

L'Écriture dans tous ses états :
Langue(s) et Littérature(s), Art(s) et Pensée(s)
Mélanges offerts au professeur Hadj MILIANI

Ouvrage coordonné par
Dre Khedidja BENAMMAR



*« Après une belle vie, je vous quitte mes chers proches et amis, ne soyez pas tristes !
J'ai bien vécu et apprécié chaque moment de cette existence. Amicalement Hadj »*



DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

Pr. Belabbas YAGOUBI Recteur de l'Université Abdelhamid Ibn badis. Mostaganem

RESPONSABLE ÉDITORIAL

Pre Ibtissem CHACHOU Université Abdelhamid Ibn badis. Mostaganem

COORDINATRICE DU NUMÉRO

Dre Khedidja BENAMMAR Université Abdelhamid Ibn badis. Mostaganem

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Salah AIT MENGUELLAT	<i>Université Oran 2</i>
Houari BELATRECHE	<i>Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem</i>
Dalila BELKACEM	<i>Université Oran 2</i>
Dihia BELKHOUS	<i>Université Oran 2</i>
Fouzia BENDJELID	<i>Université Oran 2</i>
Rachida BEY OMAR	<i>Université Oran 2</i>
Sabéha BENMANSOUR	<i>Université Abou Bakr BELKAID. Tlemcen</i>
Nadia BENTAIFOUR	<i>Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem</i>
Afifa BERERHI	<i>Université Benyoucef BENKHEDDA, Alger</i>
Philippe BLANCHET	<i>Université Rennes 2, Bretagne, France</i>
Denise BRAHIMI	<i>Université Paris VII-Denis Diderot</i>
Mounira CHATTI	<i>Université Bordeaux Montaigne</i>
Christiane CHAULET-ACHOUR	<i>Université de Cergy-Pontoise</i>
Claude CORTIER	<i>Université de Lyon</i>
Abdelhamid KRIDECH	<i>Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem</i>
Amina MAGHRAOUI	<i>Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem</i>
Leïla MOUSSEDEK	<i>Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem</i>
Mohamed MILIANI	<i>Université Oran 2</i>

Karima OUALI

Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem

Fettouma QUINTIN

Université Avignon

Hassen REMAOUN

Université Oran 1

MarieVIROLLE

Anthropologue chercheure au CNRS

Mourad YELLES

*Institut national des Langues et Civilisations Orientales,
Inalco, PARIS*

Éléments de biographies professionnelle et intellectuelle de Hadj Miliani

Professeur de l'Enseignement Supérieur, Département de langue Française, Université Abdel Hamid Ibn
Badis -Mostaganem

Études et diplômes

- Doctorat :

Université Paris 13 1970- 1995

Le champ littéraire en Algérie et la production littéraire de langue française éditée en Algérie,

- Magister

Université d'Oran, Décembre 1989

Littérature maghrébine,

- DEA Littérature

Université d'Oran, Octobre 1982

- Licence de français,

Université d'Oran, Juin 1978.

- Bac Lettres transitoires,

Juin 1971

Expérience professionnelle

- Professeur invité :

INALCO (février-juin 1998 ; décembre2000-janvier 2001),

EHESS (novembre 2000 et octobre 2001),

Université Lyon2 2010

- Enseignant associé INALCO 2002 et 2003

- Enseignement magister anthropologie culturelle, Université Mentouri Constantine, 2001

- Professeur de l'Enseignement Supérieur en littérature compare, 2003

- Maître de Conférences, Département de français, Faculté des Lettres et des Arts, 1999
Université de Mostaganem

- Chercheur associé au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle 1999
(CRASC)

- Maître de Conférences, Département de français Université d'Oran 1998

- Chargé de cours littérature française et francophone, Département de français 1993-1998

- Maître- Assistant, Département de français, Université d'Oran. 1989-1993
- Assistant, Département de français, Université d'Oran 1984-1989
- Professeur de lettres françaises, Lycée Technique Les Palmiers, Oran 1978-1984
- Chef de Département des Affaires Culturelles CROUS (Centre Régional des Œuvres Universitaires et Scolaires) d'Oran 1975-1978
- Rédacteur au Théâtre Régional d'Oran 1973-1975

Responsabilité pédagogique et scientifique à l'Université

- Coordonnateur du réseau algérien du LAFEF 2017
- Membre du conseil scientifique mixte Algéro-français du Réseau de Langue Française et Expressions Francophones (LAFEF) 2012
- Président du Conseil Scientifique de la Faculté des Lettres et des Arts, Université de Mostaganem 2010-2012
- Responsable du domaine Art LMD Faculté des Lettres et des Arts 2010-2012
- Membre de la commission nationale d'audit du LMD des établissements universitaires 2010
- Président du Conseil scientifique de la Faculté des Lettres et des Arts, Université de Mostaganem 2007-2010
- Membre de la commission Universitaire Nationale (CUN) 2006
- Président du comité scientifique du département de français de l'Université de Mostaganem 2005-2008
- Membre du comité mixte de suivi scientifique et technique de l'Ecole doctorale de Français 2005
- Co-responsable du pôle Ouest de l'Ecole doctorale de Français 2005
- Responsable de l'Ecole doctorale de Français, Université de Mostaganem 2004-2009
- Responsable du magister de Sciences du langage et didactique du français, Département de Français de la Faculté des Lettres et des Arts. Université de Mostaganem 2002/2004
- Responsable du magister de Littérature francophone et comparée du Département de Français de la Faculté des Lettres et des Arts. Université de Mostaganem. 1999/2001
- Chef du Département de Français. Institut des Langues Etrangères. Université d'Oran 1995/1996
- Chef du Département de Français. Institut des Langues Etrangères. Université d'Oran 1986/1990

Direction de mémoire de magister :

Soutenus

28 Mémoires en littérature comparée

02 Mémoires en anthropologie culturelle

04 Mémoires en didactique (co-direction)

06 Mémoire en sociolinguistique

Direction de thèse de doctorat :

Soutenus

13 Littérature comparée :

04 Didactique :

02 Sociolinguistique :

Conseil scientifique et comité de lecture de revue :

- Insanyat, CRASC Oran depuis 2006
- Synergie, GERFLINT/Université d'Annaba, de 2008 à 2012
- Résolang, Université d'Oran de 2009 à 2014
- Cahiers de langue et littérature, Université de Mostaganem (2014-2020)

Enseignements assurés

- Théories de la littérature
- Sémiologie de l'image
- Théories théâtrales
- Littérature et société : littératures orales et expressions populaires
- Anthropologie des pratiques culturelles
- Littératures maghrébines contemporaines
- Économie des médias
- Culturalité et interculturalité

Analyse du discours médiatique

Recherche

- Axes de Recherche principaux : Sociologie littéraire : acteurs et institutions du champ littéraire/ Anthropologie des pratiques culturelles : théâtre, musique et médias/ Pratiques discursifs et imaginaires sociaux urbains.

Direction d'équipes

- Champs des littératures écrites en Algérie (2010-2020), PE, CRASC juillet 2019 2019-2022
- « Patrimoine, pratiques culturelles et artistiques en mouvement », Projet d'établissement CRASC (2015-2018) 2015- 2018
- Patrimoines culturels et nouvelles technologies de la communication. Etudes comparées Algérie-Méditerranée. Projet d'établissement CRASC 2012, mars
- Responsable du projet PNR, *Champs culturels et mondialisations*. 2011, juin
- Chef du projet de recherche : *Champs culturels et mondialisations*, CRASC 2008-2010
- Responsable du projet CNPRU, Université de Mostaganem : *Observatoire sur la situation du Français en Algérie*. 2008
- Membres du réseau SIST 'Valorisation du patrimoine numérique universitaire africain' 2007-2008
- Membre du réseau de chercheurs «*Diversité des expressions culturelles et artistiques, et mondialisations*» de l'Agence Universitaire Francophone (AUF) 2006-2009
- Chef de projet de recherche : « Patrimoine immatériel en Algérie », CRASC 2004-2007
- Membre du conseil scientifique du CRASC 2004-2008
- Directeur de recherche associé au CRASC 2004
- Chef de la division 'Imaginaire et pratiques signifiantes' au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC) à Oran 2003-2007
- Responsable de l'équipe : *Patrimoine culturel en Algérie*, Programme National de Recherche (2001-2004), CRASC 2001-2004
- Membre du CREAM (Centre d'Études et de Recherche sur l'Arabe Maghrébin) INALCO, Paris 2001-2004
- Membre du Laboratoire de linguistique dynamique et de gestion linguistique. Faculté des Langues, des Lettres et des arts, Université d'Oran. 2000-2003
- Responsable du Groupe de Recherche et d'Etudes sur le Patrimoine Culturel en Algérie (Musique et Théâtre), Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle CRASC. 1999-2001

- Co-responsable du Groupe d'Etudes et de Recherche sur les Chants et Musique du Maghreb (GERCHAMM), Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1994-1996
- La littérature algérienne de langue française de l'entre-deux-guerres, 1989-1990, Département de Recherche, ILE, Université d'Oran.
- Groupe de Recherche sur les femmes algériennes (GRFA), CRIDSSH, Université d'Oran, 1980-1984.

Thèses soutenues (direction ou co-direction)

- SARI ALI Hikmet, 4/3/2008, Oran, Litt, (co/Gelas B.), L'écriture de l'ironie : Les Mille et une années de la nostalgie de Rachid Boudjedra, Morituri de Yasmina Khadra [...]
- SEBANE Mounia, 20/12/2008, Mostaganem, Did, (co/Springer C.), L'effet de deux modalités de prise d'informations sur la compréhension et la production d'un texte e [...]
- OUARDI Brahim, 11/11/2009, Oran, Litt, (co/Chaulet Achour C.), Écriture, théâtre et engagement dans le théâtre de Nouredine Aba et de Henri Kréa [...]
- BENSEKAT (BELGHOUL) Malika 13/06/2010, Mostaganem, Did, (co/Rispail M.), Analyse d'interactions verbales en Algérie en milieu universitaire francophone : entre pratiques de [...]
- BOUMEDINI Belkacem 10/7/2010, Mostaganem, SL, (co/Trimaille C.), Emprunt et créativité langagière : le cas du français dans la chanson algérienne (raï et rap) [...]
- FATMI Saad-Eddine, 20/02/2011, Mostaganem, Litt, (co/Lysoe E.), Du journal vers l'album : le développement de la bande dessinée algérienne d'expression française [...]
- ROUBAÏ CHORFI Mohamed El Amine 21/2/2011, Mostaganem, Litt, (co/Lysoe E.), Représentations du personnage terroriste dans le roman algérien des années 90 : entre réalisme et ét [...]
- MEDJAHED (SATAL) Leila, 12/04/2011, Mostaganem, Litt, (co/Moura J.M.), Les formes de la satire dans quelques romans » beurs » [...]
- MOUSSADEK Leila, 12/6/2011, Mostaganem, Litt, (co/Bourjea S.), Poétique de la violence dans le roman algérien contemporain : Yasmina Khadra, Boualem, Sansal, Malik [...]
- BENTAIFOUR Nadia, 17/12/2014, Mostaganem, Litt, (co/Thirard M.A.), La littérature de jeunesse de langue française en Algérie à partir des années 2000 : production et c [...]
- MALEK Azzedine, 22/01/2015 Mostaganem, SL, Approche de l'onomastique commerciale des écrits de la ville de Mostaganem : le cas des enseignes [...]
- BESSAI Houari, 2/03/2016, Oran, SL, (co/Cadet-Joseph L.), Les représentations de la langue française chez les maîtres d'enseignement primaire de la ville d'Oran
- OUENZAR Amel, 25/9/2019, Oran, Litt., L'évènement et son traitement dans le théâtre de Abdelkader Alloula et de Michel Vinaver. Une approche comparée
- BELDJERD, Khadidja Naïma , 25/6/2020, Mostaganem, Did, Situations d'écrit en FLE et utilisation d'un outil informatique (le cas des lycéens algériens de 1^{ère} AS)
- SACI, Faika, 20/1/2021, Oran. Litt. Ecriture du voyage et élaboration du mythe personnel chez Salim Bachi. Etude psychocritique de *Le chien d'Ulysse*, *Tuez-les-tous*, *Amours et aventures de Sindbad le Marin*.

PUBLICATIONS

Ouvrages

- *Du patrimoine matériel et immatériel en Algérie : variations plurielles* (Direction), Les cahiers du CRASC n°34, octobre 2018
- *L'offense, pièce inédite de Abdelkader Hadj Hamou (1910)*, Présentation, Collection Petits inédits maghrébins, Ed. Kalima, Alger, janvier 2018
- *Productions et réceptions culturelles. Littérature, musique et cinéma* (direction ouvrage collectif), Oran, CRASC, 2016
- *Histoire et institutions du champ culturel en Algérie. Essais d'histoire culturelle*, (Oran, CRASC/ DGRST Editions), 215p. 2014
- *Des louangeurs au home cinéma en Algérie. Etudes de socio-anthropologie culturelle*, Paris, Editions L'Harmattan, 120p. septembre 2010
- *Zohra de Abdelkader Hadj Hamou (réédition). Présentation* (p.7-46), Oran, Dar El Gharb, 265p. 2007.
- *Sociétaires de l'émotion. Etudes sur les chants et musiques d'Algérie d'hier et d'aujourd'hui*, Oran, Dar El Gharb, 236p. avril 2005.
- *Beur'mélodie. Cent ans de musique maghrébine en France*, Paris/Biarritz, Éditions Séguier, 156p. (En collaboration avec Bouziane Daoudi), (mars 2003)
- *Une littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie (1970-2000)*, Éditions L'Harmattan, Collection Critiques littéraires, 242p. (Octobre 2002).
- *L'aventure du raï. Musique et société* (en collaboration avec Bouziane Daoudi), essai, Paris, collection 'Point - Virgule', Editions du Seuil, 285p, Janvier 1996.

- Articles et direction de numéro de revue

- MILIANI, Hady et EVERETT, Samuel Sami. Marie Soussan: A Singular Trajectory. Jewish-Muslim Interactions: Performing Cultures Between North Africa and France, October 2020, vol. 11, Liverpool, University Press
- « Entretien avec Abdelkader Djemaï », *Insaniyat* n° 82, octobre- décembre 2018, p.13-20 (parution juin 2020)
- « Déplorations, polémiques et stratégies patrimoniales. A propos des musiques citadines en Algérie en régime colonial », *Insanyat* n°79,2018 [parution juin 2019], p.27-41
- « Evolution éditoriale et réception décalée en Algérie », *Prospéro* n°23 2018, *Rivista di letteratura e culture staniera*, Tieste, p.111-131
- « Tradition, mémoire et patrimoine culturel. Une problématique complexe », p.11-26, *Cahiers du CRASC* n°34, octobre 2018
- « Préface », *Poètes du melhoun du Maghreb. Dictionnaire bibliographique d'Ahmed-Amine Dellaï*, 4 tomes, Oran, Editions CRASC, p-9-19 (tome1) 2018
- Direction éditoriale *Cahiers de Langue et de Littérature*, numéro 12, vol2. 2017 (parution mars 2018)
- « Mémoire et tradition dans la constitution du patrimoine culturel en Algérie. Quelques réflexions programmatiques. » colloque identité, mémoire et processus de reconnaissance, éditions « la croisée des chemins », Meknès, octobre 2017
- Direction éditoriale *Cahiers de Langue et de Littérature*, numéro 10-11, vol.1, avril 2017
- Direction éditoriale *Cahiers de Langue et de Littérature*, numéro 9, décembre 2016
- Direction éditoriale *Cahiers de Langue et de littérature*, numéro 8, octobre 2016

- « *Sur la chanson oranaise : une synthèse historique* », in *Productions et réceptions culturelles. Littérature, musique et cinéma* (s/direction Hadj Miliani), Oran, CRASC, Octobre 2016
- « *Une enquête au pays. Pratiques de lecture chez les étudiants de langue française en Algérie. Etude d'un sondage* », in *Productions et réceptions culturelles. Littérature, musique et cinéma* (s/direction Hadj Miliani), Oran, CRASC, Octobre 2016
- « *Des villes algériennes dans la rhétorique littéraire de quelques romans récents* », *Madinati*, mars-avril, n°1, p.57-61, 2016
- « *Éléments pour une étude des entrepreneurs culturels et des expériences théâtrales en régime colonial en Algérie : 1950-1962* », *Variations culturelles, Insanyat*, n°67, janvier-mars 2015 [parution février 2016]
- « *Constructions filmiques et figures de la ville dans le cinéma algérien* », *La ville méditerranéenne au cinéma* (sous la direction de Alain Brenas et Toufic El-Khoury), collection Cinématographies, Orizons éditions, Paris, 2015
- « *Diasporas musiciennes et migrations maghrébines en situation coloniale* », *VOLUME !* n°12-1, Avec la gueule de métèque, novembre 2015, Editions Seteun
- *Compte-rendu de la thèse de Blandine VALFORT, Le lyrisme face à l'événement. Etude comparée des poésies francophones du Maghreb et du Machrek, Insanyat, n°65-66 Algérie 1962 (daté de 2014)*
- « *Comment le global éclaire le local. Enquête sur les nouveaux groupes de musique alternatifs. Le cas de la ville d'Oran* », *Actes du colloque international Présence de nouvelles voix culturelles en Méditerranée : du global au local, Université Abdelhamid Ibn Badis, Mostaganem, 2015.*
- « *Faire du théâtre en situation coloniale. Credo artistique et pratiques théâtrales en Algérie, 1950-1962* », *Cahiers du CRASC, Turath 9, 2014 [coordonné par Hadj Miliani]*
- « *Quelques questionnements autour des caractérisations et des problématisations du champ littéraire de langue française en Algérie* », *Actes du colloque international Champs littéraires et stratégies d'écrivains, CRASC Editions, 2014*
- « *Présentation* », *Bibliographie sur le patrimoine immatériel. Algérie, Maghreb et Généralités, Cahiers du CRASC, Turath 8, 2013 [Sous la direction de Hadj Miliani et Saliha Senouci] 2013*
- « *La presse écrite en Algérie. Positionnements médiatiques et enjeux linguistiques* », *Multilinguales1, Université de Béjaïa, 2013*
- *Compte rendu de " les Cinémas du Maghreb et leurs publics ", Africultures, Le français à l'université n° 3, 2013*
- « *Création musicale et médiation culturelle au Maghreb. Quelques parcours de musiciens juifs maghrébins au 20ème siècle* » *Estudios de dialectologia arabes : Dynamiques langagière en Arabophonies : Variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues. vol.7. 2012*
- *Ecrire, raconter l'Histoire : un questionnement complexe, Résolang, Spécial 50ème anniversaire de l'indépendance, Novembre 2012.*
- *Au fil des vinyles. Histoire culturelle. Disques et maisons de disques en Algérie, El Watan, 28 janvier 2012*
- *Médias, pratiques linguistiques et conflits symboliques en Algérie. Données et contextualisations. (Avec Amine Roubaï-Chorfi), Synergie-Algérie, n°14, 2011*
- *Etat des lieux. Tendances de la littérature en Algérie. Emergence de l'individu, El Watan, 26 novembre 2011*
- *Etat des lieux. L'édition en Algérie : nouveau panorama, EL Watan, 19 novembre 2011*
- *Crosscurrents Trajectories of Algerian Jewish Artists and Men of Culture since the End of the Nineteenth Century, [Translated by Allan MacVicar] (pp.177-187), in Jewish Culture and Society in North Africa,*

[Edited by Emily Benichou Gottreich and Daniel J. Schroeter], Series: Indiana Series in Sephardi and Mizrahi Studies, Indiana University Press, 386 pages, 2011

- Des langues et des pratiques de lecture en Algérie. *Éléments pour une analyse*, Résolang, n°5, Université d'Oran, 2011
- *Échange rituel et affirmation sociale, 'El Berrah' et les dédicaces dans l'espace urbain (ouest algérien)*, Insanyat, n°46, [2009], 2010, Idioms et pratiques discursives, [En langue arabe]
- *Effets manifestes et vieux débats*, Littérature-Monde. *Enjeux et perspectives*, Colloque de l'Université d'Alger, Alger, Hibr Editions, p.23-36, 2010
- *Musiques urbaines entre traditions et citadinité*, Actes du colloque international, Anthropologie et Musiques, CNRPAH Alger, 2009
- *Éléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes*, Turath n°7, Cahiers du CRASC n°17, Oran, mai 2009
- *La production romanesque algérienne de langue française depuis 2000. Devoir de témoignage et expérimentations esthétiques*, *Le roman maghrébin de langue française aujourd'hui. Rupture et continuité (s/d)* Habib Ben Salha, Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités de la Manouba, View Design International, Tunis, 2008
- *Des 'mauvaises' manières de parler des mères aux vannes des jeunes*, *Insultes, injures et vannes en France et au Maghreb* (Aline Tauzin éd.), Coll. Dictionnaires et langues, Paris, Karthala, 2008
- *Représentation de l'histoire et historicisation du Théâtre en Algérie*, Annuaire du Maghreb 2008, CNRS Editions, 2008
- *Présence des musiques arabes en France. Immigrations, diasporas et musiques du monde*, Migrants 32 – *Musiques et Films. Archives pour l'histoire de l'immigration*, Paris, Quatrième trimestre 2008.
- *Innovations linguistiques et pratiques générationnelles*, Revue maghrébine des langues n°4, Labo. LDLD., Éditions Dar El Gharb, Oran, 2007.
- *Cadre socio-culturel des résistances des expressions culturelles au Maghreb*, Art et transculturalité au Maghreb. *Incidences et résistances*, Actes de la journée d'études organisée par le Centre de recherches en anthropologie sociale et culturelle (CRASC) et le réseau Diversité des expressions culturelles et artistiques et mondialisations (DCAM), Sous la direction de Hadj Miliani et Lionel Obadia, Paris, Editions des archives contemporaines, 2007
- *De la citadinité à l'urbanité dans le théâtre algérien contemporain. Théâtre, cité et citoyenneté : Les journées théâtrales de la ville d'Alger*, Wilaya d'Alger, Etablissement Arts & Culture, mai 2006
- *Oran sur Raï. Une expression de la ville*, Cahiers de Langue et de Littérature n°4, Poétiques de la ville, Université de Mostaganem, 2006, p.114-132
- *Les apories de l'arabité et la question de la tradition dans le théâtre arabe contemporain*, *Créations artistiques contemporaines en pays d'islam. Des arts en tensions (s/d de Jocelyn Dakhlia)*, Paris, Editions Kimé, collection Esthétiques, 2006, p.145-153
- *De quelques apories du champ musical*, *Créations artistiques contemporaines en pays d'islam. Des arts en tensions (s/d de Jocelyn Dakhlia)*, Paris, Editions Kimé, collection Esthétiques, 2006, p.419-432
- *Les tréteaux de la gloire. Préface à Le théâtre algérien. Une histoire d'étapes de Bouziane Ben Achour*, Oran, Dar El Gharb, 2005, p.7-12
- *Bledwood ou le cinéma du pauvre à l'assaut de la mondialisation*, Turath n°5, 2005, Oran, CRASC, p.51-64
- *Variations linguistique et statuts génériques et thématiques dans la chanson algérienne au cours du XXème siècle*, in *Trames linguistiques. Usages et variations linguistiques au Maghreb* (sous la direction de Jocelyn Dakhlia), Maisonneuve Larose/IRMC, mars 2004

- Préface à *Les Mots du Bled. Création contemporaine en langues maternelles. Les artistes ont la parole de Dominique Caubet*, Paris, L'Harmattan, avril 2004
- *De quelques usages du romanesque de langue française dans les œuvres éditées en Algérie dans les années 80. Discours idéologiques et dispositifs paratextuels, Texte littéraire : Approches plurielles* (coordonné par Mohamed Daoud), Cahiers du CRASC n°7, 2004, p.45-60
- *Le cheikh et le phonographe. Notes de recherche pour un corpus de phonogrammes et de vidéogrammes sur les musiques et les chansons d'Algérie*, in *Patrimoine immatériel. Matériaux, documents et études de cas* (s/d. de Hadj Miliani), Turath n°4, 2004
- *Institutionnalisation et position des auteurs algériens dans le champ littéraire*, Cahiers de Langue et de Littérature n°2, Juin 2004, Université de Mostaganem, Faculté des Lettres et des Arts, p.1-16 (ISSN 1112-4245)
- Préface à la ré-édition de *Proverbes de l'Algérie et du Maghreb de Mohammed Ben Cheneb*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, pp.V-IX, ISBN : 2-7068-1689-9
- *Paysages du raï après la bataille*, L'éducation musicale, n°501/502, mars avril 2003, pp.36-37
- *Langue française et pratique culturelle dans l'immigration en France*, Le Français, Langue du monde, Paris, L'Harmattan, 2003, pp.83-84
- *Etre jeune à Alger, Parlez-moi d'Alger. Marseille-Alger au miroir des mémoires*, Exposition Fort Saint-Jean, Tour du Roy René, 9 nov.2003-15 mars 2004, Réunion des musées nationaux, Editions de la Réunion des musées nationaux, Paris, 2003, p.173-179
- *La chanson oranaise moderne, Trésors de la musique algérienne* (2CDs), Livret, p.22-29, Paris, Institut du Monde Arabe, 2003
- *Simulacres de conflits et rituels langagiers à travers la dédicace dans l'Ouest algérien*, Turath, Cahiers du Patrimoine Culturel n°1, CRASC, 2002, p.43-58
- *De la nostalgie du local aux mythes de l'exil : Chanteurs et musiciens de l'émigration algérienne en France*, Insanayat, n°16, mars-juin 2002, p.209-228
- *Données et éléments statistiques sur la langue française en Algérie*, Cahiers de langue et de littérature n°1, Département de Français, Université de Mostaganem, juin 2002, p.4-19
- *Entre rituel d'échange et ostentation sociale : louangeurs et dédicaces en milieu urbain dans l'Ouest algérien. Actes du colloque : " Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie ? "* Edition CRASC, 2002, pp.119-129
- *Culture planétaire et identités frontalières. A propos du rap en Algérie*, Cahiers d'Études Africaines, n°168, vol.XLII (4), 2002
- *A la croisée des cultures : rap et raï dans l'immigration maghrébine en France*, in *Arabofrancophonie, Cahiers de la Francophonie*, Paris : L'Harmattan, 2001, p.85-99
- *De la culture d'exil au syncrétisme culturel. La musique des 'beurs' en France*, in *Cultures transnationales de France : des 'beurs' aux...? Paris: L'Harmattan, 2001. Coll. Etudes transnationales, francophones et comparées*, p.185-224
- *Legitimate subversion and the symbolism of integration in Raï music in Algeria*, in *Alienation or integration of Arab Youth: between family, state and street*. Ed. Roel Merjer. Richmond : Curzon, 2000, pp. 135-142
- *Transactions sociales et sémiotique du sujet. Le cas du mariage dit 'falso' dans l'Ouest algérien*, Insanayat, n°9, Septembre-Décembre 1999, CRASC (parution avril 2000), p.37-44
- *Comment constituer une tradition ? Le cas des chants et des musiques populaires en Algérie*, *Non-material cultural heritage in the Euro-mediterranean area. Acts of the Unimed-Symposium*, Edizioni Seam, Rome, Avril 2000, p.185-200

- *Discours contraints et ruses de l'histoire. Un intellectuel algérien de l'entre-deux-guerres*, Abdelkader Hadj Hamou (1891-1953), *Annales de la Faculté des Lettres et des Arts de l'Université de Mostaganem.*, n°1, Juin 2000, p.51-60
- *Musique de jeunes, culture d'intégration. Le cas des chanteurs et musiciens 'beurs' en France*, *Ethnologies (Canada)*, Vol 24, 1, 2000, p.221-248
- *Savoirs inscrits, savoirs prescrits et leur expression symbolique en milieu urbain en Algérie. Le cas du rap*, *VEI-Enjeux*, n°123, Décembre 2000, p.149-162
- *Fabrication patrimoniale et imaginaires identitaires. Autour des chants et musiques en Algérie*, *Insanyat*, n°12, Septembre-Décembre 2000. *Patrimoine(s) en question.* (parution Septembre 2001), p.53-63
- *Le roman policier algérien*, in *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.105-117
- *Alternance codique, emprunts et statut symbolique du français dans les chansons contemporaines en Algérie* (Notes de Recherche), *Cahiers de Linguistique et Didactique*, Nouvelle série, n°2, Octobre 1999, Université d'Oran.
- *La propagande comme institution : discours et institutionnalisation de la propagande cinématographique dans l'Algérie coloniale (1943-1960)*, *Imago*, n°1, mai 1998. *Interculturalité et Didactique*, Université d'Oran, p.43-62
- *L'humour dans les langues maternelles en Algérie. Notes de recherche*, *Cahiers de linguistique et Didactique*, I.L.E., Université d'Oran, Octobre 1998.
- *La salle de sport : espace de sociabilité, Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysages de rencontre* (sous la direction de Susan Ossman), CNRS Editions, 1998, p. 241-251
- *'Mots de passe et sujets de mise'. Adresses et dédicaces dans la culture populaire en Algérie*, in *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek* (s/d. de Hannah Davis Taïeb, Rabia Bekkar, J-Claude David), L'Harmattan et Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 1997, p.119-131
- *Le festif dans ses marges. Introduction à une phénoménologie de la fête permanente*, *Revue des Langues*, n°11, Université d'Oran, Avril 1995, p.77-89
- *Banlieues entre rap et raï*, *Hommes et Migrations*, n°1191, Octobre 1995, p.24-30
- *Traduction de la pièce de théâtre de Abdelkader Alloula, "Lejouad"*, 45p, Centre International de la traduction théâtrale, Maison Antoine Vitez, Août 1994.
- *La critique journalistique en débat*, Numéro spécial, *Horizons Maghrébins*, n°16, Toulouse Le Mirail, 1992, p.28-37
- *Une esthétique du fragmentaire. Dame Rimitti et ses enfants putatifs*, Actes du colloque international sur l'oralité africaine, Tome 1, Alger, CNEH, 1992.
- *Musiciens et poètes ambulants au Maghreb*, *L'Etat du Maghreb*, Paris, La Découverte, 1991, p.288-289
- *L'invention de l'individualité. De la sexualité énoncée au mythe Rimitti*, *L'oralité au Maghreb et ses approches*, URASC, Cahier n°4, Octobre 1991.
- *"Tes yeux sont comme mes yeux..." Esthétique du tabou dans la chanson raï*, *Revue de la Faculté des Lettres de Fès*, n°8, 1991, p.169-175
- *La réception de la littérature algérienne de langue française de l'entre-deux-guerres. Une critique par contumace ? Itinéraires et contacts des cultures*, numéro spécial, tome 1, Paris, L'Harmattan, 1990, p.109-114
- *Voix de fait et socialités du raï*, Document de travail n°1 sur la chanson oranaise, Bibliothèque Régionale d'Oran, 22 p., ronéoté, Août 1986.

- *Eléments de bibliographie sur la musique en Algérie, Document de travail sur la chanson oranaise n°2, 22p. (arabe, français), Bibliothèque Régionale d'Oran, Octobre 1986.*
- *Péripéties et parcours symbolique de la chanson raï, Internationale de l'Imaginaire, n°5, Paris, Printemps 1986.*
- *Conduites et imaginaires sociaux du monde féminin en Algérie à travers l'insulte, Les discours étrangers, Alger, OPU, 1986.*
- *Bibliographie des thèses et mémoires sur la littérature maghrébine de langue française soutenus dans les universités algériennes et françaises, 1962-1982, CRIDSSH, 40p., 1984.*
- *Culture populaire et contradictions symboliques ; sur la chanson 'raï', Document de travail du GRFA n°9, CRIDSSH, Université d'Oran, 36p. ronéoté, 1983.*
- *Compromis discursifs et impasses du mimétisme : Zohra, la femme du mineur, de Abdelkader Hadj Hamou (1891-1953), Document de travail, Etudes et recherches sur la littérature maghrébine, CRIDSSH, Université d'Oran, 32p. Ronéoté, 1983.*

SOMMAIRE

Avant-propos

Par Khedidja Benammar-----17

Hadj Miliani ou le souvenir pérenne. Dans l'emprise de l'émotion qu'on voudrait juguler

Par Afifa Berrerhi-----19

Ma découverte littéraire de l'Algérie, à travers les œuvres de Kateb Yacine et Mohammed Dib

Par Charles Bonn-----20

La chevelure de la comète

Par Beïda Chikhi-----26

Nedjma ou l'absence du sujet

Par Zineb Ali Benali-----31

Poésie et divination. Exemples kabyles

Par Marie Virolle-----40

Pratiques musicales et représentations identitaires au Maghreb. Le cas du genre Gnâwî

Par Mourad Yellès-----70

La kacida du pèlerinage. Un texte inédit du poète Mohamed Benmsaïb

Par Ahmed-Amine Dellaï-----83

Guillaume Apollinaire, Sadia Lévy, Jean Sénac.

Trois poètes en Oranie suivi d'un poème manuscrit inédit de S. Lévy

Par Guy Dugas-----106

Colonisation et enjeux de la mémoire et de l'histoire aujourd'hui : Autour du rapport Stora ; quelques remarques pour un débat (Janvier2021)

Par Hassen Remaoun-----116

Histoire, violence et fiction dans L'Honneur de la tribu de R.Mimmouni

Par Faouzia Bendjelid-----123

Paratextualité et intertextualité dans le prisme de l'écriture de la violence dans A quoi rêvent les loups de Yasmina Khadra

Par Leïla Moussedek-----142

Mémoires croisées.Hommage au Professeur Hadj Miliani

Par Sabéha Benmansour-----157

Beyrouk pour Hadj Miliani

Par Denise Brahimi-----161

*Sur les chemins de la reconnaissance des langues et cultures autochtones minorisées :
l'éducation bilingue interculturelle en Amérique latine entre politique, anthropologie et
sociodidactique (Cas du Mexique et de l'Equateur)*

Par Claude Cortier-----169

*Contacts de langues dans les littératures francophones de Provence et du Maghreb.
Continuités des fonctionnements diglossiques d'une francophonie méditerranéenne
plurilingue en contextes coloniaux*

Par Philippe Blanchet-----185

Didactique de la littérature: une discipline mineure ?

Par Mohamed Miliani-----194

Quelle utilité du contrat social de Rousseau pour l'actuelle société tunisienne ?

Par Najiba Reguieg-----204

La compétence interculturelle chez les apprenants algériens de la langue espagnole

Par Djelila Miliani-----217

Avant-propos

Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité.

Vladimir Jankélévitch

Il est d'usage dans le monde universitaire d'offrir à un "maître", de son vivant ou à titre posthume, un volume regroupant un ensemble de textes rédigés en son honneur ou pour honorer sa mémoire. Ainsi, l'étude et l'amitié ont réuni à travers ce volume de Cahiers de langue et de littérature les pairs et les amis, les collègues et les étudiants de Hadj Miliani, pour lui offrir un texte de leur cru, produit pour la circonstance.

Hélas, Il ne nous a pas été donné de présenter ces "Mélanges" à feu Hadj Miliani de son vivant afin qu'il les lise et qu'il sache ô combien nous l'aimons et ô combien surtout, nous sommes tous admiratifs et reconnaissants du travail effectué pour la communauté universitaire, la recherche et la culture. Grâce à lui, notre département de langue française peut s'enorgueillir de la revue Cahiers de langue et de littérature. Il en a esquissé les contours et donné le ton. Il était la cheville ouvrière et la force motrice de sa visibilité.

En présentant ces Mélanges posthumes, nous *avons* à coup sûr, raté un spectacle : celui de voir Hadj Miliani heureux et intimidé à la fois, masquant son émotion derrière son petit rire légendaire et sa voix tonitruante pour se reprendre aussitôt.

La nouvelle de sa disparition nous a anéantis, terrassés et fracassés. Des idées tournaient en boucle dans nos têtes. Et, chacun de regretter le rendez-vous annulé, les occasions manquées, les discussions en suspens, la reconnaissance non exprimée, le travail inachevé, ainsi de suite. C'est pourquoi, à l'annonce de son décès, j'ai pris l'initiative d'organiser un hommage solennel au sein de notre université auquel nous avons associé, dans un même élan, des personnalités extérieures, présentes physiquement ou à travers leurs hommages respectifs lus par ses étudiants. Nous avons communiqué en ce jour afin d'absenter l'absence, afin de maintenir la mort à distance et d'amorcer le deuil de tout un chacun. Hadj Miliani nous a conviés, encouragés à poursuivre notre chemin de vie alors que le sien s'arrête. De son lit d'hôpital, il a fait le bilan positif de sa vie et s'est adressé en ces termes à sa famille et à ses amis : « Après une belle vie, je vous quitte mes chers proches et amis, ne soyez pas tristes! J'ai bien vécu et apprécié chaque moment de cette existence. Amicalement, Hadj ».

Nous voulions cet hommage à son image : généreux et rassembleur, festif et cathartique. Ce fut un moment pour nous d'évoquer le défunt, de porter témoignage sur les qualités et la richesse de sa carrière universitaire, sa générosité intellectuelle et son savoir éclectique. Par ailleurs, nous avons alterné des lectures personnelles et celles prises dans la littérature. Collègues et étudiants ont prêté leurs voix pour faire résonner celles de grands poètes : Paul Eluard avec *La nuit n'est jamais complète*, Henry Scott-Holland avec *Je suis juste de l'autre côté du Chemin* et Aissa Makhoulf avec *Partir*. La cérémonie s'est achevée par l'istikhbar de Hizya, poème de Benguitoun, chanté par sheikh Abdelhamid 'Ababsa qu'il affectionnait particulièrement.

Cependant, la frustration causée par la pandémie qui bouleverse nos traditions et réduit, voire annule leurs expressions, le silence et l'isolement qu'elle nous intime rendent plus que nécessaire la publication de ces Mélanges. Il nous fallait une trace écrite pour honorer dignement

la mémoire de Hadj Miliani : un homme de l'écrit, passionné par la culture orale et populaire.

Les Mélanges se situent donc sur un tout autre registre. Ils se caractérisent par une certaine légèreté que *l'émotion* de la nouvelle du décès ne pouvait exprimer. Et aussi, comme disait Denis Diderot : « rien ne peint si bien la vie et le caractère d'un auteur, que ses pièces fugitives ». En effet, guidée par la grande ouverture culturelle de Hadj Miliani, les contributeurs abordent de façon scientifique, différents sujets qui sont susceptibles de dialoguer avec le défunt au-delà de la mort. Ils sont d'une part, une parenthèse joyeuse de partage, de convivialité et de communion et de l'autre un effort intellectuel dont il a fait son sacerdoce, sa vie durant. Ces pièces scientifiques écrites pour lui sont pensées en rapport avec l'homme « professionnel » qu'il était et qu'il continue à être à travers ses écrits et ses réflexions dont les lignes de fuite sont multiples.

Ainsi, un an, jour pour jour, après le décès de Hadj Miliani, nous publions le volume des Mélanges intitulé: *L'Écriture* dans tous ses états : Langue(s) et Littérature(s), Art(s) et Pensée(s). Mélanges offerts au professeur Hadj Miliani. Le titre est un clin d'œil très appuyé à la personnalité riche et lumineuse de feu Hadj Miliani, à son savoir éclectique, à ses divers centres d'intérêt, à ses identités multiples qui le jetaient sur les routes du savoir. Sa curiosité intellectuelle était insatiable et faisait de lui un éternel apprenant, friand de toutes les nourritures terrestres, s'enrichissant ainsi de l'Autre, de son originalité, de son savoir comme de ses gestes, tout en étant l'ambassadeur de sa culture.

La nature des contributions, leurs genres et leurs thèmes témoignent de la « boulimie intellectuelle » de feu Hadj Miliani. Il fallait que toutes les facettes de Hadj Miliani entrent en résonance avec les études qui lui sont offertes. Telle était l'ambition de ce travail. Les articles retenus traitent de l'anthropologie, de la culture orale, des arts populaires de la musique ainsi que de la poésie, les littératures contemporaine algérienne, coloniale et africaine. L'intérêt pour les langues mineures trouve naturellement place dans cet ensemble. La didactique des langues, les liens entre linguistique et interculturalité apportent aussi leur contribution. Au côté d'un essai sur la didactique des textes littéraires ainsi qu'une étude en miroir sur l'instauration de la démocratie à l'occidentale en Tunisie et Le Contrat social de Jean Jacques Rousseau, un hommage est rendu à l'Algérie, ses hommes et sa littérature.

Si l'argumentaire ne corsetait pas les contributeurs par un thème de recherche imposé, en revanche, l'exigence d'un travail scientifique demeurerait incontournable. Qu'il me soit alors permis d'exprimer ma profonde gratitude à tous ceux et celles qui m'ont aidée à mener à terme ce travail. Je pense particulièrement à Ibtissem Chachou, directrice de la revue et à l'ensemble du comité scientifique qui s'est dévoué avec exigence pour expertiser à l'aveugle les travaux des contributeurs. L'élan de solidarité qui s'est constitué autour de cette initiative m'a littéralement portée. Cependant, il n'est que le reflet de l'amitié et du respect que nous portons tous au défunt. Même absent, Hadj Miliani restera présent par son immense legs transmissible de génération en génération, suscitant ainsi des vocations.

Dre Khedidja BENAMMAR

Université Abdelhamid Ibn Badis. Mostaganem

Hadj Miliani ou le souvenir pérenne, Dans l'emprise de l'émotion qu'on voudrait juguler...

Afifa Bererhi

Université Benyoucef Benkhedda. Alger

Il s'en est allé l'Ami sur la pointe des pieds.

Il s'en est allé nous laissant pantois.

Et son silence désormais éternel nous laisse muets.

Silence pour qu'en un instant résonnent plus fort encore les décibels de ses éclats de rires.

Silence où se dessinent mieux encore les contours de son sourire jovial et lumineux.

Silence pour mieux voir un visage boursoufflé de générosité.

Silence pour goûter le sourire débonnaire qui laisse transparaître aménité, complicité et tranquille ironie.

Il s'en est allé l'Ami sur la pointe des pieds.

Départ d'une noblesse d'intelligence et de sensibilité.

Tempo de la démarche intellectuelle rigoureuse et exigeante qui s'exhibe dans l'entrelacement des "culture savante et culture vécue".

Départ non sans héritage.

Le legs se confond avec l'abondance bibliographique.

Patrimoine livresque à diverses entrées à la disposition de tous.

Un don où s'y abreuver c'est assurément s'enrichir pour vivre dans la connaissance de soi et des autres.

Don en synonymie avec Amour.

Amour à la gouverne dans le geste plurielle de l'Ami parti sur la pointe des pieds.

Il se dénomme HADJ.

« Ce nom a forgé la destinée de son porteur »

MA DÉCOUVERTE LITTÉRAIRE DE L'ALGÉRIE, A TRAVERS LES ŒUVRES DE KATEB YACINE ET MOHAMMED DIB

Charles Bonn

Écrivain essayiste

Résumé

Lorsque j'ai été nommé par hasard en 1969 comme enseignant coopérant à l'Université de Constantine, je ne me doutais pas que cette nomination allait décider de toute ma vie de chercheur, mais aussi d'homme, car elle donnait d'abord pour moi à l'époque un sens de plus à mon militantisme anticolonialiste, et modela aussi l'homme que je suis devenu progressivement depuis. Mais elle me fit également découvrir une littérature que je ne connaissais pas du tout¹. Mais une fois passée la découverte enthousiaste de cette altérité, que montre ma première thèse¹, les deux grands écrivains de cette littérature, Kateb Yacine et Mohammed Dib, dépassent d'emblée cette description réaliste ou engagée. C'est ce que je vais essayer de montrer.

Mots clés : Découverte littéraire, Kateb Yacine, Mohamed Dib, militantisme, anticolonialisme,

Lorsque j'ai été nommé par hasard en 1969 comme enseignant coopérant à l'Université de Constantine, je ne me doutais pas que cette nomination allait décider de toute ma vie de chercheur, mais aussi d'homme, car elle donnait d'abord pour moi à l'époque un sens de plus à mon militantisme anticolonialiste, et modela aussi l'homme que je suis devenu progressivement depuis. Mais elle me fit également découvrir une littérature que je ne connaissais pas du tout¹ car personne n'en avait encore parlé dans l'enseignement français. Et dans cette littérature que je découvrais, je vis d'emblée l'occasion rêvée d'appuyer mon militantisme anticolonialiste sur des textes qui me permettraient de combattre la négation de la culture des colonisés par le discours colonial. De plus mon métier d'enseignant me donnait cette chance de faire découvrir leur propre littérature à mes étudiants, encore peu nombreux mais enthousiastes, en même temps que moi. Et tout naturellement je cherchais d'abord dans les textes que Jean Déjeux m'aida à trouver assez vite, des descriptions de cette culture différente de la mienne pour la reconnaissance de laquelle je militais. Mais une fois passée la découverte enthousiaste de cette altérité, que montre ma première thèse² et qui en suppose une description réaliste, je m'aperçus peu à peu que les deux plus grands écrivains de cette littérature, Kateb Yacine et Mohammed Dib, dépassent d'emblée cette description réaliste ou engagée qu'en attendent encore bon nombre de lecteurs. Et cette découverte m'amena à revoir profondément la manière encore un peu paternaliste dont je lisais ces textes. C'est ce que je vais essayer de montrer

¹ Sauf à travers une fiche de lecture du *Fils du Pauvre*, de Mouloud Feraoun, éditée par l'association « Peuple et culture », dont je faisais partie (Paris, Peuple et Culture, 1963. L'association existe toujours : peuple-et-culture.org). D'un point de vue plus universitaire, il y avait cependant déjà à l'époque les séminaires de recherches d'Albert Memmi et de Germaine Tillon. Mais à ma connaissance ils ne touchaient alors que des chercheurs, qui n'avaient guère l'occasion encore d'y consacrer des enseignements « de base ».

² *La littérature algérienne de langue française et ses lectures*, Sherbrooke, Naaman, 1974. Réédité en 1982.

en prenant l'exemple des deux plus grands écrivains algériens, Kateb Yacine et Mohammed Dib, qui sont également ceux sur la lecture desquels cette critique préfigurée par une idéologie pourtant généreuse de la décolonisation a produit le plus de contresens, lesquels perdurent toujours.

Kateb Yacine

J'avais commencé par faire de *Nedjma* la lecture idéologique courante (le personnage-étoile symbolisant l'Algérie, ses quatre soupirants symbolisant quant à eux les quatre partis nationalistes de l'époque, l'affirmation identitaire musulmane par le voyage à la Mecque, et tribale par celui au Nadhor ou la visite de l'ancêtre Keblout à Rachid dans sa cellule de déserteur, la condamnation de la répression coloniale par le récit du 8 mai 1945 ou celui des emprisonnements de Rachid ou de Mourad, et « l'autobiographie plurielle »).

Mais cette lecture ne me satisfaisait guère. D'abord parce qu'en voulant la préciser je ne trouvais dans le texte aucun discours politique explicite. Tout au plus la petite phrase de Mustapha sur « la patrouille sacrifiée qui rampe à la découverte des lignes, assumant l'erreur et le risque comme des pions raflés dans les tâtonnements, afin qu'un autre engage la partie »³ pouvait-elle donner une indication sur la relation des 4 personnages principaux du roman avec l'engagement révolutionnaire. C'est peu ! De plus, le récit fondateur de la tribu des Keblouti relève bien plus du mythe tribal que de la prise en charge de l'Histoire, dont se réclame l'idéologie. D'ailleurs cette idéologie, quelle qu'elle soit, ne pouvait pas rendre compte de la polyphonie des récits qui caractérise ce roman et en constitue l'un des défis majeurs à la lecture. Et enfin la dimension épique de cette idéologie, que l'écrivain Kateb Yacine partageait pourtant, est en même temps mise à mal avec une grande férocité ironique, par exemple dans le petit poème de Lakhdar après la manifestation du 8 mai 45 :

*J'ai ressenti la force des idées
J'ai trouvé l'Algérie irascible. Sa respiration...
La respiration de l'Algérie suffisait.
Suffisait à chasser les mouches. (II, 4, p. 54)*

Inutile de commenter la chute !

Sonder le dire explicite du roman ne me renseignant donc décidemment pas, il fallait bien m'interroger davantage sur sa forme, et la signification de cette dernière. Et là un premier chemin était déjà quelque peu balisé. Il était facile en effet de constater que ce roman subvertissait radicalement le modèle romanesque hérité du XIX^{ème} siècle français, tant dans la répartition des personnages, que dans la perturbation des chronologies, que dans l'incertitude sur l'identité des narrateurs, etc. Et que cette subversion, dans la mesure où le roman est un genre occidental, dont l'histoire est liée à celle de l'industrialisation de l'Europe, puis de l'Amérique du Nord, devenait ainsi politique, puisqu'elle visait en fait un symbole littéraire de la colonisation. La voie était ouverte, du coup, pour chercher la production du sens, non dans un dire explicite le plus souvent absent, mais dans une mise en signification de la forme du texte.

En approfondissant, ainsi, j'étais amené à remettre en cause encore plus la lecture idéologique, puisque non seulement la respiration de l'Algérie ne suffisait que pour chasser les mouches, mais que les deux voyages identitaires, à la Mecque d'abord, puis au Nadhor, s'avéraient être l'un et l'autre des échecs, et là encore par le burlesque. Plus encore, si le personnage de Nedjma pouvait représenter l'Algérie, et si le pays à naître avait besoin de maîtriser son propre récit pour exister, pourquoi, alors que ses quatre amants sont successivement narrateurs dans le roman, Nedjma n'y est-elle jamais narratrice ? Et enfin s'il s'agissait de décrire le pays pour le faire exister, pourquoi n'y a-t-il pas de descriptions dans ce roman ? Toutes ces questions déplaçaient donc mon interrogation d'abord

³ 4^{ème} partie, chapitre B11, p. 176

idéologique vers la problématique plus complexe de la productivité sémantique des récits, et de la relation encore plus complexe entre les modèles narratifs du mythe, de l'épopée et du roman, chacun de ces modèles apparaissant dans ce livre, tantôt comme une réponse, tantôt comme un échec.

C'est alors que je fis une des découvertes inattendues majeures : le sens politique, qui n'est jamais l'objet d'un dire explicite, est produit entre autres dans ce roman par des juxtapositions de récits qui n'ont pas forcément de rapport logique entre eux ni de signification politique, mais qui prennent ce sens politique dans leur rencontre. Ainsi en est-il des deux emprisonnements de Lakhdar, par exemple, dont la cause n'est pas la même, mais dont le second, qui n'était pas politique comme l'était le premier, prend en quelque sorte une signification politique par contamination, à son contact. D'ailleurs la juxtaposition de récits peut également montrer que c'est le fait que son récit soit narré qui fait exister un narrateur : c'est ce à quoi on assiste dans *Nedjma* à travers la juxtaposition, dans la troisième partie du roman, du douzième et dernier chapitre de la première série de douze dans laquelle c'était Mourad qui racontait l'histoire problématique car livrée au compte-gouttes, de Rachid et de Nedjma, qui commence par :

Elle vint à Constantine sans que Rachid sût comment. Il ne devait jamais le savoir [...]

et du premier chapitre de la série qui suit, et qui qui commence, à la page suivante, par :

« Elle vint à Constantine, je ne sais comment, je ne devais jamais le savoir.

Le récit à la troisième personne de l'histoire de Rachid par Mourad a en quelque sorte engendré le même récit, mais à la première personne, par Rachid lui-même. Là où une causalité banale supposerait qu'il faut un narrateur pour qu'il y ait un récit, c'est l'inverse qui se passe : c'est parce que le récit des aventures de Rachid existe, grâce à Mourad, que Rachid peut en devenir lui-même le narrateur, et exister de ce fait.

Or cette juxtaposition productrice de sens va encore plus loin, et là c'est un inattendu majeur : si dans le roman, contrairement à bien des lectures idéologiques erronées, les personnages ne sont pas encore de vrais militants, mais au contraire cette « patrouille sacrifiée » dont parle Mustapha, ces mêmes personnages deviennent des maquisards dans le théâtre contemporain de la publication de ce roman⁴. C'est cette juxtaposition de deux genres littéraires différents qui va produire le sens politique. Et pourtant là encore, nouvel inattendu, ce sens politique va être grandement cassé, ou en tout cas mis en doute, par le fait que ce théâtre soit un cycle tragique, dans lequel les personnages meurent tous.

Enfin, l'inattendu majeur par rapport à la lecture anthropologique d'une bi-partition de l'espace (Espace maternel ou terrien, vs espace de la Cité) dans son rapport à l'Histoire que je faisais jusque-là, devait être l'inversion du rapport à l'Histoire de ces deux espaces dans ce roman. En effet, si l'anthropologie comme le marxisme-léninisme considèrent que l'espace historique où peut se produire la révolution est citadin, le roman *Nedjma*, tout comme l'histoire de l'Algérie ou de la révolution chinoise, montrent le contraire : de ses quatre personnages principaux, seuls Lakhdar et Mustapha, tous deux campagnards, participent à la manifestation du 8 mai 45, alors que les citadins Rachid et surtout Mourad se perdent dans des faux problèmes, identitaires pour Rachid, amoureux pour Mourad, et sont donc l'un et l'autre en situation d'échec, d'inefficacité historique totale, comme les villes au passé trop lourd dont ils sont issus.

La production du sens politique de *Nedjma* n'est donc pas le fait de la reproduction du discours idéologique partagé par l'auteur, mais celui au contraire de la structure même du roman, et comme ce sera encore plus le cas chez Dib, le texte du roman est davantage une interrogation sur l'efficacité politique de ce langage. Quant à la description attendue, elle est en fait bien difficile à trouver.

⁴ *Le Cercle des représsailles*, Paris, Le Seuil, 1959

Contrairement en tout cas à ce qui se passerait dans un « roman engagé », dans lequel c'est le sens politique à diffuser qui produit la forme romanesque, c'est ici la forme qui produit le sens, quitte à laisser au lecteur une relative liberté d'interprétation.

Mohammed Dib

La trilogie « Algérie », de Mohammed Dib ⁵ a amené les premiers critiques à en classer l'auteur dans ce que Jean Déjeux appelait le « Courant ethnographique », nécessairement réaliste et descriptif, avec Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri. Et si dans ce « courant » certains critiques ont pu qualifier abusivement Feraoun et Mammeri d'« assimilés », l'œuvre de Dib, alors militant communiste, leur parut plus « engagée ». J'ai moi-même partagé d'abord cette approche, jusqu'au moment où je me suis aperçu que dans le roman le plus « engagé » de cette « trilogie », le militant communiste Hamid Saraj, venu pour amener les paysans de Bni Boublen à se révolter, ne leur tient aucun discours de parti et se contente d'organiser une réunion au cours de laquelle il les laisse dialoguer dans leur langage fleuri qui n'a rien d'un discours idéologique citadin de parti. Plus encore : ce débat entre les fellahs ne peut non seulement pas être réaliste puisque de toute façon ils ne parlent pas français, mais en plus on peut y souligner que son langage fleuri ne se contente pas d'être irréaliste, mais que l'auteur en affiche ostensiblement ce caractère non-réaliste. Manière de mettre en doute l'efficacité politique d'un discours de parti, qui malgré son aspiration totalitaire est impuissant face au défi du réel. Et comme pour enfoncer le clou, les dernières lignes de ce roman pourtant présenté le plus souvent comme « engagé », montrent de façon à la fois poétique et ironique une des réalités qui échapperont toujours à ce discours idéologique : celui de la découverte du plaisir par une jeune adolescente :

Zhor rêvait qu'elle parcourait un pays de montagnes et de forêts où, jeune, elle venait avec sa sœur Mama. L'été, quand elle se couchait dans les champs, l'herbe qui entrait dans son cou l'agaçait comme des mouches. Une douceur assoupie l'envahissait lentement. Dans son sommeil, elle passa la main sur son corps, qui était lisse; elle sentit que sa chair était très douce. Un grand apaisement affluait en elle tel le courant d'un fleuve invincible. Doucement naquit une source : sensations confuses et lumineuses qui se mélangeaient et l'entouraient de sécurité. Zhor avait avalé sa salive, mais sa bouche resta ouverte jusqu'à ce que de nouveau elle en fût toute pleine. A présent, la salive s'écoulait entre ses lèvres. Elle étendit le bras et recommença à se caresser le corps d'un mouvement endormi. Remontant le long du ventre, sa main s'appliqua sur ses seins dont elle frotta la pointe qui durcit peu à peu. (pp. 185-186 et dernières)

De plus on trouve dans un grand nombre de romans et de nouvelles de Dib une deuxième voix en italiques qui instaure une sorte de double regard, de résonance récusant un sens monologique et mettant en quelque sorte le récit en perspective, en interrogation. Et c'est encore le cas lorsqu'il y a alternance entre deux récits parallèles, comme dans *La Danse du roi*, ou *Le Sommeil d'Ève*, juxtaposition de voix narratives comme dans *Le Maître de chasse*, ou bien lorsqu'on lit soudain la parole d'outre-tombe de Hakim Madjar dans ce même roman. Tous ces dédoublements, toutes ces démultiplications même introduisent dans ces textes une musicalité, une polyphonie qui les complexifie et en rend la lecture univoque fort improbable, et cette voix en retrait est souvent celle qui réfléchit sur l'écriture, ou sur les pouvoirs de la parole. Écriture ainsi théâtralisée, dont les pouvoirs de la parole deviennent peu à peu l'objet même, se substituant quasiment à l'objet de cette parole.

En approfondissant quelque peu la lecture de l'œuvre de Dib et de cette production sémantique dédoublée ou même démultipliée qu'on vient de décrire, on peut ainsi avancer que cette œuvre est le plus souvent, d'une part quête de sens : celui de l'identité, tant individuelle que collective, celui de l'action, comme de l'amour, comme de la folie, comme de la mort, et enfin une interrogation sans fin

⁵ *La grande Maison*, Paris, Le Seuil, 1952 ; *L'Incendie*, Paris, Le Seuil, 1954 ; *Le Métier à tisser*, Paris, Le Seuil, 1957

sur l'au-delà de la parole et son indicible. Mais que d'autre part elle n'a de cesse de mettre en avant l'évidence, que souligne Tijani, qu'il n'y a jamais de véritable réponse à cette quête pourtant nécessaire :

Rien. Voilà qui me met en joie. Une réponse se réduisant au mot rien, il y a de quoi être comblé. Je m'en tiens là, moi aussi, je n'ajoute pas autre chose. La parole est maintenant à la pupille du jour dilatée sur ces montagnes. Elle est au vent et à la lumière qui balaient leur solitude. Elle est à l'après-midi qui ne passe plus. (p. 73).

Déjà dans *Qui se souvient de la mer* en effet la fin ne contient aucune réponse et sa signification politique est pour le moins ambiguë. *Cours sur la rive sauvage* se termine sur le rire strident de Hellé dans la nuit déserte, qui récuse toute réponse cohérente, rire strident qu'on retrouve chez Kamal à la fin de *Dieu en Barbarie* lorsqu'il reçoit enfin cette réponse tant cherchée, et qui pourtant ne lui apprend rien qu'il ne savait déjà. Et l'hébétude comme la dérision finale dans *La Danse du Roi* n'ont d'égales que celles de Ed à la fin des *Terrasses d'Orsol* :

Elle entre avec un sac à provisions à la main.

– Vous savez quoi, mademoiselle ? Dès que je serai sorti d'ici, j'irai m'installer à Jarbher, vivre à Jarbher le restant de mes jours. Et vous savez, j'ai retrouvé le titre du film que j'ai vu là-bas. Ça m'est revenu tout seul, For ever... Je retrouverai Aëlle aussi.

– Ed, tu es à Jarbher. Je suis Aëlle.

– Aëlle. Ah, Aëlle... Elle est là-bas, à Jarbher. (pp. 213-214)

Quant au *Maître de chasse*, non seulement comme on vient de le voir le sens de la quête y est récusé, mais l'y est aussi toute action : « Ne rien faire, est-ce trop nous demander ? » y dit encore Tijani, car toute action, à commencer par celle de ces « Mendiants de Dieu » venus aider les Ouled Salem à trouver l'eau dans leur désert, est outrage. Le réel échappera en effet toujours à toute parole de maîtrise, ce qu'on voyait déjà dans la trilogie « Algérie » elle-même, dans l'humilité et le retrait déjà décrits de Hamid Saraj. Mais dans *Le Maître de chasse* encore, l'absence de réponse à une question qui ne vaut peut-être que parce qu'elle ne pourra jamais être satisfaite, sera soulignée par l'ironie de la fin : la mort de Hakim Madjar fournira aux Ouled Salem qui n'ont pas répondu à la question des Mendiants de Dieu, le Saint (la réponse incompréhensible dans une logique citadine ?) qu'ils attendaient depuis si longtemps.

Ce défi du réel, qui n'a d'égal dans l'œuvre de Dib que le défi de l'in-sensé, va donc nous conduire pour finir à approfondir la relation de cette œuvre avec l'amour et la folie, mais aussi avec ce que j'appellerai le ricanement de l'Histoire.

A la fin de *Habel*, le personnage éponyme, suite à un long itinéraire qui peut être lu comme initiatique, comme quête du sens, confie au directeur de la clinique psychiatrique dans laquelle il décide d'entrer : « Je n'ai que faire de ma raison ». L'aboutissement de la quête de sens dans les romans de Dib est le plus souvent l'in-sensé. On pourrait ainsi faire un parallèle entre cette fin de *Habel* et celles déjà citées dans la même perspective de perte du sens, de *Cours sur la rive sauvage*, *Dieu en Barbarie* ou *Les Terrasses d'Orsol*. Mais ce parallèle peut être étendu à la fin de textes traditionnellement présentés comme produisant, au contraire, une signification. C'est déjà le cas à la fin de *Qui se souvient de la mer*, où le sens de l'itinéraire, quoique de façon moins sarcastique que dans *Cours sur la rive sauvage*, semble soudain s'absenter.

Cette hébétude, cette perte du sens, est souvent accompagnée par la folie. On l'a vu avec Habel, qui cependant choisit cette dernière d'une surprenante manière froide, en quelque sorte. C'est le cas aussi dans *Le Sommeil d'Eve*⁶, où l'amante qui appelle Solh ressemble à la « fiancée du loup » de la légende nordique, laquelle rejoint ce loup chaque nuit tout en étant le jour une parfaite épouse et mère

⁶ Paris, Sindbad, 1989.

de famille. On retrouve ici la figure du dédoublement déjà décrite, qui introduit le vertige. Car ce dédoublement est aussi celui du jeu avec l'autobiographique indicible : Derrière Solh, le loup est aussi plus ou moins le sens arabe du nom même de Dib, et l'on peut lire ici une autre modalité, par le biographique et son mutisme, de ce défi malicieux du réel aux pouvoirs de la parole.

Ce jeu entre le dit et le caché, tout comme les fins burlesques de certains romans, contribuent à inscrire la quête du sens dans une sorte de vertige qui rend encore plus incertains les pouvoirs de la parole, l'existence même d'un sens. Pourtant les débats chez le Docteur Berchig qui composent *Dieu en Barbarie* ont encore une cohérence politique et réflexive, même s'ils sont déjà minés par un certain nombre de doutes les entourant, et par cette dérision finale autour de Kamal Waed. La violence terroriste des années 90 en Algérie, mais peut-être aussi la perte des cohérences idéologiques que nous montre notre postmodernité, vont amener certains des derniers textes de Dib, comme les recueils de nouvelles *La Nuit sauvage*⁷ ou *Comme un Bruit d'abeilles*⁸, ou encore le roman *Si Diable veut*⁹ à tenter de sonder l'horreur jusqu'au plus profond, au plus insupportable, et y découvrir qu'elle est à proprement parler un inexplicable radical. L'illustration la plus parlante et la plus mutique à la fois par son absence absolue de sens, de ce défi du réel aux pouvoirs de la parole que j'ai tenté d'illustrer ici.

Ma lecture de l'œuvre des deux plus grands écrivains algériens de langue française m'a appris ainsi, par leur qualité littéraire, à remettre en question une grande partie des présupposés idéologiques de militant anticolonialiste à partir desquels j'abordais ces textes, comme continuant souvent à le faire des lecteurs les approchant par sympathie idéologique et non par reconnaissance de leur dimension littéraire. Car la noblesse du texte littéraire n'est pas d'illustrer une réponse politique ou idéologique préétablie. Elle est au contraire très souvent de nous amener à trouver nous-mêmes des réponses à partir d'une construction des textes leur permettant de suggérer une ou plusieurs réponses possibles mais non obligatoires, dont parfois l'auteur même de ces textes peut parfois mettre en question par le burlesque. On l'a vu chez Kateb, dont la maison de Ben Aknoun était pourtant tapissée de slogans communistes, avec la respiration de l'Algérie suffisant à chasser les mouches dans *Nedjma*. J'irai même jusqu'à me demander s'il n'y avait pas dans ce surprenant article qu'il publia dans *Le Monde* le 26 octobre 1988 à propos des révoltes en cours, et intitulé « Le FLN a été trahi », une manière d'auto-dérision de la parole « engagée » qu'on lui prête le plus souvent, ou au moins de ses limites. Processus qu'on peut retrouver au Maroc lorsque Mohammed Khaïr-Eddine, qui se considérait comme l'ennemi personnel du roi Hassan II, publia le 6 novembre 1993 dans *Le Matin du Sahara*, quotidien quasi-officiel du Palais royal, un poème intitulé « Au grand unificateur son auguste Majesté le Roi Hassan II ». Et processus que je viens de développer chez Dib, entre autres dans les romans se terminant comme *Dieu en Barbarie* par le « rire strident dans la nuit déserte » de Kamal recevant la réponse qu'il connaissait déjà. « Il n'y a pas de réponse : il n'y a que des questions », dira plus tard Lyyli Belle dans *L'Infante Maure*.

Plus qu'une autre, ainsi, l'œuvre de Mohammed Dib surtout apparaît donc comme un véritable défi à la critique, tant journalistique qu'universitaire, de la même manière qu'elle est elle-même presque toute entière interrogation quasi-angoissée sur les pouvoirs de la parole face au défi que lui jette constamment le réel, par l'in-sensé qui le caractérise. « Une parole se réduisant au mot Rien », avons-nous vu s'extasier Tijani des Ouled Salem dans *Le Maître de chasse*, cependant que dans *L'Infante maure* Lyyli Belle constate qu'« il n'y a pas de réponse : il n'y a que des questions ». Car la parole littéraire ne se contente jamais d'une mise en signification trop rapide, trop dépendante des nécessités extérieures, idéologiques ou pédagogiques entre autres, auxquelles le critique le plus souvent se rattache, ne serait-ce que pour trouver un sens à sa propre parole.

⁷ Paris, Albin Michel, 1995.

⁸ Paris, Albin Michel, 2001.

⁹ Paris, Albin Michel, 1998.

La chevelure de la comète

Beïda Chikhi

Écrivaine essayiste

Résumé

La croyance populaire affirme que la chevelure de la comète est l'inquiétante inspiratrice des conteurs, des poètes et des philosophes. Son apparition laisserait dans leurs consciences la même empreinte tramée d'images oniriques et d'anamorphoses. C'est en tout cas ce qui ressortit d'une discussion très animée, dans le cadre d'un de mes séminaires consacrés aux chronotopes et aux transferts littéraires. Il s'agissait alors d'interroger les similitudes, les analogies, les citations de seconde main, voire les détournements soupçonnés et plagiats présumés. À ces notions conflictuelles, certains intervenants ont préféré opposer, sous le sceau de la fantaisie ou de l'ironie, celles, plus consensuelles, de sources communes et de subtilisation sciemment affichée des belles idées! L'idée était de tirer profit de la matérialité linguistique des héritages, savante ou populaire, et de partager des alertes sur les événements suscités par l'énergie de la transmission. Des réponses pertinentes furent apportées à la question de l'imaginaire qui oriente notre pensée vers les mêmes faisceaux de sens, simultanément ou à des moments différents. De solides références sont venues étayer nos points de vue, notamment les œuvres de Lacan, Derrida, Goody, Kateb, Djébar, Meddeb... C'est ce phénomène que j'ai voulu mettre en scène en trois temps : les codes anciens d'interprétation dont j'ai hérité personnellement dans mon adolescence, et que j'ai retrouvés, plus tard, récupérés et exploités par des auteurs attentifs aux savoirs élaborés et enseignés par la culture familiale et l'éducation fondamentale (saint Augustin questionné par Lacan) ; la recherche de l'harmonie en tant qu'organisation de la problématique linguistique contre les effets contradictoires de la prothèse linguistique ; et, enfin, la puissance de l'ode, ce souffle poétique qui habite la mémoire et qui porte le natal comme le marqueur d'une pensée typique.

Mots-clés :

Allégorie, chronotropes, transferts littéraires, citations de seconde main, subtilisation linguistique, héritages, transmission, culture populaire, imaginaire, retour des codes anciens, culture familiale, éducation fondamentale, saint Augustin, Lacan, Derrida, Kateb, Djébar, Meddeb, harmonium, prothèse linguistique, ode, natal.

Elle venait de passer par là, à grande vitesse, elle, la comète éveilleuse de conscience !

Lorsqu'elle surgit, boule incandescente dans le ciel bleu marine, elle impressionne forcément et pointe un index magnétique sur nos opacités. Soumises au démon de l'interprétation, nos langues se délient : signes, présages, langues oubliées ou inentendues, souffle des anges, nous parvenons dans le sillage de cette chevelure, devenue à son tour objet de colloque. Chacun y joue sa partition, capte celle de l'autre assis tout près, ou de tel autre cavalant autour de la planète. La croyance populaire affirme que la chevelure de la comète est l'inquiétante inspiratrice des conteurs, des poètes et des philosophes. Son apparition laisserait dans leurs consciences la même empreinte tramée d'images oniriques et d'anamorphoses. C'est en tout cas ce qui ressortit d'une discussion très animée, dans le cadre d'un de mes séminaires consacrés aux chronotropes et aux transferts littéraires. Il s'agissait alors d'interroger les similitudes, les analogies, les citations de seconde main, voire les détournements soupçonnés et plagiat présumés.

À ces notions conflictuelles, certains intervenants ont préféré convoquer, sous le sceau de la fantaisie ou de l'ironie, celles, plus consensuelles, de sources communes et de subtilisation sciemment affichée des belles idées ! Hadj Miliani était présent, avec quelques autres collègues compatriotes tout à fait acquis à l'idée que les sources et l'imagerie de l'oralité échappaient à l'autorité et à la propriété littéraires, et qu'il fallait interroger autrement le foisonnement de la culture orale. J'acquiesçais, notamment sur la manière de tirer profit de la matérialité linguistique, savante ou populaire, des legs et héritages. Nous étions déjà quelques-uns à partager des alertes sur les événements suscités par l'énergie de la transmission. Des réponses pertinentes, explicites, furent apportées à la question de l'imaginaire qui oriente notre pensée vers les mêmes faisceaux de sens, simultanément ou à des moments différents. De belles références sont venues étayer nos points de vue, notamment les œuvres de Lacan, Derrida, Goody, Kateb, Djébar, Meddeb...

- 1- Il est vrai que l'apparition fréquente de formules fortes, illustrant des courants novateurs dans le mouvement de la pensée, nous séduit d'abord, avant d'installer dans la réception un sentiment de lassitude. Les corpus littéraires regorgent de figures, de thèmes, de notions et de concepts, déjà lus ou entendus, parfois sans mention de source comme si chacun s'en emparait et les diffusait pour son propre compte et sous son autorité exclusive.

Codes en attente

Devant un auditoire aussi étonné qu'attentif, je fis part de mon trouble lorsqu'en lisant pour la première fois Lacan réinterprétant Freud (Lacan, 1966), je découvris qu'il parlait comme ma mère ! Son exposé sur le signifiant/signifié, la lettre, le nom du père, l'inconscient structuré comme un langage, le stade du miroir, etc., m'avait replongée dans mes préoccupations d'adolescente stimulée par l'interprétation des symboles. Ma mère m'apprenait à décoder les rêves, en spécifiant : « ce n'est pas l'image qui compte, c'est la lettre, *el harf*, c'est le nom, *el ism*, », et elle ajoutait « pose tes yeux sur la langue du rêve, *lughat el mnam* ». Elle expliquait, en somme, que le rêve était constitué de signifiants qui renvoyaient à d'autres signifiés que ceux qu'ils prétendaient désigner... Ayant pris goût au jeu des langues traversières et à la glissade de leurs signifiants, je fis de l'interprétation des rêves une activité quotidienne, allant peut-être, parfois, jusqu'à en déclencher la formation. Mais, bien plus tard, en cheminant à travers les textes littéraires à la recherche de cryptogrammes issus de la même source, je découvris une figure étrange : « les yeux de la langue » et ses effets chez deux

écrivains algériens, Jacques Derrida, *Les Yeux de la langue. L'abîme et le volcan* (Derrida, 2012) et Assia Djébar, *Les Yeux de la langue*. (Djébar, 2015).

Ces deux textes posthumes, condensés, percutants, intransigeants, résonnent comme des injonctions. Chez Derrida, il est question du statut d'une langue détournée de sa mission première, chez Djébar, de la distraction qui nous éloigne de sa mémoire et de ses savoirs. Les deux rappellent que, dans toute tragédie historique, il y a une "perte fondamentale". Il faudrait pouvoir revenir plus longuement sur la source de cette formule déployée selon la même problématique : un rapport de forces vivant, animé par des langues anciennes, porteuses de savoirs essentiels mais tenus au secret ou non encore décodés (Chikhi, 2006).

En dehors de la leçon maternelle, je ne connaissais alors aucun autre lien entre les yeux et la langue avant de découvrir le sens d'une possible divinisation vengeresse chez Derrida et d'un anthropomorphisme menaçant chez Djébar. La volonté de mettre au jour un certain impensé émane de ces deux textes en apparence très différents mais parrainés par la même formule. Les figures analogiques utilisées dans la progression des deux textes semblent connectées au même imaginaire. Lacan reconnaît que la culture transmise par l'expérience familiale et subjective précède la psychanalyse, y compris en termes de méthodologie. Il développe, sur le sujet, l'apport décisif de saint Augustin, (Lacan, 1966, p. 114). Les contenus linguistiques de l'imaginaire évitent l'effacement et s'agrippent à "la comète" pour redevenir éminemment visibles dans la brillance de la chevelure. Cette parabole conçue par le verbe populaire reconstitue un espace de pensée libérée de "la prothèse" française et de son étau chiasmatique : « J'ai perdu ma mère et son langage, les seuls trésors inaliénables et pourtant aliénés » (Kateb, 1960).

2- Harmonium

Certes, nous avons été fascinés par les scénarios dramatiques des langues refoulées qui remontent à la surface sous d'étranges déguisements ; nous avons réussi à décoder leurs propos sibyllins ; nous avons admiré leur moulage dans la graphie et les sonorités françaises, néanmoins, l'interprétation, bloquée au seuil du sonore et du spectaculaire politiques, n'est pas parvenue à desserrer la prothèse, devenue entre-temps "langue paternelle". C'est ce que nous dit Assia Djébar, romancière et néanmoins historienne animée par une exigence anthropologique : « Ainsi, ne le tatouaient pas, comme toi aujourd'hui, les yeux de la langue perdue ; pas ton père ! Par contre le saisissait comme un remords informe, mais inscrit dans son verbe, un couteau invisible en sa gorge, dont la lame, au creux de son gosier, semblait-t-il, se mettait à tourner, souffrance donc dont il celait la racine, un mal-être... Il bégayait donc, au cours de quelque emportement, mais seulement en langue arabe. » (Djébar, 2015, p. 27)

L'idée de la langue prothétique s'était imposée à moi comme une évidence dès mon premier contact avec les textes algériens de langue française (Chikhi, 1991, p. 9). Je n'en avais cependant mesuré ni l'étendue du malaise, ni la profondeur des lésions qu'elle aurait provoquées en contexte colonial, ayant été moi-même bercée, dans l'enfance, par un triangle linguistique tout en harmonie, parce que dessiné par l'aisance d'un verbe nourri de solides contenus. Adeptes du "il n'y a pas d'os dans la langue, mon frère", il me semblait alors que l'évolution vers un plurilinguisme serein et une cohabitation féconde avait tout pour réussir en Algérie. Il s'agissait de bien placer les langues et non de les échanger l'une contre l'autre. La problématique ô combien utile de la prothèse m'avait été inspirée, encore une fois, par une expression populaire, *ma hia el feida fel bedla?*, "quel est l'intérêt de la prothèse?" Elle s'est ensuite emparée, probablement dans le sillage de la comète, de certains philosophes, dont, bien évidemment, Jacques Derrida, en lui dictant *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, (Derrida, 1996).

Derrida circonscrit le lieu de l'échange au sein d'une hiérarchie spécifiquement élaborée pour chaque catégorie de locuteurs. Pour son cas particulier, la prothèse sera la langue d'origine. Au

chiasme fondateur de l'écriture en langue française de Kateb Yacine – « j'ai une langue qui ne m'appartient pas » –, Derrida répond : « je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, », (Derrida, 1996). On pourrait penser que « la prothèse d'origine » règle le malaise du philosophe, mais à l'évidence non, car son essai, *Les yeux de la langue*, rappelle et aggrave une problématique entamée, semble-t-il, dès 1986, lorsque l'histoire détourne l'attention du philosophe vers un autre point conflictuel de sa double généalogie : la langue hébraïque et la création de l'État d'Israël, qu'elle relance sur un registre bien plus tendu, tremblant au contact d'une sacralité mise à mal par de nouveaux enjeux politiques au Moyen-Orient.

3- Ravivée, l'ode

Jacques Derrida est venu assez tardivement à la question de la langue refoulée. Le philosophe a évoqué à plusieurs reprises les sources algériennes de sa réflexion, et la manière dont l'héritage reçu de l'Algérie a probablement inspiré son travail philosophique. » (Chérif, 2006). Dans divers entretiens, il insiste sur cet héritage comme socle anthropologique qui l'a façonné, sur Alger, scène de l'enfance qui a contribué à sa constitution comme sujet. Abdelwahab Meddeb témoigne de cet attachement du philosophe à sa terre natale : « Jacques Derrida montre comment l'Algérie s'est instituée matière d'écriture lorsqu'il met en abîme ses propres introspections avec les *Confessions* de saint Augustin, Africain, Numide, berbère, autochtone des Aurès. Aussi, appelle-t-il à son tour, Augustin, son compatriote. » (Meddeb, 2004).

Ce *compatriotisme*, Derrida l'élargit à la littérature algérienne contemporaine en rendant hommage à Kateb Yacine, qui a su pointer, dès l'adolescence, le noyau obscur de la césure historique et la maltraitance subie par la langue maternelle. Très sensible aux effets de la sédimentation culturelle, Kateb Yacine a tenté de régénérer, dans l'ensemble de son œuvre, un humus culturel conçu comme une stratégie poétique de la transmission. Une injonction est adressée à Nedjma de conserver le trésor poétique, avec ses images, ses incantations, ses codes, ses musiques et ses styles confondus (Chikhi, 2021) : « C'était ce poème d'Arabie Nedjma qu'il fallait conserver! / Nedjma, je t'ai appris un *diwan* tout-puissant, mais ma voix s'écroule je suis dans une musique déserte j'ai beau jeter ton cœur il me revient décomposé. » (Kateb, 1986, p. 70-71).

Et comme dans les odes ravivées par la légende tribale et la transmission familiale, la réception consentie et heureuse du legs poétique est devenue vitale pour le jeune poète. Dans la totalité du poème qui lui est dédié, Nedjma fait fondre la ponctuation qui articule habituellement la phrase française, car le puissant *diwan* divulgue, sans contrainte, d'abord les récits propres à la tribu, qui font retour avec la chevelure de la comète.

Et ne dit-on pas que « la comète revient toujours percer l'obscurité créée par nos défaillances »?

Références bibliographiques :

- Chikhi, Beïda, 1991, *Conflit des codes et position du sujet dans les nouveaux textes maghrébins de langue française* (1970-1990), Doctorat d'État ès Lettres, Université Paris VIII.
- Chikhi, Beïda, 1996, *Maghreb en textes. Écriture, histoire, savoirs et symboliques*, L'Harmattan, Paris, France.
- Chikhi, Beïda, 2010, « Dans le secret d'une cassolette, un héritage par naturelle filiation », *L'Arabie heureuse, RLC Revue de littérature générale et comparée*, Klincksieck, janvier-mars, Paris, France.
- Chikhi, Beïda, 2021, « The Poem as Conductor ; Melodic Lines in the Work of Kateb Yacine », *North African Poetry in French*, numbers 137-138, Dir. Thomas C. Connolly, Yale French Studies, New Haven, USA.
- Chérif, Mustapha, 2006, *Islam et Occident, conversation avec Jacques Derrida*, Odile Jacob/Barzakh, France-Algérie.
- Derrida, Jacques, 2012, *Les yeux de la langue, L'abîme et le volcan*, Galilée, Paris, France.
- Derrida, Jacques, 1996, *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris, France.
- Djebbar, Assia, 2015, « Les yeux de la langue », *Assia Djebbar*, Algérie, Littérature Action 187-190, janv-avril, Marsa Éditions, Paris, France.
- Goody, Jack, 2010, *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, Gallimard, Paris, France.
- Kateb, Yacine, 1966, *Le Polygone étoilé*, Éditions du Seuil, Paris, France.
- Kateb, Yacine, 1986, *L'œuvre en fragments*, Sindbad, Paris, France.
- Lacan, Jacques, 1966, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, France.
- Meddeb, Abdelwahab, 2004, « Jacques Derrida, du Maghreb, Salut ! », *Revue Esprit*, décembre, Paris, France

Nedjma ou l'absence du sujet

Zineb Ali-Benali

Université Paris 8

Résumé

L'engagement de Kateb Yacine ne peut être mis en cause. Et personne ne songerait à le faire, tant il est total. Engagement de rupture, radical, qui va entraîner une véritable révolution dans sa conception du rôle de la littérature, dans la poétique de façon générale

Mots clés : Nedjma, rupture, révolution littéraire, engagement, indépendance.

*Le temps se trouble
Et j'erre
Autour du centre
Par Nedjma renié (Kateb)*

Pour régler quelques choses et d'autres

Il n'est pas question de mettre en question l'engagement du jeune Kateb Yacine, pas encore 17 ans, dans le mouvement national. Le 8 mai 1945, il est parmi les manifestants. Il est arrêté, voit ses compagnons dans l'épreuve de la torture. Il quitte l'Algérie après plusieurs péripéties que l'on peut retrouver dans son œuvre. Il prononce une conférence en 1947, *L'Emir Abdelkader et l'indépendance algérienne*¹⁰. Oui, l'engagement de Kateb Yacine ne peut être mis en cause. Et personne ne songerait à le faire, tant il est total. Engagement de rupture, radical, qui va entraîner une véritable révolution dans sa conception du rôle de la littérature, dans la poétique de façon générale.

Mon propos est ailleurs. Je voudrais faire revenir à l'essai, *L'Emir Abdelkader et l'indépendance algérienne*. Kateb choisit une figure historique comme symbole de la résistance des Algériens à la conquête et à l'entreprise coloniale et comme annonce de ce qui a déjà commencé, ce 8 mai 1945. Il termine sa conférence en disant qu'il a plaidé pour son peuple.

Il déconstruit le discours colonial et ses points forts, comme celui sur le retard civilisationnel, l'incapacité des Arabes à aimer, etc. Et il en vient au voile. Le jeune Kateb – il a 18 ans – répond que

¹⁰ Kateb Yacine, *L'Emir Abdelkader et l'indépendance algérienne*, conférence donnée à Paris en 1947 et publiée en 1948 par les Editions An-Nahdha, à Alger. Rééd. Alger, SNED, 1983.

la Grèce antique, la mère de la civilisation dont se réclame l'Occident, voilait ses femmes. Comme si la question était là.

Mais ce rappel me permet d'aborder la question que je voudrais traiter : celle de la représentation des femmes, précisément de Nedjma, dans le roman dont le 8 mai 1945 est la matrice.

La chimère et son silence

Nedjma ne parle pas. Elle ne parle pas vraiment, tout au plus quelques mots en réaction dans une situation précise. Ainsi, elle semble ne dire que quelques paroles de circonstance, mais elle n'a pas de verbe propre. On parle d'elle. Elle ne parle pas. Elle est le centre fuyant de tant de rêves ; elle est poursuivie, enlevée et finalement retenue sous la garde du Nègre. Mais elle, Nedjma, que dit-elle ? Où se tient-elle, elle, « la chimère » (*Nedjma*, p.169-170), « la femme faite adversité », « la gazelle fourvoyée, p. 172 » ? Oui, elle, où est-elle ? Elle est l'ombre fuyante, à l'identité complexe et jamais fixée.

Nedjma ne parle. Fascinante, d'une complexité infinie, relançant sans cesse l'élaboration symbolique, tenant les mâles de la tribu prisonniers de son charme, elle est partout mais on ne peut le fixer dans aucune signification, nulle part. Elle met au défi la vieille économie de l'écriture romanesque qui fabrique son personnage par accumulation de signes. Nedjma semble gaspiller le capital sémantique du roman, brouiller la logique signifiante. Resterait alors la dimension mythique ? Au cœur des rêves et des fantasmes, représentant la terre mythique et son rêve ? Oui, sûrement. Mais encore, elle, Nedjma, où est-elle. Elle est brune ou fauve, voilée ou encagoulée à la marocaine (premier signe de recyclage de la tradition qui continue à voiler ses femmes) et finalement bloquée sous le voile noir des Constantinoises. Et le fauve de la chevelure, irait-il vers le roux ou serait-il un rappel (un appel) de la crinière du lion ? Nedjma est insaisissable.

Les signes, physiques ou vestimentaires, de reconnaissance sont incertains et bouillent les repérages possibles, assez stricts dans le monde colonial.

Dans le roman, Nedjma est finalement reprise par la tribu, représentée par son gardien, le Nègre. Elle est finalement cette forme voilée de noir, qui voyage de Bône à Constantine. Elle qui donne son nom au roman reste insaisissable.

La force poétique de l'écriture katébienne se double de la dimension politique. Kateb l'a dit dès le début : c'est à partir du choc du 8 mai 1945 que se donne à lui son écriture (dans un imaginaire qui fait de la poésie un Don et dont on trouve l'origine aussi bien dans la poésie arabe ancienne, que dans la légende de Si Mohand ou-Mhand). Le roman est un texte qui appartient à son temps ; dire cela n'est pas en diminuer la force poétique mais lui donner son autre dimension, historique et politique.

Nedjma est une jeune femme qui ne peut prendre le « train de l'histoire » de 1945. Ce n'est pas encore son heure. Comment déchiffrer ce départ différé, peut-être raté ?

C'est l'histoire de cette absence de Nedjma que je voudrais suivre dans les lignes qui suivent.

Pour éclairer la question, je propose plusieurs détours.

Détour 1 : la question de la femme dans l'histoire du nationalisme indien.

Dans un texte intitulé « La nation et ses femmes¹¹ », Partha Chatterjee analyse le revirement de la position des nationalistes indiens sur la question des femmes. Elle constate qu'après avoir été un sujet important dans les débats sur la réforme de la société bengali, la question des femmes disparaît de l'ordre du jour.

L'auteur constate que l'on peut interpréter cette disparition de la question des femmes comme une concession au conservatisme de la société indienne par un mouvement nationaliste qui répugne à la bousculer.

« La modernisation commence pendant la première moitié du XIX^e siècle avec la pénétration des idées venant de l'Occident. Après un succès éphémère, le mouvement, les mouvements de réforme connaissent un recul perceptible à mesure que se raidissait l'attitude populaire à leur égard. La nouvelle politique du nationalisme « glorifiait le passé indien et avait tendance à défendre tout ce qui était traditionnel ». Toute tentative de modifier les coutumes et les modes de vie étaient alors perçue comme imitation des mœurs occidentales et, de ce fait, traitée avec suspicion. Ainsi le nationalisme suscitait une attitude nettement conservatrice envers les croyances et pratiques sociales. Le mouvement nationaliste de modernisation s'embourba dans la politique nationalisme » (p. 356).

L'argument est connu, le nationalisme reconduisant le vieux traditionalisme surtout pour ce qui est du statut et du rôle de la femme dans la société. L'argument peut entrer dans l'argumentaire « méditerranéen », qui fait du mâle le gardien du paradis de l'entre soi.

Pour P. Chatterjee, la raison est ailleurs.

« La raison est que le nationalisme avait réussi à placer « la question de la femme » dans un domaine interne relevant de sa souveraineté, un domaine très éloigné du champ de la lutte politique contre l'Etat colonial. Ce domaine interne de la culture nationale s'était constitué à la faveur de la découverte de la « tradition » (p. 357)

Face aux accusations de barbarie avancée par le colonialisme anglais qui justifie ainsi sa « mission civilisatrice », le nationalisme refuse le débat :

« Voici le principe cardinal par lequel le nationalisme, dans son projet historique, a résolu la question de la femme (...) En fait, à partir de la moitié du XIX^e siècle, jusqu'à présent, il y a eu plusieurs controverses sur les modalités précises d'application des oppositions binaires : le foyer/le monde, le spirituel/le matériel, L'homme/la femme en ce qui concerne les différents aspects de la vie de tous les jours de la femme moderne : son habillement, sa nourriture, ses mœurs, son éducation, son rôle dans l'organisation du foyer et son rôle à l'extérieur du foyer » (p 368).

Le nationalisme ne se conformait pas au patriarcat traditionnel comme il ne voulait pas avoir l'air de négocier selon l'Occident colonial la question de la femme (en fait, d'une certaine façon, celle de la construction de la société).

En effet, l'auteur conclut :

¹¹ Chatterjee, Partha, « La nation et ses femmes », *L'Historiographie indienne en question. Colonialisme, nationalismes et sociétés postcoloniales*, sous la direction de Mamadou Diouf, traduit de l'anglais par Ousmane Kane et révisé par Mamadou Diouf, Paris : Karthala-Sephis, 1999, p. 355-378.

La raison de la disparition de « la question de la femme » dans le débat nationaliste « réside plutôt dans le refus du nationalisme de faire de la question de la femme un enjeu de négociation politique avec le pouvoir colonial » (p. 376).

Retour vers le nationalisme algérien

Les remarques et analyses de P. Chatterjee peuvent servir d'horizon dans une analyse de la place des femmes dans le mouvement national algérien et surtout dans l'histoire d'une résistance à l'emprise coloniale sur le terrain de la culture (le seul resté lieu où se réfugier) avant de devenir une résistance politique. Dans l'histoire de l'Algérie, des figures féminines de résistance ont périodiquement émergé, glorifiées par la tradition populaire et souvent reconnues par l'historiographie coloniale (comme Fathma N'Soumeur). Mais les femmes de façon générale ont été soustraites du contact avec l'Empire¹². L'enfermement de la femme dans le monde de l'intérieur, du privé, etc. établissait une barrière entre elle et le monde de l'Autre. Seules les femmes économiquement et socialement isolées étaient « disponibles » pour cet Autre intrusif. Les femmes de ménages, ces fameuses Fatma qui, sur les ordres de leurs patronnes jetteront leur voile sur la place du Gouvernement un certain mois de mars 1958 pour le reprendre le lendemain, et les prostituées, peuvent être prises dans un contact imposé. Pour toutes les autres, la tradition, réinventée et renforcée, est un barrage qui empêche le passage de l'Autre et les passages vers l'autre monde, par l'école, sont le résultat de stratégies très complexes. Ne passent ni ses attaques contre la société ni (ou alors transformée et réinterprétée) la modernité dont il se veut seul vecteur.

Le traitement du personnage s'éclaire à l'histoire du mouvement national algérien et ses positions à propos de la question de la femme. La majorité des partis et tendances politiques des années quarante font une place aux femmes et sont quasiment tous conscients qu'on ne peut laisser les femmes de côté. La question de leur instruction semble réglée, en principe. Presque tous sont d'accord pour permettre aux femmes d'avoir accès au savoir. Le tout est de savoir de quelle façon et jusqu'à quel niveau. Mais surtout quelle place leur laisse-t-on dans le mouvement ? Comment sont-elles perçues, appréhendées dans la polémique avec l'Autre et son discours qui, pour une part, fustige une société qui opprime ses femmes ? Les jeunes infirmières qui entourent Si Mokhtar sont un exemple de l'ouverture d'une certaine couche de

la société algérienne. Ces jeunes filles ont un métier qui leur permet d'échapper quelque peu à l'emprise de la tribu qui a du mal à laisser aller ses femmes. Nedjma, elle, polarise les rêves du monde de l'entre-soi. Elle a un itinéraire chaotique, marqué par le trouble et la non-fixité. Elle se situe en dehors du parcours admis qui tolère que celles qui ont étudié et travaillent aient une certaine liberté, qui sera consolidée par leur participation (qui n'était pas vraiment prévue) à la lutte pour la libération du pays¹³.

Tout semble réglé à l'indépendance du pays, comme ce qui se joue dans la scène symbolique décrite par Jacques Berque.

Détour 2 : la danse et la transe féminines pour célébrer l'indépendance.

Jacques Berque décrit la célébration de la fête de l'indépendance comme un moment à la fois fondateur et de reprise, qui s'enracine dans un passé anhistorique. Scène fondatrice donc à travers le surgissement de l'inattendu, de l'imprévu :

¹² Je prends ici « Empire » au sens qu'il a dans la terminologie des chercheurs anglophones, notamment Indiens, et Edward Saïd.

¹³ Cf. Frantz Fanon, « L'Algérie se dévoile », *L'an V de la révolution algérienne*, Maspero, 1959.

Dans cette exaltation (de la fête de l'indépendance et de la danse-transe qui l'accompagne), la femme avait été de longue date, ou plutôt sans date, l'organisatrice. Elle pose à l'historien, en cette heure où, sortant de la grotte, elle crie et gesticule, après avoir combattu, le problème de la participation du muet, du séparé, du préservé. Elle est censée enclore de tabous¹⁴.

Surgissement sur la scène de l'histoire de celle qui était cachée, de ce sujet imprévu qui sera acteur dans la lutte. Elle a combattu et gagné ainsi une légitimité à se vouloir sujet, à être reconnue comme tel. Mais cette naissance que rien ne laissait vraiment prévoir, que le mouvement nationaliste n'avait pas vraiment envisagée mais qu'il est obligée de prendre en charge, quitte à essayer de remettre les femmes à « leur place », comment l'analyser ?

Jacques Berque signale une évolution de la société qui montre qu'elle a abandonné (du moins pour certaines couches, notamment dans les villes) les structures patriarcales :

Il précise donc pour montrer le « nœud » du problème, que les arguments du discours colonial (qui ressemblent fort à ceux du colonialisme anglais en Inde) sont en fait dépassés par la réalité vécue :

La polygamie, la réclusion ne sont plus guère qu'un thème de propagande. Et, cependant, lors du 13 mai, quand les Services psychologiques exhibent des musulmanes à visage découvert, l'attentat est grand. On crie au viol. Précisons. Ce qui est violé, ce ne sont pas ces femmes, qui ont depuis longtemps conquis le droit au regard. C'est l'idée de voile, de sauvegarde, de signifiante. Nul ne s'y trompe, au fond, tandis que la polémique guerroye sur la surface de ces draps blancs.

Armée de réserve de la nationalité, la femme maghrébine n'avait le plus souvent, à la différence du mâle, éprouvé de l'Empire que des effets indirects (p. 14).

Ainsi, le problème n'est pas le voile, mais sa symbolique, sa signifiante, c'est-à-dire la question du décodage du message émis par l'Autre, sur cette part de soi qu'est la femme. Il faut revenir à cette scène du dévoilement : au cours du mois de mai 1958, des femmes « musulmanes » ôtent leur voile et quelquefois le brûlent en public, sous les yeux des deux communautés et sous les objectifs des journalistes qui fixent l'événement pour la Métropole. Est-ce un événement et de quelle sorte ? Comment interpréter ce geste de femmes, même si elles ont été incitées à cela ? Geste où se coule une part de leur rêve ? L'argument que les promoteurs du coup d'Etat de mai 1958 ont développé a été balayé par la construction de l'histoire de l'Algérie indépendante et quasiment rien n'a été retenu de ce moment¹⁵. La question que l'on peut poser aujourd'hui (et cette question concerne l'absence de Nedjma) est la suivante : et ces femmes, même incitées, même instrumentalisées, qu'ont-elles mis d'elles-mêmes dans leur geste ? On les voit quelquefois gênées d'être ainsi « nues », exposées, au croisement des discours et des projets. Elles sont aussi montrées le geste décidé, qui rappelle celui des femmes qui descendent de la Casbah, ou montent sur ses terrasses, pour « défier l'homme par (leur) nudité »¹⁶.

Revenons au texte de Jacques Berque. Le « nœud » (ce centre qui n'est pas déserté, bien au contraire, qui est occupé de nouveau) est ailleurs. Il permet de rétablir le lien avec d'autres articulations de la

¹⁴ Jacques Berque, *La dépossession du monde*, Seuil, 1964, p. 14. Cette scène s'est rejouée dans les révolutions arabes, elle offre un dépassement radical et inouï à travers le geste de la blogueuse Aalia Magda Elmahdy, répercuté par les femmes arabes.

¹⁵ Cf. Malika Rahal, « Les manifestations de mai 1958 en Algérie ou l'impossible expression d'une opinion publique « musulmane », in *Mai 1958 : le retour du général de Gaulle*, sous la direction de Jean-Paul Thomas, Gilles Le Béguet, et Bernard Lachaise, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p 39-48,

http://www.academia.edu/1025935/Les_manifestations_de_mai_1958_en_Algerie_ou_l'impossible_expression_d'une_opinion_publicque_musulmane_

¹⁶ (Cf. Jacques Berque, ci-dessous)

société, avec d'autres dimensions, avec d'autres rôles, confisqués aux femmes, revendiqués par elles au moment de la célébration ou annonçant des revendications à venir :

La femme, gardienne d'émotions où le primordial l'emporte sur l'acquis, berceuse de l'enfant, symbole du refuge, conservatrice de l'immémorial était restée affirmante. Après tant d'années d'histoire coloniale, après les dernières luttes mêmes, auxquelles des jeunes filles avaient participé, elle était restée virginale et prégnante à l'égal de la nature. Aujourd'hui, à nouveau, elle côtoyait l'histoire. Elle y apportait sa caution qui débordait l'instance politique, et de beaucoup.

Car elle avait d'autres défaites encore à venger, que celles de la patrie. Sans doute la féminité outragée préparait-elle contre le mâle de futures revanches. Sans doute un désir, fort au point de s'ignorer lui-même, faisait-il appeler par certaines, à travers la journée nationale, des journées qui soient de leur sexe et de leur âme, et qu'il faudrait peut-être arracher à de patriotiques usurpations. Ce débordement, de surplus qu'offre la femme au point de surprendre, d'effrayer son heureux bénéficiaire, grossissent aujourd'hui la transe publique. A ces hauteurs, ou à ces profondeurs du geste collectif, la femme l'emporte encore par le sacré. Tout son corps, à certains moments, devient imprécation, ou bénédiction. On l'a vue récemment sur les terrasses de la Casbah, on l'avait vue naguère sur celles de Fès, défier l'homme par sa nudité. La terrible exhibition, qui n'a rien de la fête galante, somme les mâles de puiser au plus profond d'eux-mêmes, par-delà les interdits s'il le faut, la rage de détruire et de créer. Dans le ciel poussiéreux et chaud, les youyous croisent leurs trilles, comme les lances d'incendie croiseraient leurs jets dans la flamme. Le cri ambigu peut traduire le deuil ou la frairie. Il participe, disons, d'une dialectique où se dérobe l'antithèse simpliste du oui et du non, du bien et du mal.

Cette scène symbolique dépasse le seul cadre historique et politique. Le défi de la femme, corps et cri, est un dépassement de l'actuel, un au-delà de l'histoire (ou son avant), qui appelle l'homme à renouer avec un monde qu'il repousse dans l'ombre.

C'est ce qui s'est joué pour Nedjma. Elle est, dans le récit katébien, sortie de la grotte où elle fut conçue, elle, la fille de la juive française et d'un Keblouti (de père incertain, sinon qu'il est de la tribu), celle autour de qui tourne la légende tribale, elle qui tentera d'échapper à « sa fatalité », mais qui finira par en être rattrapée. Mais elle ne retournera jamais dans la grotte. Elle est prise dans le mouvement pendulaire entre Bône et Constantine, comme en suspens. Est-ce entre le mouvement du monde et la tentation du repli sur la tradition (l'un des masques du patriarcat). Ce que décrit encore Jacques Berque éclaire encore ce qui s'est passé dans son itinéraire :

Aujourd'hui, ce jaillissement de l'élémentaire venait irriguer la conscience historique. Et de même que, les jours passés, une colère venue des tréfonds, et qui n'était pas seulement ressentiment politique, poussait devant elle l'action, de même au jour de liesse la femme se prêtait. (p. 15)

Dans la société algérienne, au moment où l'Autre a quitté la scène du visible de l'histoire, la société est confrontée à des questions qui dépassent l'actualité et plongent dans les profondeurs jusque-là masquées par la résistance à l'emprise de l'Empire. Seule la lutte armée pour l'indépendance permet à la femme de revenir sur la scène comme sujet de l'histoire, sujet imprévu et pourtant réel.

Ce détour par le texte de Jacques Berque éclaire à posteriori la situation de Nedjma et la scène de célébration de l'irrépressible féminin qu'il décrit annonce ce qui surviendra dans les années quatre-vingt-dix¹⁷.

¹⁷ Sur les traces de Berque, on peut se demander si l'acharnement des prédicateurs des années 70 et 80 en Algérie, et un peu partout dans le monde musulman, ne manifeste pas une volonté de remettre les femmes à « leur place », elles et leurs

Détour 3 : Abdelkader et l'indépendance algérienne

En 1947, Kateb Yacine donne une conférence à Paris sous ce titre. Le texte est publié l'année suivante à Alger. Son objectif principal est de plaider la cause de son pays

Quant à moi, j'aurais accompli ma plus belle mission si je gagnais de nouvelles sympathies françaises à la cause de l'indépendance de mon pays¹⁸.

Il repoussera l'argument du discours de l'Autre en le rejetant vers l'origine de son discours, la Grèce antique où les femmes étaient voilées. Match nul serait-on tenté de dire comme les manœuvres qui assistaient à la réaction de Lakhdar, différée, au coup porté par Mr. Ernest. Match nul dans le débat ? Mais les femmes ? Le texte de la conférence éclaire l'absence de Nedjma en tant que sujet historique.

L'essai culturel et historique éclaire ce qui se joue dans le roman. Pourquoi Nedjma n'advient-elle pas en tant que personnage. Elle est ce rêve qui a déserté le centre d'un monde qui ne peut lui faire de place. La place qui sera conquise par la participation à la guerre de libération, si elle inscrit une généalogie de la libération des femmes, ne la réalise pas, loin de là. L'exigence de Nedjma reste peut-être encore entière. Pour le personnage du lendemain des manifestations du 8 mai 1945, il n'y eut pas cette venue l'histoire.

Retour vers Kateb et son texte

Dans l'un de ses premiers entretiens, lors de la parution du roman, Kateb Yacine présente ainsi Nedjma :

Nedjma, c'est l'héroïne du roman, qui d'ailleurs ne domine pas tout à fait la scène, qui reste à l'arrière-plan, c'est le personnage symbolique de la femme orientale, qui est toujours obscure et qui est toujours présente également. Nedjma, c'est aussi une forme qui se profile, qui est à la fois la femme, le pays, l'ombre où se débattent les personnages principaux du roman, qui sont quatre jeunes Algériens, dont je raconte les aventures et mésaventures. Évidemment, ce n'est pas si simple parce qu'il y a tout un monde autour d'eux et ils contribuent à façonner ce monde, qui est encore incertain. Ils contribuent à façonner cette Algérie, qui est actuellement noyée dans une espèce d'opacité, l'opacité d'un pays qui est en train de naître et dont les acteurs projettent des lueurs et finalement montrent le visage¹⁹.

Kateb, qui dira plus tard qu'il ne fait pas parler Nedjma parce qu'il ne sait pas la faire parler, donne des indications fondamentales sur le personnage éponyme du roman.

Nedjma n'occupe pas le devant de la scène. C'est une « forme qui se profile », au statut multiforme, comme on peut le voir dans le texte. Dans son ombre, les quatre jeunes Algériens « contribuent à façonner (le) monde ». Femme orientale dit Kateb, obscure et présente. Elle représente un rêve, tout autant amoureux que de transformation du monde, elle symbolise ce rêve et le symbole va la masquer. La sublimation par la symbolisation dit l'incapacité, sociale et historique, dans laquelle se trouvait Nedjma d'agir. Alors que les quatre compagnons sont engagés dans un faire, fussent-ils en prison ou dans la fumerie d'opium, Nedjma est absente en tant que sujet historique.

exigences, fussent-elles muettes, elles et leur corps, en cet irrésistible élan vers le monde. Ramener l'Ogresse au sang obscur (Kateb) dans la grotte et ne plus la laisser sortir !

¹⁸ Kateb, Op. cit., p. 37.

¹⁹ Transcription par Taos Aït Si Slimane de l'émission de l'Office national de radiodiffusion télévision française (ORTF), « *Lectures pour tous* », du 14 août 1956, présenté par Pierre Desgraupes. Invité : Kateb Yacine à l'occasion de la sortie de son livre *Nedjma*.

<http://www.fabriquedesens.net/Nedjma-Kateb-Yacine>

C'est l'absence de Nedjma que je voudrais suivre pour montrer que le texte de Kateb s'inscrit historiquement dans le moment de l'écriture et qu'il nous raconte, surtout, quelque chose de cette absence.

Sous le voile ?

A la fin du roman (je parle de la chronologie, de l'enchaînement des faits), Nedjma voyage entre Bône et Constantine, voilée de noir, sous la garde du Nègre (gardien du fondamental qui remonte à l'Afrique originelle).

De Constantine à Bône et de Bône à Constantine voyage une femme... C'est comme si elle n'était plus ; on ne la voit que dans un train ou une calèche, et ceux qui la connaissent ne la distinguent plus parmi les passantes ; ce n'est plus qu'une lueur exaspérée d'automne, une citée traquée qui se ferme au désastre ; elle est voilée de noir. Un nègre l'accompagne, son gardien semble-t-il, car il a presque l'âge du vieux brigand dont il abrégé l'existence, à moins qu'il n'ait épousé la fille présumée de sa victime, après l'avoir maintenue de force au Nadhor et veillée devant le campement des femmes... Elle voyage parfois sous sa garde, voilée de noir à présent, de Bône à Constantine, de Constantine à Bône. Il en est des cités comme des femmes fatales, les veuves polyandres dont le nom s'est perdu...²⁰.

De la ville ouverte à la modernité coloniale et capitaliste, où il lui était permis de sortir et où elle régnait sur ses cousins-amants, à la ville tentée par le repli sur ses ruines qui datent de la conquête française, elle est dans un mouvement pendulaire qui peut ressembler à celui du Sisyphe de Camus qui monte pour tout de suite redescendre et recommencer, sans fin. Mais alors que Sisyphe, au moment où le rocher dégringole vers le bas de la pente qu'il vient de lui faire graver, est dans « cette heure (qui) est celle de la conscience », on ne sait plus rien de l'état d'esprit de la jeune femme.

Elle n'est pas encore entrée dans l'histoire en ce qu'elle ne peut transformer son destin. Le temps hoquette et piétine et ses déplacements dans l'espace dessinent un va-et-vient sans fin. Nedjma ne peut revenir vers le monde traditionnel. Elle erre, comme dépossédée d'elle-même. Ombre de personnage, esquisse d'un à-venir qui semble imprécis. Elle n'a pas vraiment de voix, car elle n'a pas encore de faire. Elle n'est qu'un parfum (comme dirait l'écrivain lui-même), un appel silencieux. Elle est en constante échappée, elle-même échappée à la tribu qui finit par la rattraper, la bloque mais ne peut la ramener au lieu de l'Origine, la montagne du Nadhor. Elle est enfermée sans être enfermée dans un seul lieu. Et s'il est un lieu où elle peut être cette ombre d'elle-même non encore advenue, c'est en ville, non celle de la fixité traditionnelle, mais celle prise dans le vertige de la modernité.

Ses rôles symboliques disent son absence de la scène historique. Mustapha note dans son journal :

... Incontestablement la fatalité de Nedjma provenait de l'atmosphère dont elle fut entourée petite fille, alors que d'allumaient les jeux déjà ravageurs de la vestale sacrifiée en ses plus rares parures : la splendeur toute brute, les armes rutilantes dont on ne croit jamais que femme puisse se servir sciemment, comme si les flatteries de Lella Fatma et les faiblesses de son époux avait fait de la fillette un objet quasi religieux, lavé de ses enfantines noirceurs, poli, incrusté, encensé sans nulle crainte de l'altérer. La vraie Nedjma était farouche ; et ses éducateurs convinrent peu à peu de lever devant elle tous les obstacles ; mais cette liberté gratuite, hors de son monde et de son temps, devenait le plus cruel obstacle²¹.

Il n'est pas besoin d'autre commentaire. Kateb fait noter à l'un des jeunes gens fascinés par Nedjma les raisons de son absence en tant de sujet.

²⁰ Kateb Yacine, *Nedjma*, Seuil, 1956, Rééd. « Points », 1996, p. 172-173

²¹ Ibid., p. 174 (C'est moi qui souligne).

Il faut ici reprendre la question de Spivak : les subalternes peuvent-elles parler²² ? Exactement, leurs paroles sont-elles audibles en tant que constituant leur discours propre et non un discours qui leur est attribué et dont elles ne sont pas le sujet ? Le vouloir être de Nedjma ne peut avoir de place dans la société. C'est ce dont Kateb, en poète visionnaire, a eu l'intuition. Intuition politique que ce n'était pas encore l'heure de Nedjma. Il saisit, et restitue, la force de sa vérité poétique.

Nedjma ne peut avoir une place autre que celle que permet l'histoire de la société et du mouvement national algérien en 1945. C'est la remise en perspective historique du personnage de Nedjma que j'ai voulu regarder ici.

²² Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?* Traduction de Jérôme Vidal Editions Amsterdam, 2009.

Poésie et divination.

Exemples kabyles

MarieVirolle

Anthropologue, chercheure au CNRS

Résumé

En hommage à mon ami et collègue Hadj Miliani, cette analyse de matériaux recueillis à l'époque où nous nous sommes connus et avons commencé à échanger nos idées sur nos collectes de littérature orale populaire. Hadj aimait, tout comme moi, explorer les marges de la création, les formes littéraires non académiques, non « nobles », non reconnues. Et nous avons, par exemple, tous les deux travaillé longuement sur la chanson Rai... Ces poèmes-prédictions au féminin enregistrés en milieu kabyle, en arabe et en tamazight, l'auraient sans aucun doute beaucoup intéressé.

Mots clés : Littérature orale /populaire, marge et création, formes littéraires non académique.

En hommage à mon ami et collègue Hadj Miliani, cette analyse de matériaux recueillis à l'époque où nous nous sommes connus et avons commencé à échanger nos idées sur nos collectes de littérature orale populaire.

Hadj aimait, tout comme moi, explorer les marges de la création, les formes littéraires non académiques, non

« nobles », non reconnues. Et nous avons, par exemple, tous les deux travaillé longuement sur la chanson Rai... Ces poèmes-prédictions au féminin enregistrés en milieu kabyle, en arabe et en tamazight, l'auraient sans aucun doute beaucoup intéressé.

Ces pièces de littérature orale sont d'un genre particulier, méconnu. Elles représentent des exemples du discours poétique et inspiré que tiennent les « voyantes-guérisseuses »¹ à des consultants, au cours de la *zyæra*

« visite pieuse » qu'ils lui font lorsqu'ils sont en quête de conseils, de soins ou d'un contact avec l'au-delà et les puissances censées gérer leur destin. Nous sommes ici dans le domaine de ce que les sociologues et anthropologues nomment volontiers « Islam populaire », tel que pratiqué il y a une trentaine d'années dans la fluidité socio- idéologique de l'époque, et il ne me revient pas d'en apprécier l'hétérodoxie.

Ces séquences, qui revêtent maintenant une valeur documentaire, ont été recueillies à Tizi-Ouzou auprès de deux voyantes de renom, Zohra et Rabéa, dans les années quatre-vingt. Zohra avait quarante ans à l'époque, elle était mariée et avait des enfants. Née à Tizi-Ouzou, elle habitait une maison traditionnelle de la haute ville. Rabéa avait cinquante ans, elle avait été mariée mais n'avait pas eu d'enfants. Née dans un village près d'Azazga, elle était venue habiter Tizi-Ouzou une trentaine d'années auparavant lors de son mariage. Zohra exerçait depuis dix ans et Rabéa depuis vingt ans.

Zohra et Rabéa étaient toutes les deux parfaitement bilingues : elles s'exprimaient aussi aisément en arabe *derja* qu'en tamazight et entrecroisaient les deux langues au gré des situations, des émotions et des interlocuteurs. C'est un état linguistique courant à Tizi-Ouzou où les anciennes familles citadines sont arabophones mais parlent le berbère en situation, et où les citadins de fraîche date sont berbérophones mais apprennent vite l'arabe par contact. Zohra et Rabéa donnaient donc leurs prédictions en arabe ou en kabyle, à la demande.

Outre le fait que ce genre poétique, comme je viens de le dire, n'a pas été exploré, la valeur de ces textes tient par-dessus tout au fait qu'ils ont été performés par les mêmes locutrices, tantôt en arabe dialectal — pour trois d'entre eux —, tantôt en berbère — pour les trois autres. Exemples rarissimes de poésie « bilingue », fixée et analysée. Bilingue, non pas au sens classique — où l'on y verrait à l'œuvre des formes de « code-switching » —, mais bien au sens de *transposable* d'une langue à l'autre, usant des mêmes rythmes et règles poétiques, du même souffle oratoire, des mêmes images.

Il me plaît tout particulièrement d'évoquer ces transpositions, ces effets miroirs, ces symétries, ces translations... L'humble synthèse linguistique réalisée par ces femmes illettrées — mais hautement cultivées dans leur tradition ancestrale, et inspirées par le sacré — n'est-elle pas une belle leçon à méditer pour tous ceux qui ont fait et font de la langue un objet d'affrontement ? La naïve excellence de ces poétesses du vécu, leur spontanéité dans la création, les textes-canevas qu'elles remettaient chaque jour sur le métier dans une langue ou dans l'autre ne sont-ils pas la preuve que la labilité peut l'emporter sur la rigidité, que l'usage prime sur le dogme, et que la langue n'est pas un obstacle à la communication culturelle ? Dans un pays de diglossie, de « multilingue », d'« interculture » où de magnifiques métissages peuvent voir le jour, ces petits poèmes marginaux, qui ne font pas partie de la grande tradition poétique — mais en sont cependant nourris —, qui s'élaborent dans des lieux relégués où tournoient des âmes en peine, ne sont-ils pas le gage de grands possibles à élaborer ?

J'ai toujours mené mes investigations littéraires dans les trois langues majeures de l'Algérie contemporaine : tamazight, arabe, français, tentant de n'en négliger aucune, de n'en privilégier aucune, passant de l'une à l'autre et constatant que les trois sont porteuses de créativité féconde, dans des domaines différents ou semblables. Rarement je les ai vues associées, rarement j'ai pu les percevoir apaisées les unes par rapport aux autres, par deux ou partois. Quelquefois elles se sont fait écho, mais jamais je n'ai vécu le franchissement linguistique aussi aisément que dans les modestes demeures de Zohra, Rabéa et leurs semblables...

¹ En arabe dialectal, elles sont nommées *derwîcat* (singulier : *derwîca*) ou *cuwwæfæt* (singulier : *cuwwæfa*), et en berbère kabyle *tiderwicin* (singulier :

taderwict) ou *timkucaf* (singulier : *tamkaceft*).

- Un statut particulier

Être voyante présuppose une situation exceptionnelle, même si elle est codifiée socialement. Ce statut implique une histoire personnelle peu banale, faite de maladie, de conflits, de ruptures, doublée d'une initiation spécifique et d'un pacte passé avec un ou plusieurs esprits (saints de l'Islam, saints locaux, défunts de poids, djinns)². En marge de l'orthodoxie religieuse, la voyante doit s'adapter aux idéologies et aux climats socioculturels — voire politiques — dominants, elle doit jouer avec la légitimation, et parfois frôler la relégation ou la clandestinité en période de fermeture, de rigidité dogmatique, de violence. Sa fonction sociale est aussi corollaire d'une disponibilité permanente qui l'oblige à ouvrir sa maison à des centaines de personnes, femmes pour la plupart, connues ou inconnues. Sa position est enfin subordonnée à une association de connaissances : une *derwîca* doit, certes, avoir la faculté supposée de communiquer avec les esprits, les saints et l'au-delà, mais elle doit aussi connaître certaines pratiques thérapeutiques, une pharmacopée, savoir parler, manier les figures de la rhétorique poétique, bref, posséder une forme féminine de la *tamusni*³, qui inclut une science des comportements.

Les pouvoirs de la *derwîca* sont réels. Outre ses fonctions thérapeutiques, essentiellement magiques, elle assume un rôle comparable à celui d'une psychologue, prodiguant apaisement, conseils, mises en garde, et raffermissant l'identité sociale des individus. Enfin, en révélant les conflits latents, en identifiant des « attaques », en encourageant certaines conduites, elle se donne un poids non négligeable dans les stratégies domestiques.

L'un des aspects de sa fonction, tout à la fois le plus implicite et sans doute le plus important culturellement parlant, est d'animer l'un des derniers lieux physiques traditionnels où se produit et se transmet collectivement de la poésie féminine. Les autres occasions surviennent principalement au cours des mariages — encore que cette poésie se limite alors au chant du henné car l'*urar* traditionnel (chants et danses de groupes) est remplacé le plus souvent par des reproductions de mélodies récentes diffusées par les médias et réduites à des paroles incomplètes, l'énergie lyrique se concentrant sur la danse, les battements de mains et de derbouka. Comme le disait en arabe une vieille Tizi-Ouzienne : *de@wek ennsa ye&@fu \$îr eccîfun u lbut@ji* « Maintenant les femmes ne connaissent que le chiffon et le potager » (le potager désigne ici la surface plane et carrelée qui s'étend à côté de l'évier de la cuisine). Cette phrase stigmatise la pauvreté de l'univers culturel des femmes des nouvelles générations qui s'adonneraient exclusivement, aux yeux de leurs aînées, aux tâches d'un ménage à l'occidental. Si le stockage et la transmission de la littérature orale ont beaucoup périclité chez les jeunes femmes, du moins lorsqu'elles vont chez la *derwîca* baignent-elles dans une atmosphère intensément chargée de figures, de symboles et de références poétiques.

Les textes qui suivent ont été recueillis au cours des séances quotidiennes⁴ qui réunissaient dans la même pièce la spécialiste et l'ensemble des femmes et des jeunes filles venues pour des soins et des prédictions. Chacune passe à son tour, mais aucune parole n'est privée : tout transite par le groupe qui, lors du déroulement des poèmes- prédictions, ponctue les vers de soupirs, d'exclamations, de commentaires ou, tel un chœur, exhale de répétitifs *inc 'e¬¬ah* « si Dieu veut ». Parfois l'intensité dramatique monte et, portée par son propre texte, par son état d'exaltation, par l'ambiance qui règne dans l'auditoire ou par la qualité de sa consultante, la *derwîca* chante sa prédiction. Le plus souvent, ce chant arrache des pleurs aux assistants car il intervient pour exprimer des situations pathétiques : c'est un *medî* « complainte ». Aucun des textes ci-dessous n'a ce caractère : la situation des consultantes ne

l'induisait pas.

Voici comment se déroulait le plus généralement la consultation chez les deux *derwîcat* considérées. Lorsqu'une femme vient de se retirer, après avoir embrassé le front de la voyante, la suivante s'approche, la salue, lui embrasse le front, s'assoit devant elle et lui remet *lwa&da* « l'obole » qu'elle lui a apportée⁵. Si elle est venue consulter à la place d'une autre personne qui ne s'est pas déplacée — c'est le cas des hommes qui « voient » par femme interposée, c'est aussi le cas si l'on veut « voir » à l'insu de quelqu'un, ou si l'on ne peut se déplacer —, elle confie à la voyante un vêtement appartenant à l'absent et qui le remplace en quelque sorte. Ainsi, l'un de nos textes concerne un homme : il est adressé à son épouse, puis au couple, mais le mari n'est pas présent ; un autre est adressé à une femme pour sa sœur ; un troisième à une jeune femme pour une amie.

La *derwîca* se concentre, appelle ses esprits, égrène un *tesbîl* « chapelet », bâille longuement ou éructe, signes

² Pour plus de précisions, je renvoie le lecteur à mes écrits concernant le statut social et l'initiation des devineresses et nécromanciennes en Kabylie (Virolle- Souibes / Titouh-Yacine 1982, 1990 ; Virolle 2002 : 129-169).

³ La *tamusni* kabyle, à usage masculin, est une cumulation de sagesse et de savoir, qui englobe tout à la fois une science de la parole et de la création poétique et une science des codes sociaux (Bourdieu / Mammeri 1978).

⁴ En général, les *derwîcat* reçoivent et prédisent le matin. Celles qui sont « habitées » (*meskunîn*) par des *jn^n* ne peuvent prédire le jeudi ni le vendredi alors que celles qui sont habitées par *lewlleyya* (les saints locaux) donnent des prédictions et des soins chaque jour de la semaine, y compris pendant le mois de Ramadhan.

⁵ De 5 à 10 dinars (1 dinar équivalait à l'époque à 1,50 franc) et/ou des denrées alimentaires (café, sucre, par exemple), parfois un présent en remerciement pour une guérison.

que le contact avec les esprits s'établit. Certaines voyantes sont plus expressives : elles se balancent, leurs yeux se révulsent, elles changent de voix — prenant celle d'un homme, l'un des esprits qui les possèdent. Les unes officient sans appareil, d'autres se dissimulent derrière un rideau, se drapent dans des burnous de couleur, respirent des parfums, font brûler des encens... Puis elles parlent, délivrant leur message oraculaire.

Les textes comme ceux qui suivent, émis au cours de séances de divination simple — la séquence divinatoire n'est précédée ni suivie d'aucun acte thérapeutique —, constituent pourtant en eux-mêmes une forme de *dwa*

- « soin », « remède ». La prédiction positive rassure, elle infléchit la réalité vers l'issue favorable déjà textualisée, en même temps qu'elle permet l'objectivation des conflits situationnels qui troublent la consultante ou celle/celui pour qui elle vient consulter. Mais je n'évaluerai pas ici l'impact psychologique ni thérapeutique de ces textes. Je tenterai seulement d'approfondir la nature poétique de la prédiction et sa rhétorique, en envisageant les liens qui unissent divination et poésie d'une part, art divinatoire et pouvoir féminin d'autre part.
- L'inspiration

Si d'autres voyantes ou des *timsensiyin* (sing. *timsensit*) « nécromanciennes » kabyles prédisent en prose soutenue (Virolle, 1981), Zohra et Rabéa donnent leurs prédictions en « vers ». A l'opposé du très régulier *asefru*

« poème » de type mohandien dont les structures formelles ont été bien caractérisées (Mammeri, 1969 : 79-89), les genres moins « nobles », les formes « villageoises », « collectives », « spontanées » n'ont guère été précisées quant à leur forme, et leur diversité est extrême. J'ai pris cependant le risque d'utiliser les notions de « rimes » et de

« vers » dans la mesure où la performance — puis l'écoute de l'enregistrement — ont laissé entendre nettement des courbes intonatives et des découpages phoniques récurrents, redoublés par les pauses de la voix, ainsi que des régularités assonantiques.

Dans toute la Kabylie jusqu'à aujourd'hui, les devins réputés redoublent la magie de leur verbe par le souffle poétique. Leur art comble l'espace tout relatif qui sépare l'inspiration du médiumnisme, et l'apprentissage de l'initiation. Parallèlement, si quelque poète ou poétesse compose pour vous sur le vif un *acekker* « chant de louanges », prenez bien garde au sens profond qu'il renferme à l'abri de ses figures de style. Il peut être plus important pour l'interprétation de votre destinée qu'il n'y paraît d'emblée : *d lfal* « c'est un présage » ou *yefk licwar*

« il donne des indications », dit-on en kabyle, formules employées aussi pour les consultations divinatoires. Il est admis d'ailleurs que les grands poètes sont instruments de révélation. Au demeurant, la relation étroite entre poésie et divination n'est propre ni à la Kabylie, ni aux sociétés berbères — bien qu'elle y soit une constante. Le *ccaga* des Arabes, le *carmen* des Latins, l'*aoidè* des Grecs désignent à la fois le discours poétique et l'incantation magique.

Dans cette optique, attardons-nous un peu sur l'entrevue hautement symbolique — et parlante pour les rapports de la divination et de la poésie — entre le poète Si Mohand et le Chikh Mohand ou Lhossine, qui eut lieu dans la *xelwa* « ermitage » de Taka à la fin de leur vie (Mammeri, 1969 : 22-23). Ce ne fut pas seulement la visite d'un

« grand pêcheur » à un « grand saint », la rencontre de l'aristocrate religieux et du profane errant — voire marginal — mais, avant tout, la jonction éphémère de deux charismes porteurs de deux versants exemplaires de la poésie fusionnant en leurs sommets spirituel et langagier : la poésie lyrique, inspirée de Si Mohand, la poésie sacrée, oraculaire, prophétique du chikh. Les deux géants s'affrontèrent en vers : Chikh Mohand prédit la mort du poète loin de son village — après que ce dernier eut refusé de répéter le poème qu'il avait spontanément composé ; Si Mohand surenchérit sur l'oracle funèbre en prédisant lui-même le lieu exact de sa sépulture.

Certes, Chikh Mohand n'était pas plus un devin ordinaire que Si Mohand n'était un rimeur quelconque : ce poète « maudit » semblait avoir reçu la poésie d'un ordre supérieur et n'avait pas cultivé la veine des poètes de métier ayant longuement appris l'art poétique kabyle. L'épisode de l'ange, fondateur de sa vocation, le rapproche — jusqu'à la confusion — des devins habités, et évoque les pactes que les devineresses dont j'ai recueilli des récits de vie et d'initiation (Virolle 1990) disaient avoir passés avec les esprits au nom desquels elles agissaient et parlaient.

« Mohand était au bord d'une source [...] quand, de l'autre côté du puisard (*amdun*), il vit se poser un ange qui d'emblée le mit en demeure de choisir entre deux termes : « Parle et je ferai les vers - ou fais les vers et je parlerai (*hder nek ad ssefrugh – ne\$ seffru*

nek ad heddre\$). Fais les vers, dit Mohand, et je parlerai (*ssefru nek ad heddre\$*). [...] Depuis ce jour, quoi qu'il veuille dire, il peut le dire en vers, parce que c'est lui qui parle mais l'ange qui informe. » (Mammeri 1969 : 12)

D'ailleurs, Si Mohand finit par être considéré comme un saint, et on le « consulte » :

« [...] quand on se trouve dans une situation difficile [...] et quelquefois son verbe suffit à ouvrir les voies : [une femme], depuis longtemps dans les douleurs de l'enfantement, en appelle à Si Mohand, il vient et... miracle, l'enfant naît. » (Mammeri 1969 : 77)

- Si tous les poètes ne sont pas dans une telle relation avec le numineux, tous les devins ne sont ni Si Mohand ni Chikh Mohand. Mais les personnages et les textes mineurs témoignent à leur façon de cette conception populaire où s'amalgament poésie et divination. Et aussi poésie, divination et soins.
- Six Poèmes-prédictions

Les six textes qui suivent, que je ne donne qu'en traduction française, ont été transcrits d'enregistrements que j'ai captés en situation. Ils sont adressés à des consultants divers : une jeune femme mariée ayant un enfant ; une jeune fille ; une femme d'âge mûr venue consulter pour sa sœur cadette ; une jeune femme venue pour une amie du même âge ; une femme assez jeune, sans enfant, venue consulter pour son mari ; une femme d'une cinquantaine d'années, veuve,

J'ai opté pour des traductions versifiées, quelque peu « littéraires » pour tenter de rendre dans la langue d'arrivée, même approximativement, une part de la musicalité des textes (rimes et rythme notamment).

Texte 1 : Zohra, en arabe dialectal.

À une jeune femme mariée ayant un enfant.

1 Dieu ! Les saints⁶ !

2 Il te dit : Quel conseil
viens-tu chercher? 3 Il te
dit : Patiente et donne ton
dos au faix. 4 Il te dit :
N'aie pas peur,

5 Nous dissiperons le brouillard qui sur toi est tombé,

6 Car il est tombé une sorte de
brouillard et tu as eu peur. 7 Il te dit :
Voilà, trois semaines vont s'écouler

8 Où ta porte sera ouverte et
ta bougie allumée. 9 Il te dit :
Ton projet sera vainqueur.

10 Te parviendra une lettre ou un papier,

11 Il te dit : Tu te réjouiras et l'angoisse te sera ôtée.

12 En vérité tu es anxieuse, et pas seulement un peu.

13 Il te dit : La nourriture ne te plait plus, elle est amère. 14 Il te dit : N'écoute pas la chenille de la jachère :

15 Tantôt elle prononce un mot, tantôt elle se repent. 16 Il te dit : C'est le temps des tourments⁷.

17 Il te dit : S'il plaît à Dieu,

18 Ils te donneront une bannière,

19 Et le Seigneur lèvera l'arbitraire⁸.

20 Il te dit : Voici que des hirondelles⁹ viennent à toi, 21 Chacune comme elle était céans.

22 Il te dit : Bientôt pour toi un honneur d'or et d'argent. 23 Il te dit : J'ai trouvé que dans trois mois

24 Ton projet sera triomphant.

25 Il te dit : Il t'a offert le drapeau.

26 Il te dit : Avec lui, il t'arrachera au fléau.

27 Il te dit : Félicitations à toi !

28 Il te dit : Elle travaille et récolte ici-bas. 29 Il te dit : Ils lui ont donné

30 Du miel
: deux
doigts, 31
L'outre de
petit-lait,

32 Et la calebasse de beurre.

33 Il te dit : Pourquoi la chance a-t-elle tardé ? 34 Parce qu'il n'a pas voulu l'endeuiller.

⁶ Il s'agit ici des saints locaux qui ont leur tombe et leur sanctuaire aux alentours de Tizi-Ouzou et dont l'esprit inspire les voyantes. Ce sont aussi bien des ancêtres fondateurs que des personnages sacrés ayant accompli des prodiges ou ayant eu une aura particulière.

⁷ *f-ec-cra& w el-hedra* : expression courante qui indique qu'une personne ou un groupe se trouve confronté à des agressions morales ou matérielles

⁸ *ed'-d'lam* : signifie aussi « l'obscurité ».

⁹ Le vers qui suit et l'interprétation de la destinataire suggèrent que ces hirondelles sont des défunts qui apparaissent à la voyante et qui viennent témoigner pour la consultante, éclairant pour elle sa destinée. En Kabylie, la croyance populaire assimile souvent les âmes des défunts aux oiseaux.

35 Je l'ai trouvée perdue en mer
comme un nageur, 36 Elle tenait
deux choses du côté droit.

37 Il lui dit : Suis
seulement une voie !
38 Et tu te réjouiras

39 De ce que pour ta fille tu souhaitas.

40 Il te dit : Ne crains rien !

41 Il te dit : Il t'a donné une
semence de jasmin, 42 Il te
dit : Sois généreuse avec lui :

43 Il est mieux que
ton père et ta mère 44
S'ils étaient ici.

45 Il te dit : Avec lui ton
entendement tu as ouvert 46 Et
avec lui tu es arrivée ici,

47 Comme
il a plu à
Dieu. 48 Le
socle¹⁰ il t'a
offert,

49 Qui a veillé sur toi
depuis les cieux¹¹. 50 Il
te dit : Un agneau est
né

51 Et vous l'avez arraché à l'obscurité.

52 Il te dit : Qui est cette
femme qui pleure ? 53 Se
sont levés contre elle les
malheurs,

54 Et chacun y a mis son grain de sel.

55 Il te dit : Chemine du
bon côté avec elle, 56 Dis-
lui : N'aie pas peur. !

57 Il te dit : Orpheline elle est,

58 Forme pour elle des
vœux de bonheur, 59 Et
cessez de vous
angoisser.

60 Il te dit : Arrivent vers toi
d'autres hirondelles, 61
Chacune comme elle était sur
terre.

62 Il te dit : Elles t'ont mise à la place de leur mère.

63 S'il plaît à Dieu que tu te
souviennes, pense à elles : 64 Le
bien que tu fais, c'est comme le
pèlerinage.

65 Il te dit : Vers la droite seulement voyage.

Il te dit : Voici qu'arrive une bonne nouvelle pour toi 67 D'ici trois jours elle sera là.

Texte 2 : Zohra, en arabe dialectal.

À une jeune fille.

1 Au nom de Dieu clément
et miséricordieux, 2 Je me
réfugie en Dieu contre Satan
le lapidé.

3 Qu'Il te maudisse et qu'Il te confonde, ô Satan !

4 Qu'Il te maudisse et qu'Il te
confonde, ô Iblis le damné ! 5 Dieu
tout-Puissant et notre Seigneur le
Prophète !

6 Ô mon Seigneur le
glorieux Boubkeur^{12,7},
Brise la peur !

8 Il est en train de te dire¹³ :

9 Tout projet que nous
formons nous le réalisons. 10
Nous avançons.

11 Notre fil de soie ne
se perdra pas, 12 Entre
nos mains il ne se
rompra pas,

13 Parce qu'ils nous ont donné la récolte et le jardin. 14 Voilà ce qu'a dit chacun.

¹⁰ *ljedra* : littéralement « la racine ».

¹¹ Toujours d'après l'interprétation de la consultante, il est question ici d'une grand-mère (« la racine ») qui est morte, mais qui, de l'au-delà, protège la jeune femme ayant épousé son petit-fils.

¹² Sidi Boubkeur est un *wali* des environs de Djemaâ n Saharidj (village situé à trente kilomètres de Tizi-Ouzou) et dont l'esprit inspire Zohra.

¹³ Ce vers à la forme progressive est démesurément allongé sur la syllabe *lek* « à toi ».

15 S'il plaît à Dieu,

16 Une grappe de dattes
ils nous offriront 17 Et
éclora notre projet.

18 Il te dit : Une outre de petit-
lait nous te donnerons 19 Et une
de beurre nous ajouterons.

20 Il te dit : Voilà qu'ils nous accordent
aussi la prune sucrée ! 21 Par les gens de
Dieu le remède nous sera apporté,

22 Soucis et médisances seront levés.

23 Il te dit : Quelle décision nous effraie ?

24 Les gens de Dieu nous ont donné
la récolte et le verger 25 Mais nous, la
fièvre nous tient !

26 Ils nous ont donné une
graine de jasmin 27 Et toi,
la jalousie¹⁴ t'a tuée !

28 Il te dit : La peur en nous est entrée.

29 Il te dit : L'illustre Sidi
Belloua¹⁵ est arrivé. 30 Il te
dit : Les coings, ils nous ont
donnés, 31 Et nous nous
sommes un peu poissés.

32 Voilà que sur nous l'alliance est tombée,

33 Les gens de Dieu jusqu'au
seuil nous porteront. 34 La
brume et les coings nous
enlèverons,

35 Parce que la vigne avec nous est venue.

36 Comme nous avons fait,
elle n'a pas dit non. 37 Nous,
la montée¹⁶ nous l'avons
voulue,

38 Et jusqu'au seuil ils
nous ont portée. 39 Il
te dit : Félicitations !

40 Deux doigts de miel
ils nous ont donné 41 Et
la récolte nous
mangerons.

42 Les soucis qui étaient là, nous les ôterons.

Texte 3 : Rabéa, en arabe dialectal.

À une femme, jeune, venue consulter pour son époux (couple sans enfant).

1 Ô vous les saints !

2 Ô Cheikh
Mohammed
! 3 Ô
Seigneur !

4 Que Dieu nous garde !

5 Nous lui disons :

6 Ne crains rien au sujet du
pigeon de la Kaâba, 7 Nous
allons affermir sa situation,

8 Et nous glorifierons Dieu et
nous le remercierons, 9 Et nous
serons comme il lui plaira.

10 Les saints lui ont déposé
une nouvelle de joie 11 Entre
les mains, et son visage a
resplendi,

12 Et il réalisera son envie.¹⁷

13 Quel est ce
projet, cette
chose 14 Qu'il
prend et qu'il
pose ? (Oui ou
non ?)¹⁸

15 Vers ce projet-là,

16 Qu'il chemine sans effroi !

¹⁴ Cette « jalousie » désigne notamment le sentiment qui prend possession du petit enfant qui vient d'avoir un frère ou une sœur et qu'on sèvre brusquement pour faire place au nouveau-né au sein maternel.

¹⁵ Sidi Belloua est le saint protecteur de Tizi-Ouzou. Son sanctuaire est situé sur le mont Belloua qui domine la ville. Il vécut au début du XIX^{ème} siècle. Son esprit inspire toutes les voyantes de Tizi-Ouzou.

¹⁶ « La montée » : sous-entendu, sur la mule, le jour du mariage. C'était ainsi que, traditionnellement, les jeunes mariées quittaient la maison paternelle.

¹⁷ Les vers 10, 11, 12 constituent une sorte de refrain qui reviendra cinq fois au cours de ce texte, avec de légères variantes, notamment sur les personnes.

¹⁸ Cette *derwîca* a l'habitude de ponctuer sa prédiction, en arabe ou en kabyle, de cette question. Elle établit ainsi une sorte de dialogue avec sa consultante, qui lui confirme ses dires. Elle dit aussi fréquemment : *sme&ti* ? « tu as entendu ? » ou *fhemti* ? « tu as compris ? », formules d'insistance qui n'ont rien de véritables questions.

17 Les saints ont déposé
une nouvelle de joie¹⁸
Entre ses mains. Son
visage a resplendi, ¹⁹ Et il
réalisera son envie.

20 Bientôt la lune va
tomber sur sa poitrine²¹
Et il glorifiera Dieu et il
le remerciera ²² Et il sera
comme il lui plaira.

(*Tu as entendu ?*)

23 Les saints nous
disent : ils pensent²⁴
Que deux hommes le
surveillent.

25 Qu'il ne leur donne pas d'importance !

26 Qu'il ferme les yeux et se
bouche les oreilles !²⁷ Parce
que s'ils trouvaient

28 La place qu'il
va occuper, ²⁹
Ils viendraient
l'en arracher.

(*Oui ou non ?*
Tu as compris
?)

30 Nous, les saints, sommes
avec lui de tous côtés, 31 Nous
allons écarter l'agression,

32 Et nous
affermons sa
situation. 33 Arrive
un bon événement

34 De la part de l'administration.

35 Nous lui donnerons une
chaise d'or et d'argent, 36 Et il
sera dans son élément.

37 Nous touchons au
but. Il se réjouira. 38
Nous lui donnerons les
clés,

39 Son visage resplendira

40 Et il sera
comme il lui
plaît. 41 Non, ne
crains rien !

42 Certes, pour vous la
violence était arrivée, 43 Ni
le ciel ni la terre ne vous
portaient.

44 Mais les saints seront avec
vous de tous côtés. 45 Nous
mettrons des bougies entre vos
mains, 46 Votre visage
resplendira,

47 Et vous serez comme il vous plaira.

(Les enfants, vous en avez ?

- Non.

- Non ?

- Non.

- Que Dieu vous donne votre part !)

48 Des enfants, il y en aura, ne crains rien !

49 De tous côtés avec vous se
tiennent les saints. 50 Nous
vous donnerons une nouvelle
de bien. 51 Vous portez deux
bougies dans vos mains,

52 Vos visages resplendissent et vous
êtes comme il vous plaît. 53 Et s'ils vous
donnent les clés,

54 Vous remercerez Dieu et vous le glorifierez, 55 Et les portes vous ouvrirez.

56 Dîtes : Les saints sont arrivés,

57 Et non : Ils ne sont pas arrivés.

58 Nous avons trouvé que ton mari est tourmenté, 59 Le ciel ne le porte pas, la terre ne le porte pas. (*Oui ou non ?*)

60 Les saints, disent : Ôte la violence de son cœur ! 61 Ôte la violence de son cœur !

62 Les saints sont avec lui de tous côtés. 63 Un havre nous allons lui donner,

64 Il en sera content, il remerciera Dieu et le glorifiera. 65 Il lui est venu un peu de souffrance,

66 Mais cette maladie est sans conséquence. (*Oui ?*)

- *Oui.*

- *Tu vois !*)

67 Les saints sont avec lui de tous côtés.

68 Sa situation sera affermie et la violence ôtée.

69 Bientôt nous vous donnerons une nouvelle de joie 70 Et votre visage resplendira.

71 Enlève la tristesse de ton cœur

72 Le ciel ne te porte pas, la terre ne te porte pas.

(*C'est ça.*)

73 Mais les saints sont avec toi de tous côtés. 74 Nous te donnerons une nouvelle de joie,

75 Ton visage resplendira et tu seras comme il te plaira. 76 Tu es lasse, car tu as eu ta part.

77 Mais tu remercieras Dieu et tu le glorifieras, 78 Et tu diras : Les saints sont arrivés,

79 Et non : Les saints ne sont pas arrivés.

Texte 4 : Zohra, en kabyle.

À une femme d'âge mûr, pour sa sœur.

1 Ô Jeddi
Ammar Abou
Yahia ! 2 Ô
prince des saints
!

3 Je vous prie
d'intercéder auprès de
Dieu. 4 Que le Bien soit
seul présent ici !

5 Je vois que son
cœur est tortue. 6
Elle n'a pas de
chance.

7 Chaque parole salit sa vertu.

8 Dis-lui : « Les Invisibles
vont entourer ta vie, 9 Ton
angoisse prendra fin,

10 Et le jour
se lèvera
enfin. 11 Une
bénédictio n te
suit,

12 Tu la re çus quand tu naquis. »

13 Ses larmes coulent mais

14 Dieu compatit et dissipera la nuée.

15 La meurtrière hirondelle
sauvage nous a blessés, 16 Elle
veut nous éliminer

17 Et nous noie sous
ses commérages. 18
Nous entrons dans le
marécage.

19 Elle prête de faux serments,

20 Dans les broussailles se dissimulant

21 Pour que l'on ne devine pas son visage.

22 Dis-lui : « Ne tremble pas ! »

23 Par Sidi Beloua
elle est protégée. 24
Quand agir elle
voudra,

25 En bonne posture
 elle se trouvera. 26
 Le juste droit finira
 par triompher.
 27 Que cette situation ne se prolonge pas !
 28 Elle désire
 avoir la maison
 29 Ses vœux
 seront
 comblés.
 30 Nous retournerons
 d'où nous venons 31
 C'est comme ça que
 nous ferons.
 32 Voici qu'arrive la
 sauvage hirondelle 33
 Qui la tourmente de ses
 querelles
 34 Et la couvre de médisance.
 35 Chaque mot pèse dans la balance.
 36 Dis lui : « Le brouillard et les
 mots se dissiperont. 37 Ô lionne,
 ne te fais pas trop confiance
 38 Car ce sont des
 serments qu'elle lance !
 39 Pourtant les Invisibles
 la vaincront,
 40 A la friche nous la livrerons. »
 41 Voici que vient le
 bourgeon de notre cœur, 42
 Il nous aime comme un
 remède salvateur, 43 Il est
 dans le désert chamelon,
 44 Tantôt aux aguets, tantôt non.
 45 Dis-lui : « Reste
 calme et réfléchis 46
 Pour échapper à la
 guêpe qui te nuit. 47
 Elle est levain des
 mauvaises terres 48 Et
 s'acharne à te faire
 taire.
 49 Les Invisibles dissiperont
 la nuée de plomb, 50 Ils
 traceront la chance sur ton
 front,

51 Et tu te réjouiras avec ceux qui te sont chers.

Texte 5 : Zohra, en kabyle.

À une jeune femme, pour son amie.

1 Ô Sidi A1i Moussa !

2 Ô Sidi
Mohand ou
Yahia ! 3 Ô
Vous les
Saints !

4 Je vois que son
cœur veut du miel, 5
Mais pas celui des
abeilles.

6 Dis-lui : « Dieu détient le remède, implore le ciel ! »

7 Je vois qu'on l'a nouée,
et ce noeud tient : 8
Quand elle veut agir, tout
s'oppose à elle.

9 Dis-lui : « Nous dissiperons le
brouillard, ne crains rien ! 10 Va prier
chez Sidi Mohand Ameziane Nat
Bukhalfa,

11 Nous hisserons le drapeau et décanterons ta situation. »

12 Félicitations !

13 L'abondance est là,

14 Les épreuves se
lassent de toi. 15
Chemine aux
côtés du bouquet

16 Afin que fleurissent tes
jours comme il te plaît. 17 Les
Invisibles filtreront le marc.

18 Toute angoisse éloignée, flottera l'étendard.

19 Dis-lui : « Sois félicitée !

20 Accompagne
toujours l'homme avisé,
21 Dieu se manifestera
à son heure.

22 Nous te ferons devenir petite jarre de beurre.

23 Ne te compromets pas avec
l'homme de peu de foi. 24 La porte
s'ouvrira pour toi,

25 Une fenêtre la couronnera. »

26 Un métier à tisser t'est donné.

Tu reviendras me voir le coeur léger.

Texte 6 : Rabéa, en kabyle.

À une femme d'âge mûr.

1 Ô vous les saints !

2 Je scruterai de tous côtés.

3 Ton soleil va émerger d'entre les nuées,

4 Ne crains rien !

5 Quelle est ce tourment qui te tient ?

(Oui ou non ?)

6 Cette pensée concerne un
enfant, Dieu le bénisse ! 7 Nous
le voyons en exil.

(Oui ou non ?)

- Oui)

8 Le voilà celui qui est loin.

9 Nous voyons qu'il est
parti en bonne santé, 10 Il
reviendra aisé.

11 Ne crains rien !

12 Ôte de ton cœur le tourment !

13 Les saints lui
préparent un siège
14 D'or et d'argent.

15 Tu seras
comme il te
convient, 16 Ne
crains rien !

17 Les saints sont avec toi de tous côtés,

18 Tu recevras une bonne
nouvelle sans tarder. 19 Nous
louerons Dieu, nous le
remercierons, 20 Tu seras
comme il te convient.

21 Ne crains rien !

22 Nous voyons, Dieu les bénisse !
nos chères pigeonnes. 23 Il ne leur est
rien arrivé.

24 Il y a une malade parmi elles.

(C'est vrai ou non ?)

25 Elle va recouvrer la santé.

26 Le bénéfice
vient à maturité,

27 Ne crains
rien !

28 Nous allons apporter la
joie dans son giron, 29 Les
traits de son visage
resplendiront.

30 Et toi, tu seras
comme il te convient,
31 Ne crains rien !

32 Ôte de ton cœur le chagrin,
33 Quand les eaux
fraîches sont bues, 34
Les cœurs se sentent
moins perclus.

35 Les saints sont là, pourquoi dis-tu
qu'ils ne sont pas venus ? 36 Ôte de ton
cœur l'affliction !

37 Voici que bientôt nous
affermirons sa situation, 38
C'est un havre que nous lui
préparons.

39 Ne crains rien !

40 Les saints ont débroussaillé les chemins.

41 Nous lui apporterons la
lune dans son giron, 42 Son
cœur resplendira,

43 Et toi, tu seras
comme il te convient.
44 Ne crains rien !

45 Pourquoi es-tu si indécise ?

46 A quelles sombres
pensées es-tu soumise ? 47
Desserre dans ton cœur
cette emprise.

48 Nous, les saints, nous scrutons toutes les directions,
49 Les chemins nous débroussaillons et le
havre nous préparons. 50 Tu seras comme
il te convient,

51 Ne crains rien !

52 Nous voyons, Dieu les bénisse ! des
chameaux du désert. 53 Il ne leur est
rien arrivé.

54 En voici un, les portes lui seront données,
55 Les saints y ajouteront les clés.

56 Quel est ce projet qu'il forge avec les autorités ?

(Il y a de ça, oui ou non ?)

57 Nous, les saints, nous scrutons de tous côtés,

58 Bientôt nous mettrons fin, si Dieu
veut, à ses difficultés, 59 Nous
stabiliserons sa situation,

60 Il sera comme
il lui convient. 61
Ne crains rien,

62 S'il arrive que la lampe vacille dans ta main !

63 Dis-lui : « Les saints sont là, vraiment. »

64 Nous, nous voyons un
chameau dans son élément, 65
Son projet va aboutir
incessamment,

66 Lui parviendront quatre documents :

67 Deux gratifiants,

68 Deux excellents.

69 La porte s'est ouverte en grand,

70 Le dessein se concrétisera prochainement.

Son soleil va émerger d'entre les nuées, 72 Sois rassurée !. Nous allons voir, à travers une étude lexicale assez approfondie, comment Zohra et Rabéa mettent en œuvre la rhétorique divinatoire. Ainsi pourrions-nous mieux saisir l'efficacité, la pertinence et la force de ce discours poétique sur un auditoire, certes captif de son besoin de secours et de révélation, mais exigeant, car la concurrence joue entre les devineresses et l'offre du beau-dire et du bien-dire, conjugué au bon-dire, fait la différence.

- Il manquera pourtant dans la présente analyse un aspect fondamental de ce beau-dire car nous n'aborderons pas la « texture phonique » (Jakobson, 1963 : 241) des poèmes-prédictions, qui doit absolument s'appuyer sur l'écoute de la performance textuelle (et non sur une transcription, et encore moins, évidemment, sur une traduction). Nous ne présenterons donc pas ici la versification (système des rimes, des assonances internes, des césures), ni les techniques rythmiques.
Niveaux de langue et emprunts

Nous constatons dans ces textes des emprunts lexicaux notables — et parfois inhabituels — au kabyle pour l'arabe, à l'arabe pour le kabyle. Certes les deux langues co-existent à Tizi-Ouzou, comme je l'ai expliqué plus haut, et les poétesses, tout comme la quasi-totalité de l'auditoire, sont bilingues, ce qui atténue l'effet « littéraire » de l'emprunt. Par ailleurs, d'après les linguistes spécialisés, on compte jusqu'à 35% d'emprunts lexicaux à l'arabe en kabyle (Chaker), et l'arabe maghrébin a emprunté massivement au berbère, notamment dans le domaine agricole et technique traditionnel. Il n'en demeure pas moins que, littérairement parlant :

« L'emprunt lexical, à l'arabe essentiellement [...] est un procédé [stylistique] relativement fréquent dans l'ensemble de la poésie berbérophone, plus précisément kabyle [...] » (Yermeche 2000 : 101)

Examinons quelques cas d'emprunts à l'arabe dans les textes en berbère. Certains sont de véritables xénismes car ils ont un équivalent kabyle et c'est le terme arabe qui a été délibérément utilisé : *le\$umam* « le brouillard » (au lieu de *agu*), *lmerga* « le marécage » (au lieu de *aberbur*), *lma@sa* « la place » (au lieu de *amkan*), *lhadra* ou *lkelma*

« la parole » (au lieu de *awal*), le verbe *xeddem* « travailler » (au lieu de *ecrek*), la conjonction *&la-jal* « parce que » (au lieu de la forme kabylisée *axater*). D'autres peuvent aussi être considérés comme des xénismes, à cause de leur réalisation phonique : *qrîb* « bientôt » et *ttæq* « la fenêtre », prononcés avec le *qaf*, à la manière de l'arabe citadin (d'Alger, par exemple) et avec la longueur de la voyelle. D'autres encore sont des mots rares : *lhara* « la villa », *leṃella* « l'armée », ou savants — dans l'ordre du religieux : *lweswas* « le trouble », *lmehdi* « le bien conseillé ». Enfin, on assiste à une inflation d'emprunts d'un registre assez soutenu. Ils sont habituels, mais prennent une tournure littéraire de par leur accumulation et leur place — le plus souvent à la rime. Comme : *lxela* « la friche », *ljedra* « la racine », *ttelwa* « le marc », *le&lam* « le drapeau », *lemxalfa* « l'opposition », *erray*, « l'idée », *lfayda*

« le bénéfice », *l\$wemma* « l'angoisse », *eccedda* « la force », *errbẹ* « le gain », *leslạ* « le bien », *ḷaqq* « le bon droit », *lyemna* « le [côté] droit », *lqefsa* « la cage », etc.

Des expressions idiomatiques sont aussi empruntées : *dda&wa l-lxir* « la bénédiction de bien », *mbr°k* « béni =

félicitations ! ». Dans le texte de Rabéa, c'est un aphorisme rimé qui est entièrement transposé de l'arabe : *irụ*

salam / ad yu\$al \$anam (en arabe *rạ salam / iwelli \$anam*) « il est parti en bonne santé, il reviendra riche ». Le mot

\$anam est très peu usité en kabyle en dehors de cette expression. Non attesté dans Dallet avec le sens de « riche »,

- « aisé », il est attesté dans les dictionnaires arabes de Beaussier, Kazimirski, Lentin. La racine arabe GHNM / GHLM rassemble des termes relatifs au butin, au bétail (particulièrement les ovins) et à la richesse. Pensons, en français, au glissement bien connu cheptel / capital ou pecus (latin) « le troupeau » / pécunier.
- Dévoiler et voiler... La métaphore dans tous ses états

Le poète possède la *tamusni* « connaissance », « science », « savoir » ; quant au voyant, *yessen* (b.)¹⁹ « il sait », comme disent les consultants pour caractériser sa pratique. Même racine SN pour un double savoir : art de la composition, don de la révélation. De même, le verbe *ssefru* (factitif sur la racine arabe *FRY* « terminer »,

« résoudre ») qui signifie « composer des vers » a aussi le sens de « démêler » (une situation embrouillée),

« éclaircir ».

Ces remarques font mieux comprendre, dans les textes de Zohra et de Rabéa, les mentions récurrentes d'opérations d'ouverture, de clarification, d'illumination, formules que l'on retrouve avec des variantes dans la plupart des prédictions versifiées. Par exemple, ici : *yete&ce&wejhu* (ar.) « son visage va resplendir », *thellu l-biban* (ar.) « les portes s'ouvrent », *ad yali wass* (b.) « le jour va se lever », *ad yeftah fell-am tappurt / ad yernu ettaq s- ufella* (b.) « la porte va s'ouvrir pour toi / Il ajoutera une fenêtre au-dessus », *ad yecreq yiḥij-is seg-gwesigna* (b.)

« son soleil va briller en haut du ciel », *a nnefres iberdan* (b.) « nous débroussillerons les chemins ». En même temps s'opèrent des protocoles de dégagement, de séparation d'avec ce qui est obscur : *yegla&lek ed-d'lam* (ar.) « il t'enlèvera l'obscurité », *ngell&u l-\$um\$ar elli kan ehna* (ar.) « nous lui enlèverons les soucis qui sont là », *rana nehhu-lu ec-cedda* (ar.) « nous sommes en train de lui enlever la violence » *a m-nekkes le\$wmam* (b.) « nous t'enlèverons le brouillard » ; *a s-ekksen ttelwa* (b.) « nous lui enlèverons le marc ».

Les vers prophétiques composés par la *derwîca* et ses esprits auxiliaires tendent, par magie orale sympathique, à résoudre des situations décrites comme embrouillées, nouées : *rren as tiyersi tcudd cweyya* (b.) « ils lui ont mis un noeud, il tient un peu ». La métaphore du noeud que l'on fait et défait est présente ailleurs dans la pratique rituelle en Kabylie : soins de désenvoûtement par les brins de laine mesureurs, dénouage des ceintures, des foulards de tête, des cheveux dans diverses circonstances rituelles...

L'énonciation du texte divinatoire est préfiguration de *Imefta* (ar.) *tasarut* (b.) « la clé », qui ouvre la porte de la situation : *babek meftu* (ar.) « ta porte est déverrouillée », *ne&tu-lu le-mfate* (ar.) « nous lui avons donné les clés entre ses mains », *a s-efken lewleyya tiburra / ad ernun tisura* (b.) « Les saints lui donneront les portes / Ils ajouteront les clés ». Double métonymie où peut se lire la fonction même du texte codé : il est clé et porte à la fois, car lui-même à ouvrir quand il déverrouille le sens. La forme oraculaire, les tropes lexicaux du texte impliquent un travail de déchiffrement de la part du récepteur, travail pouvant se prolonger plusieurs mois, voire plusieurs années. Ce type de poème est à révélation progressive. Il ne court guère le risque de l'inadéquation d'un sens existentiel profond au signifié littéraire premier, les signifiants obscurs étant « mis en réserve » pour un processus de dévoilement ultérieur, à mesure de la succession événementielle dans la vie du consultant.

Par ailleurs — et l'on ne saurait s'en étonner dans un discours poétique — la polysémie des éléments et des figures qu'ils constituent induit plusieurs interprétations du texte : « Les machinations de l'ambiguïté sont aux racines mêmes de la poésie » (Empson, cité par Jakobson 1963 : 238). Prenons un exemple : *at rRebbi a m-dd- erren tilas* (b.) « les gens de Dieu, à toi ici rendent les bornes ». Il est certainement question d'une réparation, de la restauration d'une intégrité : le mot *talast* (plur. *tilisa* ou *tilas*) signifie « borne » (plus spécialement « borne de propriété »), « limite ». D'emblée, on pense à la résolution positive d'un conflit territorial ; pour une femme, ce peut-être recouvrer l'usage d'une maison dont elle a dû partir, d'une pièce dont elle n'avait plus la jouissance, etc. Mais, à un autre niveau, les acceptions du mot *talast* sont aussi nombreuses que celles du mot « limite » en français : on peut dire *lehdur es&an talast* « les paroles ont une limite » ou *lfer* (ar.) *enna\$ d war tilas* « notre joie est sans limite » (Dallet, 1982 : 465). Enfin, et surtout, compte tenu du vers qui suit, *ad ifuk fell-am lweswas* « il finit pour toi le trouble », où l'on constate que le mot *tilas* rime — et de ce fait est donc en quelque sorte associé — avec le mot *weswas* « le trouble », qui a un champ sémantique complexe comme nous le verrons plus loin, *tilisa* peut évoquer la fin d'une dérive psychologique ou d'un processus morbide. Là, c'est donc le son (la rime) qui oriente le sens...

Si le jeu sur les différents niveaux de sens et la contextualité permet d'adapter le message, parfois l'ajustement

¹⁹ Pour préciser la langue : ar. = arabe (dialectal) ; b. = berbère (kabyle).

peut se faire par une intertextualité. Par exemple, on peut penser qu'il y a, dans l'évocation d'un chameau qui *tikwalyetmehsis tikwal ala* (b.) « tantôt écoute, tantôt non » une allusion au conte « Le grain magique » (Amrouche, 1966 : 16-18) où six chameaux qui écoutent les lamentations d'une jeune fille ne peuvent manger tant ils sont tristes et dépérissent : seul le septième qui est sourd se nourrit et profite. On dit, pour parler d'un être insensible *am-mel\$wem a&ezzug* (b.) « comme le chameau sourd ».

Dans les textes étudiés, un relevé succinct des termes ne livrant pas d'emblée un sens univoque montre vite, cependant, qu'ils n'ont pas tous le même statut et ne sont pas de nature identique, lors même que tous concourent au voilement poétique et au biais divinatoire.

Certains substantifs, les plus abstraits, ont un champ sémantique vaste, leur sens dépendant principalement des contextes interne et externe : *rray* (ar.) « le projet », « la décision », « l'entreprise », « l'idée », mais aussi « le commandement » ou, a contrario, « le libre choix » ; *lme@sa* (ar.) « la place », « la situation », et « le port », mais encore « le havre », ou même « le sanctuaire » ; *lexla* (ar.) « la friche », « le désert », mais aussi « la folie » — de ce mot, complexe et ambivalent, on peut retenir les dénотations suivantes : les champs, par opposition aux maisons ; le monde sauvage, par opposition au monde humanisé ; le vide par rapport au plein et au peuplé, le désordre par rapport à l'ordre. Il est à rapprocher aussi de *lxelwa* « l'ermitage », « la retraite », « l'endroit solitaire », par extension la pièce où se tient le devin...

D'autres termes conjuguent, comme *tilas* examiné à l'instant, le sens propre(s) et le sens figuré(s). C'est le cas de : *ddwa* (ar.) « le remède », « le soin », « le médicament », mais donc « le bienfait » ou, au contraire,

« l'amertume » ; *lmerga* (ar.) « le marécage » ; *lqefsa* (*lqefs*) (ar.) « la cage » ; *le-\$mam* (ar.) « le brouillard » ; *ed'-d'lam* (ar.) « l'obscurité », « les ténèbres ». Le procédé rhétorique est ici le relais de sens, le sens propre n'étant plus toujours premier.

D'autres vocables, noms d'animaux pour la plupart, sont euphémistiques (individus restant anonymes) ou, plus précisément, emblématiques. Ils désignent par animaux interposés — variété d'antonomase — des catégories de personnes identifiées par les qualités ou les défauts saillants de leur comportement : *tifirellest* (b.) « l'hirondelle », *tirezze\$* (b.) « la guêpe », *al\$em* (b.) « le chameau », *titbirin* (b.) « les pigeons », *el-burbu* (ar.) « la chenille », *le-*

\$lam (ar.) « l'agneau », *ifker* (b.) « la tortue »...

Des noms communs ou des syntagmes nominaux ont une valeur symbolique codée dans la société. Elle est tout particulièrement connue des femmes qui analysent les rêves — et qui ne sont pas toujours des spécialistes — mais fait partie du patrimoine culturel de chaque femme d'un certain âge. Ces mots — « actifs » en eux-mêmes, pourrait-on dire — se classent en deux catégories : bénéfiques et néfastes. Parfois la synecdoque travaille le symbolisme en offrant la partie pour le tout à reconstruire ou, à l'inverse, en retenant une seule qualité de l'objet ou de son usage (lumière, solidité, rareté...)

Nous citerons entre autres, parmi les bénéfiques, qui sont très largement prédominants,

des objets usuels — ou qui l'étaient par le passé —, comme : *tadbriwt* (b.) « la petite jarre », *lmesba* (ar.) « la lampe à huile », *ec-cem* (ar.) « la bougie », *le-xcaca* (ar.) « l'outre », *l-weraca* (ar.) « laalebasse ». Mais aussi : *tappurt* (b.) / *l-bab* (ar.)

« la porte », *ettaq* (ar.) « la fenêtr », *tisura* (b.) / *le-mfate* (ar.) « les clés », termes dont nous avons vu la fonction ci-dessus. Des objets plus inhabituels, comme : *akursi* (ar./b.) « la chaise haute », *le&lam* (ar.) « l'étendard ». Des éléments botaniques, comme : *d-dalya* (ar.) « la vigne », *l-jedra* (ar.) « la racine », *le-jnan* (ar.) « le jardin », *zri&enta&l-yasmin* (ar.) « une graine de jasmin », *&ngud nt& fma* (ar.) « un régime de dattes », *l-&in l-heluwa* (ar.) « la prune sucrée ». Des matières, comme : *l-irira* (ar.) « la soie », *ef-f&eb* (ar.) « l'or », *el-fed'da* (ar.) « l'argent ». Des substances, comme : *tament* (b.) / *le-&sel* (ar.) « le miel », *aman isemmadden* (b.) « l'eau froide », *udi* (b.) / *ed-dhan* (ar.) « le beurre », *el-ben* (ar.) « le petit lait ». Les mots « concrets » néfastes sont rares. Nous avons noté : *tiyersi* (b.) « le nœud » (vu plus haut), *t-taktuniyya* (ar.) « le coing »,

Enfin, une interprétation immédiate peut être induite par des clichés, images classiques en poésie, dans les aphorismes, ou même dans le langage courant : *ujeggig n tasa* « la fleur du foie » est un fils — encore que ce pourrait être un jeune frère ; *aggur* (b.) / *le-gmar* (ar.) « la lune » est une fille ; *tasedda* (b.) « la lionne », de l'arabe *asad* « le lion », désigne une femme forte, noble, respectée de tous.

De tels textes proposent un champ d'affrontement entre des forces maléfiques et des forces positives — nous venons d'en avoir un aperçu, mais nous développerons plus loin. Tous les mots et expressions qui viennent d'être passés en revue sont à entendre dans un système de valeurs contraires, lequel introduit un balancement perpétuel dans la succession des vers. Le passage d'un registre à l'autre peut être souligné par des signaux tels que des adverbes : *grib* (ar.) « bientôt », *lame&na* (b.) « cependant » ; des prépositions : *ma-d* (b.) « quant à » ; des complexes présentatifs : *a-t-an* (b.) / *hawlik* (ar.) « le voici », *haylik* (ar.) « la voici », *a-t-aya* (b.) « le voilà » ; des verbes de déplacement : *yedda-d* (b.) « il est venu », *rah i-jik* (ar.) « il vient à toi ».

Un syntagme nominal peut faire basculer un sémantème déterminé, de la connotation positive à la connotation négative. Prenons l'exemple de *tifirellest* (b.) « l'hirondelle ». Employé seul, le mot désigne un animal bénéfique, sacré même, que l'on ne doit tuer en aucun cas. Et c'est ainsi qu'il apparaît dans le texte 1, emblématiquement, comme une personne bienfaisante. Par contre, *tifirellest l-lexla* « l'hirondelle de la friche » est un être malfaisant, les propriétés négatives de la friche, vues ci-dessus, contaminant et dominant celles, positives, de l'oiseau. De même *tamtunt* « la galette levée », « le levain », habituellement connoté positivement (abondance, croissance, fécondité), s'il est associé au déterminant *l-lexla* devient tout aussi maléfique qu'il était bénéfique, par l'inversion des effets de sa propriété expansive qui conserve cependant sa force : c'est la friche anomique qui prolifère comme la pâte. En revanche, certains déterminants peuvent renforcer la connotation du déterminé : *tadbriwt bb-udi* « la petite jarre de beurre » évoque féminité, sexualité, fécondité.

***Bab n wawal, bab n rray* « Maître de la parole, guide du jugement »**

Je voudrais maintenant aborder certains mécanismes d'émission, de réception, de transmission du message divinatoire envisagé comme enjeu social, en prenant appui sur la pratique de celles qui le profèrent, et sur le vécu de celles qui le reçoivent puis, éventuellement, le transmettent. Voir en quoi et comment ce message est actif dans des stratégies féminines et évaluer les fonctions de la devineresse à l'aune de la question : quelle est la relation entre son travail textuel et son impact social ?

La devineresse, maîtresse d'un certain art du dire, s'avère aussi maîtresse temporaire des champs de parole, de pensée et de pouvoir de ses consultantes. Il n'est que de voir dans nos six textes la fréquence des termes dénotant laparole, en arabe comme en berbère, et du mot *rRay* pour s'en convaincre. Les consultantes reconnaissent à la devineresse le droit d'entrer dans leur vie, de la scruter — *ad meyyezagh di kull djiha* (b.) « j'examinerai de tous côtés », dit Rabéa —, de se prononcer sur leur destinée, sur celle de qui elles représentent, ou sur celle de leurs proches. La voyante s'immisce au sein de l'univers affectif et relationnel de ses interlocutrices.

Elle y avance à visage découvert, en public, escortée de la troupe de ses esprits auxiliaires dont l'existence seulesuffit à légitimer la relative brutalité de son intervention dans une société plutôt pudique quant à l'intimité familiale. *at rRebbi* (b.) « les gens de Dieu » et *lewleyya* (ar./b.) « les saints », qui se réunissent périodiquement en *agraw*

« assemblée » au sommet des monts et dans de grands arbres, sont censés ne rien ignorer de la vie de tous ceux et de toutes celles qui vivent sur les territoires qu'ils protègent.

L'usage des pronoms personnels

L'un des procédés utiles à l'effraction du message divinatoire — en même temps qu'il est structurant de l'agencement poétique — est l'usage des pronoms personnels. Dans ce discours inspiré (au sens propre), et pas toujours adressé à la destinataire présente, le jeu des pronoms personnels, en particulier les pronoms personnels sujets, est complexe.

La troisième personne du singulier — sujet du verbe — peut représenter le saint ou l'esprit possesseur, le récepteur absent ou Dieu. La devineresse ne fait que transmettre un message, comme l'indiquent les formules *gal- lek* (ar.) « il t'a dit » — 39 occurrences —, *igul-lha* (ar.) « il lui dit [à elle] » et *rah igul-lek* (ar.) « il est en train de te dire », ou la formule *a m yeqqar* (b.) « il te dit ». Dans la texture du poème, ces formules verbales sont aussi des signaux démarcatifs : ouvertures de vers — voire de séquence —, tout comme elles sont parfois utilisées pour ouvrir les contes. Ici, le sujet troisième personne représente l'un des esprits qui parle par la bouche de Zohra ou de Rabéa. Il n'est en général pas nommé.

La troisième personne du pluriel renvoie, en principe, aux puissances supérieures qui ont accès aux tenants et aboutissants des destins humains. Ce sont *at rRebbi* (b.) : « les gens (ceux) de Dieu » : euphémisme pour désigner l'ensemble des êtres invisibles — esprits, saints, etc. ; à rapprocher de *at laxart* (b.) « ceux de l'autre (monde) », euphémisme qui désigne plutôt, en kabyle, les défunts. Il convient de distinguer *at rRebbi* de *lewleyya* (ar., sing. *lwali*) qui désigne uniquement les saints, les puissances tutélaires — à l'exclusion de *ljnun* (ar., sing. *ljin*) « les génies », et de *i&essasen* (b., sing. *a&essas*) « les gardiens », maîtres des lieux : *lwekkal m bab ddenya* (b.) « les délégués du Maître du monde ». Cette hypothèse concernant l'usage dans ces textes de la 3^{ème} personne du pluriel est corroborée par de nombreuses occurrences d'explicitation du sujet : par exemple *l-lewleyya igulu* (ar.) « les saints disent ».

Parfois, mais assez rarement, le médium ne s'exprime pas à la troisième personne mais à la première personne du singulier, se confondant alors avec ses inspireurs : ainsi dans les formules *lgitek* (ar.) « je t'ai trouvé(e) », et *lgit* (ar.), *ufi\$* (b.) « j'ai trouvé » (12 occurrences). Cette ouverture de vers rappelle que la devineresse a des visions, est en train d'explorer une dimension qui échappe à la consultante. Elle alterne avec la formule *in-as* (b.) « dis-lui »

(18 occurrences) qui, elle, stipule la transmission du message divinatoire, en

direction de celle à qui il est destiné, par l'intermédiaire de la consultante.

Le verbe « trouver » à la première personne du singulier peut-être relayé par des complexes présentatifs : *a-t- aya / ha-t-aya* (b.) « le voilà », *a-t-aya* (b.) « la voilà », moins fréquents dans ces textes que *a-t-an* (b.) « le voici » ou *a-tn-in* (b.) « les voici ».

Arrêtons-nous maintenant sur l'usage de la 1^{ère} personne du pluriel. La latitude de l'alternance 1^{ère} personne du singulier / 1^{ère} personne du pluriel a été tôt caractérisée par Paulette Galand-Pernet (1967 : 263) comme un trait de la langue poétique chleuhe, élément d'analyse repris par Salem Chaker (1978) pour le kabyle. Ne doit-on pas cependant se demander si la 1^{ère} personne du pluriel (27 occurrences) ne revêt pas ici valeur de connivence, le plus souvent avec les esprits, quelquefois avec la consultante ? Elle établirait ainsi solidement la chaîne de transmission entre l'au-delà, la voyante, et la consultante. L'expression *nukni lewleyya* (b.) « nous les saints » tend, me semble-t-il, à confirmer cette hypothèse. De même, l'alternance entre des syntagmes verbaux comme *ad meyyeza* (b.) « je vais examiner » et *a nmeyyez* (b.) « nous allons examiner », ou encore l'équivalence des formules *ufi* (b.) « j'ai trouvé » et *nwala* (b.) « nous avons vu ».

Zohra et Rabéa se prévalent donc sans cesse de la communication privilégiée qu'elles entretiennent avec les puissances supérieures, par mention directe prolongée par l'utilisation des 3^{ème} et 1^{ère} personnes du pluriel, et par les marques de l'inspiration médiumnique : « il(s) te di(sen)t ». Les énoncés présentatifs, certes classiques en poésie, surtout en début de poème, annoncent ici les visions, les « flashes » de la *tamkaceft*.

Toutes ces mentions légitimantes, donnant à entendre le truchement des esprits, avèrent la nature exceptionnelle de la communication qui s'opère là.

Des stratégies de réponse au mal-être

Le dévoilement de l'intimité se trouve aussi légitimé, pour l'œil cette fois, par la manipulation du *tesbi* *ṭ*

« chapelet musulman », auxiliaire matériel important de la voyance intuitive inspirée. Ce chapelet de 99 grains ronds, utilisé par nombre de devineresses, comporte trois *ccuhud* (sing. *ccahed*), petites tiges placées tous les 33 grains. Il sert ordinairement à la prière et, par extension au Maghreb, à toutes sortes de pratiques thérapeutiques, divinatoires, arithmétiques (Belguedj, 1969). Dans la forme de divination qui nous occupe, chaque *ssahed* est une station où la devineresse s'arrête pour évoquer un problème particulier de sa cliente. Accordé à cette manipulation ternaire, chacun des textes se trouve divisé en trois — ou en x fois trois — grandes parties. Pendant les poses le chapelet glisse dans les mains de la voyante et l'on peut entendre rots, soupirs, bâillements, indices de sa communication avec l'au-delà et marques d'une transe discrète. Le flot verbal reprend lorsque sa main droite s'est arrêtée sur un nouveau *ccahed* : il matérialise, en quelque sorte, le déclenchement de ses visions. Zohra — qui est une utilisatrice du *tesbih* — peut de surcroît changer de voix au gré de l'inspiration surnaturelle.

Comment résister à un pouvoir si évidemment manifesté ? L'on y résiste d'autant moins qu'on est venu — parfois de loin — pour entendre des explications et des stratégies de réponse aux agressions et aux angoisses. Tous les textes de prédiction comportent un grand nombre de mots ou expressions, bien connus des femmes, exprimant le mal-être, l'inquiétude, le chagrin, la violence. Nous allons en approfondir quelques-uns.

lweswas (ar.) : ce terme recouvre plusieurs niveaux de sens. Communément, il est.

employé pour désigner le trouble, l'angoisse physique et morale. Décrivant des symptômes physiques, il désigne, en kabyle, « les fourmillements », « l'engourdissement » (Dallet, 1982). Dans la langue théologique, il désigne le dialogue du démon avec l'âme, et Satan lui-même dans la mesure où celui-ci dicte à l'homme une action : *wessus* « suggérer, surtout en parlant à l'oreille » (Kazimirski), « inciter au mal », « inspirer » (Beaussier). Une autre acception vernaculaire de *lwaswas* est « la maladie mentale ».

l\$wmma : de l'arabe *\$MM* « couvrir », « étouffer », « asphyxier », « chagriner » (Beaussier) ; le verbe *\$wemm*, en kabyle, s'applique au temps et au ciel, il indique qu'ils sont sombres ; le verbe *\$umm* signifie « cacher »,

« couvrir » et *l\$wemm* / *l\$umm* désigne « le couvercle », « la couverture » (Dallet, 1982). Par ailleurs, *le\$wmam*

désigne à la fois « les ténèbres », « le brouillard » et « la tristesse », « l'angoisse ».

ettexmam : de *xemm* (ar.) « réfléchir », « penser », mais aussi « être inquiet » (Beaussier) ; *xemm* est attesté dans Dallet avec le sens de « réfléchir » ; *ettexmam* n'est pas attesté dans Dallet, mais se trouve être un emprunt à l'arabe : *txemam* « méditation », « souci » (Beaussier).

lemxalfa (ar.) : Dallet donne le sens de « différence », « préférence » ; Beaussier celui de « opposition »,

« contrariété », « antagonisme ». Mes informatrices ont corroboré dans cet emploi l'acception de Beaussier.

lemTella (ar.) : « armée d'êtres invisibles et malfaisants qui provoquent des épidémies ou autres malheurs » (Dallet, 1982). Beaussier ne relève pas ce sens précis mais donne cependant : « corps expéditionnaire », « armée encampagne ».

Nous trouvons aussi *tlufa* (b.) « les épreuves », *a\$wbel* (b.) « les soucis », *eccedda* (ar.) « la violence »...

Enfin, des expressions très négatives. *awal di lhedra* « le mot dans la parole », curieuse tournure mi-kabyle, mi-arabe ; ou *s-wewal d lhedra* « avec le mot et la parole » ; ou encore *tetrusu fell-as awal* (b.) « elle pose sur elle le mot ». En kabyle, *awal* « la parole », « le mot », valeur éminemment positive, peut être aussi une armeredoutable. Ici, associé à *lhedra* ou à *lkelma* « les propos », il perd toute connotation positive et toute noblesse, même vindicative. Il s'agit de médisances, de calomnies, de propos bas et nocifs. Dans les prédictions en arabe, l'expression *ec-cra& w el-hedra* « les tribunaux et les médisances » donne le même statut à la parole.

Devant tant d'infortunes, comment s'étonner que les consultantes soient décrites par la voyante, par les esprits, comme des « nageurs en haute mer », qui auraient perdu pied et qui se débattraient au milieu des vagues et de la tempête ? Ou que l'on dise d'elles : « le ciel ne te porte pas, la terre ne te porte pas » ? Les verbes *ru* (b.) / *bka* (ar.)

« pleurer » et *agad* (b.) / *xaf* (ar.) « avoir peur » émaillent aussi les textes.

Le leitmotiv du syntagme verbal *ur ttagwad ara* (b.) / *matxafic* (ar.) « n'aie pas peur » met en évidence la fonction sécurisante de la divination. Le besoin de consulter se manifeste dans les situations dégradées, les conflits, les incertitudes, les états dépressifs ; on vient pour

« ouvrir la voie », pour entendre dire l'issue favorable : dire et redire le bien c'est le pousser à advenir. Oublier cette dimension de la parole dans la conception des utilisatrices maghrébines de la voyance risquerait de faire considérer ces textes comme lourds, répétitifs, inélégants, alors que la fonction de répétition est constitutive de leur efficacité.

Mais on vient aussi pour armer son courage, pour affermir sa détermination dans certains affrontements où la devineresse sert de révélateur et de catalyseur ; il arrive que des consultations soient de véritables déclarations de guerre par voyante interposée. On vient en même temps capter un pouvoir qui, de magique qu'il est pour la *tamkaseft*, deviendra domestique pour la consultante. J'ai écrit ailleurs (1983 : 38) que le cycle « guerrier » de la magie pour les femmes était comparable au cycle guerrier de l'honneur pour les hommes. La divination, en permettant la désignation plus ou moins euphémistique des coupables, des victimes, des alliés, des ennemis, peut enclencher, alimenter, infléchir des conflits, et sert toujours à les commenter. Poésie épique des cuisines et des venelles autant que berceuse pour cœur endolori, telle est la divination.

Les rivalités entre belles-soeurs, de même que les affrontements entre belle-mère et bru et, plus généralement, les relations difficiles que les femmes entretiennent avec *nnesba* « la famille par alliance » sont des thèmes communs aux doléances féminines. Si l'on ajoute les questions relatives au mariage des jeunes filles, à la fécondité, aux risques de divorce, à la réussite professionnelle des hommes, à la réussite scolaire des enfants, à la maladie, aux héritages, à l'obtention d'un logement ou à la construction d'une maison, aux relations avec l'administration, à l'absence des émigrés, on a fait le tour des principaux sujets abordés dans les prédictions à Tizi-Ouzou et en Kabylie.
Au-dessus de la mêlée

Beaucoup de prédictions mettent en scène la lutte de l'innocence et de la perversité, d'une victime et de son bourreau, des conflits de personnages (désignés mais non nommés). L'intervention des puissances surnaturelles dans ce combat quotidien lui confère des dimensions telluriques. Et le poème se doit de ménager des effets dramatiques certains s'appuyant sur une composition ferme, à la fois redondante et progressive, où chaque tableau tend à organiser un équilibre entre des éléments positifs et des éléments négatifs. Il est clair que l'art divinatoire est aussi un art de l'oscillation, de la balance : *erzen ernu wezzen* « reste calme et soupèse », ce conseil donné par Zohra pourrait constituer la devise des devineresses.

Il est temps d'insister ici sur le fait que la voyante en fonction a une identité de genre ambivalente. Dès qu'elle est au travail, ses attributs et pouvoirs de femme profane se doublent de ceux d'un personnage participant du sacré et ayant assimilé des traits de masculinité. Zohra, qui est dite habitée par des esprits-hommes, revêt, par exemple, un burnous. La pièce de consultation de ces voyantes traditionnelles, contrairement à un espace domestique (gérée par les femmes), est ouverte à tous, hommes comme femmes, inconnus comme familiers. La praticienne peut manipuler pour les soins des corps d'hommes aussi bien que des corps de femmes et d'enfants ; elle voyage seule librement ; elle s'assoit volontiers en position haute, comme le font plutôt les hommes ; les femmes lui baisent le crâne, comme à un homme ; son parler, en divination, est celui des hommes²⁰. Certaines voyantes pour marquer

²⁰ Les devineresses inspirées par des esprits-hommes emploient systématiquement le parler masculin. Par exemple, la réalisation du *b* en *p* est propre au parler féminin en Kabylie. Le mot *tappurt* « la porte », à la place de *tabburt* (1 occurrence), est le seul cas dans les six textes où nous trouvons une marque de féminisation du parler, alors que d'autres mots l'auraient en principe

requis, tel *rRebbi* « Dieu ».. Peut-on dire que cette réalisation a « échappé » à son auteure ? cette modification identitaire affectent de fumer pendant les séances de divination et il ne faudrait sans doute pas attribuer cet acte aux seuls pouvoirs narcotiques du tabac, adjuvant de la transe.

Au-dessus des catégories de genre, elle est aussi au-dessus des clans. Sa fonction la place en position de supra- segmentarité.

À travers un art poétique consommé et un souci de la mise en scène — dans le texte de la prédiction comme à son entour — la *tamkaceft* manifeste un certain pouvoir sur la société féminine. Mais cette parole, aussi élaborée soit-elle, n'aurait guère d'efficacité si elle n'émanait de plus haut, si la devineresse n'était aussi initiée aux secrets des esprits. En retour, son charisme ne se maintient vivace que par le flux verbal contrôlé, construit, poétique qu'elle produit. Les utilisatrices de la voyance disent simultanément de Zohra ou de Rabéa *ttɛaf* (b.) « elle trouve », mais aussi *ttmeslay s lmizan* (b.), mot à mot « elle parle avec la balance », entendez la mesure, le rythme. Autrement dit, la qualité poétique, vocale de son propos est garante de ses révélations. Il ne se peut dire plus explicitement la symbiose d'une forme et d'un fond, d'un art et d'un pouvoir.

Par le passé, les devins prenaient en charge les destinées de groupes entiers, avaient leur mot à dire dans les vengeances de sang, faisaient s'exprimer les ancêtres et les saints sur la politique des villages. Lla Fatma n Soummeur — pour prendre l'exemple le plus prestigieux —, devineresse issue d'un lignage maraboutique, se fit ainsi l'inspiratrice, puis le chef, d'une résistance armée de *moudjahidine* et de *moudjahidate* qui tint tête en Kabylie, de 1852 à 1857, aux troupes de MacMahon et de Randon. Elle anima les célèbres batailles de Tachekirt et d'Icheriden.

Certes, Zohra, Rabéa et leurs semblables se contentent maintenant de gérer la politique des ménages, d'interférer dans les guerres domestiques, mais elles conservent de l'antique mission le cheminement initiatique, le caractère public de la prédiction, son allure poétique, le bénévolat sacré de leurs interventions. Car elles reçoivent des dons en nature et des gratifications symboliques, considérées comme *weâda* « offrande pieuse ».

La légitimité de la divination versifiée intuitive se trouve donc, au final, dans un ailleurs du texte. En amont, dans sa nature médiumnique et dans le prix à payer par la devineresse en initiation ; en aval, accessoirement, dans sa transmissibilité. Mais au demeurant, les *at rRebbi* ne sauraient s'exprimer qu'à travers la poésie et l'on ne saurait transmettre fidèlement que de la poésie. Se retrouve alors le texte lui-même : si la validation vient d'ailleurs, la valeur, elle, réside bien là, « entre le sens et le son ».

Références

AMROUCHE, T.

1966 *Le grain magique. Contes, poèmes, proverbes berbères de Kabylie*. Paris : Maspero.

BEAUSSIER, M.

1958 *Dictionnaire pratique arabe-français*. Alger : La maison des livres (1ère édition 1887).

BELGUEDJ, M. S.

1969. « Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains ». *Revue des Etudes Islamiques* 2 : 291 : 322

BOURDIEU, P. / MAMMERI, M.

1978 « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de La Recherche en Sciences Sociales* 23.

CHAKER, S.

1978 « Sur la langue de la poésie kabyle ». *Bulletin du C.R.A.P.E.* 9 : 10-21.

- 1983 *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie). Syntaxe*. Aix en Provence : Publications Université de Provence.
- DALLET, J.-M.
- 1982 *Dictionnaire kabyle-français. Parler des At Mangellat, Algérie*. Paris : S.E.L.A.F.
- GALAND-PERNET, P.
- 1967 « A propos d'une langue littéraire du Maroc: la koïné des Chleuhs ». *Zeischrift für mundartforschung* : 260-267.
- JAKOBSON, R.
1963. *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage* (trad. N. RUWET). Paris : Ed. de Minuit.
- KAZIMIRSKI, A. de B.
- 1860 *Dictionnaire arabe-français*. Paris : Maisonneuve et Cie.
- LENTIN, A.
- 1959 *Supplément au Dictionnaire pratique apabe-français de Marcelin Beaussier*. Alger : La maison des livres.
- MAMMERI, M.
- 1969 *Les isefra de Si-Mohand*. Paris : Maspero.
- VIROLLE, M.
- 1981 « *Asensi ou tebyat*. Note à propos d'une pratique mortuaire dans la région de T(izi-Ouzou », *Libyca* XXVIII-XXIX : 199-212. 1983 « Femmes et mots d'Esprits : la pratique de la *zyara* à Tizi-Ouzou », *Cahiers de la Méditerranée* (n° spécial *Les savoirs dans les pays méditerranéens*) : 29-44.
- 2002 *Rituels algériens*. Paris : Karthala.
- VIROLLE-SOUIBES, M. / T. TITOUH-YACINE
- 1982 « Initiation et imaginaire social en Kabylie ». *L'Ethnographie* LXXVIII, 87/88 : 189-225.
- 1990 « Voyages initiatiques », pp. 31-44, in : Achour, C. / D. Morsly (éds), *Voyager en langue et en littérature*. Alger : O.P.U.
- YERMECHE, O.
- 2000 « L'emprunt lexical comme procédé stylistique dans la poésie de Si Mohand Ou M'hand », *Insanyat* 12 : 101-107.

Système de transcription utilisé pour la tamazight et l'arabe dialectal

Le trait suscrit à la voyelle marque la longueur (æ î °). Le point souscrit à la consonne marque l'emphasisation (∂ ® ˆ ˆ). Le trait souscrit à la consonne marque la spirantisation (f t d')

C = ch — j = dj ʈ = ts — ʒ = dz — \$ = gh (r grasseyé) — x = kh (fricative uvulaire sourde) — Ĩ transcrit la fricative pharyngale sourde — & transcrit la fricative pharyngale sonore — q transcrit l'occlusive uvulaire sourde — ' marque le *hamza* ou attaque vocalique — Le e transcrit aussi bien la voyelle dite « neutre » que la voyelle d'appui, de transition ou certaines fermetures du a, fréquentes dans les parlers maghrébins.

Des adaptations ont été nécessaires pour que les systèmes de transcription des deux langues puissent se confondre. Le système de référence choisi a été le système de transcription du kabyle, codifié par Mouloud Mammeri, tel qu'il est couramment utilisé. Du coup, certaines « traditions » de la transcription de l'arabe dialectal en graphie latine diacritée ont été modifiées :

\$ = gh (r grasseyé), à la place de μ — c = ch , à la place de š — x = kh (fricative uvulaire sourde), à la place de ʁ

Pratiques musicales et représentations identitaires au Maghreb.

Le cas du genre Gnâwî

Mourad Yelles

Institut national des Langues et civilisations orientales

Inalco

La patrimonialisation culturelle ne se manifeste pas toujours par la célébration obligée et l'emphase hagiologique. Elle se donne à lire, également, au travers des enjeux qu'elle révèle ou des perspectives qu'elle engage.

Hadj Miliani²³

*Bambara est arrivé du Soudan, nu, pieds nus et fatigué
Bambara, esclave de Guinée s'enivre de benjoin
Bambar : gumbri, tebel et qarqabou*

Hadj Miliani²⁴

Résumé

Cet article interroge les pratiques musicales dans le contexte colonial et postcolonial. Pour ce qui est du gnawi le propos sera, précisément à partir des questionnements implicites et explicites tout en continuant à explorer un pan des pratiques socio-musicales algériennes.

Mots clés : musique populaire, culture gnawi, colonial et postcolonial.

La question de la place des pratiques musicales, de leurs modalités, leurs évolutions, de leurs enjeux dans le contexte colonial et post-colonial représente sans conteste l'un des paradigmes centraux de la réflexion socio-anthropologique de Hadj Miliani sur la longue durée. Il n'est que de rappeler ici la publication, dès 1981, d'un article pionnier sur le genre *rai*²⁵. Et moins d'une année avant sa disparition, en novembre 2020, paraissait une contribution à un ouvrage collectif dans laquelle il poursuivait son exploration de la réalité complexe des pratiques et des

²³ Hadj Miliani, « Déplorations, polémiques et stratégies patrimoniales. À propos des musiques citadines en Algérie en régime colonial », *Insaniyat*, n°79, 2018, p. 23

²⁴ Hadj Miliani, « Éléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes », *Les Cahiers du CRASC*, n° 19, 2009, p. 14

²⁵ Hadj Miliani et Sidi Mohamed Belkacem, *Les représentations de la femme dans la chanson populaire oranaise dite « Rai »*, Document de travail, n°8, GRFA, CDSH, Université d'Oran, 1981. Repris in Hadj Miliani, *Culture populaire et contradictions symboliques. Les représentations des femmes dans la chanson populaire oranaise dite « Rai »*, Document de travail du GRFA, n° 9, CRIDSSH, Université d'Oran, 1983

imaginaires culturels algériens à travers les rapports entre musiciens juifs et musulmans en contexte colonial²⁶. En choisissant de se positionner constamment dans des lieux stratégiques – mais le plus souvent invisibles du point de vue de la science "orthodoxe" –, en tentant d'identifier et d'analyser les processus socioculturels en cours *aux marges* ou *dans les interstices* des systèmes (sociaux, politiques, idéologiques), son travail a ainsi beaucoup contribué au long et patient inventaire de ces opérations et productions mises en œuvre par toutes catégories de « délinquants » maghrébins²⁷. C'est-à-dire ces acteurs sociaux porteurs de projets « tactiques », potentiellement ou ouvertement transgressifs, déjouant, détournant et déplaçant les codes dominants.

C'est dans cette perspective que l'attention de Hadj Miliani s'est très tôt portée sur les usages et les répertoires musicaux citadins marqués par des formes complexes de métissages formels, intellectuels, idéologiques et artistiques. A l'exemple du *raï* oranais, des « musiques jeunes », du *melhun*, plus largement de la chanson populaire au Maghreb et en diaspora, de l'« andalou » et de ses dérivés (*hawzî*, *chaâbî*). Mais *quid* du *gnâwî* ? Dans le seul article où Hadj Miliani évoque ce genre, cette référence s'inscrit dans une réflexion plus générale sur les phénomènes d'hybridation à l'œuvre dans la société algérienne colonisée, et en particulier sur l'émergence relativement rapide de tout un ensemble de conduites, de pratiques et de représentations culturelles qui s'inscrivent non plus dans l'ordre de la soumission passive à la norme exogène (et à ses sous-produits stéréotypiques) mais, au contraire, dans celui d'une résilience innovante, d'un « bricolage » (au sens de Lévi-Strauss) créatif. Ainsi, sur la question des rapports entre « *Chansons populaires et rituels sociaux* », Hadj Miliani mentionne les « *chansons des rues* », les « *chansons d'enfants* », les « *cris de la rue* », avant d'aborder d'« *autres pratiques de chants et de musiques de rue [...], celles qui marquent, en particulier les moments les plus importants du ramadhan* ». C'est l'occasion pour lui de citer un passage de l'ouvrage célèbre du musicologue français Jules Rouanet, *La Musique arabe dans le Maghreb*²⁸ (1913) : Autrefois, en Algérie, pendant le ramadan, des troupes de nègres parcouraient les rues avant le lever du jour, frappant vigoureusement sur leur *tebeul* et sur les *krakeb* (les castagnettes de fer) pour éveiller les fidèles avant le lever du jour. Pour ce motif, on les appelait les *tebeul es seheur*, « *joueurs de tebel à l'aurore* »²⁹.

Dans les pages qui suivent, Hadj Miliani revient à deux reprises et assez longuement sur les « *groupes de musiciens noirs* » à travers les « *séances musicales du diwan* », les « *cérémonies mystico-religieuses* » et les différentes étapes de leur rituel, pour conclure sur un constat : « *tout au long du siècle la musique confrérique des populations noires va peu à peu s'adapter aux circonstances profanes et influencer progressivement les rythmes, les compositions musicales et l'orchestration* »³⁰. Cette observation finale est très intéressante dans la mesure où elle pointe un processus socio-culturel essentiel : la décontextualisation/recontextualisation des pratiques et des répertoires dans l'Algérie coloniale. Un processus largement étudié dans différents

²⁶ Hadj Miliani and Samuel Sami Everett, « Marie Soussan: A Singular Trajectory », in Samuel Sami Everett, Rebekah Vince, *Jewish-Muslim Interactions: Performing Cultures Between North Africa and France*. Liverpool, Liverpool University Press, 2000, pp. 81-100.

²⁷ Au sens de Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire* [1980]. Paris, Gallimard « Folio », 1990, p. 189-190.

A ce sujet, on nous permettra de rappeler les remarquables avancées dans le domaine de la recherche en sciences sociales et humaines opérées dès la fin des années 1970 grâce à toute une jeune génération d'historiens, anthropologues, économistes, juristes, linguistes, oralistes, comparatistes, urbanistes, etc, qui gravitaient autour du pôle universitaire oranais et des organismes et laboratoires rattachés, tels le CRISSH ou l'URASC (ancêtre de l'actuel CRASC). Ils (et elles) ont ouvert de nouvelles voies de réflexion critique, de nouveaux chantiers scientifiques en croisant les approches disciplinaires et en testant de nouveaux outils méthodologiques.

²⁸ Jules Rouanet, *La Musique arabe dans le Maghreb* (1913), in *L'Encyclopédie de la musique*. Paris, Delagrave, 1913-1931, 6 vol.

²⁹ Hadj Miliani, « Éléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes », *op. cit.*, p. 12.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

contextes socio-historiques³¹ et qui peut prendre des formes variées. Témoin l'exemple rapporté quelques paragraphes plus loin à travers l'extrait d'un « *chant populaire* » manifestement inspiré du répertoire des « *musiciens noirs* »³² et dont on nous explique qu'il a fait l'objet d'une adaptation comique/parodique interprétée « *dans les années 30* » par Mohamed El Kamal³³ : *Bambara*

Bambara est arrivé du Soudan, nu, pieds nus et fatigué

Bambara, esclave de Guinée s'enivre de benjoin

Bambara : gumbri, tebel et qarqabou

Bambara aime les fèves à la folie

Bambara aime les figues pour tous ses repas

Bambara tue un bouc et en fait des conserves

Bambara quand Monsieur mange la viande

Madame se contente de la graisse

*Bambara est malin, sa femme plus encore*³⁴.

Nous n'en saurons pas d'avantage sur la nature du processus d'« *adaptation* » en cause dans ce cas précis. S'agissant donc du genre *gnâwî*, de son statut (et de celui de ses pratiquants), de ses enjeux, notre propos sera, précisément à partir des questionnements implicites et explicites que proposent les analyses de Hadj Miliani, mais aussi peut-être de leurs « angles morts », de continuer à explorer un pan des pratiques socio-musicales algériennes en nous plaçant comme lui, délibérément, dans une posture critique de refus des évidences. En l'occurrence, pour reprendre les propos de notre auteur évoquant les « *musiques et chants algériens* », il s'agira, « *au-delà d'un certain consensus de façade* », de tenter de prendre en compte « *toute la complexité de la construction idéologique et de la référence à ce patrimoine musical et chanté* »³⁵. Avec, en ligne de mire, la problématique de la « *fabrique de la Nation* » à travers la constitution du « *récit national* » algérien.

Stéréotypes culturels et imaginaires musicaux du Noir maghrébin

« *Sale nègre* » ou simplement : « *Tiens, un nègre* ».

J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets. On se rappelle certainement ces quelques lignes célèbres qui inaugurent le chapitre V de *Peau noire, masques blancs*³⁶. Et comment ne pas évoquer la figure emblématique de Fanon au seuil de notre analyse ? Emblématique, la trajectoire glorieuse de ce martiniquais, descendant d'esclaves africains et militant de la cause révolutionnaire algérienne renvoie aussi à la remarquable "présence-absence" du Noir dans l'espace politique, économique et socio-culturel national depuis l'indépendance. Car aujourd'hui encore, dans la patrie d'adoption de Fanon, et

³¹ Hadj Miliani cite d'ailleurs les travaux de Serge Gruzinski sur les sociétés méso-américaines dans le contexte de la colonisation hispanique (*La Pensée métisse*. Paris, Fayard, 1999).

³² Cf. le début du premier vers : « *Bambara est arrivé du Soudan* » qui fait écho au célèbre « *Jâbûna kafara / jâbûna mn-es-sûdân* » (« *On nous a amené mécréants / On nous amené du Soudan* ») du *ḍiẓwân gnâwî*.

³³ Mohammed El Kamal (1919-1956) : chansonnier, comédien et auteur-compositeur-interprète algérien. Le titre de la chanson est « *Oui oui* ».

³⁴ Hadj Miliani, « *Éléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes* », *op. cit.*, pp. 14-15. (Le chant figure dans Didelon, M., *L'évolution de la poésie à Sidi Bel Abbès et sa région*, CHEAM, 1951, p. 30).

³⁵ Hadj Miliani, « *Fabrication patrimoniale et imaginaires identitaires. Autour des chants et musiques en Algérie* », *Insaniyat* 12 / 2000, p. 58.

³⁶ Chapitre « *L'expérience vécue du Noir* », in Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil, 1952, p. 90.

après des siècles de domination esclavagiste, les « kaḥloûch-s³⁷ » algériens continuent bien souvent de vivre, au quotidien, des situations de marginalisation, de stigmatisation, voire de violence. Dans le même temps, l'idéologie dominante, essentiellement à travers sa composante religieuse (mais pas seulement), d'une part, et l'impact médiatique de certaines évolutions récentes dans les pratiques de consommation culturelle, d'autre part, contribuent à renforcer le brouillage des perceptions et la confusion des imaginaires sur cette question hautement sensible. Ainsi, entre les figures de Bilal l'Abyssin, esclave affranchi par le Prophète qui fait de lui le premier muezzin noir de l'Islam, du Mâallem Benaïssa, le maître incontesté du *gumbri*, fondateur du groupe *Diwan D'zair*, ou encore de Amazigh Kateb, leader du groupe *Gnawa Diffusion* à la renommée planétaire, quels rapports ont bien pu s'établir ? Et comment en interpréter les modes d'articulation et les enjeux ?

Sur un plan strictement historique, on sait que les communautés noires que l'on retrouve aujourd'hui en Afrique du nord descendent des centaines de milliers d'esclaves, majoritairement en provenance d'Afrique centrale (Empire de Kanem-Bornou) et de l'ouest (Empire du Ghana et du Mali) dont le commerce alimentera pendant des siècles (à partir des 7^{ème}-8^{ème} jusqu'au 19^{ème} s.) les réseaux de marchands maghrébins. Des trois principaux pays du Maghreb, l'Algérie est celui qui reçut le plus faible contingent de main-d'œuvre servile³⁸. Elle fut employée principalement dans les oasis du sud et dans les villes du nord. Pendant la colonisation française, le statut juridique des Noirs encore esclaves connaît une avancée très importante, au moins sur le plan formel, avec l'abolition de l'esclavage en 1848. Cependant, dans le sud algérien, l'esclavage persistera encore assez longtemps, comme en témoigne le général Daumas en 1853 :

Pour peu qu'un Saharien soit à son aise, il ne fait absolument rien ; travailler, c'est une honte. Il se rend aux réunions, aux assemblées de la djemâa ; il chasse, se promène à cheval, surveille ses troupeaux, il prie, etc. Il n'a que des occupations politiques, guerrières, religieuses.

Labourer, moissonner, cultiver les jardins, c'est l'affaire des gens des ksours.

Sous une grande tente, les travaux d'intérieur sont confiés aux nègres esclaves, qui sont à bon marché et nombreux ; les négresses vont à l'eau, vont au bois, préparent les repas. (...)

Lima ikhedem ousifa / Ou la iergoud fi guetfa, / Isalou cheurr hasifa

*Celui qui n'a pas de négresse / Et qui ne dort pas dans un lit, / La misère lui réclame une vengeance*³⁹.

Ce qui peut expliquer pourquoi, durant la guerre de libération algérienne, selon Louis Blin, [...] parmi les habitants du Sud, les Noirs furent ceux qui s'engagèrent le plus dans le FLN, car ils étaient sensibles à son message égalitariste et anti-esclavagiste. Bien que l'esclavage ait été aboli par la colonisation, il subsistait en effet sous des formes atténuées, surtout chez les Touaregs⁴⁰.

Une fois l'indépendance acquise, la doctrine officielle de l'État algérien en matière de discrimination raciale est très claire et ne souffre d'aucune exception. Mais les conséquences des choix idéologiques (avec le primat de l'arabité, la consécration de l'islam comme religion d'état), des pratiques institutionnelles (en matière d'accès à l'emploi, d'arbitrages

³⁷ Sur l'aspect linguistique des comportements racistes à l'égard des Noirs algériens, cf. Salim Khat, « De la Négrophobie en Algérie. Autopsie des mots qui disent le Mal en couleurs », in Stephanie Pouessel (ss. la dir.), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*. Paris, Karthala, 2012, pp. 63-74.

³⁸ « 65 000 de 1700 à 1880, contre 100 000 entrées en Tunisie, 400 000 en Libye, 515 000 au Maroc et 800 000 en Égypte » (Louis Blin, « Les Noirs dans l'Algérie contemporaine », *Revue politique africaine*, n° 30, juin 1988, p. 25).

³⁹ Eugène Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie : Tell, Kabylie, Sahara*. Paris, Librairie Hachette, 1853, p. 257-258.

⁴⁰ Louis Blin, « Les Noirs dans l'Algérie contemporaine », *op. cit.*, p. 26.

économiques) et les effets pervers des pesanteurs sociologiques obligent à nuancer sensiblement le tableau de la situation des Noirs en Algérie.

De fait, même après l'indépendance, l'image du Noir dans les mentalités maghrébines, et, en l'occurrence, algériennes, demeure pour le moins problématique ainsi qu'en atteste ces observations effectuées par Louis Blin dans les années 1980 :

Les Noirs algériens sont souvent appelés « maliens » par leurs compatriotes blancs, car ces derniers les appréhendent plus ou moins comme des étrangers. Le petit Algérois perçoit dans ses rêves d'enfant le pays des Noirs comme fondamentalement autre. En réaction à ce rejet, les Noirs tentent de s'assimiler grâce à une surenchère nationaliste et religieuse. Ils suivent par exemple la filière arabisée de l'enseignement, qui constitue en Algérie le vivier du fondamentalisme islamique. Par là-même, ils renforcent un système qui les a constamment marginalisés sans pour autant les rejeter : les Noirs qui se veulent musulmans modèles ne vont pas s'opposer à leurs coreligionnaires. Une prise de conscience « révolutionnaire » de type nord-américain par exemple paraît impensable. La discrimination de fait, sinon de droit, se perpétue de la sorte⁴¹.

Mais de quoi est-il au fond question dès lors que l'on évoque la figure du Noir ? En Algérie comme ailleurs, partout où a pu sévir l'esclavage et la Traite négrière, c'est bien avant tout d'un corps qu'il est question. Un corps d'une couleur particulière (par rapport à la norme blanche dominante), certes. Mais pas seulement. Car, le corps du Noir est aussi celui qui, du fait de l'« animalité » à laquelle sa nature « primitive » le rattache de manière consubstantielle, présente cette spécificité de pouvoir accéder à des formes de métamorphoses aussi spectaculaires que fascinantes par le biais de la musique et de la danse. Mais pas de n'importe quelle danse puisque, dès qu'il s'agit de danses noires, la terminologie nous en dévoile une vision particulièrement stigmatisante. A l'image de la fameuse « bamboula » qui désigne, dans le lexique français, non seulement un « *tambour primitif en usage dans certaines tribus d'Afrique noire* », mais surtout une « *danse exécutée au son de cet instrument ; p. ext., danse primitive et violente* »⁴². Ce qui est en cause ici, de manière implicite, ce sont fondamentalement les effets les plus spectaculaires de la « bamboula ». Nous voulons parler, bien entendu, des phénomènes liés à la *transe de possession* qui offre le spectacle de corps noirs cédant à la magie du rythme et échappant pour un temps aux normes sociales⁴³. C'est du moins ce que percevront de lui des générations de voyageurs européens en découvrant le Maghreb. À commencer par les écrivains français, comme Maupassant, qui rapporte ainsi une « *Lila* » de la confrérie des Aïssaoua (proche de celle des Gnâwa) :

Deux hommes d'élancent, se mêlent à elles [des danseuses], les yeux en extase, et sans interrompre l'exercice sacré, les effleurent du bout des mains, sur les épaules, les bras, la poitrine, par des attouchements mystérieux qui sont effrayant et chastes. D'autres encore se

⁴¹ Ibid., p. 27.

⁴² Entrée « Bamboula », Ortolang/Lexicographie - CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/bamboula>. Il est intéressant de noter qu'en traduisant le terme technique habituellement usité pour désigner une partie dansée du rituel *gnâwî* (la *derdba*) dans un vers du célèbre poème de *melhûn* maghrébin, *El-Harraz* (Cheikh El-Mekki Ben El-Qorchi, fin 19^{ème}-début 20^{ème}), le spécialiste de ce répertoire, Ahmed Dellaï, a recours à la notion de « bamboula ». A juste titre, puisque, dans cas, l'expression est clairement stigmatisante dans la bouche du héros : « *Je leur ai dit : « Ô nègres, il y a une bamboula dans le château-fort du magicien* » (*Chansons de la Casbah*, Alger, ENAG, 2003). Sur ce point, inutile de préciser que la tradition orale maghrébine (contes, légendes, proverbes, chansons, dictons, etc.) véhicule, depuis des siècles, un ensemble de stéréotypes nettement dévalorisants au sujet des Noirs.

⁴³ Y compris les normes religieuses telles que fixées par l'orthodoxie. En arabe algérien, l'un des termes usités pour désigner le possédé est « *memlûk* » (racine [MLK] qui renvoie à la *possession*, à l'*esclavage*). On observera ici un paradoxe qui demanderait certainement des éclaircissements plus importants : si le corps de l'esclave en transe est, en quelque sorte, doublement « possédé » (par son maître en premier lieu, et, en l'occurrence, par la ou les puissances supérieures invoquées), cette « possession » au second degré est aussi – surtout ? – une forme de libération (temporaire).

joignent à ces fous, et tous, par des cris, et la prière éperdue des regards, ils excitent les musiciens qui ne font pas assez de bruit. Le rythme s'accroît, les tambourins roulent leurs battements désordonnés, la darbouka résonne, et dominant tout, la flûte, la terrible flûte pousse sa note ininterrompue sous l'infatigable souffle d'un nègre aux gros yeux blancs⁴⁴. Même vision de la *jedba*⁴⁵ (transe) comme expression paroxystique de la possession noire chez Isabelle Eberhardt, quelques années plus tard :

A travers des siècles d'islam, les Soudanais ont conservé les pratiques d'une antiquité fétichiste, une poésie de bruit et de gesticulations qui eut son plein sens dans les forêts hantées de monstres. Sur le bondissement sourd des tambours se détache le rire clair des doubles castagnettes de cuivre, liées aux poignées par des lanières de cuir. En tête du cortège quelques nègres dansent. Ils dansent naturellement, pour le plaisir de se trémousser. - Il y a toujours dans ces danses sautées quelque chose de nègre.

[...] Derrière les musiciens tapageurs et simiesques, la foule des esclaves chante une mélodie mi-arabe mi-soudanaise, coupée de refrains criards et monotones⁴⁶.

Il est aisé de se rendre compte comment d'un auteur à un autre, on retrouve le même type d'épithètes et de comparaisons pour décrire la gestuelle, l'expression des corps et des visages, les impressions visuelles et sonores qui renvoient toutes à la bestialité, au désordre, à l'informe, à la pulsion pure. A la *dépense* irrationnelle, voire insensée. Autant de jugements qui s'appliquent aussi à la dimension proprement musicale de la transe noire ainsi qu'on peut le constater dans cette description de Jules Rouanet dans *L'Encyclopédie de la musique* : Les nègres qui habitent le Maghreb par colonies sporadiques donnent une grande part dans leurs réjouissances à leurs danses. Sur le petit plateau de Sidi Me'id, à Constantine, à Teniet el Haâd, au Village Nègre à Oran, au moindre prétexte les nègres entrent en danse. C'est alors un charivari épouvantable; le son de larges *bendairs*, des *deff's* et des gros tambours se mêle au choc aigu du fer des castagnettes. Ceux qui n'ont pas d'instrument frappent sur ce qui se trouve à leur portée, avec une pierre, avec un bâton. Les femmes hurlent la tête renversée et les yeux mi-clos avec des tremblements de gosiers qui semblent des râles de fauves; elles exaltent la danse, s'exaltent elles-mêmes, et tout ce peuple simple et barbare arrive au paroxysme de l'hypnose par la violence et l'exaspération du rythme, toute autre forme musicale étant absente.

Dans les villes, surtout au moment de l'hivernage ou aux jours de fête, on rencontre des troupes de musiciens nègres, couverts d'oripeaux, la face cachée sous un masque hideux fait de morceaux de drap, de coquillages et de plumes, battant comme des forcenés leurs instruments primitifs, dansant sur un pied des rythmes lents ou tournant comme des toupies, chantant des mots inintelligibles et ne s'arrêtant que pour demander, avec une grimace où grincent leurs dents blanches, des sous aux passants et aux curieux qu'un tel vacarme a pu retenir⁴⁷. Ceci étant, si la dimension extatique des rituels noirs au Maghreb est perçue en premier lieu comme une forme de manifestation pour le moins exotique par les étrangers, elle est, par contre, synonyme de transgression pour nombre de Musulmans rigoristes qui y voient plutôt un dévoiement - d'inspiration clairement "païenne" - des préceptes coraniques. Ce qui correspond certainement, pour une large part, à la réalité historique des processus de métissages socio-anthropologiques qui ont pu se produire au sein des communautés concernées. De fait, ainsi que le rappelle Émile Dermenghem.

⁴⁴ Guy de Maupassant, « Une fête arabe », *Écho de Paris*, 7 et 13 avril 1891, in *Lettres d'Afrique (Algérie - Tunisie)*. Paris, La Boite à Documents, 1997, p. 253.

⁴⁵ On parle aussi de *boûri*.

⁴⁶ Isabelle Eberhardt & Victor Barrucand, « Fête soudanaise », in *Dans l'ombre chaude de l'islam* (1906). Paris, Actes Sud « Babel », 1996, p. 117.

⁴⁷ Jules Rouanet, « La musique arabe dans le Maghreb » in *Encyclopédie de la musique*. Paris, Delagrave, 1922, p. 2832.

Les génies du Soudan venus en Afrique du Nord y trouvèrent des génies arabes et berbères avec lesquels ils firent bon ménage. Les uns et les autres devinrent les *rijalallah*, les hommes de Dieu, et les confréries qui cultivaient leur présence se placèrent sous l'égide de Sidi Blal : Bilâl, le muezzin du Prophète, l'Abyssin racheté par Mohammed aux persécuteurs de La Mecque, un des premiers musulmans, un des plus indiscutables Compagnons. On ne pouvait trouver référence islamique plus vénérable⁴⁸.

La montée en puissance des mouvements réformistes à partir des années 1930 aura un impact important sur les pratiques religieuses et les modes de représentation de l'Islam maghrébin. Le renforcement du rigorisme ambiant et la lutte des Oulémas contre le « maraboutisme » (en particulier pour ce qui relève du culte des saints et certains rituels confrériques) affecteront durablement les esprits, en particulier chez la petite élite « indigène ». Nous en avons un exemple particulièrement saisissant à travers cette séquence du roman de Mohammed Ould Cheikh (1906-1938), *Myriem dans les palmes* :

Le « jdib » n'est pas un rite musulman mais plutôt un rite barbare adopté par les indigènes qui ignorent la vraie religion mahométane ...

(...) Dehors des nègres dansent en s'accompagnant de leurs castagnettes. L'un d'eux s'agite avec frénésie ; il dodeline de la tête, saute, puis s'agenouille tandis que les crotales marquent un arrêt et reprennent de plus belle. Et ce vacarme s'amplifie par les cris des enfants et l'allégresse de l'assistance à mesure que la foule augmente.

Les prunelles dilatées, l'écume aux lèvres, un vieux soudanais gesticule sans trêve. Un nègre, même âgé, ne peut résister aux appels de la musique gan'ga qui est sacrée pour les noirs du Soudan.

Les autres, tout en frétilant, chantent un hymne où le nom d'Allah revient alternativement comme un leitmotiv⁴⁹.

On peut concevoir que ce type de description renvoie à une période et un contexte spécifiques de l'histoire de l'Algérie. Contexte marqué par la prise de conscience nationaliste à travers ses différents courants, parmi lesquels celui des réformistes (qui mettaient l'accent sur l'importance de la revivification d'une pratique religieuse expurgée des "tares" de la décadence et de l'obscurantisme). Une période qui voit également se produire de profonds bouleversements dans les rituels collectifs. Y compris ceux de la confrérie des Gnâwî-s, comme en témoigne Émile Dermenghem dans les années 1950 :

Un certain désarroi a été apporté dans la liturgie par la guerre d'une part, et par les empiètements du chemin de fer et de la route de l'autre. La fête du printemps, décrite par Fromentin et par Montherlant, à soixante-dix ans de distance, se faisait au Hamma, près d'une source dédiée à Lalla Imma Haoua, et qui se jetait dans la mer, position mystiquement favorable. Le taureau, enturbanné de soieries, le dos couvert d'une housse bordée de cauris, après avoir été promené plusieurs jours par la *derdeba* avec ses castagnettes de fer, ses tambours et ses cassolettes, était conduit sur la plage et rituellement égorgé. Après les danses effrénées, les bains de mer dont on retirait les danseurs en transe, on mangeait du couscous avec des fèves⁵⁰.

Aussi importantes qu'elles soient pour les principaux intéressés, ces évolutions socio-culturelles et celles qui suivront après l'indépendance, ne contribueront pas, pour autant, à modifier globalement

⁴⁸ Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, 1954, pp. 260-261.

⁴⁹ Mohammed Ould Cheikh, *Myriem dans les palmes* (1936). Alger, OPU, 1985, pp. 119-120.

⁵⁰ Émile Dermenghem, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, op. cit., p. 267.

l'image publique des Noirs algériens et de leurs musiques avant les années 1970-1980. De fait, le spectacle de ces petites troupes de Baba Sâlem, Stambali, Diwân Sidi Blâl, et autres Qarqâbou arpentant les rues des villes tout en dansant et quêtant a, depuis longtemps, rejoint le fond d'archives des imaginaires collectifs maghrébins. Mais comment expliquer, dans ce cas, la vogue croissante du genre *gnâwî* depuis quelques décennies à l'échelle de l'ensemble du Maghreb ? Entre répertoires citadins (*andalou*, *chaâbî*, *raï*) et ruraux (bédouins, kabyles, etc.) quelle place occupe réellement ce genre dans le paysage musical algérien ? Et, surtout, qu'est-ce que cela signifie en termes de représentations identitaires pour les praticiens et leur public ?

Enjeux identitaires du *gnâwî* post-colonial : entre folklore et patrimonialisation

Comme nous l'avons déjà rappelé, questionner le statut du *gnâwî* en Algérie en 2022, c'est inévitablement questionner les processus (politiques, idéologiques, institutionnels) par lesquels différents acteurs, au niveau central (pouvoirs publics coloniaux et post-coloniaux) mais aussi régional, voire local (en particulier à travers les antennes des partis politiques, le tissu associatif), les médias (la presse, la radio, la télévision), les systèmes d'enseignement (à tous les niveaux) ont, de diverses manières et par de multiples canaux, contribué depuis les débuts de l'entreprise de décolonisation -dans les années 1920 - à l'élaboration d'un certain corpus de représentations définissant la Nation algérienne. Sous la pression des événements et en fonction des revendications émanant de certaine partie de la collectivité (on pense évidemment à la reconnaissance de l'*amazighité* dans les années 1980-1990), ce corpus a connu des modifications importantes. Mais ces dernières n'ont, à aucun moment, concerné vraiment la communauté noire algérienne. Tout se passe comme si cette composante de l'« algérianité » continuait manifestement à poser un problème. Pourtant, dans le discours officiel, l'*africanité* de l'Algérie est présentée comme une évidence. Elle est régulièrement invoquée et réaffirmée en diverses occasions. A cet égard, on se plaît à rappeler l'immense succès populaire et médiatique du 1^{er} Festival Panafricain organisé à Alger en 1969, manifestation à laquelle participaient les plus grands noms de la scène africaine et de nombreuses troupes sub-sahariennes et algériennes. Parmi lesquelles des troupes « folkloriques » noires des wilaya-s du Grand Sud. Mais force est de constater qu'une fois le rideau retombé sur cette « grande messe » politico-culturelle⁵¹, il serait difficile de soutenir sérieusement que le degré de (re)connaissance de la musique *gnâwî* ait pour autant progressé, tant au niveau des instances officielles qu'au niveau du grand public algérien.

L'un des événements déclencheurs d'un début de changement de sensibilité musicale à l'échelle maghrébine est sans doute à chercher du côté du Maroc. En effet, deux ans après la tenue du Festival Panafricain, un petit groupe de jeunes, nés dans l'un des quartiers défavorisés de Casablanca, Hay Mohammadi, créent la mythique formation *Nass El-Ghiwane*⁵². Avec eux, c'est l'invention d'une forme de musique contestataire et métissée, qui combine des éléments instrumentaux (*gûmbrî*, banjo), mélodiques, rythmiques, textuels empruntés à diverses sources : le *melhûn* poétique, la *'aïta* berbère, les répertoires confrériques (Hmâdcha, Jilâla, Gnâwa, etc.). Leur influence sera considérable pour toute une génération de jeunes maghrébins et nombreux seront les groupes qui tenteront de les imiter en Algérie⁵³. Reconnus comme les « *Rolling stones* de l'Afrique⁵⁴ », le groupe connaît une consécration internationale qui ouvrira, d'une certaine manière, la voie à un autre type de reconnaissance médiatique pour le *gnâwî* marocain.

Dans ce contexte, un autre facteur d'importance est certainement à prendre en compte. Il s'agit, bien évidemment, de la création du festival de Essaouira. De fait, après avoir fonctionné pendant plusieurs

⁵¹ Sur ce sujet, cf. Mériem Khellâs, *Alger, 1969 : une grande messe populaire*. Paris, L'Harmattan, 2014.

⁵² A noter que l'une des traductions possibles de leur nom serait « les gens de la transe ». Ce même quartier est aussi celui qui a vu la naissance d'une autre formation, non moins renommée, *Jil Jilâla*.

⁵³ A l'image de *Nass El-Hadhra*.

⁵⁴ L'expression est du réalisateur Martin Scorsese (un des titres de *Nass El-Ghiwane* figure dans la bande-son de son film, *La Dernière tentation du Christ*).

années sur le mode itinérant (différentes villes abritant les manifestations musicales des troupes invitées), c'est en 1995 que le festival s'établit définitivement dans cette ville du sud de la côte atlantique. Mais il est à rappeler que, dès la fin des années 1960-début 1970, des stars européennes de la musique « pop » (Jimi Hendrix, Led Zeppelin) avaient déjà commencé à fréquenter la communauté *gnâwî* de Essaouira. Et c'est logiquement l'impact médiatique de cette manifestation internationale qui a favorisé la diffusion d'une certaine image "globalisée" de la culture et de la musique *gnâwî*, non seulement au Maroc mais à travers l'Afrique du nord et dans le monde à partir des années 1990. C'est donc ce même phénomène qui a probablement joué dans le développement de ce qu'il faut bien appeler la "mode *gnâwî*" et assuré sa popularité parmi certaines franges de la population urbaine des grandes villes maghrébines.

Pour ce qui est du cas algérien, les choses sont certainement plus complexes. A partir de la fin des années 1980, la médiatisation de la nouvelle image internationale du genre *gnâwî* s'opère par différents canaux et avec un décalage chronologique assez net par rapport à la scène marocaine. Dans un premier temps, c'est essentiellement par le biais de certaines émissions de radio (essentiellement sur la chaîne 3 de la RTA⁵⁵ et de la télévision⁵⁶) et à la faveur de la redécouverte, par une partie de la jeunesse citadine (souvent estudiantine mais pas uniquement) des beautés touristiques du grand sud algérien et de sa culture (architecturale, poétique, mystico-religieuse, musicale)⁵⁷ que le *gnâwî* va peu à peu commencer à trouver un nouvel auditoire. Mais encore à l'ombre des deux genres populaires dominants : le *raï*⁵⁸ et le *chaâbi*. De fait, comme ce fut déjà le cas pour le *raï*, la consécration viendra de l'étranger et, plus précisément, de la diaspora maghrébine en France.

A cet égard, même si l'on ne peut pas dire que le style *gnâwî* se situe vraiment au centre de son expérimentation artistique, l'aventure du groupe *Raïna Raï* qui commence en 1980 à Paris participe incontestablement à la recontextualisation de la tradition musicale noire du Maghreb. La synthèse réalisée par Lotfi Attar et ses compagnons porte autant sur les textes (avec des sujets inspirés de la tradition orale de l'ouest algérien mais aussi de l'actualité socio-politique) que sur les mélodies, les rythmes, les arrangements (à partir de l'héritage de la musique bédouine mais aussi de la *Pop* ou du *Rythm 'n' Blues*) et même sur la technique instrumentale (en particulier pour la *lead guitare* de Lotfi Attar⁵⁹). Ceci étant, l'introduction précoce des *qarqabou-s* (crotales) et du *tbel* (tambour) dans l'orchestre montre clairement l'importance que les musiciens du groupe accordaient déjà à l'héritage du *Diwân Sidi Blâl*, bien présent dans la culture locale bel-abbésienne, comme ailleurs en Algérie. C'est sans aucun doute l'originalité de la symbiose musicale proposée par *Raïna Raï* qui séduira les producteurs et le public français et franco-maghrébin⁶⁰. Comme pour les vedettes du *raï* (Cheb Khaled, Cheb Mami, Cheikha Rimitti), cette consécration internationale contribuera en retour, et de manière sans doute décisive, à conforter sa légitimité artistique en Algérie⁶¹.

Il en ira de même pour une autre formation à la renommée internationale et qui revendique, elle aussi, un ancrage essentiel dans le style *gnâwî*. Nous voulons parler de l'*Orchestre National de Barbès* (ONB). Ce collectif est créé à Paris en 1995 et comprend des musiciens et chanteurs d'origines

⁵⁵ A l'image de « *Rock Dialna* » et « *Local Rock* ».

⁵⁶ En particulier « *Bled Music* ».

⁵⁷ En 1985 paraît le premier ouvrage de référence sur *L'Ahellil du Gourara* de Mouloud Mammeri (Paris, éditions de la MSH). On pourrait également citer le roman de Tahar Djaout, *L'Invention du désert* (Paris, Le Seuil, 1987).

⁵⁸ Pour rappel, c'est en août 1985 que se tient à Oran la première édition du Festival de *raï* (dont Hadj Miliani est membre fondateur).

⁵⁹ En effet, Lotfi Attar a souvent expliqué comment il avait été amené à adapter son jeu de guitare initial (formé à l'école des grands guitaristes anglo-saxons : les *Shadows*, Jimi Hendrix ou Santana) pour intégrer des paramètres harmoniques plus proches des répertoires locaux. Ces dernières années, il a même mis au point une technique instrumentale qui se présente comme une synthèse de la guitare et du *gumbrî* : le « Goumguitare ». A signaler par ailleurs que le groupe *Raïna Raï* a participé au *Festival culturel national de la musique et danse Diwane* à Béchar en 2019.

⁶⁰ En 1986, *Raïna Raï* participe au *Festival Raï* de Bobigny.

⁶¹ Même si les cassettes de leurs plus grands succès circulent largement à travers l'Algérie. Cf. Bouziane Daoudi & Hadj Miliani, *L'Aventure du raï. Musique et société*. Paris, Le Seuil « Point virgule », 1996.

diverses (nord-africaine, française, portugaise). Il mêle les apports mélodiques, rythmiques et poétiques venus du Maghreb, d'Amérique Latine ou des États-Unis avec une volonté de proposer une musique festive et métissée à vocation plutôt consensuelle, voire fédératrice. A ce propos, reprenant les propos d'un des leaders du groupe, Youcef Boukella, la journaliste Eva Sauphie explique : [...] l'ONB refuse l'étiquette militante qu'on veut lui prêter. « *Le groupe Zebda, par exemple, dont les membres sont nés en France, a toujours mené un combat politique et social à travers ses textes. Nous, c'est via notre musique que l'on fait converger les publics [...]* »⁶² Là encore, seul le contexte diasporique peut permettre d'éclairer la nature du processus de création. Il montre en particulier comment la condition exilique se prête plus facilement à un travail de « fusion » artistique - indispensable pour une communauté tenue éloignée de ses attaches culturelles - que les rigueurs de la censure institutionnelle ou sociale rendraient sans doute plus délicat, voire même dangereux dans le/les pays « d'origine ».

Autre date incontournable dans ce rapide récapitulatif de l'évolution du *gnâwî* entre les deux rives de la Méditerranée : juin 1992. C'est la création du groupe *Gnawa Diffusion* à Grenoble. Elle va marquer un tournant notable dans le "reformatage" – on pourrait également parler de *recréation* – de la musique noire maghrébine. A l'initiative du fils du grand écrivain algérien Kateb Yacine, cette formation née dans les milieux de l'émigration et dans un contexte particulier va rapidement s'imposer comme l'une des plus créatives de sa génération. Écoutons Amazigh Kateb rappeler l'historique de la création du groupe :

« À neuf ans, lors d'un voyage à Timimoune [*sic*], dans le sud algérien, j'ai découvert l'africanité du Maghreb, sans vraiment en saisir la teneur, mais en comprenant une chose : c'est que l'Algérie n'est pas blanche. Mes premiers écrits, des poèmes enfantins, datent de cette époque. Et ce n'est que vers l'âge de 15 ans, en débarquant en France, que j'ai découvert les Gnawas, les Aissaouas, et que je me suis intéressé aux particularités, à l'Algérie, à l'histoire du Maghreb et à celle de l'esclavage. D'ailleurs, *Gnawa Diffusion*, c'était une petite réaction à l'exil, une volonté de me faire ma petite Algérie. »⁶³

Mariant les influences de la chanson populaire maghrébine (issue aussi bien de la tradition du *chaâbi* que de *Nass El-Ghîwâne*) à celles du *reggae* ou du *punk-rock*, le répertoire de *Gnawa Diffusion* infléchit nettement le caractère mystico-religieux - volontiers spectaculaire (surtout dans le contexte des concerts publics) - du *gnâwî* médiatique (tel que souvent promu à Essaouira) pour lui faire assumer une dimension clairement contestataire et revendicatrice. La transe musicale se transforme alors en manifestation collective de résistance, de solidarité et d'engagement. Et c'est aussi au nom de l'héritage mémoriel des anciens esclaves noirs que le groupe incite son auditoire à la « *Légitime défense* »⁶⁴. Mais encore une fois, la liberté de ton des textes écrits par Amazigh Kateb, de même que l'audace de certaines formules musicales ne peuvent s'expliquer qu'en fonction d'un contexte diasporique propice à des expérimentations souvent difficiles, voire impossibles à tenter dans le contexte maghrébo-maghrébin.

De fait, on n'insistera jamais assez sur l'importance des phénomènes de *diasporisation* dans la mise au point de nouvelles combinatoires culturelles qui, tout en répondant à des besoins spécifiques – ceux de communautés vivant de fait constamment dans une sorte d'« entre-deux » socio-culturel et idéologique – contribuent aussi puissamment à la recomposition des pratiques et des imaginaires dans les pays « d'origine »⁶⁵. A titre d'exemple, on peut évoquer ici les processus de métissages à l'œuvre

⁶² Eva Sauphie, « Orchestre National de Barbès : " On évolue comme une grande chakchouka " », *Le Point*, édition du 05/10/2020.

⁶³ Interview par Yasmine Mouaatarif, *Mondomix*, n°20, janvier/février 2007, p. 23.

⁶⁴ Titre de leur premier album (1993).

⁶⁵ Sur ce sujet, cf. les travaux des théoriciens des *Post colonial studies*. Par exemple, Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation* [« Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization »]. Paris, Payot, 2005.

dans l'*andalou* diasporique par le biais du tissu associatif⁶⁶. De même, on peut penser à la restructuration *de facto* du champ musical algérien à la fin des années 1980, avec l'« institutionnalisation » du *raï* - suite à une décision des autorités. En effet, jusque-là quasi-clandestin, ce style musical va enfin se voir assigner une place dans la hiérarchie des genres musicaux déjà consacrés (à divers degrés) tels l'*andalou*, le *chaâbî*, le *bédouin* ('ay ay), le *kabyle*. En fait, c'est tout un jeu de miroirs, de focales, de reflets qui se développe à différentes échelles et entre divers territoires. Entre le *local*, le *régional*, le *national* et l'*international* (voire le *global*) se construisent et se déconstruisent sans arrêt des réseaux de solidarités, d'échanges, mais aussi d'intérêts, de concurrences, dont les enjeux sont complexes et souvent difficiles à démêler. Car ils mobilisent des acteurs eux-mêmes impliqués dans des relations d'alliances, de compétitions, de dominations (politiques, économiques, idéologiques, symboliques, etc.) et à tous ces niveaux. Sur ce plan, et à titre d'exemple, quels rapports entre le statut de *Gnawa Diffusion* et ceux des formations *gnâwî-s* algéroises (*Dîwân Dzair*, *Djemawi Africa*, par exemple) ou entre ces mêmes formations et celles évoluant à l'intérieur du pays (*Sidi Blâl* de Mascara ou de Saïda) ? Il semble évident que, tant pour ce qui concerne l'aspect financier, matériel, technique, médiatique, voire politique, ces groupes ne « jouent pas dans la même cour ». Le point essentiel est que les enjeux ne sont pas du même type. Comme nous l'évoquions précédemment, pour les formations locales algériennes *gnâwî-s*, les impératifs idéologiques (liés au religieux), les contraintes économico-commerciales, le poids des pesanteurs sociales mais également l'évolution des conditions de vie et des modèles de consommation, des imaginaires collectifs se combinent pour déterminer des parcours spécifiques dont on voit bien la différence comparativement à ceux des formations insérées dans les circuits internationaux. Et pourtant, à l'instar de leurs homologues diasporiques, les formations de *gnâwî* algériennes aspirent, elles aussi, à une reconnaissance institutionnelle. D'où l'importance des festivals, qu'ils soient nationaux ou régionaux. A ce titre, on peut citer le *Festival national de musique Diwân* (basé dans un premier temps à Alger avant d'être délocalisé, d'abord à Béchar puis à Aïn Sefra⁶⁷). Mais là encore, il y aurait beaucoup à dire sur les raisons officielles et officieuses à l'origine de l'institution (nettement plus tardive par rapport à d'autres genres musicaux) de ces manifestations socio-culturelles.

De même, il faudrait certainement s'interroger sur la concomitance de ces événements politico-médiatiques, au début des années 2000, avec la sortie douloureuse du pays de la sinistre « décennie noire » et la soudaine réintroduction par l'ex-président Bouteflika des confréries (et donc d'un certain islam « soufi ») sur l'échiquier politique algérien⁶⁸. Une chose apparaît comme certaine : de par ses caractéristiques musicales, ses résonnances festives, voire son aura mystico-religieuse, le *gnâwî* a pu bénéficier d'une sorte d'effet d'"appel d'air" auprès d'une part importante de la jeunesse citadine pour qui il a représenté une sorte d'exutoire cathartique et symboliquement contestataire. Ainsi, dans un contexte de crise de repères identitaires d'une rive à l'autre de la Méditerranée, un public de jeunes pouvaient communier en toute liberté, dans une atmosphère de transe collective intégrant même certains repères religieux - largement décontextualisés. Et chacun/chacune de se projeter dans son Algérie imaginaire à travers une « *tagnawittude* » fusionnelle. *Tagnawittude*. Par ses nombreuses connotations, ce mot-valise pourrait sans doute assez bien résumer le propos de la présente contribution. En effet, si l'on en croit la présentation qui en est faite à travers la médiatisation du film éponyme⁶⁹,

⁶⁶ Cf. Chapitre « Identités diasporales : le Zadjâl de Saint-Denis », in Mourad Yelles, *Cultures et métissages en Algérie*. Paris, L'Harmattan, 2005.

⁶⁷ Il est intéressant de citer ici les propos de la Ministre de la Culture : « Cette décision s'inscrit dans le cadre de la révision des mécanismes de gestion et d'organisation des manifestations culturelles nationales et internationales à travers le pays, ainsi que de la conception générale de la culture et des valeurs civilisationnelles » (Algérie Presse Service, 14 juin 2021).

⁶⁸ On ne peut s'empêcher de faire le parallèle avec le *raï*. Pour Bouziane Daoudi et Hadj Miliani, « au lendemain d'octobre 1988, le *raï* figure l'option "démocratique" bon enfant face à l'hégémonisme de l'islamisme politique » (*L'Aventure du raï* ..., op. cit., p. 30).

⁶⁹ Documentaire réalisé par Rahma Benhamou El-Madani (2010) avec la participation de Amazigh Kateb. (http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/28888_1).

La musique Gnawa est de plus en plus pratiquée en France par de jeunes musiciens. C'est le cas d'Amazigh Kateb et de son groupe Gnawa Diffusion, qui a lancé ce style en 1992. Aziz Maysour, musicien de Gnawa Diffusion et Gnawi, nous emmène à Marrakech et à Essaouira. Nous y découvrons le rite Gnawa, ses codes, ses rituels. En Algérie, les descendants d'esclaves continuent à perpétuer leurs rituels dans les rues de Sidi Bel Abbès. A Aubervilliers, des jeunes jouent pour les familles immigrées ces rythmes et ces transes toute la nuit. D'un côté la musique occidentale se fusionne à la musique Gnawa, de l'autre le rite Gnawa reste encore très authentique. Mais jusqu'à quand ?⁷⁰

Nous retrouvons bien ici condensés en quelques lignes, les effets-miroirs transméditerranéens et transmaghrébins précédemment évoqués, effets qui portent essentiellement sur les pratiques identitaires et leurs représentations. Des questions complexes dont nous n'avons cessé de retrouver les effets puissants à tous les niveaux (socio-économiques, idéologiques, identitaires, patrimoniaux, politiques, etc.). Sur cette vaste problématique - qui nécessiterait des analyses bien plus fouillées que celle que nous pouvons proposer ici -, comment achever cette contribution sans évoquer les analyses lumineuses de Hadj Miliani ? En particulier ce passage à propos du « cinéma du pauvre en Algérie » où il évoque les conditions de son essor spectaculaire,

[...] dans une sorte d'entre-deux où s'amorcent de nouvelles configurations sur le lit d'expressions et de valeurs attestées mais en partie rendues obsolètes par le nouvel univers de référence. En fait ces modes d'expression semblent fonctionner comme des territoires existentiels, des zones d'être et participent de ces univers d'hybridation où se distinguent des identités frontalières et commencent à se forger véritablement des consciences métisses⁷¹.

Références bibliographiques

- Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation* [« *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization* »]. Paris, Payot, 2005
- Blin, Louis, « Les Noirs dans l'Algérie contemporaine », *Revue Politique africaine*, n° 30, juin 1988, p. 22-31
- Daoudi, Bouziane & Miliani, Hadj, *L'Aventure du raï. Musique et société*. Paris, Le Seuil « Point virgule », 1996
- Daumas, Eugène, *Mœurs et coutumes de l'Algérie : Tell, Kabylie, Sahara*. Paris, Librairie Hachette, 1853
- De Certeau, Michel, *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire* [1980]. Paris, Gallimard « Folio », 1990
- Dellaï, Ahmed, *Chansons de la Casbah*, Alger, ENAG, 2003
- Dermenghem, Émile, *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, 1954
- Djaout, Tahar, *L'Invention du désert*. Paris, Le Seuil, 1987
- Eberhardt, Isabelle & Barrucand, Victor, *Dans l'ombre chaude de l'islam* (1906). Paris, Actes Sud « Babel », 1996

⁷⁰ On notera au passage la référence à la question de la « perte mémorielle » et donc, indirectement, à l'urgente « patrimonialisation » du *gnâwî*. Une préoccupation qui semble émerger à un niveau officiel en Algérie si l'on en croit le titre d'une dépêche de l'agence Algérie Presse Service signalant la tenue de deux rencontres autour de l'héritage *gnâwî* au siège du CNRPAH, à Alger : « *Le Diwane et les danses traditionnelles, garants de la sauvegarde du patrimoine culturel* » (18 mai 2021).

⁷¹ Hadj Miliani, « BLEDWOOD ou le cinéma du pauvre en Algérie à l'assaut de la mondialisation », *op. cit.*, p. 62.

- Entrée « Bamboula », Ortolang/Lexicographie - CNRTL, <https://www.cnrtl.fr/definition/bamboula>
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Le Seuil, 1952
- Gruzinski, Serge, *La Pensée métisse*. Paris, Fayard, 1999
- Khellas, Mériem, *Alger, 1969 : une grande messe populaire*. Paris, L'Harmattan, 2014
- Khiat, Salim, « De la Négrophobie en Algérie. Autopsie des mots qui disent le Mal en couleurs », in Stephanie Pouessel (ss. la dir.), *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*. Paris, Karthala, 2012, pp. 63-74
- Khiat, Salim, « La confrérie noire de Baba Merzoug : la sainteté présumée et la fête de l'équilibre », *Insaniyat*, n° 31, 2006, p. 113-134
- Mammeri, Mouloud, *L'Ahellil du Gourara*. Paris, éditions de la MSH, 1985
- Maupassant, Guy de, *Lettres d'Afrique (Algérie - Tunisie)*. Paris, La Boite à Documents, 1997
- Miliani, Hadj (ss. la dir.), « Sur la chanson oranaise. Une synthèse historique », in *Productions et réceptions culturelles ; littérature, musique et cinéma*. Oran, CRASC, 2016, pp. 177-199
- Miliani, Hadj and Everett, Samuel Sami, « Marie Soussan: A Singular Trajectory », in Samuel Sami Everett, Rebekah Vince, *Jewish-Muslim Interactions: Performing Cultures Between North Africa and France*. Liverpool, Liverpool University Press, 2000, pp. 81-100
- Miliani, Hadj et Belkacem, Sidi Mohamed, « Les représentations de la femme dans la chanson populaire oranaise dite « Raï » », *Document de travail*, n°8, GRFA, CDSH, Université d'Oran, 1981
- Miliani, Hadj, « BLEDWOOD ou le cinéma du pauvre en Algérie à l'assaut de la mondialisation », *Les Cahiers du CRASC*, n°10, *Turath*, n°5-2005, pp. 51-64
- Miliani, Hadj, « Déplorations, polémiques et stratégies patrimoniales. À propos des musiques citadines en Algérie en régime colonial », *Insaniyat*, n° 79, 2018, pp. 23-35
- Miliani, Hadj, « Éléments d'histoire sociale de la chanson populaire en Algérie. Textes et contextes », *Les Cahiers du CRASC*, n° 19, 2009, pp. 9-35
- Miliani, Hadj, « Fabrication patrimoniale et imaginaires identitaires. Autour des chants et musiques en Algérie », *Insaniyat*, n° 12, 2000, pp. 58-68
- Miliani, Hadj, « Tradition, mémoire et patrimoine culturel. Une problématique complexe », *Les Cahiers du CRASC*, n° 34, 2018, p. 11-25
- Miliani, Hadj, *Culture populaire et contradictions symboliques. Les représentations des femmes dans la chanson populaire oranaise dite « Raï » », Document de travail du GRFA*, n° 9, CRIDSSH, Université d'Oran, 1983
- Ould Cheikh, Mohammed, *Myriem dans les palmes* (1936). Alger, OPU, 1985
- Rouanet, Jules, *La Musique arabe dans le Maghreb* (1913), in *L'Encyclopédie de la musique*. Paris, Delagrave, 1913-1931, 6 vol.
- Yelles, Mourad, *Cultures et métissages en Algérie*. Paris, L'Harmattan, 2005
- Yelles, Mourad, *Les Fantômes de l'identité. Histoire culturelle et imaginaires algériens*. Alger, ANEP, 2004.

La kacida du pèlerinage

Un texte inédit du poète Mohamed Benmsaïb

Ahmed-Amine Dellaï

Chercheur en anthropologie culturelle

*A mon cher ami disparu Hadj Miliani, ce melhoun qui le laissait
perplexe, parfois même l'agaçait mais, le plus souvent, le fascinait.*

Résumé

Cette composition en melhoun du poète de Tlemcen Mohamed Benmsaïb (mort en 1180/1766-67)¹ est extraite d'un recueil manuscrit du fonds Desparmet. Pour la présentation de cette pièce de poésie, nous nous attachons à décrire les différents biais par lesquels nous l'avons abordée : ses différentes caractéristiques, la manière dont elle se présente, son style, sa graphie, sa place dans l'espace textuel, son mouvement, ses jeux de reprise et les indices qui facilitent sa lecture. Par ailleurs, nous nous intéressons au thème du voyage qui s'insère dans le genre littéraire rihla tout en appuyant sur sa singularité.

Mots clés : Kacida, malhoun, voyage, rihla, pèlerinage, autobiographie

Présentation de la kacida

Le recueil manuscrit⁷² — quicontient les textes, dans le genre édifiant, des poètes Benkhoulouf, Benmsaïb, Benzegloun, Boulatabag, Maghraoui et Mendassi — est dans un état assez lisible dans l'ensemble mais son papier présente, toutefois, des signes de dégradation qui ont fait malheureusement disparaître le texte à plusieurs endroits.

La graphie, de style maghrébin, est exécutée à l'aide d'une encre traditionnelle, tracée au kalam en deux couleurs : le noir pour l'ensemble du texte et le rouge pour les débuts des vers introductifs des

⁷²Registre n°32 du dossier 11, carton n°8.

différentes parties. Ce qui permet au lecteur de repérer les parties constitutives du poème qui, autrement, ne seraient pas apparentes car le texte est écrit au fil de la plume.

Le refrain est signalé à chaque fois par un symbole graphique placé en marge du cadre d'écriture et à hauteur du vers-refrain dans le cours du texte. Les vers sont séparés par quatre points de couleur rouge en losange. Le texte est entièrement vocalisé hormis les répétitions du refrain entre les strophes. La vocalisation du texte ne restitue pas le registre de langue, l'arabe dialectal citadin, qui caractérise la poésie du genre *hawzi* : les lettres dites faibles و et ي et la lettre ة qui marque le possessif de la 3^{ème} personne du singulier sont vocalisées, comme en arabe littéral et parfois dans les dialectes de type bédouin, et ne sont pas considérées comme des voyelles d'allongement comme dans le parler citadin. Nous avons ainsi, par exemple, بَيْتٌ pour بَيْتٌ, فَوْقٌ pour فَوْقٌ et مُلْكُهُ pour مُلْكُهُ.

Nous avons adopté, dans notre retranscription du texte, la vocalisation qui restitue le plus fidèlement la prononciation de type citadin de ce genre de texte.

En tenant compte de la pagination, parfois désordonnée, le texte s'étale sur une dizaine de pages, soit de la page 15 à la page 25, suivant la numérotation rajoutée au crayon. Le début est surmonté d'une formule qui révèle le nom de l'auteur ainsi que le sujet de la composition :

مِنْ كَلَامِ ابْنِ امْسَايِبَ رَحِمَهُ اللهُ فِي طَلْعَتِهِ إِلَى مَكَّةَ

Ceci est une poésie de Benmsaïb, que Dieu lui accorde sa miséricorde, sur son voyage à la Mecque

Cet incipit restitue l'attribution que doit comporter, comme il est d'usage, le vers final de signature *بيت السلام* qui manque ici. Ce vers de conclusion se situe généralement dans la dernière partie du texte — qui nous semble, ici, avoir subi une amputation de sa fin, bien que la copie comporte la formule de fin de texte habituelle :

تَمَّتْ وَبِالْخَيْرِ عَمَّتْ

Le poème est accompli et de grâce est empli

D'évidence, il apparaît que le copiste a considéré que le texte retranscrit était une version intégrale, car, autrement, comme il est d'usage quand le texte est reconnu comme inachevé, il aurait dû le signaler par la formule :

هَذَا مَا وَجَدْتُ

C'est tout ce que j'ai trouvé

Le texte se compose d'un ensemble de 273 vers que l'on peut regrouper en 35 parties ou. *قسم* Chaque partie est constituée de 3 strophes — sauf la partie introductive qui en compte une seule, le *مطلع* initial (qui annonce la rime fixe de base) — soient : un *عروبي*, strophe au nombre de vers impairs, un *بيت* strophe à rimes changeantes, enfin un *مطلع*, strophe à rime fixe. L'utilisation du *عروبي* n'est pas courante chez notre poète et la *kacida*, dans le *melhoun* de type citadin, se limite habituellement à un enchaînement de *مطلع* et de *بيت* équivalent à la suite des *هدة* et des *فراش* dans la *kacida* du genre bédouin.

La mesure syllabique des vers des *مطلع*, *بيت*, et même des *عروبي* est de 10-10, quand ils ne sont pas défectueux — ce qui est la mesure du mètre que les Marocains appellent *المشرقي* (l'oriental) c'est-à-dire « l'algérien », rappelant son origine supposée et sa très fréquente utilisation dans le *melhoun* algérien et même dans le *hawfi* féminin.

Quant au sujet, on peut classer ce texte dans le genre *rihla* (voyage, exploration) en vers comme il en existe dans la littérature arabe et maghrébine.

Sur ce même thème du voyage vers les Lieux Saints, Benmsaïb a composé d'autres *kacidas* comme par exemple :

لَوْ صُبَّتْ كُلُّ عَامٍ نَزُورُ مَعَالِزِ أَيْرِينَ* مَكَّةَ وَ رَوْضَةَ الْمُخْتَارِ
-خَاطِرِي وَ دَلِيلِي حَيْرَانٌ* هَبَّلْتَنِي نَارُ الْمَحَنَةِ وَ صُرْتُ فَالْحَيْنَ (سَلَّمَ عَلَى رَاحَةِ الْأَرْوَاحِ كَامِلَ الزَّيْنِ)
-يَا الْوَرُشَانَ اقْصِدْ طَيِّبَةً* وَ سَلَّمَ عَلَى السَّاكِنِ فِيهَا⁷³

Mais ce qui caractérise, de prime abord, notre texte, dans son rapport référentiel au corpus des poésies du melhoun au Maghreb, c'est d'abord son refrain qui imite celui d'une kacida d'El-Maghraoui sur le même sujet du pèlerinage à la Mecque⁷⁴ :

أَشْ رَا مَنْ لَا يَغْنَمُ فُرْجَةَ الْعَشِيَّةِ* عَلَى جَبَلِ عَرْفَةِ وَالْحَجَّاجَ يَرْغَبُوا

Notre poète a-t-il voulu imiter son illustre prédécesseur marocain en empruntant de même la technique du عروبي dont lui-même ne fait quasiment aucun usage ailleurs ?

Et enfin, ce qui fait la principale valeur ajoutée de cette poésie inédite⁷⁵, c'est que, contrairement aux autres textes qui sont souvent des descriptions d'itinéraires de pèlerinage assez conventionnelles, impersonnelles même, celui-ci ressemblerait plutôt à une sorte de journal de bord où le poète a conservé la trace des événements et des péripéties qui ont marqué son voyage vers La Mecque. Il développe ici ce qu'il n'avait souvent qu'esquissé ailleurs.

Nous sommes ici dans une écriture plus subjective, quasiment autobiographique, plus circonstanciée, plus riche d'informations et moins convenue que dans les autres textes traitant du même sujet. Nous vivons quasiment en immersion avec le poète pèlerin.

Ceci dit, une lecture plus approfondie et une analyse plus fine — en confrontation bien sûr avec les *rihlas* écrites à la même époque — feraient ressortir les données documentaires nouvelles et précieuses de toutes sortes qu'apportent ce texte qui traite d'un phénomène religieux et social, assez peu étudié par ailleurs, à savoir le convoi du pèlerinage des Maghrébins, par terre et par mer, avec tous ses périls, à une époque reconnue par les historiens pour sa pauvreté en témoignages écrits, la période ottomane en Algérie.

⁷³Bencheneb Mohamed, Itinéraire de Tlemcen à la Mekke, par Ben Messaib (XVIIIe siècle), in Revue Africaine, n° 44, 1900, p. 261-262.

⁷⁴موسوعة الملحون، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، إشراف وتقديم الأستاذ عباس الجراري، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة "التراث"، الرباط، 2008، 65-59.

⁷⁵Mis à part le عروبي de la 3^{ème} strophe qui est connu et utilisé comme istikhbar (prélude).

Transcription et vocalisation de la Kacida

مَنْ كَلَامَ ابْنَا امْسَايَبَ رَحِمَهُ اللهُ فِي طَلْعَتِهِ إِلَى مَكَّةَ

قَسْمُ 1

مَطْلَعُ

1. نَبْتَدَا بِاسْمِ اللهِ عَالَمِ الْخَفِيَّةِ*الرَّحِيمِ الرَّحْمَانِ يَكُونُ لِي مُعِينٌ
2. وَالصَّلَاةَ عَلَى شَفِيعِ الْخَلْقِ بُورْقِيَّةِ*الرَّسُولِ الصَّادِقِ مُحَمَّدِ الْأَمِينِ
3. طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ*عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَأَقْفِينِ

قَسْمُ 2

عُرُوبِي

4. وَاجِبٌ لِي نَبْكِي النَّهَارَ وَ نَبْكِي اللَّيْلَ*عَلَى فَقْدِي وَ غُرْبَتِي وَ جَفَا الْمَحْبُوبِ
5. لَوْ فَاضَ الدَّمْعُ مِنْ عَيُونِي مِثْلَ السَّيْلِ*مَا يَبْرُدُ لِي غَلِيلٌ مَا نَشَفَا مَرْغُوبٌ
6. اللهُ يَفْتَحُ بِالْيَقِينِ وَصَبْرِ أَيُّوبَ

بَيْتُ

7. كَيْفَ يَصْبِرُ قَلْبُ الْمَعْشُوقِ بِالْمَحَبَّةِ*كَيْفَ يَهْنَأُ عَيْشُهُ وَ يَطِيبُ لَهُ الْمَنَامُ
8. الْهَجْرَ يَفْنِي وَ فِرَاقَ الْحَبِيبِ صُعْبَةً*لَيْعَةً الشُّوقِ تَقْوِي لَيْعَةَ الْغَرَامِ
9. كَثْرَةَ الْوَحْشَاتِ فَتُفَكِّرُ فِيهِ سَبَةً*فَالْوَصُولُ الرَّجَا وَفَالْهَجْرُ الْإِنْتِقَامُ

مَطْلَعُ

10. فَالْعَذَابُ الْهَجْرَةَ وَالْمَوْتَ مَسْتَوِيَةً*هَكَذَا عَنْهُ سَأَلُوا الْمَجْرِبِينَ
 11. لَوْ حَيَاتُ الرُّوحِ بِمَلَقَى الْحَبِيبِ هِيَ*بَاقِيَةٌ تَتَلَدَّدُ مَا دَامَتِ السَّنِينَ
- "طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ*عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَأَقْفِينِ"

قَسْمُ 3

عُرُوبِي

12. مَا زَلْتُ وَ لَا نَزُولُ نَتَمَنَّى مَلَقَاكَ*وَ نَحَبُ نَرَاكَ يَا ضِيَا الْبَدْرِ الصَّ
13. وَ نَطْبِيعُكَ لَوْ جَفِيتَنِي وَ نَزِيدُ رِضَاكَ*بَعْدَكَ قَتْلِي وَ قُرْبُكَ طَبُّ جِرَاحِي
14. بِوَصُولِكَ رَاحَتِي وَ رُوحِي وَ رَوَاحِي

بَيْتُ

15. أَشْمَنِوْمتَكُونُ الْمَلَقَى وَ وَاشْ مِنْ يَوْمٍ*يَجْمَعُ اللهُ شَمْلَ الْمَحْبُوبِ بِالْحَبِيبِ

16. يَنْكُمَلُ فَرَحُ هُنَاهُ عَلَى بَسَاطَمَقْيُومٍ * مَنْ قَصَدَ بَابَ اللَّهِ هَيَّاهُ مَا يَخِيبُ
17. اَلْقَدِيمُ اَلْبَاقِي فَالْمَلِكُ حَيٌّ قَيُّومٌ * وَاسِعَ الرَّحْمَةِ عَالَمَالِدَعَا مُجِيبُ

مَطْلَعُ

18. وَحَدَّ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَالَمَ الْخَفِيَّةِ * لِاشْرِيكَمَعَاهُ فِي مُلْكِهِ وَ لَا مَعِينُ
19. إِذَا اعْطَاكَ لَا مَانِعَ يَمْنَعُ الْعَطِيَّةُ * وَإِذَا مَنَعَ لَا عَاطِي يَعْطِيكَ شَيْءٌ مِنْهُ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمُ 4

عُرُوبِي

20. اَلْعَاطِي هُوَ الْكَرِيمُ بِلَا مَنَّةٍ * وَ الْحَاكِمُ هُوَ فَمَلِكُهُ سُبْحَانَهُ
21. خُلُقَالَارُوحَا لَزَلْشِي لِلْجَنَّةِ * وَالشَّيْءُ مِنْهُمْ لِلْجَحِيمِ وَ نِيرَانُهُ
22. وَ النِّقْمَةُ مِنْهُ عَدَلٌ بَعْدَ احْسَانِهِ

بَيْتُ

23. خَلَقَ اللَّهُ دَارَ الدُّنْيَا وَ مَا عَلَيْهَا * كَيْفَرَادْفَعَلِيحَاكَمُهُ وَ قُدْرَتُهُ
24. قُومٌ مَخْتَلِفَةٌ كَمَنْجَسْدَارِ فِيهَا * وَضَمْنَانُهَا رِزْقُهُ وَ بَسْطُهَا بِنِعْمَتِهِ
25. شَيْءٌ شَقَاؤُهُ [15] وَ شَيْءٌ سَعَدَهُ الْكَرِيمُ فِيهَا * تَبْعُهُلِلرَّسُلَا وَ خَتَمَ لَهُ بِنِعْمَتِهِ

مَطْلَعُ

26. الصَّلَاةُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ * وَ الصِّيَامُ وَ مَا قَالَ الصَّادِقُ الْيَمِينُ
27. وَ الزَّكَاةُ عَلَى مَالِكَ فِي كُلِّ سَبْعٍ هِيَ * وَ حَجَّ بَيْتِ اللَّهِ وَ رِبَاطُ الْمَجَاهِدِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمُ 5

عُرُوبِي

28. مَنْ وَدَى الْفَرَضُ وَ زَارَ وَ تَهَنَّا وَ ارْتَاخَ * فَالِدُنْيَا مَا بَقَاتَ لَهُ بَعْدَ كَلَفَةِ
29. نَطْلُبُ الرَّقِيبَ كُلَّ مَسَا وَ صَبَاحَ * نَتَوَسَّلُ بِهِ لِلنَّبِيِّ جَدِّ الشُّرَفَا
30. لَا تَحْرَمْنَا مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى عَرَفَةَ

بَيْتُ

31. يَا كَرِيمَ الْأَبْيَخَلِ حَدِّ مَنْ عِبَادُهُ * سَهْلٌ عَلَى عَبْدِكَ يَا كَامِلَ الْعَطَا
32. أَرْزُقْهُ مَا يَتَمَنَّى بَلْغُهُ مُرَادُهُ * وَ اغْفِرْ بِفَضْلِكَ جَمِيعَ مَا خَطَا

33. كَيْفِصْبِرْ قَلْبَانِ شَعَلَتْ جَمَارُ كَبْدِهِ * مَطُولٌ عَلَيْهِ الْحَالُ وَ وَعَدَهَا بَطًا

مَطْلَعٌ

34. يَسِرُّ أَمْرِي سَهْلٌ يَا خَالِقِي عَلَيَّ * كَادَنِي بَعْدَهُ وَ لَا عِنْدِي صَدْرٌ حَنِينٌ

35. وَيَنْ أَنَا يَا تَمَحَّانِي وَ فَايِنْ هِيَ * مَبْعَدُ مَنْزِلِهَا شَلًّا تَشْوُفُ عَيْنٌ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَافِّينَ"

قِسْمٌ 6

عُرُوبِي

36. وَيَنْ أَنَا يَا حَسْرَتِي وَ فَايِنْ هِيَ ضِيَّ الْعَيْنِ * فَايِنْ هِيَ يَا تَصْهَادِيوْفَايِنْ أَنَا صُرْتُ نَهْومٌ

37. حَالُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهَا الْجِبَالُ أَلِي شَامِخِينَ * وَ فَيَا فَي وَ قَفَارٌ شَلًّا نُوصلُهُمْ

38. لِبَعَةِ قَلْبِي وَ مَحَايِنِي وَ أَشْ يَبْرُدُهُمْ

بَيْتٌ

39. لَيْعَتَنِي نَارُ الْفُرْقَةِ وَ طَالَ وَحْشِي * وَ الْمَجَابِدُ كَالْبَحْرِ أَمَاجُ

40. طُرْتُ مَا صُبْتُ جَنَاحَ جِلْسَتِ مَا نَفَعْتَنِي * صَارَ قَلْبِي فَاتِنٌ بَيْنَ الْفَقْدِ وَ الْعِلَاجِ

41. لَا هُنَا لَا رَاحَةَ فِيهَا يَطِيبُ عَيْشِي * غَيْرُ شَاكِي بَاكِي سَهْرَانُ فَالْدِيَّاجِ

مَطْلَعٌ

42. مَا بَقَالِي مَا نَعْمَلْ دَبْرُو عَلَيَّ * يَا أَهْلَ الرَّأْيِ الصَّالِحِ لَاشْ سَاكِنِينَ

43. قَوْمُ قَالُولِي لَاشْ عَجَزْتُ يَا رِزْيَةَ * لَاهَ مَا لَكَ غَافِلٌ مَا زُرْتُ صَالِحِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَافِّينَ"

قِسْمٌ 7

عُرُوبِي

44. أَوَّلُ مَا قُمْتُ زُرْتُ سَيِّدِي بَوْمَدِينَ * وَ النَّعَّارُ إِبْرَاهِيمَ وَ الْمِيرُ الطَّرَافُ

45. وَ الْهُوَارِي وَ بِالْعَلَا وَ رَجَالَ الْعَيْنِ * وَ أَهْلُ الْكَمَادِ وَ الْبَعْلُ وَ رَجَالَ الْكَافِ

46. وَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ كَافَّةً مِنْ حَافٍ لَقَافُ

بَيْتٌ

47. زُرْتُ بَوَاسِحَاقَ وَ بَنَ يَوْسَفَ وَ السَّنُوسِي * وَ كُلُّ مَنْهُوَ ثَمَفَحَوَائِطُ الْجَبَلِ

48. مِنْ ابْنِ الْحَاجِ لِبُوجْمَعَةِ الْأَنْدَلُوسِي * بُوَسْعِيدٍ وَ شَيْخِي فَكَأَكُ مِنْ حَصَلِ

49. زُرْتُ بَلْحَسَنَ وَ الْمَصْمُودِي وَ بِالْعُرُوسِي * وَ زُرْتُ سَيِّدِي الْحَلُويَ رَجَعْتُ بِالْعَجَلِ

مَطْلَعٌ

50. زُرْتُ بِمَخْلُوفٍ أَحْسَنَ عُدْتُ ذَا الْقَصِيَّةِ [16]* رَحْتَمَنْتُمْ بِدُمُوعِ الْعَيْنِ سَاكِبِينَ
51. بَتُّ فَالْدَارُ مَعَ الْأَحْبَابِ وَالْأَهْلِيَّةِ* وَالصَّبَاحُ اصْبَحْنَا بِكَرِي مَسَافِرِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعَشِيَّةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَالْحَجَّاجَ وَأَقْفِينَ"

قِسْمٌ 8

عُرُوبِي

52. اصْبَحْتُ مُسَافِرَ الصَّبَاحِ نَهَارَ الْحَدِّ* وَقْتُ صَلَاةِ الصَّبَاحِ صَفِيْتُ خَبَالِي
53. وَدَعْتُ أَهْلِي وَدَمَعْتِي تَجْرِي فَالْحَدِّ* كَيْفَ بَكَيْتُ بِكَوٍ بِدُمُوعِ بِحَالِي
54. وَخَرَجْتُ مِنَ الْبَلَادِ مَشِيئَةً فَحَالِي

بَيْتٌ

55. زُرْتُ سَيِّدِي يَعْقُوبَ بْنَ سَعِيدٍ وَأَحْمَدَ* وَالشَّرِيفَ وَسَيِّدِي وَهَّابَ يَا صَدِيقَ
56. زُرْتُ كَمَنْصَالَ حَمْشِيَّتٍ لَهُ مَعْمَدٌ* وَالْجِدَارَ الْخَالِيَّ وَالْجَامَعَ الْعَنِيَقَ
57. زُرْتُ سَيِّدِي شَعْبَانَ وَزُرْتُ بِمُحَمَّدٍ* زُرْتُ بِرَحْمَةٍ وَالرَّصَاعِفَ الطَّرِيقَ

مَطْلَعٌ

58. دَارَتْ النَّاسُ فَيَسِيدِي الدَّوْدِيَّ عَلَيَّ* فَتَحُوا قَالُولِي سِيرُوا مَدْعِينَ
59. كُلُّ وَاحِدٍ وَصَانِي شِدَادٍ فَالْوَصِيَّةِ* بَلَّغْ سَلَامِي لِأَحْمَدَ نُورَ كُلِّ عَيْنٍ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعَشِيَّةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَالْحَجَّاجَ وَأَقْفِينَ"

قِسْمٌ 9

عُرُوبِي

60. وَدَعْتُ أَهْلِي وَوَادَعُونِي بَعْدَ زُرْتُ سَيِّدِي بِنَاصِرِ الْمُنَوَّرِ وَالسَّيِّدِ عَثْمَانَ
61. بَعْنَابَتِهِمْ جَزَتْ كَمَنْ وَادٍ وَسَرْتُ* بَتْنَا جَرَفَ الْغَرَابِ وَصَبَحْنَا سِنَانَ
62. وَدَخَلْنَا وَهْرَنَ غَدَا عَلَى حَلِّ الْبَيْبَانَ

بَيْتٌ

63. صَبَّتِ النَّاسُ مَقِيمَةً لِلْبَلَادِ دَخَلْتُ* كُلُّ مَنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ فِيهَا شَغْلُ قَضَاهُ
64. خَرَجْتُ وَبَاتَتْ بَرَاءً وَالصَّبَاحُ رَحَلْتُ* رَاحَتْ رَوَاحُ لِسِيْقَتَدَاوٍ مَاهُ
65. وَادٍ هَبْرَةَ عَدِيْنَاهُ الضُّحَا وَنَزَلْتُ* قَصْرَهُ يَرْتَاحُ الْعِيَانُ مِنْ شَقَاهُ

مَطْلَعٌ

66. رَاحَتْ رَوَاحُ لَمِينَا وَ النَّاسُ مَسْتَوِيَةٌ * قَالَتْ غَدَا سَيِّدِي عَابِدُ نَهْنُو مَقْصَرِينَ
67. بَعْدُ وَادِ الْفَضَّةِ وَ الْعَطَافِ فَالْمَشْيَةِ * نَقَطْعُوا مَشْرَعُونَ بَاتُوا مَهْنِيَّينَ

"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 10

عُرُوبِي

68. قُمْنَا يَوْمَ الْخُمَيْسِ وَ طَلَعْنَا زِيَارَ * سَيِّدِي أَحْمَدَ بْنَ يُونُسَ الْقُطْبِ الصَّالِحِ

69. أَلْمَلِيَانِي عَنَابِي فَجَبَلْزَكَارَ * بِهِ وَ بِالصَّالِحِينَ لَبَدَا قَلْبِي فَارَحَ

70. يَا سَعْدِي مَا بَيْنَ الْيَوْمِ وَ نَهَارِ الْبَارِحِ

بَيْتٌ

71. قُمْتُمْ مَلِيَانَةً وَ مَشَيْتُمْ لِلْبَلِيدَةِ * بَتَ فِيهَا هَانِي مَشْرُوحَ مَنْطَرِبَ

72. وَ الصَّبَاحُ خَرَجْتُ عَلَى بَابِهَا الْجَدِيدَةِ * ... رَتَ فِي وَطْنِ مَتِيجَةٍ تَنْشَرَحُ الْعَرَبُ

73. إِذَا تَسَالَتْ عَلَى الْبَهْجَةِ الطَّيِّبَةِ السَّعِيدَةِ * هَا جَنَائِنَهَا ظَهَرَتْ حَالَهَا اقْتَرَبَ

مَطْلَعٌ

74. رُحْتُ لَهَا عَازِمَ قَبْلِ الظُّهْرِ ... * زُرْتُ سَيِّدِي مَنصُورَ وَقُلْتُ يَا مُعِينَ

75. وَ الشَّرِيفَ أَحْمَدَ وَ هَلَالَ بَنَ [17] عَطِيَّةَ * زُرْتُ سَيِّدِي عَبْدَ الرَّحْمَنِ جَمْعَتَيْنِ

"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 11

عُرُوبِي

76. أَنَهْلَانُوصِيكَ فَالْصَّمْتُ أَنَهْلًا * يَا مَنْ هُوَ فِي بِلَادِ النَّاسِ غَرِيبُ

77. قُلْنَا لَكَ إِذَا تَجُولُ جَوْلَ الشَّرْقِ أُولَى * صَبْرَ قَلْبِكَ يَنْطَرِفُ الْخَيْطُ رِيبُ

78. وَإِذَا ضَاقَتْ عَلَيْكَ فُرْجُ اللَّهِ قَرِيبُ

بَيْتٌ

79. أَفْتَنَ عَقْلِي وَ دَلِيلِي بِحُبِّهَا طَارَ * لِلْعَذَابِ مُصْلَبٌ مَا صُبْتُ الْإِنْفَكَكَ

80. أَحْجَايَا وَ قَلْبِي فِيهِ شَعَلَتْ النَّارُ * وَ قَوَاتِ مَحَنَتِي وَ بَقِيَّتِ فَالْهَلَاكَ

81. مَا بِقَاشِي فَالْقَلْبُ الْمَالُ هَانَتْ الدَّارُ * وَ الْأَوْلَادُ وَ الْبَنَاتُ إِذَا صُبْتُ الْإِنْفَكَكَ

مَطْلَعٌ

82. وَ السَّفَرُ فَالْبَرُّ تَبْطُلُ عَلَيَّ * مَا ظَهَرَ لِي حَالُ عَرَبِيهَا مَهُولِينَ

83. بِرَحَالِبَرَا حَمْرَا كِبَالَسَكَنْدَرِيَّةَ * خَرَجْتَ الْحَجَّاجَ لِبَرَا مَقْلَقِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَتَّى فُرْجَةَ الْعُشْبِيَّةِ [18] عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَ أَقْفِينَ"

قَسْمٌ 12

عُرُوبِي

84. سَافَرْتَمَالْجَزَائِرَ فَالْبَحْرُ مَشِيَتْ * بَتَّ وَضَلَّيْتُ فِيهِ بِالْوَارِي فَرَحَانَ
85. سَاعَةَ دَارِ الرِّيحِ بَقْلُوْعَهُ لُورِيَتْ * وَ اشْتَدَّ الْأَمْرُ شَفَتِ الرَّأْسُ دَهْشَانَ
86. دَارَ الْمَرْكَبَاعَادِ طَرْفَ الْبَرِّ يَبَانَ

بَيْتٌ

87. سَيَّبَ الْوَسْقَ الرُّومِيَّ وَسَيَّالْبِرَامِلَ * غَابَتْ عَقُولُ النَّاسِ فَرُوسَهَا انْدَهَاتِ
88. وَ النَّصَارَى دَهْشُوا وَ انْكَسَرُوا مِنْ الْمَفَاصِلِ * بَوَّجَالْمَرْكَبُوا الْأَسَارَ الدَّمَامَ بَاتِ
89. وَالطَّرْنِبَةَ تَخْدُمُ مَا كُلُّ حَدٍّ مَا مَلَّ * شَيْ يَمْدُ لَشَيْ وَائِسْنَا مِنَ الْحَيَاةِ

مَطْلَعٌ

90. مِنْ بِنَادِمٍ فَالْبَرِّ تَخَافُ كُلُّ حَيَّةٍ * وَ الْبَحْرُ حَيَوَانُهُ فَالْمَامَدْرِقِينَ
91. مَنْطَوَالَتْ عُمُرُهُ يَسْلُكُ بِلَا مَزِيَّةٍ * وَ الْقَصِيرَةُ لَوْ يَهْرَبُ مَا يَصِيبُ وَين
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَتَّى فُرْجَةَ الْعُشْبِيَّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَ أَقْفِينَ"

قَسْمٌ 13

عُرُوبِي

92. مَنْ طَالَتْ عُمُرُهُ قُضِيَ عَلَى الْأَمْرِ يَوْلِي * يَمْشِي وَين بَغَا وَ يَرْجِعُ فَأَيْنَ يَسَالُ
93. لِلْوَطَنِ إِذَا عَشْتُ مَا زَلْتُ نَوْلِي * نَرْكَبُ فَالْمَرَكَبَ وَ لَا نَخْشَى مَنْ قَالَ
94. فِيهَا نَسَافِرُ بِرَفَاقَتِي وَ حَسَابَ الْمَالِ

بَيْتٌ

95. مَا يَرْبَحُ مَنْ لَا خَطَرَ وَ لَا غَنَمَافَايْدَ * وَ الْيَمَّا سَافَرَ مَا نَفَرَجَّ وَ لَا شَايَفَ مَا يَعِيدُ
96. فَازَ مَنْ سَاكَنَ فَالْخَضْرَا بِلَادِ الْوَكِيدِ * كُلُّ مَنْ كَانَ عَدُوٌّ وَلَّى لَهُ سَيِّدُ
97. رَزَقَكَ مَقْدَرٌ وَاجِلَكَ وَآخِرَ الْوَعِيدِ * حَدٍّ مَا يَنْقُصُ لَكَ فِيهِمْ وَ لَا يَزِيدُ

مَطْلَعٌ

98. لَا جَمِيلٌ لِحَدٍّ عَلَى حَدٍّ لَا مَزِيَّةٍ * كُشِّيمَقْدَرٌ مَكْتُوبٌ فَالْجَبِينُ
99. إِذَا تَوَكَّلْتَ عَلَى اللَّهِ تَبْلَغُ الْمُنِيَّةَ * خَيْرٌ لَكَ مِنْ ضَيِّقَاتِ الْخَاطِرِ الْحَزِينِ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَتَّى فُرْجَةَ الْعُشْبِيَّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَ أَقْفِينَ"

قَسْمُ 14

عُرُوبِي

100. ادْخَلْتُ بِلَادَ الْهَنَا وَ بِلَادَ الْعَزْ* وَاسْتَأْنَسَ خَاطِرِي فُتُونَسَ وَ هَوَاهَا
101. زُرْتُ الْمَجْدُوبَ وَ الْوَالِي سَيِّدِي مَحْرَزْ* وَ جَمِيعَ الصَّالِحِينَ لَمِيتَ دَوَاهَا
102. عِنْدَ أَهْلِ الْخَطَوَاتِقِ الْآيَّامَ سِوَاهَا

بَيْتْ

103. زُرْتَابْنِ مَسْعُودَ وَابْنَ يَوْسُفَ الْمَخْمَرِ* وَابْنَ عَرْفَةَ الْيَمَامِ وَ السَّيِّدَ سَعِيدَ
104. وَ الْجَبَلِيَّ الصَّالِحِيَّانِ لِيَمْعَمَرَ* فِيهِمَا نَاصِلًا نَوْصَفَ مَا صَبَبْتُ مَا نَعِيدُ
105. لِلصَّبَاحِ طَلَعَتْ لَهُمْ مَا فَرَّغْتَ لِلْعَوِيصِرِ* زُرْتَهُمْ وَ بَقِيتَ نَرَاقِبَ الْبَعِيدِ

مَطْلَعْ

106. فَوْضَا مَرْكَ لِّلَّهْ رَازِقُ كُلِّ حَيَّةٍ* تَبْلُغُ الْمَقْصُودَ وَ تَنْكِي الْمَعْطَلِينَ
107. مَا دَارَ الْمُسْتَهْزِي الْعَاجِزُ مَزِيَّةً* مَا قَضَى حَاجَةً مَا خَلَصَ عَلَيْهِ دِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ* عَلَى جَبَلِ عَرْفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَاقِفِينَ"

قَسْمُ 15

عُرُوبِي

108. ضَاقَ الْخَاطِرُ فِي تُونَسَ وَ عَدَّتْ اسْطَنْبُولُ* قُلْتُ نَزُولَ ضَيْقَةِ الْخَاطِرِ فِيهَا
109. نَلْقَى ذَاكَ الْجَيْشِ بِسَنَاقٍ وَ طُبُولُ* خَارِجِلَقَى الرُّومَ وَ يَجَاهِدُ فِيهَا
110. يَفْتَحُ بَابَ الْحُرُوبِ مَنْ يَعْرِفُ فِيهَا

بَيْتْ

111. شَافَتْ عَيْنِي كَمَنْ قَرْيَةٍ وَ كَمَنْ بِلَادَ* تَحْتَ سُلْطَانِ الْعَزْ وَ قُوَّةِ الْجِيُوشِ
112. مَلِكِ اسْطَنْبُولِ مَلِكِ الْمَبُولِ لِأَجْدَادِ* مَعْدَنُ ذَهَبِ زَيْنَ مَا يَصْرَفُ قُرُوشَ
113. حَايِزَ عَيْطَةِ بَرُورَ وَ عَرَبُوا الْاَكْرَادَ* وَ الْعِرَاقَ يَعْاودُوا وَ أَنَا مَا رِيْتُوشَ

مَطْلَعْ

114. طَاعَتْ لَهُ شَلَا جُنُوسَ مَائِعَاتِ (؟) بِيَا* بِهِ زَادَ الْبَرِّ وَ اُوْهَادَهُ مَعِينِينَ
115. أَحْفَظْهُ يَا رَبِّي زَيْدَ لَهُ عَنَافِيَّةً* وَ أَنْصُرْ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ الْمُجَاهِدِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ* عَلَى جَبَلِ عَرْفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَاقِفِينَ"

قَسْمُ 16

عُرُوبِي

116. أَفَعَلَ فَعَلَ الْخَيْرَ عُمْرَكَ مَا تَنْدَمُ* وَ الْحِيلَةَ بَيْنَ الْبَشَرِ مُوَلَاهَا مَبْتُوتٌ
117. ضَاعَإِيْمَانُهُ مِنْ لَا تَقَى رَبِّي وَ نَدَمُ* وَ رَجَحَ مِنْ فَازَ بِالشَّهَادَةِ عِنْدَ الْمَوْتِ
118. رَزَقَكَ مَضْمُونًا تَخَمُّمَ فَاَمْرُ الْقُوْتِ

بَيْت

119. لَا تَخَمُّمَ لَا تَحْزَنَ وَ لَا تَخَافَ عَلَى عُمْرَكَ* رَزَقَكَ مَقْدَرٌ وَاجَلَكَ فَإِنَّ مَا مَشَيْتَ
120. إِذَا دَخَلْتَ الْبَحْرَ اعْرِفْ رَبَّنَا بِسَلَكِ* هَكَذَا فَالْيَرَّ يَعِينُكَ إِذَا التَّجَيْتَ
121. كَفَّ عَنِّي قَوْلُكَ مَا صُبْتُ مَا لَوْمَكَ* مَا بَقِيَ خَوْفٌ عَلَيَّ فِي كُلِّ شَيْ رُضِيْتُ

مَطْلَع

122. طَوَّعْتُ النَّفْسَ فَقَلْبِي وَ عَقَدْتُ بِي* بَعْدَ نَوَيْتُ أَقْسَمْتُ بِرَبِّي يَعِينُ
123. مَا نَوَلِّي هِيَهَاتَ وَ فَرَضَهَا عَلَيَّ* لَوْ نَجَوْلَ عُمْرِي مَا دَامَتْ السَّنِينَ
"طُولَ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 17

عُرُوبِي

124. أَصْرَفَ رُوحَكَ فَالْصَّحِيحَ وَ قَوْمَ عَلَا* وَ أَسْرَعَ فَالْجَدَّ وَ رَعَا بِالْأَكْ تَغْفَلَ
125. وَ أَحْفَظَ الْأَوْقَاتَ يَحْفَظُوكُمْ نَالِبًا* الثَّانِي بِالْثَّانِي وَالْأَوَّلُ بِالْأَوَّلِ
126. وَ تَحَصَّنَ بِالذِّكْرِ وَ تَكَسَّبَ وَ أَمَلَا* وَ أَغْلَقَ بَابَ الطَّمَعِ [19] عَلَى الشَّيْطَانِ يَذَلُّ

بَيْت

127. الطَّمَعُ دُونِي وَ الطَّمَعُ تَرَكُوهُ النَّاسُ* مَا يَحْبُوهُ وَلَا يَرْضُوا مُحِبَّتَهُ
128. بَعْدَهُ مِنْ قَلْبِكَ وَ أَرْمِيهِ مَا تَرَا بَاسَ* وَ أَتْرَكُهُ تَرْتَاخَ وَ سَلَّمَ لَهُ خُلُطَتَهُ
129. الْقُدْرَةَ تَجْرِي وَ الْمَكْتُوبَ رَاهُ فَالرَّاسُ* مَا عَلَّمَ حَدَّ بَمَا هُوَ فَجَبَهَتْهُ

مَطْلَع

130. يَا الْغَافِلَ مَا تَدْرِي وَ أَشْ صَارَ بِي* هَكَذَا لَأَيْنُشِي فَارَحَ وَ شِي حَزِينُ
131. بَعْدَ بَرِّ التَّرْكِ دَخَلْنَا اسْكَندَرِيَّةَ* بَلَّغُونَا لِيهَا الْأَرْيَاحُ سَالِمِينَ
"طُولَ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 18

عُرُوبِي

132. أَخْرَجْتُمَا الْبَحْرَ لِلْبَرِّ اسْلَيْتُ* أَفْرَحَ قَلْبِي عُدْتُ مَجْبُورَ الْخَاطِرِ
 133. أَمْنَعْتُ بَرَقِبَتِي وَ مَالِي وَتَهْنَيْتُ* سَلَكَنِي رَبَّنَا بَقَاتَ لِي عَقَبَةُ مَصْرٍ
 134. مَا بَيْنَ الْمَالِحِ وَالْحَلُو صُرْتُمْ سَافِرَ

بيت

135. فِي مَجْمَعِ الْبُحُورِ نَصِيبٌ كَمَنْ رُوحُ ضَاعَتْ* أَشْحَالُ مِنْ رَقَبَةٍ وَ قَلِيلٌ مَنْ مَنَعَ
 136. أَمْرَ الرَّائِسِ لِلْبَحْرِ تَقُومُ قَامَتْ* فَسَخَتْ كَسَاوِيهَا وَقَفُوا مَعَ الْقَلَاعِ
 137. مَا تَخَطَّ الْمَرْكَبُ الْأَرْضَ وَ بَعْدَ ذَلِكَ عَامَتْ* سَلَكَ اللَّهُ فَاتَتْ بِالرَّيْحِ دُمَامَهَا طَلَعَ

مطلع

138. قَامَتْ الْبَحْرِيَّةُ تَطْلُبُ بَدَاتِ بِي* أَنْبَشُرُوا وَقَالُوا لِيَا نَتَمَنَّ الْأَعْمَارَ سَالِمِينَ
 139. أَرْكَبُوا هَا بَحْرَ النَّيْلِ اشْرَبُوا مَاءً* اتَّيَدَلَّ الْمَرُّ الْمَالِحَ بِالْحَلُو الْبَنِينَ
 "طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قسم 19

عروبي

140. أَخْرَجْتُ الْيَوْمَ مِنَ الْبَحْرِ دَخَلْتُ الْبَحْرَ* مَا بَيْنَ الْبَحْرِ الْأَوَّلِ وَ بَيْنَ الثَّانِي
 141. الْأَوَّلُ مَالِحٌ وَ الثَّانِي طَيِّبٌ سَكَّرَ* نَشْرَبُ حَتَّى رَوَيْتُ مِنْهُ بِحْفَانِي
 142. مَا زَالَتْ عَادَ لَذَّتُهُ بَيْنَ أَسْنَانِي

بيت

143. أَرْكَبْتُ فِي بَحْرِ النَّيْلِ بَقِيَّةً نَمَطَرَبُ* بَعْدَ خَوْفِ الْقَلْبِ مَالِ الْغَرَقِ وَ الْيَسْرِ
 144. طَالَعَ مَسَامِي الْبَرِّ عَلَى مَوَاكِلَ وَ شَرَبْتُ* اللَّهُ الْحَمْدُ عَلَى التَّوْفِيقِ وَ الشُّكْرِ
 145. رَحْمَتُهُ تَرْجَاهَا مِنْفِي الشَّرْقِ وَ الْغَرْبِ* لَهُ مِنْ حَافٍ لَقَافُ الْخَلْقِ تَنْتَظِرُ

مطلع

146. وَ كُلُّ مَا فَوْقَ الْحُوتِ وَ مَا عَلَاشُ هِيَ* مَا وَ رِيحُ بَهْمُوتٍ وَ أَسْفَلَ سَافِلِينَ
 147. السَّمَوَاتِ وَ مَا فَالْعَرْشِ الْوَالْتَمَنِةُ* كُلُّهُمْ خَلَقَ اللَّهُ فِيهَا مَطْمَعِينَ
 "طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ* عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قسم 20

عروبي

148. رَحْمَةُ رَبِّي وَاسِعَةٌ كَايْنٌ وَ تَكُونُ* فِي ذَا الدَّارِ وَ ذِيكَ مَسْعَدَنَا بِهَا

149. يَا مَنْ نَجَّا إِبْرَاهِيمَ وَ نَجَّا ذَا النُّونَ * نَتَوَسَّلُكَ بِالْكَتُوبِ وَ مَا فِيهَا

150. اَعْتَقَ رُوحِي مِنَ الْعَذَابِ وَ هَنِيئًا

بَيْتٌ

151. اَمِنْ الرَّشِيدِ لِبَلَّاقٍ دَخَلْتَ كَمَنْ بِلَادٍ * فِيهِمْ وَجَدْتُ اَنَا مَا حَبَّ خَاطِرِي

152. خَيْرُهُمْ يَاسِرٌ مِسْوَطِيْنِ كَلْشِي زَادَ * كُلَّ مَا تَمَنَيْتُهُ مُوجُودٌ نَشْتَرِي

153. اَكْرَمَ رَبِّي مَصْرَ وَ سَالَ خَيْرَهَا وَادَ * وَ شَرَيْتُ كَامِلَ مِنْهَا مَا حَبَّ خَاطِرِي

مَطْلَعٌ

154. ادْخَلْتَهَا [20] نَجَبَرُ خَيْرَاتَهَا قُوَّةَ * كَلْشِي فِيهَا فَايَضَ وَ اسَوَّقَ عَامِرِينَ

155. بَايَعَ وَ شَارِي فِيهَا كُلَّ حَدِّ يَعْنِي * دَائِمًا لِدَهْرٍ سَبَابِطُهَا مَطْلَعِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبِيَّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قِسْمٌ 21

عُرُوبِي

156. دَخَلْتُ مَصْرَ الْمَغَارِبَةِ بَاعَتْوْشَرَاتٍ * كَسَبُوا مِنْهَا مَالَ وَ تَهَنُّوا فِيهَا

157. غَنِيًا تَجَارَهَا جَوَاكُ وَ خَوَاجَاتُ * الرَّجْلِبَالْفِ كَيْسُ يَتَّاجِرُ بِهَا

158. خَلَا مُوسَى وَ يُوسُفُ الْبَرَكَهَ فِيهَا

بَيْتٌ

159. مَصْرُ بِلَادُونِ عَمَ بِلَادَ عِلْمَ وَ عَمَلٍ * الْاَزْهَرُ رُبْعٌ مَذَاهِبُ فِيهَا يَنْقَرَاوُ

160. شَافَعِي حَنْفِي مَالِكِي وَ حَنْبِلَ * بِالْفَرَايِضِ وَ السَّنَةِ بِهِمَانْتَدَاوُ

161. كُلُّ وَاحِدٍ لِمَقَامٍ رَفِيعٍ مِنْهُمْ وَصَلَ * كُلُّهُمْ لِلْحَقِّ اتَّفَقُوا بِهِوَاسْتَوَاوُ

مَطْلَعٌ

162. بِهِمْ تَوَسَّلْتُ وَ بِالْقَوْمِ الْاَوَّلِيَا * بِالْقَلَمِ وَ اللَّوْحِ وَ طَهَ وَ يَاسِينَ

163. وَ السَّمَوَاتُ السَّبْعَةُ وَ اَرْضُهَا الْعَفِيَّةُ * لَا تَخِيبُ لِي ظَنُّ وَ كُونُ لِي مُعِينُ
"طُولُ عُمْرِي [21] نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبِيَّةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قِسْمٌ 22

عُرُوبِي

164. جَمَعْتَ مَصْرَ الْمَغَارِبَةِ مِنْ كُلِّ بِلَادٍ * مَنْ تَوَسَّوْا مَالِجَزَائِرِ يَا سَايِلُ

165. وَ تَلْمَسَانِ وَ فَاسَ مَرَكَشَ وَ اَوْلَادَ * مِنْ سَوْسِ الْاَقْصَى وَ مَنَكْلُوسَايِلُ

166. وَ مَدُونُ وَ قَرِيَاتُ وَ عَرَبُوقَبَايِلُ

بيت

167. كُلُّهَا وَصَلَتْ مَصْرَ أَنْجَمَتَا الْقَبَائِلِ * دَخَلُوا مَالِبِرَ وَ خَرَجُوا مِنْ الْبَحْرِ
168. عَمَرُوا حَمَامَاتُوا الْأَسْوَاقِ وَالْوَكَايِلِ * وَ كَثُرَ فِيهَا بِنَادِمٌ مِنْهُمْ ظَهَرَ
169. رَيْتُ شَلًّا نَحْيِي لَكَ خُودَهَا مَسَائِلِ * كُلُّهَا أَنْجَمَتَتْ حَوَائِجَ السَّفَرِ

مطلع

170. رِبَحَتْ التُّجَّارُ وَ رِبَحُوا الصَّنَائِعِيَّةَ * وَ الْخَوَاجَةَ أَهْلُ السَّلْعَةِ الْمُتَقَلِّينَ
171. كَاسِبِينَ وَصُولَ وَ غَلَّةَ وَ جَامِكِيَّةَ * كَاسِبِينَ الْمَمَالِكِ وَ عُلُوجَ نَاصِحِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قسم 23

عروبي

172. مَطُولَ عَامِ السَّنَةِ عَلَى قَلْبِ الْمَهْجُورِ * ضَاقَتْ بِي الْوَاسِعَةُ وَافْنَانِي الْوَجْدَ
173. كَانَ سَبَابِي دَخَلَتْ لِلْحَسَنِ نَزْوَرِ * صَبَّتِ الْكُسُوةَ تَخِيَّطَتْ وَ النَّاسَ تَشَدَّ
174. خَرَجُوا بِهَا شَوْشُوهَا يَوْمَ الْحَدِّ

بيت

175. شَوْشُ الْكُسُوةِ وَ الْمَحْمَلِ وَ قَامَطِيلِ * سَمِعَتْ الْحَجَّاجَ وَ قَامُوا عَلَى الظُّهْرِ
176. بَاعَتْ الدُّنْيَا وَ شَرَاتِ وَ رَاكِبَهَا مَعُولِ * قَبِضْنَا الْيَدِ بِالْآخَرَى مَا بَقِيَ صَبْرِ
177. قَالَ مِيرَ الرِّكْبِ نَهَارَ الْخَمِيسِ نَرَحِلُ * بَعْدَ غَدٍ وَ بَكْرِيَّةَ مَوْعِدٍ لِلْسَفَرِ

مطلع

178. لِلصَّبَاحِ الْحَاكِمِ خَرَجُوا مَعَهَا الْفُشَايِرِيَّةَ * وَ خَرَجَ الْمَحْمَلُ بِجَمَالِهِ مُشْهَرِينَ
179. وَ خَرَجَ الْعَسْكَرُ مَعَهَا الصَّبَايِحِيَّةَ * وَ خَرَجَ الشَّيْخُ وَ مِيرَ الرِّكْبِ فَارِحِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قسم 24

عروبي

180. فَضَّتْ وَ قَضَاتِ اشْغَالَهَا الْأَرْكَابُ الْكُلُ * رِبَطَتُوا تَأَفَّقَتَا بَادِي وَ حَضَرَ
181. قَامَ الْمَصْرِي طَبْلَ طَبُولُهُ وَ رَحْلُ * وَ الرِّكْبُ الْمَغْرِبِي وَ مَنْ كَانَ مُسَافِرَ
182. خَرَجَتْ النَّاسُ كَافَّةً قَبْلَ الْعَاصِرِ

بيت

183. سَبَقَتْ أَصْحَابُ الْمَالِ وَ سَبَقَتْ الْخَوَاجَاتُ * عَمَرُوا فِي الْأَدْرَابِ التُّجَارِ كُلِّ سَوْقٍ

184. خَرَجَتْ النَّاسُ الْكُلُ بَنِيَّةَ السَّفَرِ جَاتُ * انْطَلَّ تَجْرِي مَفْتَرَقَةً عَلَى الطَّرُوقِ

185. بَايْتَهُ طُولَ اللَّيْلِ يَرْمُوا الْمُحَارِقِيَّاتُ * شَيْفَالْأَرْضِ يَطِيحُوا شَيْفَالسَّمَاءِ بَرُوقِ

مطلع

186. أَكْثَرَ الْبَارُودِ وَ خَرَجُوا الْمَكَاحِلِيَّةَ * جَاتُ تَجْرِي بِمَشَاعِلِهَا مُحْزَمِينَ

187. بَايْتَهُ تَتَمَشَّى بَجَنُودِهَا قَوِيَّةَ * بِطَبُولِهَا تَرَعْدُ وَ الْمَدَافِعُ تَنْتَبِئُ

"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ * عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَاقِفِينَ"

قسم 25

عروبي

188. بَايْتَهُ طُولَ اللَّيْلِ رَكَبَ يُوَالِي رَكَبَ * حَتَّى بَانَ الْفَجْرُ وَ نَعَلَا فِسْمَاهُ

189. رَكِبَالْفُقْرَا يَقُولُ نَسْبِقُهُم لِلدَّرَبِ * وَ الرُّكَبُ الْمَغْرِبِي يَقُولُ نَحْنُ فِي حِمَاهُ

190. يَنْتَلِذُ بِالذِّكْرِ مَنْ يَعْرِفُ مَعْنَاهُ

بيت

191. الْغَانِي هُوَ اللَّهُ بِهِ أَنَا مُحَقِّقٌ * نَسْأَلُهُ التَّوْفِيقَ وَ اتَّبَاعَ السَّفَرِ

192. أَرَحَلَ الرُّكَبَ وَ قَامَ بِالْحَرَكَةِ مَقْلَقٌ * نَاسَهُ مَتَفَقَّةً وَ ظَلُّوا عَلَى ظَهَرِ

193. بَاتَ بِهِمْ سَائِرٌ وَمَشَى عَلَى التَّرْقَرُقِ * مَا وَقَفَ مَا رِيضَ حَتَّى ارْتَمَى الْفَجْرُ

مطلع

194. أَنْزَلَ الدَّارَ الْحَمْرَا وَ رَحَلَ الْعُشِيِّةَ * وَ الصَّبَاحُ صَبَحَ مَعَ بَنْدَرِ الْحَصِينِ

195. ظَلَّ ثَمَ وَ بَاتَ عَلَى سَبَةِ الْمَيَا * وَرَدَّ جَمَالَهُ وَ مَلَأَ كُلَّ فَارَغِينَ

"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشِيِّةِ * عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجِ وَاقِفِينَ"

قسم 26

عروبي

196. عَمَرَمَاهُ وَرَدَ جَمَالَهُ وَ رَحَلَ * بَاتَمَهَيْفَالْخَلَا وَ صَبَحَ فِي دَارِ

197. مِنْ رُوسِ نَوَادِرِ النَّخْلِ بَيْتٌ وَ ظَلَّ * مِنْ الْأَبْيَارِ نَزَلَ السُّطْحَ وَ مَشَى غَوَارِ

198. أَهْلُ الْعَقْبَةِ عَرَبُ خَدَاعٍ وَ فُجَارِ

بيت

199. أَمَرَ عَلَى الْجَيْشِ الْبَاشَا يَقُومُ فَالْلَّيْلُ * يَسْبِقُوا لِلْعَقْبَةِ وَ طُرُوقُ كُلِّ جَبِيهِ
200. وَ الصَّبَاحُ رَكِبُوا مَعَهُ رَكِبَتِ الْخَيْلُ * لِلْقِتَالِ يَحُوسُ مَا صَابَمَنْجِيهِ
201. وَ الْهُوَادِجُ قَدَامَهُ كَيْفَ مَالَتْ يَمِيلُ * مَا شَيْبَةُ تَزْعَبِلُ مَنْ لَا يَجِي يَحِيهِ

مَطْلَع

202. شَيْ فِي بَيْتِ الْعُودِ الرَّافِدِ الْمَهْيَا * شَيْ شَجَرَاتٍ وَ شَيْ مُسَطْحِينَ
203. وَ الْكَسَاوِي خَضْرَا وَ الْحَمْرَا الْمَعْكِرِيَّةُ * وَ أَصْفَرُ وَ أَزْرَقُ وَ ابْيَضَّمَتْ خَلَطِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَّى فُرْجَةُ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةُ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 27

عُرُوبِي

204. خَرَجْتُ بَعْدَ الْوَعْرِ بِهُوَادِجِهَا سَابِقَةً * خَلَّاتِ الْعَقْبَةَ وَ رَاهَا وَ اسْتَوَطَّاتِ [22]
205. لِلْوَجْهِ لِقَاهَا نَسِيمٌ بِذَاكَ الشَّقَا * فَكَّرَهَا ب... هَاجَتَوْحِيَّاتِ
206. كَيْفَ عَقَبَهَا عَقْبَتُهُ لِلدَّارِ تَبَاتِ

بَيْت

207. سَلَكْتُ م... الْأَرَكَابِشِي وَ رَا شَيْ * خَرَجْتُ مَالَهُمْ وَ اسْتَقَرَّتْ لِلْوَطَا
208. وَ أَل... فَالْأَرَكَابُ وَالْغَوَاشِي * وَ أَحْضَرَ الْحَقَّ وَ غَابَتْ أَهْلُ الْخَطَا
209. وَ الْعَسْكَرُ... قُوْتُ الطَّوَاشِي * قَاصِدَةُ بَابِ اللَّهِ بِالْعِزْمِ نَاشِطَةُ

مَطْلَع

210. سَلَكُوا الْأَرَكَابُ... عَسْكَرُ الْفُشَايِرِيَّةِ * لِلْبَلَا وَ قَفُوا فَالْعَقْبَةَ مُحْزَمِينَ
211. نَدَهَتْ الصُّوفَةُ صَدُّوا وَ رَكِبَتِ الْحَمِيَّةُ *... لِلْبَنْدَرِ الْأَرَكَابُ سَالِمِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَّى فُرْجَةُ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةُ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 28

عُرُوبِي

212. لِلْبَنْدَرِ... الْعَسَاكِرُ وَ الْأَرَكَابُ أَرْوَاحُ * صَابُوا الْأَوَّلَ ارْتَاخَ وَ النَّالِي مَدْبُولُ
213. وَ أَحَدُ فَرَحَانِمْطَرَبِ الْآخِرِ نَوَاحُ * وَ يَعِيطُ مِنْ قَلَّةِ الرِّجَالِ أَنَا مَذْلُولُ
214. وَ اللَّهُ مَا عَرَفُوهُ النَّاسُ الْآخَرَى وَ أَشْ يَقُولُ

بَيْت

215. أَشْ يَسُوَى قَدَامَ أَهْلِ الرِّجَالِ وَ الْمَالِ * الْغَرِيبُ إِذَا كَانَ قَلِيلُ دَرَاهِمُهُ

216. هَذِي طَرِيقُ طَوِيلَةٍ فِيهَا يُحِيرُ مَنْ قَالَ *يَخْدَمُ خَدِيمٌ مُسَاعِدٌ وَالْأَنَاسُ تَخْدُمُوا
217. مَنْ بَغَا حَاجَةً يَفْضِيهَا وَ لَا بُدَّ يَنَالُ *لَا غِنَا يَظْهَرُ عِنْدَ النَّاسِ مَنْجَمُهُ

مَطْلَعٌ

218. وَيَحُ مِنْ لَا سَبَبٍ وَ لَا كَسَبٍ شَوِيَّةٌ *يَرْبِحُ فِي سُوقِ اللَّهِ مَنْ يَخْدُمُ سَنِينَ
219. قَالَ عَامٌ فِيْهِ خَمْسِينَ تَرْجَعُ مَيَا *وَالْمَيَا تَرْجَعُ أَلْفٌ وَ أَلْفٌ أَلْفِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ *عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 29

عُرُوبِي

220. أَمَلَا الرِّكْبُ الْمَا مِنَ الْبَنْدَرِ وَ رَفَدَ *بَاتَ عَلَى شَطِّ الْبَحْرِ وَ الْغَدَا رَاحَ
221. أَلِي شَرَبَ مِنْ مَقَامٍ شَفِيقٍ قَعْدَ *وَالْي...وَلِلْمِيلِجِ رَاحَ رَوَاحَ
222. ثُمَّ بَاتَ مَقِيمٌ وَ تَهَنَّى وَ ارْتَاخَ

بَيْتٌ

223. وَرَدَ الرِّكْبُ مِنَ الْمِيلِجِ شَالَ...دَرُ *قَاصِدَ الْإِبْيَارِ وَمَاهِمُ الْحُلُو
224. دَرَجَتِ الْأَزْلَامُ مَعَ الْأَزْلَامِ سَبِيلَ عَنَتَرِ *مِنْ ثَمَّةٍ لِبَنْدَرٍ فَالْوَجْهَ يَنْزِلُوا
225. ضَحَكَتِ النَّاسُ وَ فَرَحَتْ حَدَّ مَا تَفَكَّرَ *مَنْزِلَةَ الْإِكْرَاهِ وَطَا الشُّومَ مَطْوَلُهُ

مَطْلَعٌ

226. بَيْنَ الْكُرَا وَالْوَشِ فَنَاتِ عَدَادُ مَيَا *خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ...بِلَسَارِ عَدَادِ أَلْفِينَ
227. شَيْ عَلَى شَيْ طَايِحٍ مَمْدُودٍ فَالْتَنِيَّةِ *كُلُّهُمْ طَاحُوا بِالشُّومِ...بَيْنَ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ *عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجَ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 30

عُرُوبِي

228. بَعْدَ الْحَرَنِ بَطُ فَنَتَا وَادِ النَّ... *وَصَلْنَا وَرَا الْعَاصِرَ لِلْيَنْبُوعِ
229. فَيَبْدُرُ حَنِينُ صَارَ وَلَى اللَّيْلِ نَهَارَ *دَرْنَا...عَسَكْرُنَا مَجْمُوعُ
230. وَشَمَلًا لَعَدَا افْتَرَقَ وَ عَقْلُهُمْ مَخْلُوعُ

بَيْتٌ

231. ...تَعِيطُ *صَابَتِ الْأَوَّلُ وَاقَفَ وَالدَّيَا...[23]
232. ...حَدَارِ الْأَرَكَابِ مَا يَنْبِطُ *رَاحَتًا لَأَكْرَا لِمَنَازِلِهَا مَكْمَدَةً

233...أَحْرَمْنَا جَرَدْنَا مِنْ الْمُخِيطِ* مَا بَقِيَ فِيهَا مَكْسِي غَيْرُ مَنْ فَدَا

مَطْلَعُ

234...النَّاسُ وَ رَاحَتْ طَاهِرَةٌ نَقِيَّةٌ*بَاتَتْ تَلْبِي بَصَلًا صَوْتَهَا حَنِينُ

235...الْعَزَفَانَدَوَاتِ قَالَتْ أَيَّا*سَبَقَتْ النَّاسُ لِمَكَّةَ مَقْلَقِينَ
"طُولُ عُمْرِي نَنَّمَنِي فُرْجَةُ الْعُشِيِّةِ*عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"

قِسْمُ 31

عُرُوبِي

236دَخَلْتُ الْحَجَّاجَ الْمِيقَاتُوتَوْضُوا حَتَمَ...*طَافَتْطَوَافُ الْقُدُومِ بِالْكَعْبَةِ وَ الْبَيْتِ

237لَهَا رُبْعُ أَرْكَانٍ كُلُّ رُكْنًايُوالِي...*وَ الْي طَافَ يَقُولُ لِلدَّخَالِ لَوْ رِيتُ

238أَمَقَامُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ أَطْلُبُ مَا شِئْتُ

بَيْتُ

239أَهْلُ الشَّرْقِ مَعَ الْغَرْبِ كُلُّ جِيهِ ضَايِقٌ*مَا بَقِيَ حَدْبَلَاشِي كُلُّهَا سَعَاتُ

240وَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ كُثْرَةِ الْخَلَائِقِ*كَامِلَةٌ تَطْلُبُ فَالْغُفْرَانَ وَ النَّجَاةَ

241طَارَتْ عَقُولُ النَّاسِ اشْتَاقَ كُلُّشَايِقٍ*لِلْوُقُوفِ فَعَرَفَةَ بِقُلُوبِ صَافِيَاتُ

مَطْلَعُ

242الْعَجَمُ جَاتْ لَهَا وَ الْعَرَبُ كُلْفِيَّةٌ*رَاحَتْ لَهَا الْأَرْكَابُ الْكُلُّ فَارِحِينَ

243نَزَلُوا مُزْدَلِفَةَ رِيحُوا شَوِيَّةٌ*وَالْخَلَائِقُ فِي عَرَفَةَ صَبَحُوا مَهْنِيينَ
"طُولُ عُمْرِي نَنَّمَنِي فُرْجَةُ الْعُشِيِّةِ*عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"

قِسْمُ 32

عُرُوبِي

244عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ صَبَحَتْ بِحَمَالِهَا الْحَجَّاجُ*دَارَتْ بِهَا الْقَبَائِلُ دُورَ خَاتَمِ

245رِيتُ أَنَا ذَاكَ النَّهَارَ أَفْوَاجَ أَفْوَاجٍ*طَلَعَتْ لِيهَا أَطْلَعْتَحْتِي أَنَا عَازِمِ

246زُرْنَا رَحْبَةًمَلَاقَةً حَوَا وَ أَدَمَ

بَيْتُ

247فَوْقَ رَأْسِ جَبَلٍ عَرَفَةَ بَانَتْ قُبَّةُ آدَمَ*عَالِيَةً مَرْتَفَعَةً يَا سَائِلَ إِنْ تَسَالَ

248مَنْفَعْلَعْلُ الطَّاعَةِ مَا يَبَاتُ نَادِمٌ*لَاكِنَّ التَّوْفِيقُ مِنْ اللَّهِ فِي كُلِّ حَالِ

مَطْلَعُ

249. الْكَرِيمُ أَكْرَمَنِي بِمَا أَنْعَمَ عَلَيَّ * سُرْتُ بَيْنَ... الْحَاجَّاجِ الْمُنْعَمِينَ
250. وَأَقَفَ مَعَ الْمُحْمَلِ فِي وَطِيئةٍ نَقِيَّةٍ * هَكَذَاكَ تَمَنَيْتُ وَ عَانِي الْمَعِينِ
- "طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَاجَّاجِ وَأَقْفِين"

قَسْمٌ 33

عُرُوبِي

251. أَتَمَنَيْتُ الْوُقُوفَ فَوْقَ جَبَلٍ عَرَفَةَ * أَرْفَعَنِي اللَّهُ فِي مَوْقِعٍ مَعْلَى رَافِبٍ
252. قَبِلْتُ الْمُحْمَلِينَ وَ حَجَابَ الشُّرَفَا * وَ الرَّأْوِي وَ الْخُطِيبُ فِي صَفِّ الْحَاجِبِ
253. وَأَنَا بَيْنَ الْعِبَادِ بِلِسَانِي رَاغِبٌ

بَيْتٌ

254. كُلُّهَا الْحَاجَّاجُ... جَبَلُ عَرَفَةَ * تَرَعَبَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ الظُّهْرِ لِلْغُرُوبِ
255. وَأَقْفَةُ عَبِيدٍ وَ حَبَشَا أَحْرَارٍ وَ شُرَفَا *...لِلَّهِمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ
256. وَ الْخُطِيبُ خُطِبَ وَ قَرَأَ الْفَاتِحَةَ بَخْفًا [24] *...زَرَقَتْ كُلُّهَا الْغُرُوبُ

مَطْلَعٌ

257. رَوَّحُوا بَعْدَ الْمَغْرَبِ قَبْلَ الْعِشَا شَوِيَّةً *...وَالْبَعْضُ تَالْفِينِ
258. بَايْتَةُ طُولِ اللَّيْلِ تَهْوُمُ فَالْبَرِيَّةِ * وَ الصَّبَاحُ صَبَحْنَا...مَعِيدِينَ
- "طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْيَةِ * عَلَى جَبَلٍ عَرَفَةَ وَ الْحَاجَّاجِ وَأَقْفِين"

قَسْمٌ 34

عُرُوبِي

259. لَنْ طَلَعَ الصَّبَاحُ بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ * صَبَحَتْ فِي مَنَا كُلُّهَا انْجَمَعَتِ الْأَرْكَابُ
260. فَرَحَانَةُ بِالْعِيدِ تَتَبَاشَرُ بِالْأَمْسِ *...كَبَاشَهَا شَايِبَ وَ شَبَابُ
261. يَا خُويَا مَمْلَحُ دَارِ السُّرُورِ وَ مَلَمَّةُ الْأَحْبَابِ

بَيْتٌ

262. مَمْلَحُ يَوْمِ الْعِيدِ وَ أَيَّامَا لَاعْتَرَضَةَ * فِي كُلِّ رَكْبٍ مَدَافِعُ تَضْرِبُ مَوَحِيرَاتٍ
263. سَارَتْ أَيَّامُ الْعِيدِ وَ لَا بَقَاتُ رِضَا * رَاحَتْ لِمَكَّةَ عَزَمَتْ كُلُّهَا جَرَاتُ
264. دَخَلَتْ النَّاسُ تَطُوفُ طَوَافُ الْإِفَاضَةِ * بِيرُ زَمَرَمَ مِنْهُ بَعْدَ الضَّمَا رَوَاتُ

مَطْلَعٌ

265. شَرِبْتُ وَ غَسَلْتُ وَ تَوَضَّأْتُ كُلْفِيَّةً * فِي مَقَامِ خَلِيلِ اللَّهِ صَلَاوُ طَاهِرِينَ

266. كُلُّ وَاحِدٍ...وَأَنَا جَبْتُ مَا عَلَيَّ*مَنْ طَوَّافٌ وَ عُمْرَةٌ وَ السَّعْيُ بِالْيَقِينِ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ*عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"

قَسْمٌ 35

عُرُوبِي

267. مَنِينَ تَمَوْا مَنَاسِكَ الْحَجِّ خَرَجُوا أَهْلَ الرِّزْقِ*جَبَدُوا سَلْعَاتِ أَحْمَالِهِمْوَبَنَوا السُّوقِ
268. بِخَوَاجَاتِ الْغَرْبِ وَ خَوَاجَاتِ الشَّرْقِ*وَ التُّجَّارُ...كُلُّهَا بَايْتَمَطْبُوقُ
269. بِقَمَاشٍ مِنَ الْحَرِيرِ تُحَفَّةُ رَأْسِ السُّوقِ

بَيْتٌ

270. جَاتِ مَنْ كَلْبُرُورٍ عَمِيقٍ وَ فَرِيقٍ(؟)*حَجَّتْ وَ طَافَتْذِيكَ الْبَيْتِ وَ الْمَقَامِ
271. عَادَ فِي زَمَرٍ هَرَّاجٍ مِنَ الزَّحَامِ وَ الضِّيقِ*.....

مَطْلَعٌ

272. شَيْجِبَرْنَاهُ سَعَى.....عَادَ لِلْمَسِيَةِ*شَيْ مَعَانَا دَاخَلَ شَيْ عَادَ بَاقِيَيْنِ
273. كَمَلَتْ النَّاسُ...أَتَ الْكُلِّ مَسْتَوِيَةً*بَاتَتْ وَ صَبَحَتْ فِي مَكَّةَ مَقْلَقَيْنِ
"طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ*عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ"
أَتَمَّيْتُ وَ عَالِي الْمَعِينِ

تمت وبالحير عمت[25]

Traduction des premiers vers introducteurs

قَسْمٌ 1

مَطْلَعٌ

1. نَبْتَدَأُ بِاسْمِ اللَّهِ عَالَمِ الْخَفِيَّةِ*الرَّحِيمِ الرَّحْمَانِ يَكُونُ لِي مُعِينِ

Je débute (mon poème) par le nom de Dieu, qui sait les choses cachées ; le Clément, le Miséricordieux, (afin) qu'il me vienne en aide

2. وَالصَّلَاةَ عَلَى شَفِيعِ الْخَلْقِ بُورْقِيَّةِ*الرَّسُولِ الصَّادِقِ مُحَمَّدَ الْأَمِينِ

Puis la bénédiction sur l'intercesseur des créatures, le père de Roqayya ; l'envoyé véridique, Mohammed le digne de confiance

3. طُولُ عُمْرِي نَتَمَنَّى فُرْجَةَ الْعُشْبَةِ*عَلَى جَبَلِ عَرَفَةَ وَ الْحَجَّاجُ وَاقِفِينَ

Toute ma vie, j'ai souhaité (assister à) ce spectacle de la fin du jour, sur le mont Arafat, alors que les pèlerins s'y tiennent (en prière)

قَسَمُ 2

عُرُوبِي

4. وَاجِبٌ لِي نَبْكِي النَّهَارَ وَ نَبْكِي اللَّيْلَ * عَلَى فَقْدِي وَ غُرْبَتِي وَ جَفَا الْمَحْبُوبِ

Il me faut verser des larmes durant le jour et pendant la nuit, sur la perte (du bien-aimé), ses rigueurs et ma solitude

5. لَوْ فَاضَ الدَّمْعُ مِنْ عَيْنِي مِثْلَ السَّيْلِ * مَا يَبْرُدُ لِي غَلِيلٌ مَا نَشَفَا مَرْغُوبٌ

Quand bien même mes larmes déborderaient de mes yeux tel le flot d'une rivière, ni le feu de la passion (qui me consume) ne sera éteint, ni mon désir assouvi

6. اللَّهُ يَفْتَحُ بِالْيَقِينِ وَصَبْرِ أَيُّوبَ

Que Dieu nous accorde la constance (dans la foi) et l'endurance (dans les épreuves) de Job !

بَيْتٌ

7. كَيْفَ يَصْبِرُ قَلْبُ الْمَعْشُوقِ بِالْمَحَبَّةِ * كَيْفَ يَهْنَأُ عَيْشُهُ وَ يَطِيبُ لَهُ الْمَنَامُ

Comment le cœur de l'amant peut-il supporter (les souffrances) de l'amour, comment peut-il couler des jours heureux et trouver le sommeil?

8. الْهَجْرَ يَفْنِي وَ فِرَاقَ الْحَبِيبِ صُعْبَةً * لَيْعَةُ الشُّوقِ تَقْوِي لَيْعَةَ الْغَرَامِ

L'éloignement tue et la séparation est cruelle ; la douleur du manque ne fait qu'aggraver la douleur de la passion

9. كَثْرَةُ الْوَحْشِ التَّفَكُّورِ فِيهِ سَبَّةٌ * فَالْوُصُولُ الرَّجَا وَفَالْهَجْرُ الْإِنْتِقَامُ

Plus son souvenir occupe nos pensées, et plus (le bien-aimé) vient à nous manquer ; dans la réunion est notre espoir, et dans l'éloignement, notre déception

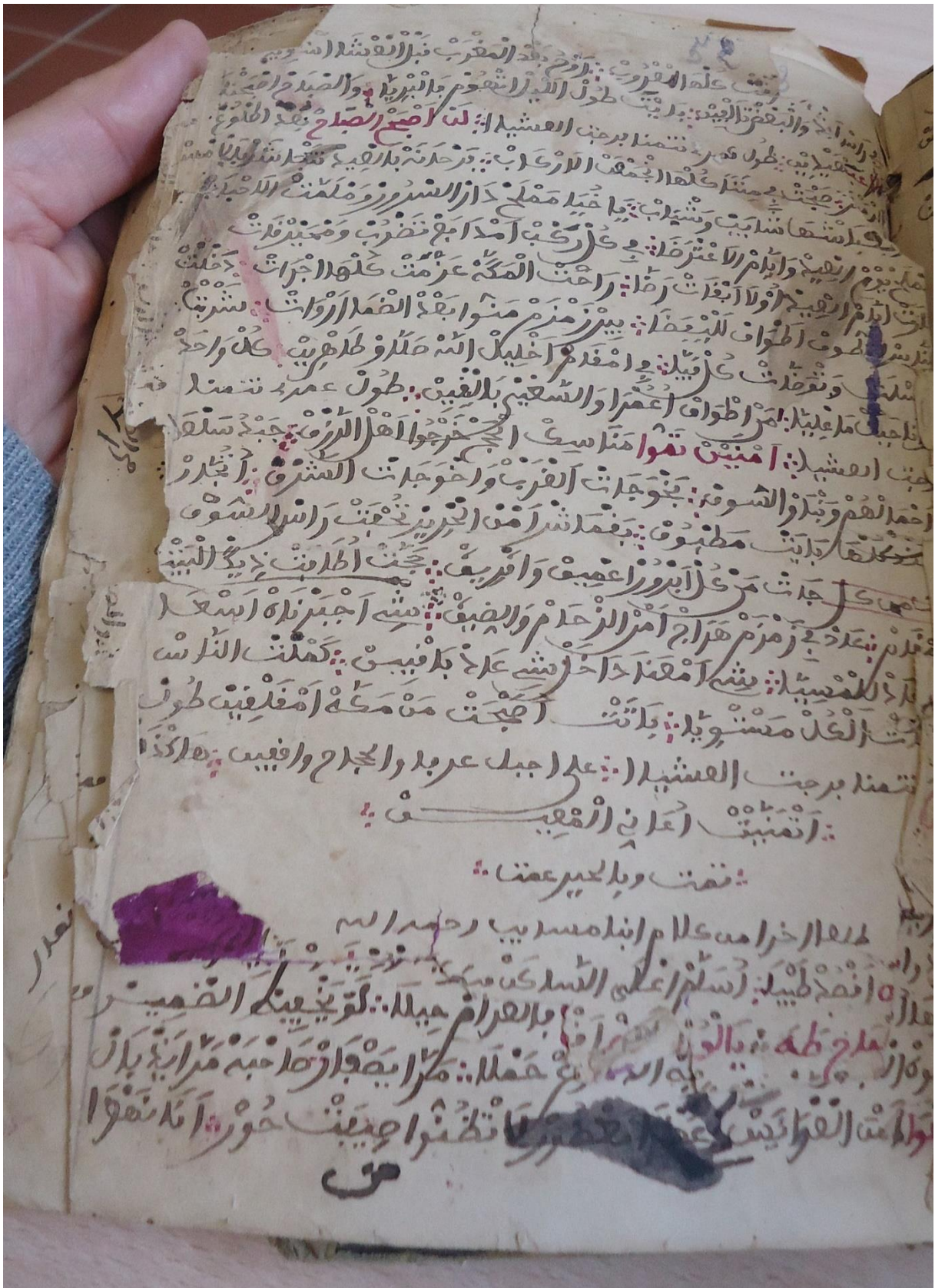
مَطْلَعٌ

10. فَالْعَذَابُ الْهَجْرَةَ وَالْمَوْتَ مَسْتَوِيَةٌ * هَكَذَا عَنْهُ سَأَلُوا الْمَجْرِبِينَ

Les tourments de l'abandon et de la mort sont les mêmes ; interrogez donc les gens d'expérience !

11. لَوْ حَيَاتُ الرُّوحِ بِمَلَقَى الْحَبِيبِ هِيَ * بَاقِيَةٌ تَتَلَدَّدُ مَا دَامَتِ السِّنِينَ

Si l'âme renait avec la rencontre du bien-aimé, elle passera ses années dans la jouissance perpétuelle.



Fin du texte manuscrit (page 25)

Guillaume Apollinaire, Sadia Lévy, Jean Sénac
Trois poètes en Oranie
suivi d'un poème manuscrit inédit de S. Lévy

Guy Dugas
Professeur émérite

Résumé

Depuis si longtemps, nous nous connaissons bien avec Hadj. Nous avons appris à nous découvrir vers les années 90 à travers maints colloques, puis dans l'exaltante aventure que fut l'EDAF ; nous aimions travailler ensemble, dans un mélange de sérieux et de décontraction qui faisait partie de son caractère et qu'il savait imposer en toute réunion. Mes meilleurs souvenirs restent de bibliothèques, de centres de recherches en archives ou de séminaires.

Mots clés : Hadj Miliani, recherche , curiosité intellectuelle, Archives, séminaires ,

La qualité première de Hadj Miliani était à mes yeux son insatiable curiosité, cette curiosité intellectuelle tous horizons que les mandarins appellent parfois dispersion mais que je crois pour ma part indispensable à tout véritable chercheur.

Cette curiosité s'exerçant souvent – du moins dans ses intercurrences avec la mienne – sur le patrimoine littéraire de l'Oranie, je tiens à lui offrir en hommage de profonde amitié cette étude sur un poète oranais méconnu dont nous avons souvent parlé ensemble, son rayonnement sur la vie culturelle locale, plus largement parlant algérienne et même maghrébine, et son environnement surprenant (John Antoine Nau, Jean Royère et les symbolistes, René Ghil et son amie Alexandra de Holstein, grâce à qui il s'initiera à la littérature russe, Apollinaire et Marie Laurencin, Max Jacob...) ainsi que sur le passage à Oran d'un poète contemporain majeur – deux épisodes de la vie littéraire de la ville sur lequel il souhaitait que nous continuions à enquêter – deux épisodes qui en fait n'en font qu'un par la médiation d'un autre poète d'Oranie, Jean Sénac.

1. À Paris

Sadia Lévy est né à Sidi bel Abbès, dans une famille juive de la bourgeoisie acculturée, le 6 septembre 1875⁷⁶. À deux générations, la famille vient de Tétouan ; plus avant elle s'enracine à Gibraltar.

C'est dans sa ville natale que le jeune Sadia entame sa scolarité à l'école primaire supérieure où il obtient de nombreux prix en lecture, écriture et dessin⁷⁷ ; il la poursuit ensuite brillamment au lycée d'Oran, puis à Paris, où il part dès l'âge de 18 ans pour entamer sans grand enthousiasme des études à l'École Libre des Sciences politiques. Car en réalité, ce sont plutôt, dès son plus jeune âge, des goûts artistiques : langues, arts et Belles Lettres qui taraudent Sadia. Il fréquente la bohème fin-de-siècle, d'un Verlaine « déjà sur sa fin... sale, hirsute, toujours ivre » au François er, à Paul Moréas et Jean de Tinan à la taverne du Panthéon.

Très rapidement, il s'allie à un jeune compatriote, Robert Arnaud (1873-1950), de deux ans son aîné, qu'il rencontre en 1891, dès son arrivée au sein de l'école. Lui est déjà poète et compose sous le pseudonyme transparent de Robert Randau. En sa compagnie, Sadia Lévy fréquente les cercles de jeunes artistes, tout en composant un premier roman, *Rabbin* (Havard, 1896) qui (d)étonne par sa virulence au sein des milieux conservateurs et antisémites d'Algérie⁷⁸.

Même si Arnaud quitte la France assez vite pour entamer dans l'administration coloniale une carrière qui le conduira aux plus hauts postes, il n'abandonnera jamais l'écriture, poursuivant en parallèle, sous le pseudonyme transparent de Robert Randau, une œuvre abondante de poète, romancier, essayiste et biographes – auteur notamment de la première biographie publiée sur Isabelle Eberhardt (Alger, Charlot, 1945).

Entre eux, les deux amis poursuivront pendant une bonne dizaine d'années cette expérience d'écriture à quatre mains – étrange mode de fonctionnement en réalité, qu'il conviendrait d'étudier de plus près⁷⁹ – puisqu'à la suite de ce roman viendront, signés de Sadia Lévy et Robert Randau, *XI journées en force* (éd. La Grande France, 1902) dont un certain Guillaume Apollinaire de Kostrowitzky, employé de banque et critique littéraire à ses moments de loisir, rendra compte avec enthousiasme, puis *El*, un autre gros roman composé entre 1897 et 1904 et resté inabouti. En cette fin de siècle, Paris bouillonne d'activités poétiques et artistiques : salons, clubs, espaces d'écriture ou de déclamation poétique se multiplient, que fréquente toute une jeunesse bohème et cosmopolite. Ainsi de nos deux jeunes étudiants qui se dispersent, ensemble ou chacun de son côté – Randau rejoignant l'éphémère « école poétique française » naissante⁸⁰, Sadia Lévy préférant rester en marge de toute influence – dans quantité de salons, de groupes et de revues du symbolisme naissant. De familles aisées, ils n'ont guère besoin de trimer pour gagner leur vie. Ainsi, dans *XI*

⁷⁶ Vérifié à l'état-civil. Voilà qui vient corriger les nombreuses approximations de beaucoup de chercheurs sur la biographie de Sadia Lévy – certains le confondant avec Saadi Lévy, à la même époque directeur du *Journal de Salonique* dans lequel Guillaume Apollinaire naquit à l'écriture ; d'autres (Marc Gontard, Amin Zaoui,...) allant même jusqu'à le prendre pour une femme ! ... Il est vrai que l'obscurité de certains aspects de cette biographie, associée à l'oubli dans lequel on a volontairement plongé cette personnalité par ailleurs discrète, ont pu favoriser de telles erreurs.

⁷⁷ *L'Avenir de Bel-Abbès*, 31/07/1889.

⁷⁸ « Infatués d'un demi-baccalauréat de jadis, de désinvoltes plumeurs se guindaient à polémiquer sur la littérature et les techniques avec la suffisance propre aux pontifes normaliens qui négocient la Gloire, au rez-de-chaussée des capitales gazettes. [...] Les illettrés se réunissaient dans les boutiques pour en écouter la lecture et s'exciter à la haine des « misérables » qui avaient osé écrire la vérité sur leur pays. » (*XI journées en force*, p. 62).

⁷⁹ On a souvent considéré cette expérience de jeunesse comme inspirée de celle des Goncourt ou de leurs contemporains, les frères Tharaud. Elle est pourtant très différente, pour autant que l'on puisse en juger à travers les textes et brouillons manuscrits restants, notamment de *El* dont le processus de genèse semble avoir été celui-ci : les deux co-auteurs se mettent d'accord sur un scénario, puis chacun s'empare d'une partie et l'on assemble bout à bout les textes obtenus ! Processus très périlleux semble-t-il. Dans l'état actuel de l'archive retrouvée, il m'est impossible de dire si les textes publiés en collaboration ont été ainsi composés, ce qui au demeurant semble plus faisable pour *XI journées en force*, suite de petits fragments textuels sans intrigue, que pour *Rabbin*, roman volumineux.

⁸⁰ École dans laquelle Michel Décaudin ne verra qu'« un groupe de transition, sans influence réelle, sinon épisodique. » (*La crise des valeurs symbolistes*. Rééd. Slatkine, 1981, p. 123).

journées en force et quelques autres textes parus en revues, Sadia Lévy dépeint-il sous les traits de Kehath (son auto-portrait) et de Sébastien (portrait de Robert Randau) ces jeunes esthètes insouciantes et libres, amoureux « du Verbe intact d'un Mallarmé »⁸¹ venus faire leurs études dans la capitale mais vite fatigués par « une jeunesse tempétueuse à Paris, la solitude studieuse dans le méphitisme d'un logis chargé de bric-à-brac, la poursuite sans trêve de l'originalité, la recherche effrénée du mot plus que pictural, des rythmes inédits, la curiosité des sensations inédites, l'abus des stimulants, du café, des aromates, des tabacs opiacés, de l'éther, de la morphine, du haschisch, et par surcroît le dédain du plein-air, des exercices physiques, des excursions... »⁸².

Dans un vocabulaire recherché, *XI journées en force* fait état de nombreux va-et-vient entre la métropole et la colonie. C'est précisément au cours de l'un de ces retours au pays que Sadia épouse à Oran, le 14 février 1900, l'une de ses cousines, Rachel, qui lui donnera trois filles : Liliane, Ariane et Lucienne. Jeune femme de la bonne société juive européanisée d'Oran, son épouse n'éprouvera pas la moindre difficulté à s'acclimater à la vie culturelle de la capitale, tenant tous les mardis un salon littéraire bien fréquenté dans l'appartement du couple, rue Marguerin (XIV^{ème}).

Lors d'un de ses retours, en 1903, retrouvant son ami Randau nommé administrateur civil à Ténès, Sadia Lévy fait la connaissance de la fantasque Isabelle Eberhart qui disparaîtra quelques semaines plus tard, emportée par la crue d'un oued.

2. Apollinaire et ses amours

En marge de cette existence somme toute bourgeoise, Sadia Lévy commence à livrer des poèmes et diverses chroniques dans les revues littéraires qui se multiplient alors : *La Grande France* de Marius et Ary Leblond, que Sadia Lévy rencontre à Ténès en 1902, *Les Écrits pour l'art*, où son nom figure, en 1905 dans presque tous les numéros de la deuxième série, puis *La Phalange* où il publiera « deux ou trois pièces de vers » et tiendra la chronique poétique, plaidant pour « le dire arhythmique et neuf [...], seule vraie création littéraire car une idéalité nouvelle se meurt si les mots à la désigner ont déjà perdu leur vertu figurative »⁸³. Il nouera une solide et durable amitié avec les deux directeurs Jean Royère et René Ghil, qui préfacera *XI journées en force*. Peu à peu, il fera connaissance avec Gustave Kahn, O.V. de Louis de Gonzague Frick, Milosz, André Spire, etc.

Quelques mois plus tard, Sadia Lévy, qui écrit peu mais se fait vite une réputation d'érudit et impressionne par son verbe et sa voix, rejoint le groupe d'artistes qui fera la renommée du bateau-lavoir, cet atelier-espace d'exposition situé sur la butte Montmartre. Il y retrouvera Kostrowitzky, devenu Guillaume Apollinaire, éperdument amoureux d'une jeune peintre, Marie Laurencin, qui y accroche ses premières toiles. Le lieu faisant également office de pension pour quelques jeunes artistes désargentés, c'est là que logent à l'occasion Max Jacob, journaliste et poète, et son ami Modigliano. Avec eux aussi il se liera d'amitié.

Il est notable que tous les nouveaux amis de Sadia ont comme point commun d'être férus comme lui de l'hébreu et de l'ésotérisme de la Kabbale, ou de revendiquer eux-mêmes leur judéité dans le contexte d'antisémitisme féroce qui caractérise le tournant du siècle⁸⁴.

⁸¹ René Ghil, préface des *XI journées en force*.

⁸² *XI journées en force*, op.cit., p. 62.

⁸³ *La Phalange*, vol. III, 15 avril 1908. Plus tard, il s'écartera de cette publication, tout en « conserv[ant] à Royère toute [s]on affection », dès qu'il s'apercevra que, « financée par l'Italie », elle se charge « d'incantations mussolinisantes ».

⁸⁴ On connaît la controverse sur la judéité d'Apollinaire. Mais Sadia Lévy, lui, l'a toujours considéré comme tel – sur la foi de je ne sais quel argument (confiance d'Apollinaire lui-même ?). Ainsi Jean Sénac note-t-il dans ses *Carnets* inédits, après une nouvelle rencontre avec Sadia Lévy, à Oran, en janvier 1946 : « Mercredi 9.1. chez Sadia. [...] Après lecture du livre de Mme Faure Favier sur Apollinaire [*Souvenirs sur Apollinaire*, Grasset, 1945], Sadia est mécontent. La mère de Guillaume est, dit-il, juive. Son frère, un M. Wolff, fréquentait la synagogue de Strasbourg. Donc Mme de Kostrowitzky est née Wolff. »

2.1. Amours parisiennes : Marie Laurencin et La famille du poète

Avec Apollinaire, la relation se double rapidement d'une autre amitié entre Rachel et Marie qui, progressivement, se plaît à fréquenter le salon de la rue Marguerin dans les pas d'Apollinaire, qui écrit à « [s]on cher ami » :

« Nous ne manquerons pas votre prochain mardi et je vous assure que nous [i.e. M. Laurencin et G. Apollinaire] nous trouvions hier bien punis d'avoir manqué le dernier et de ne pas pouvoir aller sur l'heure rue Marguerin. »⁸⁵

S'il faut en croire les *Carnets* inédits de Jean Sénac, ce n'est pas au bateau-lavoir, mais dans sa maison de Passy où elle vit avec sa mère que Marie Laurencin a réalisé un tableau bien dans sa manière, représentant *La famille du poète* : Sadia Lévy, en compagnie de sa femme et leur fille aînée Liliane.

Cette toile date de 1909 – période où Marie Laurencin est encore parfaitement inconnue. Sa composition prend place entre les deux versions du célèbre tableau *Apollinaire et ses amis*, où l'on voit celui-ci entouré de quelques amis, parmi lesquels figurent Picasso, à l'origine de sa rencontre avec Marie Laurencin, ainsi qu'un poète obscur nommé Maurice Cremnitz (1875-1935), qui signe Maurice Chevrier – j'aurai à revenir là-dessus.

« L'art spécial » de Marie ne paraissant pas enthousiasmer Rachel, qui sans doute aurait apprécié un peu plus de classicisme, la peintre « emporte son tableau »⁸⁶ et les Lévy s'en désintéressent, n'en conservant comme seule mémoire qu'une reproduction photographique qui trônera longtemps dans leur salon.

Dès lors l'histoire de ce tableau devient assez savoureuse et significative de l'invraisemblable destinée de certaines œuvres d'art, et tout autant de l'histoire qui les a vues naître, dont on perd quelquefois la trace pendant des décennies, avant de les retrouver, pour notre plus grand bonheur, au hasard d'une de ces chasses à l'archive qu'affectionnait Hadj.

Laissez-moi donc vous la conter :

Marie Laurencin et Guillaume Apollinaire se sont rencontrés deux ans plus tôt et filent encore le parfait amour ; quant à la famille Lévy, elle vit toujours dans son bel appartement de la rue Marguerin dont le salon voit défiler, parmi le tout-Paris artistique, les amis déjà cités. Mais ce bel équilibre ne va pas durer : dès l'année suivante, le couple Apollinaire-Marie Laurencin commence à battre de l'aile, pendant que dans le même temps les Lévy sont victimes d'une banqueroute ou d'une escroquerie qui va orienter leur existence de façon déterminante, en les forçant à rentrer au pays dès 1913 – demeuré mystérieux, même aux yeux des descendants, cet épisode s'éclairera trente ans plus tard des confidences de Sadia Lévy au jeune Jean Sénac, qui les consigne dans ses

⁸⁵ Lettre à en-tête « 9, Léonie. », rapportée dans le n° spécial que la revue *Afrique* consacra à Sadia Lévy en 1944 (voir note 21), p. 13. Elle ne comporte pas de date, mais peut être datée de 1907 ou 1908. En effet, c'est en mai 1907 qu'Apollinaire fit la connaissance de Marie Laurencin et il s'installa quelques mois plus tard rue Léonie, rebaptisée rue Henner l'année suivante.

⁸⁶ Jean Sénac, *Carnets inédits*, octobre 1945.



Marie Laurencin, *La famille du poète* (1909).

Que devient alors le fameux tableau ? Suite au peu d'empressement de Rachel à l'accrocher dans son salon, c'est l'ami Jean Royère qui l'acquiert à vil prix, l'art de Marie Laurencin n'étant pas encore reconnu – « 12 000 frs » selon Jean Sénac –, pour le revendre quelques années plus tard 350 000 frs (toujours selon Sénac) à un Américain !

La toile traverse donc l'Atlantique et l'on n'entend plus parler d'elle durant plusieurs décennies, perdant jusqu'à la possibilité de l'identifier : sans doute par confusion avec les deux versions du tableau *Apollinaire et ses amis*, elle est alors supposée représenter la famille du père Maurice Cremnitz... dont personne ne sait s'il en eut une ! Ce n'est qu'après-guerre qu'on en retrouve trace... au Japon, toujours avec la même identification fallacieuse.

Fort heureusement, la famille a conservé la fameuse reproduction et, à l'aide de cette preuve et de quelques autres arguments, notamment les mentions de cette toile dans certaines correspondances d'Apollinaire malheureusement tardivement révélées (voir ci-dessous note 10), parviendra enfin à faire rétablir l'identification lors d'une vaste exposition, en 1994, à la fondation Gianadda de Martigny... Sadia Lévy est alors morte depuis près d'un demi-siècle !

D'où l'intérêt des archives, publiques ou privées, et de leur confrontation.

2.2. Amours oranaises : Madeleine Pagès.

La relation entre Apollinaire et Sadia Lévy, et à travers eux la ville d'Oran, aurait pu en rester là – cela aurait été déjà fort intéressant. Mais, il y a un autre chapitre, tout aussi mystérieux que le précédent, à cet étonnant récit, et il passe également par Oran.

Après la rupture douloureuse avec Marie Laurencin en 1912, Apollinaire happé par la Grande guerre où il sert comme engagé volontaire, connaît une paire d'amours tumultueuses. Durant l'hiver 1915, c'est dans un train qu'il rencontre Madeleine, jeune professeur de français au lycée de jeunes filles⁸⁷

⁸⁷ Madeleine Pagès a alors 22 ans. Elle est née d'un père professeur mort alors qu'elle était jeune fille et son métier de professeur lui permet d'aider sa mère à élever ses cinq frères et sœurs. Après cette liaison avec Apollinaire, elle restera toute sa vie célibataire et enseignera successivement à Saint Cloud, jusqu'en 1949, puis à Nice. Elle décède à Antibes en 1965.

Sénac parle du lycée de garçons dans les entretiens avec Sadia Lévy qu'il rapporte dans ses *Carnets*, mais il s'agit d'un défaut de mémoire soit de l'un, soit de l'autre, l'affectation de Madeleine au lycée de jeunes filles étant corroborée par une lettre d'Apollinaire (4 déc. 1915).

d'Oran, qui habite chez ses parents dans le faubourg populaire de Lamur⁸⁸ (actuellement El Hamri), au sud de la ville.

Pendant près d'une année, alors qu'il est engagé sur le front de Somme, le poète entretiendra avec elle une ardente correspondance, où la famille Lévy est assez présente, comme dans cette longue lettre du 8 novembre 1915⁸⁹, qui en dit plus long que toute biographie sur le poète et sa famille... mais où Apollinaire se garde bien d'évoquer Marie Laurencin⁹⁰ et son tableau :

« En effet, l'histoire de la petite Liliane n'est pas banale. Je connais son père depuis fort longtemps douze ans environ. Nous écrivions tous deux dans *La Grande France*. Le premier livre dont j'ai eu à parler ou plutôt à écrire était *XI journées en force* par Sadia Lévy et Robert Randau. Après quoi Sadia Lévy étant venu à Paris nous avons sympathisé. Mais non avec Randau que j'ai rencontré plus tard chez Sadia Lévy. Sadia Lévy est venu quelquefois chez moi et j'ai été quelquefois chez lui à Montrouge. C'est un disciple attardé de Villiers de l'Isle-Adam et il aurait eu bien du talent si cette passion n'avait pas entravé son génie. Mais Sadia Lévy écrit avec peine. Il a écrit un bon roman *Rabbin* et un autre assez curieux, mais non publié en volume et qui est le roman de son impuissance⁹¹. Ce livre a eu le bonheur d'être imité par Giuseppe Papini, un des meilleurs écrivains de l'Italie actuelle : *Un Uomo finito* et sous cette forme il a eu beaucoup de succès. Sadia Lévy est un orgueilleux plein de modestie. Il avait commencé une magnifique traduction de psaumes qu'il a à tort interrompue. C'est un juif roux et sacerdotal. Plein d'honnêteté il était incapable de faire des affaires et vivait sur son pécule que lui a dévoré, escroqué de la façon la plus vilaine son meilleur ami qui pour le faire à l'aise a plusieurs années durant flatté sa manie ou plutôt son exclusive passion pour l'auteur des *Contes cruels*.

J'aimais bien Sadia Lévy mais nous n'avons jamais été camarades. J'en avais d'autres qui n'étaient point mariés et il l'était. La femme de Sadia Lévy Rachel était bonne comme lui elle avait une beauté juive plantureuse et assez remarquable, elle était sourde malheureusement. La petite fille au temps où je la vis était le type parfait de la petite fille juive. À la suite de l'escroquerie dont ils furent les innocentes victimes, les Lévy durent s'en retourner en Algérie, mais je ne savais pas que c'était à Oran. Ils y doivent vivre au dépens du frère de Sadia à moins que celui-ci ne se soit mis à faire des affaires ou à travailler. Le fait est que depuis plusieurs années il n'a plus collaboré à aucune revue et je n'avais plus eu de ses nouvelles.

Sadia Lévy est à ma connaissance un brave garçon. Et si l'occasion se présente, tu peux transmettre à cette famille l'expression sincère de mon meilleur souvenir. »

Cette lettre présuppose clairement une rencontre oranaise entre Madeleine et la petite Liliane (celle qui figure dans le tableau). Il est bien dommage que l'on ne puisse pas disposer des lettres de Madeleine, mais on peut en inférer que Madeleine enseigne au lycée à cet enfant, alors adolescente

⁸⁸ Le nom de ce faubourg d'Oran inspira à Apollinaire la strophe finale du poème "Fusée" dans *Case d'Armors* :

« Folie de mort non plutôt folie d'amour
folie d'amour et ce village qui
s'appelle presque l'amour, ce
village où tu m'attends Madeleine
que je baise sur la bouche. »

⁸⁹ Guillaume Apollinaire, *Lettres à Madeleine. Tendre comme le souvenir*, édition revue et corrigée par Laurence Campa. Paris, Gallimard, 2005. Cette lettre ne figurait pas dans la première édition de cette correspondance (Gallimard, 1952).

⁹⁰ Il se justifie dans une lettre ultérieure (13 nov. 1915) : « Je t'avertis pour éviter les commérages qu'ils [la famille Lévy] connaissent Marie L... qu'ils ont vue avec moi et plus souvent que moi aussi car ils allaient à son jour où je n'allais jamais. Elle a fait le portrait des trois père mère fillette sur une même toile, je crois même que ce tableau a été acheté par un Boche. » Sur ce dernier point, Apollinaire fait erreur, comme le montre le suivi du tableau après le départ de France de la famille Lévy.

⁹¹ Il s'agit probablement de *La Geste éparse de Kehath le névrosé*, présentée comme « des fragments d'un livre sous presse » et éparpillée sur près d'un an (15 mars 1905- 15 février 1906) dans la IIème série des *Écrits sur l'art*..

(elle est née en 1900). Peut-être y eut-il même, à partir de ce contact scolaire, une relation avec l'ensemble de la famille Lévy ?

C'est pourquoi, compte tenu de l'appréciation, assez condescendante mais néanmoins positive, que Guillaume Apollinaire porte sur Sadia Lévy dans cette correspondance⁹² – il m'apparaît difficilement compréhensible qu'il ait négligé de faire signe à cette famille amie lors du séjour qu'il fit à Oran du 25 décembre 1915 au 10 janvier 1916, lors d'une permission exceptionnelle. Il est vrai que de ce séjour « journées merveilleuses au cours desquelles « *nous nous levions tôt et nous couchions fort tard pour rester le plus longtemps possible ensemble* » dira plus tard Madeleine, on sait fort peu de choses : quelques déambulations en ville, une excursion sur la colline de Santa-Cruz en fleurs, où des enfants rieurs leur proposent des *margaillons*, ces « cœurs de palmier nain au goût d'artichaut »⁹³.

Trente ans plus tard, se souvenant à son tour de ce séjour, Sadia Lévy confessa à Jean Sénac sa déception de n'avoir pas eu le moindre signe de son ami durant son séjour, et Sénac notera sobrement dans ses *Carnets* :

« Apollinaire en 1915, quelques jours à Oran. Ne va même pas voir S.L. Aime Mlle Pagès, qu'il abandonne comme Marie Laurencin, pour se marier avec Jacqueline (sa blonde Américaine). »⁹⁴

De fait, la liaison entre la jeune professeure et le poète ne survivra guère au séjour de ce dernier en Algérie : quelques mois plus tard, il sera gravement blessé au front et devra être opéré. Il décèdera à Paris, de la grippe espagnole, deux jours avant la signature de l'armistice.

3. Loin de Paris

À Oran, où il s'est installé 23 rue El Moungar (aujourd'hui rue des Sœurs Ben Slimane), à proximité du garage automobile familial⁹⁵ à la gestion duquel il est associé, le couple entame désormais une existence bien différente de celle qu'il menait à Paris.

Prenant ses distances avec les milieux artistiques métropolitains, où il garde malgré tout quelques solides attaches, le poète continue à composer, en dépit de graves difficultés personnelles et familiales : sa fille aînée, Liliane, meurt en 1923 d'une maladie foudroyante ; puis il est lui-même victime d'un cancer et doit subir une trachéotomie, expérience douloureuse – « cancer à la gorge, trachéotomie, aphonie. Une mortification. Inhumaine pour moi [qui] fus un parleur intarissable »⁹⁶ – « écrit[e] dans la douleur, le deuil et près de la mort » dont il rend compte dans *Sensations d'un égorgé : notes de clinique*⁹⁷.

Si Sadia Lévy ne parvint pas à faire éditer de son vivant *Abishag*⁹⁸, sans doute son recueil poétique majeur, entièrement composé dès les années 30, il publie toutefois aux éditions "Le document" un petit recueil de sonnets assez peu dans sa veine habituelle, dans la série *Treize à la douzaine*.

⁹² Dans sa lettre du 13 novembre, Apollinaire revient sur le caractère trop « exclusivement sacerdotal » de Sadia Lévy et ajoute : « Il est fait pour vivre en lévite et ne comprend à mon sens pas grand-chose à l'univers qui l'entoure. Il est littérateur, loin de la vie et très limité. Ses goûts artistiques sont périmés. Mais c'est je crois un brave homme. »

⁹³ Ces deux dernières citations sont extraites du seul témoignage que l'on possède sur ce séjour d'Apollinaire à Oran, celui de Madeleine, tardivement recueilli dans la revue *Apollinaire* n° 14, éditions Cassiopée.

⁹⁴ Jacqueline Kolb, qu'Apollinaire épousa le 2 mai 1918, six mois avant de décéder. Il est surprenant que Sénac présente comme « sa blonde américaine » celle que tout le monde, à Paris comme à Alger – où venaient d'être publiés dans *Fontaine*, n° 3, avril-mai 1939, des extraits du poème qu'Apollinaire lui consacra sous ce titre dans *Calligrammes* – surnommait « la jolie rousse » et qui était de famille Vosgienne !

⁹⁵ Bien connu des vieux Oranais, le garage Automobile-Opéra était situé boulevard du Lycée qui deviendra boulevard Galliéni, puis de la Soummam.

⁹⁶ « Chez Sadia Lévy », entretien avec Le Mettour, revue *Afrique*, n° 198, spécial "Sadia Lévy", sept-oct. 1944, p. 15.

⁹⁷ Paris, éditions des Portiques, 1933.

⁹⁸ Il ne sera publié qu'en 1957 aux éditions Regain, Monte-Carlo.

3.1. De la poésie à l'engagement

Après 1934, année où il figure au 1^{er} Salon des Poètes de l'Algérie, Sadia Lévy abandonne progressivement tout souci de publication et paraît se recentrer sur ses multiples apprentissages, en particulier celui de la Kabbale et celui des langues, s'initiant notamment au russe, tout en jouant un rôle majeur dans la vie de la grande cité oranaise, président plusieurs associations, clubs ou syndicats : syndicat des concessionnaires automobiles de l'Oranie, associations caritatives juives et même le premier club d'aviation populaire d'Oranie, créé à l'automne 1936 !

Dans cet entre-deux-guerres qui voit le monde entrer en ébullition et dans ce pays en proie à de terribles tensions, il se lance aussi courageusement dans la bataille antiraciste et anticoloniale. Dès sa création, en 1927, il s'est associé à l'action de la Ligue contre l'antisémitisme (LICA), dont il préside la section locale de l'Oranie où il paie courageusement de sa personne. C'est ainsi qu'en 1936 il accompagne Bernard Lecache, président-fondateur de la ligue, considéré comme un dangereux révolutionnaire par la prépondérance coloniale⁹⁹, dans sa vaste tournée à travers l'Algérie coloniale, où l'antisémitisme fait rage. Participant en novembre de cette même année au VII^{ème} congrès national de la Ligue, il y dresse un « véritable réquisitoire puissamment documenté contre les factieux qui tentent de mettre l'Afrique du Nord à feu et à sang [et qui] démontrent avec rigueur l'intérêt de la politique des colons qui est de dresser les juifs contre les musulmans »¹⁰⁰. L'année suivante, il participe à un meeting antiraciste dans le hall de l'Automobile à Alger, au cours duquel le jeune Albert Camus prend la parole au nom de la Maison de la Culture.¹⁰¹

Proche des idées du Front populaire, il a pressenti bien avant la 2^{ème} guerre mondiale la montée du danger nazi à l'encontre des Juifs et, dès juin 1938 et l'invasion de l'Autriche, il tire la sonnette d'alarme :

« Les juifs viennois étaient installés depuis des siècles dans un bonheur d'opérette. Leur mine réjouie, leurs favoris, leurs ventres à chaîne d'or, leurs airs d'Offenbach étaient légendaires. De plus, ils souriaient éternellement à un des plus aimables décors du monde. Qu'en est-il advenu après l'Anschluss ? Toute cette joie s'est transformée en deuil et l'opérette en lamentations de tragédie. Ainsi en peut-il advenir des juifs de France, pour peu qu'ils laissent la démocratie aux mains des factieux, des hitlériens dont les mandataires se promènent déjà aux allées du pouvoir. »¹⁰²

Quelques années plus tard, dans la France de Vichy « en veilleuse, avec la poésie, avec la noblesse, avec la pureté, avec l'humanité », il exprime à nouveau, non sans courage, sa solidarité sa communauté d'origine :

« Je n'ai jamais été si juif que depuis l'avènement des lois raciales... La solidarité du malheur. »¹⁰³.

3.2 Sadia Lévy, mentor de la jeune poésie maghrébine d'expression française

Alors qu'en métropole l'emporte le surréalisme honni par le poète, lui s'enferme dans l'étude, lisant beaucoup, ne recevant plus que quelques écrivains de passage comme André Spire ou Jules Romains

⁹⁹ C'est ainsi que *Le Petit Oranais* se propose de « Désarmer les judéo-communistes » et préconise « des descentes au siège de la LICA et au domicile des dirigeants », ajoutant : « Elle seront fructueuses car les juifs révolutionnaires avouent publiquement, avec leur cynisme coutumier, qu'ils sont tous armés. N'est-ce pas le dénommé Sadia Lévy qui écrivait dernièrement dans *Le Droit de vivre* du petit youpin Bernard Lecache : « Nous sommes en mesure de parer à tout événement » ? – ce qui veut dire en bon français nous sommes abondamment pourvus en revolvers et mitraillettes et prêts à déclencher un putsch communiste lorsque le Komintern nous en donnera l'ordre. » (10/12/1936)

¹⁰⁰ Rapporté par *Le Petit Oranais*, 9/12/1936.

¹⁰¹ *Echo d'Alger*, 24 mai 1937.

¹⁰² Discours rapporté par Emmanuel Debono dans son ouvrage *Aux origines de l'antiracisme, la LICA (1927-1940)*. Paris, CNRS éditions, 2012.

¹⁰³ Rapporté par Le Mettour dans le numéro spécial consacré à Sadia Lévy, *Afrique*, n° 198, sept-oct. 1944.

avec qui il avait correspondu dans sa période parisienne. Peu à peu Sadia Lévy qui se déplace de moins en moins hors de l'Oranie, tombe dans l'oubli et l'on ne parle plus guère de lui dans la presse généraliste ou littéraire, même si *Afrique*, la très officielle revue de l'association des écrivains algériens, lui consacre à l'automne 1944 un dossier complet à l'initiative de Robert Randau, toujours fidèle à sa vieille amitié¹⁰⁴. Et c'est à Oran qu'il décède en février 1952, oublié de presque tous au point qu'il est bien difficile de retrouver le moindre article nécrologique dans la presse algérienne.

Localement cependant, les jeunes poètes de l'immédiat avant-guerre n'ont jamais cessé de s'adresser à lui comme à un maître vénéré, lui rendant périodiquement visite. De Jules Tordjman – autre poète algérien trop négligé, né à Béchar en 1907 et mort à Paris en 1990 – à Marcello Fabbri, de Jean-Richard Smadja à Jean Sénac, ils sont ainsi très nombreux à prendre la route d'Oran pour y rencontrer le maître – ce dernier ramenant même des trois ou quatre entretiens qu'il eut avec lui durant la guerre un poème manuscrit (voir ci-après) et un portrait au crayon du sexagénaire chauve, qui contraste avec l'auto-portrait du jeune poète aux cheveux longs arrivant à Paris.

¹⁰⁴ Ibidem. Une dizaine d'années auparavant, Randau avait consacré à Sadia Lévy un article louangeur dans *L'Afrique du Nord illustrée* (10 février 1934).

Avant le Sevrage

Etymos logos

Dès là que ton langage a pour fin l'élegie
Cueille à leur orient les mots de la Cité
Soucieux moins d'éclat que d'authenticité
Pour que soit ton poème une étymologie...

Soit que cette rigueur nuise à l'art de magie
Qu'exerce le poète à s'accroître incité
Elle accorde le charme avec la densité
Au son chargé de sens rythmant la nostalgie.

La forme ainsi promise essouffle l'adjectif
D'approximation quel qu'en soit le motif...
Reste « Etymos logos » le verbe « véritable

Où tu dois tout à tous te donner sans retour
Sais-tu d'autre mystique et d'autre sainte table
La Poésie est la syntaxe de l'Amour.

André Gide

Transcrit pour Jean Sénac le 5 novembre 1945

Colonisation et enjeux de la mémoire et de l'histoire aujourd'hui : Autour du Rapport Stora ; quelques remarques pour un débat (janvier 2021)

Hassan Remaoun

Université Oran 1

Résumé

Cette contribution interroge la colonisation et les enjeux de la mémoire et de l'Histoire actuelle. En sept points, l'auteur explique le type de colonisation de l'Algérie, la violence contre sa population : déportation, disparition et massacre.

Mots clés : Colonisation, violence, mémoire, Histoire.

En guise de préambule

Le 2 juillet 2021 disparaissait notre ami et éminent collègue, le professeur Hadj Miliani (1951-2021), emporté par la vague déferlante de la pandémie de Covid 19. Après les hommages marqués par l'émotion largement partagée, qui lui ont été rendus à l'Université de Mostaganem et au CRASC à Oran, ainsi que par le biais de contributions publiées dans de nombreux médias, la revue "Cahiers de langues et de littérature" dont il fût l'un des principaux initiateurs au département de langue française de l'Université Ibn Badis de Mostaganem, à pris l'heureuse décision de lui dédier un numéro de mélanges, programmé pour le 1er anniversaire de sa disparition. Même si l'éventail des contributions souhaitées était largement ouvert, Je dois dire que j'ai eu quelques difficultés à m'insérer dans la liste, indicative il est vrai, des thématiques proposées par la rédaction pour cette livraison et qui ne me semblaient pas directement relever de mes centres d'intérêt.

Feu Hadj Miliani étant cependant largement transdisciplinaire dans ses approches , nous devons forcément avoir partagé des préoccupations, autour desquelles il nous arrivait d'ailleurs d'échanger lors de nos rencontres au CRASC ou de l'élaboration avec la participation d'autres collègues, de certains argumentaires et de sélections d'articles pour la revue "Insaniyat". L'anthropologie sociale et culturelle ayant une vocation largement fédératrice pour la pratique des Sciences humaines et sociale, le disparu s'y retrouvait dans son élément, tout comme nos autres collègues. Nous pouvions ainsi constituer un tout au point où Hadj ne peut que nous manquer déjà ! "Un seul être vous manque et tout est dépeuplé ", écrivait le poète, comme il arrivait à des arbres de cacher "la forêt ", ici une communauté scientifique, certes, chez nous "en formation" et aux contours et fondements parfois encore fragiles ! Aussi ai-je pensé que "l'interculturalité ", un des axes proposés pour ce numéro de périodique, pouvait constituer un terrain de rencontre entre nos préoccupations, avec des approches, certes assez différentes, mais largement complémentaires.

L'interculturalité peut certes constituer une source d'enrichissement lorsqu'elle concerne des mémoires apaisées, mais elle peut aussi être agressive et même violente, comme c'est le cas en situation coloniale, faisant le lit " d'identités meurtrières " pour citer Amine Maalouf, les ancêtres pouvant à tout moment nous suggère Kateb Yacine " redoubler de férocité ". Ceci, surtout lorsque les épineuses questions de l'aliénation coloniale , du "postcolonial" et du "decolonial", ne sont pas abordées de façon frontale et judicieuse...Ce sur quoi nous pouvons tirer pas mal d'enseignements en parcourant les approches de Frantz Fanon, Edward Said, Mostefa Lacheraf, Aimé Césaire et d'autres tels Jack Goody, Basil Anderson, Shlomo Sand...

Hadj Miliani avait largement investi le terrain de recherche portant sur les rapports existants entre identité, acculturation et interculturalité en Algérie, en traitant de domaines aussi révélateurs pour l'élaboration d'une culture nationale, que la musique, le théâtre, la littérature, le cinéma. .. Je le rejoignais avec d'autres, mais à travers une approche parallèle portant sur les rapports entre mémoire et histoire nationale , pratiques historiographique et statut des sciences sociales et humaines dans nos universités, et autres activités liées à l'usage du passé pour fabriquer et se représenter le présent, et inversement. Ce faisant, je me souvenais que nous nous étions retrouvés ensemble, le 31 mai 2018 au MUCEM de Marseille, invités à une rencontre d'hommage international rendu à Benjamin Stora, et nous n'étions pas les seuls universitaires algériens à être présents ce jour-là! Je me remémorai que parmi ces derniers, au moins deux autres éminents collègues et amis n'étaient de même, plus de ce monde ! Comme pour tous ceux qui étaient avec nous, leurs préoccupations de recherche étaient similaires aux nôtres. Il s'agit en fait de nos regrettés Abdelmadjid Merdaci (1945-2020) et Omar Carlier (1943-2021), décédés respectivement le 17 septembre 2020 et le 22 octobre 2021. Madjid, le Constantinois , sociologue et historien ,que je connaissais depuis 1964, s'était tout comme Hadj, beaucoup investi dans les questions touchant à la musicologie et à la culture; mais aussi à la Guerre de libération nationale et à notre histoire politique dont il avait une connaissance très fine, et qu'il ne manquait pas de scruter en relation avec l'actualité du pays , et ce jusqu'au Hirak déclenché en février 2019 et qui aura sans doute été à l'origine de son dernier ouvrage publié. Tout d'ailleurs comme Omar, l'Oranais d'adoption depuis 1968 et que je pense connaître depuis cette date. Ce dernier, politologue et historien qui avait quitté l'Algérie durant la terrible décennie 1990 pour aller enseigner notamment à l'Université de Paris VII, est sans doute l'un des principaux spécialistes du Mouvement national en Algérie.

Il n'hésitait pas à faire appel à l'éclairage anthropologique et à des enquêtes de terrain menées des décennies durant, en nous faisant voyager depuis la Première Étoile Nord-Africaine, jusqu'au Hirak ,auquel il aura consacré un de ses derniers articles, publié dans *Insaniyat*.

En fait de nombreux autres collègues sont décédés durant la même période des suites de cette finesse pandémie ou de toute autre maladie. Ils constituaient tous autant " d'arbres " dans cette "forêt-communauté" de chercheurs, et à y regarder de plus près, autant d'êtres "qui nous manquent", accentuant le sentiment de "dépeuplement " qui perturbe ceux encore en vie! Pour citer Homère, tous méritaient "leur juste part de gloire", mais si nous nous limitons à joindre ici les noms de Merdaci et de Carlier à celui de Miliani , c'est pour leur présence commune , non fortuite à la rencontre autour de l'œuvre de Benjamin Stora...et qu'en guise de contribution que je propose aux "Cahiers de langues et de littérature", il sera question d'un commentaire sur "Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la Guerre d'Algérie" (164 pages), remis par cet historien au Président français Emmanuel Macron, le 4 janvier 2021. Nous nous arrimons ainsi d'une certaine manière aux questions d'interculturalité, de mémoire et d'histoire, à travers le contentieux franco-algérien (ou algéro-français).

Il s'agit plus précisément du résumé d'une intervention que j'avais faite lors d'un débat par visioconférence organisé le 19 juin 2021 à Marseille par l'association "Coup de Soleil -PACA", présidée par Hafid Tabet. J'y avais animé le débat avec notre collègue et ami, le Professeur Jean-

Robert Henry (CNRS-IREMAM, Aix en Provence), politologue et autre fin connaisseur de l'Algérie, qui d'ailleurs était présent aussi avec nous en 2018 à la rencontre du MUCEM en hommage à Stora. Je ne manquerai pas de compléter l'information en précisant que le débat dont il est question ici a été modéré par quelqu'un qui n'est plus à présenter, puisqu'il s'agit du Doyen Mahiou de l'Université d'Alger et ancien directeur de l'IREMAM d'Aix en Provence.

Autour du Rapport Stora : quelques remarques pour un débat

Voici les aspects essentiels que j'ai abordé, lors de cette rencontre en tenant compte des difficultés de connexion que nous avons pu avoir. Je les ai résumés en sept points, le premier pouvant faire d'introduction à mes propos et le dernier de conclusion.

Point 1 :

Tout d'abord, certaines interventions de nos collègues ont mis l'accent sur le fait que les questions de mémoire dans les relations entre la France et l'Algérie aient tendance à être surestimées. Sans doute parce qu'il y a des courants d'opinion divers dans les deux sociétés, qui ont intérêt à instrumentaliser le débat à des fins politiques et électoralistes et ceci nous le savons assez. Il ne faudra pas perdre de vue pour autant que la question du rapport au passé est sérieuse en Algérie notamment au vu de la spécificité de la colonisation menée dans le pays. Celle-ci ne correspond pas tout à fait au type de colonisation mercantiliste et de peuplement qui se déploie, disons entre les XVI^e et XVIII^e siècles à partir de l'Europe (Amérique, Australie, Afrique du Sud...) et qui pouvait se traduire par une large marginalisation ou même extermination des populations locales. Elle ne correspond pas non plus à la forme ultérieure de type semi-colonies et protectorats, plus marqués à la lisière des XIX^e et XX^e siècles, par l'exploitation de ressources, en relation avec l'évolution capitaliste qui fera suite aux processus de révolution industrielle en Europe (Chine, Indochine, Afrique sub-saharienne et autres pays du Maghreb). La colonisation en Algérie relève d'une période intermédiaire qui a ses propres caractéristiques.

Le contexte français en Algérie à partir de la 1^{ère} moitié du XIX^e siècle est marqué par une violence particulière contre les populations locales et déstructuration profonde, avec une destruction de la société traditionnelle, aussi bien en ce qui concerne sa base économique dans les campagnes notamment où vivaient 95% de la population que dans ses modes d'encadrement et d'expression idéologique (dépossession foncière et effondrement des tribus et des confréries religieuses...). Nous avons ainsi des phénomènes que nous ne retrouvons avec une telle ampleur, ni en Tunisie, ni au Maroc, occupés à la lisière des XIX^e et XX^e siècles, où l'Etat et les élites traditionnelles ont été relativement préservées, ainsi que la langue arabe éradiquée pour l'essentiel du système d'enseignement en Algérie.

Point 2 :

Le rapport à la mémoire et aux représentations identitaires ne peut qu'être marqué par un traumatisme profond et les séquelles d'une violence physique et symbolique sur les populations, qu'on ne retrouve pas dans toutes les anciennes colonies ce qui expliquerait la radicalité du Mouvement national puis des mesures prises suite à l'indépendance du pays et dont l'impact se perçoit jusqu'à nos jours.

A cela, il faudra ajouter le fait qu'on a tendance souvent à réduire le contentieux entre la France et l'Algérie, aux effets de la Guerre de libération (1954-1962), alors que la réalité est marquée par un passif des plus lourds et remontant jusqu'en 1830. Le débarquement du corps expéditionnaire français, la terrible répression subie par la population locale en résistance, et sa marginalisation, ainsi que le statut dominant octroyé au peuplement venu d'Europe ou assimilé auront profondément

marqué les caractéristiques de la société, du Mouvement national qui verra le jour ensuite et en fin de processus de la Guerre de libération.

Nous ne manquerons pas de signaler ici que ce jour du 19 juin 2021 marque à lui seul la date anniversaire de deux événements particulièrement traumatisants au point d'imprégner encore la mémoire des vivants :

1. Les enfumades le 19 juin 1845 dans des grottes du Dahra opérées par l'armée française contre une tribu de plus de 1000 personnes et son bétail y cherchent refuge face aux soldats qui les pourchassaient, et c'est loin d'être un massacre unique en son genre.
2. L'exécution par guillotine le 19 juin 1956 d'un 1^{er} combattant pour la cause nationale, Ahmed Zabana et qui sera suivie par des milliers d'autres. Nous ne nous étendrons pas ici sur les 130 années de colonisation...

Point 3 :

On ne peut parler de questions liées à la mémoire et aux représentations identitaires sans faire référence au travail des historiens qui effectivement, et le rapport Stora le souligne suffisamment, peut beaucoup contribuer à la clarification des séquences du passé qui nous hantent encore au présent. Sans trop nous attarder là-dessus, nous rappellerons cependant ici que la mémoire ne s'appuie pas toujours sur les travaux d'historiens et qu'elle a ses propres normes de fonctionnement. De plus si la mémoire est un phénomène universel, dont on peut trouver trace dans chaque société humaine, ce n'est pas le cas pour l'historiographie critique par essence et qui a besoin de conditions bien particulières pour émerger, et encore plus pour déployer les résultats de ses approches dans l'espace social, très souvent dominé par la sacralisation de la mémoire et la prégnance de mythes plus ou moins fondateurs. Toujours est-il que le travail des historiens originaires des deux rives de la Méditerranée commence à s'affirmer et il ne pourra qu'être au moins en partie porteur à moyen et à long terme. Ceci nous renvoie aussi à deux questions importantes, celle des archives et celle de l'enseignement et des problèmes scolaires, abordées aussi dans le rapport Stora.

Point 4 :

Pour ce qui est des archives, la question a certes progressé depuis 1962, mais il existe encore un contentieux qu'il faudra régler dans l'intérêt bien compris des deux Etats et bien entendu de la recherche qui mobilise les historiens en vue de la possibilité d'y accéder dans les deux pays et à des fins essentiellement de savoir scientifique. Aussi couteuses financièrement parlant soient-elles, les possibilités informatiques et électroniques disponibles de nos jours devront largement être investies, en prenant en compte évidemment et de manière équitable les impératifs de souveraineté et ceux liés à la gestion quotidienne des infrastructures et des personnes. Je ne rappellerai ici que le cas des milliers de victimes des mines anti-personnelles (les archives n'ayant été remises qu'en 2007), ou celui des explosions nucléaires dans le Sud algérien dont les effets continuent encore à se faire ressentir dans le pays. Des états des lieux et de nombreuses négociations ont été menés à ce propos depuis des décennies déjà avec quelques résultats qui devraient être consolidés dans l'intérêt des deux parties, et cela devient pressant.

Point 5 :

La question de l'enseignement de l'histoire se pose bien entendu de façon différente dans les deux pays, vu la spécificité des mémoires et des processus de légitimation propres à chacun d'eux, et l'assise des structures étatiques et citoyennes remontant à des siècles en France et seulement à

quelques décennies en Algérie. Il n'y aurait à ce propos qu'à rappeler que la Révolution française a attendu près d'un siècle pour être enseignée dans son pays d'origine, alors que la Guerre de libération en Algérie le sera très vite après l'indépendance du pays, de même que les trajectoires pédagogiques empruntées dans les deux Etats divergeront largement, le rapport à la période coloniale étant vécu très différemment dans chacune des deux sociétés. Ceci entraînant dans l'ancienne métropole tantôt une glorification (œuvres « civilisatrices » et colonisation « positives »), tantôt une marginalisation et tendance à l'oubli d'anciennes possessions devenues étrangères et dérangeantes, tandis que dans les anciennes colonies, les voies de la consolidation du sentiment national transitaient par la dénonciation de l'oppression et la glorification de la résistance autochtone ainsi que de la restauration de l'identité agressée.

Le travail des pédagogues dans ce domaine prendra du temps, surtout face aux contraintes étatiques ici et là pour concilier les exigences plus idéologiques pour imprégner les jeunes générations d'une mémoire nationale, et celles plus exigeantes d'une historiographie portée par la pensée critique. La question de l'élaboration des manuels et des possibles convergences entre programmes scolaires demeurera donc longtemps encore tributaire aussi bien de représentations que se feront les Etats de leurs impératifs identitaires et de souveraineté, que du rigoureux et méthodique travail de recherche que tentent de mener des historiens dans les deux pays (ce qui renvoie encore à l'accès aux sources fiables et aux archives).

En tout état de cause le volume horaire d'enseignement des programmes d'histoire est trop réduit dans les deux pays pour permettre des solutions complètement satisfaisante, et il faudra imaginer d'autres formes d'intervention à portées pédagogiques. On pourra citer le film documentaire, et le livre de vulgarisation et pourquoi pas le passage par la fiction romanesque et cinématographique, les conférences, l'art et la visite de musées thématiques à édifier et à ouvrir largement aux enfants des écoles, comme d'ailleurs aux adultes (une idée dans laquelle Jean-Robert Henry s'est largement investi avec notamment le projet du musée de Montpellier). Bien entendu tout cela dans le cadre de systèmes éducatifs qui cibleraient une promotion de l'esprit citoyen allié à une pensée critique, ce qui nécessiterait un combat de tous les jours, avec les moyens disproportionnés entre les deux pays (c'est le cas des visites de musées par exemple dont la tradition est beaucoup plus ancrée en France).

Point 6 :

Il existe certainement d'autres questions non complètement résolues et qui sont à mettre au compte du passif colonial, et nous ne dirons ici que quelques mots pour ce qui est de deux d'entre elles, dans une large mesure, liées à la recherche de témoignages disponibles et à l'accession aux archives. La question des disparus qui a été à l'origine de pas mal d'enquêtes sans épuiser tous les cas posés par les proches. Il y a les Algériens dont on sait qu'ils étaient plus de 3000 à Alger seulement lors de la grève des huit jours et de la Bataille d'Alger qui s'en suivit à partir Janvier – février 1957. Si le cas d'Alger est largement connu, ce nombre devra largement être démultiplié à l'échelle du territoire algérien ou les découvertes d'ossement enterrés dans des fosses commune à la suite d'exécutions sommaires continuent à être signalées jusqu'à nos jours. Les Européens d'Algérie et des Harkis ont eu aussi leurs disparus, notamment durant la période de passation des pouvoirs en 1962 entre autorités coloniales et FLN. On cite notamment la provocation du 5 juillet à Oran dont les origines n'ont pas été suffisamment élucidées et où les tueurs de l'OAS avaient largement sévi jusque-là aggravant à l'excès les ressentiments entre les populations. Il est nécessaire que les autorités et les historiens des deux pays continuent leurs investigations pour que soit mis fin aux deuils de familles et de toutes les populations qui d'une manière ou d'une autre ont été profondément marquées par les tourments provoqués par la mésaventure coloniale et ses effets. Quelques soixante années après l'indépendance de l'Algérie toutes les victimes encore vivantes doivent autant que possible bénéficier du droit à l'apaisement, avec d'éventuelles réparations.

La question des séquelles des 17 explosions nucléaires, opérées par l'Armée française dans les années 1960 (avant et après l'indépendance du pays), n'a que trop duré aussi. Il faudra absolument que les discussions menées entre les deux Etats, aboutissent au plus vite à la décontamination des sites touchés par ces essais, et à une juste réparation des préjudices subis par les populations et prise en charge médicale des victimes encore en vie de ce véritable cataclysme d'origine humaine.

Point 7 :

Tous les aspects signalés dans cette brève contribution, ont été abordés par Benjamin Stora dans son rapport remis au Président Macron. Le travail de Stora très fouillé et son expertise en histoire des relations franco-algérienne y est pour beaucoup, constitue une synthèse, à mon avis, pertinente pour aller dans la voie de l'apaisement. Comme en France, en Algérie même ce rapport a été accueilli de différentes manières, allant de l'insatisfaction chez certaines franges de l'opinion à l'accueil favorable chez d'autres franges.

Il s'agit d'un texte rappelons-le, ce que tout le monde n'avait pas perçu, dont l'objectif ne consistait pas en une réécriture de l'histoire de la colonisation française en Algérie, mais qui répondait à une commande de l'Etat français pour l'éclairer quant aux positions et agenda que ce dernier pourrait arrêter pour progresser dans l'assainissement des rapports franco-algériens, encore tributaires des séquelles du passé colonial. Il a donc été rédigé de façon à être aussi exhaustif que possible et en tenant compte du poids dans la société française des différentes catégories encore concernées par la mémoire dans les rapports au passé français en Algérie. De ce point de vue, il essaie d'être pragmatique et de proposer des mesures qui soient effectives tout en relevant de l'ordre du possible en attendant que le temps puisse contribuer à faire progresser vers plus de reconnaissance par les différentes composantes de la société française des méfaits et crimes coloniaux. Nous attendons qu'un texte équivalent précisant les positions algériennes soit élaboré, comme cela semblait avoir été annoncé. Il a été récemment déclaré par M. Chikhi, conseiller présidentiel sur la question, qu'une conférence sera convoquée pour arrêter un « programme sur la mémoire ».

Le temps devrait aussi aider à mettre en évidence, le fait pour les Algériens, qu'en arrachant la libération de leur pays, ils ont pour l'essentiel, lavé l'opprobre coloniale dont ils ont été l'objet. C'est à l'Etat français et à ses citoyens de décider, s'ils seront en mesure de se libérer définitivement un jour et pour leur propre honneur, de l'emprise de l'idéologie et de la glorification du passé colonial telles qu'elles continuent à hanter encore de larges franges de leur société. Puisse le rapport Stora aider dans la progression vers ce type de solution !

En tout état de cause, la contestation par des associations des hommages accordés dans les anciennes métropoles coloniales à des acteurs liés aux conquêtes coloniales et à la promotion de l'esclavage remontant à la période mercantiliste et à l'économie de traite, peut constituer un indicateur quant aux avancées qui sont déjà en cours.

Ceci, bien entendu, sans oublier que le solde du passé colonial est aussi tributaire du solutionnement des postures d'inégalités, occupées par les uns et les autres dans la balance des rapports Nord-Sud issus de la phase de colonisation qui continuent encore à dominer les enjeux planétaires.

Bibliographie indicative

- Anderson, Benedict (2002) ; L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme ; Paris, La Découverte.
- Coquery - Vidrovitch , Catherine ; (2009) ; Enjeux politiques de l'histoire coloniale ; Marseille , Agone- CVUH.
- Fanon, Frantz (1968) ; Les damnés de la terre ; Paris, Éd. Maspero.
- Ferro, Marc (1985) ; L'histoire sous surveillance ; Paris, Ed. Calmann-Lévy.
- Finley, Moses I. (1981) ; Mythe, mémoire, histoire ; Paris, Flammarion.
- Harbi, Mohammed (1992) ; L'Algérie et son destin. Croyants ou citoyens. Paris, Arcantere Éditions.
- Hobsbawm, Éric j. et Ranger, Terence (dir.), (2012) ; L'invention de la tradition ; Paris, Ed. Amsterdam/Multitudes.
- Lacheraf, Mostefa (1998) ; Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée, souvenirs d'enfance et de jeunesse ; Alger, Casbah -Editions.
- Manceron, Gilles et Remaoun, Hassan (1993) ; D une rive à l'autre. La Guerre d'Algérie de la mémoire à l'histoire ; Paris, Syros.
- Said, Edward (2000); Culture et impérialisme; Paris, Fayard-Le Monde diplomatique.
- Sand, Shlomo (2017) ; Crépuscule de l'histoire. La fin du roman national ; Paris , Flammarion.
- Stora, Benjamin (2021) ; Les questions mémorielles portant sur la colonisation et la Guerre d'Algérie ; Rapport remis le 4 janvier 2021 au Président de la République française, Emmanuel Macron.

Histoire, violence et fiction

Dans L'Honneur de la tribu de R. Mimouni

Fouzia Bendjelid

Université Oran 2

Alors que j'étais chef d'un projet de recherche au CRASC, « La réception critique du roman contemporain algérien » (2013-2015), Hadj Miliani m'avait suggéré ceci : « Pourquoi tu ne fais pas un colloque sur Rachid Mimouni ? » ; cette idée séduisante m'avait longtemps préoccupée mais malheureusement les circonstances ne m'ont pas été favorables pour une telle réalisation. C'est en souvenir de ce propos que s'est imposé à moi cet article « Histoire, violence et fiction dans 'L'Honneur de la tribu' de R. Mimouni », pour honorer la mémoire du regretté Hadj dont l'amitié et la fraternité étaient indéfectibles. Paix à son âme.

Résumé

Dans L'Honneur de la tribu, de l'ère coloniale française à celle de l'indépendance, la question de la violence concernant la violation des droits humains ne cesse de se poser pour les habitants de Zitouna, une commune rurale, espace fictif. Le village représente un microcosme de la société algérienne qui illustre cet état de violence permanent. Mimouni fait appel à un vieux tribun pour narrer les faits, une praxis orale ancestrale pour dire la violence et l'inscrire dans son rapport à l'Histoire ; l'auteur use d'une pratique textuelle fragmentée, transgénérique et un discours subversif. Il verse dans l'écriture de l'engagement mais aussi dans la poétique du désenchantement qui a caractérisé les années 80. Dans cette étude, notre objectif est de montrer que le discours auctorial se sert d'une « scénographie anthropologique » et discursive soutenant l'idée que l'aliénation née de la violence historique perdure à travers les temps immémoriaux

Mots clés : Violence ; Histoire ; champ littéraire ; fiction postcoloniale ; aliénation.

Introduction

Pour la critique littéraire, *L'Honneur de la tribu* de Rachid Mimouni appartient à une trilogie¹⁰⁵ qui consacre l'écriture de la fragmentation relevant d'une poétique aux formes disparates donnant un produit textuel défiant les conventions romanesques ordinaires dans la confluence des formes génériques et la pulvérisation de la parole. Le thème fédérateur de la trilogie s'articule autour de l'Histoire, la question identitaire et le discours mémoriel, trois notions qui fonctionnent en symbiose dans les trois fictions. Le discours auctorial est notoirement identifié par les spécialistes de la critique comme étant celui d'un écrivain engagé qui entérine dans son entreprise scripturaires une parole de la dénonciation corrosive, décapante et sans fioritures pour représenter le dysfonctionnement sociétal et l'iniquité issue de l'exercice violent du pouvoir et de la gouvernance. Ce discours rebelle est assumé par des personnages issus bien souvent de la marge, les « semences du désordre » (Bouguerra, 2010, p. 120). Les textes de Mimouni sont littéralement saturés par un discours dénonciateur percutant et acerbe à l'égard d'une société dont le délitement et la débâcle sont injustifiés au lendemain d'une indépendance chèrement acquise après cent trente deux ans de colonisation et plus de sept années d'une guerre de libération meurtrière. Ainsi cette littérature, dite de la contestation, s'affiche-t-elle dans *L'Honneur de la tribu* (Mimouni, 1990) qui est une fresque de l'Histoire d'Algérie entre passé et présent, racontant « les vents cruels de l'adversité » (126)¹⁰⁶ qui ont soufflé à travers les temps sur le pays convoité par des puissances étrangères diverses mais aussi une mise en œuvre d'une configuration caricaturale de l'exercice de l'Autorité par la violence autant sous la colonisation française qu'en période post-coloniale. Ainsi notre intérêt dans cette étude se porte-il sur le témoignage du vieux conteur-narrateur de la tribu de Zitouna rappelant les turbulences d'une Histoire nationale marquée par les différentes colonisations étrangères qui ont déferlé sur le pays ; nous nous intéresserons également à l'ère post-coloniale qui voit émerger un moment de l'Histoire soumis à des violences liées à l'exercice arbitraire du pouvoir dans la petite localité rurale de Zitouna, un espace produit de l'imaginaire. Omar EL Mabrouk, personnage essentiel du récit, incarne un antihéros à travers la figure du préfet, un ancien maquisard désigné par les instances du pouvoir pour administrer et gérer les affaires de la population de son village natal, Zitouna. Il mène sa gouvernance en dictateur et en tyran sévissant impitoyablement contre ses congénères par un pouvoir destructeur des valeurs communautaires ancestrales en tentant de moderniser leur espace topographique et de gommer de ce fait tout ce qui appartient à leur passé et à leur patrimoine symbolique. La situation narrative du récit est entièrement construite sur de la violence dans tous ses états, celle des hommes qui font et défont l'Histoire et qui possèdent le pouvoir et l'autorité, celle des institutions, celle des événements. La narration est menée par la voix dominante d'un vieux conteur, le patriarche de la communauté des villageois, s'adressant dans la langue disparue des aïeux à un narrataire anonyme qui enregistre sa voix et dont il attend la transcription puis la transmission à la postérité, à la conscience collective. Son récit convoque trois périodes historiques : pré-coloniale, coloniale et post-coloniale. Il fait tout particulièrement une incursion rapide dans le passé des temps immémoriaux d'Algérie ; un rappel historique agissant sur une longue portée temporelle, la re-mémoire ancrée dans l'Histoire lointaine du pays. Le texte fait appel au hors texte. Le conteur-narrateur, dans le respect de sa fonction didactique, brosse donc des états socio-historiques dans le croisement permanent passé/présent déstabilisant la linéarité du discours littéraire et fragmentant la parole. Notre questionnement de recherche porte sur la représentation de la référentialité historique et sa corrélation de sens avec la dimension idéologique (voire politique comme praxis du pouvoir) de l'œuvre dans le contexte de

¹⁰⁵ Mimouni, Rachid (1982), *Le Fleuve détourné*, Paris, Laffont ; (1986), Alger, Laphomic ; (1984), *Tombéza*, Paris, Laffont ; (1990), Alger, Laphomic ; (1989), *L'Honneur de la Tribu*, Paris, Laffont ; (1990), Alger, Laphomic.

¹⁰⁶ Pour éviter la répétition du nom de l'auteur, nous reporterons entre parenthèses uniquement les numéros des pages renvoyant au corpus.

conjonctures socio-historiques livrées en permanence à la violence : quel discours sur l'Histoire profère le vieux conteur-narrateur qui puise dans les données de la référentialité remontant aux temps premiers des origines ? Quel témoignage porte-il sur le colonisateur français ? Quelle lecture présente-il sur le présent post-colonial ou la gestion de l'indépendance à zitouna ? Quelle configuration donne-t-il d'Omar El Mabrouk, cet ancien maquisard, incarnation vivante de la gouvernance et du pouvoir des temps modernes de l'indépendance ? Comment le perçoit-il aux commandes de la gestion de la communauté ? Quelle est la visée discursive qu'il veut suggérer au lecteur ? Comment traduit-il dans le contexte de la fiction l'intention discursive de l'auteur ? De ce préalable ainsi posé, nous envisageons de montrer dans cette étude que le discours mimounien est centré sur l'idée que la violence est à la source de la dynamique de l'Histoire, qu'elle en est le moteur, et qu'elle a de multiples facettes : sociale, culturelle, politico-idéologique. Autrement dit, le mouvement de l'Histoire s'est fait dans la confrontation violente de forces contradictoires inscrites dans la corrélation antithétique d'un dominateur vs un dominé ; en somme, le lecteur finit par comprendre que l'histoire d'Algérie a été et est une permanente aliénation de la population qui traverse les temps, des temps anciens aux temps modernes. Deux axes d'analyse s'imposent à nous pour répondre à notre problématique : « Remontées mémorielles : les temps de l'Histoire dans le carcan de l'adversité » et « Zitouna : les atteintes au capital symbolique ». Au plan des théories et discours critiques, nous analyserons notre sujet dans la convergence de différentes approches, entre sémiotique textuelle, analyse du discours et sociologie de la littérature de façon à étoffer les thèmes retenus qui disent la vision de l'auteur sur sa société et les conditions dans lesquelles évolue son Histoire ; par ces choix, nous envisageons de diversifier les procédés techniques qui permettent le repérage du sens (ou des) ciblé (s) par l'auteur usant de la voix essentielle d'un narrateur intradiégétique, son (leur) décodage à travers les thèmes dominants dans les événements fictionnels qui en sont les supports.

1. Remontées mémorielles : les temps de l'Histoire dans le carcan de l' « adversité »

Il est notoire dans les cercles de la critique académique et universitaire que le projet littéraire de R Mimouni se manifeste par la violence du texte et du discours dans la représentation de la société algérienne, entreprise aussi bien réaliste que didactique et explicative. Indigné, l'auteur engage de front, dans sa création romanesque, sa parole dénonciatrice face à l'état de décrépitude irrémédiable de la société post-coloniale. Les rêves et les idéaux de l'indépendance, fondés sur les valeurs d'édification, de liberté, de justice et d'un état de droit, charriés par la lutte anticolonialiste semblent s'effondrer comme un château de cartes. Pour Todorov, l'implantation du roman dans la référentialité permet de contextualiser une œuvre et de lui donner un sens, le sens choisi et voulu par l'auteur qui engage par là même son éthos et suggère au lecteur l'objectif à suivre dans sa lecture interprétative d'une œuvre ; l'œuvre dialogue indéniablement avec le contexte de production où elle émerge et véhicule des aspects cognitifs : « On étudie mal le sens d'un texte si l'on s'en tient qu'à une approche interne, alors que les œuvres existent toujours au sein d'un contexte et en dialogue avec lui. (...) L'œuvre de l'artiste participe de la connaissance du monde. » (2007, p.24) Tout œuvre est d'un apport à la connaissance dont l'enjeu relève de l'herméneutique. Une production littéraire est aussi une affaire de communication comme le suggère le sociologue Escarpit ; il donne toute son importance à la réception dans le cadre de la relation complexe qui s'établit entre l'auteur/ le texte/ le lecteur et l'environnement - cadre de l'évènement mis en scène ou scénographie :

Le fait littéraire ne peut se déceler que dans la communication, c'est-à-dire dans les relations complexes de ces deux démarches productives que sont l'écriture et la lecture (...). La communication littéraire a pour motivation principale, aussi bien pour l'auteur que pour le lecteur, l'expression c'est-à-dire la matérialisation sous une forme sensible d'une expérience psychologique individuelle, inconsciente parfois, dans un environnement historique donné.» (1993, p.61)

Durant son parcours d'écrivain, R. Mimouni a été confronté à la censure¹⁰⁷ pratiquée ostensiblement par l'Entreprise Nationale de l'Edition et la Diffusion (SNED)¹⁰⁸ tant ses textes recèlent des contenus subversifs et dérangeants pour le discours de l'Autorité officielle, pour la doxa, pour « l'orthodoxie sur laquelle repose l'édifice institutionnel de l'Etat-Nation » (Miliani, 2014, p.54). Miliani, qualifie cette situation comme une violence (bureaucratique) faite à la création, à la production de la valeur symbolique, aux créateurs : « cette violence symbolique a été présente en partie à cause du caractère monopolistique de certaines instances qui ont fonctionné comme appareils hégémoniques. » (2014, p.54). De ce fait, Mimouni a été contraint de solliciter les maisons d'édition françaises pour publier ses textes. *L'honneur de la tribu*, publié en 1989 aux éditions Stock, constitue le troisième volet de la trilogie. Ce roman a eu un succès incontestable qui a d'ailleurs inspiré un film à Mahmoud Zemmouri ; il en a fait une œuvre cinématographique magistrale en 1993. Le contexte socio-historique qui accueille la fiction est celui des années 80 où l'auteur est témoin de la déconfiture progressive de la société algérienne qui a du mal à se remettre des méfaits de la colonisation française plus que séculaire et à pénétrer dans la construction de la modernité. La transition ne s'effectue pas ou très mal. Sur la scène littéraire nationale, *L'Honneur de la tribu* va rompre avec le récit triomphaliste et glorificateur de type épique sur la guerre de libération nationale, modèle prépondérant dans le champ symbolique et des pratiques artistiques des années 70. Mimouni s'en démarque avec force, dès la trilogie, de ce genre littéraire d'autosatisfaction de l'égo soumis aux impératifs d'une « littérature de commande » tel que le stipule Ch. Bonn : « Le registre épique se trouve (...) chez Assia Djébar¹⁰⁹. Mais il apparaît surtout bien plus tard, autour des années 70 (...) dans une littérature semi-officielle publiée à la maison d'édition SNED ou encore dans l'éphémère revue *Promesses*¹¹⁰. Cette littérature de commande a probablement contribué à l'image négative de la littérature nationale. » (2016, pp.14-15) Mimouni revendique son autonomie dans l'écriture très tôt, tout au début de sa carrière d'écrivain. Quant à la dimension historique et poétique de la fiction, A. Lounis se charge de la souligner ainsi :

« Dans *L'Honneur de la tribu*, roman publié en 1989, Mimouni continue à regarder l'Algérie profonde, son passé et son présent, ses difficultés, ses erreurs et ses espoirs. Ce livre constitue le troisième volet d'une trilogie de la déception et de la désillusion. L'auteur a recours au conte et à la fable pour dire une société aux prises avec la modernité. *L'Honneur de la tribu* est l'épopée de tout un village, Zitouna. » (1996, p. 134)

Mais, la spécificité essentielle de l'écriture de *L'Honneur de la tribu* est d'échapper au registre épique de contentement et de faire plier la narration à une modalité d'énonciation du récit qui s'appuie sur la culture orale dans la façon de rendre compte de la mémoire collective en relation non pas avec des faits d'armes héroïques et éclatants mais en corrélation avec la question identitaire, l'authenticité primordiale et les valeurs du terroir. En effet, les traces de l'oralité submergent et structurent les formes narratives en consacrant l'imaginaire populaire et la tradition orale. Le récit de la mémoire est émis par un conteur qui demande à son narrataire de le transcrire sur sa « machine ». Il se voit contraint de commencer son récit par l'invocation de Dieu en guise de protection et de bénédiction telle que le veut la coutume : « Mais je ne peux commencer cette histoire que par l'évocation du Très-Haut, l'Omniscient, le Créateur de toute créature, l'Ordonnateur de tout événement et le Maître de

¹⁰⁷ Nous relevons le propos de Najib Redouane contenu dans sa thèse sur la question de la censure « Le deuxième roman *Une paix à vivre* paraît en troisième position. En effet, écrit au début des années 70 et déposé à la SNED, il ne sera publié qu'en 1983, un an après *Le fleuve détourné* lequel, sorti en France, connaissait un grand succès. Non seulement le manuscrit il a séjourné onze ans dans les tiroirs de l'organisme d'Etat qui monopolise l'édition, mais il a largement été amputé par l'éditeur. Aux dires de l'auteur, *Une paix à vivre* a été trop « castré ». (1999, p.96)

¹⁰⁸ La SNED a eu très longtemps le monopole étatique de la publication et la distribution du livre ; le secteur privé de l'édition se développe après 1988/1989 car l'Algérie abandonne l'économie centralisée et s'oriente vers une économie de marché.

¹⁰⁹ Djébar, Assia (1962), *Les Enfants du Nouveau Monde*, Paris, puf.

¹¹⁰ Revue littéraire fondée par Malek Haddad (romancier et poète) alors qu'il est chargé de la Culture au Ministère de l'Information (1968-1972).

tous les destins. Dans le grand livre du monde, il a tout consigné. C'est donc à lui que je demande d'agrée mon récit.» (11) M. Benchehida définit cette structure comme une praxis de l'oralité, cette façon rituelle d'aborder un récit, conte, fable, mythe ou légende ; sa fonction langagière est d'interpeller l'attention de celui qui écoute :

« Cette entrée en matière solennelle, dont la fonction est autant phatique que conative, est caractéristique de la praxis orale algérienne. Elle est un élément marqueur de tout discours chez le meddah, chez les meddahates et chez le chanteur qui reprend les fameuses chansons de geste, les *qacidats*. Cette procédure est un appel à la bénédiction, "*baraka*". Elle installe de facto un contexte, pose un imaginaire, trace un réseau de présupposés, en appelle à un vécu... » (2011, p. 58) Pour, les poètes marocains de la revue *Souffles* (1966-1973), cette technique d'immersion dans la fiction de la culture et la langue de l'oralité dans le code narratif occidental, encore d'actualité, est une entreprise incontournable de désaliénation, un effet d' « authenticité » et d' « engagement » d'un écrivain. (Gontard, 1981, p.12) Cette infiltration de l'oralité dans *L'Honneur de la tribu* comme choix esthétique pour inscrire la référentialité historique participe à la pulvérisation de la parole dans le tissu narratif qui en appelle à d'autres modalités scripturaires par la polyphonie. B. Ledai salue en Mimouni « un talent de "goual", de "griot" moderne dans l'échiquier littéraire algérien postcolonial »¹¹¹. L'oralité accentue la fragmentation du texte mimounien qui fait violence aux conventions génériques réduisant ainsi la part strictement mimétique dans l'écriture de l'Histoire et qui en même temps permet de sauvegarder la mémoire par le truchement de l'imaginaire et la culture populaire et de faire preuve de créativité esthétique. Le récit oscille de ce fait entre violence de l'évènement et violence du texte. Le fond et la forme font alliance pour dire les méandres et les aléas de l'Histoire de l' « adversité ». Finalement, tout verse dans la subversion et la violence du signe.

1.1. Comment le conteur populaire perçoit-il l'Histoire du récit national ? Quelle lecture en fait-il à son destinataire diégétique et au lecteur ? Comment les « vents de l'adversité » ont-ils soufflé et impacté la destinée de la communauté de Zitouna, microcosme de la société algérienne ?

Le récit national : des origines au processus de l'aliénation

L'Histoire d'Algérie n'arrête pas de s'infiltrer dans la production romanesque et les multiples activités artistiques dans le champ culturel algérien. Vue sous cet angle, elle fait partie d'une « scénographie anthropologique » selon la désignation de J.M. Moura et fléchit de fait sous l'emprise des études postcoloniales. Pour que les fictions soient comprises, pour que le lecteur puisse y déceler du sens, elles doivent se prêter à une analyse qui les intègre impérativement dans leurs conditions socio-historiques et anthropologiques de production. Cette partie exogène à la fiction est nécessaire pour rendre compte du fait littéraire et comprendre les choix stratégiques de son énonciation, de sa littérarité et du discours sur l'Histoire ciblé par l'auteur. Le principe fondamental des théories postcoloniales est de porter un grand intérêt à la re-lecture de l'Histoire et des cultures des anciennes colonies dans la mesure où le discours de l'idéologie colonialiste a falsifié, minimisé, dénaturé leurs valeurs et leur portée civilisationnelle, puis les a cantonnées à la périphérie en les enfermant dans l'ethnographie d'un exotisme carnavalesque et folklorique : « Les études postcoloniales s'efforcent ainsi de rendre justice aux conditions de production et aux contextes dans lesquels s'ancrent ces littératures [francophones]. Elles évitent de les traiter comme de simples extensions des lettres européennes qui n'auraient pas à être situées pour être comprises. » (Moura, 1999, p.14) En réalité, c'est toute la littérature du Maghreb qui fait de la référentialité historique une donnée permanente dans la recherche de l'identité et des origines escamotées par les lectures colonialistes qui font dans le déni de l'Autre, de l'autochtone, dans l'incompréhension marginalisante et l'amalgame. Face à ce

¹¹¹ Lebdaï, Benaouda, 17/07/2020, Chronique : « L'engagement littéraire et politique de Rachid Mimouni », in *Le Point*, https://www.lepoint.fr/afrique/benaouda-lebdaï-l-engagement-litteraire-et-politique-de-rachid-mimouni-17-07-2020-2384626_3826.php

négationnisme, pour l'écrivain connaître son Histoire, la découvrir et l'assumer est une entreprise de grande envergure pour faire un devoir de mémoire, chasser l'oubli sans se substituer à l'historiographe en faisant cohabiter Histoire et fiction dans le jeu et les enjeux de l'écriture. Les sociétés maghrébines ayant à l'origine un substrat humain organisé en tribus, c'est dans le terroir que se trouve la culture des ancêtres et ses valeurs symboliques que les écrivains vont explorer et exploiter dans leurs fictions ; il s'agit de connaître et de se faire connaître, de combler les vides et les lacunes longtemps escamotés par l'occupant :

« Le style maghrébin comprend tout ce qui abonde dans les imaginations populaires et la littérature orale (...). L'histoire du Maghreb est la première source. En effet des événements récents et parfois anciens ont marqué à jamais l'imaginaire des Maghrébins. En outre, mythes, légendes, contes, chansons lyriques, proverbes et dictons, énigmes remplissent des fonctions didactiques, récréatives et éducatives. Ces traditions, non fixées, ont été d'un secours sans précédent pour des écrivains à la quête d'eux-mêmes et des valeurs ancestrales » (Salha, 1990, p.167).

Dans *L'Honneur de la tribu*, R. Mimouni est conscient de cette jonction paradoxale et délicate qui se noue entre réel et utopie dans l'écriture romanesque, comme tout écrivain ; aussi fait-il dire à son vieux conteur-narrateur que c'est dans cette coexistence détonante et singulière que réside la valeur artistique de la fable : « L'artistique harmonie d'un récit pouvait s'accommoder de quelques entorses à la stricte vérité et que sans être jobard nous préférons les fards et atours de l'imagination à l'austère nudité du réel. » (135). Le texte fictionnel, coexistant avec la référentialité, reste donc ouvert expressément aux entorses et à la subversion pour en faire une manifestation artistique singulière, un produit spécifique et esthétique de l'imaginaire. Dans *L'Honneur de la tribu*, le conteur sollicite le référent historique et le mythe populaire pour cerner le destin de Zitouna et de sa communauté en proie aux soubresauts et aux troubles des conjonctures de l'Histoire nationale. Et bien tragique est l'histoire de sa communauté dans ce contexte global qu'il raconte avec douleur à son interlocuteur qui reçoit son message dans un mutisme et un respect de la parole quasi religieux. Dans le désordre chronologique du récit assujéti à de multiples fractures narratives et artistiques, le conteur convoque trois étapes de l'Histoire : un avant, un pendant et un après par rapport à un moment décisif que représente la colonisation française.

1.2. Zitouna dans « les vents cruels de l'adversité » (126)

Le conteur évoque l'invasion française du sol algérien et ses retentissements tragiques sur le destin des habitants de Zitouna. Mais auparavant, son discours embrasse toute l'Histoire du pays qu'il consacre aux traditions de lutte d'un pays à l'existence millénaire et enraciné sur ses terres. Le combat pour la liberté contre les peuples envahisseurs et assaillants étrangers remonte aux temps très lointains des origines amazigh (berbères) de la nation algérienne : « Nous sommes ici dans le pays de nos pères et des pères de nos pères qui y vécurent bien avant le Message et bien avant l'arrivée des Roums. Nous nous sommes toujours levés pour combattre l'envahisseur d'où qu'il vienne. » (130). Le patriarche témoigne d'une histoire nationale plus que millénaire d'Algérie¹¹². Il réitère cette idée dans un style imagé pour signifier les différentes tragédies survenues tout au long d'une l'Histoire où se sont succédées les agressions ininterrompues de peuples belliqueux venus d'Ailleurs entraînant souffrance, déchéance et déroute : « A plusieurs reprises déjà par le passé, ont soufflé sur nous les vents cruels de l'adversité. Nous avons alors connu les meurtrissures du réel et les longues nuits du désarroi. » (126) La « fonction documentaire » (Escarpit, 1993, p.54) articule les événements historiques dans une corrélation logique de cause à conséquence ; ainsi le conteur livre-t-il les raisons qui ont favorisé le mouvement d'occupation d'Algérie par plusieurs pays riverains puis au final par

¹¹² L'occupation de l'Algérie par l'Empire romain date de 46 ans avant J.C. L'Afrique du Nord constitue alors le Royaume berbère de Numidie. L'Algérie numide connaît alors de célèbres chefs d'état et chefs guerriers comme Massinissa, Jugurtha, Juba 1^{er} ...

la France. Le raisonnement sur la dynamique de l'Histoire place les différentes conquêtes dans un cadre régional lié à la décadence de l'empire arabo-musulman au moyen âge :

« Les fils de l'Islam sont longtemps restés endormis, subjugués par un rêve de puissance surannée. Chaque pays comptait sur la force protectrice du voisin, de Bagdad au Caire, de Cordoue à la Sublime Porte. Mais sous les coups de boutoir du chrétien, voici l'Espagne région par région reconquise, voici Grenade menacée. Nul ne viendra à son secours en dépit de ses appels. » (38)

Le conteur évoque l'expansionnisme espagnol qui affecte alors le Maghreb qui se soumet à l'occupation hispanique : « A peine le Castillan occupait-il l'Alhambra que ses navires harcelaient les fortifications des ports maghrébins. » (38). Affaibli et défait, le Maghreb ne peut plus résister à des peuples puissants grâce à leurs progrès scientifiques et technologiques, ces « peuples devenus maîtres dans l'art de faire fondre non seulement le cuivre et le plomb, mais aussi le fer et les métaux les plus durs »¹¹³ (38), et puis c'est au tour de l'impérialisme français de fonder des colonies sur le littoral maghrébin : « Et nous sommes réveillés faible et désarmés. Nous sommes vaincus, et notre déroute est totale. Il nous faut désormais nous préoccuper seulement de survivre » (38) Et à ce titre, il évoque le débarquement des Français à Alger et la capitulation rapide et fulgurante des Turcs¹¹⁴ tout en soulignant la puissance d'un adversaire qualifié par sa maîtrise du savoir, de la connaissance et supérieur par sa force de frappe : « L'Alger réputé imprenable en trois semaines s'est rendu et le Turc lui-même partout bat en retraite tandis que débarquent les armées invincibles de ceux qui ont su se rendre maîtres du fer et du feu » (42). La redondance de cette image métaphorique de la puissance de l'Autre assure la lisibilité maximale dans le sens où, pour Escarpit, « La redondance est un moyen d'éviter l'erreur due aux « bruits » dans la transmission du message, ce qui sert le dessein de l'auteur. » (1993, p.64) L'intention discursive de l'auteur insiste sur le déséquilibre des forces qui opposent la prééminence du conquérant à la faiblesse de l'autochtone. Autrement dit, ne sont colonisables que les peuples ne disposant pas d'un savoir scientifique et d'un potentiel technologique puissants. Au niveau de l'énonciation du récit, le village de Zitouna, échantillon réduit de la société algérienne, est une illustration par l'exemple des conséquences et méfaits dévastateurs de la colonisation française sur la désorganisation dramatique de la tribu, fondement du tissu social de la nation. Quel discours mémoriel fait surgir le vieux barde sur les désastres multiples de la colonisation française ? A cet effet, il renvoie à deux situations catastrophiques générées par la politique néfaste du colon :

-la dépossession de la paysannerie de ses meilleures terres dont le colon devient propriétaire, confiscation et spoliation qui appauvrissent les autochtones.

- L'exode et l'errance fatalement, le départ, le déracinement à la recherche de cieux plus cléments pour de nombreux membres de la communauté. Ils fuient les lieux déshérités où ils sont condamnés de vivre et rêvent de retrouver « la vallée heureuse » (45) des origines. Ceux qui restent, en dépit des violences et injustices du système colonial, se réfugient sur le piton rocheux et stérile de Zitouna et tentent de recréer la vie, de se réorganiser et de se réinventer autour de leurs patriarches, leurs sages tribu, leurs dignitaires, leurs saints, leurs valeurs ancestrales et leur code de vie qui enseignent et intimement à l'individu le sens du vivre ensemble dans la solidarité, la coexistence pacifique et la non-violence. Ils se réinventent un espace vital, une véritable résurgence se met en place, voire une résilience dans une conjoncture historique hostile : « Vous devez vous armer de courage, de persévérance, d'humilité et confier les destinées de la tribu, non plus aux valeureux ni aux belliqueux, mais aux plus sages d'entre vous, qui sauront éviter les discordes et ces rivalités de clans ... » (40)

¹¹³ Dans *Tombéza*, nous retrouvons une expression identique : « Ces pays qui ont su se rendre maîtres du fer et de l'acier » (p.68), expression métonymique de la révolution industrielle et scientifique de l'Occident au XIXe siècle.

¹¹⁴ Cet événement est développé dans le roman *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar, éd. J.C Lattès/Enal 1985 et *La Première mort de Hussein Dey* de M.K. Bouguerra, éd. ENAP, Alger, 1990

1.3. Le mythe des origines entre détresse et bonheur

C'est sur la base d'une détresse face au réel colonial écrasant que prend naissance le mythe de la « vallée heureuse » d'antan. Dans son énonciation, le narrateur multiplie des interrogations qui affichent les malheurs de sa tribu et son désarroi ; cette dernière peine à survivre sur des terres rocheuses inhospitalières, stériles, peu aptes à l'épanouissement de la vie pour l'homme, la faune et la flore ; dans le propos du conteur apparaît une corrélation d'opposition entre le passé florissant et le présent affligeant et funeste :

«Comment survivrons-nous en cette contrée de la désolation ? Avaient demandé ceux qui regrettaient la vallée heureuse qui avait enchanté leur jeunesse. Nous ne voyons alentour que poussière et pierraille. Nulle source et nulle rivière. Ni l'arbre ni l'herbe. Y pleut-il jamais ? Quel limon nourrira le blé ? Que mangeront nos bêtes ? Quel araire retournera le sol ? Où est la terre noire qui s'ouvrait sous le soc (...), vers où s'écoulaient ces ruisseaux guillerets qui prenaient plaisir à mansarder parmi nos vergers ? Se sont-ils asséchés ? Qui songera à tailler les amandiers ? Qui prêtera son oreille au chant du rossignol ?» (p.39).

Finalement l'objectif du conteur-narrateur est de montrer que, dans le contexte de la fiction, le récit national se déroule selon un processus de la violence à travers l'Histoire du pays. Zitouna est l'exemple choisi pour monter la résistance d'une communauté à l'aliénation dans sa tentative de la survie. Les ressources narratologiques font appel au mythe pour traduire la combattivité morale farouche à toute entreprise de déracinement. Aussi le mythe de « la vallée heureuse » (108) répond-il au besoin de la population de se définir en tant qu'entité humaine, sociale et culturelle inscrite dans l'Histoire et ancrée dans son histoire. Il est le produit d'un trauma. Ce mythe est une réponse de l'imaginaire collectif qui prend pour support une situation historique décisive. Il est un message, un discours de la mémoire collective destiné à la postérité pour se redéfinir, se reconnaître, construire dans ses racines historiquement inaliénables :

Le mythe est un système de communication, c'est un message (...) puisque le mythe est une parole, tout peut être mythe, qui est justiciable d'un discours (...). Lointaine ou non, la mythologie ne peut avoir qu'un fondement historique, car le mythe est une parole choisie par l'Histoire : il ne saurait surgir de la « nature » des choses.» (Barthes, 1957, pp.193-194).

Pour transcender le vécu accablant et insupportable, le conteur évoque les splendeurs de l'espace d'origine à travers la redondance de fragments descriptifs valorisants pour exemplifier son propos sur l'histoire de sa communauté : « la vallée des lauriers roses et des humides matins » (43), « une vallée où pullulent les œillets et palombes » (48), « la vallée des dahlias et des rossignols » (134), « la vallée de l'armoise et de la tourterelle » (141). La description de la terre des origines ainsi produite par le regard du narrateur respire la joie de vivre et le bien être dans un espace idyllique, «un paradis perdu », où se croisent harmonieusement les senteurs et les couleurs des fleurs tenant de la divine beauté de la nature. C'est l'image d'une cité radieuse sublimée. Enfin, soulignons que l'évocation des richesses et des splendeurs de la terre nourricière ancestrale ainsi que la prospérité de sa faune et sa flore surgissent dans la narration du conteur avec beaucoup de nostalgie et de désarroi à travers une succession de phrases interrogatives et descriptives : « Où sont les mers de blé, les vergers d'amandiers, les haies de lauriers roses, les sapins élégants, les frênes immenses et frondeurs, les grenadiers généreux, les manteaux boisés des collines où pullulent le lièvre et le sanglier ? » (53)

1.4. La guerre d'indépendance : les sévices du colonisateur

Dans ce survol historique, la mémoire du vieux conteur fait une irruption rapide sur la présence coloniale française à Zitouna en évoquant la guerre d'indépendance et les déboires d'une petite communauté rurale pacifique agrippée, avec foi et force conviction, à sa langue, ses repères ancestraux, sa mémoire et son patrimoine culturel, le tout est jalousement préservé contre l'aliénation.

Dans son étude sur la production et la réception du roman de « 1970 à la fin des années 90 », Hadj Miliani soutient que la guerre d'indépendance est incontournable dans le roman algérien et fait partie de la thématique récurrente de la représentation ; elle est le signe de « la constitution d'un mémorial du nationalisme » :

« La guerre de libération nationale demeure en tout état de cause une évocation inévitable dans les œuvres de cette période (...). Elle demeure un repère évaluatif à travers une comparaison entre un avant et un aujourd'hui (une grande partie de l'œuvre de Mimouni: *Tombéza, L'Honneur de la tribu, Une Paix à vivre*). Et en parallèle, ou d'une manière concomitante, la constitution d'un mémorial fondement des valeurs communes liées au nationalisme.» (2002, p.181)

Effectivement, nous avons pu voir dans l'axe précédent, les modalités d'énonciation du récit fondé sur un avant et un après, entre un passé des origines représenté par le mythe d'un âge d'or auquel succède un présent déconcertant et sombre entretenu par la dépossession et le déracinement de la communauté. Durant la guerre, le peuple de Zitouna subit la violence ravageuse du commandement militaire français incarné par la SAS (Section Administrative Spécialisée) implantée au village. Les séquences narratives esquissent ses exactions dans un récit mémoriel relatant la situation des autochtones confrontés aux représailles du lieutenant français et de ses collaborateurs comme Tête d'Oignon, un harki, qui est assassiné une nuit dans les locaux de la SAS par Hassan El Mabrouk, grand-père d'Omar El Mabrouk, qui sévit dans la zone rurale en bandit d'honneur. Une autre scène d'énonciation tout aussi violente narre une action punitive déclenchée par les soldats français à l'encontre des villageois car des adolescents ont rejoint les résistants dans les maquis, les « hommes de la nuit » (142) ; et parmi eux Omar Mabrouk. Ourida, la sœur de ce dernier, « plus blonde que l'épi de blé », « le visage rayonnant » (98) subit une violente répression en guise de représailles. Elle est retenue finalement à la SAS comme femme de ménage et objet sexuel du lieutenant français qui en fait sa maîtresse. Le narrateur met en lumière l'oppression de la femme victime des dérives et de l'arbitraire d'un officier français. Son récit tombe dans l'inachèvement.

Cet axe d'analyse trace globalement les multiples agressions coloniales, « ces vents cruels de l'adversité » qui jalonnent le mouvement de l'Histoire nationale à travers le témoignage du conteur. La succession des différentes forces d'invasions étrangères s'accompagne d'un état d'aliénation de la population dont la résistance millénaire prend la forme d'un état de résilience permanent. L'écriture romanesque contribue à écrire l'Histoire dans un moule générique où le travail sur le signifiant devient essentiel pour contourner le mimétisme du référent. Le discours du conteur se fait dans une forme subversive du code narratif traditionnel, ce qui complique bien souvent la lecture et dérange le lecteur poussé à adopter une lecture active. La vision discursive de l'auteur se réduit à une tentative de réappropriation de l'Histoire par le biais d'un récit mémoratif et le refus de la culture de l'oubli. Pour entretenir la mémoire des origines, célébrer la terre des aïeux, témoigner de la prospérité et du bonheur des temps anciens, l'imaginaire du conteur-narrateur fait appel au mythe, celui des origines et d'un âge d'or pour dépasser les malheurs et l'amertume du présent. Le mythe est une ouverture virtuelle, une évasion brisant les barrières de l'isolement et du malheur. Le récit mythique de la « vallée heureuse » peut se lire comme la sublimation d'un espace heureux précolonial, symbole du bonheur sociétal. Il alimente l'idée d'un projet d'avenir à concrétiser après le départ du colon. L'espoir d'une résilience pour les villageois. C'est aussi un facteur de désaliénation, un contre-discours au discours colonialiste qui justifie la colonisation comme un projet d'émancipation des autochtones. Le discours colonialiste s'accompagne bel et bien d'un discours du déni et de l'effacement du colonisé. Plus largement, rappelons qu'en littérature, cette idéologie colonocentriste et ethnocentriste, faisant de l'autochtone un barbare, se déploie dans la production du courant des Algérianistes au début du XXe siècle en Algérie dans la littérature des colons :

« "L'ensauvagement" de l'autochtone dictait impérativement sa mise en tutelle sous la férule de l'Occident. Le colonisateur s'est octroyé le devoir et la responsabilité de prendre en charge le colonisé

et de le mener vers la lumière. Les colonialistes voulaient faire croire que c'était "leur devoir de civiliser ces orientaux, de ne pas les laisser croupir dans leur obscurantisme" » (Belamri, 1980, p.106).

C'est ainsi que *L'honneur de la tribu* pose la question de la stratégie de l'écriture/lecture du récit national lié au fond à la question identitaire qui hante le roman algérien (et maghrébin de façon plus générale). La lecture objective permet au lecteur, au-delà de la rhétorique du style mimounien et des distorsions narratives, de saisir que le récit national se résume en un enchaînement perpétuel d'agressions par des civilisations diverses. Pour le narrateur, les invasions étrangères au Moyen Âge sont le résultat de la débâcle historique de la civilisation arabo-musulmane. L'apport symbolique du mythe des origines, de l'âge d'or ou d'un paradis perdu dans le discours sur l'Histoire dans la fable contribue à marquer la résilience de la population face au déferlement de la politique coloniale et ses excès. La représentation de la guerre de libération nationale fait figure d'un paroxysme de violence.

Quel discours sur la violence et l'Histoire transparait dans la narration du conteur sur la période de la post-indépendance incarnée dans le parcours narratif d'Omar El Mabrouk ? Quel projet de reconstruction projette-il pour les siens alors même qu'il représente le pouvoir central ?

2. Zitouna, espace fictif : les atteintes au capital symbolique et au patrimoine

A Zitouna, la population villageoise baigne dans une quiétude ancestrale en dépit de son enclavement, et se démarque par son conservatisme, son pacifisme et sa torpeur légendaires ; néanmoins, elle est subitement secouée car le village est subrepticement projeté au rang d'une préfecture, et ayant de surcroît pour préfet Omar El Mabrouk, un enfant de la tribu. Le récit d'Omar El Mabrouk traverse tout le roman tout en remontant assez longuement à sa généalogie. A l'indépendance, en vertu de son passé d'ancien maquisard, il n'arrive pas à obtenir un poste d'ambassadeur tant convoité en dépit de ses manigances et ses sombres alliances dans la capitale où il séjourne ; il se contente alors de celui de préfet. C'est une récompense pour cet ancien maquisard qui se transforme très vite en bourreau et en tyran pour sa communauté dans l'exercice de sa fonction ; il veut régler ses comptes avec les siens. Son projet est de moderniser son village qui, selon lui, croupit dans la léthargie et l'obscurantisme depuis toujours. C'est ainsi que les moments de l'Histoire se succèdent et se ressemblent pour la population du village qui vit désormais sous le joug de l'arbitraire et l'oppression du Même, du despote Omar El Mabrouk catapulté préfet de Zitouna. Il impose à ses administrés un projet de modernisation accéléré qui déstabilise leur traditionalisme réfractaire à tout changement ; ils sont foncièrement solidaires, soudés, fiers de leur appartenance, de leur authenticité, de leur passé héroïque et farouchement repliés sur leurs valeurs coutumières. L'enjeu de son entreprise de modernisation est de vouloir briser cette cohésion du groupe.

2.1. Mimouni et l'écriture subversive

Pour saisir les rapports entre la violence et l'Histoire qui se tissent dans les fictions qui fondent le projet littéraire de Mimouni, il nous semble opportun de situer sa posture d'auteur dans la sphère littéraire algérienne où ses œuvres sont publiées et reçues. Comment s'y démarque-t-il ?

Pour Hadj Miliani, « l'écrivain comme médiateur/témoin » (2002, p.142), est une conscience qui est à l'écoute des crises et des soubresauts de l'Histoire qui ébranlent sa société ; il appréhende le fait littéraire, de tout temps, dans une optique de témoignage, de transmission et de liaison entre les forces antagonistes qui interagissent dans la société dans un rapport de dominateur à dominé ; Miliani soutient que globalement l'écrivain algérien s'aligne de tradition sur cette posture de la dialectique du Même et de l'Autre que la création littéraire interroge dans toutes les conjonctures historiques traversées par le pays :

« C'est une vieille tradition chez les écrivains algériens de se déterminer comme lien entre l'Autre (le colonialisme, les décideurs politiques de l'Algérie indépendante et le peuple (entendu comme

l'ensemble des catégories les plus démunies ou les plus défavorisées de la société). Le corollaire d'une telle acception est le rôle de témoin qui semble particulièrement prégnant à la fois chez les écrivains eux-mêmes que pour la réception critique. » (2002, p.142).

C'est ainsi que dans son rôle de médiateur /témoin et producteur d'un art, l'écrivain algérien affûte son discours littéraire selon des options stratégiques en adéquation, une poétique intégrée entre les mécanismes du réalisme, espace du vraisemblable et le roman à thèse, espace des idéologies ; Miliani apporte des précisions à ce sujet : « Il est intéressant de noter qu'une telle vision implique nécessairement un mode d'appréhension littéraire. Dans ce mode dominant les démarches propres au réalisme en tant que système d'appréhension narratif du réel et le roman à thèse en tant que véhicule privilégié d'une certaine propédeutique sociale. » (2002, p.142) L'écriture littéraire reste donc en première instance réduite à une activité branchée sur la conjoncture et la périodisation historique et le discours; elle se conforme à des modalités énonciatives conventionnelles du récit partagées entre le mode narratif réaliste et l'univers du discours où prime l'opinion. Le récit devient le support d'un discours. Néanmoins, dans cette vision théorique globalisante, tout écrivain adopte un positionnement qui lui est propre et qui l'identifie. Tout écrivain n'accède à son statut d'écrivain ou à la reconnaissance que s'il se positionne dans le champ littéraire balisé par ses normes et ses représentations dans lequel émergent les fictions et qui est sujet à de nombreuses fluctuations et évolutions ; Maingueneau énonce à ce propos :

On ne produit des énoncés reconnus comme littéraires sans se poser comme écrivain, sans se définir par rapport aux représentations et aux comportements associés à ce statut. Les travaux de certains sociologues de la littérature, en particulier ceux de P. Bourdieu, ont eu le grand mérite de montrer que le contexte de l'œuvre littéraire, ce n'est pas seulement la société considérée dans sa globalité mais au premier chef le champ littéraire, qui obéit à des règles spécifiques. (1996, p.29) L'écrivain inscrit ainsi sa posture par la « construction d'une identité énonciative » qui personifie son éthos. Selon Maingueneau, « réfléchir sur l'émergence des œuvres, c'est considérer l'espace qui leur donne sens, dans ce champ se construisent les positionnements : doctrines, écoles, mouvements (...) La construction d'une identité énonciative est à la fois prise de position et découpage d'un territoire dont les frontières sont sans cesse à redéfinir. » (1996, p.118).

De ce fait, dans le champ littéraire de son époque, Mimouni renvoie à son lecteur une image d'auteur engagé dont le projet littéraire est de dénoncer la déliquescence du contexte social postcolonial où il vit mais aussi par sa tendance à verser dans une écriture du désenchantement qu'il reproduit en mettant en place un état de violence qui sévit dans la socialité du texte. Mimouni définit lui-même son identité énonciative entre engagement et désenchantement dans la liberté du dire à laquelle il est attaché : « C'est ma voie (l'écriture) d'engagement, c'est la seule chose que je sais encore faire...C'est mon arme préférée ; elle ne tue pas et elle me permet de dire mon opinion aux autres... Elle évolue avec l'évolution des problèmes de mon pays. J'essaye d'exprimer les drames et bonheurs que vivent les citoyens algériens. »¹¹⁵ Tout comme il se réclame d'une écriture de la désillusion ; dans ce sens, H. Tengour rapporte ses propos : « Rachid Mimouni, par le souffle puissant de ses textes, a été celui qui porta haut cette critique. C'est ce qui lui a fait dire en 1991 : "Je crois que je fais partie, au niveau du Maghreb, de cette génération d'écrivains du désenchantement." »¹¹⁶

¹¹⁵ Rachid Mimouni, 13 Janvier 1993, dans *Liberté*, quotidien national d'information, propos recueillis par Amine Chikhi, cité par Faouzia Bendjelid in « Le discours de la dénonciation dans le roman *Tombéza* de Rachid Mimouni », <https://journals.openedition.org/insaniyat/9650>

<https://journals.openedition.org/insaniyat/9650>,

¹¹⁶Tengour, Habib, (22/02/2021), « Rachid Mimouni ou la quête du vrai », in *Liberté*, <https://www.liberte-algerie.com/culture/rachid-mimouni-ou-la-quete-du-vrai-354438>

Son projet littéraire porte à son paroxysme les fractures dans la narration, et évidemment la parole du refus, de la colère, de la désapprobation :

Il n'est, en effet, question que de la déchéance d'une société, d'état final de dérégulation, clochardisation sociale progressive, dignité bafouée de tout un peuple, libertés perdues les unes après les autres, délabrement moral d'êtres résignés à tout et devenus comme sans ressort. C'est un tableau fort noir que le romancier dresse de la société algérienne ... [il] revisite les dix années de l'indépendance du pays ainsi que quelques pages sombres de la lutte pour la libération nationale. (Bouguerra, 2020, p.58).

M. Benchehida évoque l'état de violence injecté progressivement dans la production globale de l'auteur, en « crescendo au fil de l'œuvre » (2011, p.90), qui se révèle d'un texte à un autre sur une décennie d'écriture dans la dislocation remarquable des formes. Son écriture évolue du discours de l'espoir et de l'espérance dans une « société volontariste » (2011, p.52), fraîchement indépendante dans *Une Paix à vivre*, à celui du désespoir avec l'effritement de tous les espaces et de toutes les valeurs ; le sommet de la violence est atteint avec *La Malédiction* dont la scénographie représente la décennie sanglante du terrorisme des années 90 :

« Dans sa globalité, l'œuvre de Mimouni a accompagné l'évolution de la société en représentation. Ainsi, après le sacrifice, puis la liesse et l'espoir, dès le troisième roman, *Le Fleuve détourné*, le ton change radicalement (...) La désintégration sociale complètement absente des deux premiers romans va prendre de plus en plus d'ampleur dans les textes qui suivront. Elle se traduit par une énonciation qui a abandonné le ton serein et le lexique "convenable" (...) Les mots, la disposition narrative concourent à la représentation de cette dislocation qui commence avec *Fleuve détourné* et aboutit à *La Malédiction*. » (2011, pp. 90-94).

Il serait opportun de rappeler que sur la scène littéraire, la technique de la fragmentation du texte trouve sa source et sa filiation dans « l'effet Kateb » (Chikhi, 1996, p.29) qui prélude au roman postcolonial ; c'est ainsi que s'ouvre une brèche dans les modalités traditionnelles de l'écriture de la fiction ; les écrivains adoptent « la poétique du fragment, du flou ou de l'inachevé qui exprime toujours l'impossibilité de dire à partir d'une contrainte, d'un projet de validation ou d'homologation, d'un discours autoritaire. » (1996, p.41) Avec *Nedjma* (1956), K. Yacine est considéré comme le précurseur de la modernité du texte littéraire au Maghreb : « La plupart des critiques s'accordent pour faire de *Nedjma*, publié en 1956, le véritable récit fondateur de cette littérature maghrébine, essentiellement par la rupture formelle qu'il apporta, constituant ainsi une réponse inattendue à la question de l'efficacité politique de la littérature. » (Bonn, 2016, p.18) C'est dans cette configuration de l'espace littéraire que va jaillir et s'épanouir l'œuvre de R. Mimouni et son discours de la désillusion.

2.2. Comment se dessinent dans la fiction les « vents de l'adversité » et de la violence dans la singularité esthétique de *L'Honneur de la tribu*, dans sa dimension subversive sur tous les fronts de l'univers de la narration ? Comment se manifeste l'exercice du pouvoir par l'antihéros, Omar El Mabrouk ? Quel discours véhicule-t-il en territoire enfin indépendant ?

Omar El Mabrouk : marginal et antihéros

Dans l'œuvre de Mimouni, les personnages antihéros sont fréquents ; ils sont un élément de la stratégie de l'écriture subversive ; citons tout particulièrement : Tombéza, Omar El Mabrouk, le Maréchalissime (*Une Peine à Vivre*). Ils se distinguent par leur statut social du marginal dans toute son immoralité et la perversion immonde de l'âme ; personnages de l'extrême et de l'outrance, dénués de scrupules, ils partagent les mêmes convoitises, la quête des mêmes objets que sont l'acquisition du pouvoir et de la richesse. Ils sont conçus dans une rhétorique caricaturale ; ils évoluent dans un

contexte social en décomposition qui favorise leur dérive morale, leur inconduite, leur impertinence, leur corruption, leur dépravation, leurs frasques et machinations de toutes sortes. Ce sont des personnages négatifs qui développent des anti-programmes narratifs qui nuisent à leur environnement. Comment est représenté Omar El Mabrouk dans cette catégorisation du personnage ?

C'est un personnage effrayant pour sa communauté. De son portrait physique, le texte est éloquent. Le lecteur apprend qu'il est immense par sa taille, gigantisme qu'il tient de sa généalogie familiale, entre autre de son grand-père paternel Hassan El Mabrouk et son père Slimane. Le narrateur nous fait part aussi de l'intensité violente de son rire qui ébranle les alentours, jusqu'à dérouter les oiseaux : « Le rire tonitruant du préfet effraya les oiseaux... » (165), « Le rire d'Omar El Mabrouk aurait effrayé les oiseaux qui habitaient nos eucalyptus »¹¹⁷ (182). En lui, tout respire la violence nuisible et terrorisante. A son retour au village, cet ancien maquillard, à la « tumultueuse descendance » (50), revient en tant que préfet à l'indépendance. Au premier contact, il s'offre aux regards sidérés de sa communauté rassemblée sur « la place aux figuiers », « l'agora villageoise » (49) : « Le corps cassé s'extirpa de la voiture avant de pouvoir se redresser. Et l'immense stature d'Omar El Mabrouk s'offrit à nos regards. » (49). L'événement est perçu comme incroyable, hallucinant ; sa présence soudaine et inattendue suscite une grande peur, on le croit mort à la guerre : « Les plus vieux se mirent à trembler. Fantastique réapparition. Incroyable résurrection. Il était face à nous, le visage renfrogné et suant à grosses gouttes, Omar El Mabrouk que nous tenions pour mort. » (50) Pour un premier contact de l'enfant prodigue avec les siens, son discours est plutôt ordurier et insultant (trivialité commune aux antihéros de Mimouni) et présage déjà de la confrontation qui l'opposera aux villageois car il arrive avec un projet de modernisation de l'espace d'origine qu'il leur imposera sous une avalanche d'insanités et d'injures. Des fragments de l'apparence du personnage s'affichent détaillant les transformations subies physiquement. La description est à valeur discursive dévalorisante ; elle signale les signes intrinsèques qui dessinent ses aspects physiques lui donnant l'image d'une nouvelle apparence sur la base d'une comparaison entre le passé (décharné) et le présent (corps bedonnant et adipeux), et surtout l'image d'un homme nouveau et bien repu : « Notre mémoire avait gardé l'image d'un adolescent sec et anguleux, le front buté, et nous contemplions un homme grisonnant, tout en rondeurs, les joues pleines, le ventre rebondi, les mains potelées, et une gorge dont la cascade de plis signalait sans équivoque l'homme qui mangeait toujours à sa faim. » (83) Mais le regard plein de haine d'Omar El Mabrouk capte tout aussi l'attention des villageois. Ils ont tous en mémoire également les conditions qui sont à l'origine de la mort de Slimane, le père d'Omar ; il n'omet d'ailleurs pas de le leur rappeler : « Mon père a accepté d'affronter la bête, c'était pour défendre votre honneur. Il en est mort. Ce n'est pas l'ours, mais votre lâcheté qui l'a tué » (85). En effet, Slimane meurt lors d'un combat contre l'ours d'un saltimbanque qui propose des spectacles à la population de Zitouna annuellement pour la divertir. Aucun homme de l'assistance ne vient lui porter secours ; suite à cette défaite, Slimane décède dans la solitude la plus totale ; c'est à partir de cet événement tragique que date la haine et la rancune d'Omar pour les siens qu'il traite de poltrons et de lâches : « Omar El Mabrouk nous fit face, nous reconnûmes immédiatement le regard haineux de l'enfant à travers l'interstice de trois troncs de figuiers enlacés, alors que son père gisait à terre gémissant sous le poids de l'ours » (83). D'autres indices textuels dressent le portrait moral du personnage dans sa jeunesse. Le conteur témoigne de sa dissidence et de son insubordination ; personnage à contre-courant, son passé est plutôt accablant ; il rappelle quelques faits qui indiquent sa rébellion et son insoumission à l'ordre tribal :

«Le voyou ne montrait aucun respect aux adultes, allant parfois jusqu'à répondre à leurs réprimandes. (...) A cinq ans, il avait refusé de mener paître les chèvres de son tuteur, comme il s'était contenté

¹¹⁷Ce rire violent est identique à celui du dictateur-Maréchalissime antihéros d'*Une Peine à vivre* : « Je ne puis réprimer un tonitruant éclat de rire qui faillit faire trembler les épais vantaux de bronze du portail du palais... » (146) ; « Je restais longtemps pensif avant de laisser exploser un formidable rire qui fit trembler les épais vantaux de bronze du palais... » p.149

des deux premières leçons de l'imam avant de désertir les nattes de l'école coranique (...). La violence de ses jeux ne connaissait pas de limites » (92-93).

De violence en violence, le personnage finit par tomber dans la délinquance et terroriser toute la contrée : « Omar agressait, volait, mentait (...) Il ne cessait d'écumer les flancs dénudés de nos montagnes, subtilisant les pièges à loup, profitant des chèvres égarées, intimidant les fillettes qui s'en allaient puiser l'eau à la source. » (93). Tombé dans la violation de l'interdit, il s'adonne à l'alcoolisme et aux beuveries, il viole, Suzanne, fille du colon Martial, chaparde la région environnante, détrousse les paysans qui se trouvent sur son chemin. Il nie avoir violé Ourida sa sœur avant de rejoindre les maquis. Ourida donne naissance à un garçon puis meurt en couche. Le bébé sera recueilli et élevé par l'avocat extradé par le colonisateur à Zitouna. A l'indépendance, cet enfant devient juge et revient à Zitouna pour venger l'honneur de la tribu souillé par son géniteur. Finalement, Omar El Mabrouk se suicide dans sa villa (événement maintenu dans l'opacité narrative, ouvert à l'interprétation du lecteur). C'est avec ce lourd passé négatif, ce passif peu glorieux gravé dans la mémoire collective qu'il est prédisposé à gérer Zitouna, devenue subrepticement une préfecture. Le village est cloîtré sur un piton rocheux et peuplé par une paysannerie qui se contente de vivre arrimée à ses rites et ses convictions abritant le sceau de son identité. Comment Omar El Mabrouk appréhende-t-il sa fonction de préfet ? Comment procède-t-il pour faire basculer brutalement son village natal dans la modernisation, un projet qui répond à ses prétentions personnelles ?

2.3. La modernisation : le projet destructeur d'un antihéros

Omar El Mabrouk, le préfet, se caractérise par la violence et la haine qu'il développe à l'égard de ses administrés tout au long de son cheminement narratif. Il poursuit une politique d'effacement de tout ce qui identifie sa communauté depuis des lustres. Sa quête peut être assimilée à deux phénomènes qui se confondent, à deux objets dont il poursuit l'acquisition avec acharnement : l'humiliation de sa communauté et son entreprise destructrice du capital symbolique et du patrimoine de Zitouna.

2.3.1 Omar El Mabrouk : un préfet dévoyé

Le préfet de Zitouna est tout en condescendance et tout en mépris pour les membres de sa communauté. La violence verbale en est la marque par l'usage à leur encontre d'un langage réducteur qui consiste à en faire des êtres inférieurs, des moins que rien. Il sert à volonté d'affronts dégradants pour les habitants qu'il traite de « bouseux » (88) et de « fumiers » (89), appelés à être dominés, esclaves éternellement : « Vous ne changerez jamais, toujours sous tutelle, toujours seconds, toujours mineurs. Vous resterez minables » (106). Il leur reproche leur archaïsme, leur inertie, leur sclérose à travers le temps. Il les blâme parce qu'il trouve que le paysage de Zitouna reste inchangé, figé dans son éternel immobilisme et la population encore réfractaire à l'idée de changement ; le narrateur emprunte la modalité du discours direct en cédant la parole au préfet :

« Je constate que rien n'a changé depuis le temps de mon adolescence. Toujours aussi mal fichu, votre village ; on dirait une bourgade mexicaine. Toutes ces masures frileuses agglutinées autour de la place. Vous n'avez même pas été capables d'ériger un petit monument aux morts orné d'un drapeau pour au moins signifier que vous ne viviez plus sous le joug colonial. » (84)

Omar El Mabrouk n'anticipe-t-il pas ainsi sur les changements à venir et qui bouleverseront toute la toponymie du village et désorganiseront la vie communautaire au nom de la modernisation dont il est un fervent partisan et un promoteur zélé ? La narration abonde de ce genre de segments discursifs blâmant sa communauté pour l'amoinrir jusqu'à la rendre à l'insignifiance : « L'unique ruelle de ce village est encore plus tortueuse que vos esprits » (103) ; Tout comme prolifère le registre trivial et licencieux du propos bravant les convenances et la pudeur jusqu'à l'indécence et le blasphème : « Je me trouve dans ce village chié par Dieu. » (106) ; « C'était Zitouna, mon village natal. Putain de

merde ! Suer toute mon eau dans cette géhenne.» (107) « Il fait plus chaud que dans le sexe d'une chèvre, déclara-t-il en descendant de voiture. » (83) « Cessez de faire les cons. Vous risquez de réveiller mes morpions. » (182); « Enfants de putes ! Je m'en vais vous enculer les uns après les autres, ici, au grand jour avant de passer sur le corps de vos pucelles et épouses. » (165) ; « L'esprit de ce pays est plus infesté de superstitions que mes couilles de morpions. » (201) N. Redouane évoque cette violence langagière de l'extrême qu'il attribue à un choix de l'écrivain, elle véhicule colère, contestation et engagement :

« Lorsque l'on considère l'œuvre de Mimouni (...) dans le contexte de la littérature algérienne, on ne peut manquer de relever cette forme d'écriture de la violence. (...) Son écriture fait valoir un lexique marqué de brutalité, de démesure et de déchaînement. Ce recours à ce type d'écriture est un choix délibéré, spécifique chez les écrivains qui s'engagent dans la contestation sociale. » (1999 : 255) Le registre licencieux dans toute sa violence adopté délibérément par Omar El Mabrouk à l'égard des siens peut-être interprété comme le signe du dédain pour une population qui a exclu son père dont la tare est d'être considérée comme un adultérin et un simplet et donc un paria repoussé par tous. Quant à Omar, il vivra la condition de l'orphelin, rejeté à son tour impitoyablement à la marge, un rebut au sein de sa proche famille : « C'est ainsi que je fus adopté par ce parent (Aïssa, « le boiteux », son grand-père maternel) à la froideur marmoréenne (...), indifférent au monde comme à lui-même.» (19). Depuis, sa rancœur et sa rancune sont tenaces.

Il reste à savoir, à présent, comment se concrétise cette conscience haineuse dans la trajectoire de l'antihéros, et comment la narration tente d'apporter des justifications par l'argument.

2.3.2. La modernisation : projet destructeur de l'honneur de la tribu

Omar El Mabrouk nourrit de grandes présomptions pour son village natal qu'il veut moderniser. Son discours à valeur performative, adressé à la population, au style direct, se fait dans des assertions récurrentes, l'énonciation en est péremptoire et impérative, faite de grandes promesses : « Il faut que vous sachiez que la Révolution ne vous a pas oubliés, nous déclare-t-il à son arrivée. Nous ne savions pas alors ce qui nous attendait. » (11) ; « Je peux vous dire que je ne viens pas les mains vides, nous déclare-t-il à son arrivée. » (25) ; « Votre sort est désormais entre vos mains », ajouta-t-il en descendant de voiture » (37) ; N'ayez crainte et faites-moi confiance, leur dit-il, car je pense à tout. » (118) Ces fragments d'un discours rassurant, apparemment plein de bonnes intentions, jalonnent, le texte de manière à obtenir l'adhésion de la population dont il connaît l'attachement viscéral aux valeurs de la coutume, du patrimoine ancestral et la force de la résistance morale déployée pour s'opposer à l'envahisseur français. Mais sur le terrain, l'application de son programme déçoit une population qui refuse sa façon de promouvoir la modernisation au village. Les déceptions ne se comptent plus. Dans une désapprobation silencieuse, la population voit s'effondrer et disparaître de force toute son infrastructure d'origine et ses valeurs symboliques millénaires, toute son appartenance est remise ainsi en cause. La voracité du préfet de vouloir tout moderniser est davantage un désir inavoué de tout gommer, d'éradiquer systématiquement tout ce qui appartient et fait valoir le passé des villageois. Il prend enfin sa revanche et finit par la savourer. Quelles transformations violentes et provocatrices entreprend-il intempestivement qui désorientent et tourmentent les siens ?

Une nouvelle population, étrangère à la région, « les lilliputiens », « les lépreux », en plus des « exilés » du village, débarque à Zitouna, l'envahit ; les étrangers s'accaparent des espaces et des terres pour exécuter de façon rédhitoire les plans de restructuration de Zitouna. Dans une amplification, la narration déroule des récits seconds de l'occupation illégale et illicite des lieux et des terres. Les nouveaux arrivants vont révolutionner la cartographie du village qui prend progressivement l'image d'une cité avec une infrastructure moderne : poste, routes, école, hôpital, tribunal, immeubles, commissariat, gendarmerie ... Le préfet promet à ses administrés dans un discours de séduction caricatural, sur le ton de la dérision :

« une piscine (...), toutes marques de whisky et les liqueurs les plus rares, cent variétés de fromage (...), des salaires faramineux (...), des missions à l'étranger (...) avec prise en charge du billet d'avion et des frais de séjour (...), une école (...), des institutrices (...) dont le diaphanes des joues fera rêver les moustachus d'alentour. » (119-120).

En outre, il prend des décisions arbitraires et personnelles en désignant un maire, en abolissant la Djemaâ, l'organe qui gère la vie de la collectivité selon la tradition des aïeux. Cette main mise sur le village par le pouvoir tyrannique d'un seul homme génère un conflit avec la population qui se voit expropriée et délestée d'autorité de ses biens et de son patrimoine culturel immatériel. De ce fait, les autochtones, après le départ des colons français, se retrouvent relégués à nouveau à la marge, rejetés à la périphérie, privés de leurs terres, de leurs biens économiques, de leurs lieux de culte pour l'adoration d'« Allah et son Apôtre » (113), de leur agora, de leurs codes de gestion des affaires de la communauté (djemaâ), de l'adulation de leurs ancêtres, de leurs icônes emblématiques ; ce sont toutes ces valeurs qui fondent l'honneur de la tribu qui sont conspuées, profanées et outragées puis remplacées par celles d'une citadinité artificielle, illusoire et négative. L'Histoire semble finalement se répéter dans le pays indépendant : confiscation des terres, des biens, mépris de l'homme. La population revit douloureusement le retour à un régime de gouvernance de type colonialiste, retombe dans les mêmes violences, les mêmes dénis, les mêmes injustices, les mêmes dénigrements ; elle revit l'aliénation de nouveau sur son propre sol récemment libéré. Omar El Mabrouk assure la succession du colon, il se pose en héritier du système colonial, et comble de l'ironie et du malheur, ce modèle de gestion est endossé et piloté par un ancien maquisard du village ayant combattu le colonialisme : « Le plus tragique, c'est que l'agent de la modernisation de l'Algérie censé apporter le bien et la civilité, devient l'incarnation du mal qui s'approprie tous les mécanismes du pouvoir pour souiller et détruire l'honneur de la tribu. » (Redouane, 1999 : 253) Dans ce nouveau contexte social, le vieux conteur expose la débâcle morale et le relâchement des mœurs de la jeunesse et des femmes, entre autres, dans la nouvelle ville qui voit proliférer des habitudes de vie et de consommation totalement étrangères au mode de vie des ruraux. Finalement, pour les administrés, la citadinité n'est que négativité et déroute ; une grave atteinte à l'honneur de la tribu ; cette dernière reste braquée sur le respect de ses principes moraux rigoristes, l'orthodoxie de ses rites identitaires et la rigueur de la discipline collective ; Zitouna étouffe, sombre, perd graduellement son intégrité :

« Partout, il n'y a que signes de la déchéance de la tribu et la dégradation des valeurs ancestrales gardées jusqu'ici. Zitouna est rattrapé par la civilisation et broyé par le progrès. Pour ses habitants, la modernité est fondamentalement perçue comme violence, comme une invasion destructrice qui pervertit leur *honneur* légendaire. » (Redouane, 1999, 173-174) .

Mais le romancier imprime à son œuvre une dimension didactique importante qui affecte au texte les aspects du discours argumentatif et une motivation réaliste qui garantit la lisibilité et la transivité du message en direction du lecteur : « Le projet réaliste s'identifie avec le désir pédagogique de transmettre une information (...) donc d'éviter au maximum tout « bruit » qui viendrait perturber la communication de cette information et la transivité du message. » (Hamon : 133-134) C'est dans le passé d'Omar El Mabrouk que la narration trouve les explications de ce comportement agressif à l'égard de son espace d'origine. Pour mieux éclairer et persuader son destinataire diégétique et le lecteur, le conteur va fouiner dans les traumatismes lointains subis lors de son enfance. Il dévoile des événements décisifs qui surdéterminent sa perception du pouvoir, son idéologie, sa vision du monde et ses rapports aux siens. D'abord sa condition d'enfant orphelin ayant vécu dans la précarité et le dénuement, livré à lui-même, au vagabondage et au banditisme qui en font en somme un être dévoyé : « Omar agressait, volait, mentait (...). Il ne cessait d'écumer les flancs dénudés de nos montagnes, subtilisant les pièges à loup, profitant des chèvres égarées, intimidant les fillettes qui s'en allaient puiser l'eau à la source. » (93) Le vieux conteur apporte son témoignage, conscient de l'enfance saccagée et ruinée du protagoniste en lui cédant la parole : « Comme si mon enfance n'avait pas assez pataugé dans la glèbe » (88) Ensuite, comme nous l'avons déjà dit plus haut, il est profondément

blessé par l'indifférence de la population qui ne porte pas secours à son père, Slimane, « le simplet », tué lors d'un combat contre l'ours du saltimbanque sur la place des oliviers. Enfin, le vieux conteur accuse sa lignée, son ascendance ; il est l'héritier d'un grand-père, Hassan El Mabrouk, notoire dans l'espace environnant par ses écarts de conduite, ses rivalités et heurts avec la tribu des Béni Hadjar, des gens de la marge qui s'adonnent au brigandage comme lui : « Je vais te raconter l'histoire de son grand-père, le terrible Hassan El Mabrouk dont les exactions sèment le trouble dans notre région. » (50). Le narrateur déroule plusieurs séquences du grand-père répandant la terreur dans sa contrée. Ces faits soulignent toute la dimension tragique de l'enfance du personnage, expliquent grandement la vindicte et la rancune qui minent son cœur et son esprit. Il revient à Zitouna pour se venger et non pas pour édifier ; et surtout laver l'honneur de son père. Il a un véritable compte à rendre avec sa communauté ; il fait table rase de tout ce qui appartient à son passé. Ses projets sont finalement remplis d'amertume et de cynisme. Le lecteur pourrait lire dans cette dimension du discours une empathie discrète, et à peine voilée, du vieux conteur pour Omar El Mabrouk, pout l'enfant écarté qu'il a été. La fonctionnalité du discours didactique atteste de la posture de Mimouni qui s'élève contre les drames de l'exclusion fondée sur la précarité sociale, les intolérances, les tabous et les incompréhensions anachroniques du milieu.

Enfin de compte, le récit se déroule sur les entorses codiques conformément aux techniques narratives subversives qui donnent lieu à un roman atypique où s'insinuent un discours de la lecture de l'Histoire du pays et un autre social frondeur. Le récit met en scène la figure du personnage hors-normes, le marginal, l'antihéros représenté par le préfet de Zitouna qui poursuit, dans son programme narratif de modernisation de son village, une politique destinée à gommer toutes les traces identitaires de l'espace d'origine, dévastatrice des valeurs d'authenticité. Violence du verbe et de l'acte, expropriations, déprédations, exactions, l'exercice du pouvoir par le préfet est coercitif, arbitraire et despotique. La communauté est confrontée à un régime de domination oppressif par le Même, identique au système du colonisateur français : le protagoniste a un compte à rendre avec les siens. « L'histoire est rancunière » (128), affirme le vieux conteur. Marginalisée, rejetée à la périphérie, la population de Zitouna revit une nouvelle aliénation sous les cieux d'un pays désormais souverain, qui s'est libéré d'une domination coloniale plus que séculaire.

Conclusion

Finalement, Mimouni se positionne dans la complexité du champ littéraire national francophone comme un auteur de toutes les subversions. Son art se situe au carrefour de plusieurs tendances littéraires qui influencent et conditionnent son écriture ; ainsi la modernité katébienne, les études postcoloniales, le discours de l'engagement et celui du désenchantement façonnent-ils sa création en grande partie. *L'Honneur de la tribu* est écrit dans contiguïté et le dialogue avec tous ces mouvements. Cette fiction postcoloniale est l'expression d'un texte travaillé dans la fragmentation et la transgénérité ; son énonciation s'affiche dans le croisement du réalisme, du fantastique et du conte oral. La part de l'opinion y est dominante et se déploie entre un discours sur les violences qui parcourent l'Histoire d'Algérie et la dénonciation de l'exercice du pouvoir totalitaire. Ces différents discours sont illustrés dans le récit/conte qui se tisse dans une « scénographie anthropologique » d'une communauté rurale enracinée dans son terroir et incrustée dans ses valeurs identitaires depuis des temps immémoriaux. L'histoire se déroule dans un village, Zitouna dont la population est réfractaire historiquement aux agressions externes voulant porter atteinte à son entité ancestrale, son patrimoine culturel, son organisation communautaire patriarcale, son mode de vie, sa foi et ses croyances. Le lecteur décèle facilement les intentions discursives de Mimouni qui soulève en filigrane la question de l'aliénation des villageois maintenus sous le joug de l'occupation coloniale française mais aussi par l'entreprise de modernisation brutale visant à abolir les valeurs symboliques ancestrales de la campagne à l'indépendance. Les deux systèmes de gouvernance sont quasi identiques dans ce qu'ils s'adossent sur les violences marquant un rapport de forces fondées sur la relation dominateur vs dominé, oppresseur vs opprimé. Le texte mimounien s'articule sur la binarité passé/présent,

ville/campagne, valeurs (authentiques)/contre-valeurs (aliénantes), ainsi que sur des mécanismes narratifs et discursifs tenant de la motivation réaliste, l'argumentation et la relation logique de cause/conséquence qui valident la dimension didactique du discours fictionnel. Enfin, au plan scripturaire, dans *L'Honneur de la tribu*, Mimouni fait face à la rigueur du réalisme et de la référentialité historique par les ressources d'un langage imagé et poétique. Les fictions de Mimouni continuent de nos jours à capter l'intérêt des chercheurs et à galvaniser la réflexion. Dans leurs travaux académiques, ses romans sont appréhendés par des problématiques qui font appel à un renouvellement dans les démarches (géocritique, mythocritique, écocritique). C'est véritablement une réflexion renouvelée sur l'œuvre de Mimouni qui voit le jour avec des pistes d'investigation récentes qui divulguent de nouveaux éclairages sur la diversité du sens et la densité de son œuvre. La postérité reparlera encore de ce renouveau des méthodes d'analyse et fera certainement dans l'inattendu à la lumière de l'évolution des théories littéraires, des « forces créatrices » (Lise Gauvin) qui s'entrecroisent dans le champ littéraire et le contexte socio-historique. C'est « l'œuvre ouverte » au sens d'U. Eco.

Bibliographie

- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, le Seuil, coll. Points, Paris
- Belamri, Rabah (1980), *L'œuvre de Louis Bertand. Miroir de l'idéologie colonialiste*, Office des Publications Universitaires (OPU), Alger
- Benchehida, Mansour (2011), *Ecriture et représentation sociale dans la littérature algérienne contemporaine. Cas de Rachid Mimouni et Yasmina Khadra*, Université de Mostaganem ; thèse en ligne sur Google : CD7_9.-
- Bonn, Charles (2016), *Lectures nouvelles du roman algérien. Essai d'autobiographie intellectuelle*, Classiques Garnier, Paris
- Bouguerra, M.K (1990), *La Première mort de Hussein Dey*, Ed. ENAP, Alger
- Bouguerra, Mohamed Ridha et Bouguerra, Sabiha (2010), *Histoire de la littérature du Maghreb. Littérature francophone*, Ellipses, Paris
- Bouguerra, Mohamed Ridha (2020), *Écriture, thèmes et personnages subversifs dans la littérature maghrébine d'expression française*, in « Les Écritures subversives Modalités et enjeux », S/D de Kamel Feki et Moez Rebai , L'harmattan, Academia-L'Harmattan n°36, coll. Au cœur des textes, Paris
- Chikhi, Beïda, (1996), *Maghreb en textes. Ecriture, histoire, savoirs et symboliques*, L'Harmattan, Paris
- Djebbar, Assia (1962), *Les Enfants du Nouveau Monde*, Paris, puf.
- _____ (1985), *L'Amour, la fantasia*, éd. J.C Lattès/Enal, Paris/Alger
- Escarpit, Robert (1993), *L'écrit et la communication*, Presse Universitaire de France, première édition, Paris ; seconde édition Bouchene, Alger
- Gontard, Marc (1981), *La violence du texte. La littérature maghrébine de langue française*, L'Harmattan, Paris
- Hamon, Philippe (1982), *Un discours contraint. Littérature et réalité*, Paris, Seuil
- Lebdaï, Benaouda, (17/07/2020), Chronique : « L'engagement littéraire et politique de Rachid Mimouni », in *Le Point*, https://www.lepoint.fr/afrique/benaouda-lebdai-l-engagement-litteraire-et-politique-de-rachid-mimouni-17-07-2020-2384626_3826.php
- Lounis, Aziza, (1996), *Rachid Mimouni* in « Histoire littéraire de la francophonie. Littérature maghrébine d'expression française », S/D de Charles Bonn, Najet Khedda et Abdellah, Mdarhri Abd-Alaoui, EDICEF, Paris

- Maingueneau, Dominique (1996), *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. Paris, Dunod
- Miliani, Hadj, (2002), *Une littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie*, L'Harmattan, Paris
- _____, (2014), *quelques questionnements autour des caractéristiques et des problématisations du champ littéraire de langue française en Algérie*, in « Champs littéraires et stratégies d'écrivains », S/D de Mohamed Daoud, Editions Crasc, Oran
- Mimouni, Rachid (1982), *Le Fleuve détourné*, Paris, Laffont ; (1986), Alger, Laphomic
- _____ (1984), *Tombéza*, Paris, Laffont ; (1990), Alger, Laphomic
- _____ (1989), *L'Honneur de la Tribu*, Paris, Laffont; (1990), Alger, Laphomic,
- _____. (13 Janvier 1993), dans *Liberté*, quotidien national d'information, propos recueillis par Amine Chikhi, cité par Faouzia Bendjelid in « Le discours de la dénonciation dans le roman *Tombéza* de Rachid Mimouni », <https://journals.openedition.org/insaniyat/9650>
- Moura, Jean Marc (1999), *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, puf
- Redouane, Najib (1999), *Lecture sociocritique de l'œuvre de Rachid Mimouni*, thèse de doctorat (Ph. D.), Université de Toronto (Canada) ; thèse en ligne sur le web (Google)
- Salha, Habib (1990), *Cohésion et éclatement de la personnalité maghrébine*, Tunis, publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, volume V, Série Lettres, Tunis.
- Tengour, Habib, (22/02/2021), « Rachid Mimouni ou la quête du vrai », in *Liberté*, <https://www.liberte-algerie.com/culture/rachid-mimouni-ou-la-quete-du-vrai-354438>
- Todorov, Tzvetan (2007), *La littérature en péril*, Paris, Flammarion, Paris

Paratextualité et intertextualité dans le prisme de l'écriture de la violence dans *A quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra

Paratextuality and intertextuality through the prism of the writing of violence in *What do wolves dream about* by Yasmina Khadra

Leila Moussedek

Université Abdelhamid Ibn Badis

Résumé

Cette étude se veut une réflexion sur l'emploi du paratexte, de l'intertextualité et du dialogisme lié à l'écriture de la violence dans *A quoi rêvent les loups* de Yasmina Khadra. Il s'agit de s'interroger sur les multiples intertextes et paratextes nationaux et internationaux construisant cet édifice romanesque afin de réfléchir sur leur fonctionnement, leur diversité, leur multiplicité et de souligner leur rôle nous permettant de mieux saisir cette référentialité historique de l'Algérie des années 90. L'intertextualité se manifeste profusément dans cette architecture romanesque car l'auteur la prend comme une stratégie narrative sur laquelle il se base pour la représentation de la violence de la décennie noire de l'Algérie des années 1990.

Mots-clés : Algérie-violence - intertextualité - Histoire – paratexte

Abstract

This study aims to be a reflection on the use of paratext, intertextuality and dialogism linked to the writing of violence in *What do wolves dream about* by Yasmina Khadra. It is a question of questioning the multiple national and international intertexts and paratexts building this romantic edifice in order to reflect on their functioning, their diversity, their multiplicity and to underline their role allowing us to better grasp this historical referentiality of Algeria. of the 90s. Intertextuality manifests itself profusely in this novelistic architecture because the author takes it as a narrative strategy on which he bases himself for the representation of the violence of the black decade of Algeria in the 1990s.

Introduction

A quoi rêvent les loups de son auteur Yasmina Khadra, raconte l'histoire de Nafa Walid, un jeune algérien qui caresse le rêve de devenir un célèbre acteur de cinéma. Issu d'un milieu social très pauvre, il ne songe qu'à y échapper, changer son mode de vie et briser la monotonie et le spleen qui scandent son existence. Ballotté entre des rêves broyés et des ambitions enfouies, il se retrouve au bout d'un chemin tortueux et sinueux, celui de l'extrémisme. Nafa Walid abandonne sa situation précaire pour suivre le désir de la vengeance jusqu'aux moments des regrets, des remords et finalement de la mort. Le choix du héros dans le récit est significatif, car il renvoie à une catégorie de la jeunesse algérienne qui, en cherchant une stabilité sociale et économique pendant les années 90, glisse dans un monde de terreur et de violence. L'espace et le temps transforment le héros, métamorphosent son caractère et sa personnalité et le poussent à s'autodétruire et à trahir sa première identité ou son authenticité. Le roman dit aussi la négligence et l'injustice régnant dans le pays dans la période des années 1990 et dévoile comment l'idéologie islamiste s'est fondée dans une société déstabilisée, perdue et souffrant d'une crise à la fois économique, culturelle et politique.

Cette production littéraire abonde de renvois paratextuels et intertextuels et dialogue avec plusieurs textes algériens et occidentaux car Yasmina Khadra n'hésite pas à élargir les horizons de sa littérature en la parsemant de nombreuses références contribuant à donner du sens à l'Histoire qu'il écrit. Ainsi dans cette perspective paratextuelle et intertextuelle, le texte demeure polysémique et se veut « *une permutation de textes, une intertextualité, ce qui signifie que dans l'espace d'un texte on a plusieurs énoncés pris à d'autres textes qui se croisent ou se neutralisent.* » affirme Julia Kristeva (Achour, Rezzoug, 1995, p.380)

Notre problématique consiste à cerner les différents éléments paratextuels et intertextuels de ce récit en les reliant à la théorie de la référencialité dans : « *Le jeu de la référence comme lieu intermédiaire entre le texte et le monde, trouvant son sens du côté d'une totalité, incluant l'un et l'autre.* » (Samoyault Tiphaine, 2001, p.83). Elle (la problématique) nous conduit à réfléchir sur les caractéristiques et spécificités de ces renvois pour tenter de répondre aux interrogations suivantes : Quels sont les différents renvois intertextuels nationaux et universaux introduits dans ce récit ? Comment se tisse l'intertexte de la violence dans l'écriture de l'Histoire ? Quelles en sont les caractéristiques et les mécanismes ? Quelles sont les relations liant cette mosaïque dialogique ? Quelles sont les modalités de cette poétique du fragmentaire ? Comment cette dernière contribue-t-elle à l'écriture de l'Histoire de l'Algérie de la décennie noire et de l'expliquer ? Permet-elle de traduire la vision de l'auteur par rapport aux événements tragiques de l'Algérie des années 1990 ? Quels sont les éléments paratextuels de ce récit ? Comment traduisent-ils l'imaginaire de l'auteur ? Comment fonctionnent-ils ?

Nous retenons deux hypothèses de travail qui nous permettraient de trouver des réponses au questionnement de recherche proposé :

- L'emploi paratextuel et intertextuel est au service de l'Histoire et obéit à ses demandes de reflet, de témoignage et de dénonciation de la violence terroriste dans ce roman
- Cette perspective paratextuelle et intertextuelle conduit le lecteur vers plusieurs modes de lecture dans le récit : le mode politique renvoyant au climat politique de l'Algérie des années 90, le mode religieux basé sur la fatwa islamiste et le mode idéologique islamiste visant à bouleverser les valeurs, les croyances ainsi que les principes de la société algérienne.

Pour répondre aux différentes interrogations posées, nous adoptons, dans un premier temps, l'analyse paratextuelle en nous basant sur la réflexion de Gérard Genette définissant le paratexte

en affirmant : « Il est pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public. Plus que d'une limite ou d'une frontière, il s'agit ici d'un seuil ou [...] d'un « vestibule », qui offre à tout un chacun la possibilité d'entrer, ou de rebrousser chemin. » (1987, pp.7-8). Et dans un second temps, nous adoptons l'approche intertextuelle en nous basant sur la réflexion de Michael Bakhtine affirmant : « L'objet du discours d'un locuteur, quel qu'il soit, n'est pas objet de discours pour la première fois (...) et le locuteur n'est pas le premier à en parler. L'objet a déjà pour ainsi dire, été parlé, controversé, éclairé et jugé diversement ; il est le lieu où se croisent, se rencontrent et se séparent des points de vue différents (...) Un locuteur n'est pas l'Adam biblique face à des objets vierges, non encore désignés, qu'il est le premier à nommer » (1984, p.50). Et sur celle de Nathalie Piégay-Gros assurant : « Nul texte ne peut s'écrire indépendamment de ce qui a été déjà écrit, et, il porte, de manière plus ou moins visible, la trace et la mémoire d'héritage et de la tradition. » (1996, p.7)

Les différents paratextes et intertextes émaillant ce tissu romanesque nous permettent d'articuler notre étude autour des axes suivants : « Paratexte et violence », « Référentialité historique et violence », « Islamisme, idéologie et endoctrinement » et enfin « Violence et mythologie ».

I /- Paratexte et violence : le paratexte se compose d'un péritexte et d'un épitexte. Le premier correspondant à tout élément qui est hors texte (la première de couverture, le nom de l'auteur, le titre, l'éditeur, l'épigraphe, la préface, la dédicace, les notes, les intertitres, la postface, ...). Et le second, relatif à tout élément se situant hors l'œuvre (les correspondances, les publicités sur l'œuvre, les interviews, les journaux-intimes, les entretiens, ...) Nous nous intéressons ici au péritexte lié au thème de la violence et qui se présente à travers le titre du roman et les différentes épigraphes que nous rencontrons en tête de chaque chapitre de *A quoi rêvent les loups*.

I-1-Le titre du roman : il est souvent porteur de sens, provocateur et incitateur à la lecture, car l'amour ou l'intérêt d'un livre naît d'une attirance ou d'une attraction. Cette idée est expliquée par Jean Giono en affirmant : « Si j'écris l'histoire avant d'avoir trouvé le titre, elle avorte généralement. Il faut un titre parce que le titre est cette sorte de drapeau vers lequel on se dirige ; le but qu'il faut atteindre, c'est expliquer le titre. » (Achour, Rezzoug, 1995, p. 65)

Ainsi nous pouvons constater que titre et roman sont complémentaires car « l'un annonce et l'autre explique. » (Op. Cit. pp.28-29). Le titre a pour rôle aussi d'orienter et de programmer l'acte de la lecture, car comme le précise Henri Mitterrand : « Il existe (...) autour du texte du roman, des lieux marqués, des balises, qui sollicitent immédiatement le lecteur, l'aident à se repérer, et orientent, presque malgré lui, son activité de décodage » (Ibid, p. 29). *A quoi rêvent les loups* est un titre qui est à la fois métaphorique, métonymique et allégorique qui répond à la fonction descriptive dans la mesure où il contient deux aspects : l'un humain qui est « le rêve » et l'autre animal, suggéré à travers « les loups ». « Rêver » signifie dans le sens dénotatif imaginer, désirer ardemment ou dire des choses déraisonnables, et « loups » renvoie littéralement à des mammifères carnivores voisins des chiens. Ce titre se révèle aussi une fonction séductive et poétique, car allégorique, il nous renvoie à réfléchir et à nous intéresser au contenu et au fond du roman. Il s'agit d'un énoncé connotatif car « le rêve » se veut une faculté spécifique à l'être humain et non pas à l'animal. Comme titre « *A quoi rêvent les loups* » est présent sur la couverture du roman et au cœur du récit et remplit ainsi la fonction d'embrasseur de lecture, car le sens poétique du « rêve » se transforme en un autre à l'intérieur de la narration et signifie : préméditer, envisager, calculer le mal et y être distrait. A travers ce choix titrologique, l'auteur assimile donc les terroristes aux loups envisageant la chasse des proies. Le verbe « rêver » perd son premier sens lyrique et demeure un acte terroriste assassin car : « La métaphore désigne une chose par le nom d'une autre ayant avec elle un rapport de ressemblance. » (Reboul, 1991, p.122)

Elle se veut donc une transposition, car en se dérivant « *Du grec métaphora, transfert, ce trope opère un transfert de sens entre mots ou groupes de mots, fondé sur un rapport d'analogie plus ou moins explicite.* » (Robrieux, 1998. p.25). Ce titre, tire sa connotation historique de son symbolisme renvoyant à une époque critique de l'Histoire algérienne contemporaine à savoir la décennie noire des années 90.

I-2-L'épigraphe : en littérature, elle se présente comme une citation en exergue d'un ouvrage ou d'un chapitre illustrant une réflexion ou des sentiments abordés par l'auteur et manifestant l'attente d'une lecture intertextuelle nécessitant une compréhension et une interprétation car comme le précise Michel Charles, l'épigraphe « *donne à penser sans que l'on sache quoi.* » (Piégay - Gros Nathalie, 1996, p.100). Plusieurs citations en vers et en prose sont mises en tête de chaque chapitre de *A quoi rêvent les loups* ayant comme rôle d'illustrer la réflexion qu'il aborde, d'annoncer et d'éclairer les intentions de l'auteur ou de résumer le contenu du roman. Par l'épigraphe, la tonalité du récit est donnée d'emblée. La première citation en vers est mise en exergue du roman afin de synthétiser le récit et de traduire la pensée de l'auteur ou son idée initiale. A travers le choix de ces vers philosophiques, Yasmina Khadra tend à expliquer l'itinéraire et la fin fatale du héros du récit qui rêvait de gloire et de richesse pour finir dans les camps terroristes, car insatisfait de sa situation sociale marquée par plusieurs échecs ; il emprunte ce chemin périlleux et devient émir avant de mourir. Ces vers prennent la forme d'une sagesse à travers laquelle le poète japonais Sugawara-no-Michizane transmet un message incitant à philosopher toute situation pénible et y trouver le bien-être et la quiétude : « *L'aisance devient pauvreté/A cause de sa propre facilité/ Heureux celui qui peut trouver/ L'aisance dans la pauvreté.* » p9

La seconde épigraphe est une citation de Fridrich Wilhem Nietzsche et est mise en exergue au premier chapitre du récit intitulé « Le Grand-Alger » pour renvoyer à la vie active du héros chez une grande famille algéroise qui prend une autre tournure avec la mort d'une jeune fille chez le patron de Nafa walid. Ce dernier se retrouve obligé de quitter son travail après l'incident effrayant et crapuleux de la forêt Bâinem. Après avoir été humilié et battu dans ce lieu, traumatisé, il le quitte et souffre chaque nuit, car l'image du cadavre déformé de l'adolescente le hante. En cherchant la paix intérieure, il se dirige vers la mosquée où il fait la rencontre des islamistes. Le bonheur selon Nietzsche consiste à accepter et à affronter chaque situation positivement sans sombrer dans l'irréparable car il faut s'armer de patience, de force et de sagesse dans la vie : « *Quand je fis las de chercher/J'appris à faire des découvertes / Depuis qu'un vent fut mon partenaire/ Je fais voile à tout vent.* » p16

La troisième citation est mise en tête du second chapitre du roman intitulé « La Casbah » où l'auteur a choisi des vers de « Ma Casbah » du poète algérien Himoud Brahimi pour renvoyer au personnage de Sidi Ali, le chantre de la Casbah dans cette structure narrative et afin de souligner la valeur historique et poétique de cet espace qui se transforme en période de violence en un centre de complots et d'intrigues islamistes. Ce poète algérois exprime son adoration et sa préférence pour cet espace qu'il considère comme le plus beau et le plus lumineux parmi les lieux et les capitales mondiales : « *Si j'avais à choisir parmi les étoiles pour comparer / Le soleil lui-même ne saurait éclipser / La lumière du verbe que tu caches / Aucun lieu sacré, aucune capitale / Ne saurait réunir ce que chaque matin / Le lever du jour t'offre comme guirlande.* » p89

Quelques vers de Omar Khayyâm sont mis en exergue du dernier chapitre du roman intitulé « l'abîme » traduisant le néant, l'insignifiance et la perdition, car en rejoignant les terroristes à la montagne, le héros signe les crimes les plus aberrants pour se venger de toute une société et d'un système qui selon lui, l'ont poussé à emprunter le chemin de l'intégrisme. La philosophie de ce poète perse rejoint et croise celle de l'allemand Nietzsche quand elle incite à la paix et à la quiétude et combat les conflits et les rivalités. Ces vers philosophiques et existentialistes se revêtent d'une forme conseillère et incitatrice à la sagesse et à la tolérance. Car selon la pensée et la philosophie

du Khayyâm, il faut se réconcilier avec soi-même pour s'apaiser et retrouver la sérénité intérieure : « *Si tu veux t'acheminer/Vers la paix définitive/ Souris au destin qui te frappe/ Et ne frappe personne.* » p181

La réflexion sur le titre et sur le choix épigraphique dans cette partie de notre travail, nous a permis de souligner les différents thèmes que nous pourrions repérer dans le roman comme : la bestialité, la violence, la sagesse, la paix, l'amour et la réconciliation avec soi et avec l'autre. Elle plonge le lecteur aussi, dans le contexte de la bestialité et de la violence et le pousse à s'interroger sur les différents événements historiques ayant enfoncé l'Algérie dans la spirale du terrorisme dans les années 90.

II/- Référentialité historique et violence

II-1-L'intertexte avec l'Histoire : foisonne dans ce roman car l'auteur reste attentif à la profondeur poétique de l'écriture romanesque qui prend comme base la technique de l'intertextualité.

II-1-1-L'intertexte avec l'Histoire de l'Algérie des années 90 : l'intertexte historique est perçu dans ce récit à travers l'évocation des dates et des événements historiques, des personnages et des espaces référentiels, des mouvements et des partis politiques. Il souligne son importance dans le fait qu'il retrace les étapes et les relais de l'Islamisme algérien pendant les années 90, sa naissance, son développement et son déclin.

II-1-1-1-L'intertexte Historique à travers les dates et les événements : deux dates importantes nous renvoient à l'Histoire de l'Algérie dans *A quoi rêvent les loups* : les événements d'Octobre 88 et la désobéissance civile du FIS pendant les années 90. Le 5 Octobre 1988 se veut une référence très importante dans l'Histoire contemporaine algérienne puisqu'elle marque la révolte du peuple algérien contre le système politique unique (FLN) pour la revendication de la liberté d'expression, de la démocratie et la réclamation d'un changement politique et économique. Cette date symbolise donc une nouvelle ère dans la politique algérienne contemporaine.

Ces événements sont évoqués par William B. Quandt qui les compare à la révolte palestinienne contre l'impérialisme sioniste : « *c'est une révolte de la jeunesse à l'échelle nationale, comparable à certains égards à l'Intifada palestinienne, c'est-à-dire un soulèvement. Partout à travers le pays, les jeunes sont sortis dans les rues pour exprimer toute leur colère contre le régime* » (1999, p.55)

Plusieurs énoncés renvoient à cette date importante de l'Histoire algérienne contemporaine : il est évoqué, dans un premier temps, par le narrateur hétérodiégétique adhérent à son discours en employant une expression métaphorique, à savoir « la déferlante islamiste » où la cause islamiste est assimilée aux vagues qui se précipitent et se brisent en roulant sur elles-mêmes : « *Omar Ziri fut impressionné par la déferlante islamiste.* » p105. Dans un second temps, en assimilant les événements à une hystérie en se basant sur un discours subjectif : « *Avant l'hystérie nationale d'octobre 88, Omar Ziri était un loup très fier des ancrs glauques tatoués sur ses biceps* » p104.

La désobéissance civile lancée par le FIS dans les années 90 se traduit par l'appel à une grève nationale illimitée car ayant obtenu le triomphe aux élections municipales et régionales le 12 juin 1990, le parti islamiste réclame l'anticipation d'un tour électoral présidentiel ou législatif auquel il participe et remporte la majorité des voix. Bien qu'elle entraîne l'arrestation des deux leaders du parti islamiste, Abassi Madani et Ali Belhadj, cette grève, constitue une menace véritable pour le pouvoir puisque le Front Islamique du Salut (FIS) défie ce dernier et l'oblige à maintenir sa promesse en organisant un scrutin électoral le 26 décembre 1991 que l'armée fait avorter après avoir limogé le président de la République de l'époque Chadli Ben Djedid. Toute l'écriture de l'Histoire dans *A quoi rêvent les loups* s'enracine dans cet événement et les circonstances qui lui

ont antérieurs et postérieurs. Cette date est rappelée dans le récit à maintes reprises par le narrateur hétérodiégétique et par d'autres personnages : le premier nous informe sur le FIS et son acte tout en gardant sa distance : « *Le FIS venait de décréter la désobéissance civile* » p 92. En nous informant sur les conséquences de cette grève, ce narrateur adhère à son discours en jugeant l'événement : « *La désobéissance civile tenait bon* » p107

L'événement est rappelé aussi par le biais de Nabil Ghalem qui adhère à son discours en valorisant le fait, et en insultant le pouvoir qu'il assimile aux chiens : « *Le pouvoir va abdiquer d'un moment à l'autre, annonça-t-il. La grève est un succès total. Des frères reviennent d'un peu partout. Tous sont unanimes : les chiens n'ont plus que quelques jours pour boucler leurs valises et déguerpir.* » p110. La désobéissance civile est évoquée aussi par le cinéaste qui s'adresse à Nafa Walid et le met au courant de la gravité des événements en se basant sur un discours de déception et de désolation auquel il adhère : « *Cette fois, ce n'est plus un remake d'octobre 88, un regrettable chahut de gamins. La guerre est là. Nous sommes foutus... Maintenant, s'il te plaît, va-t'en. J'ai besoin d'être seul.* » p135

Plusieurs événements sont évoqués dans *A quoi rêvent les loups* englobant l'événement majeur à savoir la désobéissance civile et caractérisant cette écriture de l'Histoire :

L'occupation des places publiques : l'une des conséquences de cette grève est le regroupement des islamistes et l'occupation des places publiques. Cet événement est rapporté par le narrateur hétérodiégétique qui garde sa distance par rapport à son discours en donnant une idée sur les rassemblements agités des islamistes dans cette période-là : « *Une figure emblématique de la mouvance islamiste grimpa sur le toit d'une auto - car. Un haut-parleur à la bouche, elle exigea le silence. La foule refusa de s'apaiser.* » p92. W. B. Quandt invoque cet événement en affirmant : « *Du jour au lendemain, près d'un millier de grévistes avaient occupé plusieurs places publiques.* » (Ibid, p.77). Tout en adhérant à son discours tendu, un personnage anonyme du récit dit l'événement en exprimant le refus, le défi et la provocation : « *- Tant que l'Algérien n'aura pas droit à son statut de citoyen à part entière, tant qu'on le maintiendra au rang de badaud, tant que l'on continuera, juste pour vérifier qu'il est encore en vie, de lui-crier : « Circulez, il n'y a rien à voir », nous ne bougeons pas d'ici.* » p92. Le même personnage défie le pouvoir et insiste sur le fait de faire face aux événements et aux éléments de la sécurité se défilant dans les rues algériennes lors de la guérilla : « *-Nous n'irons nulle part. Nous resterons ici, dans la rue, de jour comme de nuit. Ils peuvent toujours nous encercler avec leurs épouvantails de CRS, nous provoquer de leurs fusils et de leurs armadas de pacotille, nous ne bougeons pas d'ici.* » p92

L'arrestation des dirigeants du FIS : ayant incité la population algérienne à la violence, l'armée algérienne intervient pour arrêter les leaders du FIS. Cet événement est rapporté par le personnage - narrateur en employant un adjectif qualificatif traduisant une certaine position par rapport aux événements : « *La désobéissance civile fut déclarée hors la loi et les cheiks Abassi Madani et Ali Belhaj jetés en prison* » p 122. Cette arrestation des deux dirigeants du FIS est évoquée par Gilles Kepel affirmant : « *Le 30 juin, Belhaj et Madani sont arrêtés pour appel à la sédition, et ils resteront en prison pendant toute la durée des événements ultérieurs à la guerre civile.* » (2000, p.179)

La démission du président Ben Djedid et l'annulation des législatives : afin de pouvoir annuler les élections, l'armée algérienne oblige le président Chadli Ben Djedid à quitter le pouvoir en démissionnant. Ces deux événements sont rapportés dans le récit, tantôt par le narrateur hétérodiégétique, et tantôt par le personnage de Rachid Derrag. Le premier nous rapporte l'événement en prenant de la distance, une fois en parlant du cinéaste Rachid Derrag : « *L'arrêt du processus le surprit dans un bureau du CCF* » p 131. Et une autre fois objectivement : « *Il n'y aurait pas de deuxième scrutin. Les législatives furent annulés* » p 135. Le cinéaste rapporte l'événement en toute subjectivité en s'appuyant sur un discours tendu et nerveux : « *Le Rais a été*

limogé. Les chars esquintent nos asphaltes. Il y a des vigiles jusque sous nos lits, et les sirènes nous empêchent de fermer l'œil une minute. Et toi, parce qu'un fumier s'est payé ta tranche de demeure, tu débarques chez moi, et tu crois être le centre de l'univers ... » p 135. Ces deux évènements (la démission du président et l'annulation des élections) ont été évoqués par W. B. Quandt en disant : « Les élections de décembre ont produit un résultat similaire. Cette fois-ci, l'armée entra en scène pour convaincre Chadli de démissionner pour annuler ensuite le deuxième tour des élections et pour dissoudre le FIS. » (Op. Cit, p.82)

II-1-1-2- L'intertexte Historique à travers les personnages référentiels : les personnages référentiels ou historiques ne participent pas d'un rôle narratif important dans le roman, mais renvoient à l'Histoire et renforcent l'effet de réel. A travers eux, l'auteur tend à situer son écriture dans le temps et dans l'espace référentiel. Les personnages référentiels évoqués dans le roman (Abassi Madani, Ali Belhadj, Kada Ben Chiha, L'émir Zitouni et Abou Talha) serviront selon Philippe Hamon « d'ancrage référentiel » et renvoient au grand texte de l'idéologie. Le personnage de Kada Ben Chiha, est présenté par le narrateur hétérodiégétique qui adhère à son discours en décrivant la Katiba et son émir à travers des adjectifs chargés de sens afin de souligner sa force et son dynamisme victorieux : « *Il s'agissait des troupes de Kada Ben Chiha, un barbier de Sidi Bel-Abbes, pied-bot et mégalomane, qui commandait les Katiba de l'Ouest avant d'être destitué et condamné à mort par le Conseil national. Personnage mythique, il s'était distingué par les agressions les plus meurtrières contre d'importantes garnisons, dans l'Oranie. Ses hommes étaient des Afghans extrêmement dangereux* » p 237

Ce même narrateur nous informe objectivement et en prenant de la distance par rapport à son discours sur les circonstances et les causes menant à l'assassinat de l'émir : « *On jugea la bataille de l'Ouarsenis positive. Les salafites avaient été défaits, c'était ce qui comptait. L'émir Zitouni ne cacha pas son soulagement, mais jugea encore l'atmosphère empoisonnée. (...). L'émir zonal fut jugé par une cour martiale et condamné à mort pour intelligence avec les salafites, usurpation de fonction et hérésie. Sa tête fut accrochée à un lampadaire, dans son village natal.* » p238. Abou Talha est invoqué par le personnage de Zoubaida visant à convaincre le héros d'envahir le hameau Kassem en représentant l'extrémiste comme étant un schizophrène se réjouissant du sang de ses victimes : « *- On dit qu'Abou Talha adore les massacres collectifs, que son bonheur se mesure au nombre de victimes. Et bien il va être servi... Chut ! J'ai une idée là-dessus. Je comptais en discuter avec Abdel Jalil. Aujourd'hui je te la soumets. Tu connais le village de Kassem ?* » p260

II-1-1-3-L'intertexte Historique à travers les mouvements politiques et idéologiques

Plusieurs sont les mouvements politiques et idéologiques cités dans le récit mais ceux marquant cette écriture de l'Histoire se réduisent aux : FLN-FIS-AIS-GIA. En s'appuyant sur un discours tendu et nerveux, le personnage de Yahia fait une comparaison entre les deux mouvements politiques (FLN et FIS) et essaie de persuader Nafa Walid du mouvement du FIS : « *Avec le FLN, tout est permis certes, mais ignoré. I-gno-ré (...). Il n'est pire ennemie du talent que l'indifférence. Le FIS a beau déclarer les soirées musicales interdites au même titre que le tapage nocturne, je suis sûr qu'il me laissera chanter les louanges du Prophète dans le respect et la béatitude. (...). Vivement le FIS, kho.* » p 60

L'AIS et le GIA sont évoqués par un muphti, qui dans un discours tendu, explique à un jeune néophyte les intentions des deux mouvances et leur statut en les qualifiant de « boughat » et de « taghout » : « *L'AIS est un nid de vipères, mon garçon. Ce sont des boughat, c'est-à-dire des consentants. (...). Ses gens-là sont versatiles, démagogues et calculateurs. Ce ne sont que des opportunistes déguisés en bons samaritains, des loups sous des toisons de brebis, des diseurs de bonne aventure dont la vocation consiste à endormir les misérables sur des orties en leur faisant croire que le miracle éclot dans les rêves. Ils sont pires que les taghout, leurs alliées.* » p227. Le

muphti souligne également le désaccord naissant entre le GIA et l'AIS qui accepte de dialoguer avec le pouvoir : « *Le GIA ne marchande pas. Il ne s'assoira jamais autour d'une table avec les ennemis de la parole. (...) Nous ne savons pas être diplomates lorsque Dieu est offensé.* » p228

La situation complexe et compliquée de l'Algérie des années 90 est retracée dans ce roman de témoignage, car le pays demeure le centre d'attraction pour plusieurs tendances idéologiques présupposant les complots et les intrigues qu'on préparait pour les algériens : « *Les clans guettaient la moindre opportunité pour relancer la course aux leaderships : Iraniens, Afghans, Hijra Wa Takfir, Salafites, Jaz'ara compagnons de Saïd Mekhloufi, disciples de Chebouti autoproclamé « général », d'autres influences occultes, souterraines et machiavéliques remuaient les eaux troubles pour irriguer la discorde et la confusion* » p202

II-1-1-4-L'intertexte Historique à travers les espaces référentiels : les espaces référentiels ayant un rapport avec la décennie de la violence dans ce récit se récapitulent dans l'évocation de plusieurs hameaux et villages isolés, perdus et marginalisés en Algérie. Le hameau de Sidi Moussa est évoqué par le personnage de Yahia qui s'adresse à Nafa Walid : « *J'ai bossé à Sidi Moussa. Mon groupe s'est cassé la gueule. Je me suis replié sur Chréa.* » p217

Puis il décrit sa vengeance et les actes sanglants qu'il a réalisés dans ce hameau à travers un discours tendu et de rage où il exprime sa douleur et sa souffrance : « *J'étais devenu fou de chagrin. La vue d'un uniforme me rendait enragé. J'en ai flambé une dizaine, à Sidi Moussa. Plus j'en égorgeais et plus j'en voulais. Pas moyen d'atténuer ma douleur.* » p219

C'est le narrateur impersonnel qui évoque dans ce tissu narratif le hameau de Sidi Ayach tout en gardant sa distance. Il met en exergue les méthodes militaires mobilisées pour la protection et la défense des villageois : « *Lorsque les militaires levèrent le siège, Abdel Djalil s'aperçut qu'il ne pouvait plus revenir à Sidi Ayach. L'armée y avait installé deux détachements de commandos, et la route était truffée de barrage.* » p247. En adhérant à son discours et en usant des adjectifs subjectifs et évaluatifs, ce narrateur nous informe sur les mauvaises conditions dans lesquelles s'est retrouvée la Kariba après avoir été obligée de quitter Sidi Ayach : « *La katiba traversa une phase infernale. Ses conditions de vie étaient alarmantes. (...) tout avait été laissé à Sidi Ayach* » p 248. Le narrateur homodiégétique évoque aussi le hameau de Ouled Mokhtar dont la population se mobilise pour se défendre et venger ses martyres : « *les Ouled Mokhtar entèrent leurs martyres en jurant, sur leurs tombes, que jamais plus un assassin intégriste ne sortirait vivant de leur village. En attendant d'obtenir l'armement qu'ils réclamaient aux autorités, ils confectionnèrent des sabres et des frondes, préparèrent des cocktails Molotov et organisèrent la défense de leur intégrité* » p 252

Ce narrateur évoque également le hameau de Kassem et le décrit subjectivement en évoquant sa géographie et sa population écartée pour mieux être massacrée par les extrémistes sans pouvoir se défendre ou s'évader : « *Kassem n'aurait pas dû jeter son dévolu sur cette colline teigneuse perdue au fin fond des forêts. Oublié des dieux et des hommes, il allait payer très cher son ascèse. C'était un hameau misérable, aux masures rabougries jetées pêle-mêle au milieu des champs.* » p262.

Le repérage intertextuel historique et l'interprétation de ce dernier, nous a permis de comprendre les étapes de l'émergence de l'Islamisme en Algérie, de saisir les causes favorisant son expansion et sa propagation et surtout de souligner son aspect terroriste et barbare. Le travail sur l'intertexte historique, nous incite à présent à nous intéresser à l'idéologie islamiste et à son contenu.

III/- Islamisme, idéologie et endoctrinement

III-1- L'intertexte avec l'idéologie islamiste : l'intertexte idéologique s'affiche pleinement dans *A quoi rêvent les loups* car il s'instaure dans le discours de tout islamiste appartenant au FIS ou au GIA. Cette idéologie touche toutes les catégories et les couches sociales et cible surtout le citoyen algérien le plus modeste culturellement puisqu'on peut façonner ses idées en touchant les points faibles de son être et de son existence. Ces propos sont rapportés dans le récit par le personnage de Ibrahim expliquant la stratégie islamiste de recrutement visant les jeunes sans emploi (les désœuvrés) qui souffrent d'une condition sociale misérable : « *Il faut privilégier le recrutement. C'est impératif. Qu'est-ce qu'ils fabriquent, tous ces désœuvrés qui moisissent au pied des murs à longueur de journées ? Nous avons besoin d'eux pour noyauter les quartiers, reconstituer nos groupes défaits, mettre sur pied de nouvelles fractions, et foutre en l'air cette société pourrie...* » p156

L'enrôlement des jeunes est aussi rapporté par le héros de l'histoire qui décrit dramatiquement la situation de la Casbah en la qualifiant d'insupportable car caractérisée par le manque de confiance et d'honnêteté puisque ses habitants sont loin de toute franchise et transparence. Le passage dévoile la stratégie islamiste visant la mobilisation de la population algérienne en s'appuyant sur la religion et la condition de chaque individu pour l'impliquer de plus en plus et l'intégrer dans la mouvance du fanatisme. Afin d'exposer les menteries et les hypocrisies des islamistes, l'auteur n'hésite pas à les désigner d'« émules » et d'« artisans du Salut ». Il se base aussi sur un discours ironique lorsqu'il les qualifie de « gourou » ayant découvert une vocation pour endoctriner le peuple : « *A la Casbah, il était exclu de trouver quelqu'un pour vous réconforter sans lui donner l'occasion de vous endoctriner. On abusait des états d'âme des « égarés » et profitait de leur fléchissement pour les atteler à la mouvance. A cette époque, chacun se découvrait la vocation d'un gourou. (...) Un simple grognement, et les émules vous entouraient de leur sympathie avant de vous livrer, sans crier gare, aux artisans du Salut. (...). La vie devenait insupportable.* » p119

A quoi rêvent les loups se veut une accumulation des discours idéologiques. L'idéologie islamiste se fonde sur l'anéantissement et la destruction de toute une nation et d'un peuple, qui refuse de céder à son déluge doctrinal et politique en faisant recours à la « fatwa » et au « djihad » approuvant la violence et menant à cette dernière. Ces propos sont rapportés dans le récit par un muphti qui les énonce avec beaucoup de tension et qui incite franchement et clairement à la guerre. Cette dernière constituant le principe fondamental et le serment capital du GIA visant l'extermination de la nation algérienne cédant à cette mouvance : « *Tel est le serment du GIA : la guerre, rien que la guerre, jusqu'à l'extermination radicale des taghout, des bought, des laïcs, des francs-maçons, et des laquais.* » p228

Le décodage intertextuel du récit nous permet de découvrir les énoncés renvoyant à « la fatwa » des islamistes prenant comme appui la violence et la terreur :

III-1-1- L'intertexte idéologique et la « fatwa » islamiste : toute l'idéologie islamiste tisse ses mots de la « fatwa », l'une des portes de l'Islam incitant le musulman à réfléchir, à penser et à interpréter le Coran pour mieux l'assimiler et porter un jugement. Elle ne se réduit pas à un simple avis religieux ou juridique mais s'étend et demeure fondatrice, permutatrice, et constructive de l'idéologie islamiste. Elle touche et atteint dans son interprétation des actes et des idées en leur donnant d'autre sens et significations servant la mouvance et ses actions. Par ce jugement et dans ce contexte, le texte (religieux) devient prétexte pour tuer. Fatwa et muphti sont répétés dans le récit par le narrateur hétérodiégétique afin d'évoquer et d'insister sur les aberrations des propos islamistes : « *Une fatwa les autorisait à fréquenter les cabarets et les milieux huppés où ils recueillaient les informations sur les cibles potentielles.* » pp188-189

En prenant la fatwa comme base, le discours religieux devient un pouvoir religieux tendant à proscrire toute personne opposante et « ennemie » de la « cause » islamiste : « *Qui refuse de nous suivre est un traître. Il mérite le même châtement qu'un taghout* » p155. Même les membres de la famille des islamistes ne seront pas épargnés du châtement. L'énoncé suivant est un discours islamiste englobant une métaphore (in presentea) où les parents qui ne sont pas du côté de la mouvance sont assimilés aux branches qu'il faut élaguer et abattre. Le passage dit la division familiale que l'idéologie a réussi à réaliser dans la société algérienne : « *Si votre géniteur naturel n'est pas de votre côté, il cesse aussitôt d'être votre père. Si votre mère n'est pas de votre côté, elle n'est plus votre mère. Si vos sœurs et vos frères, vos cousins et vos oncles ne sont pas de votre côté, vous n'êtes plus des leurs. Oubliez-les, conjurez-les, ce ne sont que des branches qu'il vous faudra élaguer pour préserver votre arbre généalogique.* » p227

Il s'agit dans l'énoncé qui suit de comparer les parents des islamistes représentés ici par « ceux-là » à des herbes mauvaises. Dans cette comparaison, le motif est exprimé à travers l'emploi du verbe « sarcler » traduisant l'arrachement et le déracinement dans la terminologie du jardinage et l'assassinat dans la logique des islamistes : « *Ceux-là ne doivent plus compter pour nous. Comme les herbes mauvaises, il faudra les sarcler.* » p226. L'auteur continue à user du langage métaphorique afin de mieux présenter le message idéologique islamiste : dans cette métaphore annoncée, le personnage assimile les parents à une bulle d'air et à un vulgaire grain de poussière afin de les réduire à tout ce qui est futile et sans importance dans l'univers et d'inciter leurs enfants à les exécuter s'ils n'acceptent pas d'adhérer à l'idéologie ou à la mouvance islamiste : « *Entre Dieu et vos parents, le choix ne se pose même pas. On ne compare pas le ciel avec une bulle d'air. On ne choisit pas entre l'univers et un vulgaire grain de poussière.* » p 227

III-1-2- Le « djihad » comme processus de violence dans l'idéologie islamiste : le « djihad » dans la logique islamiste ne signifie pas combattre pour faire triompher la volonté de Dieu et défendre une terre agressée, mais se lie à la violence et demeure un acte terrifiant à travers lequel l'Islamisme engendre une foi garantissant toutes ses estimations, ses considérations et ses ambitions. Cela est explicité à travers le discours tendu du personnage de Hind : « *Au djihad, il n'y a pas deux poids deux mesures. Tout individu condamné par le Mouvement doit être liquidé. Sans appel. Qu'il soit parent, proche ou connaissance n'y change rien.* » p196

La fatwa islamiste correspondant au « djihad » ; elle oblige les individus à devenir des fidèles ou des serviteurs aveugles de l'émir, qui à leurs yeux représente la volonté de Dieu et l'exécuteur de ses ordres. Ainsi l'affirme cheikh Nouh, le muphti de la mosquée de la Casbah dans un discours d'interdiction et d'incitation au djihad. Ce mufti du GIA adopte un discours de terreur et de frayeur pour convaincre les « moudjahidines » de devoir massacrer les personnes et piller les lieux, car selon l'idéologie islamiste, c'est ainsi qu'il faut satisfaire la volonté de Dieu : « *Celui qui doute de notre parole doute de celle du Seigneur. Celui-là verra les laves incandescentes de l'enfer transformer ses cris en torches inextinguibles. Un moudjahid doit rester vigilant. Ne doutez jamais, jamais, jamais de votre émir. C'est Dieu qui parle par sa bouche.* » p229

Le discours idéologique islamiste est mis en texte à travers le recours à l'emploi figural car une métaphore verbale s'insère dans ce syntagme où la mort et le feu sont assimilés à des graines qu'on met dans une terre à travers l'emploi du verbe « semez » signifiant répandre de tous côtés. Ce verbe est employé ici pour dire le crime qui s'est propagé et s'est répandu en Algérie dans les années 90 : « *Et rappelez-vous ceci, rappelez-vous- en jour et nuit : si quelque chose vous choque tandis que vous semez la mort et le feu, dites-vous que c'est le Malin qui, conscient de votre victoire prochaine, tente de vous en détourner.* » p229. L'Islamisme insiste sur la parole « sacrée » de l'émir qu'il faut prendre en considération, l'exécuter sans commentaire et sans nulle hésitation car il est la colonne vertébrale du groupe armé et la base de toute opération. Le suivre aveuglement est un devoir et lui désobéir est une intolérable erreur. Plusieurs métaphores annoncées affluent cet

énoncé : il s'agit dans un premier temps d'assimiler le GIA à une famille unique afin de dire l'alliance, la solidarité et la complicité des islamistes. Dans un second temps, on assimile l'émir à un père, à un guide, à l'âme et au prophète pour exprimer la confiance et la loyauté que les islamistes lui accordent : « *Le GIA est notre unique famille. L'émir est notre père à tous, notre guide et notre âme. Il porte en lui la prophétie. Suivons-le les yeux fermés. Il saura nous conduire aux jardins des Justes, et à nous les splendeurs de l'Eternité...* » p226

Dans une pareille idéologie, la mort a plus de valeur que la vie et l'être humain demeure un sacrifice servant le mouvement islamiste visant la conquête du pouvoir à tout prix, en usant de tous les moyens : le religieux pour convaincre et le sang et le massacre pour obliger la population à céder à l'Islamisme : « *Nous n'avons pas besoin de ton cadavre, Nafa Walid, nous avons besoin de tes coups. Etre prêt à mourir, dans le glossaire de djihad, c'est aller jusqu'au bout de soi-même, se battre jusqu'à la dernière cartouche, le plus longtemps possible pour infliger à l'ennemi un maximum de revers. (...) La violence est un passage obligé. On n'assagit pas les taghout avec des bulles d'air.* » p158. Lorsque la violence prend place dans cette idéologie, elle change de sens. Elle n'est plus considérée comme étant un acte agressif, mais un moyen de loyauté et de purification : « *Chaque matin, des hommes encagoulés jaillissaient de leur cachette et tiraient à bout portant sur leurs cibles. Quelques fois, un couteau de boucher achevait les blessés en leur tranchant la gorge. A la mosquée, on explique ce geste : un rituel grâce auquel le mort se muait en oblation, et le drame en allégeance* » p150. Par ce jugement (la fatwa), le Sacré devient donc un instrument de guerre et le religieux est idéologisé à des fins politiques. Il se veut « le guide suprême » des islamistes.

III-1-3-La position de la femme dans l'idéologie islamiste : l'idéologie islamiste à l'égard de la femme se reflète dans *A quoi rêvent les loups* à travers le personnage de Hanane et ses rapports compliqués avec son frère l'islamiste qui la force à se voiler et à quitter son travail en la harcelant, la violentant et la cloitrant par des interdits (il voit en elle ses propres échecs). Nous constatons cela dans les paroles de la mère qui dévoile le comportement de son fils en s'adressant à une collègue de sa fille. Elle relie sa monstruosité aux incitations des cheikhs islamistes et à l'échec définissant sa vie : « *Son monstre de frère la persécute. Les cheikhs lui ont sinistré l'esprit. Il ne parle que d'interdits et de sacrilège. En vérité, il est jaloux de la voir réussir là où il n'arrête pas d'échouer. (...) A chaque fois que ses cicatrices se referment, il s'arroge pour les rouvrir. C'est sa façon, à lui, de la séquestrer, de l'empêcher de « flirter » avec les hommes.* » p113

En refusant de céder aux menaces de son frère et à se réduire au silence dans cette optique islamiste de domination et de soumission, Hanane, poignardée par Nabil rend le dernier souffle dans la foule en participant à une manifestation féministe pour exprimer son rejet et son mécontentement de la situation de la femme en Algérie et de sa position dans la vision islamiste. Afin de mieux expliquer le regard des islamistes vis-à-vis de la femme, nous nous référons à Rachid Mimouni expliquant qu'elle est un corps désirable et attirant qu'on doit cacher ou massacrer au nom de la religion : « *Qu'elle est la source de tous les tourments. L'inadmissible est qu'elle ait un corps, objet des désirs et fantasmes masculins. Sa beauté devient une circonstance aggravante. Tout apprêt ou parure devient une incitation intolérable* » (1992, p 29)

Cette interprétation de l'intertexte avec l'idéologie islamiste, nous a permis de comprendre les fondements et les bases de cette dernière et de saisir le rôle de la fatwa pronant le djihad et ciblant la femme en l'accablant d'interdits. Cela, nous incite à nous interroger sur l'apport du Sacré dans ce roman.

III-2- L'intertexte avec le Sacré: le Sacré occupe une partie importante dans ce roman et se manifeste dans le langage et le discours des islamistes qui y introduisent des propos religieux et des versets coraniques afin de persuader les gens d'adhérer à la mouvance islamiste et servir leur

« cause ». C'est une référence importante dans cette écriture de l'Histoire et constitue la pierre angulaire de l'idéologie islamiste.

III-2-1-L'intertexte avec le Coran : il se greffe dans ce roman par le biais de la citation et de l'allusion à quelques versets coraniques extraits des Sourates : Les appartements privés, L'immunité et Le Miséricordieux. Par le truchement de la citation, le texte restitue un verset coranique issu de la sourate El Houdjourate (Les appartements privés) N 49 du Coran. Ce verset N17 est cité par un islamiste qui vise à inciter ses collègues à recruter d'autres agents sans se vanter : *« Il se prévalent devant toi, de leur conversion à l'islam comme d'un service qu'ils t'auraient rendu. Dis « Ne me rappelez pas votre soumission à Dieu comme une faveur de votre part. Bien au contraire, c'est Dieu qui vous fait la grâce de vous aider vers la foi si toute fois votre conversion est sincère. ». Le Seigneur tout-puissant a dit vrai. »* p154. D'autres versets coraniques sont représentés dans le texte sous un aspect allusif. Nous les rencontrons dans les conversations et les dialogues des personnages. Dans cette séquence dialogale entre Nafa Walid et Salah l'Indochine, ce dernier explique au personnage central ce que le mot « destin » signifie en faisant allusion au sens coranique et religieux. Le passage souligné nous renvoie à un fragment du verset N 51 de la Sourate El Tawba (L'immunité) N 9 du Coran : *« - Bien Nafa. Est-ce que tu crois au destin ?*

- Je ne sais pas.

- Si tu pars du principe qu'il ne peut t'arriver que ce que Dieu veut, tu es sauvé C'est ça le destin. L'important est de ne pas faillir dans sa foi. Pas vrai, Abou Meriem ? » p177

Dans une situation gênante entre Nafa Walid et Hind, Sofiane intervient pour défendre le héros. Le passage souligné est un fragment du verset N286 de la sourate El Bakara (La vache) : *« Sixième, dixième, ce que je veux dire est qu'il n'a pas encore atteint sa vitesse de croisière à lui. Nous sommes des combattants, pas des machines à tuer. Dieu n'exige de ses sujets que ce qu'ils sont en mesure d'entreprendre. »* p195. Par le truchement de l'allusion, l'auteur nous renvoie à un fragment du verset N26 et 27 de la Sourate El- Rahmane (Le Miséricordieux), N531 du Coran) lorsque l'imam Younes évoque la fin des Temps : *« Lorsqu'il n'y aura plus rien dans le monde, lorsque la terre ne sera que poussière, demeure sera alors la face d'Allah »* Pp85-86.

III-2-2-L'intertexte avec le discours prophétique (le hadith) : en se basant sur un discours prophétique, l'imam Younes s'adresse à Nafa Walid pour l'apaiser et l'inciter à suivre définitivement le chemin de la foi : *« Tout mortel est faillible, frère Nafa. Le meilleur des fauteurs est celui qui reconnaît ses torts, s'en inspire pour ne point récidiver »* p84

III-2-3- L'intertexte avec d'autres propos religieux à travers la référence et l'allusion : l'intertexte avec le Sacré est aussi disséminé dans l'espace textuel à partir de diverses formules et propos religieux concernant Dieu, le prophète, l'archange Gabriel, le diable, le paradis. Plusieurs sont les propos religieux évoqués dans le récit à travers la référence : Dieu est évoqué par l'imam Younes qui à travers ce discours vise à rassurer le héros et à l'inciter à se confier à lui afin de toucher les points faibles de sa personnalité pour mieux l'endoctriner : *« -Tu n'es pas dans un tribunal, mais dans la maison du Seigneur. Il est clément et miséricordieux. Tu peux te confesser sans crainte. Ton secret et ton honneur seront saufs. »* p84. Job et la Sourate El-Rahmane sont évoqués par le héros rapportant son entretien avec l'imam Younes. Job est l'un des prophètes doué d'une patience extrême jusqu'à donner l'exemple, car atteint d'une maladie très douloureuse, s'arme de lucidité et ne cesse de prier son créateur et de l'adorer jusqu'à ce qu'il se rétablisse. El- Rahmane est la Sourate N55 du Coran : *« Avant de me donner la parole, il tint à me mettre à l'aise. Il me récita des hadiths certifiés, me raconta l'histoire de Job et m'explique que la douleur n'était souffrance que pour les impies. Ensuite il me récita la sourate El- Rahmane. »* p84

En évoquant l'archange Gabriel dans l'incipit et dans l'excipit du roman, l'auteur fait allusion au récit coranique, en l'occurrence la Sourate « El Saffat » qui raconte l'histoire de ce prophète qui reçoit l'ordre de Dieu lui demandant de sacrifier son fils « Ismail » en l'égorgeant, et qui au moment où il s'apprête à trancher la gorge de son enfant, l'archange Gabriel retient sa main et lui offre un mouton à la place d'Ismaël. L'archange Gabriel est évoqué par le héros dans un monologue intérieur où ce dernier se culpabilise et s'interroge sur ses actes qui n'ont pas été arrêtés par l'Ange de Dieu pour se convaincre et s'arroger le droit du massacre : « *Pourquoi l'archange Gabriel n'a-t-il pas retenu mon bras lorsque je m'apprêtais à trancher la gorge de ce bébé brûlant de fièvre ? Pourtant de toutes mes forces, j'ai cru que jamais ma lame n'oserait effleurer ce cou frêle, à peine plus gros qu'un poignet de mioche.* » p11

L'archange Gabriel est révoqué par le même personnage qui décrit son invasion du hameau en voulant se donner raison puisque l'ange n'est pas intervenu pour l'arrêter : « *Lorsque je suis revenu à moi, c'était trop tard. Le miracle n'avait pas eu lieu. Aucun archange n'avait retenu ma main, aucun éclair ne m'avait interpellé* » p263. L'analyse intertextuelle du Sacré nous renvoie à cette citation de Robert Gallisson affirmant : « *Tout texte qui, par la relation qu'il établit avec les autres textes littéraires ou le texte en général, dissémine en lui des fragments de sens déjà connus du lecteur, depuis la citation directe jusqu'à la plus élaborée. Lire devient ici à percevoir ce travail de manipulation entrepris sur les textes originaux et à interpréter.* » (1979, p. 64)

L'interprétation de l'intertexte religieux nous a permis de souligner les différents renvois à la religion musulmane et nous a permis de saisir comment le Sacré a été instrumentalisé par les islamistes pour endoctriner les jeunes algériens à choisir le chemin de la violence et de les convaincre de suivre inconditionnellement « l'émir » qui se substitue à Dieu en prenant les décisions les plus insensées et les plus absurdes puisqu'elles se lient à la sauvagerie et à la tuerie individuelle et collective. Les différents renvois intertextuels (historiques, idéologique et religieux) repérés et questionnés dans ce récit et sur lesquels Yasmina Khadra s'est appuyé pour dire et traduire la violence de l'Algérie des années 90 et inscrire son écriture dans le genre romanesque documentaire et réaliste ne s'avèrent pas suffisants pour l'auteur ; c'est ce qu'il le pousse à avoir recours à la mythologie pour mieux expliquer les événements historiques bouleversant les algériens durant la décennie rouge des années 90.

IV- Violence et mythologie : Yasmina Khadra exploite l'univers de la mythologie afin de s'inspirer des autres cultures et littératures et d'enrichir son écriture de la violence.

IV-1- L'intertexte avec la mythologie grecque : cette dernière exerce une grande influence sur les différentes littératures universelles car elle est largement utilisée et considérée comme un sujet ou une ample source d'inspiration permettant l'explication du monde sur tous les niveaux. Comme toute production romanesque, le roman en question affleure une dimension mythique dans sa composition puisque généralement l'Histoire ne s'écarte pas de la mythologie pour s'expliquer et s'éclairer. L'intertexte avec la mythologie grecque se présente à travers « la descente aux enfers » introduit dans cette structure romanesque à travers un poème présenté par l'auteur où ce dernier donne l'image de la fin du monde où tout demeure insignifiant et sans importance : *Quand le rêve met les voiles/Quand l'espoir fout le camp/ Quand le ciel perd ses étoiles/Quand tout devient insignifiant/Commence pour toi et moi/Mon frère / La descente aux enfers* p87

Il est révoqué aussi à la fin du roman à travers l'emploi d'une comparaison où l'auteur crée un rapport d'analogie entre le personnage central et un damné à travers l'emploi de la conjonction « comme ». Le motif est exprimé à travers le verbe « descendre » traduisant la faiblesse et symboliquement le déclin de l'islamisme : « *Se mit à descendre l'escalier/Comme un damné descend aux enfers.* » p210. Ce thème de la descente aux enfers est constant dans la littérature et la culture occidentale au point de devenir un topo ou un lieu commun de l'épopée. Dans la mythologie grecque, le royaume d'Hadès accueille les hommes après leur mort et ceux qui ont outragé les dieux sont éternellement punis. Cet

enfer décrit par Homère dans « L'odyssée » incite plusieurs auteurs tragiques à réfléchir sur le mal et le châtement des fautes commises. Platon, dans « *La République* » évoque le jugement posthume des hommes selon les injustices et les crimes politiques réalisés par eux. Dans cet ouvrage, il a recouru au mythe d'Er descendu aux enfers et ressuscité pour décrire les tortures endurées par les damnés.

IV-2- L'intertexte avec le mythe de « la mante religieuse » à travers la référence : en voulant révéler l'origine du phénomène islamiste ou la cause de son existence, le poète Sidi Ali de la Casbah, raconte à Nafa Walid un récit d'ordre imaginaire en s'emparant du personnage de la mante religieuse qui est un insecte connu par sa voracité surtout lors de son accouplement où la femelle dévore la tête de son partenaire. Ce mythe se rattache aux mythes de la fondation ayant pour fonction d'expliquer et de justifier sur les deux plans historique et idéologique, un phénomène ou un événement ; il s'agit ici de renvoyer à la formation et à la genèse du terrorisme. La mante religieuse représente métaphoriquement dans cette fable les islamistes qui, en visant le pouvoir et l'autorité et en les ayant perdus, adoptent comme stratégie la vengeance sur le peuple algérien et réalisent les crimes les plus insensés de l'humanité. A travers cette représentation métaphorique du terroriste, le mythe prend une fonction étiologique prenant comme objet la quête de l'origine du mal où le travail sur l'Histoire et la mémoire s'appuie sur l'imaginaire ou l'imagination. La mante religieuse est évoquée dans le récit par Nafa Walid rapportant le récit de Sidi Ali le poète. Ce mythe se veut ici un enjeu politique auquel l'orateur se réfère pour l'employer comme un argument dans son discours et l'adapter selon les circonstances et les événements : *Alors Sidi Ali m'a raconté l'histoire d'une feuille rebelle et arrogante qui digérait mal le fait de se faire larguer par sa branche simplement parce que l'automne arrivait. (...) Elle voulait survivre aux saisons. Et la nature (...), la transforma en insecte (...). Ainsi naquit la mante religieuse, farouche et taciturne, plus ambitieuse que jamais. (...). Elle devint cruelle, prédatrice et souveraine, et son impunité ne tarda pas à l'aveugler au point que, pour prouver on ne sait quoi, elle s'est mise à dévorer tout sur son passage, y compris ceux qui l'aiment. » p220.*

Conclusion

A quoi rêvent les loups « dialogue » avec plusieurs textes : l'Histoire, le Sacré, l'idéologie, le mythe, la politique, l'épigraphe, ... Et demeure ainsi un carrefour de textes autres et : « *Un véhicule destiné à transmettre un message, mais il représente le langage lui-même, toujours déjà marqué par des énoncés et des énonciations antérieures.* » (Piégay-Gros, 1996, p. 26). Les différents choix paratextuels et intertextuels bâtissant cette construction narrative traduisent la vision de l'auteur concernant les événements tragiques bouleversant l'Algérie pendant la décennie noire car l'intertexte demeure ici « *une réactivation du sens* » affirme Laurent Jenny. (Achour, Rezzoug, 1995, p.286). La poétique du fragmentaire adoptée dans ce roman permet au lecteur averti de travailler sur sa signification en s'interrogeant sur les lignes de convergence et de divergence rapprochant les multiples textes et bribes de discours et révélant des perspectives et des horizons de questionnement pour une conception plus développée. Il s'agit « *d'étoiler le texte au lieu de le ramasser* » affirme Roland Barthes. (Ibid, p.274).

Le décodage intertextuel de cette structure narrative invite le lecteur à faire une balade intéressante lui permettant de s'arrêter devant chaque lieu du texte afin d'effectuer une visite avantageuse et précieuse tout en cherchant les traces d'autres lieux où s'interprètent l'idéologie, la vision et l'imaginaire de l'auteur. Le dialogisme ou l'intertexte se revêt alors d'une certaine forme d'engagement tout en se présentant comme un métissage culturel et interculturel contribuant à mieux comprendre cette historiographie de l'Algérie car comme le précise Laurent Jenny « *hors de l'intertextualité, l'œuvre serait tout simplement imperceptible au même titre que la parole d'une langue inconnue.* » (Ibidem, p.279). Ce phénomène paratextuel et intertextuel contribue à donner à ce roman une dimension plurielle ou pluridimensionnelle : historique, idéologique, religieuse, littéraire, philosophique et artistique. L'intertexte épigraphique constitue dans cette littérature des années 90, un carrefour de références externes et internes (locales et occidentales) à travers

lesquelles le romancier met en relief le thème directeur de son écriture, en l'occurrence la violence. L'épigraphe ne constitue pas seulement un simple indice thématique annonçant les différents motifs disséminés dans cette littérature de la violence mais elle se revêt d'une dimension politique et idéologique.

Loin d'être de simples ornements, ces épigraphes, constituent dans cette écriture, une invitation à comprendre, à interpréter et à relire le texte car elles sont basées sur l'anticipation d'une signification que le lecteur doit découvrir et édifier, car l'épigraphe « *s'appuie essentiellement sur le fait que l'énonciateur élabore un dedans à partir d'un dehors.* » (Crouzières- Ingenthron, 1999, p.111). Ainsi, la réflexion sur les différents renvois paratextuels, intertextuels et dialogiques, suppose une lecture rétrospective impliquant le lecteur et l'obligeant à expliciter la signification de cette poétique de fragmentaire construisant le roman en question.

Références bibliographiques

- Yasmina, Khadra. 1999, ***A quoi rêvent les loups***. Julliard, Paris.
- Bakhtine, Michael, 1984, ***Esthétique de la création verbale***, Gallimard, Paris.
- Christiane Achour, Simone Rezzoug, 1995, ***Convergences Critiques, Introduction à la lecture du littéraire***, O. P. U, Alger.
- Crouzières- Ingenthron Armelle, 1999, ***A la recherche de la mémoire et du moi : le mûrier ou l'autoportrait selon Rachid Boudjedra***, Gafaiti Hafid, Une poétique de la subversion. Autobiographie et Histoire, L'Harmattan, Paris.
- Gallisson, Robert, 1979, ***Lire : du texte au sens. Elément pour apprentissage et enseignement de la lecture par Vigner. Didactique des langues étrangères***, Clé internationale, Paris.
- Kepel, Gilles, 2000, ***Jihad. Expansion et déclin de l'Islamisme***, Gallimard, Paris.
- Mimouni, Rachid, 1992, ***De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier***, Belfond Le pré aux clercs, Paris.
- Piegray-Gros, Nathalie, 1996, ***Introduction à l'intertextualité***, Dunod, Paris.
- Quandt, William B, 1999, ***Société et pouvoir en Algérie. La décennie – Les ruptures***, Casbah édition - Traduit de l'anglais par M. Ben Semmane, M. Ben Abdelaziz, et A. Ben Zanache. Alger
- Reboul, Olivier, 1991, ***Introduction à la rhétorique***, PUF, Paris.
- Robrieux, Jean - Jaques. 1998, ***Les figures de style et de Rhétorique***, Dunod, Paris.
- Samoyault, Tiphaine, 2001, ***L'intertextualité, Mémoire de la littérature***, Nathan, Paris.

Mémoires croisées
Hommage au professeur Hadj Miliani
Mémories crossed tribute to professor HAdj Miliani

Sabéha Benmansour

Université Abou Bakr Belkaid Tlemcen

Résumé

Le présent article n'a d'autre ambition que d'être un hommage, une pensée pour celui qui, de son nom et de tous ses écrits a marqué la scène de la recherche en sciences humaines en Algérie et ailleurs dans le monde. Nous l'avons intitulé « Mémoires croisées », une façon pour nous d'évoquer les écrits de notre ami Hadj Miliani au sein d'un mouvement de la pensée algérienne, et surtout d'une approche de la question identitaire qui spécifie nombreux parmi nos penseurs.

Mots-clés: Hommage ; Mémoires; Pensée ; Hadj Miliani ; Identitaire.

Abstract

This article has no other ambition than to be a tribute, a thought for the one who, with his name and all his writing, marked the scene of research in the human sciences in Algeria and elsewhere in the word. We called it "crossed Memories", a way for us to evoke the writing of our friend Hadj Miliani within a movement of Algerian thought, and above all an approach to the question of identity which specifies many of our thinkers.

Keywords: Tribute; Briefs; Trought; Hadj Miliani; Identity.

Introduction

Le présent article n'a d'autre ambition que d'être un hommage, une pensée pour celui qui, de son nom et de tous ses écrits a marqué la scène de la recherche en sciences humaines en Algérie et ailleurs dans le monde. Nous l'avons intitulé « Mémoires croisées », une façon pour nous d'évoquer les écrits de notre ami Hadj Miliani au sein d'un mouvement de la pensée algérienne, et surtout d'une approche de la question identitaire qui spécifie nombreux parmi nos penseurs. L'article reprend en fait une réflexion que nous avons déjà menée, en d'autres circonstances, et alors qu'initialement elle ne lui était pas adressée, elle nous a semblé qualifier étrangement le profil de recherches du regretté Hadj, dans ses aspects les plus fondamentaux.

En effet, la réflexion en question, partant d'un texte d'un autre de nos grands humanistes, Mohammed Dib, aborde la question de l'identité et l'inscrit dans une dynamique qui la place entre la nécessité d'affirmation du substrat socioculturel qui la porte, et ce sous tous les aspects qui le caractérisent, et dans le même mouvement le besoin de le penser dans une logique d'ouverture à l'extériorité qui lui assure son renouvellement, sa longévité. Hadj Meliani, à cet effet, a développé en les diversifiant et en les exploitant dans des domaines souvent très différents des problématiques dans cette même logique.

Ce qui nous a donné toute latitude de reprendre notre réflexion au sein de cet article avec, en sus, des clins d'œil en direction des travaux qui ont caractérisé l'œuvre de feu Hadj Miliani, autant dans sa diversité que dans sa cohérence autour précisément de la question identitaire.

Le texte qui suit, extrait d'une des dernières œuvres de Mohammed Dib a particulièrement retenu notre attention parce qu'il ajoute à la question de notre identité en termes de mobilité, celle des lieux qui lui assurent tout à la fois sa permanence et sa dynamique. Nous dirons que ce texte mérite d'être envisagé comme une réflexion très générale mais aussi comme une réponse à toutes les discussions qui ont, dans le cadre de débats fortement idéologisés et à la faveur de circonstances historiquement marquées, traversé nos espaces de recherche à propos de la question de l'identité et de l'appartenance identitaire. En fait, les propos de l'écrivain, de par leur portée généralisatrice, se situent au-dessus des prises de position partisans que conditionnent les événements immédiats, alors même que de toute évidence ils réfèrent implicitement à une somme d'expériences particulières qui ne peuvent avoir été vécues qu'en marge de toute velléité d'enfermement, de toute forme d'univocité, à la fois des lieux et des marques dont l'œuvre dibienne est porteuse et dont l'écho résonne à travers les écrits de Hadj Miliani.

Si nous pouvons risquer une image, ce serait pour dire que Dib, auteur du texte qui va suivre, a été un poète librement enchaîné au paradis de son enfance. C'est sans doute dans cette perspective que, étroitement lié à son parcours d'écrivain, le lieu de naissance, première grille de lecture du monde et point à partir duquel le voyage de l'écriture va commencer, se manifestera comme base de toutes ses élaborations littéraires. Tantôt explicitement présent, tantôt affleurant à peine à la surface du texte, le lieu est là, comme partition première sur laquelle, sous des formes à chaque fois renouvelées, et de représentations en représentations sont venus se greffer des échos venus de l'extérieur. C'est sans doute ainsi que, s'amplifiant d'apports chaque fois autres, l'image de Soi et de tout ce dont elle est porteuse puise dans le volume de son être la capacité à aller loin de l'avant, le plus loin possible dans le temps et dans l'espace. Notre ami Hadj n'était-il pas dans cette relation à ses lieux ? Tous ses travaux portent à le croire.

Ce que précisément nous propose l'auteur dans le texte qui suit relève de cette représentation de Soi et plus exactement encore de ce qu'il appelle « l'image de notre identité », celle qu'on en donne ou qui nous en est donnée. Voici ses propos :

Rien n'est moins sûr que l'image de notre identité. Rien n'est moins fixe, moins constant, encore que continu et totalitaire que cette image. Elle participerait, elle serait de l'ordre du virtuel, si de quelque manière cela devait impliquer, pour sa production, un recours à une ingénierie électronique. Nous serions le lit et elle serait la rivière qui s'y écoule et demeure ancrée dans la permanence de son passage. On dit bien que nous ne nous baignons jamais dans la même eau, parlant d'une rivière. Cela peut s'entendre aussi bien d'une identité, malgré l'illusion que nous en avons face à une rivière, et à sa performance (DIB, 2003).

Réfléchissons, avant de « croiser les mémoires » de nos deux penseurs, à ce que ce texte peut nous offrir comme voies de réflexion.

D'emblée, l'auteur inscrit dans le flou et l'incertitude du doute ce que, en termes de visibilité, cette image peut nous offrir. Nous préciserons que si la représentation est relative à l'objet sur lequel le regard se pose, l'image, elle, est ce qui appartient à l'ordre de la visibilité. Or, nous dit l'auteur « rien n'est moins sûr que l'image de notre identité ». Pour appuyer cette assertion et en confirmer le sens, Dib ajoute également : « rien n'est moins fixe, moins constant.. » Il procède ainsi à une remise en question de toute forme de certitude qui aurait la prétention d'enfermer la notion d'identité dans un cadre définitivement prédéterminé, dans un statut que rien ne viendrait ébranler. Autrement dit, ce que nous désignons sous ce terme d'identité n'est rien d'autre que l'image que nous en donnons ou que nous nous en faisons, image qui est conséquente de toutes les représentations que nous construisons du réel. Nous pourrions alors continuer en disant que toute représentation se produit dans la rencontre qui se fait entre le regard du sujet et le monde regardé, ce qui, de toute évidence ne peut que nous inscrire dans la perspective d'un mouvement qui est aussi bien celui de l'être que des lieux qui l'interpellent. Et dans ce cas, l'image de notre identité ne peut qu'épouser la mouvance de ce monde sans que pour autant il soit dit que chaque représentation soit la négation de ce qui la précède. Il est seulement dit que si l'image est une, les fluctuations qu'elle offre sont la partie visible de la dynamique qui habite l'être et l'espace auquel il appartient.

En écho à ces premières remarques, force nous est de reconnaître dans la pluralité et la variabilité des travaux menés par Hadj Miliani cette même conviction que toute approche de la question identitaire ne peut se concevoir sans qu'on ait à référer à sa diversité constitutive. Ce qui nous renvoie à la diversité de ses travaux en même temps qu'à leur homogénéité autour d'une pierre angulaire qui porte nom : Identité.

Plus précisément encore, nous ajouterons que, pour les deux penseurs, le rapport à cette diversité s'exprime dans une sorte de dualité qui associe d'une part l'ouverture à multiples visions du monde, leur intégration à un point d'origine sans cesse déplacé, et d'autre part – grâce à la récurrence de la négation « rien n'est moins. . » le rejet de tout ce qui trahirait l'épaisseur de la tradition en la transformant en image fixe, en statisme, en inertie.

Par contre, il nous faut ajouter que cette diversité constitutive n'empêche pas une certaine forme de synchronisation de cette même image : le tout qui englobe toutes ces parties est « continu », nous dirions harmonieusement regroupé sur une ligne qui ferait de la disparité et de la discontinuité le lieu d'une construction homogène et donc « continue » Autrement dit, la représentation du monde et de la place qui est la nôtre dans ce monde répond toujours à ce besoin que nous avons de la fixer dans une stabilité du sens qui nous rassurerait ; néanmoins, ce même sens n'en finit pas de nous échapper et d'être rejeté à l'infini. Ainsi en est-il de l'image de l'identité : à la fois portant les marques d'une présence qui lui est inhérente, mais constamment ouverte, offerte à ce qui va la nourrir. C'est tout à fait ce qui ressort à la fois de la pluridisciplinarité du champ de recherche de feu Hadj Meliani comme de l'ouverture culturelle qui caractérisait toutes ses analyses.

D'affirmer cela nous fait penser justement à cet exemple pris dans L'Infante maure, lorsque Lyly Belle rompant avec l'image d'une identité close, figée, tente d'aller plutôt vers la construction

d'un discours identitaire qui la dirait dans cette mouvance, dans cette pluralité constitutive où elle se sent exister :

« Un jour arrivera peut-être où cessera ce grand va et vient d'étrangers. Tous, il faut l'espérer, nous finirons alors par nous retrouver, où que nous nous trouvions. Pas plus que les autres, je n'aurai besoin de savoir si je suis moi-même d'ici ou d'ailleurs. Aucun lieu ne refusera de m'appartenir et plus personne ne vivra dans un pays emprunté. Irons-nous au désert : accueillant, il nous tendra la nudité de sa main ouverte.

Rappelée à son premier état, la terre sera au premier venu. » (Dib, 1994)

Des propos à la fois intenses et porteurs d'un regard sur la relation humaine qui pour un grand humaniste comme Mohammed Dib, et dans son sillage pour des chercheurs du profil de Hadj Miliani, s'accompagnent indubitablement par le fait que les « lieux » qui habitent leurs écrits soient constamment réinterrogés et donnent lieu à de multiples enchaînements sémantiques avec autant de décodages possibles.

C'est là que la métaphore proposée par Mohammed Dib va prendre alors tout son sens : « Nous serions le lit et elle (l'identité) serait la rivière qui s'y écoule et demeure ancrée dans la permanence de son passage. On dit bien que nous ne nous baignons jamais dans la même eau, parlant d'une rivière. Cela peut s'entendre aussi bien d'une identité, malgré l'illusion que nous en avons face à une rivière et à sa performance. »

Nommer ou se nommer ne peut donc pas frapper du sceau de l'éternité l'être ou la chose ainsi désignée mais au contraire l'installe comme lieu de l'hospitalité à tout ce qui, avec la dynamique du temps et de l'espace, continue à la faire vivre et à la conjuguer entre stabilité de la permanence et richesse du renouvellement. Les « pérégrinations », le mot que choisit l'auteur pour expliquer « les voies de l'écriture » est tout à fait représentatif de ce mouvement que nous suggère l'image de la rivière, image qui nous dit l'illusion que nous pouvons, voire que nous nous devons d'avoir d'une *identité*, parce que nous n'en percevons, dans l'ordre de la visibilité, que le reflet qu'elle nous en offre à chacune des étapes de notre vie. Faisons alors en sorte qu'elle soit sensément remplacée par un faisceau de potentialités en rapport avec des praxis diverses, qui ne peuvent que soutenir l'acte linguistique de référenciation.

Conclusion :

« Mélanges », très bel intitulé pour désigner ce numéro spécial dédié à la mémoire de notre grand ami Hadj Miliani, combien révélateur d'une démarche qui, à l'instar de ce que nous suggère Mohammed Dib dans les propos sus cités, fait du particulier, de l'infime représentation de Soi le lieu d'expressions de valeurs générales et généralisantes. Hadj, fortement ancré dans tout ce qui symbolisait et valorisait son Murdjadjo à lui, a compris que pour le maintenir, il devait lui faire parler le langage du monde. « Mélanges », c'est cette rivière où se reflète notre singularité dans sa vision la plus stratifiée. « Mélanges » c'est cette capacité qu'a toute rivière de drainer en les intégrant à son être profond tout ce qui s'ajoute à elle dans son cours. « Mélanges »

C'est l'histoire de notre grand ami Hadj, c'est l'histoire de nos « intellectuels nomades », identités plurielles, rivières insatiables, accueillant tout ce qui enrichit leur cours et augmente leur flot ...

Bibliographie :

- Dib, M. (1994). *L'infante maure*. Paris : Albin Michel
- Dib, M. (2003). *Somorgh*. Paris : Albin Michel

Beyrouk pour Hadj Miliani

Denise Brahimi

Université Paris VII-Denis Diderot

Résumé

Cet article écrit pour Hadj Miliani se veut un hommage rendu à son ouverture sur le monde et à la subtilité avec laquelle il abordait les situations et les personnages. Des qualités qui le rendent proche de Beyrouk, l'écrivain mauritanien dont il sera ici question.

Mots clés : Ouverture, monde, Hadj Miliani, champ culturel.

Cet article écrit pour Hadj Miliani se veut un hommage rendu à son ouverture sur le monde et à la subtilité avec laquelle il abordait les situations et les personnages. Des qualités qui le rendent proche de Beyrouk, l'écrivain mauritanien dont il sera ici question.

Mais qui est donc Beyrouk, s'est-on d'abord demandé, à la fin du siècle dernier, lorsqu'est paru son premier livre. Mais c'est une question qu'on se pose beaucoup moins aujourd'hui, grâce à la notoriété qu'il s'est acquise. Et il faut en rendre hommage non seulement à son talent d'écrivain qui a su s'imposer mais aussi aux éditeurs ou plutôt aux éditrices grâce auxquelles il est maintenant connu. Nous sommes redevables de plusieurs de ses livres aux éditions Elyzad de Tunis, et pour ce qui concerne le dernier (2021) à Sabine Wespieser qui a pris le relais.

Cependant dès les premières affirmations auxquelles on se risque le concernant, on constate qu'il faut les préciser, les nuancer et en tout cas les expliquer. Lorsqu'on rappelle par exemple qu'il est né en Mauritanie et qu'il reste à ce jour le premier écrivain mauritanien connu (même s'il y en a d'autres, qu'on ne voudrait pas blesser par cette affirmation), il faut ajouter aussitôt que son grand-père était marocain et sa grand-mère malienne, ce qui élargit beaucoup son champ culturel au-delà de la stricte géographie ; et aussi que, en sens inverse, il le localise de façon significative, rappelant que Adrar où il est né est au bord du désert qui se trouve au nord de la Mauritanie, une ville qui a ses yeux n'a rien à voir avec Nouakchott, la capitale du pays.

Il est certain que les dates ont aussi leur importance, s'agissant d'une société en devenir rapide où se trouvent confrontés des modes de vie et des appartenances aussi opposés que possible. Beyrouk est né en 1957, ce qui amène à dire sommairement qu'il n'est ni jeune ni vieux (65 ans) et sait parfaitement ce qu'il en est d'une certaine opposition ravageuse qui mine son pays. Pour recourir aux termes courants qu'il s'agira ensuite de préciser, on peut dire qu'il connaît aussi bien la société traditionnelle que la société moderne, et que le sens principal de son œuvre est de montrer un pays

profondément déchiré entre les deux. C'est par là qu'il faut commencer d'autant que sur ce thème qu'il est amené à écrire, de manière originale, une œuvre à la fois réaliste et tragique.

Le passé tribal et la modernité

Pour plus de simplicité et de clarté, on remontera en arrière de manière à suivre à peu près dans l'ordre chronologique le cours de ses principaux romans ; la part d'information dont ils sont nourris est d'autant plus fiable que Beyrouk a été journaliste en même temps que romancier et que dans ce domaine encore il a été pionnier en son pays. Le premier livre que nous évoquerons ici est ***Le Tambour des larmes*** de 2015.

Bien qu'on ne puisse parler de roman historique à son propos, il est pour les lecteurs que nous sommes, encore et toujours mal informés sur la Mauritanie, un excellent moyen de comprendre les origines encore récentes qui subsistent derrière l'histoire moderne et contemporaine de ce pays. On reconnaîtra ici ce qu'on pourrait appeler la position balzacienne parce qu'elle intègre parfaitement l'Histoire au roman et les nourrit l'un par l'autre. Idéologiquement, cette attitude implique un engagement du romancier, tout à fait perceptible même s'il n'est pas toujours simple ni facile à expliciter.

Son principal point de départ, en tant que romancier, est un retour sur la vie tribale, avec laquelle il semble bien qu'il ait, si l'on peut dire familièrement un compte à régler.

Le tambour des larmes est d'abord un vrai tambour avant d'être un symbole. C'est un tambour sacré, objet rituel vénéré par toute la tribu à laquelle appartient la jeune fille ou jeune femme qui est l'héroïne du livre, Rayhana. Elle est à la fois victime de la tribu principalement incarnée par sa propre mère, et animée à son égard d'un terrible désir de vengeance qui la pousse à voler le tambour et à fuir en l'emportant avec elle. Il est vrai que ce vol est la seule réplique qu'elle ait trouvée qui soit à la hauteur d'un autre qu'elle a subi elle-même : on lui a volé pour le faire disparaître l'enfant qu'elle a mis au monde clandestinement à la suite d'un viol.

Cette terrible histoire de vengeance, qui reste inaboutie à la fin du livre, illustre et résume tout ce qu'il y a d'inacceptable pour la sensibilité moderne dans la société tribale, à savoir tout ce qui nous apparaît comme une cruauté féroce voire inhumaine et dont le rejet de l'enfant né hors mariage n'est d'ailleurs qu'un aspect. On assiste à un même rejet de l'homosexualité (masculine, aucune autre n'est évoquée) mais surtout, de la part de Beyrouk, à une dénonciation de ce qui est certainement la tare la plus grave de cette société archaïque, à savoir l'esclavage. Rayhana a aimé tendrement dans son enfance une petite esclave Mbarka qui certes n'est pas maltraitée dans la famille mais qui pourtant s'enfuit ne pouvant supporter cette sorte de non existence à laquelle la voue le statut d'esclave. Lorsque Rayhana est en fuite à son tour, elle la cherche et finit par la retrouver à la ville, où elle a le statut d'affranchie et vit de prostitution. On comprend que la société mauritanienne n'a pas encore éliminé cette énorme survivance archaïque, mais lorsqu'on la retrouve évoquée dans le livre suivant, c'est-à-dire dans *Je suis seul*, il n'en est plus question. Car un autre problème, d'une urgence absolue, est venu submerger le pays : c'est de l'islamisme qu'il s'agit.

S'agissant de la société tribale et de ce qu'il en reste dans la Mauritanie contemporaine, on peut dire provisoirement qu'à cette date (*Le Tambour des larmes* est de 2015) la position de Beyrouk est intéressante parce qu'il n'est ni un représentant de la tradition tribale dont il est issu et imprégné ni un moderne à l'occidentale au sens où le sont plusieurs des personnages qu'il évoque dans ses romans, et notamment quand il est question de la capitale Nouakchott, ville qu'il représente comme en rupture complète avec le passé. S'agissant des sources de sa personnalité, Beyrouk est tout autant nourri de tradition que de modernité. D'ailleurs, *Le Tambour des larmes* n'étant pas son premier livre, on peut se reporter aux précédents, pour mieux comprendre la complexité de son origine et de sa personnalité.

Islamisme moderne ou islam traditionnel

Il nous a semblé que l'objet principal du premier livre dont nous avons parlé, *Le Tambour des larmes*, était de dénoncer les tares de la société tribale. Rappelons d'ailleurs que ce n'est nullement le premier livre de Beyrouk : il en a écrit deux ou trois autres auparavant, dont *Le griot de l'émir* en 2013.

Le suivant, *Je suis seul*, s'attaque au problème qui se pose avec acuité dans la société contemporaine et qui est la violence imposée par les islamistes au reste de la population.

Dans *Je suis seul*, l'islamisme est une composante très actuelle de la société et le personnage principal en subit cruellement les effets. Mais la façon dont il en est parlé va bien au-delà, et pose au moins deux questions cruciales pour le narrateur, qui vit reclus et solitaire et a tout le temps d'y penser. Sommairement résumées, la première serait : comment a-t-on pu en arriver là (ou, plus sommaire encore : la faute à qui ?) Et la seconde : cet islamisme actuel est-il dans le prolongement de l'islam qui incontestablement, dans un passé proche ou lointain, a été le fondement même de toute vie dans le pays ?

S'agissant de la première question, Beyrouk ne juge pas nécessaire de s'attarder sur une description détaillée de l'islamisme car c'est le même que dans les autres pays musulmans tombés sous sa coupe ; en revanche dans ce roman de 2018, il consacre beaucoup de soin à faire comprendre comment on a pu en arriver là et pourquoi personne n'est prêt à se battre pour défendre le régime politique en place contre les assauts des islamismes. De ce régime déplorable qu'ils combattent féroce, on apprend d'autant mieux ce qu'il y a à savoir que le narrateur en est ou en a été un parfait représentant — par « parfait » il faut entendre affligé de toutes les tares des régimes dits modernes qui se sont mis en place après les indépendances des pays maghrébins et africains (La République islamiste de Mauritanie est devenue indépendante en 1960).

Leurs caractéristiques, comme on sait, comportent une ambition absolument sans vergogne, réussir signifiant posséder le plus possible d'argent et pour cela pratiquer la corruption à grande échelle. Aucun sentiment ne résiste à cette pulsion, c'est le règne de l'égoïsme total, d'un monde sans amour et où ce dernier, si toutefois il avait des velléités d'apparaître, serait aussitôt bafoué.

On ne saurait dire que le narrateur de *Je suis seul* éprouve véritablement du remords d'avoir été ce genre d'homme, dont on avait déjà vu apparaître un ou deux exemples dans *Le Tambour des larmes* (dont le sinistre séducteur qui a abandonné Rayhana sans un adieu après l'avoir violée). À dire vrai il ne sait sans doute plus bien où il en est et c'est un trait intéressant dans ce portrait d'homme « nouveau », ayant rompu tout lien avec la tradition tribale mais évidemment incapable d'avoir aucun ancrage dans une Mauritanie supposée urbaine et occidentalisée. On ne peut s'empêcher de penser que lui et ses semblables ont bien mérité ce qui leur arrive, ce djihad mené par des combattants sinistres aux mains desquels la ville est tombée. Et c'est ainsi qu'on en arrive à la deuxième question annoncée, celle d'une éventuelle continuité entre l'islam traditionnel et l'islamisme contemporain.

S'agissant de cette deuxième question, pour mieux faire comprendre ce que sont les islamistes médiocres et bornés dont le narrateur subit les méfaits, Beyrouk explique fort clairement qu'ils n'ont que des apparences en commun avec les hommes du passé. De ceux-ci le narrateur donne un exemple prestigieux en la personne de son grand ancêtre Nacereddine, qui pourrait sans doute être aussi bien l'ancêtre de Beyrouk lui-même et qui était en tant qu'imam une sorte de saint faiseur de miracles, parlant aux étoiles et à l'invisible. Le narrateur s'interroge anxieusement pour savoir s'il y a continuité entre cet ancêtre et les prédicateurs islamistes qui sont en train de le persécuter et font peser sur lui une menace de mort. La réponse est négative : entre les saints ascétiques d'autrefois et les tueurs

d'aujourd'hui, il y a eu une terrible distorsion, et c'est en cela que l'œuvre de Beyrouk, à travers une passionnante mise en forme romanesque, est une réflexion sur l'histoire, ancienne et contemporaine, de son pays.

Cette réflexion, dans sa dimension historique, est d'ailleurs complexe, même si comme on vient de le dire, sa conclusion concernant l'islamisme au présent ne comporte aucune ambiguïté. Sa complexité vient du fait qu'elle s'appuie sur un double constat et ne peut être que double, de toute façon. En effet, si elle comporte une terrible dénonciation de la période actuelle, elle ne fait pas pour autant l'apologie passéiste de la période antérieure, représentée comme on a vu dans *Le Tambour des larmes*. S'il nous a semblé que pour l'essentiel, *Le Tambour des larmes* recensait les tares de la société tribale, l'évocation de Nacereddine donne lieu à un portrait à la fois mythique et nuancé. Ce grand ancêtre, historique avant d'être mythique, fut une sorte de saint vénéré (notamment par la mère du narrateur) pour son austérité et sa foi musulmane sans faille. Il ne peut certes être considéré comme le précurseur des misérables fanatiques et terroristes d'aujourd'hui, qui ne sont que la parodie d'hommes comme lui, confirmant ce qu'on sait sur l'histoire, à savoir qu'on ne peut la forcer à revenir en arrière.

Cependant et pour revenir au passé, on est bien obligé de dire que Nacereddine était fanatique lui aussi en son temps, en sorte que dans la très grande lucidité qui est devenue la sienne, le narrateur est saisi de doute à l'égard de ce personnage qui ne peut plus être pour lui une image tutélaire et sans faille, intouchable jusqu'à présent. Ce qui est en cause dans ce récit—en cela pathétique plus que par la mort très probable du narrateur—c'est la question des valeurs auxquelles il y aurait lieu de se rattacher : dépassant à la fois le passé et le présent, on croit comprendre ici ou là et à plusieurs reprises que ce pourrait être l'amour de la vie et des joies les plus simples qu'elle est susceptible d'apporter, si toutefois on lui en laisse le droit.

Les livres inspirés par le pouvoir des djihadistes sont aujourd'hui légion, tant il est vrai que le terrorisme islamiste a su imposer sa présence et susciter l'effroi, aussi bien dans les pays musulmans que dans d'autres qui vivent sous la menace de ses attentats. Beaucoup de faits sont connus, répercutés par la littérature et le cinéma. Le public est tout préparé en recevoir les échos, d'autant plus qu'il s'agit d'effets collectifs, on pourrait même dire contagieux, ce qui est un des traits propres à la terreur, exploité par ce terrorisme—là comme par d'autres. D'où l'intérêt et l'originalité du livre de Beyrouk, souligné par son titre *Je suis seul*. C'est pour une fois, si l'on peut dire, d'une histoire individuelle de la terreur qu'il s'agit.

Le récit que nous propose Beyrouk relève d'un genre romanesque original, le monologue intérieur. Etant seul et enfermé dans l'obscurité d'un minuscule appartement, le personnage ne parle qu'à lui-même mais il parle beaucoup, n'ayant rien d'autre à faire que le bilan de sa vie. Dans la mesure où il est acculé à la solitude et à l'enfermement obligatoire, son monologue comporte forcément un constat d'échec doublé de ce qu'en termes chrétiens on désigne comme un « mea culpa », acte d'auto-accusation développant le thème « c'est ma faute, c'est ma très grande faute ». Il peut arriver que celui-ci soit l'effet d'une tendance masochiste voire suicidaire, mais pour ce qui concerne le narrateur de *Je suis seul*, on doit reconnaître qu'il a bien des choses à se reprocher. Et la situation où il se trouve se prête particulièrement à ce type de retour en arrière, d'une triste lucidité.

En quoi l'auto-accusation à laquelle se livre le narrateur a-t-elle à voir avec la prise de pouvoir par les islamistes ? Les choses sont assez claires : ceux-ci ont pu prendre le pouvoir parce que le gouvernement en place, lâche et veule voire corrompu, n'a rien fait pour les en empêcher ; et parce qu'il a bénéficié bien trop longtemps de l'appui non moins lâche de gens comme le narrateur qui trouvaient leur avantage dans ce ralliement, fondé sur l'espoir illusoire qu'il n'y avait pas lieu de prendre le danger islamiste au sérieux. Espoir rendu possible par la paresse mentale et le goût de la jouissance qui sont cause que les collaborateurs du pouvoir n'ont jamais pris la peine d'analyser sérieusement la situation politique et ont cédé sans vergogne à la facilité des avantages que la situation

leur donnait. Jusqu'au jour où... évidemment. Jour où il est devenu trop tard pour agir et pour tenter une résistance, jour où il ne reste plus que la lucidité, totalement impuissante contre la férocité barbare de djihadistes. Tout le récit est dans ce constat.

Le remarquable bilan dressé par le narrateur nous convainc de son exemplarité, ce qui veut dire qu'à travers son unique personnage, Beyrouk désigne une attitude générale, ô combien dangereuse et néfaste, qui est une des causes expliquant le succès terrifiant des islamistes dans un certain nombre de pays. Ceux-ci n'ont trouvé en face d'eux aucune force politique ni morale susceptible de leur résister, et c'est la corruption des nantis, profiteurs du régime antérieur, qui a permis leur arrivée au pouvoir. À quoi sert que désormais ces derniers battent leur coulpe ? D'ailleurs tous n'ont pas la même lucidité consciente que le narrateur de *Je suis seul*.

Il se peut que celui-ci soit aidé dans sa prise de conscience et dans son « mea culpa » par des circonstances personnelles qui augmentent ses regrets et son sentiment de culpabilité. De par sa proximité avec les plus hautes sphères du pays, le narrateur a été amené à contracter un brillant mariage avec une belle personne pourvue de nombreux appâts tels que les donnent le pouvoir et l'argent. Le prix à payer était de se débarrasser—le mot, sordide et vulgaire, n'est pas trop fort—de celle qu'il aimait auparavant et que d'ailleurs il continue à aimer (à sa façon), Nezha. Dans l'extrême solitude qui est la sienne et du fond de la cachette où il espère échapper aux islamistes, il ne peut manquer d'être obsédé par le souvenir de celle qui fut sa bien-aimée et par le remords de la façon dont il s'est conduit envers elle. D'autant plus qu'il a osé avoir recours à elle pour trouver le refuge où il est et où il attend son retour, en vain semble-t-il. Ce court récit, néanmoins très fort, repose beaucoup sur la représentation de la ou des obsessions que fait naître l'enfermement, et sur le sentiment tragique de l'irréparable.

De quoi le désert est-il le nom ?

On posera ici la question à partir d'un livre publié très récemment par Beyrouk, ***Le Silence des horizons* (éditions Elyzad, 2021)**. En fait, Beyrouk avait déjà consacré un livre au désert sous le titre *Nouvelles du désert* (Présence africaine, 2009)

Comparée aux pays du Maghreb, la Mauritanie plonge bien plus profondément que les autres dans le désert, et lui est pour ainsi dire consubstantielle : c'est la vie citadine qui semble y être un ajout récent, tandis que le désert y représente ou représenterait la véritable civilisation et même la seule authentique.

Cependant on découvre grâce à Beyrouk que cette authenticité n'implique pas forcément, en tout cas pas chez lui, une volonté de retour aux sources, selon la formule très répandue, qui implique sur le plan politique, religieux et idéologique une attitude réactionnaire au sens propre (et fâcheux !) du mot. Celle-ci consiste dans la volonté d'imposer à tout le corps social des pratiques et surtout une mentalité considérées comme constitutives de l'intouchable tradition au nom de laquelle toute liberté individuelle est brimée, voire condamnée et exclue.

La vision du monde de Beyrouk est poétique ce qui ne veut pas dire idyllique. Sous des apparences très simples, elle est d'une complexité subtile et subtilement attachante, ce qui veut dire qu'on tombe sous le charme de son écriture non pas par facilité mais parce qu'on a envie d'aller où il veut nous emmener, quitte à en payer le prix par des choix de vie exigeants.

Ce prix à payer et ce cheminement sont justement l'histoire vécue par le héros du *Silence des horizons*, horizons qui sont ceux du désert illimité, silence qui est celui du narrateur, dont le livre nous rapporte certes le monologue intérieur mais dont la parole, comme échange et comme aveu, est au moins provisoirement bloquée. C'est évidemment une grande différence avec *Je suis seul* où la parole du

narrateur constitue tout le récit. Dans *Le Silence des horizons* le récit repose sur un effet d'annonce : le narrateur affirme qu'il va parler sitôt parvenu à la fin de son périple dans le désert, cependant cette décision est terrible à prendre, car il ne parlera que pour dire sa culpabilité et le meurtre qu'il a commis. Parlera-t-il, ne parlera-t-il pas ? Ce suspense est donné à vivre aux lecteurs, et fait toute l'importance du dénouement. Avant d'en arriver à cette fin, le livre fait ressentir une tension douloureuse, véritablement angoissante. La composition romanesque fait qu'on l'éprouve à travers une double narration, dans deux temporalités différentes.

La plus immédiate des deux est une narration au présent, celle d'un voyage dans le désert mauritanien. On la suit étape par étape au côtés de Sidi, ami du narrateur et guide touristique de son état, que l'on voit ici dans l'exercice de ses fonctions, dans des hauts lieux que bien peu ont la chance de visiter hormis ses clients. La représentation de ces lieux aux noms prestigieux et quasi mythiques est imprégnée par l'évocation de leur passé car beaucoup d'entre eux ont été grands et célèbres mais ne le sont plus. Une nouvelle Mauritanie, celle de la modernité, s'est substituée à eux et il est clair que le narrateur est loin d'approuver ce changement, ou cette disparition, qui contribue à la tristesse et au regret dégagés par son récit. Pour autant celui-ci n'est pas une expression sans mélange de nostalgie.

La deuxième temporalité qui se développe tout au long de la narration est toute entière au passé, et encore faut-il distinguer entre un passé ancien concernant le père du narrateur et un passé récent dont il est lui-même l'acteur, à la fois bourreau et victime. Deux passés donc, ancien et récent, et deux formes de culpabilité, à assumer ou pas mais qui de toute façon sont au cœur du tourment éprouvé par le narrateur et expliquent qu'il soit venu chercher refuge dans le désert auprès de son ami Sidi. De la culpabilité du père, à mesure qu'il avance dans sa recherche et fait diverses rencontres, le héros arrive à se débarrasser, faisant les parts respectives du mensonge et de la vérité. Et c'est un des sens du livre que cette dénonciation des accusations mensongères véhiculées par l'opinion. Beyrouk manifeste par là son souci constant de rejeter le poids dont les humains sont injustement accablés dans les sociétés traditionnelles où la liberté individuelle n'existe pas. Cet accablement prend à l'occasion le nom faussement prestigieux de destin, et le narrateur a bien du mal à y échapper, du fait qu'il croit avoir commis un crime, qui s'expliquerait par le fait que son père lui-même a été criminel en son temps. Or ce récit apparemment si simple, si peu virulent et révolté, oppose un démenti à l'histoire de ces deux supposés crimes et au rapport qu'ils pourraient avoir entre eux. Hanté par l'éventuelle culpabilité de son père, le héros s'est trouvé prédisposé à s'en attribuer une à lui-même et c'est une des subtilités du livre que de faire comprendre comment il a pu en être ainsi.

On parle souvent au sens figuré d'une « traversée du désert » désignant par là le long cheminement intérieur nécessaire à certains êtres pour se comprendre eux-mêmes et se libérer progressivement de tout ce que les circonstances venues du monde extérieur ont fait peser sur eux. Dans *Le Silence des horizons*, l'expression a en effet ce sens-là mais elle a aussi son sens propre ou premier, puisque c'est véritablement un voyage dans le désert au sens géographique du mot qui va opérer pour le narrateur ce que les anciens Grecs appelaient la catharsis, purification de l'âme lorsqu'elle parvient à se délivrer de la torture que lui infligent les passions.

Ce cheminement est aussi un acte de connaissance car il faut distinguer le bien et le mal qui trop souvent se mêlent sous un même nom. Beyrouk et son personnage choisissent pour y parvenir la forme du conte, très apprécié par les enfants qui au présent de l'histoire accompagnent le voyage touristique de leurs parents. C'est ainsi que l'auteur utilise les moyens à la fois les plus efficaces et les plus séduisants pour dire la complexité du monde et la morale qui s'en dégage, sans discours ni prescription.

Tragique et pathétique : un pays divisé

Le dernier livre de Beyrouk, *Parias*, (Sabine Wespieser éditeur, 2021) nous ramène à la problématique principale de cet auteur, qui s'explique par la position historique et sociologique de son pays. *Parias* semble vouloir nous dire que la Mauritanie est l'exemple même d'une division à ce jour insurmontable entre tout ce qui reste d'un mode de vie passé mais pas encore lointain, et tout ce qui en constitue les aspects modernes ou contemporains sans parler de tout ce qu'on peut voir advenir de manière inéluctable.

Le passé est celui d'un pays largement désertique, parcouru par des nomades chameliers qui ont gardé jusqu'à aujourd'hui un mode de vie séculaire, à tous égards c'est-à-dire aussi bien dans ses aspects matériels que dans sa mentalité. Là où il y a encore des nomades, ils sont attachés à leur vie ancienne. Mais beaucoup sont déjà partis, pour des raisons diverses : il leur faut aller ailleurs, par exemple là où ils peuvent travailler dans des mines, pour gagner un peu d'argent, alors que la vie nomade n'en comporte aucun et ignorait son usage depuis les temps les plus anciens. Il est certain aussi, et Beyrouk le montre bien, que le mode de vie des nomades est très rude, et que pour certaines femmes qui ont le goût du confort, sinon du luxe et du raffinement, il est extrêmement difficile à supporter. C'est le cas de la jeune personne, coquette et légère ou vénale, mariée très jeune au personnage appelé dans le livre « le père » alors qu'il est loin d'être un homme âgé. Mais cette dénomination est destinée à créer une alternance avec le deuxième personnage qu'on entend dans le roman et qui lui est appelé « le fils » ; il a moins d'une dizaine d'années et il est le fils de la jeune femme dont on comprend vite lorsque l'histoire commence, qu'elle est morte et enterrée : c'est le cas de le dire puisque le fils ne rêve que d'aller la voir au cimetière et n'y parvient pas. Il est d'ailleurs tout aussi privé de son père qui est vivant mais prisonnier.

Sans raconter ce qui s'est passé auparavant et qui est cause de cet état de fait évidemment désastreux, le roman permet au lecteur de comprendre à mots couverts et progressivement ce qui s'est passé, et que l'enfant trop jeune ne sait pas encore (mais on devine que le jour viendra où il le saura) : revenant un jour épuisé de son lieu de travail en pays lointain, le père n'a pas supporté de trouver sa femme entourée d'hommes nombreux, manifestement généreux avec elle et lui offrant tout ce que son très pauvre mari est incapable de lui donner pour la satisfaire. La vie nomade qui à l'origine est celle du père est rejetée par sa femme comme inférieure et méprisable, rejetée aussi par le frère de sa femme qui condamne avec violence et dégoût le fait qu'elle ait pu épouser un tel homme ; pour la même raison, il rejette le fils, qui a été recueilli au moins provisoirement par un ami du père, un pauvre comme lui voire misérable mais pourtant un homme bon.

Les quelques péripéties d'ailleurs peu nombreuses qui constituent cette histoire donnent le sentiment qu'elle est sans issue et que la société dans laquelle elle se passe ne laisse place à aucune bonne solution. Quand le garçon vit en ville, chez l'ami de son père et avec les enfants de celui-ci, il partage un quotidien très pauvre et très dégradé qui est celui des mauvais quartiers urbains, où les enfants apprennent très vite à voler et se battre pour survivre ; bien peu semble-t-il parviennent grâce à l'école à se forger un meilleur destin.

Cependant la solution est-elle pour autant dans un retour à la vie nomade ? Elle serait possible grâce au frère du père qui serait disponible pour ramener son neveu à ses origines paternelles. Mais dans ce livre pas plus qu'ailleurs, Beyrouk est loin d'en donner une vision idéalisée ; et l'on se demande, en tant que lecteur, si le fils pourra en effet supporter tant d'archaïsme et d'austérité, après avoir connu le mode de vie urbain, même en milieu très défavorisé. Il est probable que personne et en tout cas pas le romancier ne peut trancher cette question.

Le personnage le plus pathétique du livre est de loin le père, dont on fait la connaissance alors qu'il est prisonnier et qui le restera sans doute jusqu'à la fin de ses jours. Et d'ailleurs il ne semble nullement désireux de rejoindre la vie réelle après le geste de folie qu'il a commis en tuant sa femme,

qu'il adore plus que jamais par-delà cette mort dont il est responsable. Tout le rôle du père si l'on peut dire, c'est-à-dire tous les propos qu'il tient dans le livre en alternance avec ceux du fils, consiste dans cette fuite à travers les mots d'un étrange amour fou, à la fois lucide et délirant. C'est en effet à travers ses mots à lui qu'on apprend tout du « non-amour » de sa femme qui d'ailleurs ne cherche nullement à s'en cacher. Cette situation provoque en lui une sorte de déni de réalité, celle-ci consistant en une irrémédiable pauvreté, à laquelle il est incapable de faire face en aucune manière ; il fuit dans le mensonge, le fantasme et une dangereuse rêverie, évidemment sans issue autre que l'acte terrible qu'il a finalement commis et qui est aussi suicidaire que meurtrier. Cet acte signifie sa totale impuissance à trouver quelque issue ou solution : il n'y en a pas, ce qui est le propre comme on sait d'une situation tragique. Il est délirant car seul le délire le dispense de surmonter la contradiction entre son amour éperdu pour cette femme et la connaissance de leur impossible fusion.

Beyrouk nous incite à penser que cette impossibilité s'étend à la société mauritanienne toute entière, déchirée entre deux modes de vie mais surtout deux systèmes de valeurs inconciliables. Les valeurs de la société nomade traditionnelle sont absolument incompatibles avec le mode de vie moderne qui en mettant les choses au mieux est à la recherche des siennes mais ne les a pas encore trouvées. Tout l'art de Beyrouk consiste à dire avec beaucoup de délicatesse et de discrétion cette implacable réalité.

Plan simplifié de l'article :

—Vie tribale et modernité

Le Tambour des larmes

—Islam et islamisme

Je suis seul

—Le Désert

Le Silence des horizons

—Tragédie

Parias

Cette présentation s'inspire de plusieurs autres, généralement parues dans *La Lettre*, chronique culturelle de l'Association Coup de soleil.

Sur les chemins de la reconnaissance des langues et cultures autochtones minorisées : l'éducation bilingue interculturelle en Amérique latine entre politique, anthropologie et sociodidactique (Cas du Mexique et de l'Equateur)¹¹⁸

Claude Cortier

Maître de conférences émérite, Chercheure associée à ICAR

Résumé

Cet article est une présentation et une réflexion sur les évolutions de l'éducation bilingue en Amérique latine, dans deux pays, principalement le Mexique et l'Equateur, où les langues des populations amérindiennes sont encore largement pratiquées et ont fait l'objet depuis le milieu du 20^e siècle de revendications et luttes sociales et de projets éducatifs associant langues et cultures dans leurs dimensions anthropologiques.

Mots clés : Education bilingue interculturelle, sociodidactique, anthropologie, revendications politiques, Equateur, Mexique.

Introduction

En dépit des persécutions subies, maladies et ethnocides, la population amérindienne demeure importante dans beaucoup de pays d'Amérique latine, elle serait encore d'environ 60 % en Bolivie, 55 % au Guatemala, 45 % au Pérou, 30 % au Mexique et 25% en Equateur. Elle est beaucoup plus réduite dans les autres pays, soit entre 5 à 10 %. Au cours de l'histoire, les processus d'acculturation coloniale et républicaine ont cherché à créer une culture nationale unique. Malgré la résistance culturelle de ces peuples, leurs langues et savoirs ancestraux, ils sont restés invisibles pendant des siècles, en dépit du nombre important de locuteurs de certaines de ces langues, comme le maya, le nahuatl, l'aymara, le quiché, le quechua, le mapuche, héritières des grandes civilisations soumises, voire anéanties par les conquérants espagnols.

¹¹⁸ Cet article en hommage à notre collègue et ami pourra paraître quelque peu éloigné de ses (pourtant) multiples et variés terrains de recherche. Sociolinguiste et sociodidacticienne, ayant vécu en Amérique latine et au Maghreb, j'ai connu Hadj au sein du milieu universitaire et institutionnel de l'Ecole doctorale algéro-française, plus particulièrement. Il m'a semblé que ces luttes et réussites éducatives et politiques auraient pu l'intéresser. En tous cas, j'aurais vivement apprécié ses commentaires d'Algérien engagé et d'enseignant, humain et humaniste, face à des projets qui se nourrissent des utopies éducatives et progressent par les luttes sociales tout en développant une pédagogie communautaire, projets auxquels nombre de membres des gauches occidentales aiment encore adhérer.

Le chemin vers la reconnaissance constitutionnelle¹¹⁹ de ces populations a été long : il aura fallu plus de 500 ans depuis la conquête en 1492 pour que ces peuples et cultures acquièrent progressivement un statut et que soit admis le caractère ethnique, pluriculturel et plurilingue de ces sociétés et l'éducation bilingue interculturelle (désormais EIB) considérée comme un aboutissement éducatif, social, anthropologique et politique. C'est seulement en 2007 que l'Assemblée générale des Nations unies établit dans la *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* le principe du droit des peuples à la transmission de « leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature » (article 13), au contrôle de « leurs propres systèmes et établissements scolaires » (article 14) et au respect de « la diversité de leurs cultures, traditions, histoire et aspirations » (article 15). Ce droit international est en partie « le résultat du développement de mouvements autochtones dans différents pays qui progressivement se sont organisés en vue de définir, garantir et légitimer les droits des Amérindiens » (Macedo, 2016). De la colonisation espagnole aux républiques et Etats-nations, les politiques furent de type assimilationniste. La diversité a toujours été vue par les pouvoirs en place comme une difficulté. La castillanisation, l'évangélisation puis l'assimilation des populations autochtones étaient considérées comme indispensables et ce n'est qu'au milieu du 20^e siècle que les premiers développements d'un enseignement bilingue permirent progressivement de modifier les plans et programmes d'études pour y inclure les savoirs, connaissances et valeurs traditionnels des peuples originaires. On considère en effet que le mouvement « indigène »¹²⁰ a favorisé le début des processus démocratiques actuels et leurs revendications sociales, politiques et culturelles (Álvarez Palomeque & Montaluisa Chasiquiza, 2017).

Pour de nombreux spécialistes, il semble également admis que le mouvement éducatif et culturel qui a porté et accompagné la mise en place des enseignements bilingues espagnol/langues originaires a suscité le développement d'espaces de liberté et de réflexion pour les populations autochtones, et de ce fait, a largement favorisé les processus de transformation sociale et politique, tout en installant la valorisation et l'appropriation des héritages culturels et symboliques. Dépasant la seule expérience éducative, l'éducation bilingue interculturelle participerait d'un processus de transformation politique, qui peut expliquer que certains peuples autochtones, comme ceux du Chiapas (maya) ou les Shuars d'Equateur, aient obtenu un statut d'acteur politique reconnu, à l'origine de mouvements fédérateurs et fédéraux nationaux et internationaux. Ainsi, au Mexique les *Accords de San Andres* (1996) qui ont suivi l'insurrection zapatiste de 1994 ont obtenu une reconnaissance constitutionnelle des droits linguistiques, culturels et d'autodétermination pour l'ensemble des peuples autochtones (68 peuples actuellement).

En Equateur, les Shuars fédérés en 1964 ont favorisé le regroupement des nationalités autochtones de l'Amazonie équatorienne (CONFENIAE), la Confédération des nationalités autochtones de l'Équateur (CONAIE) et la Coordination des organisations autochtones du bassin amazonien (COICA). Dans ce dernier cas, ce n'est pas une grande langue qui a porté la lutte vers le succès. Il s'agit d'une population amazonienne, particulièrement « guerrière », longtemps préservée des colonisations successives, espagnoles d'abord puis agricoles et foncières et de leurs processus d'acculturation.

Dans cet article, nous retracerons d'abord les évolutions historiques et politiques qui ont conduit à l'enseignement bilingue puis à l'EIB, en présentant les spécificités des expériences mexicaines et

¹¹⁹ Progressivement l'Argentine, la Bolivie, le Brésil, la Colombie, l'Equateur, le Guatemala, le Mexique, le Nicaragua, le Paraguay, le Pérou et le Venezuela ont déclaré dans leurs constitutions le caractère ethnique, pluriculturel et multilingue de leurs sociétés. L'Equateur a reconnu le caractère « multinational » du pays composé de 14 « nationalités, tandis que le Chili, le Salvador, le Honduras et Panamá ont reconnu les droits à une éducation différenciée.

¹²⁰ Nous utiliserons souvent ce terme, en dépit des connotations très péjoratives du français « indigènes » liées aux colonisations de l'empire français ; « indigène » est calqué sur le mot espagnol « indígenas » utilisé par les chercheurs latino-américains de même que « indigenous » par les nord-américains.

équatoriennes¹²¹ et notamment les dimensions anthropologiques qui guident les organisations scolaires et la confection des programmes. Cette orientation anthropologique est due au cadre culturel, inter- et alter-, dans lequel l'EIB s'inscrit ainsi qu'aux travaux qui étudient ces organisations, davantage d'ordre anthropologique¹²² et sociologique que pédagogique ou didactique. Cependant, il y eut ailleurs en Amérique du sud, en Europe et en France, des mouvements et des expériences éducatives, que l'on a pu qualifier, quoiqu'encore rarement, d'anthropo-didactiques, comme la pédagogie des opprimés de Paulo Freire, souvent revendiquée par l'EIB, ou encore la pédagogie Freinet, que nous pourrions mettre également en relation car, dans sa dimension intrinsèquement populaire, son principe d'école ouverte sur la vie et sur l'environnement naturel et social proche, elle travaille sur des questions vives dans l'ordre du social, de l'économique, du culturel, du politique, de l'historique : « elle est cette utopie par laquelle on accompagne l'enfant dans un jeu social, politique et culturel qui lui préexiste et dans lequel il devra vivre et évoluer » (Clanché, 2009).

1. Un processus historique : de l'hispanisation à la reconnaissance linguistique et culturelle

1.1. Quatre siècles de colonisation

En 1492, Colomb "découvre" l'Amérique, les Espagnols reconquièrent Grenade, expulsent les Juifs de l'Andalousie et Antonio de Nebrija publie la *Gramática Castellana*¹²³, première grammaire d'une langue romane. On nous pardonnera d'afficher ainsi le cumul d'événements aussi déterminants, on pourrait dire fatals pour des populations et des civilisations avec la publication d'une grammaire, mais cela permet de marquer d'emblée l'importance que prendra la castillanisation d'une grande partie de l'Amérique, visant à évangéliser et civiliser les populations autochtones. On sait que très tôt, la culture des Européens s'est imposée de façon autoritaire, violente et cruelle, exterminant les « Indiens » dans certaines régions, colonisant à outrance les nations autochtones, en imposant langue et religion, obligeant les Indiens à porter des noms espagnols, abusant souvent du châtiment et de la crainte, détruisant les édifices religieux ou leur substituant des églises. Bartolomé de Las Casas, frère dominicain, relate dans *La très brève relation de la destruction des Indes*, une des plus terribles dénonciations du colonialisme : les conquistadors y sont décrits comme « des diables qui pillent, tuent et allument des brasiers » dignes de l'enfer (Milhou¹²⁴, 1995).

Les conquérants espagnols vont progressivement imposer que soit enseigné « dans la langue de la nation » c'est à dire en espagnol, « tout ce qui appartient à la nation » (Heath, 1986). Ces vastes campagnes de « castillanisation »¹²⁵ avaient pour objectif que les « Indiens » abandonnent leurs *habitus* sociaux et culturels et adoptent les pratiques « chrétiennes » et « castillanes » (*ibidem* : 26).

Les grandes civilisations aztèque, maya, inca, pour ne citer que les plus connues, furent ainsi rapidement déstructurées –en 1540 la conquête était terminée– et la population asservie (Milhou, 1995 : 35). C'est ainsi que les missionnaires prirent le relais des soldats, tout en devant compléter leur rôle religieux par un rôle politique et amener les Indiens à reconnaître librement la souveraineté du roi d'Espagne.

¹²¹ Le choix de ces deux pays est lié pour partie à certaines spécificités de leur histoire mais également au fait que j'y ai vécu, travaillé et enquêté sur l'enseignement des langues, français (représentations, idéologies) mais aussi langues autochtones.

¹²² Avec pour source l'anthropologie de l'éducation nord-américaine

¹²³ *Gramática castellana*, Salamanca, 1492, Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España.

¹²⁴ Milhou, Alain, « Introduction » *La Destruction des Indes*, Bartolomé de Las Casas, Edition Chandeigne, Paris, 1995, Collection Magellane.

¹²⁵ L'espagnol est souvent désigné comme « el castellano », notamment dans les textes officiels de certains pays d'Amérique latine sans doute comme survivance de l'époque coloniale.

1.2. Des Indépendances républicaines aux autonomies

Les Indépendances, dans le premier quart du 19^e siècle, ont marqué la fin du contrôle administratif et économique de l'Espagne, mais pour les populations amérindiennes, ce ne fut qu'un changement de domination, les grands propriétaires terriens développèrent une exploitation massive de tous les non-blancs, dans une condition souvent proche du servage, réprimant comme les Espagnols, toutes formes de révoltes.

Pour ces républiques, tout comme ce fut le cas en France, la modernisation sociale et l'accès à la citoyenneté devait passer par l'espagnol, face à ces populations considérées comme « attardées ». Ceci est visible dans le cas de l'Equateur à la fin du 19^e siècle, où durant la période libérale, de 1895 à 1925, sera édifée une instruction publique et laïque dans un pays où l'Église contrôlait jusqu'alors le système éducatif. L'institution scolaire va alors jouer un rôle essentiel dans l'émergence d'une conscience nationale et de « l'équatorianité » (Sinardet, 2015), renforçant la castillanisation des populations.

Un mouvement du même ordre, encouragé par l'adhésion des élites au positivisme se dessinera au Mexique à la même époque et trouvera son apogée dans les gouvernements qui suivirent la Révolution¹²⁶, pourtant d'apparence progressistes sur le plan éducatif. Visant également une instruction publique et laïque, fut instauré un programme d'éducation intégrale nationaliste (*Programa de Educación Integral Nacionalista*, 1913) qui imposait la *méthode directe* pour l'enseignement de l'espagnol, prohibant dans la classe l'usage des langues premières (cf. Berdous & Cortier, 2020). Cependant, cette méthode n'a pas donné les résultats escomptés et dans les années 1930, elle fut remplacée par la *méthode indirecte*, proposant l'utilisation de la langue première comme point de départ pour atteindre l'espagnol comme langue cible (Ruiz 1993), sous forme de bilinguisme dit « de transition ». Malgré leur différence formelle, les deux propositions étaient orientées vers la construction d'un État-nation homogène.

En 1934, sera instauré un *Département d'Education et culture indigène* ; en 1939, le gouvernement reconnaît « l'indien comme capable de s'intégrer à la nation sans perdre sa propre culture » et une assemblée de linguistes détermine alors l'éducation bilingue comme un modèle éducatif propre aux communautés amérindiennes. L'*Instituto Nacional Indigenista* (INI) est créé en 1948, il ne sera suivi qu'en 1978 d'une *Direction générale de l'Education indigène*. L'une des initiatives de l'INI fut la création de *Centres de coordination indigènes* ainsi que le recrutement de jeunes locuteurs natifs autochtones comme promoteurs culturels ou enseignants bilingues. Ce projet visait à intégrer l'utilisation des langues autochtones dans le processus d'apprentissage, ainsi que des activités parascolaires fortement liées à la communauté (Ruiz Lopez & Quiroz Lima 2014) mais le principe du bilinguisme de transition fut maintenu. Finalement, dans ce contexte, leur participation s'est avérée contradictoire car « d'un côté ils ont travaillé dans l'intérêt de l'Etat et furent des alliés du gouvernement, participant au processus *civilisateur*, apportant les modes de vie et les habitudes de la société nationale aux communautés. D'un autre côté, ils se sont transformés en dirigeants communautaires et se sont associés aux luttes pour la terre » (Platero, 2014 : 32).

A la fin des années 1960 et au début des années 1970, les anthropologues européens et américains ont vivement critiqué « l'indigénisme d'intégration ». Lors du symposium sur les conflits interethniques en Amérique du Sud (La Barbade, janvier 1971), les anthropologues ont formulé la *Déclaration de La Barbade* « Pour la libération de l'Indigène », affirmant que les peuples autochtones continuaient d'être soumis aux relations coloniales dans les sociétés nationales d'Amérique latine et ont dénoncé les politiques indigénistes comme étant des politiques ethnocides (*ibid.* : 33). C'est dans

¹²⁶ Série de soulèvements armés contre le pouvoir du dictateur Porfirio Díaz, de guerres entre factions révolutionnaires et de prises de pouvoir entre 1910 et 1920. Ce n'est qu'en 1930, avec la création du parti révolutionnaire (PRI) que se rétablira la stabilité, il gouvernera jusqu'en 2000.

ce contexte qu'est apparu, au milieu des années 1980, le modèle bilingue biculturel visant à mettre en place une éducation bilingue utilisant deux langues dans un cadre « équilibré », la langue première et l'espagnol, le biculturel renvoyant à la récupération de savoirs de la communauté et à leur intégration dans le modèle officiel d'éducation.

Au-delà des dispositions officielles, ce modèle sera pour certains peuples, « de façon, parfois subversive, un des chemins vers l'affranchissement de l'ordre social et intellectuel » (Baronnet 2007), notamment dans le cas du système d'éducation tseltal-zapatiste du Chiapas (sud du Mexique), mis en place par l'armée zapatiste de libération nationale (EZLN)¹²⁷.

2. « Nunca más un México sin nosotros¹²⁸ » : le soulèvement zapatiste au Chiapas et ses conséquences

En janvier 1994, l'armée zapatiste de libération nationale (EZLN) déclencha un soulèvement armé dans l'Etat du Chiapas, équivalent à une déclaration de guerre à l'Etat mexicain, pour la reconnaissance des droits des populations autochtones. Cette révolte et les guérillas qui s'ensuivirent réussirent à obtenir que les cultures et les langues des différents groupes ethniques deviennent des sujets de discussion et de négociation avec le gouvernement fédéral. Unis par le slogan « Plus jamais un Mexique sans nous », ils obtinrent la priorité dans les futurs programmes éducatifs officiels ainsi que la reconnaissance des droits ethniques.

Le *Programme de développement éducatif 1995-2000* va ratifier l'engagement du gouvernement avec les peuples indigènes. « L'action éducative de l'Etat sera adaptée à leurs besoins, exigences et conditions de culture et de langue, population, organisation sociale, les formes de production et de travail. Seront combattues, dans l'éducation, les formes cachées et manifestes de racisme qui persistent dans la culture de notre société » (Ruiz Lopez, Quiroz Lima, 2014).

Puis le *Plan développement 2001-2006* déboucha sur une loi générale reconnaissant les droits linguistiques et culturels des peuples indigènes, instaurant le modèle d'*Éducation bilingue interculturelle* (EIB) ainsi que la mise en place de programmes de formation d'enseignants, notamment par l'Université pédagogique nationale (UPN) en vue de développer l'éducation bilingue dans l'enseignement de base (SEP, 2013). Les peuples autochtones demandent alors à être traités à partir de modèles politiques et juridiques reposant sur des notions de citoyenneté ethniques et interculturelles¹²⁹. Il s'agit d'intégrer savoirs et contenus culturels ancestraux dans les programmes et curricula, de créer documents, manuels (langues premières et secondes) et ressources didactiques tout en instaurant une formation spécifique pour les enseignants et médiateurs culturels.

A la suite de leur insurrection de janvier 1994 et des *Accords de San Andrés* sur les droits et la culture indigènes¹³⁰, les dirigeants¹³¹ de l'EZLN, ont décidé, face aux attaques multiples dont ils étaient l'objet, d'entrer en résistance et de développer leurs réseaux d'écoles indépendamment des institutions de l'Etat. Ils ont ainsi progressivement remplacé sur environ un tiers du territoire de l'Etat du Chiapas¹³², l'éducation de base officielle par des *centres éducatifs autonomes* (accueillant des enfants de 4 à 12 ans environ), selon l'esprit de la Convention 169 de l'Organisation Internationale

¹²⁷ En espagnol: Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

¹²⁸ Traduction : « jamais un Mexique sans nous ».

¹²⁹ «Ciudadanías étnicas y ciudadanías interculturales».

¹³⁰ Document signé par le gouvernement mexicain avec l'Armée zapatiste de libération nationale le 16 février 1996 pour s'engager à modifier la Constitution nationale afin d'accorder des droits, y compris l'autonomie, aux peuples indigènes du Mexique afin de répondre à leurs demandes de justice et d'égalité.

¹³¹ Le plus connu est le sub-commandante Marcos.

¹³² Soit approximativement la taille de la Belgique. De 5 territoires (caracoles) originaux, il s'est récemment étendu à 16 et compte 43 centres municipaux.

du Travail¹³³, qui oblige les gouvernements « à reconnaître les institutions éducatives créées par ces peuples, dans certaines limites fixées en consultation avec eux ». Il s'agissait d'inclure dans les programmes d'enseignement l'histoire, les savoirs et les techniques de ces peuples, leurs systèmes de valeurs et toutes leurs aspirations sociales, économiques et culturelles et de choisir comme éducateurs-promoteurs des jeunes gens issus des familles de la communauté concernée.

Ces derniers sont formés par la *méthode interculturelle inductive*¹³⁴ (MII) c'est à dire par la participation des étudiants aux activités sociales quotidiennes de la communauté où le savoir s'actualise, en référence à une définition anthropologique de la culture selon Gasché 2008¹³⁵ : La culture n'est pas un ensemble d'éléments, matériels et spirituels qu'il s'agit d'inventorier et de classer pour pouvoir les observer, les examiner, les commenter et les expliquer mais elle est ce que les êtres humains produisent dans leur processus expérientiel quotidien, lors duquel ils créent leurs moyens de subsistance, transformant la nature, coopérant, interagissant et communiquant les uns avec les autres, de sorte que la culture est alors le visage manifeste et le résultat des activités humaines (Gashé, 2008 : 316).

Ces écoles de la forêt (*selva Lacandona*) sont généralement autogérées à l'échelle municipale et locale en démocratie directe par les membres des communautés et l'assemblée des familles d'élèves. On y traite en commun de questions d'organisation scolaire, du choix et du soutien apporté aux jeunes enseignants formés au niveau de la commune autonome, issus des familles zapatistes. « La participation des familles contribue à la définition des contenus et des méthodes pédagogiques, ainsi qu'à la prise en compte des calendriers agricoles et des demandes sociales en lien avec le territoire et la production vivrière » (Baronnet, 2013). Les orientations et les pratiques pédagogiques font elles aussi, le cas échéant, l'objet d'une remise en question collective (Baronnet 2007). « Cela se traduit par une participation intergénérationnelle non négligeable dans la gestion de plus de six cents écoles qui se revendiquent de l'EZLN » (Baronnet, 2013).

2.1. Quels contenus et quelles formations ?

Décrivant l'exemple d'une école communautaire, Martínez Torres et al. (2017) expliquent que le curriculum de l'école est élaboré collectivement lors des assemblées, liant les activités agricoles et cérémonielles de la communauté, en adaptant le calendrier scolaire au calendrier des récoltes agricoles. Elles signalent que les chercheurs ont également participé à ce processus, sous forme de soutien à la demande des autorités. L'invitation a été étendue aux étudiants en pédagogie et en anthropologie, aux volontaires locaux, nationaux et internationaux, qui, avec les pères et mères de famille, les autorités autonomes et les chercheurs accompagnateurs, ont formé une « communauté éducative interculturelle ». Les éducateurs-promoteurs ont le soutien des membres du *Réseau interculturel d'éducation inductive* (REDIIN) du Chiapas, avec lesquels ils se réunissent périodiquement pour discuter de leurs expériences, de leurs apprentissages et des problèmes qui se posent.

S'inspirant notamment des expériences et travaux sur l'alphabétisation, la pédagogie des opprimés et de l'autonomie de Paulo Freire, les zapatistes se sont ainsi réappropriés l'école en s'appuyant sur des pratiques d'alphabétisation et des connaissances contextualisées et jugées utiles et nécessaires aux communautés. Ainsi l'école intègre ce qui en était jusque-là exclu : l'apprentissage pratique et en action des savoirs de la communauté (Benabad, 2015 : 126). On peut ainsi parler d'une anthropo-

- ¹³³ Organisation internationale du travail : Convention n° 169 relative aux peuples indigènes et tribaux, 1989 :

- https://www.ilo.org/dyn/normlex/fr/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

¹³⁴ *Método Inductivo Intercultural* (MII).

¹³⁵ Cité par María Elena Martínez Torres, Kathia Núñez Patiño, Isabel López López, Ana Luisa Borrayo Mena, in *Altera, Revista de Antropología, João Pessoa*, v. 2, n. 5, p. 148-171, jul. / dic. 2017, p.152 et traduit par nous.

socio-didactique, qui consiste à faire sortir l'école de la salle de classe dans les lieux de travail et les activités socialement significatives afin que les enfants y participent, agissent, observent et apprennent.

Ce sont ces différents contextes politiques qui génèrent des processus d'autonomisation, dans lesquels « l'école est un espace sûr, de confiance, bienveillant et respectueux pour tous », permettant d'établir des relations très différentes de celles des écoles officielles, où les enfants et les jeunes autochtones sont formés dans la lutte pour leur autonomie, la connaissance et l'appropriation de leur territoire à travers des processus éducatifs. » (Martinez Torrez et al., 2017 : 169).

En conclusion, le réseau d'éducation interculturelle du Chiapas a produit des matériaux pour une alphabétisation et une éducation éthique, contextualisée, qui privilégie à travers un bilinguisme additif, la promotion de contenus didactiques en intégrité avec la communauté et la nature, afin de promouvoir la connaissance des territoires et des cultures (Bertely, 2014).

L'un des principaux défis de l'EIB consiste à former les enseignants d'une manière différente, pour permettre la participation des communautés indigènes qui y vivent, ce qui est encore peu réalisé. Si le modèle de formation proposé au Chiapas offre des aspects séduisants, il resterait d'une part, limité à l'éducation de base et d'autre part, trouve des difficultés à recruter suffisamment d'enseignants (Baronnet, 2007, 2013).

2.2. Au niveau national : formations et élaborations didactique au niveau linguistique et culturel (Universidad pedagogica nacional)

A l'université pédagogique nationale de la ville de Mexico, une *Licence d'éducation indigène*, dirigé par Maria Soledad Perez a su mettre en œuvre un modèle original. Accueillant des étudiants originaires de diverses ethnies et locuteurs natifs de diverses langues, leur cursus les a impliqués dans la transcription de leurs langues et la prise en compte de ses variantes (Perez-Lopez, 2012), mais également dans le recueil, la transcription et la didactisation de textes de la tradition orale. Dans *Voces de la diversidad : tradicion oral y curriculum bilingue*, édité par Maria Soledad Perez Lopez et Mario Alberto Castillo Hernandez (UPN, 2010), les coordonnateurs expliquent comment les étudiants ont présenté en classe les histoires et contes recueillis, afin de croiser leurs propres regards avec ceux des autres étudiants. Ils ont comparé les versions, ont dégagé les formes de structuration et déterminé les unités didactiques en L1 et L2. Ainsi à partir d'un conte sur le ciel et les étoiles, on peut aborder la vision de la communauté sur les astres, comment les astres accompagnent la vie quotidienne, puis travailler en espagnol le système planétaire. Ces textes de tradition orale ouvrent des voies vers la connaissance des pratiques, des formes d'organisation sociale, des cosmovisions, souvent inconscientes avec lesquelles les enfants viennent à l'école.

De cette façon, l'enfant part de son univers et de sa langue pour développer ses connaissances, ses capacités d'analyse et d'abstraction. Ainsi s'ouvre l'approche d'univers plus lointains et se développe la relativité linguistique et culturelle.

3. Education bilingue en Equateur : le rôle des missions religieuses et de la Fédération shuar

Les romanciers équatoriens du courant « indigéniste » ont été les premiers dans les années 1930 à faire parler les Indiens, c'est-à-dire « à écrire comme *parlaient* leurs personnages ». Comme le souligne l'écrivain Jorge Enrique Adoum : « ils ont fait preuve d'un orgueil manifeste en rompant délibérément avec les académies et les puristes (Adoum, 2005). Le roman de Jorge Icaza *Huasipungo* (1934) est un cri de douleur sur la condition des Indiens. Les huasipungos sont des communautés agricoles régies par des « criollos », magnats locaux qui font preuve d'une extrême cruauté envers leur main d'œuvre indigène. Le roman se termine par un massacre des Indiens à la suite d'un soulèvement en signe de protestation contre leurs conditions de vie.

Nous avons évoqué plus haut le rôle de l'Etat libéral de la fin du 19^e siècle dans le processus de laïcisation et de centralisation de l'éducation, mais ce projet restera limité aux populations métissées, le rôle d'instruction des Indiens étant dévolu aux *hacenderos*, grands propriétaires terriens qui ont peu assumé cette charge (Sinardet, 2019). La Révolution de 1925 renverse les gouvernements libéraux à caractère autoritaire et oligarchique et nomme des ministres « socialistes », le ministère de l'Éducation pose comme priorité la démocratisation de l'accès à l'enseignement primaire et met en place des Écoles rurales (*Escuelas rurales*), dont les enseignants devront s'initier aux langues locales.

En Equateur comme au Mexique, les Indiens sont considérés comme un obstacle au développement de l'économie nationale, il s'agit de les y intégrer par la voie de l'hispanisation, même si dans la Constitution de 1945, les langues autochtones sont reconnues comme éléments de la culture nationale et recommandées dans l'enseignement. Mais il ne s'agit pas d'un enseignement bilingue, simplement de l'utilisation des langues locales pour communiquer avec les élèves. Dans la même voie, fut créée en 1935 une école normale rurale pour former des maîtres indigènes.

C'est dans la ville de Cayambe (nord de la Sierra du pays) et dans les années 1940 que démarra une des premières expériences d'enseignement bilingue grâce à Dolores Cacuango, une leader indienne parlant le kichwa, qui établit alors un réseau d'écoles avec des enseignants indigènes. Ceux-ci utilisèrent la langue kichwa comme principal moyen d'instruction et obtinrent une participation communautaire importante. Elle obtint l'appui de la *Fédération indienne équatorienne*¹³⁶ dont elle était membre. L'objectif de ces écoles était non seulement d'offrir une instruction et une formation technique, mais aussi de défendre la culture ancestrale, d'utiliser le kichwa comme langue d'enseignement et de favoriser le dialogue avec la société métisse. (Haboud, 2019). Il faut souligner que ces écoles, fermées par l'Etat en 1963, ont cependant pu former des leaders autochtones à l'administration d'établissements d'enseignement, pouvant donner lieu à la création d'autres écoles du même type.

3.1. Les projets avec appui international

La Mission andine (1956-1975), soutenue par les Nations-Unies (OIT, FAO, UNESCO, OMS, UNICEF), fut chargée d'un plan global d'amélioration de conditions de vie et de l'éducation en milieu rural dans trois pays andins (Bolivie, Pérou, Equateur), focalisant sur les régions andines parlant le kichwa ; elle conçut un « curriculum communautaire » (1980) qui *in fine* permit d'accorder plus de considération et de respect aux cultures autochtones (Chiodi, 1990 : 348).

Il faut ensuite signaler le rôle important de l'Institut linguistique d'été (ILV¹³⁷), d'origine états-unienne et composé de missionnaires évangélistes nord-américains, qui à la suite d'un accord avec le ministère de l'Éducation, a été chargé de l'éducation indigène dans certaines régions¹³⁸ de 1952 à 1982. L'ILV a élaboré des manuels en langues autochtones (thèmes de la vie quotidienne et traditions orale) et organisé des stages d'été pour la formation des enseignants. L'ILV est connu pour ses traductions de la Bible, ses descriptions linguistiques des langues non grammatisées, ce qui fut entrepris pour le kichwa et nombre de langues des régions amazoniennes ; les linguistes publièrent des dictionnaires, grammaires et vocabulaires. Leur action éducative correspondait là encore à un bilinguisme de transition de quelques années, destiné à hispaniser et évangéliser les populations rurales (Yanez Cossio). Accusé de développer une évangélisation agressive, d'encourager la pénétration des compagnies pétrolières dans la Selva et même la restriction des naissances, l'ILV fut expulsé d'Equateur en 1981. Les gouvernements progressistes de Roldos et Hurtado commencèrent

¹³⁶ Federación ecuatoriana de Indios, 1944, d'inspiration communiste.

¹³⁷ Instituto lingüístico de verano, Institut linguistique d'été, Summer linguistic institute : <https://www.sil.org/> . au rôle ambigu. Voir notamment l'article de Calvet, L.J., 1987 : « Politique linguistique et impérialisme : l'institut linguistique d'été » *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Payot.

¹³⁸ Napo, Pastaza, Esmeraldas, Cayambe.

alors à développer des programmes d’alphabétisation en langue kichwa, en partenariat avec l’université catholique basée à Quito (PUCE¹³⁹), et notamment avec la professeure Consuelo Yanez Cossio, sous le nom de « Modèle éducatif MACAC » (1978-1984). Ce programme soulignait l’importance des méthodes d’enseignement contextualisées, et donc la nécessité d’études anthropologiques sur les cultures orales. Il reconnaissait également la dimension anthropo-culturelle de toutes les langues, leur égale dignité pour la transmission des connaissances et capacités d’abstraction et la nécessaire volonté des populations d’être alphabétisées pour éviter toute imposition extérieure. Un *Centre de recherches pour l’éducation indigène* (CIEI¹⁴⁰) fut créé en appui au programme, il réalisa de nombreux manuels pour l’enseignement des langues et matières scolaires et on peut considérer qu’il développa un modèle d’éducation bilingue interculturelle, non seulement favorable aux relations interethniques, mais contribuant aussi à la valorisation et au respect de la cosmovision de toutes les cultures concernées (Chiodi, 1990 : 368).

Un accord de coopération avec l’Allemagne se conclut ensuite pour la mise en place d’écoles bilingues kichwa-espagnol, la formation d’enseignants et l’élaboration de matériels didactiques dans la perspective de l’EIB. Ce programme contribua largement au développement de l’EIB et à l’élaboration de recherches de terrain et d’un corpus théorique, avec notamment les volumes publiés sous la direction de Wolfgang Küper de la série « *Pedagogía y didáctica* », aux éditions Abya-Yala¹⁴¹ (Quito).

3.2. Le rôle des religieux pour la protection des peuples autochtones et leur éducation.

Ce n’est qu’à partir des années 1960, que les missions religieuses, et en particulier les Salésiens ont commencé à s’investir dans la défense des cultures autochtones, comme l’écrivait en 1976¹⁴² le président de la Fédération shuar : « à partir de 1962-1965, on constate une “ indigénéisation de l’Eglise ” (Indigenization de la Iglesia) », sous l’influence de la *Théologie de la Libération*¹⁴³ alors que dans les décennies et siècles précédents, les religieux avaient amplement participé au processus d’hispanisation des régions rurales et amazoniennes. Les premières conventions ont été signées entre le gouvernement et la mission Salésienne en 1935 et 1944 et ont permis la mise en place des internats¹⁴⁴ pour l’évangélisation et civilisation des enfants et jeunes shuars (jivaros), selon un système assimilationniste voire coercitif, qualifié plus tard par un des leurs de « Reducciones de los jíbaros salvajes » (Botasso, 1993), faisant allusion ainsi aux réductions jésuites¹⁴⁵ durant la colonisation espagnole, enclaves protégeant les Indiens de l’esclavage mais fortement assimilatrices. Toutefois, à partir des années 1960, on peut souligner un certain nombre d’initiatives en soutien aux organisations indigènes.

¹³⁹ Pontificia universidad católica del Ecuador

¹⁴⁰ Centro de investigaciones de la educación indígena.

¹⁴¹ Les éditions Abya-Yala (en partenariat avec l’université salésienne de Quito) sont considérées actuellement comme l’un des plus grands éditeurs de sciences sociales en Amérique latine. Né en Equateur pour faire connaître la richesse et la diversité du monde indigène, Abya-Yala est devenu une référence en anthropologie et en histoire pour les universitaires et les spécialistes des cultures autochtones.

¹⁴² in *Federación de centros shuar. Solución original a un problema actual*, Sucua, 1976, imprimé au Collège Don Bosco à Quito, p.27.

¹⁴³ La théologie de la libération est un mouvement de pensée théologique qui s’est développé en Amérique latine à partir de 1968, pour lutter auprès des plus pauvres contre toutes les formes de servitude et offrir une réponse souvent politique à toutes les communautés opprimées. Considérée comme trop proche du marxisme, elle fut l’objet de condamnations du Vatican. Le pape François s’inscrit dans son héritage en défendant « l’option préférentielle des pauvres ».

¹⁴⁴ En partie en raison du mode de vie semi-nomade de ces sociétés.

¹⁴⁵ « Regroupements des populations natives en vue de favoriser leur évangélisation et les préserver de la rapacité des colons et des grands propriétaires, en quête de main-d’œuvre corvéable » dans *Missions. L’utopie américaine des Jésuites, Chroniques d’Hérodote* (2019-05-14) :

https://www.herodote.net/L_utopie_americaine_des_Jesuites-synthese-1881.php consulté le 28/01/2022.

Les premières Ecoles radiophoniques « *Escuelas Populares Radiofónicas del Ecuador* » ont été fondées par Leonidas Proaño en mars 1962, « l'évêque des Indiens », connu comme l'un des promoteurs de la théologie de la libération. Destiné à développer des programmes d'alphabétisation en kichwa et à accompagner les populations indiennes et métisses des zones rurales et urbaines dans leur développement, ce réseau était composé de plusieurs radios communautaires dédiées à l'alphabétisation, l'éducation et l'évangélisation des peuples autochtones en Kichwa (Yanez Cossio : 36). De nombreuses autres radios se développèrent ensuite, ont redonné la parole à une minorité jusque-là silencieuse. Leur contenu s'est fortement politisé, comme le soulignent Bertola & Pradel, 1992¹⁴⁶) afin de faire pression contre les autorités et les grands propriétaires terriens (hacenderos) : « *La radio a été très importante : en valorisant leur culture, elle leur a rendu la fierté d'être indiens* » (Idem).

3.3. Télé-enseignement et EIB à la Fédération des Centres shuar

C'est toutefois en haute région amazonienne que le télé-enseignement par radio connaîtra son organisation la plus achevée, au sein de la Fédération Shuar et de l'enseignement bilingue développés avec l'appui des missionnaires salésiens. Première organisation autonome de ce type en Amérique latine, elle a fortement contribué au développement du mouvement indigène équatorien, comme on l'a souligné plus haut.

Du 19^e siècle aux années 1960, ce sont les Shuars qui, dans le champ éducatif, ont le plus bénéficié de la présence des missionnaires d'abord jésuites, puis dominicains, franciscains, sans que ceux-ci se préoccupent de connaître leur langue pour une meilleure évangélisation, ce que firent les Salésiens (Yanez Cossio : 37). Jusqu'en 1965, la langue Shuar n'était employée que pour les prières et le catéchisme.

La création de la Fédération en 1964, qui avait pour objectif de transférer l'éducation au peuple, en accord avec les objectifs de bilinguisme et biculturalisme qui commençait à se développer au sein de la mission salésienne, fit évoluer ce système. Car pour défendre culture et langue, et pallier le manque d'enseignants, il fallait créer un système d'éducation massive que seule la radio pouvait permettre. « *Nous devons être unis pour défendre notre culture, notre langue et nos territoires contre les colons, les militaires, les compagnies pétrolières. L'éducation radiophonique, c'est la meilleure alternative contre toutes ces menaces.* » (Interview du Président de la Fédération shuar, cité par Bertola & Pradel, 1992).

Le télé-enseignement a pu fonctionner avec des enseignants travaillant au centre principal et des moniteurs dans les écoles des communautés. Les écoles et différentes classes ont été construites et aménagées selon des plans conçus par la Fédération.

3.4. Modalités du bilinguisme et collections anthropo-didactiques « Mundo Shuar »

Si dans un premier temps (années 1970), le système fut celui du bilinguisme de transition, lorsque les livres et supports didactiques en langue shuar furent prêts, l'enseignement évolua vers un système bilingue, avec un enseignement dans les deux langues durant toute la scolarité primaire, puis étendu au collège. La première année se faisait en langue shuar presque exclusivement, l'espagnol étant introduit ensuite progressivement jusqu'à ce que des horaires équilibrés entre les deux enseignements permettent le respect des programmes équatoriens.

Les matériaux issus des travaux de recherche en anthropologie et ethnographie furent utilisés pour renforcer le corpus en langue shuar et pour l'élaboration des livrets et manuels. L'enseignement de la

¹⁴⁶ Bertola & Pradel, « Les Indiens d'Equateur prennent la voix des ondes » *Le Monde diplomatique* (Archives), novembre 1992 : <https://www.monde-diplomatique.fr/1992/11/BERTOLA/44816>.

langue shuar inclut grammaire (dans une perspective contrastive avec l'espagnol), expression écrite, poésie, etc.

L'élaboration des programmes dans les matières "shuar" est remarquable dans ses efforts de compilation, description et valorisation du patrimoine culturel shuar : mythes, fêtes, coutumes, danses, vie sociale... La botanique et la zoologie sont consacrées à l'étude de l'environnement et prennent surtout en compte l'immense étendue des connaissances en matière écologique.

Les travaux artisanaux de tradition ont une place importante : vannerie, poterie pour la fabrication d'objets quotidiens, instruments de musique, tissage et parures.

Toutes ces connaissances ont été rassemblées dans une collection spécifique intitulée « Mundo Shuar » qui comporte des manuels scolaires et des livrets/fascicules d'anthropologie culturelle intitulés Mundo Shuar. 7 séries de fascicules ont été publiées par le *Centre de Documentation et de recherche de la culture shuar* de Sucua et diffusées à partir des années 1975, au niveau local, national puis international par les Missions Salésiennes puis les Editions Aby-ayala, à Quito.

Les premiers fascicules (série A et B) concernant les connaissances techniques et activités liées à l'habitat shuar et son environnement ; ils furent préparés par les élèves et professeurs du collège agricole Don Bosco de Sevilla (colegio agropecuario « Yanuncay »).

La Série A est intitulée « Redécouverte de notre monde ». Elle aborde :

- Le corps humain, animaux et plantes ;
- Activités et techniques : construction de la maison, culture potagères, techniques de pêche, chasse, vannerie, armes de guerre ;
- Vie familiale et sociale : ce fascicule a été préparé par les élèves de l'enseignement primaire à partir d'observation et d'échanges avec les parents et anciens (Botasso, 1976, présentation série A, n°3).

La Série B est intitulée « Recherches sur un monde en évolution : éducation shuar, communauté shuar, intégration de l'étudiant dans sa communauté.

La Série C est intitulée « Techniques artisanales shuar » concerne la maison typique, les pièges pour la chasse la vannerie, les armes, les instruments de musique, la navigation en rivière et la pêche.

Les Séries C et D concernent les « manuels d'apprentissage linguistique »

La Série E est intitulée « ethno-histoire »

La Série F : la mythologie (les esprits, rites des chamanes, de la pêche, de la chasse rites de du sel, des serpents, de la tête réduite¹⁴⁷)

La Série G : les chants (d'amour, de guerre, pratiques magiques, pour les défunts)
En sus des fascicules, plusieurs ouvrages d'anthropologie et de linguistique ont été publiés, notamment sous la plume du P. Siro Pellizaro, missionnaire salésien : *Apuntes de grammatica shuar*, *Leyendas jibaras*, *Tecnicas y estructuras familiares de los Shuar*, *Arútam*. *Mitos de los espíritus y*

¹⁴⁷ Les shuars, appelés Jivaros jusqu'aux années 1960 étaient connus pour leurs pratiques guerrières et celle des réductions de têtes de leurs ennemis tués au combat (la tsantza).

ritos para propiciarlos, Cantos de amor de la mujer achua ou du P. Juan Botasso. Ces publications¹⁴⁸ formèrent la base des Editions Aby-Ayala¹⁴⁹.

Comme l'a souligné Calvet qui leur consacre un chapitre dans *La Guerre des langues* : « cette politique élaborée et instaurée par une minorité, revêt un caractère exemplaire car elle démontre que les impérialismes linguistiques qui s'imposent lentement à travers le monde ne sont pas une fatalité » (Calvet, 1987 : 204).

4. Evolutions constitutionnelles et législatives

C'est consécutivement, durant les gouvernements progressistes des années 1980, que fut mise en place l'infrastructure juridique et éducative de l'Education bilingue :

-En 1983, l'article 27 de la Constitution de la République stipule que « dans les systèmes éducatifs qui se développent dans les zones à prédominance indigène, doivent être utilisées comme langue principale d'enseignement, le Kichwa ou la langue vernaculaire et l'espagnol comme langue de relation interculturelle ».

-Le 15 novembre 1988, l'EIB est institutionnalisée par la création de la *Direction nationale de l'Éducation autochtone interculturelle bilingue* (DINEIB¹⁵⁰), qui sera co-administrée avec la CONAIE¹⁵¹.

- En 1993, le Congrès modifie le code de l'éducation pour la reconnaissance de l'EIB comme modèle éducatif (*Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe* del Ecuador, MOSEIB, Quito, 1993).

Dès le début des années 1990, les projets d'EIB, l'organisation communautaire (conseil des anciens, etc.), les questions de justice, la cosmovision occupent l'essentiel des programmes des organisations autochtones, en particulier de la CONAIE (Illica Chiguzñay, 2015 : 12-13). Le mouvement des peuples autochtones équatoriens a été considéré comme l'un des plus réussis en Amérique latine, car il a (re)défini les relations entre ces peuples, l'État et la société civile, grâce à une organisation relativement unifiée.

Le programme de l'EIB est le fer de lance du mouvement autochtone équatorien, car il véhicule des valeurs communes aux différentes nationalités et vise « la reconquête de savoirs assujettis » (« *saberes sometidos* » concept de Foucault, cité par Illica Chiguzñay, *ibid.*). L'EIB, comme « projet politique et épistémique », cherche, certes, à être intégré dans l'éducation nationale mais veut aussi obtenir le droit de participer à la définition du système politique et de définir ce à quoi il veut appartenir.

La Constitution de 2008 (gouvernement de Rafael Correa) marquera un nouveau tournant dans l'évolution politique : le kichwa et le shuar, qui comportent le plus grand nombre de locuteurs sont proclamées *langues officielles de communication interculturelle* (*lenguas oficiales de relación intercultural*), le citoyen équatorien est défini comme bilingue (espagnol et langue amérindienne) et interculturel, c'est à dire à même d'interagir avec les autres langues et cultures existant en Équateur : « l'héritage linguistique varié, jusque-là minoré, doit être assumé par tous les citoyens comme l'héritage de la nation, quand bien même ce citoyen ne se reconnaîtrait pas comme « indien », autochtone (Sinardet, Macías Barrés, 2019).

¹⁴⁸ Lors de mon premier séjour à Sucua en 1982 et visite de la Fédération, séduite par la qualité de cette collection, j'ai pu acquérir les ouvrages et fascicules déjà publiés, soit une cinquantaine.

¹⁴⁹ <https://abyayala.org.ec/2019/05/13/p-siro-pellizzaro-una-vida-dedicada-al-mundo-shuar/>, consulté le 28 janvier 2022.

¹⁵⁰ DINEIB, 2007, *Plan Estratégico de la DINEIB*, Quito : s. éd

¹⁵¹ *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*

Les actions du mouvement indigène ont été fondamentales pour la construction d'un nouveau concept de citoyenneté et d'une *démocratie de la diversité en harmonie avec la nature*, manifestes dans les constitutions de 1998 et 2008, qui ont proclamé un Etat multiculturel et multiethnique, puis un Etat *interculturel et plurinational* : *La loi organique d'Éducation interculturelle* (LOEI) promulguée en 2011, « a pour objet de réglementer le système éducatif national dans une vision interculturelle et plurinationale en accord avec la diversité géographique, culturelle et linguistique du pays et dans le plein respect des droits des communautés, des peuples et des nationalités ».

Désormais, l'Équateur reconnaît les droits des « nacionalidades » indiennes (qui représentent encore le quart de la population), leurs langues, leurs cultures, au même titre que les droits de la nature (chapitre 7 de la Constitution). Fin 2017, la Direction de l'éducation interculturelle bilingue a publié 14 curricula interculturels bilingues correspondant à chacune des 14 nationalités reconnues : **Achuar, A'i (Cofán), Andwa, Awa, Baai (Siona), Chachi, Eperara siapidara, Kichwa, Paai (Secoya), Sapara, Shiwiar, Shuar, Tsa'chi y Wao**¹⁵².

Cependant, pour les chercheurs équatoriens spécialistes de l'EIB et pour la CONAIE, cette évolution de la citoyenneté équatorienne ne sera pas suivie d'effets positifs dans le domaine de l'EIB. En effet, initiateur d'une politique de massification et d'unification de l'éducation, le gouvernement de Correa a développé la création d'*Unités Pédagogiques du Millénaire*¹⁵³ (UEM), par lesquelles il entend adapter les différents systèmes d'EIB aux politiques éducatives nationales et parvenir à une éducation réellement efficace. Ces UEM, grands établissements de plus de 1000 à 2000 élèves, bien équipées au départ, ont fait l'objet de critiques multiples car il apparaît que ce sont des institutions expérimentales axées sur la modernité des infrastructures et l'innovation technologique, édifiées sans tenir compte des besoins ou des spécificités de la population et dont la mise en place n'a pas été accompagnée des formations adéquates. Les UEM ont entraîné la fermeture de centaines d'écoles locales, qualifiées par le gouvernement « d'écoles de la pauvreté » et le déplacement de milliers d'élèves car elles éloignent les élèves de leurs domiciles sans que les transports publics mis en place soient toujours possibles.

S'il apparaît que « les lois sont *a priori* favorables aux peuples et nationalités, l'alignement du système bilingue sur le reste du système national a pour conséquence une rigidification de la pédagogie, des dates d'inscription, des modes d'évaluation, qui ne permet plus de tenir compte des modes et rythmes d'apprentissage de chaque élève, ni de respecter les principes pédagogiques de flexibilité propres au modèle du système d'Éducation interculturelle bilingue (MOSEIB) mis en place en 1993 » (Dichy-Malherme, 2019).

Il est probable que ces UEM aient accentué les écarts sociaux déjà existants entre les ruraux et les urbains et les différents groupes sociaux, dans une société historiquement fragmentée, voire à même de renforcer les sentiments de « auto-odi ou haine de soi »¹⁵⁴ (Colonna & Garabato, 2016), ou d'accélérer le désir des groupes minoritaires de faire partie des groupes sociaux plus prestigieux (Haboud, 2019). La CONAIE ainsi qu'autres organisations autochtones ont exigé et exigent encore

¹⁵² <https://educacion.gob.ec/curriculos-nacionales-interculturales-bilingues/>

¹⁵³ Unidades Educativas del Milenio

¹⁵⁴ La notion d'auto-odi est essentielle dans la compréhension des processus de substitution et d'abandon individuel et/ou collectif d'une langue en situation de domination, de minoration et d'idéologisation diglossique. Elle conduit le locuteur d'une manière radicale et définitive à l'abandon de sa langue, de sa non transmission mais aussi à un combat parfois véhément à l'égard de ses origines.

la réouverture de ces écoles, ce que le gouvernement conservateur actuel (Guillermo Lasso) a dit vouloir mettre en œuvre...

En outre, si l'éducation interculturelle pour tous doit avoir une réalité comme l'impliquent les changements constitutionnels, cela pose la question de l'enseignement des langues autochtones comme secondes langues, en prenant en considération la diglossie avec l'espagnol, voire de l'anglais fortement présent, à la fois pour les populations d'origine rurale immigrées en ville et pour les enfants indigènes qui n'ont pas bénéficié de la transmission intergénérationnelle, mais aussi pour tous les citoyens, désireux de s'approprier une langue originaire.

Cette politique en faveur de l'enseignement des langues amérindiennes comme secondes langues est devenue une nécessité, déjà conceptualisée et didactisée au Mexique depuis une quinzaine d'années, notamment par M.S. Soledad Perez-Lopez et son équipe (Perez-Lopez, 2007) et intégrée dans une perspective plurilingue et pluriculturelle.

Les universités latino-américaines développent de plus en plus souvent des cours de langues autochtones et les intègrent à leurs formations diplômantes¹⁵⁵. Des cours pour adultes professionnels se mettent en place dans de la plupart des pays (Vergara Lopez, 2015). L'enseignement des langues amérindiennes et l'éducation interculturelle doivent aujourd'hui être reproblématisés en fonction de la diversité des contextes et des publics et des apports de la sociodidactique du plurilinguisme, sans pour autant perdre leur dimension anthropologique intrinsèque.

Conclusion

A l'issue de ces réflexions, et face aux récentes évolutions, il semble possible de considérer l'intégration complète des structures administratives de l'EIB dans le ministère de l'éducation et la constitutionnalisation de l'interculturalité dans l'enseignement officiel équatorien, comme « des stratégies de contrôle politique des processus éducatifs et des formulations officielles, qui en apparence s'efforcent d'inclure les exigences des mouvements sociaux émergents, mais non de l'interculturalité comme proposition politique qui vise à construire des sociétés plus justes et équitables, où l'exercice de la différence est vraiment un droit du citoyen et où l'éducation contribue vraiment, à transformer les situations d'iniquité et l'exclusion » (Catalina Velez, 2008 : 111). Il apparaît donc nécessaire au terme de ces parcours de prendre en compte les risques et les contradictions possibles de l'intégration de la diversité dans les espaces officiels, sous forme d'Etat multiculturel, car ce processus, issu comme on l'a vu des demandes et luttes des organisations indigènes, a évolué en fonction de la nécessité pour l'État de constituer une citoyenneté dite « universelle » (*ciudadanía universal*) mais toujours homogénéisante. Macedo (2016) constate également que, au Brésil, « l'arrivée de la gauche au pouvoir en 2002, a ralenti l'essor de l'éducation multiculturelle [...] et réinstauré une gestion étatique (fédérale) de l'éducation » entraînant « une bureaucratisation des formations, des programmes et des écoles » freinant la mise en place de programmes d'éducation amérindiens.

Ces évolutions témoignent de fortes tensions entre les peuples autochtones et les États-nations pour la gestion politique des projets d'éducation, déterminante pour l'avenir de l'école et de la pluralité des langues et cultures. On sait avec les tenants de l'éducation populaire que l'école est un espace d'organisation sociale et politique et, en tant que telle doit être un lieu qui fait vivre la pluralité sociale et culturelle et les savoirs associés, notamment d'expérience, au service de la ou des communautés.

¹⁵⁵ Voir les programmes des cours de la *Maestría en didáctica de Lenguas y culturas* de la Universidad autónoma de Honduras, auxquels j'ai pu participer depuis 2016.

Références bibliographiques

- ADOUM J.E. (2005) *Otros Textos, Obras (in)completas*, vol.2, *Ensayos*, 1992-2001, Ed. P.J. Vera, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- ÁLVAREZ PALOMEQUE C., MONTALUISA CHASIQUIZA L. (2017) *Perfiles de las lenguas y saberes del Ecuador*, Instituto de idiomas, ciencias y saberes ancestrales, Ecuador.
- **ARIEL DE VIDAS**, A. (2007) « Prologue : les limites de l'interculturalité en Amérique Latine aujourd'hui », dans *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 13 | 2007. En ligne: <http://journals.openedition.org/alhim/1633>.
- BARONNET B. (2007) « Éducation interculturelle et pouvoir indien : le cas des écoles de la forêt Lacandone au Chiapas, Mexique », dans Ariel de Vidas, *Amérique latine. Histoire et mémoires, Les Cahiers ALHIM, Les limites de l'interculturalité en Amérique latine aujourd'hui*, n°13. En ligne : <http://journals.openedition.org/alhim/1833>.
- BARONNET B. (2013) « L'expérience d'éducation zapatiste au Chiapas : entre pratiques politiques et imaginaires autochtones à l'école », dans *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 12, 153-152. En ligne : <https://journals.openedition.org/cres/2341>.
- BERDOUS N., CORTIER C. (2020) « Enjeux politiques, didactiques et culturels de la méthode directe en Algérie, pour l'enseignement du français, du kabyle et de l'arabe (1880-1920) », dans *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, 64-65 | 2020. En ligne : <http://journals.openedition.org/dhfles/8004>.
- BENNABAD E. (2015). « La educación intercultural y bilingüe (EIB) en México. ¿El camino hacia la construcción de una ciudadanía democrática? », dans *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, vol. XXXVI, n°141, 103-131.
- BERTELY M. (2014). *Alfabetización Territorio y Formación para una ciudadanía activa y solidaria*. Ed. Centro de Investigaciones y estudios superiores en antropología social (CIESAS), México.
- BOTASSO J. (1982) *Los Shuar y las Misiones. Entre la hostilidad y el dialogo*, Mundo shuar
- CALVET, L.J. (1987) *La Guerre des langues*, Payot.
- CATALINA VILEZ E. (2008). « Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador », *Revista Educación y Pedagogía*, vol. XX, n° 52, Medellin, Sept.-Dic. 2008, 103-112
- CHIODI F., *La Educación Indígena en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- CLANCHÉ, P. (2009) « Présentation ». In : *Anthropologie de l'écriture et pédagogie Freinet* [en ligne]. Caen : Presses universitaires de Caen. En ligne : <http://books.openedition.org/puc/7313>
- DICHY-MALHERME, S. (2019). « L'unité éducative *Amauta Ñanpi* (Puyo, Amazonie équatorienne) », *ELAD-SILDA* n°3. En ligne : <https://publications-prairial.fr/elad-silda/index.php?id=596>.
- FEDERACIÓN DE CENTROS SHUAR (1978) *La Federación de centros Shuar*. Solución original a un problema actual. Sucua Ecuador.
- GARABATO ALEN C., COLONNA R., (2016). *Oto-odi. «La haine de soi” en sociolinguistique* L'Harmattan.
- HEATH S. B., [1972], (1986), *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, Instituto nacional indigenista, México, coll. Antropología social.
- HABOUD, M. (2019) « Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador », *Etude de linguistique et d'analyse des discours. ELAD-SILDA*, n°3. En ligne : <https://publications-prairial.fr/elad-silda/index.php?id=579>, consulté le 27 janvier 2022.

- ILLICA CHIGUZÑAY J. (2015) « La Educación intercultural bilingüe como proyecto epistémico de los movimientos indígenas en Ecuador ». In *Sophia*, n°18, Universidad Politécnica Salesiana, Cuenca, Ecuador, 211-229.
- MACEDO S. (2016) « Un universel très particulier : l'éducation autochtone chez les amérindiens wayãpi au Brésil et en Guyane française », dans *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°15. En ligne : URL : <http://journals.openedition.org/cres/2910>.
- MASHINKIASH CHINKIAS J.M. (2012), ***Autoeducación Shuar y Aplicación del Modelo de Educación Intercultural Bilingüe en la Nacionalidad Shuar***, Universidad de Cuenca- UNICEF
- MARTÍNEZ TORRES, M.E. NÚÑEZ PATIÑO, K., LÓPEZ LÓPEZ, I., BORRAYO MENA, A.L. (2017). « Educación en territorios autónomos: una comunidad Tsotsil creando autonomía a través de la educación en Zinacantán, Chiapas, México », dans *Altera, Revista de Antropología*, João Pessoa, vol. 2, n°5, jul./dic. 2017, 148-171.
 - PEREZ LOPEZ M.S. (2007) *Las lenguas indígenas como segundas lenguas, Signos lingüísticos*, vol. III, n°6, Jul.-Dic. 2007, 137-153.
 - PEREZ LOPEZ M.S. (2012). « Vers une didactique des langues originaires du Mexique, dans *Synergies : Pays riverains du Mekong*, n°4, 67-79
 - PEREZ LOPEZ M.S. & CASTILLO HERNANDEZ M.S. (2010). *Voces de la diversidad: tradición oral y curriculum bilingüe*, Universidad pedagógica nacional.
- PLATERO, D. (2014). « L'hégémonie et les programmes d'éducation autochtone au Mexique et au Brésil (1940-1970) ». In *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 29-37.
 - SINARDET, E. (2015) *Construire l'homme nouveau en Equateur, (1895-1925)*, Presses universitaires de Paris Ouest.
 - SINARDET, E. (2019). « De l'éducation uniculturelle à l'Éducation interculturelle bilingue. Cadre historique de l'évolution du discours étatique (1830-1988) », dans Macias Barres D. et Sinardet E., *Etude de linguistique et d'analyse des discours. ELAD-SILDA*, 3 2019. En ligne : <https://publications-prairial.fr/elad-silda/index.php?id=549>.
- RUIZ LÓPEZ A., QUIROZ LIMA E. (2014) « Educación comunitaria: una propuesta alternativa para los pueblos indígenas de Oaxaca – México ». In *Polis, Revista latino-americana*, 2014. En ligne : <https://journals.openedition.org/polis/10107>
- SEP (1995) *Programa de Desarrollo Educativo 1995-2000*, in *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (México), Vol. XXV, n°. 3, 133-147.
- VERGARA-LOPEZ (2015). *Vers une didactique des langues minoritaires : le cas du mapapudungun au Chili*, Thèse de Doctorat en Sciences du langage, Université de Lyon.
- YANEZ COSSIO C. (1998) *La Educación indígena en el Ecuador*, vol. 5, Quito: Abya Yala, UPS, ICAM.

Contacts de langues dans les littératures francophones de Provence et du Maghreb. Continuités des fonctionnements diglossiques d'une francophonie méditerranéenne plurilingue en contextes coloniaux

Philippe Blanchet,¹⁵⁶

Professeur des universités

Résumé

Ce texte propose une analyse sociolinguistique des fonctionnements d'expressions littéraires francophones en contextes coloniaux en comparant l'exemple de la Provence avec ceux du Maghreb et notamment de l'Algérie. Il montre toute une série de similarités issues de points communs partagés par ces différents contextes : un bi-plurilinguisme diglossique sous domination de la langue française, une relation inégalitaire entre populations autochtones et pouvoir colonial, une émergence d'interlangues, une mise en scène caricaturale mi-folklorisante mi-cryptique d'un certain métissage apparent dans certains textes.

Mots clés : Colonisation, bilingue, interlangue, littérature, francophonie.

Introduction

Hadj Miliani, à qui nous rendons ici un hommage multiple, au chercheur, à l'enseignant, au citoyen algérien du monde, à l'ami et au frère, ne s'intéressait pas uniquement à la littérature algérienne francophone, bien que ce soit le centre originel de son vaste champ d'expertise. Il incluait dans son activité des formes d'expression culturelle populaire comme la chanson, qui participent à ce que d'autres ont appelé une oraliture. Il abordait l'ensemble de ces pratiques sociales et culturelles d'un point de vue ample, anthropologique et social. Il était notamment particulièrement sensible aux questions de langues et aux effets de l'histoire coloniale, comme en témoigne son impressionnante bibliographie. Il m'a ainsi paru pertinent de poursuivre ici les liens tissés entre ses travaux et les miens depuis de nombreuses années, à travers nos activités partagées, en proposant une analyse sociolinguistique des fonctionnements d'une francophonie méditerranéenne plurilingue en contextes

¹⁵⁶ Centre d'études sur les Langues, Territoires et Identités culturelles - Bretagne et Langues Minoritaires (CELTIC-BLM), université Rennes 2, Bretagne, France (philippe.blanchet@univ-rennes2.fr).

coloniaux, avec l'exemple du centre originel de mes propres travaux, la Provence, comparée au Maghreb et notamment à l'Algérie.

1. Les littératures francophones comme littératures plurilingues et interculturelles

La notion de « littérature(s) francophone(s) », au singulier ou plutôt au pluriel, tout en continuant à être considérée comme problématique (Bonn, 1997), est clairement installée depuis plusieurs décennies comme catégorie de classification bibliographique, universitaire et médiatique. Ainsi, pour la Bibliothèque Nationale de France :

« Les écrivains francophones viennent du monde entier et écrivent en français. De plus en plus connus et lus dans le monde, ils constituent une littérature étrangère à part. Les collections de littérature francophone sont une des richesses de la BnF. Elles peuvent être consultées sur le site François Mitterrand. Elles sont classées en dix zones géographiques, selon la provenance des auteurs écrivant en français : Afrique subsaharienne, Amérique du Nord, Asie / Pacifique, Caraïbes, Maghreb, Océan Indien, Moyen-Orient, Suisse, Belgique / Luxembourg, autres pays d'Europe. »¹⁵⁷

L'*Encyclopedia universalis* explicite ce qui reste implicite dans cette définition de la BNF :

« La notion de littératures francophones, distinctes de la tradition littéraire française, s'est progressivement affirmée dans la seconde moitié du XXe siècle. L'usage distingue ainsi « la » littérature francophone, c'est-à-dire l'ensemble des textes littéraires écrits en français (y compris la littérature française), et « les » littératures francophones, soit l'ensemble des textes littéraires de langue française écrits par des auteurs issus de pays ou de régions extérieurs à l'Hexagone. »

La classification *littérature française / littérature(s) francophone(s)* se fait selon un critère extra-littéraire, l'État dont l'auteur est ressortissant. Ce critère recouvre en fait au moins deux présupposés : 1. les écrivains français ont le français pour langue première et unique, 2. les écrivains francophones parlent et parfois écrivent aussi dans d'autres langues, d'où le singulier quasi systématique à *littérature française* et le pluriel possible à *littératures francophones* puisqu'au contacts de langues et cultures diverses. Le premier présupposé est manifestement une erreur : il y a de nombreux écrivains français (ressortissants de l'État français) qui ont d'autres langues comme langues premières (notamment celles dites « régionales, de France ») et un certain nombre qui ont écrit dans d'autres langues, parfois exclusivement dans d'autres langues, l'un des plus remarquables étant le deuxième récipiendaire français du prix Nobel de littérature en 1904, Frédéric Mistral, dont l'œuvre est entièrement écrite en provençal. Mais on touche là à des discours politiques puisque l'idéologie linguistique imposée en France depuis le XIXe siècle tente de faire de la France un pays monolingue ou en tout cas de le présenter comme tel en passant sous silence les autres langues pour les disqualifier. Sur ce plan au moins, on peut considérer que les populations annexées en France continentale et adjacente (la Corse), ont subi un impérialisme de type colonial, que certains chercheurs ont proposé d'appeler « colonialisme intérieur » (Lagarde, 2012) et concomitant avec un colonialisme « extérieur » par exemple en Algérie :

« On peut voir le fameux hexagone comme un empire colonial qui s'est formé au cours des siècles, un ensemble de territoires conquis, annexés et intégrés dans une unique structure administrative et politique, nombre de ces territoires possédant des personnalités régionales très fortement développées, et certaines d'entre elles des traditions spécifiquement non ou antifrançaises [...]. En 1870, cet ensemble [...] formait une entité politique appelée France, royaume, empire ou république, organisée par les conquêtes et par les décisions administratives

¹⁵⁷ <https://www.bnf.fr/fr/litterature-francophone>

ou politiques prises à (ou près de) Paris. Mais le point de vue moderne de la nation en tant qu'ensemble de populations unies selon leur propre volonté et ayant certains attributs en commun (au moins l'histoire) était difficilement applicable à la France de 1870 » (Weber, 1983, p. 689).

C'est d'ailleurs dans les mêmes termes qu'est présentée l'entreprise de colonisation extérieure et intérieure. On peut ainsi comparer le discours de Lyautey, en charge de la colonisation du Maroc :

« La colonisation, telle que nous l'avons toujours comprise n'est que la plus haute expression de la civilisation. À des peuples arriérés ou demeurés à l'écart des évolutions modernes, ignorant parfois les formes du bien-être le plus élémentaire, nous apportons le progrès, l'hygiène, la culture morale et intellectuelle, nous les aidons à s'élever sur l'échelle de l'humanité. Cette mission civilisatrice, nous l'avons toujours remplie à l'avant-garde de toutes les nations et elle est un de nos plus beaux titres de gloire » (*Atlas colonial français la mission civilisatrice et humaniste de la France dans les colonies*, 1929).

Avec celui prononcé par Jules Ferry à la Chambre des députés, le 28 juillet 1885 :

« Il y a, je crois, quelque intérêt à résumer et à condenser, sous forme d'arguments, les principes, les mobiles, les intérêts divers qui justifient la politique d'expansion coloniale (...) Messieurs, il y a un second point (...) c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question (...) Il faut dire ouvertement qu'en effet les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures... Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures ».

Or, J. Ferry a également été en charge de la mise en place d'une instruction publique obligatoire en France, ce qui fait dire à Biberfeld et Chambat (2013, 15) : « Nulle contradiction entre le Ferry colonialiste (...) et le Ferry fondateur de l'école publique ». Car en effet on retrouve encore le même discours à propos de « provinces françaises » sous la plume d'I. Carré, inspecteur général de l'instruction publique, à la page 49 du *Livre du maître* d'un manuel paru en 1899 destiné « aux élèves des provinces où l'on ne parle pas français, et qui arrivent en classe ne comprenant ni ne sachant parler la langue nationale » :

« Mais nos écoles primaires doivent être entièrement en français et ne servir qu'à l'enseignement du français. Laissons aux parents le soin de transmettre leur langage à leurs enfants et attendons tranquillement l'œuvre du temps [...] Nous amènerons insensiblement les populations soumises à notre domination à s'incliner devant la force des choses et à accepter notre langue et notre civilisation, comme elles ont été forcées de reconnaître notre autorité et la force matérielle de nos armes ».

Cette entreprise a en effet notamment été mise en œuvre par le biais d'une politique linguistique révélatrice de cette idéologie nationale française :

« (...) l'idéologie linguistique française (ILF), (...) instaurait le culte de la langue française (orale et écrite) en religion d'État ; d'où il suivait que le citoyen devait non seulement parler français mais ne parler que français en France. [...] On peut caractériser l'ILF en quelques phrases : s'il y a des droits linguistiques, ce ne peuvent être que les droits exclusifs de la langue française ; laquelle, figure par excellence de l'identité unitaire de la nation, a tous les droits » (Encrevé et Braudeau, 2007, p. 23).

« L'on peut dire que la France a fait ses premières armes de puissance impérialiste sur son propre territoire. Une fois encore, ce n'est pas un hasard si la III^e République est à la fois, et avec la même bonne conscience, la période de la dictature de la langue française dans

l'hexagone et celle de la colonisation, outre-mer et de la glottophagie¹⁵⁸ qui s'ensuivit » L.-J. Calvet (2001, p. 232)

Considérer que ce que caractérise des littératures francophones distinctes d'une littérature française, c'est la situation de plurilinguisme, de contact de langues et de cultures, apparaît bien davantage recevable, même si d'un point de vue strictement linguistiquement tout ce qui est en français est, par définition, francophone. La littérature française serait en fait une littérature monolingue, écrite par des auteurs et autrices hors de tout contact de langues ou presque et sans effet notable sur les textes. C'est la définition qu'argumentent et retiennent des spécialistes des littératures francophones, par exemple et notamment Gontard, 1993, Hue, 1993, Rannou, 1993, qui soutiennent qu'il y a toujours des éléments de pluralité linguistique et culturelle qui structurent un texte littéraire dit francophone de façon déterminante et significative. Dès lors, on peut chercher et analyser des fonctionnements similaires dans des textes francophones marocains et bretons, comme l'a montré Marc Gontard (1981, 1993, 2008). J'ai, pour ma part, proposé dans cette perspective à la fois littéraire, sociolinguistique et interculturelle, d'observer les mêmes éléments dans une littérature francophone de Provence, au contact de la langue provençale (Blanchet, 1999).

2. Une littérature francophone en Provence : des contacts de langues sous domination

La Provence a été tardivement francisée¹⁵⁹. Restée théoriquement indépendante sous une sorte de « protectorat » français entre 1486 et 1789, elle est pleinement annexée par la France en 1789¹⁶⁰. Le provençal y est resté la principale langue parlée jusqu'au milieu du XXe siècle. C'est d'ailleurs en 1904 que la littérature en provençal, qui n'a cessé de briller depuis les troubadours médiévaux, atteint un point culminant avec le prix Nobel décerné à F. Mistral. La littérature en français ne s'y développe vraiment qu'à partir du XIXe siècle en contact étroit avec langue et littérature provençales. La politique autoritaire de francisation qui a été appliquée en Provence comme ailleurs à partir de 1793 puis fortement à partir de 1880, a visé à disqualifier le provençal et à imposer le français. Les effets de cette situation de bilinguisme inégal (diglossique) sont surtout perceptibles, d'une part, dans l'usage d'un français mêlé de provençal dans son lexique, et, d'autre part, dans des styles sous influence des façons de dire provençales. Cette interlangue est très présente dans la littérature francophone de Provence (Gradler, 2001).

Prenons par exemple, à dessein, le cas de Jean Giono. Giono était le fils d'un italien (piémontais, un voisin de la Haute Provence) et d'une native de Paris d'origine mi-picarde mi-provençale. Il professait un certain mépris pour le provençal que pourtant il comprenait forcément et que, très probablement il parlait, étant né à Manosque en 1895 et y ayant vécu toute sa vie (on imagine mal comment vivre à Manosque sans parler provençal à une époque, où, avant 1930, peu de gens comprenaient le français). Le discours méprisant que Giono tenait sur le provençal est à ce propos un bon exemple des croyances glottophobes répandues en France à l'encontre des autres langues, notamment populaires :

« Je considérerai que le provençal est une langue quand je verrai un traité de géométrie en provençal ou un traité de trigonométrie en provençal ou une chimie en provençal » (Giono, dans Carrière, 1985, p. 91).

On comprend, dès lors, que Giono n'ait pas cherché à cultiver le « régionalisme », comme on dit en France des œuvres à ancrage local autre que parisien. On rencontre malgré tout dans toute son

¹⁵⁸ Calvet appelle *glottophagie* le processus par lequel une langue dominante absorbe et fait disparaître une langue dominée, modalité d'oppression d'une population par une autre (notamment en situation de conquête).

¹⁵⁹ Pour de plus amples détails et des sources, voir Blanchet, 1992 et 2020.

¹⁶⁰ Une petite partie de la Provence (Avignon et le Comtat-Venaissin) a connu une histoire un peu différente : devenue terre pontificale en 1274, elle a été annexée par la France en 1791.

œuvre littéraire de fréquents emprunts au provençal peu compréhensibles si on ne connaît pas cette langue, et même... des passages en provençal. Que signifie « Un chien regarde bien un évêque » (*Un Roi sans divertissement*) si on ne connaît pas l'expression provençale « Un chin regardo bèn un evesque... emai li levo pas lou capèu », sa signification métaphorique ainsi que le principe à deux temps des plaisanteries provençales ? Le style de Giono, concentré dans la *Trilogie de Pan*, est une reproduction du style provençal en français, par exemple : « J'arrivais à Volx sur le pointu du jour. Avec la barre du frein je cognais contre la porte. La maitresse ouvrait la fenêtre. "C'est toi, Janet ?" Elle connaissait mon taper » (*Colline*).

L'emblématique Marcel Pagnol, écrivain et cinéaste né à Aubagne près de Marseille la même année que Giono, a toujours affirmé, à l'inverse de Giono, son ancrage provençal. Il a été qualifié d'auteur « régionaliste ». Ses œuvres littéraires et cinématographiques, toutes en langue française, font une large place au métissage des langues : on y entend surtout un français provençalisé (qu'il a grandement contribué à faire connaître, alimentant ainsi à son corps défendant des stéréotypes) et assez régulièrement des bribes de provençal (Rostaing, 1942). Il a souvent exprimé son attachement à la langue provençale :

« Marseille est une ville grecque, commerciale. C'est pas tout à fait provençal, en somme. Pourtant on y parle provençal dans toutes les banlieues. Aujourd'hui infiniment moins. Mais lorsque mon grand-père me parlait, il y a une soixantaine d'années hélas, il parlait en provençal. A la maison, avec sa femme, la conversation était en provençal. Et ça a eu une très heureuse influence sur mes études. Lorsqu'on sait le provençal, il est extrêmement facile d'apprendre le latin. Je suis resté un bon latiniste parce que mon grand-père m'avait appris le provençal. Mais le gouvernement s'est insurgé contre cette survivance de la Provence et de la langue provençale. Lorsque mon père était instituteur, ils ont reçu des ordres pour empêcher les enfants à l'école de parler entre eux en provençal, car ils parlaient en provençal pendant la récréation » (interview enregistrée vers 1960-70 diffusée dans l'émission *La Compagnie des œuvres*, France-Culture, 11 mars 2020¹⁶¹).

Et quand on lui demandait pourquoi il n'avait pas écrit en provençal, il répondait « Ha ! le provençal ! Une si belle langue qui a si peu de lecteurs... » (Témoignage personnel).

Pagnol est resté largement incompris au point qu'on en a tiré le péjoratif « pagnolade », terme qui révèle surtout le regard quasi colonial de lettrés parisiens et de leurs suiveurs dans la bourgeoisie méridionale qui y voient un exotisme cocasse, populaire et stéréotypé. Reçu d'un point de vue provençal, Pagnol écrit et filme des tragédies, drames familiaux et souffrances humaines, inscrits dans les dures contraintes d'une culture méditerranéenne traditionnelle, où les femmes étouffent, où le code d'honneur passe avant l'amour, où la loi du silence domine et où la pauvreté est dignité face à l'arrogance des riches. Son œuvre est marquée par le thème des femmes « perdues », prisonnières, abandonnées : Fanny, Angèle, La fille du puisatier, la femme du boulanger, Arsule, Manon (la version de Pagnol, pas celle francisée par C. Berri) et tant de seconds rôles comme la Tante Claudine ou Aimée Cadoret. Mais, selon les règles de la pudeur provençale, tout ceci est enrobé sous une apparente légèreté, une façade de joyeuseté destinée à masquer l'intime. Tout lecteur qui a une culture provençale — il y en a de moins en moins — voit l'ombre avant tout, derrière ce soleil mis en scène pour aveugler. Et c'est quand on touche aux choses les plus intimes et les plus profondes qu'on revient au provençal même dans une pièce en français créée à Paris : « Es un pichoun, Fanny ? Digo-mi, es un pichoun ? ». La provençalité n'est donc pas là pour faire rire mais pour toucher qui sait la lire. Et ceux qui sont ridicules, ce sont alors les « Franchimand » (Français non méridionaux) tels M. Brun,

¹⁶¹ <https://www.franceculture.fr/emissions/la-compagnie-des-oeuvres/connaissiez-vous-marcel-pagnol-34-les-deux-provence-de-pagnol-et-giono-0> (source: archive diffusées dans l'émission « Les mardis du cinéma » de France-Culture du 22 juillet 1986).

les snobs qui se moquent du « Schpountz », M. Belloiseau et l'ingénieur de Paris dans *L'Eau des collines* ou le faux Marseillais caricatural scène 6 acte 1 de Fanny.

A. Compan (1989) a étudié chez Henri Bosco, dans ses textes en français mis en relation avec ses textes en provençal, l'ancrage culturel provençal et les effets significatifs qui en résultent. Il y montre clairement comment la réception des textes français par un lecteur provençal résulte des interprétations sémantiques (provençalismes ou surtout toponymes et anthroponymes), des effets d'intertextualité vers la littérature en provençal, des appels à un arrière-plan culturel, et produit une signification qui n'est pas la même que celle que construit un lecteur non averti. On retrouve d'ailleurs son approche mystique du Lubéron dans certains textes de Char, dont l'hermétisme célèbre pourrait bien être moindre quand ces textes sont perçus dans un cadre culturel provençal..., ou plus récemment en provençal chez M. Dumas¹⁶². Car Bosco a aussi écrit en provençal, tout comme A. Daudet, P. Arène, L. Brauquier, J. Aycard ou G. Nouveau, ce que l'on sait très peu parce que l'attention est focalisée sur la littérature en langue dominante.

3. Métissages des langues, métissages des textes

Comme on le voit la situation de l'expression littéraire francophone provençale a des points communs avec la situation algérienne, ou plus largement maghrébine et même méditerranéenne, car on retrouve des similarités chez des écrivains corses ou libanais. Ces similarités se manifestent de façon majeure à travers ce qu'on a pu appeler le « métissage du texte » (Hue, 1993), métissage linguistique, discursif, narratif, culturel, etc. L'une des formes les plus saillantes et presque caricaturale qu'a pu prendre ce métissage est celle des interlangues, de type « sabir » ou « pataouète » et de leur mise en scène dans certains textes. Une synthèse de cette question a été réalisée récemment sous la forme d'une thèse de doctorat de littérature francophone, en cotutelle à Montpellier et à Tunis. Il s'agit de *Sabirs et représentations de langues métissées dans la littérature coloniale : le cas de Kaddour Ben Nitram*, par Chayma Dellagi qui résume ainsi l'enjeu de cette expression littéraire :

« Se trouvant à mi-chemin entre soi et l'autre, [cette langue dans la littérature coloniale] occupe un entre-deux dont la nature peut varier selon qu'il devient un lieu de rapprochement ou de distanciation (...) Elle incarne un lieu médian et fantasmatique qui reflète les aspirations d'une génération d'écrivains de l'entre-deux, pris en étau entre leur rêve de créolité et leur position au sein de la configuration coloniale. Les diverses modalités représentatives du sabir traduisent la tension entre l'aspiration au métissage et la volonté d'imposer le français : sa forme même, oscillant entre langue de l'autre sujet de moquerie et langue revendiquée par les écrivains coloniaux comme langue poétique, démontre la position bancale de la société coloniale rêvant à une unité avec le lieu dont elle ne cesse, par sa position politique, de se distinguer » (Dellagi, 2022).

Les textes en interlangues au Maghreb sont principalement des sketches théâtraux, des fables de La Fontaine traduites et des contes, qui permettent une mise en scène de l'oralité dans des contextes de type festif, puisqu'il s'agit la plupart du temps d'une exhibition parodique à caractère comique : pour partie, on fait rire la population dominante à propos d'une population qui parle « mal » la langue coloniale et pour partie on passe aussi des messages internes à la population colonisée, peu compréhensibles par les grands colons économiques ou institutionnels qui ne comprennent pas ou que très peu leur(s) langue(s). D'après Dellagi (2022, p. 219), cette littérature apparaît vers 1880 et se répand dans les décennies qui suivent. Le plus ancien texte provient de Constantine. Les exemples les plus connus sont les textes algérois de « Cagayous » et la *Parodie du Cid* d'Edmond Brua. Il est frappant que les locuteurs mis en scène de ces interlangues, et souvent les auteurs même de ces textes, soient issus d'une population à statut intermédiaire : juifs maghrébins dont on sait que le pouvoir colonial français leur a octroyé un statut particulier supérieur aux « indigènes musulmans », immigrés

¹⁶²Marc Dumas, *Vihado d'amountagnage*, Berre, L'Astrado Prouvençalo, 1994.

européens pauvres en général originaires de pays méditerranéens (Espagne et Italie méridionales, Malte...).

On retrouve le même phénomène en Provence. l'extrait suivant, de Célestin Sènès alias « La Sinso »¹⁶³. Ces Scènes sont écrites en provençal surtout et parfois dans une interlangue où le français domine. On remarque que seuls les jeunes y parlent français, signe d'un phénomène en cours de substitution linguistique.
Marius - Vous êtes matineuse, ce matin?

Délaïde - Maman elle coule la bugade et papa on veut manger l'aïet aujourd'hui. Parrain il nous a envoyé des bious et un poupre.

Marius - Le poupre on fait de bonnes tranches.

Délaïde - Vouï ! ça vaut mieux que la merlusse.

Marius - Et vous allez acheter des pasténargues et des tartifles.

Délaïde - Beaucoup, papa on aime beaucoup les tartifles.

Marius - Et qui fait l'aïé ?

Délaïde - Péchère! c'est moi ; il n'y a que moi à la maison que je sache le faire. Mon cousin il dit toujours que j'ai le tip pour faire virer le bistordié dans le mortier. Avec un peu d'huile, voyez-vous, j'en fais une grosse siette. Et qu'il ferait revenir un mort encore.

Marius - Vous êtes une bonne ménagère. (riant). Vous ferez une fille de première.

Délaïde (rougissant) - Taisez-vous, Marius, ne dites pas des choses come ça. Si maman elle vous entendait !

Marius - Alors, puisque vous faites si bien l'aïé, quand nous serons mariés nous le mangerons souvent.

Délaïde - Tous les divendres si ça vous plait.

Marius - Oh ! non, ça pourrait vous faire mal ; l'aïé on est une nourriture forte.

Délaïde - Ça fait du bien, ça tue les vers.

Marius - Mais ça vous donnerait trop de peine.

Délaïde - Péchère ! si vous l'aimez, la peine on me coûtera rien. Les médecins on a conseillé à maman que je fasse d'exercice. Alors de faire virer le bistordié ça vaut une promenade.

Marius - Si c'est comme ça, nous mangerons souvent l'aïé. Vous savez que je ne ferai ni plus haut ni plus bas que ce que vous voudrez et que quand nous se brouillerons, je serai toujours le premier à vous aller au devant.

Délaïde - Vous êtes sage ; nous serons-t-heureux.

(Le Marché)

Ce passage, comme on le voit, est en français nettement mélangé de provençal sur le plan lexical et parfois sur le plan morphosyntaxique. Les particularités, pourtant saillantes, de la prononciation n'y sont pas notées. Du coup, si l'on excepte quelques mots très spécifiques comme *aïet*, *bious*, *pourpre*, *pasténargues*, *tartifles*, *tip*, *bistordié*, *divendres* « *aïoli*, *buccin* (coquillage), *poulpe*, *carottes*, *pommes de terre*, *truc*, *pilon* (pour piler l'ail et monter l'*aïoli*), *vendredis* », le texte est globalement compréhensible pour un francophone (il le serait peut-être moins à l'oral). Mais là où les

¹⁶³Scènes de la vie provençale, 1874, Réédition Mouton, Toulon, 1926.

francophones qui ne connaissent pas la langue et la culture provençales y voient une parodie de scène d'amour devenue comique à coup de « mauvais » français et de thèmes vulgaires (l'ail, les vers, etc.), les Provençaux à qui je l'ai soumis y décèlent des propos érotiques humoristiquement cachés sous le double-sens provençal de certains mots et sur la symbolique culturelle de certains ingrédients et de certains mets. De ce point de vue, on peut dire que ces textes visent deux lectorats, deux publics, simultanément mais pour leur dire des choses différentes : ce sont des textes de l'entre-deux qui montrent à la fois la folklorisation dévalorisante des populations dominées, y compris une auto-folklorisation par absorption des normes dominantes – le fameux complexe du colonisé (Memmi, 1957 ; Garabato et Colonna, 2016) et une forme de résistance des populations locales à l'intérieur même de la langue dominante déviée pour signifier une connivence des dominés, pour poser par des choix linguistiques des « actes d'identité » (Le Page et Keller, 1985).

4. Continuités et discontinuités des situations

On voit par conséquent qu'il est possible et pertinent de comparer des situations comparables parce qu'en même temps semblables et dissemblables. On peut identifier des effets similaires, sur les plans linguistiques et littéraires et plus largement anthropologiques, de situations marquées par des phénomènes de type colonial, où s'exerce la domination de la langue des dominants politiques sur des populations locales utilisant d'autres langues. Il y a d'ailleurs toute une série d'autres points similaires, par exemple dans la francisation de l'anthroponymie et de la toponymie. Il ne faut pas pour autant ignorer les différences de situations : la colonisation de l'Algérie notamment, et du Maghreb en général, a pris des formes plus violentes et a été exercée de façon plus systématique que l'impérialisme français en Provence (ou en Occitanie, ou en Corse, ou en Bretagne, etc.). Les suites en ont aussi été très différentes. Ces différences ne font pas obstacle à l'identification de traits communs : Marseille en partage davantage avec Alger qu'avec Paris.

Références bibliographiques

- Alén Garabato, Carmen et Colonna, Romain (Dir.), 2016, *Auto-odi. La « haine de soi » en sociolinguistique*, L'Harmattan, Paris (France).
- Biberfeld, Laurence et Chambat, Grégory, 2013, *Apprendre à désobéir. Petit histoire de l'école qui résiste*, Libertalia, Paris (France).
- Blanchet, Philippe, 1992, *Le provençal, essai de description sociolinguistique et différentielle*, Peeters, Louvain, (Belgique).
- Blanchet, Philippe, 1999, « Littérature, inter-locuteur et choix de langues : l'exemple de la littérature provençale de langue française », *Lettres Romanes*, n°53 (3-4) p. 281-306, Louvain-la-Neuve (Belgique).
- Blanchet, Philippe, 2004 *Le parler de Marseille et de Provence, dictionnaire du français régional*, Bonneton, Paris (France),
- Blanchet, Philippe, 2020, *Découvrir le provençal, un « cas d'école sociolinguistique »*, Université Numérique des Humanités, <https://uoh.fr/front/noticefr/?uuid=d2feb351-0c0b-4b47-b347-734eeee38ae8> (France).
- Bonn, Charles, 1997, « Les littératures francophones : un objet problématique », dans *Littérature francophone*, sous la direction de Charles Bonn, Xavier Garnier et Jacques Lecarme, Hatier et AUPELF-UREF, Paris, (France), ici consulté sur <https://www.limag.com/Textes/Bonn/ManHatier/IntroGal.htm>
- Calvet, Louis-Jean, 2001, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, [1^{ère} édition 1974], Payot, Paris (France).

- Carrière Jean, 1985. « Entretiens Jean Giono/Jean Carrière », dans *Jean Giono, La Manufacture*, Lyon (France).
- Compan, André, 1989, *Henri Bosco, la Provence et Nice*, Berre, L'Astrado, Berre (Provence, France).
- Dellagi, Chayma, 2022, *Sabirs et représentations de langues métissées dans la littérature coloniale : le cas de Kaddour Ben Nitram*, Thèse de doctorat, université Paul Valéry, Montpellier (Occitanie, France).
- Encrevé, Pierre et Braudeau, Michel, 2007, *Conversations sur la langue française*, Gallimard, Paris (France).
- Gontard, Marc, 1981, *Violence du texte : littérature marocaine de langue française*, L'Harmattan-SMER, Paris-Rabat (France-Maroc).
- Gontard, Marc, 1993, « Effets de métissage dans la littérature bretonne », dans Hue, Bernard (Dir.), *Métissage du texte, Bretagne, Maghreb, Québec*, Presses Universitaires de Rennes, p. 27-39, Rennes (Bretagne, France).
- Gontard, Marc, 2008, *La Langue muette : littérature bretonne de langue française*, Presses universitaires de Rennes, Rennes (Bretagne, France).
- Grader, Linda Diane, 2001, *Provençalismes et régionalismes dans quelques romans contemporains (1970-2000)*, Thèse de Doctorat, San Jose State University (USA).
- Hue, Bernard (Dir.), 1993, *Métissage du texte, Bretagne, Maghreb, Québec*, Presses Universitaires de Rennes, (Bretagne, France).
- Lagarde, Christian, 2012, « Le “colonialisme intérieur” : d’une manière de dire la domination à l’émergence d’une “sociolinguistique périphérique” occitane », *Glottopol* 20, en ligne
- Le Dimna, Nicole, *Langue régionale et stratégies littéraires*, Edizioni scientifiche italiane, 1997. Naples (Italie).
- Le Page, Robert B. & Tabouret-Keller Andrée, 1985, *Acts of Identity. Creole Based Approaches to Language and Ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge (United-Kingdom).
- Memmi, Albert, 1957, « Portrait du colonisé », *Esprit* mai 1957, p. 790-810.
- Rannou, Pascal, 1993, « Approche du concept de littérature bretonne de langue française », dans Hue, Berbard (Dir.), *Métissage du texte, Bretagne, Maghreb, Québec*, Presses Universitaires de Rennes, p. 75-86, Rennes (Bretagne, France).
- Rostaing, Charles, 1942, « Le français de Marseille dans la trilogie de Pagnol », *Le Français Moderne*, p. 29-44 et 117-131.
- sur : http://glottopol.univ-rouen.fr/telecharger/numero_20/gpl20_03lagarde.pdf
- Weber, Eugen, 1983, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale. 1870-1914*, Paris, Fayard / Recherches (version originale : *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford California, Stanford University Press, 1976).

Didactique de la littérature : Une discipline mineure ?

Literature teaching: a minor discipline?

Mohamed Miliani

Université Oran 2

Résumé

La présente réflexion a pour objet premier de réhabiliter la didactique des langues étrangères face à la problématique de l'enseignement de la littérature et de sa primauté dans les départements de langues étrangères (anglais et français). Il a été procédé à une comparaison entre les conceptions extrêmes (pour les formations en anglais et en français) de ce qu'est la littérature opposées à des pratiques inappropriées. La définition de la littérature ayant évolué à travers le temps, il était important de reconsidérer les situations d'enseignement des langues étrangères afin qu'elles soient en adéquation avec les exigences du temps présent. Une approche diachronique est décrite pour montrer l'histoire des oppositions entre l'écrit (et la littérature en particulier) et l'oral (telle que vue par l'approche communicative). Cette approche théorique est mise en perspective par rapport aux offres de formation telles que le dispositif LMD les impose (pour une supposée plus grande professionnalisation des formations et une employabilité plus efficiente).

Mots-clés: didactique ; littérature; pratiques de classes ; professionnalisation ; curricula

Abstract :

The main objective of this reflection is to rehabilitate the didactics of foreign languages in the face of the problem of the teaching of literature and its primacy in the departments of foreign languages (English and French). A comparison was made between extreme conceptions (for training in English and French) of what literature is, opposed to inappropriate practices. As the definition of literature has evolved over time, it was important to reconsider foreign language teaching situations so that they were in line with the requirements of the present time exigencies. A diachronic approach is described to show the history of oppositions between the written (and literature in particular) and the oral (as seen by the communicative approach). This theoretical approach is put into perspective in relation to training offers as the LMD system imposes them (for a supposed greater professionalization of training and more efficient employability).

Keywords: didactics; literature; classroom practices; professionalization; curricula

JEL Classification Codes : ..., ...,

Introduction :

La présente réflexion propose un volet de l'enseignement d'une langue étrangère qui n'a pas été souvent abordé dans les écrits de Hadj Miliani : la didactique de la littérature. Il est vrai que jusqu'à la fin des années 1990, les enseignants se sont souvent occupés de la littérature comme objet d'étude et non comme moyen d'enseigner la langue. Ce phénomène paraît être générationnel puisque, avant les années 1990, les chercheurs parlaient plus de littérature per se, et occasionnellement de 'pédagogie de la littérature'. Miliani s'est surtout préoccupé de la production littéraire, des pratiques¹⁶⁴ de lecture¹⁶⁵ chez les étudiants de langue française et des usages sociaux de la littérature (Qui lit ? Qui lit quoi ? Pourquoi ?), ainsi que des institutions éditrices de ces œuvres. Il est vrai que tous les enseignants s'inquiètent depuis des lustres de l'incapacité des étudiants à performer de façon efficace face aux tâches de nature métacognitive auxquelles ils doivent faire face dans le cadre de leur apprentissage d'une langue étrangère. L'on est donc en droit de se poser la question pourquoi la

¹⁶⁴ La didactique propose des types de lecture allant de : la lecture active, méthodique, silencieuse, extensive, intensive, exploratoire, rapide, sélective, en diagonale, analytique, cursive, repérage, à la lecture détaillée.

¹⁶⁵ « Nous pouvons conclure ainsi à une pratique de lecture assez faible et adossée pour l'essentiel aux orientations institutionnelles... Est-ce que l'on ne peut pas considérer que pour l'actuelle génération d'étudiants la lecture n'est plus le vecteur privilégié du savoir et des loisirs ? Ce questionnement pourrait en fait être généralisé pour l'ensemble de la population algérienne ». (Miliani, H, Une enquête au pays. Pratiques de lecture chez les étudiants de langue française en Algérie. **Etude d'un sondage**. (1,2), p.79).

didactique, nouvel acteur dans la scène pédagogique n'a pas reçu toute l'attention, voire l'intérêt des concernés. Nous parlons ici aussi bien de l'Algérie que de la France. Ceci nous a amené à poser la question de l'utilité et du statut de la didactique des littératures (Miliani M, 2018) dans les départements de langues étrangères. Nous avons eu déjà à traiter de la littérature dans les licences de langues, en particulier en anglais¹⁶⁶. Il ressort principalement que la place et le rôle de la littérature dans les curricula ont changé avec le temps. Cela a été la conséquence des différents mouvements du balancier pédagogique (*the swing of the pendulum*) qui va systématiquement d'un extrême à un autre : entre l'emphase sur l'écrit ou l'accent sur l'aspect oral d'une langue, reposant ainsi sur des principes antinomiques. Il faut donc partir d'une définition ou d'une certaine compréhension de ce qu'est la littérature pour l'enseigner, de manière congruente et non intuitive avec la formation globale. Donc, avant de choisir le comment, ou le quoi enseigner, il faut répondre à la question : qu'est-ce que la littérature ?

Notre propos prendra pour base de réflexion dans un premier temps les définitions classiques, non expertes données à la littérature par les dictionnaires, encyclopédies ou textes en ligne, puis à la didactique. Afin de procéder à une approche comparée et pour permettre au commun des utilisateurs de se faire une idée de ce qu'est la littérature, nous avons retenu certaines définitions en français et en anglais. Puis, à partir d'expériences professionnelles individuelles, nous avons essayé de sonder les terrains des pratiques pédagogiques en cours depuis l'Indépendance. Une telle analyse diachronique a révélé des processus d'enseignement assez opposés.

L'introduction doit contenir les éléments de base qui sont systématiquement acceptés dans la formulation de l'introduction, comme: le problème d'étude - les hypothèses de l'étude - les objectifs de l'étude - l'importance du sujet - la méthodologie utilisée dans l'étude - les études précédentes - les termes de l'étude.

1- LITTERATURE ou littératures :

Notre argumentaire s'organise autour de l'évolution diachronique des différentes conceptions de ce qu'est la littérature au sein de la classe de langue et de sa possible gestion par la didactique. Pour les cinq premières définitions, il est aisé de voir que la littérature est d'abord écrite (3 définitions sur 5), une seule mentionne les œuvres orales, une autre ne précise pas. 4 sur 5 définitions avancent le terme d'esthétique mais si l'une parle de finalité, une autre propose valeur, une autre usage, la dernière juxtapose exigence avec esthétique. Quant aux définitions en anglais, elles sont unanimes en parlant de textes écrits. Cependant, le terme d'esthétique n'apparaît nulle part dans les définitions proposées en anglais. Ainsi donc et de manière consensuelle, la littérature est d'abord un ensemble d'œuvres. D'autres définitions en anglais, parlent de la littérature comme un corps de savoir, mais aussi comme discours.

Le tableau suivant nous donne une vue concise de la diversité définitoire de ce que la littérature est en langues française et anglaise.

¹⁶⁶ Miliani M. (2003). Teaching literature : a king in rags (enseigner la littérature : un roi en haillons). In Benzaoui, F & Miliani, M **A Multi-disciplinary Approach to the Teaching of Literature**. Office des Presses Universitaires. Alger. (Monographie).

Tableau(1). Ensemble de définitions de la littérature

DICTIONNAIRE	DEFINITIONS
Larousse	... la littérature désigne l'ensemble des œuvres écrites – et aussi orales – auxquelles on reconnaît une finalité esthétique
lintern@ute.com	ensemble des œuvres qui ont une valeur esthétique.
https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/litterature	usage esthétique du langage écrit.
https://fr.thefreedictionary.com/litt%C3%A9rature	ensemble des œuvres écrites auxquelles on reconnaît une exigence de qualité, de valeur, d'esthétique ;
https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9L1058	ensemble des œuvres écrites qui appartiennent, par leurs qualités durablement reconnues, au patrimoine d'un peuple, d'un pays, et de toute l'humanité.
Webster	written works (such as poems, plays, and novels) that are considered to be very good and to have lasting importance
Dictionary.com	writings in which expression and form, in connection with ideas of permanent and universal interest, are characteristic or essential features, as poetry, novels, history, biography, and essays.
English Dictionary	written material such as poetry, novels, essays, etc, esp. works of imagination characterized by excellence of style and expression and by themes of general or enduring interest
yourdictionary.com	Literature is defined as books and other written works, especially those considered to have creative or artistic merit or lasting value.

Est-ce donc normal d'avoir autant de différences lorsque l'on peut supposer que l'on doit nommer univoquement l'objet d'étude qu'est la littérature afin d'éviter des différences dans ses traitements. Cette réalité polyphonique devient contre-productive au sein de la classe de langue, quelle que soit.

2- Approche diachronique de l'enseignement de la littérature

Diachroniquement, l'enseignement de la littérature montre globalement jusque dans les années 80, une constante : la littérature reste la pièce maîtresse dans l'apprentissage d'une langue, et à fortiori, celui des langues étrangères. L'on peut ainsi identifier plusieurs moments-clés qui maintiennent la littérature dans une position de matière majeure. Les autres paramètres de différenciation sont le haut niveau de grammaticalité et l'emploi des chefs d'œuvres universels comme textes non destinés à l'enseignement. Les périodes sont séquencées sans que l'on ait des critiques sur le pourquoi des remplacements de tendance. Ces mouvements du balancier n'évitent pas toujours les chevauchements d'approches contradictoires de la littérature.

- 1793 : Méthode Grammaire-traduction (méthode classique ; langue écrite des chefs d'œuvre/Les Belles-Lettres et traduction de la langue-cible. Mémorisation des paradigmes verbaux, liste de mots. La littérature est un moyen d'apprentissage ;
- '60s Intermède des méthodes audiovisuelles et structuro-globales (SGAV) ;
- '40s, méthodologie audio-orale/*Army Method*, US ;
- 1900, Méthode directe : (Comenius : 1658) méthode dite naturelle, **avec** moins de littérature, plus de communication. Imitation et répétition sont des activités recommandées. La traduction est la bienvenue ;
- '50s l'Approche structuraliste : après les '50s. Rôle minime du lecteur. Comment le sens est produit par l'apport des structures du texte ;
- '70s l'Approche stylistique : Développement des appréciations esthétiques à partir des connaissances linguistiques de l'étudiant ;
- '50s/60s/70s 'Cultural Studies' : représentation de toutes les cultures. Approche holistique (thèmes : féminisme, ethnicité, histoire, études littéraires ; politique...) ;
- 1980, c'est le règne de l'approche communicative qui permet l'aisance dans le parler et l'écriture. La littérature s'éloigne un peu ;
- jusqu'au début des années 2000 : Les curricula de langues mettent (de manière arbitraire) l'accent sur l'enseignement de la littérature comme une fin en soi, avec l'ouverture sur les *gender* et *postcolonial studies*.

Comment en dehors des modes pédagogiques instituer l'enseignement de la littérature de manière moins extrême à l'université pour compenser les déficits en lecture des étudiants (eux qui lisent rarement pour le plaisir) et réussir leur formation en langue étrangère. Les approches éclectiques ont permis de trouver le juste milieu entre les extrémités irréconciliables. La didactique permet elle aussi l'interaction texte-lecteur.

2- Conception(s) et transmission(s) de la littérature à l'université : le littéraire vs l'enseignant de littérature

Dans les années 1970 et 1980, l'enseignement des langues étrangères, en particulier celui de l'anglais, s'est souvent référé aux instructions de la Tutelle qui faisait appel à des enseignants spécialistes pour déterminer le contenu des curricula. C'est donc les rapports de force qui donnaient le ton pour déterminer avec les enseignants 'coopérants techniques' qui venaient de pays divers, des incontournables, les 'musts', à enseigner. La littérature avait une place de choix où la linguistique et surtout la didactique étaient les parents pauvres car « la didactique [est] considérée d'abord et avant tout produit des enseignants » (Schneuwly 2015, p.228). Au département d'anglais, il n'était pas rare de voir dans les années 70 et 80, Shakespeare être enseigné. Ce qui ne se fait plus dans toutes les universités. Il est bien loin ce temps. Cependant,

... une vue diachronique du cheminement de la littérature au sein des formations en langues étrangères, montre que les curricula en langues ont toujours mis, de manière arbitraire, l'accent sur l'enseignement classique de la littérature et cela jusqu'au début des années 1970-1980 quand est apparue la langue fonctionnelle ou spécialisée (ESP pour l'anglais, et le FOS pour la langue française). Le prestige dont a bénéficié la littérature au milieu d'autres spécialités qui faisaient figure de parent pauvre, a été pendant longtemps cultivé face aux matières « mineures » telles que la linguistique, la sémantique, la grammaire, la phonétique, ou la didactique.

(Miliani, 2018, p.103)

2-1. Conceptions de la littérature :

Deux conceptions de la littérature se sont opposées surtout depuis le début des années 2000 où le didacticien, dans le cadre des enseignements de langues étrangères, a fait irruption au sein des départements de langues plus préoccupés par des savoirs spécialisés et compartimentés. Ces conceptions combinent, hiérarchisent de manière différenciée trois paramètres : la langue, la culture et la littérature à proprement parlé. S'est ensuite joint au groupe, le statut de la langue étrangère qui porte un coup à la littérature comme socle essentiel dans l'apprentissage d'une langue étrangère. Si rien n'a changé pour l'anglais, le français ne peut prétendre être dans la situation au lendemain de l'indépendance. Soixante ans après, les politiques linguistiques et les pratiques langagières et pédagogiques (la lecture¹⁶⁷) ont même impacté la place et le rôle de la littérature dans les formations en langue. Le français est passé d'un statut de langue seconde, à langue partenaire pour finir par être étrangère.

Ainsi, dans la tradition de l'enseignement d'une langue donnée, le lien langue, culture et littérature était ainsi étroit, renforcé par une préoccupation plus grande du niveau de la grammaticalité des écrits, le rejet des erreurs, d'où l'intérêt pour la littérature pour une fonction esthétique accrue et l'emploi de la traduction d'œuvres littéraires mondialement connues. Dans une période plus moderne que Puren (2018) situe au début du 19^{ème} siècle (conférence de Godart en 1903), l'emphase est mise sur la 'lecture directe' des textes littéraires. Prévost (1973, p.214) voit la littérature « dès lors que... le *scripteur* traite consciemment la langue non seulement comme véhicule expressif mais comme matériau à travailler ». D'autres théoriciens, comme F.R Leavis¹⁶⁸, ont associé la littérature à des valeurs¹⁶⁹ ou à une vie sensuelle ou émotionnelle¹⁷⁰. Pour Escarpit¹⁷¹, R, elle est langage et art. Les américains Wellek et Warren¹⁷² proposent, eux, une définition¹⁷³ allant du plus basic (le tout écrit) au plus technique (l'art de la littérature, c'est-à-dire, la littérature d'imagination).

Traditionnellement, la place de la littérature dans la classe de langue étrangère est de l'ordre de l'évidence pour les littéraires. La littérature est utilisée soit comme modèle culturel (représentant des idéologies et des valeurs universelles) et/ou comme modèle linguistique (manipulation de la langue, d'expressions idiomatiques, de subtilités de la langue, littérature comme conventions littéraires et son métalangage). La critique principale pour une telle approche est que l'enseignement de la littérature est une classe centrée sur l'enseignant, maître d'œuvre. La littérature est plus qu'un stimulus mais aussi une manière de percevoir et d'appréhender une œuvre littéraire. Le résultat était qu'une telle approche ne réussissait pas toujours la présentation d'une œuvre littéraire, ni à motiver les étudiants pas toujours enclins à faire de la littérature qui exigeait un background solide. Un tel enseignement pousse l'enseignant à être enthousiaste, créatif et énergique pour intégrer par

¹⁶⁷ « ... l'objet littéraire est l'étrange toupie qui n'existe qu'en mouvement. Pour la faire surgir, il faut un acte concret qui s'appelle qui s'appelle la lecture... » (Sartre, p.52)

¹⁶⁸ Leavis, F.R. était un critique littéraire britannique très influent de la moitié du 20^{ème} siècle. Il a proposé bien des définitions de la littérature dans un essai célèbre : **Literature and Society**, publié dans **The Common Pursuit**. New York University Press, 1964.

¹⁶⁹ « Literature is the store house of the recorded value » [la littérature est le magasin de la valeur enregistrée].

¹⁷⁰ « Literature is the supreme means by which you renew your sensuous and emotional life and learn a new awareness ». [La littérature est le moyen suprême par lequel vous renouvelez votre vie sensuelle et émotionnelle et apprenez une nouvelle conscience].

¹⁷¹ Universitaire français et sociologue de la littérature.

¹⁷² Ont développé, au milieu du 20^{ème}, une théorie de la littérature la plus reconnue mondialement.

¹⁷³ «One way is to define 'literature' as everything in print... Another way of defining literature is to limit it to 'great books', books which, whatever their subject, are 'notable for literary form or expression'... The term 'literature' seems best if we limit it to the art of literature, that is, to imaginative literature ». [Une façon est de définir la 'littérature' comme tout ce qui est imprimé... Une autre façon de définir la littérature est de la limiter aux 'grands livres', des livres qui, quel que soit leur sujet, sont 'remarquables par leur forme ou expression littéraire'...] Le terme 'littérature' semble préférable si nous le limitons à l'art de la littérature, c'est-à-dire à la littérature imaginative] (Wellek, R & Warren, A. *Theory of Literature*, 3rd ed. (New York: Harcourt, Brace & World, 1956), pp. 20-28).

différentes procédures la littérature et la langue pour arriver à la fin de développer autant la langue que les capacités de compréhension et d'appréciation de la littérature. Souvent les curricula étaient une sélection d'œuvres établies, mais assez ésotériques (Joyce ou Robbe-Grillet) pour les étudiants. Puis vint dès le début des années 1980, l'emphase sur l'oral, la communication verbale qui remet en question le statu quo.

2-2. Transmission de la littérature :

« ... il y a eu des anciens temps quand les didactiques étaient considérées comme un *by-product* de l'activité scientifique sérieuse » (Schneuwly, 2015, p. 233). La notion de didactique¹⁷⁴ reste encore un domaine à investiguer. Dans les pays anglo-saxons, il est fait mention de '*English pedagogy/education*' ou de *pedagogy of literature*. le terme de didactique est rarement utilisé en anglais. Les didacticiens allemands l'ont introduit parallèlement aux sciences de l'éducation et la philosophie. En France, la didactique se base plus sur la psychologie et la sociologie. Cependant, étymologiquement, Le Robert (1955) et le Littré (1960), définissent la didactique, comme étant '*l'art d'enseigner*'. Le Littré¹⁷⁵ poursuit sa définition en parlant de « l'Art d'exposer méthodiquement et systématiquement les principes et les lois d'une science ou les règles et les préceptes d'un art ». Par ailleurs, le Larousse¹⁷⁶ stipule que c'est la 'science ayant pour objet les méthodes d'enseignement'. Par contre, le dictionnaire de l'Académie Française¹⁷⁷ remonte jusqu'au XVIème siècle et dans la langue grecque qui définit la didactique (*didaktikos*) comme étant 'ce qui est destiné à instruire', vision plus instrumentaliste. Une première différenciation apparaît par le truchement des termes d'art et de science. Par conséquent, si c'est un art, on ne peut l'enseigner et on s'en remet entièrement aux habiletés de l'enseignant, son sens de l'harmonie, de l'esthétique, etc. Par contre, si c'est une science, elle peut donc être enseignée à partir de principes de base. Le troisième type de définition, celle de l'Académie Française, met en avant l'aspect instrumental de la didactique. Mais sur le plan pédagogique, se pose la question : « comment on peut, en dehors des modes pédagogiques, instituer l'enseignement de la littérature de manière pérenne à l'université pour compenser, entre autres objectifs pédagogiques, les déficits en lecture des étudiants et leur permettre de réussir leur formation en langue ? ». (Miliani, 2018, p.105). Les didactiques disciplinaires proposent un éventail de possibilités car « ... elles observent, analysent, interprètent ce qui se passe, offrant des outils aux acteurs pour saisir autrement les pratiques réelles... » (Schneuwly, 2015, p. 229).

A l'opposé, il y a chez les nombreux « professeurs de littérature en Grande-Bretagne une aversion profondément enracinée pour toute sorte d'analyse linguistique : on sent, d'une certaine manière, que considérer le langage, c'est détruire la sensibilité et diminuer l'attrait esthétique » [...literature teachers in Britain a deeply-rooted aversion to any kind of linguistic analysis : it is felt, somehow, that to consider language is to destroy sensibility and diminish aesthetic appeal]. (Harrison 1990, p.49).

Donc, en mettant en perspective les deux ensembles de définitions les enseignants de littérature se trouvent en face d'une problématique complexe, peut-être même impossible à résoudre. La réponse a été à la fois institutionnelle (au niveau des curricula, réforme LMD) et individuelle (dans les pratiques). Cette opposition est bien écrite par Harrison (1990, P.51) qui avance que : « ... a linguist deaf to the poetic function of language and a literary scholar indifferent to linguistic problems and unconvincing with linguistic methods are equally flagrant anachronisms ». Ces anachronismes sont légion dans l'espace pédagogique.

¹⁷⁴ Du grec ancien *didaktikós* ('doué pour l'enseignement'), dérivé du verbe *didásko* (enseigner, instruire).
<https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/didactique>.

¹⁷⁵ <https://www.littre.org/definition/didactique>.

¹⁷⁶ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/didactique/25365>.

¹⁷⁷ <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D2421>.

2.3- fonction(s) de la littérature

La littérature comme corpus d'étude au sein de l'université ne peut être réduite à une fonction congrue comme le montrent les pratiques d'enseignement d'aujourd'hui. La diversité des fonctions sont la preuve que la littérature peut jouer un rôle effectif dans la formation de l'étudiant tout au long de la vie sans qu'il y ait ennui ou décrochage de l'attention des enseignants. Ainsi, la littérature aurait des fonctions diverses, allant de l'aspect esthétique (beauté des mots), au culturel (us et coutumes, valeurs locales/universelles), du symbolique (communication d'idées), au ludique (jeu, passe-temps, divertissement), au social (témoin d'un temps, d'une époque), à l'affectif (charge émotionnelle, sensations), au message (dénonciation/militant) et enfin à l'instruction/didactique (pédagogique). Il s'agira alors de créer de véritables départements de littératures étrangères face aux départements de langues étrangères qui foncent vers la littérature comme intermède pédagogique pour les étudiants.

2.4 - Approches didactiques de la transmission de la littérature ?

La didactique pose certaines questions que le littéraire ne priorise pas, voire déconsidère dans sa pratique pédagogique, mais peut parfois en faire un point incontournable justifié (la lecture chez Hadj Miliani). Quelle est la conception de la langue chez l'enseignant ? Comment est défini l'apprentissage/enseignement ? Quel type de relations pédagogiques permet le meilleur rendement de la part des partenaires pédagogiques ? Quelle est l'intensité du cours ? Quels sont la place et le rôle de la littérature dans l'enseignement des langues dans un contexte de formations désormais professionnalisantes, ce qui ne veut point dire la disparition de la littérature ? Quelles activités peut-on élaborer dans la classe (pour quelles aptitudes, quelles compétences visées) ? Quels rôles des partenaires pédagogiques pour augmenter la réussite de l'acte d'enseigner ? Doit-on dichotomiser ou non entre littérature et savoir linguistique (syntaxe, rhétorique, morphologie, sémantique, sémiotique) lorsque l'on sait que : «plus notre connaissance détaillée du fonctionnement du système linguistique est grande, plus grande est notre capacité de conscience perspicace des effets produits par les textes littéraires» ? [the greater our detailed knowledge of the workings of the language system the greater our capacity for insightful awareness of the effects produced by literary texts »?] (Carter, 1982, p. 5).

Pédagogiquement, la didactique permet de transformer des savoirs savant/bruts ou connaissance disciplinaires en savoir universitaire à enseigner (ex. analyse littéraire). Elle permet d'identifier les divers processus impliqués dans la construction de la connaissance disciplinaire sur le discours fictionnel : narratologie, intertextualité.... Ceci rend donc plus explicite les moyens, les procédés et les techniques que la littérature emploie afin de les rendre compréhensibles par l'étudiant. Le but ultime est de développer une plus grande efficacité dans l'acquisition d'aptitude (compétences/skills, lecture des textes littéraires) de l'appréhension et de la compréhension de la littérature.

3- Le déclassement de la littérature

Le déclassement de la littérature est surtout la conséquence du règne du fonctionnalisme et de l'intéressement des pédagogues aux items linguistiques et de leur fonction dans tous les actes de communication (orale ou écrite). Pendant des siècles, la littérature était sur un piédestal, en particulier dans les années 1960s/1970s. En éducation formelle, le temps était encore à l'enseignement des chefs d'œuvre de la littérature universelle (finalités esthétiques ou littéraires). Shakespeare pouvait encore être enseigné à l'université. Trois périodes ont caractérisé l'enseignement de la littérature. Elle a connu d'abord son apogée dans la période de grammaire-traduction (50s-60s). Un déclin a été amorcé dès l'apparition de la méthode directe, plus concernée par le 'rendement et la rentabilité en langue'. Vinrent ensuite deux approches à l'enseignement des langues : une développée par l'approche communicative qui mit fin à la littérature ("*A king in Rags*" un roi en haillons !) et à l'autre extrême l'approche par les compétences qui permit l'émergence des 'techniciens' de la langue spécialisée (*English for Specific Purposes* ; FOS ; FOU). Mieux, dans le cadre de la mise en place du dispositif

LMD, les finalités esthétiques ou littéraires ont été soumises aux objectifs généraux d'un enseignement de la langue et de son usage fonctionnel (licences professionnalisantes), même si la réalité du terrain montre le surnombre des formations académiques (plus de 70%) au détriment des professionnalisantes. La langue est communication prônent les enseignants de langue aujourd'hui. Il y a donc nécessité de donner à la littérature un statut plus proche de la réalité globalisée. La littérature n'est-elle pas en fait « une réélaboration du réel différente de l'immédiateté de l'information ? » (Quaghebeur 2018, 45). Nous sommes bien loin de la période où le livre était le centre des préoccupations pédagogiques des enseignants et où la lecture était l'activité par excellence (cf. la position de Hadj Miliani). Le numérique a même perturbé le pédagogique (pendant la pandémie) et forcément l'enseignement de la littérature per se. Les podcasts et blogs¹⁷⁸ littéraires sont en train de réduire la part du livre dans l'intéressement à la littérature.

4- Le didactisme ou la fin annoncée de la littérature ?

La place de la littérature en Algérie, pour l'enseignement de toute langue étrangère, se doit de correspondre à la réalité des terrains pédagogiques eux-mêmes supposés être en congruence avec l'environnement employeur. Il y a lieu de trouver un équilibre entre l'emphase sur les qualités de la littérature, son enseignabilité ('*teachability*') et son niveau informatif. Traditionnellement, il était question d'enseigner la littérature pour ses qualités (lesquelles? Quels auteurs ? Quels genres ? Quelles périodes ?). Aujourd'hui, il est peut-être plus question de faire comprendre la littérarité de certains textes à un public maîtrisant de moins en moins la langue pour faire des analyses complexes. Cette littérarité serait cette qualité que l'on peut trouver aussi bien dans un exposé sur le préscolaire, un rapport d'un ingénieur en pétrole ou d'un essai en psychologie de l'enfant. Par ailleurs, il y a aussi des enseignants pour qui l'objet premier de l'enseignement de la littérature c'est : « permettre aux gens d'interpréter la littérature personnellement plutôt que d'avoir des interprétations didactiques qui leur sont imposées, faisant ainsi de tout texte littéraire un simple artefact figé [to enable people to interpret literature personally rather than having didactic interpretations thrust upon them, thus causing any literary text to become merely a frozen artefact]. (Harrison, 1990, p.51). Ainsi, il se trouvera toujours des extrêmes à l'enseignement de la littérature. A une question qui lui avait été posée lors d'un entretien mené par un magazine (Pratiques : '*peut-on enseigner la littérature ?*'), Barthes répondit : '*on ne doit enseigner que cela !*' Oui, mais ça, c'était au siècle passé.

Bibliographie :

- Carter, R & Long, M.N. (1991) **Teaching literature**. Essex: Longman.
- Carter, R. (1982). **Language and literature**. London: Allen 1 Unwin.
- Harrison, B. (1990). **Culture, literature and the language classroom**, in Harrison, B. Culture and the language classroom. Hong Kong: Modern English Publications.
- Leavis, F.R. (1964). **Literature and Society**, in The Common Pursuit. New York University Press.
- Miliani, H. (2016). **Une enquête au pays. Pratiques de lecture chez les étudiants de langue française en Algérie. Etude d'un sondage**. (1,2). mc.edu.dz/images/2016_productions-et_receptions_culturelles_musique_cinema_hadj_miliani-05.pdf

¹⁷⁸ **Blogs littéraires** : Ça sent le book ; La rousse bouquin ; La petite plume ; ABRACADABOOKS ; Books Moods More ; Hazlitt ; Guernica ; The New Inquiry ; MobyLives...

- Miliani, H. (2002). **Une littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie**. Paris : L'Harmattan.
- Miliani, M. (2003). **Literature in an EFL Situation: A King in Rags**. In Benzaoui, F & Miliani, M (2003) *A Multi-disciplinary Approach to the Teaching of Literature*. Office des Presses Universitaires. Alger. (Monographie).
- Miliani, M. (2018) **Didactique de la littérature dans la formation en langue : de la tradition classique aux "Cultural Studies"** in Enseignement-apprentissage de la littérature : base de données, onomastique et comparatisme littéraires. Les ouvrages du CRASC, 2018, p. 103-110.
- Prévost, C. (1973). **Littérature, politique, idéologie**. Paris : Editions sociales.
- Puren, C. (2018) **Place et fonctions de la littérature dans les cursus d'enseignement-apprentissage des langues étrangères : perspective historique et situation actuelle**. in Medjahed, L et al (eds), in Enseignement-apprentissage de la littérature : base de données, onomastique et comparatisme littéraires. Les ouvrages du CRASC, pp.19-28.
- Quaghebeur, M. (2018). **Comparatisme intrafrancophone et réinvestissement de la littérature**, in Medjahed, L et al (éd.), in Enseignement-apprentissage de la littérature : base de données, onomastique et comparatisme littéraires. Les ouvrages du CRASC, pp.29-49.
- Schneuwly, B. (2015). **La didactique du français comme champ de recherche autonome et spécifique (Petitjean, 1985) : une utopie devenue (partiellement) réalité**, in Littérature, linguistique et didactique du français : les travaux pratiques d'André Petitjean. Presses universitaires du Septentrion.

Quelle utilité du contrat social de Rousseau pour l'actuelle société tunisienne ?

Najiba Regaïeg

Université de Sousse Tunisie

Résumé

Dans cet article, il s'agit beaucoup plus de la révolution tunisienne que de Rousseau. Le retour au Contrat social de Rousseau est un moyen d'interroger l'avenir de notre pays à la lumière de la démocratie française dont la classe politique de chez nous s'inspire pour instaurer une démocratie à l'occidentale!

Nul doute que notre collègue Feu Hadj Miliani, rêvait nos sociétés à travers l'idéal humaniste des philosophes des Lumières et surtout celui de Rousseau qui est le plus proche de la réalité post-révolutionnaire française. C'est

Mots clés : Idéal humaniste, philosophes des lumières, penseurs maghrébins.

Introduction :

L'influence de la philosophie des lumières sur l'Histoire, la politique et l'opinion française, européenne et mondiale n'est plus à démontrer. Certains articles de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme s'en inspirent. *Du Contrat social*¹⁷⁹ de Rousseau, publié en 1762, compte parmi les ouvrages les plus importants servant de base à cette Déclaration. Cette œuvre, la plus explicite et la mieux construite de la philosophie politique de Rousseau, énonce les principes de l'art de vivre en société. La réflexion qu'y mène Rousseau est un aboutissement de l'argumentation qu'il fait dans ses deux *Discours*¹⁸⁰ en faveur de l'état de Nature de l'être humain. C'est pourquoi, dans notre analyse, visant à mettre en valeur les éléments du *Contrat* utiles pour notre société actuelle en Tunisie, nous nous référerons aussi à ces *Discours*.

La dimension humaine et même universelle du *Contrat* est telle que ses principes sont de nature à toucher toute société humaine. La société tunisienne, vivant depuis sa révolution du 14

¹⁷⁹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Edition spéciale commentée par Voltaire, Ed. Le serpent à plumes, Paris, 1998. Toutes les citations de ce travail renvoient à cette édition.

¹⁸⁰ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, précédé de « Discours sur les sciences et les arts », Classiques de poche, n° 4643, 1996. Editions originales : respectivement en 1755 et en 1750.

janvier 2011 des moments difficiles, se cherchant pour sortir de l'impasse où l'ont mise plusieurs décennies de Dictature, a besoin de voir clair en elle-même. Elle a besoin de tracer sa propre voie, surtout sur le plan politique, pour sauver les futures générations des menaces qui pèsent sur l'Etat.

Trouver dans le *Contrat* ce qui est de nature à nous aider à sauver la patrie est l'objet de la deuxième partie de ce travail dont la première portera sur les éléments constitutifs de l'Etat, nécessaires au Contrat social selon Rousseau.

I - Du Contrat social :

Etant un être sociable, l'homme ne peut vivre en dehors de la société. Cette vie de communauté a besoin d'être réglementée pour assurer la sécurité et l'épanouissement de chaque Citoyen et garantir, par là, la prospérité de tout le groupe.

1 - De la générosité de la nature et des maux de la société :

Ce qui fait du Contrat social un pacte nécessaire ce sont les maux de la société qui ont fait dévié l'homme de son état de Nature, état où, vivant seul, il n'avait besoin de personne et menait une vie de liberté très simple. C'est donc la société et non pas la Nature qui est responsable de tous les vices : « C'est (...) incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes, et il est d'autant plus ridicule de représenter les sauvages comme s'entr'égorgeant sans cesse pour assouvir leur brutalité, que cette opinion est directement contraire à l'expérience. »¹⁸¹

L'homme sauvage est donc, par définition, un homme libre et ce n'est qu'à partir du moment où il a commencé à vivre en société qu'il a perdu sa liberté : « Les liens de servitude n'étant formés que de la dépendance mutuelle des hommes et des besoins réciproques qui les unissent, il est impossible d'asservir un homme sans l'avoir mis auparavant dans le cas de ne pouvoir se passer d'un autre ; situation qui, n'existant pas dans l'état de nature, y laisse chacun libre du joug et rend vaine la loi du plus fort. »¹⁸²

La propriété, mère de tous les vices, est la première responsable de la constitution de la société : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »¹⁸³ Là réside justement le point de départ de l'inégalité parmi les hommes. Ainsi, qui dit société dit inégalité et donc malheur des individus devenus dépendants les uns des autres et donc condamnés, pour exister, à se chercher dans la reconnaissance de leurs concitoyens : « Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. »¹⁸⁴

Dès lors, la société, de plus en plus nombreuse, de plus en plus resserrée, est minée par la nécessité de « l'estime publique ». Voilà, en effet, que chacun se mit à observer les autres et voulut qu'on le regarde. Des comparaisons s'établirent et des jugements des uns et des autres naquit l'inégalité qui rendit les hommes malheureux : « Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort,

¹⁸¹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in « Discours sur les sciences et les arts », op. cit., p. 102.

¹⁸² Idem. p. 105.

¹⁸³ Ibid, p. 107.

¹⁸⁴ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in « Discours sur les sciences et les arts », op. cit., p. 133.

le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré et ce fut le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence. »¹⁸⁵

Ainsi, d'après Rousseau, « L'origine de l'inégalité est dans la société. »¹⁸⁶ La Nature enchanteuse, où personne n'avait besoin de personne, est désormais un éden perdu auquel il est impossible de retourner. Seul le Contrat social est capable de guérir ces maux de la société. Au dire de Gérard Mairet, c'est « un *artifice* (...) pour retrouver les bienfaits de la nature – la béatitude de l'animal naturel. »¹⁸⁷

2 - La citoyenneté :

Selon Rousseau, la citoyenneté est la base première de l'Etat. Elle se borne au droit de voter et au devoir de chercher à comprendre, de s'intéresser aux affaires de l'Etat : « Né citoyen d'un Etat libre, et membre du souverain, quelque faible influence que puisse avoir ma voix dans les affaires publiques, le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'en instruire »¹⁸⁸

La liberté est une condition nécessaire à la citoyenneté. L'esclave n'est pas, par définition, un citoyen : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. »¹⁸⁹ Le Citoyen, que nous définirons donc comme un homme libre, est un être qui se soucie autant de ses droits que lui procure la communauté que de ses devoirs envers elle.

2 – Citoyens et Souverain :

Ainsi, la liberté de l'individu dans la société, le sentiment qu'il éprouve de sa citoyenneté, sont les conditions premières d'un contrat social dont l'objet est de : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »¹⁹⁰ Etablir une « balance » entre la liberté individuelle et la liberté collective : c'est ce à quoi aspire le contrat : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est la liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. »¹⁹¹

Etant Citoyen, et donc membre volontaire d'une communauté, l'homme, renonçant à une partie de sa liberté naturelle, garantit sa paix et l'assurance de sa survie. Le pacte, auquel il souscrit volontairement, lui procure aussi une égalité civile : « Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »¹⁹² Mettant les Citoyens sur le même pied d'égalité

¹⁸⁵ Idem., p. 112.

¹⁸⁶ MAIRET. Gérard, « Commentaire », in ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 139.

¹⁸⁷ Idem., p. 138.

¹⁸⁸ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 2.

¹⁸⁹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 16.

¹⁹⁰ Idem. p. 27.

¹⁹¹ Ibid. p. 38.

¹⁹² Ibid., p. 46.

face à l'Etat de droit, gommant les disparités qui les distinguent, le Contrat assure une cohésion sociale nécessaire à la prospérité de tous.

Citoyenneté, liberté, égalité sont les piliers de la « volonté générale » qui se compose des volontés particulières et d'où découle la « souveraineté » : « Le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir, qui, dirigé par la volonté générale porte (...) le nom de souveraineté. »¹⁹³ Emanant de la volonté de tous, la souveraineté profite à chaque individu dans la société : « Demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du Souverain et des Citoyens, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous et tous envers chacun d'eux. »¹⁹⁴ Plus cet engagement réciproque est fort, plus le Contrat social est réussi. Le Souverain n'est autre ici que le peuple des Citoyens. Sa souveraineté ou son pouvoir proviennent de l'interaction positive entre lui et chacun de ses membres.

3 - Les lois :

La « volonté générale » du Souverain se traduit par des lois prononcées par « la puissance législative »¹⁹⁵ qui est celle-là même du peuple puisque c'est à lui de déterminer ses lois par le vote : « Selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et (...) on ne peut s'assurer qu'une volonté particulière est conforme à la volonté générale, qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple. »¹⁹⁶

Comme pour la citoyenneté et la souveraineté, tout « système législatif » ne peut tenir que grâce à « deux objets principaux, la *liberté*, et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat ; l'égalité, parce la liberté ne peut subsister sans elle. »¹⁹⁷ Ces deux principes, inhérents, d'après Rousseau, à la nature de l'homme, sont les seuls garants de sa véritable existence.

Les lois promulguées par le Souverain ont toutefois besoin d'un pouvoir exécutif pour les faire respecter.

4 - Pouvoir exécutif : gouvernement :

Le gouvernement est « Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le Souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois, et du maintien de la liberté, tant civile que politique. »¹⁹⁸ Le responsable du gouvernement s'appelle « Prince ou magistrat »¹⁹⁹. Il peut s'agir d'un homme ou d'un corps. La tâche du « magistrat » est très difficile et même périlleuse car il ne doit en aucun cas se confondre avec l'Etat ou prendre sa place. Pour être bon, il faut qu'un gouvernement «distingue toujours sa force particulière destinée à sa propre conservation de la force publique destinée à la conservation de l'Etat, et qu'en un mot il soit toujours prêt à sacrifier le Gouvernement au peuple et non le peuple au Gouvernement. »²⁰⁰

Dans « l'ordre social », la volonté générale domine celle du gouvernement et celle de chaque individu. Dans « l'ordre naturel » c'est le contraire. Le Contrat établit le pouvoir de la volonté générale et donc « l'ordre social » aux dépens de celui naturel. Le Gouvernement, lui, assure le

¹⁹³ Idid., p. 60.

¹⁹⁴ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 66.

¹⁹⁵ Idem. p. 78.

¹⁹⁶ Ibid, p. 87.

¹⁹⁷ Ibid., p. 111.

¹⁹⁸ Ibid., p. 124.

¹⁹⁹ Ibid., p. 125.

²⁰⁰ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 134.

maintien de cet ordre en s'assurant du respect des lois. « Dans une législation parfaite, la volonté particulière ou individuelle doit être nulle, la volonté de corps propre au Gouvernement très subordonnée, et par conséquent la volonté générale ou souveraine toujours dominante et la règle unique de toutes les autres. »²⁰¹

Les membres du Gouvernements n'ont pas de pouvoir, ils exécutent seulement des lois promulguée par le Souverain : « Les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît. »²⁰²

La dictature est une usurpation de la Souveraineté, propre au peuple, par le Gouvernement : « A l'instant que le Gouvernement usurpe la souveraineté, le pacte social est rompu, et tous les simples citoyens, rentrés de droit dans leur liberté naturelle, sont forcés mais non pas obligés d'obéir. »²⁰³ La dictature est une annulation de la volonté générale et donc un effacement d'un possible choix de chacun, c'est pourquoi elle ne peut régner que par la force et elle aboutit toujours à une insurrection populaire.

Ainsi, à chaque fois qu'il énonce un nouvel élément de l'Etat, Rousseau rappelle l'indispensable respect de l'autorité du Souverain, autorité sans laquelle on ne peut plus parler d'Etat. Il assimile ce dernier à un corps humain : « Le principe de la vie politique est dans l'autorité souveraine. La puissance législative est le cœur de l'Etat, la puissance exécutive en est le cerveau, qui donne le mouvement à toutes les parties. Le cerveau peut tomber en paralysie et l'individu vivre encore. Un homme reste imbécile et vit : mais sitôt que le cœur a cessé ses fonctions, l'animal est mort. »²⁰⁴

La volonté individuelle, fondue dans la volonté collective, est donc le cœur de l'Etat. Autant dire que l'Homme est le véritable souffle de ce corps collectif ! Nous savons tous que la foi en l'Homme est le fondement même de la philosophie des lumières.

5 – Le Tribunal :

Le dernier élément constitutif de l'Etat est le Tribunal, c'est « le conservateur des lois et du pouvoir législatif »²⁰⁵ Il est formé de Tribuns, donc de Magistrats qui veillent à la discussion des lois votées par le peuple ainsi qu'à leur respect. Le Tribunal est très puissant précisément parce qu'il n'a aucun pouvoir : « Le Tribunal n'est point une partie constitutive de la Cité, et ne doit avoir aucune portion de la puissance législative ni de l'exécutive, mais c'est en cela même que la sienne est plus grande : car ne pouvant rien faire il peut tout empêcher. »²⁰⁶

Le Tribunal, correspondant de nos jours à un Conseil Supérieur de la Magistrature, peut particulièrement empêcher l'injustice et garantir une bonne application des lois en rendant à chacun son droit et en imposant à tout autre son devoir. Pour protéger ce corps sensible de l'Etat, il convient de le supprimer périodiquement et de le remplacer, au bout d'un certain temps fixé par la loi, par un autre : « Le meilleur moyen de prévenir les usurpations d'un si redoutable corps, moyen dont nul Gouvernement ne s'est avisé jusqu'ici, serait de ne pas rendre ce corps permanent, mais de régler des intervalles durant lesquels il resterait supprimé. »²⁰⁷

²⁰¹ Idem., p. 138.

²⁰² Ibid., p. 227.

²⁰³ Ibid., p. 196.

²⁰⁴ Ibid., p. 200.

²⁰⁵ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 278.

²⁰⁶ Ibid., p. 279.

²⁰⁷ Ibid., p. 282.

Comme la société évolue, les lois et les différentes formes que prennent les gouvernements doivent changer en fonction des nouvelles données de la communauté.

Depuis la révolution française, la progressive application du Contrat social en France et un peu partout dans le monde, ces composantes de l'Etat, énumérées ici par Rousseau nous sont devenues presque toutes familières. Citoyenneté, Gouvernement, Lois et tribunaux sont désormais des piliers de tout régime qui se respecte ! Seul le concept du Souverain qui traduit la volonté générale du peuple n'a visiblement pas pu réellement exister. C'est justement cette qualité du peuple qui fait la démocratie. Le Gouvernement idéal c'est justement celui qui se compose du peuple ou de sa plus grande partie : « Le Souverain peut, en premier lieu, commettre le dépôt du Gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, en sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de Gouvernement le nom de *Démocratie*. »²⁰⁸

Déclinant dans son ouvrage tous ces éléments constitutifs de l'Etat, Rousseau s'adonne à une étude approfondie des éventuelles applications du Contrat social dans les différentes Nations à travers l'Histoire. Il en conclut que les régimes républicains sont les plus démocratiques et que les sociétés anciennes étaient plus libres et plus souveraines que les sociétés modernes. Mais a-t-on pu accéder à la démocratie ? Et quelles sont les conditions idéales pour une bonne application du Contrat social ?

D'après Rousseau, « à prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais. »²⁰⁹ Cet idéal des peuples exige des conditions très difficiles à réunir : pour que le peuple soit facile à rassembler, il importe que l'Etat soit « très petit »²¹⁰ ; pour que les discussions soient abrégées et les affaires faciles à conclure, les mœurs doivent être d'« une grande simplicité »²¹¹ et enfin, comme sans égalité, il ne peut y avoir de liberté, le peuple gagnerait à bénéficier de « beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes »²¹².

La perfection étant une qualité divine, Rousseau déclare : « S'il y avait un peuple des Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »²¹³ La Démocratie, le véritable règne d'un peuple, n'est en fin de compte qu'une utopie mais les rêves, les aspirations politiques des peuples ne sont-ils pas les véritables moteurs des changements historiques ? Et n'existe-t-il pas des peuples qui ont réussi plus que d'autres à approcher cet idéal ?

Malgré le peu de foi de Rousseau en une insurrection populaire, la réception du *Contrat social* fut violente à son époque. Le 6 février 1765, il écrit à Guyenet : « Le 22 janvier on a brûlé mon livre à La Haye ; on doit aujourd'hui le brûler à Genève, on le brûlera, j'espère, encore ailleurs. Voilà par le froid qu'il fait des gens bien brûlants. Que de feux de joie brillent à mon honneur dans l'Europe ! »²¹⁴

Ironique, Rousseau ne croyait pas si bien dire : brûlé un peu partout en Europe, *Du Contrat social* a pourtant eu une très grande influence sur la révolution française. Gérard Mairet ne déclare-t-il pas : « Volonté générale, vertu, indivisibilité, voilà des mots sacrés et sous la Terreur les références à Rousseau se multiplient. Certes Robespierre et Saint-Just tordent la pensée de Jean-Jacques, qui ne craignait rien tant qu'une révolution et s'était convaincu qu'on ne pouvait transformer le monde. Mais si Jean-Jacques n'est pas coupable, l'**utopie**²¹⁵ du *Contrat social* n'est pas innocente. »²¹⁶ ? Le mot

²⁰⁸ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 143.

²⁰⁹ Idem., p. 148.

²¹⁰ Ibid., p. 149.

²¹¹ Ibid.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid., p. 151.

²¹⁴ Cité par MAIRET. Gérard, « Chronologie », in ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 153.

²¹⁵ C'est nous qui soulignons.

²¹⁶ BURNIER. Michel-Antoine, « Voltaire juge de Jean-Jacques » in ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. XVIII.

« Terreur » rappelle ici les années ou plutôt les décennies où la guillotine a récolté des têtes par milliers. La révolution française fut en effet très violente et les répliques de ce séisme politique, social et économique se sont étendues jusqu'aux années de la Commune de Paris.

Quand des émeutes populaires ont commencé, à partir du 17 décembre 2010, à agiter les régions de l'intérieur tunisien, aucun intellectuel, aucun historien n'a prédit les changements qui allaient s'en suivre autant sur le plan politique que sur les plans social et économique. Ayant petit à petit réalisé qu'il allait s'agir d'une révolution qui non seulement transformera la face de la Tunisie mais aussi de toute la région et par là du monde entier, les hommes de culture tunisiens ont eu à peine le temps de constater que, contrairement à la révolution française, cette révolution se faisait sans eux ou du moins sans leur production culturelle. Est-ce pour cette raison que les victimes de ces émeutes étaient moins nombreuses qu'en France ou est-ce parce que le processus révolutionnaire est encore en cours qu'on compte moins de morts ? Je ne suis pas sûre que la comparaison tienne mais il est clair que cette différence entre ces deux événements historiques met en évidence la force des idées qui peuvent souvent être plus dangereuses que les armes.

II - De la possible application du Contrat social en Tunisie :

Les revendications des Tunisiens étaient simples et elles le sont toujours d'ailleurs : dignité, liberté et emploi. Les émeutiers, mus par ces idéaux humains en dehors de toute doctrine politique ou de toutes idéologies étrangères à leurs aspirations humaines, s'étaient transformés en chair à canon face à l'arsenal policier de Ben Ali. Les morts étaient de tous les âges et des deux sexes car, partout où il y a eu soulèvement, tout le peuple était dans la rue.

1 – Le Tunisien : un vrai Citoyen :

Pour Rousseau la conscience civique de chaque individu de la société, conscience que traduit sa conduite toujours en harmonie avec les mœurs, est la mère de toutes les lois. Sans elle il ne peut exister de souveraineté du peuple. C'est la loi « la plus importante de toutes ; qui se grave (...) dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'Etat ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui, lorsque les autres lois vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres. »²¹⁷ Ainsi, les mœurs d'un peuple donné « forment (...) l'inébranlable Clef »²¹⁸ de l'Etat. Etant partagés par tous, ils facilitent l'éclosion d'une volonté générale dans laquelle fondent de leur propre gré toutes les volontés individuelles.

Cette conscience civique, cet éveil des cœurs des citoyens, ce respect inconditionnel et même cet amour des uns envers les autres, nous les avons tous vécus en Tunisie : c'était lors de ces semaines magiques d'une véritable union nationale ayant succédé à la fuite du Dictateur. La Tunisie avait presque perdu, lors de cette période, ses forces de sécurité mises en cause par les forces révolutionnaires et ne pouvant donc plus assurer la sécurité de l'Etat et des Citoyens. Le pays était pendant plusieurs mois sous couvre-feu : l'armée tunisienne, munie de chars et de toute sorte d'armes gardait les carrefours principaux des villes. C'est alors que, de leur propre initiative, des habitants se sont réunis en groupes, armés de bâtons, pour défendre les principales entrées de leurs quartiers. Mus par l'amour de la Patrie, motivés par le souffle inespéré d'une liberté chèrement acquise et par la solidarité ambiante, des jeunes et des moins jeunes bravaient en cet hiver 2011 le froid et le danger. Certains y ont laissé leur vie. Paix à leurs âmes !

²¹⁷ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., pp. 119-120.

²¹⁸ Idem.

Je me souviendrai toujours d'une journée du mois de février – la situation décrite plus haut durait déjà depuis au moins dix jours et très peu de femmes sortaient dans la rue – la veille, ma femme de ménage m'a appelée pour me dire qu'elle n'avait plus de gaz dans sa cuisine. J'ai décidé alors de lui transporter une bouteille de gaz que j'avais en réserve. Pour arriver chez elle, il fallait traverser la ville. Nous étions deux femmes – moi et ma sœur – dans la voiture. Méorable traversée de la ville de Hammamet où les voitures conduites toutes par des hommes étaient rares ! Parfait respect des règles de conduite entre eux mais quelle ne fut ma surprise de constater la galanterie de ces chauffeurs qui m'étaient inconnus ! Cela faisait longtemps qu'ils ne voyaient plus de femmes dans la rue ! Leur accueil était exemplaire ! Quelle que soit la priorité qu'autorisait le code de la route, aucune voiture ne passait avant la mienne ! Tout cela avec des formules de politesse dévoilant une fraternité et un respect sincères ! Je me sentais alors la reine de la route ! J'en avais même oublié le danger que me faisait encourir une telle aventure !

Je me souviendrai toujours des reportages qu'on passait à la télé et qui témoignaient d'une profonde conscience civique : partout dans les boulangeries on faisait calmement la queue pour n'acheter qu'un seul pain pour toute la famille ! Partout dans les épiceries on rationnait les produits pour permettre à tout le peuple de tenir : seul le père de famille ayant des enfants en bas âge avait le droit, à la fois, à deux paquets de lait ! C'était une très belle période où, malgré le danger dont tout le monde était conscient, chacun s'oubliait pour assurer la sécurité et la subsistance de tous !

Faisant l'apologie de l'état de nature dans son « Discours sur les sciences et les arts », Rousseau finit par déclamer : « O vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter. »²¹⁹ C'est cette « science sublime des âmes simples » que je déclare ici nôtre ! C'est cette « véritable philosophie » d'un peuple à la recherche de sa dignité que je revendique pour ma Tunisie ! Que chacun de nous cherche au fond de son cœur cette précieuse « vertu » et il la trouvera pour s'en servir pour son bien et pour le bien de tous ! Les circonstances historiques citées plus haut ont donc dévoilé une véritable nature tunisienne que les décennies de dictature ont enrobée de tous les vices imaginables : égoïsme, gain facile, violence langagière, corruption...etc.

Il suffit donc à chacun de nous de regarder au fond de lui pour découvrir l'essence même de cette nature humaine tant regrettée par Rousseau ! Le peuple tunisien possède un bien inestimable, un véritable trésor sans lequel aucune démocratie ne peut exister dans ce pays ! Et si Rousseau avait dit que la démocratie n'était qu'un idéal impossible à atteindre, ce peuple, que d'autres Nations croyaient sorti de nulle part, ce peuple dont la seule richesse est ses hommes et de ses femmes, ce peuple est peut-être celui qui a le plus de chance de s'approcher de cet idéal. Pendant ces mois de doute où le danger guettait notre patrie de toute part, les Tunisiens vivaient vraiment dans une démocratie : car que peut être ce rêve si ce n'est cette même félicité publique qui émane de chacun pour agir sur tout le monde ?

Je me souviendrai toujours d'un certain vendredi 4 mars 2011 où j'étais allée avec mon fils à Tunis pour soutenir les sit-ineurs de la Casbah, c'était le jour où l'ex premier Ministre de Ben Ali, Mohamed Ghannouchi fut destitué de ses fonctions. Arrivés vers une heure aux alentours de l'esplanade qui se situe à l'entrée de la Casbah, nous nous trouvons mêlés à une foule immense. Cherchant notre chemin vers les sit-ineurs, nous nous sommes trouvés bloqués par un cordon humain qui entourait toute l'esplanade où se tenait la prière du vendredi. C'était donc des Tunisiens non pratiquants qui protégeaient leurs concitoyens faisant leur prière ! L'image était magnifique ! Elle témoignait d'un vivre ensemble et d'une profonde tolérance ! Sur le chemin du retour, nous avons pu

²¹⁹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in « Discours sur les sciences et les arts », op. Cit., p. 51.

constater l'élan de solidarité de beaucoup de Tunisiens qui veillaient à ce que les sit-ineurs ne puissent manquer de rien. Il n'y avait pas de policiers, seuls des soldats de l'armée veillaient de loin à cette fête de la révolution ! Oui, je crois que les seuls moments où on avait pu fêter l'événement étaient ces mois du début de l'année 2011 même si beaucoup de nos martyrs étaient tombés lors de cette période !

2 – De la désillusion des Tunisiens :

Contrairement à ce qu'il nous paraît actuellement, le Tunisien n'est pas corrompu par nature. Il subit encore l'aliénation d'une longue période de dictature mais il a prouvé à différents stades de son Histoire, qu'elle soit récente ou lointaine, son souci du devoir et sa sensibilité patriotique. Encore aujourd'hui, si chaque citoyen fait valoir ces sentiments nobles que renferme son cœur, si chacun de nous réanime son sens du devoir et applique d'abord sur lui-même ce qu'il exige des autres, le pays s'en sortira avec fort peu de dégâts ! Rousseau ne dit-il pas « A quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes ? Laissons à d'autres le soin d'instruire les peuples de leurs devoirs, et bornons-nous à bien remplir les nôtres, nous n'avons besoin d'en savoir davantage. »²²⁰ ?

Que chacun fasse parler son libre-arbitre et tout ira bien. Dans cette magnifique expression qui donne à tout Citoyen une liberté conditionnée par son propre jugement, l'homme n'a point besoin d'un régime policier ! Sa conscience citoyenne ne fonctionne-t-elle pas comme son propre juge, son propre arbitre ? D'après Rousseau, la souveraineté du peuple exige que la volonté de chacun soit soumise à la volonté générale et qu'il n'y ait pas d'associations au sein du Souverain : « Il importe (...) pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui. »²²¹

Or justement, cette première cohésion du peuple tunisien a, hélas ! été fracturée par des « sociétés partielles » dont chacune prétend être elle-même l'Etat ! Prétendument mis à mort, le partis unique du RCD a donné naissance à plusieurs petits partis dont les membres, n'ayant aucune honte de leur longue trahison de ce peuple pacifique, ont osé se représenter lors des premières élections d'octobre 2011 et lors des récentes élections législatives et présidentielles ! Certains de ces ex RCDistes ont pu devenir des députés du peuple dans l'ancienne assemblée constitutionnelle mais aussi dans l'actuel parlement, récemment élu !

Se composant de nombreux partis dont certains sont microscopiques, le paysage politique tunisien est en perpétuelle mutation. La classe politique hantant les plateaux de télé et s'entre-déchirant pour des miettes de pouvoir s'est révélée, hélas ! beaucoup moins mûre que le peuple qui attend toujours les réformes à venir et qui a, jusque là, témoigné d'une patience sans bornes ! Aucun des Gouvernements qui se sont succédés depuis quatre ans n'a pu ou n'a su entreprendre des mesures indispensables à la réalisation des revendications du peuple qui continue, pourtant, à croire en ses chances en répondant présent à chaque rendez-vous électoral ! Mais la question qui se pose à ce stade de notre Histoire ne saurait être éludée : l'idéal démocratique occidental, reposant sur une politique partisane, sied-il à notre Nation et à notre peuple ? Ces partis dont la base est souvent muée par le souci d'éliminer les autres ne déchirent-ils pas la cohésion de la société et n'entravent-ils pas l'installation d'une véritable souveraineté populaire ? La politique partisane, éludant de sérieux programmes socio-économiques capables de poser les vraies questions de chaque Tunisien et s'appuyant sur des composantes de notre patrimoine commun, ne risque-t-elle pas d'anéantir nos espoirs d'un avenir meilleur ?

²²⁰ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in « Discours sur les sciences et les arts », op. cit., p. 51.

²²¹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 58.

Car il est malheureusement vrai que la majorité des partis se réclament d'un principe fondamental de notre héritage commun. Je ne parlerai pas ici d'identité qui me semble un mot très galvaudé. Je préfère le mot patrimoine ou héritage pour mettre en valeur la civilisation de 3000 ans de ce petit peuple mais aussi pour insister sur l'appartenance historique de chacune de ces composantes, dont se réclament des partis, à tout Citoyen tunisien. Ainsi la langue, la religion, la valeur militante et historique de l'UGTT, le bourguibisme : tous ces facteurs qui font la richesse et la cohésion du peuple sont devenus des soupapes pour un populisme malsain de certains partis. Pire encore ! Les leaders, mais aussi la base de ces partis respectifs, cherchent à s'approprier chacun des éléments qu'ils revendiquent leurs et dont ils excluent le reste du peuple. C'est ainsi que la politique partisane, prenant le relai de la dictature, malmène une société dont le pouvoir d'achat ne cesse de régresser, dont le tût de chômage n'a de cesse de s'élever, dont les régions d'intérieurs souffrent plus que jamais d'un oubli (programmé ?) de l'Etat, dont les crédits avancés par la Banque mondiale hypothèquent son avenir financier et économique, une société dont la patience sera, à mon avis, un jour épuisée ! Car il va sans dire que le processus révolutionnaire est encore en cours même si certains pensent qu'il est mâté. N'ayant acquiert pour l'instant qu'une liberté vacillante, les Tunisiens, soucieux de sauvegarder l'avenir de leurs enfants feront tout leur possible pour garantir une certaine prospérité à leur descendance !

3 – Des maximes de Rousseau pouvant profiter à la société tunisienne :

« Peuples libres, souvenez-vous de cette maxime : On peut acquérir la liberté ; mais on ne la recouvre jamais »²²² s'écrit Rousseau dans *Du Contrat social* ! Oui, notre liberté qui nous a coûté très cher est désormais le bien le plus précieux grâce auquel des voies du progrès peuvent nous être ouvertes.

Cependant, aucun progrès n'est possible sans une véritable décentralisation et sans que les régions qui se sont soulevées contre la dictature puissent enfin connaître un essor économique. On croirait Rousseau s'adresser à nous en disant : « Peuplez (...) le territoire, étendez-y partout les mêmes droits, portez-y partout l'abondance et la vie, c'est ainsi que l'Etat deviendra tout à la fois le plus fort et le mieux gouverné qu'il soit possible. Souvenez-vous que les murs des villes ne se forment que du débris des maisons des champs. A chaque palais que je vois élever dans la capitale, je crois voir mettre en mesures tout un pays. »²²³ Que cette injustice cesse pour que chaque tunisien vive pleinement sa citoyenneté et se sente enfin membre à part entière du Souverain !

Aucun progrès n'est possible sans une éducation émanant du cœur. L'éducation est la responsabilité des parents mais aussi de chaque enseignant : tous, comme le faisaient leurs parents, leurs ancêtres et leurs Professeurs doivent commencer par eux-mêmes pour montrer l'exemple aux futures générations. Qui, d'entre nous, ne se souvient pas, dans son quartier ou dans sa campagne, d'un vieux Monsieur ou d'une vieille voisine qui se soucient toujours du bien de leurs voisins ou même des inconnus qui passent dans leur rue, qu'ils tiennent constamment à garder dégagee ? Tel est le père de Rousseau dont il nous parle dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « Je ne me rappelle point sans la plus douce émotion la mémoire du vertueux citoyen de qui j'ai reçu le jour, et qui souvent entretenait mon enfance du respect qui vous était dû. (...) Si les égarements d'une folle jeunesse me firent oublier durant un temps de si sages leçons, j'ai le bonheur d'éprouver enfin que, quelque penchant qu'on ait vers le vice, il est difficile qu'une éducation dont le cœur se mêle reste perdue pour toujours. »²²⁴ L'on me sortira certainement ici le classique argument qui fait de Rousseau un mauvais père. Je répondrai, comme je réponds sur les hommes ou femmes de lettres des œuvres desquels j'ai fait l'objet de ma recherche, que j'évite toujours de

²²² ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op.cit., p. 95.

²²³ Idem., p. 208.

²²⁴ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 65.

confondre l'œuvre et son auteur ! Et puis après, qui sait ? Peut-être que si Rousseau s'étaient occupé en père exemplaire de ses cinq enfants abandonnés, il ne nous aurait jamais pu léguer un tel héritage philosophique et littéraire !

Prêchant toujours les bonnes mœurs, il nous entretient aussi de la force du travail et de son utilité pour la vigueur de l'Etat : « C'est le superflu des particuliers qui produit le nécessaire du public. D'où il suit que l'état civil ne peut subsister qu'autant que le travail des hommes rend au-delà de leurs besoins. »²²⁵ Plus loin, il ajoute : « Dans un Etat vraiment libre les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent : Loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils paieraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes ; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes. »²²⁶

Il découle de cette opinion de Rousseau que l'argent entrée dans les caisses de l'Etat serait meilleur s'il était le fruit du travail des Citoyens. L'argent relevé sur les fortunes et qu'on appelle taxes ne sert-il pas à acheter la paresse des riches ? La valorisation du travail manuel est l'un des secrets d'un équilibre social tant recherché car c'est grâce au labeur des agriculteurs, des boulangers, des maçons... etc. qu'une Nation subsiste et se construit : « Voilà ce qu'à la longue doit produire partout la préférence des talents agréables sur les talents utiles, et ce que l'expérience n'a que trop confirmé depuis le renouvellement des sciences et des arts. Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres ; nous n'avons plus de citoyens ; ou s'il nous en reste encore, dispersés dans nos campagnes abandonnées, ils y périssent indigents et méprisés. Tel est l'état où sont réduits, tels sont les sentiments qu'obtiennent de nous ceux qui nous donnent du pain, et qui donnent du lait à nos enfants. »²²⁷ L'ingratitude de la société française de l'époque à l'égard de ses agriculteurs et de ses boulangers désole Rousseau qui pointe du doigt la richesse des gens due à ce que d'autres philosophes appellent pompeusement le « progrès » !

Un bon Citoyen se doit de positiver et ne point écouter des propos qui sèment la discorde et enveniment ses rapports avec ses concitoyens. Ne voilà-t-il pas un bon conseil de Rousseau : « Gardez-vous (...) d'écouter jamais des interprétations sinistres et des discours envenimés dont les motifs secrets sont souvent plus dangereux que les actions qui en sont l'objet. Toute une maison s'éveille et se tient en alarme aux premiers cris d'un bon et fidèle gardien qui n'aboie jamais qu'à l'approche des voleurs ; mais on hait l'importunité de ses animaux bruyants qui troublent sans cesse le repos public, et dont les avertissements continuels et déplacés ne se font pas même écouter au moment qu'ils sont nécessaires. »²²⁸ Nous devons donc répondre présents aux cris d'alerte fondés et ignorer ceux dont le but est de cacher les premiers ou de troubler l'ordre public !

Car il va sans dire que de tels aboiements ne sont dus qu'au pire des vices, à savoir l'intolérance, premier ennemi de l'Etat. « Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance »²²⁹ nous dit Rousseau. Pour lui, « L'intolérance civile » est « inséparable » de « l'intolérance théologique »²³⁰. Ce dogme néfaste annule le pouvoir du Souverain et anéantit l'effet des « dogmes positifs » : « L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs. »²³¹ Rousseau, chrétien croyant, tient donc à ce que des Citoyens ne fassent pas usage de la religion pour des fins politiques. Comme nous avons besoin d'écouter de tels conseils et de ne point faire preuve d'intolérance théologique, intolérance qui nous

²²⁵ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., pp. 175-176.

²²⁶ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Idem.*, p. 212.

²²⁷ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in « Discours sur les sciences et les arts », op. cit., p. 47.

²²⁸ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 64.

²²⁹ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 320.

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Ibid.*

autorise à regarder tous les autres comme des mécréants et à nous considérer comme étant les seuls croyants !

Au dire de Gérard Mairet : « L'homme n'est ni bon ni méchant par nature. On voit que le mal métaphysique qui pèse sur l'homme n'a pas sa solution dans la métaphysique elle-même (et moins encore dans la théologie), mais dans la *politique*. C'est sur le terrain politique (et bien entendu social) que se trouve la solution. »²³² D'où l'utilité du *Contrat social* pour des peuples qui se cherchent comme le nôtre !

Rousseau nous met enfin en garde contre deux maux destructeurs pour l'Etat : le luxe et l'indifférence des Citoyens. Pour ce philosophe, « le luxe (...) corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse à la vanité ; il ôte à l'Etat tous les Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion. »²³³ Le verbe « asservir » évoque ici la disparition de l'une des conditions essentielles au Contrat : la liberté des Citoyens. L'autre menace réside dans l'indifférence du peuple ou d'une partie de ses membres : « Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'Etat, *que m'importe ?* on doit compter que l'Etat est perdu. »²³⁴

Ainsi, un homme prisonnier de son penchant vers l'argent ou n'ayant aucun intérêt pour les affaires de l'Etat ne peut en aucun cas être un Citoyen. Chers compatriotes, combattons en nous-mêmes ces vices qui nous éloignent de notre citoyenneté et nous privent de la possibilité de voir un jour s'établir la souveraineté de notre peuple !

Conclusion :

Posant lui-même l'éventualité de choisir une patrie, Rousseau déclare : « j'aurais choisi celle où les particuliers se contentant de donner la sanction aux lois, et de décider en corps et sur le rapport des chefs les plus importantes affaires publiques, établiraient des tribunaux respectés, en distingueraient avec soin les divers départements ; éliraient d'année en année les plus capables et les plus intègres de leurs concitoyens pour administrer la justice et gouverner l'Etat ; et où la vertu des magistrats portant ainsi témoignage de la sagesse du peuple les uns et les autres s'honoreraient mutuellement. De sorte que jamais de funestes malentendus venaient à troubler la concorde publique, ces temps mêmes d'aveuglement et d'erreurs fussent marqués par des témoignages de modération, d'estime réciproque, et d'un commun respect pour les lois ; présages et garants d'une réconciliation sincère et perpétuelle. »²³⁵

Après avoir énoncé les clauses du Contrat social indispensable au bonheur de sa patrie rêvée, Rousseau évoque les autres atouts qui pourraient ajouter à sa félicité et à celle d'un tel Etat :

« Tels sont (...) les avantages que j'aurais recherchés dans la patrie que je me serais choisie. Que si la providence y avait ajouté de plus une situation charmante, un climat tempéré, un pays fertile, et l'aspect le plus délicieux qui soit sous le ciel, je n'aurais désiré pour combler mon bonheur que de jouir de tous ces biens dans le sein de cette heureuse patrie, vivant paisiblement dans une douce société avec mes concitoyens, exerçant envers eux, et à leur exemple, l'humanité, l'amitié et toutes les vertus, et laissant après moi l'honorable mémoire d'un homme de bien, et d'un honnête et vertueux patriote. »²³⁶

²³² MAIRET. Gérard, « Commentaire », in ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 139.

²³³ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op. cit., p. 150.

²³⁴ Idem., p. 213.

²³⁵ ROUSSEAU. Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 62.

²³⁶ Idem.

Il me semble qu'il parle ici de ma chère Tunisie dont l'emplacement géographique, le climat, la fertilité de la terre sont des objets de convoitise ! Que chaque tunisien soit « un honnête et vertueux patriote » et le bonheur et la prospérité seront parfaits !

Il va sans dire qu'à ce travail il manque une vision beaucoup plus globale sur la Tunisie dans son rapport à ses Etats voisins et au Monde entier, mais nous avons cherché à nous borner à la seule Tunisie car c'est l'objet de notre recherche mais aussi parce que nous préférons évoquer un terrain qui nous est suffisamment connu et où nous pensons pouvoir apporter des témoignages qui seraient les plus proches de la réalité !

La compétence interculturelle chez les apprenants Algériens de langue espagnole

La competencia intercultural y su concienciación en aprendices Argelinos de lengua español

Djelila Miliani

Université Abdehamid Ibn Badis

Résumé

Quelle est la place de la dimension interculturelle dans le processus d'apprentissage d'un apprenant multiculturel ? La préoccupation de notre objet d'étude dans cet article se mesure à partir de deux approches, la perspective (comment enseigner l'interculturalité ?) et la descriptive (comment enseigner l'interculturalité en classe ?) aux apprenants algériens de la langue espagnole.

Principalement, l'objectif de cette étude est de mettre en lumière la dimension interculturelle dans le processus d'apprentissage des étudiants algériens de langue espagnole. En premier lieu, nous faisons un tour de la place de l'interculturalité dans le cursus universitaire algérien chez les apprenants de langue espagnole, spécifiquement pour la matière de Techniques d'Expression Orale. Dans un deuxième temps, nous proposerons des stratégies et des ressources à apporter en classe afin de rendre les élèves compétents sur le plan interculturel et d'éviter les situations de conflit et d'incompréhension dans la communication.

Mots-clés: Culture- apprentissage- acquisition- stéréotypes- choc culturel.

Resumen:

¿Cuál es la posición de la dimensión intercultural en el proceso de aprendizaje de un sujeto multicultural? La preocupación de nuestro objeto de estudio en este artículo se mide desde dos enfoques, el perspective (¿cómo hay que enseñar la interculturalidad?) y el descriptivo (¿cómo se enseña la interculturalidad en clase?) a aprendices argelinos de lengua española.

Principalmente, el objetivo de este estudio es arrojar luz sobre la dimensión intercultural en el proceso de aprendizaje de los estudiantes argelinos de español. En primer lugar, hacemos un recorrido sobre la posición de la interculturalidad en el plan curricular universitario argelino en aprendices de lengua española, concretamente para la asignatura de Técnicas de Expresión oral. En segundo lugar, propondremos algunas estrategias y recursos a llevar en al aula con el fin de hacer de los estudiantes unos competentes interculturales y evitar situaciones de conflictos y malentendidos en la comunicación.

Palabras Clave: Cultura- aprendizaje- adquisición- estereotipos- choque cultural.

Introducción:

No pudiéndose separar lengua y cultura, estas últimas se concentran en una competencia pluricultural. Al sujeto argelino le caracteriza este pluriculturalismo que consiste según el MCER (2001) en que un individuo aprenda distintas lenguas pudiendo producir pasarelas entre unas y otras.

Siendo el lenguaje una habilidad cognitiva, su adquisición pasa por un proceso mental en el que intervienen una serie de factores. La premisa sobre el estudio de la adquisición del lenguaje y el aprendizaje de segundas lenguas empezó a raíz de las preocupaciones sobre el modelo de aprendizaje. Desde este momento, las inquietudes investigadoras residían en conocer el famoso graal del mejor método de enseñanza. Con la aparición de los métodos comunicativos, apareció la necesidad de incorporar el componente cultural en las clases ya que el objetivo de estos métodos era el desarrollo del aprendizaje dentro de su contexto y su situación comunicativa por lo que no era posible disociar la lengua de sus elementos culturales. Ya no se trataba de aprender un español artificial sino una lengua natural, espontánea y real.

El concepto de la interculturalidad en el proceso de enseñanza-aprendizaje llegó tardíamente no porque no existía sino simplemente porque no se ha enseñado como concepto. En estos últimos diez años se ha acercado a estudiar la pluriculturalidad en el aula, que partiendo de la competencia comunicativa, se ha interesado en integrar la dimensión intercultural en el aprendizaje y así completar el modelo de aprendizaje que promueve la competencia comunicativa.

1. El estudiante como hablante intercultural

Es conveniente aportar algunas conceptualizaciones sobre la competencia intercultural. En el Plan Curricular del Instituto Cervantes, se define la competencia intercultural como: una ampliación de la personalidad social del alumno, que puede desarrollar una capacidad de adaptarse y desenvolverse con éxito en distintas situaciones en las que se relaciona con personas de comunidades diferentes a la suya o interpreta hechos y productos culturales propios de estas comunidades. (Instituto Cervantes, 2006).

Lo que nos interesa con esta conceptualización es subrayar el papel intercultural del alumno, es lo primero que explicamos a nuestros estudiantes. No queremos estudiantes que nos enumeren todas las fiestas regionales de España, lo que nos interesa es verles desenvolverse en una situación comunicativa comparando por ejemplo el efecto cultural que tiene la paella en España con el cuscús en Argelia. Se trata de poner de relieve la cultura propia del aprendiente a partir de la cultura meta, saber cómo, dónde y cuándo actuar en actos comunicativos concretos. Aceptar la diferencia, aceptar que otros tienen otras visiones y otros modales que las suyas hace de ellos unos hablantes eficientes, unos hablantes competente lingüística e interculturalmente hablando. Es una pedagogía que tiende a sensibilizar el aprendiente a la arbitrariedad de su sistema de referentes maternos. (cf, Abdellah-Pretceille, M. 1999).

Además de su misión de transmisora de saberes y formadora, la tarea docente en el caso de la enseñanza de los idiomas extranjeros, es también sensibilizadora y tiene como objetivo hacer de los aprendices unos competentes interculturales, tolerantes y pensadores evitando que caigan en etnocentrismos y juicios. En este sentido, Collès, L especifica lo siguiente:

Un homme n'est donc jamais dépourvu de savoir culturel. Il dispose d'outils conceptuels qui jouent le rôle d'un prisme déformant si le regard qu'il porte sur d'autres sociétés ne se fait qu'à travers eux. Ces cribles peuvent alors être à l'origine de dysfonctionnements et de jugements aberrants. (2013: 5)

Otra definición sobre la competencia intercultural, es la que nos ofrece Oliveras. Ella hace hincapié sobre la capacidad que tiene que tener el aprendiz para relacionarse con otras culturas:

El concepto de competencia intercultural va más allá del concepto de competencia sociocultural como parte integrante de la competencia comunicativa. El acento recae sobre el aspecto cultural de la enseñanza de lengua. Se trata de una cuestión de conocimiento, actitudes y destrezas. (2000:32)

En otro orden de ideas, Delanoy (1994)²³⁷ afirma que la competencia intercultural significa llegar a *hablar, ser, actuar y comportarse como el nativo*. No estamos partidarios de esta definición que desacredita en cierto modo el aprendiz como agente social. No vemos la necesidad de “ser” como un nativo: una cultura se aprende o se asimila desde su propia cultura. Ahora bien, podemos hablar de “saber ser” que sostiene Byram (1997) al referirse a las actitudes y a la dimensión afectiva que debe adoptar el aprendiz. Es fundamental ser consciente de la posición de igualdad de las culturas: el aprendizaje de otra cultura está condicionado con la cultura materna. Tampoco somos partidarios de una interculturalidad unidireccional. En su presentación sobre Interculturalidad en el aula, Sara López de la Fuente presenta lo contrario de lo que es interculturalidad. Lo ejemplifica con un fragmento de un discurso del navegante Cristóbal Colón cuando estuvo en las Indias. El explorador hablaba de la gente de allí de esta manera:

²³⁷ Citado por Oliveras, A (2000 : 32)

Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio de las armas, y muy cobardes, que mil no guardarán a tres; y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester, y que hagan villas, y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres”. (2021: 7:22)

No se trata de una muestra de interculturalidad, más bien, se trata de un juicio de desprecio y de desdén. Es una colonización cultural pura y dura porque no hay reciprocidad ni intercambio de culturas, por lo que no se trata de interculturalidad. No muy lejos de Colón, tenemos energúmenos muy parecidos en la sociedad actual, desgraciadamente, son personas que representan y gobiernan países usando la cuestión de la inmigración como temas de sus campañas electorales, promesas políticas que tienden a imponer su cultura al otro, al extranjero, al inmigrante. Obligarles que se adapten y que adopten sus modales y costumbres. Estamos lejos del intercambio, de la interrelación, del respeto y de la tolerancia que preconiza la interculturalidad y obviamente no se trata de lo que queremos enseñar en nuestras aulas.

Partimos de la realidad de que cuando una persona elige estudiar un idioma extranjero, se atreve a abrir sus horizontes, a observarse y a trascender su propia cultura a otras distintas. Hasta este momento, el aprendiz de este idioma nunca se ha parado en observarse y contemplar sus comportamientos socio-culturales porque estando entre los suyos, no surgió la necesidad de hacerlo. Sin embargo, ahora la situación ha cambiado, ahora el aprendiz de español interactúa a través de las redes sociales con nativos españoles y latinoamericanos.

Para los aprendices argelinos de lengua española, los encuentros interculturales se producen mayoritariamente en las redes sociales, por lo que hace que nuestra tarea docente consiste en prepararlos para que sean unos hablantes competentes y eficientes. Prepararles para que cuando estén interactuando, no se producen choques culturales que puede perturbar el acto comunicativo. Lo recalca Oliveras-Vilaseca en el siguiente párrafo:

Las personas que estudian una lengua extranjera se encuentran cada vez más en situaciones donde no sólo tienen que aprender otra lengua y otra cultura, sino que experimentan otra forma de vivir. El tipo de competencia que se requiere en estos casos es más que comunicativa: debe ser intercultural. La situación en las aulas refleja la situación en la propia sociedad. Oliveras-Vilaseca (2000:28)

El hecho de que la clase de español esté compuesta por grupos culturalmente homogéneos, hace de ella objeto de necesidad intercultural en el aula. Los estudiantes son globalmente homogéneos por pertenecer a un país común, a una Argelia unificada pero también pluricultural intrínsecamente hablando. Desde el este al oeste y del norte al sur, asistimos a una pluriculturalidad significativa y rica.

2. La interculturalidad en la Universidad: ¿Hacia un nuevo diseño curricular o un replanteamiento metodológico?

Convertido en un eje fundamental de toda pedagogía, se considera la competencia intercultural como una revolución en la enseñanza comunicativa de las lenguas extranjeras. La cuestión de la interculturalidad en clase se ha planteado tardíamente en lo que se trata de la enseñanza del español en Argelia. Teóricamente hablando se ha intentado integrar la dimensión intercultural en clases de Técnicas de Expresión Oral y las de Técnicas de Expresión Escrita (TEO y TEE en adelante) ya que se focalizaba hasta hace poco años solo en la adquisición de la competencia lingüística.

Utilizamos el término *teóricamente* porque es lo que se suponía hacer, integrar la dimensión intercultural en clases mientras que en realidad no se ha formado ni se ha preparado para conseguirlo. Esta negligencia o invisibilidad refleja de algún modo la poca importancia que se le atribuye a la integración del aspecto intercultural en las asignaturas.

Lo que se entendía por elemento cultural en clase, eran alusiones esporádicas a referentes culturales de España principalmente sobre sus fiestas y tradiciones folclóricas. Sin embargo, no se ha planteado integrar el aspecto cultural como competencia a parte entera que forma parte del modelo de aprendizaje del estudiante y de la tarea docente.

Las clases no son homogéneas, lingüística y culturalmente hablando. Hay que saber que nuestra universidad objeto de trabajo *Abdelhamid Ibn Badis de Mostaganem* acoge un número considerable de estudiantes del Sahara occidental. Además de los estudiantes que vienen de los cuatro rincones del país, que de por sí se considera ya una gran variedad y riqueza cultural.

Una de las características o factores de la interculturalidad es su perspectiva de apertura, apertura al otro, apertura al mundo, apertura a las ideas y de ende a las culturas. Un alumno nos dijo una vez que no le interesaba aprender sobre la cultura española y que solo querría aprender a hablar. Claro, en este caso, ¿qué hacemos? no le vamos a obligar a bailar sevillanas, lejos de ello ha sido nuestra intención. Lo que pasa realmente, es que muchos confunden o tienen prejuicios sobre lo que engloba la dimensión intercultural en el aprendizaje, los primeros somos los docentes.

El éxito de la interculturalidad en clase depende de la comprensión y aceptación de la misma por el cuerpo docente y no solo aquellos enfocados a la enseñanza de la lengua (las materias principales me refiero) sino la implicación de lo intercultural como eje transversal en el currículo desde la dimensión macro, que comprendería las políticas oficiales que rigen el sistema universitario, a saber, el Ministerio de Enseñanza Superior hasta la dimensión micro, que abarca la asimilación de lo intercultural en el aprendiz.

Si nos detenemos a observar cómo se percibe y qué posición tiene la interculturalidad en las asignaturas impartidas, es casi invisible. En todos los programas de contenido, la noción intercultural es casi nula. Ninguna materia introduce el eje intercultural en su clase, o al menos no está explícito. No se observa un acercamiento a esta dimensión.

3. Propuestas metodológicas para la integración del aspecto intercultural en clases de TEO

Incorporar la interculturalidad en las clases y en el currículo es bajo unas líneas directrices que atraviesan objetivos, contenidos y metodologías.

Antes de integrar la dimensión intercultural en el proceso de aprendizaje del estudiante, habrá que identificar y analizar las necesidades así como determinar los pre-requisitos del aprendiz. El MCER apunta sobre la importancia de hacer el análisis de necesidades considerándolo como elemento fundamental y vertebrador de cualquier actividad. Otro ingrediente importante es el de desarrollar la personalidad social del aprendiz, es importante requerir un cierto grado de motivación y disposición de su parte.

Las propuestas didácticas que presentaremos a continuación tienen como objetivo la integración de lo intercultural en las actividades. Estas últimas pasan por tres fases fundamentales: aproximación, profundización y consolidación.

3.1. Diseño y programación de las actividades:

Toda actividad cualquier sea su naturaleza lingüística, tiene que pasar por una serie de fases y criterios. Willis y Willis (2007) recalca sobre la importancia del carácter motivador así como el uso significativo de la lengua. Diseñar una actividad conlleva una serie de fundamentos como el de determinar el objetivo planteado por el profesor, señalar las características de las actividades, presentar los materiales necesarios además de tener en cuenta los conocimientos lingüísticos de los aprendices, sus competencias socio-culturales, sus intereses y necesidades.

La secuencia didáctica de las actividades de carácter intercultural pasa primero por la fase de recepción a través de estímulos, inputs y muestras de lengua presentados por el profesor, libros y demás. De la misma manera, el aprendiz desempeña también y sobre todo el papel del emisor porque recordamos, no estamos ante un modelo de aprendizaje unidireccional ya que la característica de la dimensión intercultural es el intercambio de culturas (me enseñas tu cultura y te enseño la mía).

A lo largo de nuestra tarea docente, hemos utilizado distintas estrategias y propuestas didácticas en torno a la interculturalidad. Sin embargo, algunos recursos se han llevado mucho mejor que otros. Podemos presentar algunas estrategias de cómo introducir la interculturalidad en el aula:

- ✓ Favorecer las tareas de carácter lúdico, artístico y humorístico. Tienen más peso y mayor resultado.
- ✓ Utilizar siempre los referentes culturales del aprendiz como estímulo y muestra de lengua,
- ✓ Nunca obligar el aprendiz a trabajar un contenido si se muestra tajante,
- ✓ Fomentar las actividades de reflexión directa sobre las diferencias **intraculturales**²³⁸, suelen generar debates interesantes.
- ✓ Trabajar sobre los estereotipos y prejuicios ‘culturales’ con el fin de romperlos.
- ✓ Favorecer el trabajo de contenidos culturales, los de carácter popular independientemente al de CULTURA o Kultura.
- ✓ El tebeo es un recurso idóneo para trabajar la interculturalidad en el aula.

Incitar el aprendiz al debate, a la reflexión, a la comparación y al análisis.

3.2. Secuenciación de las actividades:

3.2.1. Actividad rompehielos

i. Objetivos generales:

El objetivo principal de esta actividad es fomentar la competencia intercultural del aprendiz a través del uso de refranes. Con esta actividad introductoria se pretende acercar el alumno a su propia cultura comparándola con la cultura meta a la vez de asimilar nuevos inputs lingüísticos.

²³⁸ El corpus de análisis lo tenemos en la clase misma dada la heterogeneidad cultural que tiene Argelia. Siendo del oeste del país, las modales y costumbres suelen diferenciarse bastante. Puede ser una actividad introductoria interesante antes de pasar a la integración de contenidos interculturales.

ii. Característica de la actividad:

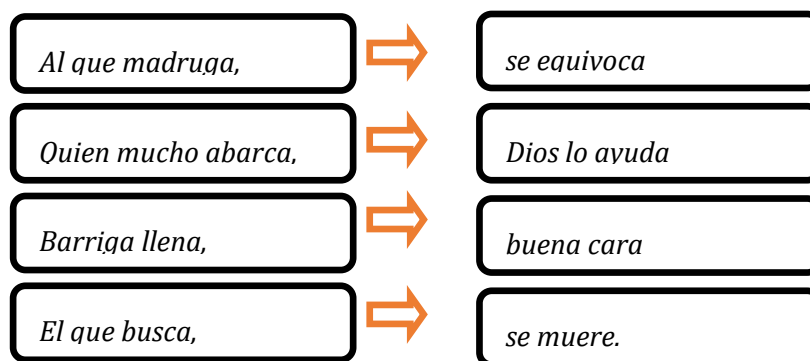
De acuerdo con el objetivo lingüístico anhelado por el profesor, el uso de los refranes debe ir de manera graduada, desde lo más controlado hasta lo más libre. Se eligen refranes que se ajustan no solo al objetivo, sino también al nivel, a las necesidades y al interés del aprendiz. Se puede declinar el refrán para estudiar varios contenidos lingüísticos siempre con la perspectiva de potenciar la competencia intercultural del alumno.

iii. Materiales y dinámica de grupo:

Fichas con el inicio de un refrán y otras con el final del mismo. Individual y grupal.

iv. Desarrollo de la actividad:

Se trata de distribuir unas fichas con el principio y el final del refrán separadamente a cada uno de los estudiantes. La idea es que cada estudiante encuentre su pareja de refrán. Esta actividad suele crear un ambiente agradable y humorístico porque suelen salir unas asociaciones muy graciosas que podrían encajar muy bien según ellos. Ejemplos de ellos:



Se puede extender esta actividad buscando equivalentes en la cultura materna del aprendiz. En grupo de tres, los aprendices eligen uno de los refranes estudiados y buscan su equivalente en árabe, en kabyle, en francés o en hassani²³⁹. Recalamos sobre el objetivo principal de estas propuestas didácticas: la de desarrollar en el aprendiz una reflexión intercultural potenciando su identidad cultural y evitando caer en malentendidos. Es una actividad motivadora que fomenta la participación activa de los aprendices y que construye el aprendiz como un hablante intercultural.

3.2.2. Actividad didáctica: “La casa de papel. Dime qué personaje eres y te digo de qué cultura eres”.

✓ Objetivo generales y líneas conceptuales:

- Sensibilización y concienciación para la identificación de los referentes culturales.
- Construcción del saber cultural en el aula.

²³⁹ Dialecto o variante del árabe, habado en el Sahara occidental, en Mauritania, en el sur de Marruecos y en otras regiones de países como en Senegal, en Niger o en Mali.

- Desarrollo de actitudes interculturales.
- Enfatizar el uso adecuado de la lengua (capacitación comunicativa y producción textual).
- ✓ **Nivel:** LMD 2, correspondiente al nivel principiante A2 según el MCER
- ✓ **Destrezas:** Todas las destrezas
- ✓ **Dinámica de grupo:** En grupo de tres.
- ✓ **Tiempo:** Una sesión entera de 1h30.
- ✓ **Pautas de elaboración:**

Fase de aproximación:

En esta fase de introducción y preparación a la tarea, se presenta un *quiz* sobre las capitales del mundo. Si los medios lo permiten, podemos descargar la aplicación “capitales del mundo”²⁴⁰ y ensayar con los estudiantes. Es un buen ejercicio de calentamiento y acercamiento a la tarea. También existe la posibilidad de hacerlo a través de un video interactivo “¿Cuánto sabes de geografía? Adivina las capitales del mundo”²⁴¹, o bien a partir de imágenes de algún hecho cultural conocido con varios ítems para responder. En esta fase, se pone en común el número de respuestas acertadas. Resulta ser una fase imprescindible para motivar e incentivar el alumno en el desarrollo de la tarea.

Fase de profundización:

En grupo de tres, los estudiantes eligen un personaje de la casa de papel²⁴² y según el nombre de la ciudad que les tocara, elaboran una presentación (se puede declinar en juegos de rol, creación de situación comunicativa o grabación de un video) de un hecho cultural propio de la ciudad del personaje elegido. La tarea consiste pues, en explicar primero el hecho cultural desde la perspectiva de la cultura meta y en segundo lugar presentar las diferencias existentes entre la cultura meta y la cultura materna. El propósito de esta actividad es fomentar la reflexión intercultural del aprendiz.

La participación del profesor es muy presente e importante en esta tarea. Para facilitar a los estudiantes el cumplimiento de la tarea, se les presenta una serie de temas de referentes culturales que les sirven de apoyo y de guía. Algunos ejemplos de estos temas son los siguientes:

- ✓ Organizaciones sociales y políticas (servicio militar, autoridades, sistema electoral, ministerios, etc)
- ✓ Modos de vida, relaciones familiares y costumbres.
- ✓ Educación superior.
- ✓ Creencias religiosas.
- ✓ Medios de comunicación.
- ✓ Cine, teatro, arte y literatura.

²⁴⁰ Ver Anexo 1.

²⁴¹ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ry0cV4clgWY>

²⁴² Ver Anexo 2

Por otra parte se facilita a los estudiantes el acceso a otras fuentes de información para la realización de su tarea. En este sentido se valora el aprendizaje autónomo ya que la tarea se alarga fuera del aula.

Fase de consolidación:

Fase de adquisición y de afianza de la competencia intercultural y de desarrollo de la reflexión crítica. La realización de esta tarea permite a los estudiantes desarrollar su conciencia intercultural a la vez de incrementar su identidad cultural. El hecho de hacer un esfuerzo de búsqueda y de interés por un hecho cultural ajeno al suyo hace que se aumente su grado de tolerancia. Asimismo, hacer un cuadro comparativos entre la cultura meta y su cultura materna, le hace consiente de su identidad cultural.

Conclusión:

A lo largo de este trabajo, hemos intentado poner en relieve la importancia de la conciencia intercultural en unos aprendices argelinos de lengua española. Hemos propuesto una tarea incentiva que podemos llevar al aula para desarrollar o despertar el espíritu intercultural en el aprendiz. Por otro lado, hemos presentado algunas pautas metodológicas para trabajar la competencia intercultural con el objetivo de desarrollar el grado de respeto y de tolerancia y donde se conserva su propia identidad cultural.

Referencias bibliográficas:

- ABDELLAH-PRETCEILLE, Martine (1999). *L'éducation interculturelle*. Paris: Puf.
- BYRAM, Michael (1997). *Teaching and assessing intercultural communicative competence*. Clevedon: Multilingual Matters.
- COLLÈS, Luc. *Passage des frontières : Études de didactique du français et de l'interculturel*. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, 2013 (généré le 05 janvier 2021). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/pucl/2028>>. ISBN: 9782875582386
- CONSEJO DE EUROPA (2002): *Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación*. Madrid : MEC- Instituto Cervantes-Grupo Anaya.
- INSTITUTO CERVANTES. (2006): *Plan curricular del Instituto Cervantes, Niveles de referencia para el español*. Alcalá de Henares: Instituto Cervantes- Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ DE LA FUENTE, Sara. (2021, 10, 05). *La interculturalidad en el aprendizaje del español como lengua extranjera*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=l9f3IKdiP6g>
- OLIVERAS-VILASECA, Angels (2000) : *Hacia la competencia intercultural en el aprendizaje de una lengua extranjera. Estudio del choque cultural y los malentendidos*. Madrid : Edinumen.
- PLAY QUIZ-TRIVIA. (2021, 02, 02). *¿Cuánto sabes de geografía? Adivina las capitales del mundo- Trivia de cultura general en español*. [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ry0cV4clgWY>
- WILLIS, Dave & WILLIS, Jane. (2007). *Doing Task-Based Teaching*. Oxford: Oxford University Press.

Anexos

Anexo 1: “Capitales del mundo” Aplicación descargable en app store



Anexo 2: Personajes de la serie “Casa de papel” con sus nombres de ciudades



L'Écriture dans tous ses états :
Langue(s) et Littérature(s), Art(s) et Pensée(s)

Mélanges offerts au professeur Hadj MILIANI

Cahiers de Langue et de Littérature
Numéro spécial,
juillet 2022