Recherches & Travaux

81 | 2012

Pouvoirs du mythe dans les littératures francophones
du Maghreb et du Machrek

Mythe et mystification dans la littérature maghrébine d'expression française

Hamid Hocine

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/557>
ISSN : 1969-6434

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2012
Pagination : 137-152
ISBN : 978-2-84310-238-7
ISSN : 0151-1874

Référence électronique

Hamid Hocine, « Mythe et mystification dans la littérature maghrébine d'expression française », *Recherches & Travaux* [En ligne], 81 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2014, consulté le 07 septembre 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/557>

Mythe et mystification dans la littérature maghrébine d'expression française

L'écriture littéraire en général, et plus particulièrement la littérature maghrébine d'expression française qui est l'objet de notre étude, intègre le mythe dans un espace romanesque de façon à lui conférer une valeur sociale apte à interpeller le lecteur et à lui transmettre une histoire héritée des ancêtres. Il s'agit d'une composition hautement artificielle, coulant dans le moule traditionnel des généalogies des réponses méditées aux problèmes d'une société composite, issue de la nuit coloniale, en pleine crise d'auto-acculturation : une société, de plus, qui superpose, de longue date, les problèmes de fonctions et de souveraineté aux problèmes de parenté, et invente de nouveaux modes de la relation politique.

Tous les genres, aussi bien les genres littéraires comme le conte, la poésie ou le théâtre, que l'histoire ou la philosophie, entretiennent un rapport direct avec les mythes qui façonnent les significations dont ils sont porteurs. C'est surtout à travers l'Histoire en général, coloniale en particulier, que les mythes ont bien ce caractère de récits dont l'intérêt réside dans la cohérence qu'on y suppose et le crédit qu'on leur accorde. Nous avons retenu trois institutions dans lesquelles le recours au discours mythique devient confrontation entre dominés et dominants : il s'agit du système éducatif, de l'apprentissage et de l'utilisation de la langue ainsi que de l'attribution du nom liée à la possession de la terre.

Mythe, histoire et mystification : l'école

Jean-Paul Kaufmann souligne que :

[...] En trompant sur le réel, en filtrant de façon sélective sa propre vérité. Le mythe devient un mensonge nécessaire, pour régenter une société au nom de l'idéologie dominante du moment¹.

1. J.-P. Kaufman, *L'Invention de soi*, Armand Colin, 2004.

Le système scolaire décrit dès les premières œuvres d'expression française correspond le plus souvent à cette analyse. Ainsi, ce mensonge est magnifiquement mis en exergue par Mohammed Dib. Au début de *La Grande Maison*, dont l'action se situe en 1939-1940, Mohammed Dib fait évoluer un maître d'école et ses élèves dans le bled algérien ; le moment choisi est celui d'un cours de morale :

Le maître fit quelques pas entre les tables. [...] L'accalmie envahit la salle de classe comme par enchantement. [...] M. Hassan satisfait, marcha jusqu'à son bureau, où il feuilleta un gros cahier. Il proclama :

– La Patrie. L'indifférence accueillit cette nouvelle. On ne comprit pas.

– Qui d'entre vous sait ce que veut dire : Patrie ? [...] Les élèves cherchèrent autour d'eux, leurs regards se posèrent entre les tables, sur les murs, à travers les fenêtres, au plafond, sur la figure du maître ; il apparut avec évidence qu'elle n'était pas là. Patrie n'était pas dans la classe².

Un des élèves, Brahim Bahi, ose proposer une réponse : « La France est notre mère Patrie. » Mais le narrateur s'empresse de préciser que cet élève ânonne ; puis il attire l'attention du lecteur sur un autre élève, Omar, qui se démarque de ses camarades. Plutôt que de répéter mécaniquement lui aussi la réponse donnée par Brahim Bahi, il développe de plus en plus de doute sur la véracité des enseignements du système scolaire en vigueur. Ses réflexions sont ainsi traduites par le narrateur :

La France, capitale Paris. Il savait ça [...] La France, un dessin en plusieurs couleurs. Comment ce pays si lointain est-il sa mère ? Sa mère est à la maison, c'est Aïni ; il n'en a pas deux, Aïni n'est pas la France. Rien de commun. Omar venait de surprendre un mensonge. Patrie ou pas patrie, la France n'était pas sa mère. Il apprenait des mensonges pour éviter la fameuse baguette d'olivier. C'était ça, les études.

Finalement, tous ses camarades adhèrent à cette distanciation : ils sont désormais d'avis que celui qui sait le mieux mentir, le mieux arranger son mensonge, est le meilleur élève de la classe. Dans ces passages, l'écrivain met à nu les desseins du système scolaire colonial. Car un système producteur de mensonges ne peut que fabriquer des citoyens en réalité dépersonnalisés, donc incapables d'avoir une perception identitaire et nationalitaire en phase avec les véritables intérêts du pays natal.

Ce questionnement de la littérature maghrébine d'expression française sur l'identité et la nation controversées est pertinent, car depuis 1830, la colonisation française dans tous les domaines possibles, s'évertuait à éradiquer tout culte de la différence, pour lui substituer celui de l'arrimage à tout prix à cette identité de la Métropole que le maître tente d'imposer à ses élèves dans le roman de Mohammed Dib. Ce travail d'éradication de la mémoire collective

2. Toutes ces citations sont tirées de M. Dib, *La Grande Maison*, Seuil, 1952, p. 19-23.

et de l'identité *originelle* est encore plus pertinent dans les manuels d'histoire. Si l'on se réfère au livre d'Histoire de France et d'Algérie du cours élémentaire et moyen de première année, on peut lire en page 7 :

Il y a 2300 ans, l'Algérie était peuplée d'hommes ignorants, appelés Berbères. Des étrangers appelés Phéniciens, s'étaient installés sur la côte et faisaient du commerce. Ils apportaient aux Berbères des étoffes, des armes et des vases. En échange, les Berbères leur donnaient des peaux de bêtes et des esclaves³.

La dévalorisation et la dépréciation sont on ne peut plus édifiantes dans ce résumé de la leçon d'histoire :

Sous le nom de Barbaresques, les Turcs installés à Alger se livrent à la piraterie. Les Barbaresques établis à Alger capturent les navires chrétiens en Méditerranée. Les prisonniers sont libérés après paiement d'une rançon ou vendus comme esclaves. Les capitaines Barbaresques, ou *raïs*, s'enrichissent beaucoup par ce trafic mal-honnête⁴.

Comme contrepoint à cette histoire orientée idéologiquement, voire falsifiée, un auteur maghrébin comme Mouloud Feraoun invente une fable mythique pour produire du sens et rectifier l'Histoire. Le champ fictionnel investit le champ cognitif dans tout procédé mythogène puisqu'une idéologie latente et/ou même manifeste sommeille dans ce fait de création. Son personnage-narrateur n'a cesse de répéter « l'histoire de la Kabylie/Algérie » qui revient comme rythme structurant le récit et montre la position du narrateur qui veut persuader une doxa qui ne partage pas toujours son contexte culturel et sa cosmogonie. Le narrateur feraounien, d'un texte à l'autre, reprend sans cesse la présentation de la réalité de l'espace kabyle donné pour insignifiant et loin du mythe des bienfaits civilisationnels de la colonisation :

Nous, Kabyles [...] imaginons très bien l'impression insignifiante que laisse sur le visiteur le plus complaisant à la vue de nos pauvres villages. Tizi [...] ses maisons s'agrippent l'une derrière l'autre sur le sommet d'une crête [...] deux cents mètres de long, une rue principale qui n'est qu'un tronçon de chemin de tribu reliant plusieurs villages, conduisant à la route carrossable et par conséquent aux villes⁵.

Dans le chapitre intitulé « Mon village » le narrateur poursuit :

Les villageois en disent du mal, ils le font un peu par dépit. Ils lui en veulent d'être si laid, et, sans doute, les comprend-il puisqu'à leurs yeux il se fait plus laid lorsqu'ils reviennent de loin, après une longue absence, la tête encore farcie de belles images [...] Spectateur immuable du va-et-vient continu de ses enfants qui émigrent, notre village nargue les prétentions impatientes et fatigues les longues espérances, il reste égal à lui-même⁶.

3. A. Bonnefin et M. Marchand, *Histoire de France et d'Algérie*, Hachette, 1950, p. 7.

4. *Ibid.*

5. M. Feraoun, *Le Fils du pauvre*, Alger, Enal, 1986, p. 11.

6. M. Feraoun, *Jours de Kabylie*, Alger, Enal, 1985, p. 11-12.

Après nous avoir introduit à Tizi, à sa structure sociale et à ses pratiques dans le chapitre 2 du roman *Le Fils du pauvre* (correspondant au chapitre 1 du cahier d'écolier rayé – véritable réservoir de fiction), le narrateur, Fouroulou, procède, dans le chapitre 3, à la description de sa famille avant sa naissance. Il insiste sur la primauté du lignage, l'importance du nom, et un récit des origines qui est en contrepoint de celui qui est dispensé par les manuels scolaires coloniaux :

Nos ancêtres, paraît-il se groupèrent par nécessité. [...] Nous craignons l'isolement comme la mort. [...] « Nous sommes voisins pour le paradis et non pour la contrariété. » Voilà le plus sympathique de nos proverbes. [...] On a célébré depuis longtemps des mariages entre karoubas, de sorte qu'à présent l'histoire du village est une comme celle d'une personne. [...] ⁷

L'auteur se plaît à mettre sa culture profonde en relation avec celle apprise à l'école. Ainsi, la comparaison entre les personnages de ce qui est considéré comme le texte fondateur de la culture occidentale, celui d'Homère, et ceux des contes du petit village de l'auteur, donnent à ses derniers une dimension universelle :

Nous avons encore de nombreux poèmes qui chantent des héros communs. Des héros aussi rusés qu'Ulysse, aussi fiers que Tartarin, aussi maigres que Don Quichotte. [...] Le quartier d'en bas, par exemple est issu de Mezzouz. Mezzouz avait cinq enfants mâles qui donnèrent leurs noms à chacune des cinq familles de la karouba. C'est pourquoi la karouba comprend les Aït Rabah, les Aït Slimane, les Aït Moussa, les Aït Larbi, les Aït Kaci. [...] En plus de cette origine commune ou identique, nous sommes de la même condition parce que tous les Kabyles de la montagne vivent uniformément de la même manière ⁸.

Quant à la cosmogonie kabyle, Mouloud Feraoun s'applique à sa résurgence dans le texte du *Fils du pauvre* :

Je suis né en l'an de grâce 1912, deux jours avant le fameux prêt de Tibrari qui a, jadis, tué et pétrifié une vieille sur les pitons du Djurdjura et qui demeure toujours la terreur des octogénaires kabyles ⁹.

L'auteur prend soin d'expliquer en note de bas de page à l'intention du *Touriste* le mytheme de Tibrari. (Tibrari : Février). Février prêta une de ses journées à Janvier qui voulait punir une vieille du Djurdjura. Cette journée s'appelle *amerdhil*, « le prêt ». Ce qui est mis cause, c'est le regard du touriste, du Français, du colonisateur qui s'en tient aux grilles mystificatrices d'interprétation que lui fournissent ses normes culturelles. Le texte du roman doit encourager ce touriste à changer de filtre oculaire, à acquérir plus de

7. *Ibid.*

8. M. Feraoun, *Le Fils du pauvre*, ouvr. cité, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 21.

lucidité, à se défaire d'un désir de poésie mystificatrice. En fait, la Kabylie demeure impénétrable pour ce touriste. Ou plutôt, elle reste cantonnée au mythe d'une Kabylie imaginaire et mystifiée qu'il s'est forgée. Ce touriste, bien connu du narrateur, reviendra et dénoncera de manière plus explicite dans le *Journal* de Feraoun, muni de son attirail idéologique (linguistique, culturel, mythique), de tous ses préjugés discriminatoires :

Les Français sont restés à l'écart. Dédaigneusement à l'écart. Les Français sont restés étrangers. [...] Un siècle durant, on s'est coudoyé sans curiosité, il ne reste qu'à récolter cette indifférence réfléchie qui est le contraire de l'amour¹⁰.

La dernière phrase montre la dimension humaniste et universelle de son œuvre. Même si Feraoun s'est concentré sur la Kabylie, son propre terroir, c'est seulement dans la mesure où celle-ci réinscrit le destin commun de l'humaine condition et dénonce le constructivisme de certains mythes.

C'est que le *Journal* aborde le réel à son premier niveau, et témoigne en rendant compte des rapports de pouvoir (et par là même de résistance) inscrits dans le contexte particulier d'une colonisation finissante, exacerbé durant la guerre de libération en Algérie. Le *Touriste* est alors démasqué et montré pour ce qu'il est, avec son regard hautain et détaché, dénué de toute chaleur humaine. Il n'est donc que ce colonisateur qui voit les choses à distance, de la route goudronnée, à partir de son espace privilégié et incarne bien la mystification et l'inanité du mythe de la mission civilisatrice de la France. Si le mythe est un discours, c'est-à-dire une suite d'énonciations ou de phrases qui portent sens et référence, il faut admettre que le mythe dit quelque chose sur quelque chose. C'est ce dit du dire qu'il faut maintenant isoler. On adoptera ici l'hypothèse de travail selon laquelle le mythe est un récit des origines qui met à mal les assertions de l'idéologie coloniale. Rappelons-nous ce que les élèves apprennent « Nos ancêtres les Gaulois... » dans les écoles des lointaines colonies. Comment, à travers de nombreux et différents mythes, un auteur parvient-il à dérouler son récit en manipulant *muthos* et *logos*? Le passage du *muthos* au *logos* est un passage du discours mythique au discours conceptuel, lequel profite, en outre, du passage de l'oral à l'écrit, du genre parlé au genre rédigé. Même si le *muthos* est une fable, rien ne dit qu'il n'est pas logique. Notons d'ailleurs la référence au mythe de la caverne dans *La République*, où *muthos* et *logos* peuvent réversiblement être mis l'un au service de l'autre. Dans nos textes, ils l'ont été dans les problématiques identitaires.

10. M. Feraoun, *Journal*, Alger, Enal, 1985, p. 45.

Mythes fondateurs

La terre, le sang, le nom

Comme le rappelle Jean-Louis Amselle : « nommer c'est construire le groupe¹¹ ». Donner un nom résulte d'un processus constructiviste : c'est faire exister une réalité qui ne l'était pas auparavant, c'est homogénéiser, clôturer un ensemble de réseaux ou d'éléments à l'origine en relation les uns aux autres de manière hétérogène. C'est donc le rapport à l'Autre – ou à soi en fonction de l'Autre – qui est en jeu sous des formes imaginaires, fantasmées, idéologisées, etc. Mostefa Lacheraf décrit cette dénomination arbitraire du nom en Kabylie :

Lors de l'établissement de l'état civil en 1891, pour mieux surveiller les populations du Djurdjura, peser sur elles et sanctionner et réprimer quand il le fallait les délits et les actes de résistance en appliquant aussi la fameuse responsabilité collective dont toute l'Algérie algérienne a souffert impitoyablement sous le colonialisme, les autorités françaises instituèrent un système jamais vu ailleurs dans le monde et en vertu duquel tous les habitants de tel village devaient adopter des noms patronymiques commençant par la lettre A, ceux du village voisin ayant des noms pour initiale le B et ainsi de suite : C-D-E-FG-H-I etc. jusqu'à la lettre Z en faisant le tour de l'alphabet. Il suffisait à la gendarmerie ou à la police ou à la commune mixte coloniale d'avoir un nom suspect commençant par l'une de ces lettres alphabétiques pour qu'aussitôt on identifie le village de la personne arrêtée et que joue, selon le cas, la peine individuelle ou la terrible responsabilité collective concernant les « délits » forestiers, de pacage ou d'atteinte non prouvée aux biens des colons. [...] Cependant, les patronymes imposés à nos compatriotes n'étaient pas seulement bizarres, drôles comme tous les sobriquets paysans, mais odieux, obscènes, injurieux, marqués au coin de l'offense dépréciative et de l'humiliation caractérisée. Quelques-uns de ces noms de famille que notre état civil a accepté de changer à la demande motivée de leurs malheureux titulaires sont très significatifs de ce mépris. On retrouve des patronymes irrévérencieux sinon infamants comme par exemple : Tahane (péripatéticien(ne)), Zebidour (phallus noué), Farkh (poussin), Khrà, Kharia (mot de Cambronne), Lafrik (l'Afrique), Zoubia (dépotoir), Hmàr el Bayle (âne public), Ed-dàb (âne), Zellouf (sale faciès), Khanfouss (cancrelat), Spahi, Kebboul (bâtard), etc., qui sont de la même veine¹².

La connotation implicite dans les choix des termes est révélatrice de cette *hiérarchisation* perpétuelle faite entre les noms, donc entre les identités, et inscrite dans la langue elle-même. Nommer, c'est en quelque sorte construire et immédiatement figer ce construit, ce mythe, tout en voulant le donner

11. J.-L. Amselle, Préface à *Logiques métisses*, Payot, 1999.

12. M. Lacheraf, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, Casbah Éditions, 1998, p. 170-171.

comme un réel, comme un objet du monde. On assiste à une vision essentialiste de l'acte de nommer (un nom = une identité, un nom = un territoire, un nom = une nation, une nation = une communauté voire une «ethnie», arbitrairement nommés et soudés par une langue, outil linguistique de référence), alors même que nous savons combien les identités sont en perpétuelle négociation et que les pratiques ne cessent de varier et d'évoluer. Au figement du linguistique répond le figement des communautés, et vice versa. Si la nomination est l'affaire des législateurs et des savants; puisque «ce nom doit faire autorité, l'imposition concerne non seulement un nom mais aussi l'appartenance à un groupe¹³». Les manipulations idéologiques sont à ce niveau légion.

La Terre et le Sang et *Les chemins qui montent* ont tous deux pour cadre Ighil-Nezman, un petit village kabyle parmi tant d'autres. La terre, dans les romans de Mouloud Feraoun, est très importante dans la mesure où elle signe l'appartenance de l'individu à son groupe social, comme la déshérence de cette terre insiste sur la fin de cette appartenance quand le lignage est rompu, faute de tenant du Nom qui héritera de celle-ci. Dans cette société patriarcale où le Nom du clan se perpétue par la descendance mâle, être incapable d'enfanter est le plus grand mal dont on puisse être frappé. Quand le père vend également ses terres, il déshérite de fait son fils et, en quelque sorte, le déclare mort pour les siens. En perdant ses terres, l'individu perd son Nom qui est intimement lié à la terre qui l'a vu naître. Le Nom dans l'univers socioculturel kabyle est une véritable tunique de Nessus qui dilue l'individualité dans la communauté de destin. Le Nom est un véritable destin, une personnalité préétablie par une histoire et une mythologie communes, faites d'accords et de conflits. On naît dans une *karouba* et on en endosse toutes les vicissitudes ontologiques.

La citation qui suit est amplement explicite :

[...] chaque karouba se forge sa propre mythologie dans laquelle elle réserve le beau rôle aux siens. [...] Le narrateur occasionnel affirmera toujours le courage, la vertu, la force ou la diplomatie de ses aïeux. Les générations qui se suivent se transmettent consciencieusement (en y mettant du leur) les récits imaginaires de leur gloire passée. Le résultat final est que chacun est fier de son nom. Mais si l'on s'avisait de vouloir écrire l'histoire d'Ighil-Nezman, il y aurait autant de versions qu'il y a de familles¹⁴.

13. A. Tabouret-Keller, «À l'inverse de la clarté, l'obscurité des langages. Le concept de clarté dans les langues et particulièrement en français», *Revue de l'Institut de sociologie*, université libre de Bruxelles, n°s 1-2, 1989, p. 19-29.

14. M. Feraoun, *La Terre et le Sang*, Seuil, 1953, p. 78-79.

L'intrication du *jus sanguinis* et du *jus soli* est patente comme principale thématique dans les romans de Mouloud Feraoun. La terre et le sang sont « deux éléments essentiels dans la destinée de chacun¹⁵ ». Mouloud Feraoun montre magistralement cette dualité qui illustre la dynamique sociale de la communauté kabyle et les relations interpersonnelles à l'intérieur du groupe, car le sang et la terre relèvent de la *praxis* sociale, de la reconnaissance ou du déni, par tout le groupe, des droits de chacun sur la terre et le sang.

Dans *La Terre et le Sang*, le personnage principal, Amer-ou-Kaci, est le fils d'un paysan Kabyle dont le contact avec la culture française commence à l'école coloniale et se poursuit en France, où il émigre pour gagner sa vie, comme il était d'usage dans cette Kabylie du début du ^{xx}e siècle. Quand il rentre au village, parmi les siens, c'est avec une épouse française, qui pourrait elle-même être à moitié kabyle, puisque le narrateur sous-entend que son géniteur serait Rabah-ou-Hamouche, plutôt que celui qu'elle supposait être son père, un Français dénommé André. En s'installant à Ighil-Nezman, Marie permet au sang du père – s'il est avéré que Rabah-ou-Hamouche est bien son père – de retourner à la terre qui l'a vu naître et qu'il avait abandonnée des décennies durant. Ainsi, une fois de plus, l'identité est brouillée : c'est par le biais d'un sang négocié que s'accomplit le retour dans son pays, sa famille, son origine. Dans le cas de Rabah, le sang se négocie d'abord dans les alcôves d'un hôtel miteux parisien où Marie est conçue par Rabah et Yvonne pour devenir la fille d'André, puis dans l'obscurité de la mine où il est accidentellement assassiné. C'est en effet ce meurtre, logiquement supposé rendre impossible le retour de la victime dans son pays natal qui, paradoxalement, rend Rabah aux siens à travers la présence métonymique de sa fille Marie, que le meurtrier, Amer-ou-Kaci, épouse justement pour expier son crime.

Tout en permettant à Rabah de se réconcilier avec sa terre, l'arrivée de Marie à Ighil-Nezman permet également la réconciliation de sa belle-mère Kamouma et du fils prodigue qui s'était absenté du village si longtemps que son clan, celui des Aït-Larbi, avait perdu tout espoir de le revoir. Et le fait que ce soit la femme d'Amer, une Française, qui restaure le lien entre un Kabyle et sa terre, d'unll côté, et entre une mère et son fils, de l'autre, pourrait bien vouloir dire que, pour Feraoun, autant que celle de l'identité, la construction de la cohésion au sein d'une communauté passe par l'acceptation de l'Autre, de l'Étranger. Le personnage d'Amer est emblématique de cette dualité, rejeté par sa terre, rejeté par son sang, et dont l'identité se brouille au fil de la narration.

15. *Ibid.*, p. 126.

Fidèle à la linéarité et au réalisme de ses récits, Mouloud Feraoun construit son roman autour des isotopies de la « terre » et du « sang ». Amer a rompu le lien ombilical avec sa terre et a laissé s'échapper son sang. Il doit maintenant les reconquérir. À son insu, il se coupera définitivement de la première et profanera encore une fois le second. La Terre et le Sang ont établi leur Loi et c'est elle qui sera appliquée. En émigrant, Amera définitivement coupé les liens avec sa terre et il ne peut plus se réconcilier avec elle :

Notre terre est modeste. Elle aime et paie en secret. Elle reconnaît les siens [...] Elle a aussi une mémoire. Qui l'a reniée, une fois, elle le renie pour toujours¹⁶.

C'est le cas d'Amer qui « [...] le cœur serré, comprit qu'il aimait bien Tighezzane mais que c'était fini : ils étaient étrangers l'un à l'autre¹⁷ ». Conscient de son exil de l'espace natal, il détourne son attention vers le sang, cette ultime quête le mènera vers sa perte.

Il faut dire que l'entrée d'Amer dans son village s'est passée comme une infraction. Il arrive avec ses meubles parisiens faisant entrer ainsi un monde étrange(r) pour violer « l'intimité » et l'austérité de son village : « Ils [les meubles] parurent bizarrement compliqués, inutiles et encombrants¹⁸. » La plus grande infraction reste sa femme française, Marie, qui est le personnage qui engage *La Terre et le Sang* dans l'histoire coloniale de manière implicite. Grâce à Marie, Mouloud Feraoun retourne contre les Français leur politique assimilationniste des populations « indigènes » ; en même temps, Marie lui sert à prouver que l'entente et la compréhension sont possibles loin du mépris de l'autre et en mettant en exergue la dimension humaniste de l'auteur.

Maintenant qu'il a pris conscience du rejet dont il est l'objet par Tighezzane, Amer va porter son attention au sang familial. Le sang, dans ce roman, est un héritage à double connotation. Il est d'abord positif mais lourd, c'est le Nom, l'histoire familiale. Il est aussi négatif. C'est le sang de Rabah versé et trahi en France et qu'Amer doit payer d'après la loi des siens : « Mais le sang ! Leur sang a coulé ! La dette existe. Il y a une victime entre vous¹⁹. » C'est la dette qu'Amer croit effacer en « recueillant » Marie, la jeune femme qui perpétue le sang de l'oncle disparu :

Le sang de Rabah revient dans celui de sa fille. Oui, il revient dans notre terre. La terre et le sang ! Deux éléments essentiels dans la destinée de chacun. Et nous sommes insignifiants entre les mains du Tout-Puissant²⁰.

16. *Ibid.*, p. 162-163.

17. *Ibid.*, p. 163.

18. *Ibid.*, p. 34.

19. *Ibid.*, p. 118.

20. *Ibid.*, p. 126.

Le sang est enfin le signe exposé au feu de la passion et dont l'afflux est incontrôlable. Il apparaît donc que l'isotopie du « sang » est celle d'une double loi : la loi établie par le groupe et la loi que veut établir Amer, pour retrouver son équilibre, avec la complicité de Chabha. Mais ce sont-là deux lois antagonistes, car la seconde rompt la première et condamne Amer à son ultime exil :

Comment dire tout ce qu'il imagina, tous les raisonnements qu'il se tint, son repentir, ses colères, ses craintes, ses scrupules d'homme sage, de notable du village ? Mais il y avait aussi ce bonheur intense et fou qui s'était emparé de sa chair, de son sang et que toute la logique du monde ne pouvait apaiser²¹.

C'est donc une relation condamnée à se terminer tragiquement qui est vécue par Amer. Avant d'en arriver là, il revit la même expérience de rejet qu'il a connue avec la terre. En effet, il éprouve pour Chabha un « sentiment intermédiaire difficile à définir...²² », celui du non-lieu, de l'entre-deux. Et c'est dans ce vide qu'Amer veut construire l'expérience qu'il lui manquait, l'attachement réciproque avec son espace natal. Cette position intermédiaire le situe donc comme étranger qui ne mérite pas l'indulgence des siens, car il connaît leurs lois, une posture extérieure-intérieure explicitée par la vieille Kamouma qui dit à Marie : « S'il était resté en France, pour Kamouma il était perdu mais personne ne serait allé lui demander son sang. Maintenant qu'il est près du piège, tu dois veiller autant que lui²³. » Rejeté par sa terre, rejeté par son sang, Amer a le sentiment d'être comme Marie, un être désincarné, dépouillé de son identité et assis entre-deux chaises : « Il lui semblait qu'ils formaient tous deux un couple étrange, ridicule, qu'il avait perdu à côté d'elle son caractère de Kabyle et qu'elle n'avait plus celui de Française²⁴. » Il doit cependant expier et payer de sa vie, de son sang la transgression des lois du clan. L'émigré Amer rejoint les ancêtres dont il prouve l'infailibilité de la sagesse. Elle est une délivrance et non une perte comme ce sang qui s'échappe des claies pour être absorbé par la terre : « Le sang dégoulinait à travers les roseaux, du sang épais et noir qui s'était caillé sous les habits, dans le dos, et qui avait trouvé une issue pour s'échapper²⁵ », retournant tragiquement dans le ventre maternel.

Au-delà d'un simple mariage mixte, il n'est pas difficile de voir dans le mariage d'Amer et de Marie une allégorie de cette rencontre entre Algériens et Français engendrée par la colonisation, d'abord, puis par les vagues d'émigration vers la

21. *Ibid.*, p. 196.

22. *Ibid.*, p. 173.

23. *Ibid.*, p. 224.

24. *Ibid.*, p. 95-96.

25. *Ibid.*, p. 243.

France, et du croisement culturel qui s'en est suivi. Et, qu'il s'agisse de fusion entre deux êtres ou entre deux cultures, Feraoun insiste pour laisser entendre que la rencontre est inévitable parce que dictée par les contingences de l'histoire (histoires respectives d'Amer et de Marie et Histoire de la colonisation). Amer n'Amer, ce fruit hybride de l'union entre la Française et le Kabyle, se définit d'ailleurs lui-même ainsi : « Il y a un siècle que les Français viennent chez nous. Il y a un demi-siècle que nous allons chez eux. Un échange fraternel dont je suis le bâtard authentique²⁶! ». L'annonce de la naissance à venir de ce « bâtard authentique », qui est aussi le personnage principal du roman *Les chemins qui montent*, se fait à la fin de *La Terre et le Sang* et coïncide avec la mort de son père Amer-ou-Kaci. Parce qu'il naît après la mort du père, il portera le prénom de ce dernier pour en perpétuer la mémoire :

Je m'appelle Amer n'Amer, autrement dit fils d'Amer. Cela suffit pour me distinguer de tous les Amer du village parce que, chez nous, on n'est jamais quelqu'un fils du même quelqu'un. Le père a toujours son prénom, le fils le sien. En général ce dernier reprend celui de son grand-père, d'un oncle ou d'un frère. Le prénom d'un mort. Moi, j'ai repris le prénom de mon père parce qu'il était mort, lui aussi, quand je suis né²⁷.

De par son double prénom, Amer n'Amer est une « métonymie de présence » (pour reprendre la formule de Homi K. Bhabha) qui signale la présence du père, auquel il se substitue symboliquement en reprenant son nom, aussi bien que son absence, puisque sans celle-ci, le double prénom n'aurait pas été possible. Le père est ainsi simultanément présent et absent ; Amer *est* et *n'est pas* son père. En effet, bien que gardant la « kabyllité » de son père, il y ajoute la « francité » héritée de sa mère, et qui tout en héritant de l'identité du père, s'y introduit un élément nouveau – un sang nouveau –, il résume à lui seul la vision féraounienne selon laquelle la construction identitaire est basée non seulement sur l'hybridité, mais également sur ce que Bhabha a appelé « répétition et dédoublement », ou encore « similitude-dans-la différence », notions à travers lesquels le théoricien de l'hybridité explique que l'identité culturelle se redéfinit constamment au contact de l'Autre – *à travers* l'Autre.

Cette même préoccupation essentielle se retrouve dans bien d'autres textes fondateurs de la littérature algérienne francophone. Dans son étude de la vie de Kateb Yacine, Jacqueline Arnaud nous donne des éléments qui nous permettent de mieux comprendre les contextes historiques et biographiques en jeu dans *Nedjma*²⁸. Selon elle, il se pourrait très bien que le récit soit basé sur un événement qui a réellement eu lieu et que le patronyme Kateb ait été

26. M. Feraoun, *Les chemins qui montent*, Seuil, 1957, p. 185.

27. *Ibid.*, p. 91.

28. Kateb Yacine, *Nedjma*, Alger, Enal, 1981.

donné par les administrateurs coloniaux à une des branches dispersées de la tribu²⁹. Cependant, ce qui est plus certain est l'importance de l'état civil dans l'histoire de la colonisation en Algérie. Elle continue ainsi :

Il faut peut-être rattacher les nouvelles dénominations des Keblouti aux premières tentatives d'inscription en 1854 ; la loi du 23 mars 1882 imposa la mesure dans l'ensemble de l'Algérie, et fut appliquée dans les dix années qui suivirent. Les musulmans avaient en principe le choix de leur patronyme, mais comme ils s'en désintéressaient, les commissaires chargés de ce travail se firent parfois remarquer par l'inscription de noms grotesques ou injurieux, ou du moins imposés sans souci d'aucune règle. Dans l'esprit de certains administrateurs, comme ce Sabatier, que cite l'histoire (C. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*), « la constitution de l'état civil [était] et [devrait] être une œuvre de dépersonnalisation, l'intérêt de celle-ci étant de « préparer la fusion »³⁰.

Le succès de l'état civil dans le démantèlement des liens de parenté fut extrêmement limité, bien que les principales tribus aient été affectées. Dans *Nedjma*, la dispersion de la tribu, son éparpillement géographique et le nom Keblouti, perdu parmi d'autres noms, font que des membres de la même tribu, à savoir Rachid, Lakhdar, Mourad, Mustapha et Nedjma se rencontrent tout en étant ignorants de leur origine tribale commune. La paternité du personnage emblématique de Nedjma est incertaine. Le texte et le personnage de Nedjma sont en quelque sorte une allégorie d'une Algérie incertaine de sa généalogie, incertaine du nom du père. Kateb Yacine défie la domination coloniale et l'héritage de l'inscription du nom dans l'état civil. *Nedjma*, comme bien d'autres textes francophones, tel *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, prend forme à travers des stratégies d'écriture qui dérangent les notions européennes du genre, et, par conséquent, échappe à l'équation du nom, celui de l'état civil, et de l'identité. Ce faisant le texte de Kateb Yacine propose une forme d'identité qu'on a du mal à nommer.

Dans beaucoup de sociétés, les noms propres font écho au mythe fondateur ; il en est ainsi des noms théophaniques, attestés, par exemple, dans l'ancien monde sémitique (Yohannan [Jean] : « Dieu a manifesté sa grâce ») ou encore de nos jours dans le monde musulman (Abdallah : « le serviteur de Dieu »). L'interrogation en langue créole, *Ki non yo ka kriyé'w?* (« Comment t'appelles-tu? »), est connotée de fortes réminiscences africaines puisqu'en fon (Bénin,

29. Dans l'introduction de *Les Prénoms arabes*, Fatiha Dib note que le nom de famille avait beaucoup d'importance en Algérie et que ceci était en grande partie le résultat des pressions de l'administration coloniale. Le nom arabe était en général composé d'au moins quatre éléments : « Lakab : surnom. Kunya : Abu (père de) ou Om (mère de) suivi du prénom de l'aîné des enfants, fille ou garçon. Nassab : Ibn (fils de) ou Bint (fille de). Nisba : nom d'origine ou d'habitat (tribu, ville, pays). » (p. 11)

30. J. Arnaud, *La Littérature maghrébine de langue française* : t. 2. *Le cas de Kateb Yacine*, Publisud, 1986, p. 76.

Togo), comme en créole, on parle littéralement du « Cri du nom » lorsqu'on se nomme. *Kryé* est aussi le terme employé en terre créole pour annoncer le nom secret. De même, en hébreu, *qârâ' shèm* (« appeler d'un nom », « nommer ») signifie littéralement « crier le nom ». En arabe dialectal, l'interrogation « Comment t'appelles-tu ? » est rendue par l'expression *Kif semek Allah ?* (« Comment Dieu t'a-t-Il prénommé ? »). Nommer a donc cette valeur mystico-théologique pour que les êtres adviennent à l'existence. Référés explicitement aux mythes d'origine, les noms propres prennent la plénitude de leur sens, préfigurant le destin de ceux qui les portent, identifié à celui des protagonistes du drame mythique.

Dans *Nedjma*, comme dans *Le Fils du pauvre*, c'est la généalogie qui aurait assuré depuis toujours un seuil minimal de narrativité aux mythes. Kateb présente *Keblout* comme un exilé, un étranger dans la région où il est venu s'installer avec sa famille. L'histoire de la tribu de *Keblout* raconte la dispersion, l'expression « Corde cassée » signifiera la rupture, la guerre et l'éclatement des tribus. Ces filiations multiples et contradictoires s'érigent symboliquement contre tout discours « mono-généalogique ». Le mythe *Keblout* raconte l'histoire d'un ancêtre nommé *Keblout* dont les origines se perdent vers l'Anatolie qui, selon Jacqueline Arnaud, est un nom à désinence turco-albanaise³¹. Résistant d'origine turque gagné à la cause des montagnards, le réfractaire serait à rapprocher d'Abdelkader. Mais d'autres origines font remonter *Keblout* de l'Aurès, et son nom du berbère chaouiâ. L'itinéraire de la tribu est marqué par la venue d'Espagne, avec la tribu arabe des Beni Hilal, envahisseurs du XI^e siècle, chassés d'Égypte par le Fatimide, qui pénétra le Maghreb par le Sud tunisien, Kairouan et les Hauts Plateaux de l'Est algérien. Ces nomades chameliers se mêlèrent aux nomades berbères zénata, et les arabisèrent, d'où le caractère inextricable des origines des peuples de cette région, fusion des éléments arabe et berbère. Passés en Espagne, les Beni Hilal furent refoulés par la reconquête au Maghreb. La tribu constitue un lieu de passage entre le Moyen-Orient, l'Espagne, le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, le Maghreb du nomadisme et celui des Arabes et des Berbères³².

La langue

C'est ainsi qu'à travers *Nedjma*, on assiste à une réécriture syncrétique de plusieurs mythes grecs, maghrébins et arabo-musulmans. De par leur mise en scène, l'Histoire est passablement oubliée. Les dates et les événements s'y rapportant n'ont qu'une valeur indicative. Seule la mémoire du mythe demeure,

31. *Ibid.*, p. 71.

32. *Ibid.*, p. 78.

fonctionnant comme une machine à remonter le temps ; l'écriture l'utilise comme mode de construction fait de gommage et de réécriture. La mémoire du texte laissera inévitablement des franges d'opacité, son réfléchissement n'offre pas une image globale, mais fragmentée à mesure que le travail de reconstitution, mené par le lecteur, tente de combler ses lacunes et ses oublis. On peut mettre en évidence ainsi le recours à une mythologie historique mise en scène à travers Lakhdar et Nedjma : le premier est un militant nationaliste voulant se substituer à Jugurtha et Abdelkader (héros de différentes tentatives d'unification maghrébine) ; tandis que Nedjma, l'héroïne chimérique qui polarise le jeu d'identité/rivalité, symbolise, comme la fameuse Hélène de Troie, l'ambiguïté des origines. Autour d'elle se forme l'histoire d'un désir pluriel que chacun dévoile à sa manière sans jamais pouvoir l'assumer. Rappelons qu'Hélène, la fille de Lédà, a eu pour pères Zeus et Tyndare. Elle incarne par là même l'ambiguïté des origines. Elle est par ailleurs la sœur des jumeaux Castor et Pollux. On retrouve chez Kateb, lié à Nedjma, le mystère des origines instaurant autour de celle-ci un jeu de doubles. On retrouve en elle une bicolore fondamentale : elle est tout à la fois le sosie de Suzy et la sœur amante du Nègre du Nadhor. Si, toute petite, Nedjma est très brune, presque noire, le halo rougeoyant de sa chevelure fauve enserrée de soie pourpre lui donne la même ferveur qu'à toutes les étrangères de l'œuvre.

La réalité historique se trouve façonnée par les procédés d'une écriture romanesque qui utilise le mythe comme un moyen de présenter l'Histoire. C'est dans le mélange de ces plans que le texte construit sa propre réalité où différents protagonistes – le roman – prennent en charge sa narration. Celle-ci ne renvoie du passé qu'une image fragmentée et inachevée. En réactualisant les différents récits, les protagonistes aspirent à reconstituer l'histoire ancienne afin de pouvoir assumer le présent. C'est ainsi que Si Mokhtar délivre le schéma matriciel, coquille creuse, renvoyant le bruissement d'un passé tumultueux que chacun, en fonction de son vécu, va réinterpréter dans la réalité présente de l'œuvre. L'écriture romanesque instaure un jeu d'écho entre les différentes histoires, en tentant de recréer les liens par le mythe identitaire. Miroir brisé, l'écriture romanesque, dans *Nedjma*, recompose indéfiniment par un jeu de reflets fragmentaires une réalité explosée. Cependant, loin de retrouver une image d'identité, ce réassemblage redessine inéluctablement la tragédie primitive.

L'écriture devient donc un mode d'appréhension d'une réalité complexe ; la distribution de la parole rend bien compte, au cœur du texte, de la construction prismatique d'une histoire collective qui ne peut s'annoncer que par bribes. La somme de ces fragments épars est une tentative de reconstituer l'identité autour de Nedjma. Celle-ci n'offre qu'un temps illusoire où se

reproduit inlassablement la fatalité du sang et du mythe. Les métamorphoses de Nedjma, femme multiforme témoignent des perspectives différentes de chacun des protagonistes qui gravitent autour d'elle. Elle se retrouve au cœur de leurs discours disparates, toujours différente et toujours semblable de par son ambivalence même. C'est *Keblout*, le référent ancestral que Kateb place en face de la figure coloniale. Le motif ancestral naît d'une structure historique précise : celle de la décolonisation. Cette démarche – ainsi que le remarque Arnaud – est liée à un processus socio-historique : le nationalisme veut faire face à la colonisation, figure d'oppression. Le colonisé va tenter de retrouver dans l'image ancestrale une illusion d'authenticité ; il veut reconquérir une humanité antérieure à la civilisation humaniste de l'Autre (le colonisateur) qui le nie dans sa qualité humaine.

Cependant, la référence ancestrale est insuffisante. Si elle génère, dans un premier temps, l'énergie libératrice pour faire exploser le monde colonial, elle n'épargne pas pour autant le colonisé qui, au cœur de la déflagration, répercute le traumatisme révolutionnaire. Cette démarche hallucinatoire est dangereuse, puisqu'elle ne renvoie qu'à une image déformée du présent et enferme l'identité dans le solipsisme originel. Pour renaître au présent, il faut assumer la tragédie. Et ce n'est pas fortuit que dans *Nedjma*, roman où se trouve une quête de l'identité, la mythique ancestrale constitue le point focal d'un livre articulé d'un double mouvement de régression vers une antériorité et une projection révolutionnaire au présent. Le motif ancestral n'est pas folklorisation du texte, mais participe à la genèse romanesque. On retiendra l'idée que le colonialisme sert de prétexte à l'écriture romanesque afin que celle-ci puisse justifier la réécriture du mythe des origines, seul fil capable de se renouer avec sa propre histoire : « Tu dois songer à la destinée de ce pays d'où nous venons³³. » Par le retour aux origines, Kateb tenterait la réconciliation de l'individu avec son passé et, à travers celui-ci, avec lui-même.

La relation entre littérature et mythe a fait l'objet de nombreuses réflexions dont l'objectif majeur est de définir l'apport de l'un par rapport à l'autre. En ce sens, le mythe a longtemps constitué pour la littérature, comme pour les autres arts, une source riche en fonds de situations, en personnages et en récits qui ont été largement exploités par les écrivains, les peintres, les musiciens, etc. Par le mythe, l'auteur laisse entrevoir – au-delà des contraintes aliénantes du présent – l'histoire d'un groupe reproduite ici avec toutes ses contradictions. La conclusion de cet itinéraire à rebours révèle qu'il faut nécessairement faire mourir le mythe pour pouvoir faire renaître l'histoire :

33. Kateb Yacine, *Nedjma*, ouvr. cité, p. 128-129.

fantasme d'un temps retrouvé. Il faut dès lors assumer une histoire faite de colonisations successives pour pouvoir enfin assumer la réalité. À l'inverse des orphelins qui tentent de « refoetaliser » leur présent aliéné dans une antériorité mythique. Dans ce texte liminaire où s'esquisse une « identité » envisageant l'ensemble du territoire et de ses habitants, ces derniers devraient être identifiés, non pas référence territoriale, mais par leur appartenance ontologique à une société mondiale de droits et de devoirs, aux antipodes de la nuit coloniale. C'est là que les ethnonymes font sens, non dans des catégories figées, mais dans la dynamique d'une signifiante en acte. Car les luttes pour l'appropriation du toponyme et de son corrélat ethnonymique reproduisent au plan symbolique les affrontements sociaux majeurs. Il n'y a aucun hasard au fait que c'est avec la formule « Algérie algérienne », opposée à l'« Algérie française » des Français d'Algérie, que de Gaulle a annoncé un siècle plus tard l'accession du pays à l'indépendance. Les ethnonymes ont enregistré les rapports conflictuels de l'espace méditerranéen puis du cadre colonial ; les « batailles sémantiques » dont ils furent l'objet reflètent celles de l'histoire. Est-il excessif de considérer qu'on peut à travers eux approcher une conscience nationale en émergence, et saisir la manifestation de valeurs avec lesquelles cette identité dialectiquement se forge et se fonde, face à l'intrusion étrangère ? Est-il déplacé de considérer que ces valeurs sont toujours au centre de la crise identitaire actuelle des Algériens ?