

# Hybridité et négociation culturelles dans *La Terre et le sang* et *Les Chemins qui montent*<sup>1</sup>

Lynda Chouiten

Doctorante, Université nationale d'Irlande, Galway



Synergies Algérie n° 13 - 2011 pp. 151-161

**Résumé:** L'article cherche à réfuter l'image d'écrivain «tiède», voire assimilé, dans laquelle Mouloud Féraoun est souvent confiné, démontrant que, s'il s'éloigne du schéma simpliste qui oppose «identité algérienne» à «identité française», il n'en dénonce pas moins les injustices et les préjugés raciaux du colonisateur. Plutôt que d'être un simple signe de son assimilation culturelle, l'hybridité qui caractérise aussi bien son écriture que ses personnages lui permet de mettre à mal la vision manichéenne qui sous-tend le discours colonialiste.

**Mots-clés:** identité culture - hybridité - colonisation - résistance.

**Abstract:** Mouloud Féraoun is often seen as a « lukewarm », not to say assimilated, writer. Challenging this image, his paper seeks to demonstrate that though his vision of cultural identity departs from the Algerian-versus-French oppositional schema, Féraoun does denounce the coloniser's injustices and racist prejudices. Instead of being a mere token of cultural assimilation, the hybridity which marks both his characters and his aesthetics is a strategy of resistance in that it unsettles the Manichean vision which underlies colonialist discourse.

**Keywords:** identity - culture - hybridity - resistance.

**المخلص:** غالبا ما اعتبر مولود فرعون "كاتباً فاتراً"، أو حتى مندمجا هذا المقال يرمي الى تفنيد هذه الفكرة، مبينا ان نظرتة للهوية، رغم ابتعادها عن الرؤية التقليدية التي ترى في الهويتين الفرنسية والجزائرية ضدتين متنافرتين، لا تمنعه من استنكار اضطهاد المستعمر و كليشياته العرقية، فالتهجين الذي يميز شخصياته و أسلوبه في الكتابة لا يعكس اندماجا ثقافيا، بل تحديا لما نوية الخطاب الاستعماري .

**الكلمات المفتاحية:** مقاومة - تهجين - ثقافة - هوية.

Ecrites dans une période où un affrontement sanglant opposait les indépendantistes algériens au colonisateur français, les romans de Mouloud Féraoun, c'est connu, n'abordent jamais de façon explicite le thème de la colonisation, ni la lutte algérienne pour l'indépendance. De l'avis de ses critiques, Féraoun est un « tiède »<sup>2</sup>; ses romans, simples tableaux pittoresques de sa Kabylie natale, n'ont qu'un intérêt ethnographique (Guétarni, 2006; Nacib); son écriture, académique et relativement simple, est

celle d'un maître d'école appliqué et docile (Lacheraf, 1991; Nacib). Bref, l'œuvre féraounienne est souvent méprisée parce que jugée insuffisamment engagée, voire même assimilationniste. Mais ce mépris n'est-il pas un peu trop hâtif ? Ne passe-t-il pas à côté de l'aspect subversif de cette œuvre en considérant, de façon simpliste, que la dénonciation explicite est la seule forme de subversion possible et que l'affirmation de son appartenance et de l'identité nationale passe nécessairement par le rejet de l'Autre ? S'il est clair que la vision que se fait Féraoun de l'appartenance nationale est bien plus complexe que la traditionnelle division manichéiste entre culture du colonisateur et celle du colonisé, une lecture bhabhaienne de ses romans *La Terre e le sang* et *Les Chemins qui montent* démontre qu'ils n'en dénoncent pas moins la domination française et n'en plaident pas moins en faveur de la construction d'une nation indépendante et - et c'est là que Féraoun se détache du discours nationaliste dominant de l'époque - plurielle, multiculturelle.

### L'identité négociée

*La Terre e le sang* et *Les Chemins qui montent* ont tous deux pour cadre Ighil-Nezman, un petit village kabyle parmi tant d'autres; un village banal, sans histoires. Enfin, presque. Car c'est dans les recoins obscurs des vieilles maisons d'Ighil-Nezman que se gardent jalousement les secrets de fabrication de l'identité familiale. 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. Pour certaines femmes, ce mal peut cependant être conjuré dans d'obscurs alcôves où un mâle, plus « puissant » que le mari légitime, se charge de leur faire concevoir un fils; un digne héritier qui sera la fierté de la famille et qui, plus tard, en sauvera les terres en les empêchant de finir entre les mains de quelque perfide cousin. Le nom ainsi que les biens du clan sont ainsi préservés. Cela se passe d'ailleurs sans que les liens sacrés du mariage, ni même que la réputation de la femme qui sauve sa famille de la sorte, n'aient à en souffrir. Ainsi, quand Tassadit sauve de façon « peu orthodoxe » le grand nom des Issoulah de l'extinction, on ne la méprise pas; on lui reconnaît, au contraire, le grand mérite d'avoir donné à son mari quatre robustes héritiers, des héritiers qui ne sont pourtant pas les fils de ce mari mais de son fidèle serviteur Salem. C'est d'ailleurs à ce même Salem que Tassadit unira, des années plus tard, sa bru Ouardia, pour donner un héritier à son fils qui a, on ne sait trop comment, hérité de la stérilité de son faux père.

Lorsque l'enfant dont l'identité a été, pour ainsi dire, négociée, voit le jour, il ne reste plus qu'à organiser un grand banquet, convier tout le village, et remercier publiquement Dieu d'avoir entendu vos prières et accompli le miracle de vous guérir, vous ou votre conjoint, du malheur de la stérilité. Les habitants d'Ighil-Nezman ne sont, bien sûr, pas dupes; ils n'ignorent rien de ces unions coupables qui ont rendu le miracle possible. Mais s'il leur arrive d'en parler, c'est toujours à demi-mot, et ce n'est jamais que dans un recoin isolé, loin des oreilles indiscretes. Les fils de Salem peuvent donc en toute confiance s'enorgueillir d'être les dignes descendants des Issoulah, et Tassadit, cette « sainte femme » (TS, 130), ne perd rien du respect dont elle a toujours joui parmi les villageois. Car à Ighil-Nezman, on admet, même si on n'en parle pas, que l'on mélange son sang pour se préserver; que l'on négocie, quand cela s'avère nécessaire, son identité. Quand c'est l'épouse, non le mari, qui est frappée d'infertilité, la famille désireuse d'empêcher la disparition de son nom procède autrement. Pour la très belle mais néanmoins inféconde Hemama et son mari Hocine N'Aït-Larbi, le miracle d'avoir un

fil devient possible grâce, cette fois-ci, à l'aide de l'humble et peu attrayante cousine Fetta, que la « magnanime » Hemama consent à marier à Hocine, le temps de concevoir un enfant. Quand celui-ci, un garçon, voit le jour, le mari, qui n'a maintenant plus que mépris pour la pauvre Fetta, se tourne vers sa belle épouse pour la remercier de lui avoir permis d'avoir un héritier. Le nouveau-né devient aussitôt le fils de Hocine et de Hemama, et celle qui l'a conçu et porté est vite oubliée.

A travers les cinq fils Issoulah qui sont, en réalité, ceux d'un subalterne discret et le fils de Hemama, qui n'est pas le sien mais celui de la malheureuse Fetta, Féraoun semble railler cette fierté avec laquelle les grands vantent leur nom - une ironie d'autant plus prononcée qu'aucun de ces enfants ne ressemble au faux parent - et définit l'identité comme une négociation interdite, comme une construction qui, en tant que telle, passe forcément par le mélange des matériaux, c'est-à-dire, par l'hybridité, voire même, nous l'avons vu, l'abâtardissement.

L'hybridité est, en effet, au cœur des romans féraouniens. Si l'histoire des Issoulah et celle du fils de Hemama sont insérées en marge de l'intrigue principale, c'est justement parce qu'elles illustrent bien la conception qui associe identité et hybridité et que véhicule la trame centrale des deux romans. 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 tournant du (vingtième) siècle. Quand il rentre au bercail, 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 se négocie: 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 de ce miteux hôtel 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. Amer n'était en effet pas pressé de retrouver un village et une famille qu'il avait, sans l'ombre d'un remord, abandonnés pendant plus d'une décennie. S'il a fini par se décider à rentrer, c'est parce que Marie était impatiente de s'essayer au mode de vie kabyle qui, elle l'espérait, lui ferait oublier les années de souffrance et d'humiliation qu'elle avait vécues à Paris. Et le fait que ce soit la femme d'Amer, une française, qui restaure le lien entre un Kabyle et sa terre d'un côté, et entre une mère et son fils de l'autre, pourrait bien vouloir dire que, pour Féraoun, autant que celle de l'identité, la construction de la cohésion au sein d'une communauté passe par l'acceptation de l'Étranger.

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 France, et du croisement culturel qui s'en est suivi. Et, qu'il s'agisse de fusion entre deux êtres ou entre deux cultures, Féraoun insiste pour laisser entendre que la rencontre est inévitable parce que dictée par les contingences de l'histoire/Histoire (histoires respectives d'Amer et de Marie et l'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 comme suit: «*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 authentique!* » (*Les Chemins*, 185).

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 né.* (*Les Chemins*, 91).

De par son double prénom, Amer n'Amer est une « métonymie de présence » (Bhabha, 2006) 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 « kabylité » de son père, il y ajoute la « francité » héritée de sa mère. Comme cette dernière, et comme les fils Issoulah dont nous parlions plus haut, qui, tout en héritant de l'identité du père y introduisent 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 (Bhabha, 2006: 83).

### L'hybridité se fait résistance

Un autre exemple de cette « similitude-dans-la différence » est celui de ces personnages kabyles convertis au christianisme, dont le cas confirme simultanément l'assomption bhabhienne selon laquelle « l'état d'urgence est [aussi] un état d'émergence » (2006: 59), c'est-à-dire, dont les contingences historiques font apparaître des situations inédites. Dans le cas de Melha N'Ait-Larbi, tante d'Amer n'Amer, la conversion au christianisme était la seule issue possible pour fuir sa réputation de « femme légère » qui ne lui laissait aucun espoir de pouvoir se marier à Ighil-Nezman: « *elle les narguait [les Aït-Larbi] et les menaçait de tous les déshonneurs [...] Lorsqu'un Aït-Ouadhou se présenta, on savait bien qui c'était. Personne n'a dit non. Chrétienne ou putain, il avait fallu choisir.* » (*Les Chemins*, 126). Signalons tout de suite que l'exemple de Melha déconstruit le mythe des « lumières du Christianisme » en montrant que la religion du « roumi »<sup>3</sup> est surtout

un outil commode dont se servent parfois les indigènes désireux de s'assurer un statut social plus ou moins respectable. A la mort de son mari chrétien, Melha retourne à Ighil-Nezman, son village natal, et redevient musulmane aussi facilement qu'elle a été chrétienne à Aït-Ouadhou. Même Dehbia, sa fille qui, à Aït-Ouadhou, s'enorgueillissait d'être sincère dans sa foi et soupçonnait les autres chrétiens d'hypocrisie, perd de sa ferveur au contact des Musulmans d'Ighil-Nezman et ne tarde pas à observer le jeûne du ramadhan et à célébrer les fêtes de l'Aïd. Le cas de ces deux femmes n'est pas unique, comme le montre l'anecdote se rapportant à ce Kabyle fraîchement converti que son prêtre surprend faisant la prière à la mosquée. Quand l'homme d'église l'admoneste, lui rappelant qu'il n'est pas musulman, l'homme à la religion hybride répond ingénument : «*Pourquoi pas, mon père ? Je le suis de naissance.*» (p. 21)

Les Kabyles chrétiens de Féraoun sont tous, à vrai dire, mi-musulmans, mi-chrétiens. Ils mélangent leur savoir indigène aux «*vérités*» du missionnaire français d'une manière qui rappelle ces Indiens mentionnés par Bhabha dans «*Signs Taken for Wonders*» qui, bien que convertis au Christianisme, refusaient catégoriquement de recevoir la communion et exigeaient un Evangile «*indianisé*» (2006: 169). Comme ces derniers, les indigènes convertis dans *Les Chemins qui montent* minent les piliers de l'entreprise coloniale, d'abord parce qu'ils négocient l'autorité de l'un de ses symboles - le Livre - et ensuite parce qu'ils brouillent les frontières de la dichotomie Français/indigènes sur laquelle s'appuie le colonialisme. L'espace cultu(r)el intermédiaire où se situent les convertis, et qui occupe les marges séparant la chrétienté française de l'Islam des Kabyles, défie les définitions figées et ahistoriques du Je et de l'Autre qui servent de support théorique à la «*mission civilisatrice*» et donne au sujet colonisé une «*incalculabilité*» qui le place au-dessus du champ du savoir du colonisateur et, par conséquent, au-dessus de son champ de contrôle (Bhabha, 2006: 160). Enfin, à travers les Chrétiens kabyles, Féraoun dévoile les fondements racistes de l'entreprise coloniale. Il révèle le caractère fallacieux de l'argument selon lequel les indigènes ne sont maintenus en position de subalternité que parce qu'ils sont ignorants et sauvages, puisque, même en empruntant le comportement et le style de vie du colon en plus de sa religion, les Chrétiens d'Ighil-Nezman n'échappent pas au racisme français. Ces hybrides deviennent alors une menace encore plus redoutable pour la «*vérité*» et les «*lumières*» du colon, auxquels ils tournent maintenant brutalement le dos : «*Lorsqu'ils constatent que, quoi qu'ils fassent, on les considère toujours comme des Kabyles, leur colère se tourne contre le Christ et ses serviteurs qui sont antiracistes par vocation.*» (*Les Chemins* 22).

Le fait que les autorités coloniales voient en l'hybridité une menace est perceptible, dans *La Terre et le sang*, dans l'hostilité qui transparait malgré la froide politesse avec laquelle l'administrateur français reçoit Amer et sa femme à leur arrivée de France : «*une politesse ironique qui voulait faire comprendre toute l'indécence que comportait une telle union.*» (82). Dans *Les Chemins qui montent*, il est significatif que ce soit le fils mi-Kabyle, mi-français de ces derniers qui mène la lutte pour libérer les Kabyles de la misère, du racisme et de l'exploitation. C'est même sa «*semi-francité*» et sa familiarité avec le discours français sur l'égalité et la fraternité qui lui permet de retourner ce discours contre ceux-là mêmes qui le prônent, en réclamant pour son propre peuple les droits tant célébrés. De la même manière, Amer emprunte des moyens de lutte occidentaux et s'en sert contre l'opresseur - occidental, justement. Chef de cellule communiste, il distribue des tracts et tient des réunions où il est question d'aspirer à un avenir meilleur pour les citoyens d'Ighil-Nezman et leurs enfants.

Si la « semi-francité » d'Amer N'Amer en fait le citoyen d'Ighil-Nezman le mieux indiqué pour mener le combat contre la domination française, c'est également parce qu'elle le rend moins exposé qu'un « Kabyle intégral » à d'éventuelles mesures punitives. Ainsi, quand les autorités françaises découvrent ses activités militantes, elles ne lui épargnent la prison que parce que ce n'est pas « un indigène » à part entière: « Amer N'Amer fut vertement tancé par le hakem mais en considération de son origine bâtarde, et nonobstant son lourd passé de collégien, il peut [sic] éviter Colomb-Béchar.» (159). Au lieu de cela, il est envoyé en France, où, plutôt que de s'éloigner de ses frères Kabyles, il s'en rapproche davantage en découvrant des facettes encore plus hideuses de l'exploitation et de la discrimination. Il refuse les privilèges qu'aurait pu lui conférer son origine semi-française et met un point d'orgueil à partager le mépris et les insultes subies par de plus authentiques « Norafs ». Cependant, son hybridité lui sert, encore une fois, de bouclier contre les attaques racistes qu'il ridiculise au lieu de s'en sentir offensé. Ainsi, l'insulte de ce raciste français content de le voir quitter la France et qui lui lance : «*Té, va donc chez toi, enfant de Sarrasine !* » (p. 112) ne suscite chez lui que dérision : «*de Sarrasin, d'accord, [répond-il], mais non de Sarrasine.* » (p. 112). Excellent exemple, s'il en est, de ce pouvoir qu'a l'hybridité de neutraliser le discours raciste.

La domination et le racisme français ne sont toutefois pas les seuls ennemis auxquels l'hybridité culturelle s'oppose. Tout en défiant les autorités coloniales, Amer défie également, et de façon ostentatoire, le fanatisme religieux. La méfiance des « dévots » d'Ighil-Nezman envers lui est telle que quand, voulant prouver qu'il ne cherchait pas à se démarquer de ses concitoyens, il se met à observer le jeûne, ces fanatiques mettent en doute sa sincérité et le soupçonnent de se régaler en cachette, loin des regards; et que quand il annonce qu'il ne jeûnera pas, ils se contentent d'un haussement d'épaules dédaigneux : «pourquoi ferait-il carême, ce fils de mécréante ? » (*Les Chemins*, 109). Remarque assez incongrue au demeurant, puisque « Madame » avait fini par embrasser l'Islam. Amer, quant à lui, finit par se rendre compte qu'il n'y a pas de compromis possible avec ces esprits obtus et ne se gêne plus, dès lors, pour se moquer ouvertement de leurs règles les plus strictes : « *nous avons tout balancé - ramadhan, alcool, jambon*» (p. 111).

Quand Amer est envoyé en France, le soulagement des fanatiques n'est pas moins grand que celui de l'administration coloniale : «*Parti, le « fils de Madame » ! Bon voyage, qu'il reste là-bas chez les infidèles, ses oncles.*» (p. 107). D'ailleurs, Akli N'Aït-Slimane, le garde-champêtre qui le dénonce aux autorités, appartient à l'une des familles les plus (faussement) dévotes d'Ighil-Nezman. Il est également le frère de Mokrane, décrit tout au long du roman comme un personnage obstinément et effroyablement fanatique qui n'a que haine envers Amer, qu'il tue, d'ailleurs, à la fin de l'intrigue. Le même Akli N'Aït-Slimane se chargera ensuite de déguiser en suicide cette mort qui fait l'affaire aussi bien du colon français que des sclérosés religieux.

A travers la famille des Aït-Slimane, et surtout du personnage d'Akli, fanatisme et colonisation sont ainsi associés, tous deux représentés comme des chaînes qui se soutiennent mutuellement pour mieux asservir la population kabyle et la maintenir dans la misère. En effet, tout en sachant que «ce sont les Français qui les laissent [les Kabyles] dans la misère » (*Les Chemins* 34), Amer n'est pas moins convaincu que « *[c]e n'est pas le fanatisme qui les sauvera de la misère et de l'esclavage* » (p. 110). Si l'hybridité menace l'une comme l'autre chaîne, c'est parce que, de même qu'elle s'oppose, de

par son essence même, au racisme - ce pilier sur lequel s'appuie le colonialisme - le « bouillon de culture » qu'elle implique ne peut s'accommoder du fanatisme. Melha semble en être consciente, elle qui sait bien que sa fille, étant chrétienne, ne peut, toute belle qu'elle est, espérer trouver à Ighil-Nezman d'autres prétendants que son cousin Amer : « Dans l'esprit de Nana Melha, je suis l'homme qui pourrait tout arranger. Musulman oui, mais fils de Marie quand même. Et Madame est née chrétienne. Nous n'avons pas à jouer les puritains, ma mère et moi » (p. 127).

### Une écriture docile ?

Le combat d'Amer n'Amer, fils de française, mangeur de jambon, et communiste, pour libérer les Kabyles de l'exploitation française, montre que la résistance n'est pas forcément une « simple négation ou exclusion du contenu d'une autre culture » (Bhabha, 2006: 157-158) et que l'hybridité peut être un moyen de remettre en question l'ordre établi. N'est-ce pas parce que cette dimension subversive de l'hybridité a été ignorée qu'on reproche souvent à Féraoun son attitude soi-disant complaisante envers la colonisation française ? Des critiques tels que Mostefa Lacheraf ont même été jusqu'à voir en Féraoun un écrivain de l'assimilation, une assimilation qui serait aisément perceptible dans cette écriture de maître d'école cherchant à exprimer admiration et gratitude pour ses mentors (1991: 89-90); une écriture marquée par « [une] imprégnation sémantique [...] et [un] exhibitionnisme verbal » (p. 87).

Il est difficile de ne pas admettre que les romans de Féraoun foisonnent de structures et de métaphores qui semblent sortir tout droit des œuvres classiques de la littérature française et qui semblent d'autant plus hors de propos qu'elles sont souvent en dissonance avec l'environnement kabyle dans lequel elles sont insérées. Par exemple, comparer Dehbia, une authentique fille des montagnes kabyles, à un « lys » (*Les Chemins*, 170), à « un cygne nonchalant » (170) et à « une nymphe farouche » (p. 171), quand les nymphes et les cygnes sont totalement étrangers à son environnement naturel et culturel, ne peut s'expliquer que par une influence trop prononcée des textes littéraires que Féraoun découvre par le biais de l'école coloniale. L'un des reproches formulés à l'encontre de Féraoun dans ce sens est encore celui Lacheraf, qui, comme Nacib l'avait fait avant lui (p. 20), note que Féraoun insère de manière surprenante et plutôt irrévérencieuse l'expression « Paradis de Mahomet » dans un contexte sérieux et qui ne laisse supposer aucune distance de la part de l'auteur (Lacheraf, 1991: 87-88).

Ce qui me semble, quant à moi, trahir une absorption inconsciente de certains réflexes discursifs coloniaux n'est pas tant la distance que prend Féraoun à l'égard du concept musulman du Paradis et qui est l'objet des remontrances de Nacib et de Lacheraf, que le fait qu'il se réfère au prophète de l'Islam en se servant du nom « Mahomet », par lequel le désigne les Français, plutôt que du nom arabe « Mohamed ». D'ailleurs, Féraoun lui-même semble s'être rendu compte de cet impact sournois qu'exerçait sur lui le discours colonial et a cherché à s'en libérer. Ainsi, dans *Les Chemins qui montent*, bien que se distanciant tout autant de la religion que dans *La Terre et le sang*, il abandonne maintenant le nom français de « Mahomet » pour désigner le prophète de l'Islam par le nom « Mohamed ».

Qu'ils soient dus à un « entraînement » ou à un « acquis verbal paresseux » (Lacheraf, 1991: 87), les exemples de suivisme aveugle donnés plus haut ne sont cependant pas la marque générale de l'écriture féraounienne; le fait qu'il ait abandonné le nom

« Mahomet » pour « Mohamed » laisse en tous cas supposer qu'être un écrivain docile, qui reste dans l'ombre des modèles français, n'était pas l'ambition de Féraoun. Il y a d'ailleurs dans les toutes premières pages du roman *Les Chemins qui montent*, une citation intéressante où l'auteur raille avec indulgence l'écriture « sage » de Dehbia, l'adolescente de quinze ans :

*Et maintenant elle écrit comme une petite fille appliquée, une gamine du cours moyen qui a appris à bien former les lettres, connaît les règles du pluriel et sait faire accorder les verbes avec les substantifs, leurs sujets. Son écriture est petite, droite, aussi sage qu'elle-même [...] Une écriture de jeune fille naïve pouvant fixer des rêves charmants, des soucis puérils, mais non traduire une douleur profonde ou crier sa révolte.*

*Avec une écriture pareille, il n'est pas possible d'aller loin. Voilà pourquoi Dehbia s'arrêta au bout de la troisième page. (p. 8)*

Écrit par un auteur qu'on accuse justement souvent d'avoir une écriture trop docile, trop disciplinée, le passage qu'on vient de citer sonne comme un rejet de l'accusation dressée contre lui et démontre que Féraoun ne savait que trop bien qu'un écrivain qui veut « aller » loin ne peut se contenter d'écrire comme un collégien - ou une collégienne. Mais que peut bien vouloir dire « aller loin »? Aller loin dans l'ambition littéraire, se faire un nom dans le monde de l'écriture créative ? Cela n'est pas à exclure; Féraoun lui-même se définit comme « un écrivain ambitieux » dans une lettre adressée à l'éditeur Paul Flamand (1969: 122). Mais la phrase peut également très bien vouloir dire, aller, comme Dehbia aurait voulu le faire, loin dans la dénonciation, dans l'expression de la révolte.

Si Féraoun refuse d'être qualifié d'écrivain docile et si pourtant, de toute évidence, son écriture ne peut être qualifiée d'intempestive, comment cette écriture parvient-elle donc à dénoncer les abus français, à être subversive ? En se servant de la même stratégie de la « similitude dans la différence » que nous avons précédemment identifiée dans ses personnages. Les mots de la langue française subissent, chez Féraoun, un déplacement sémantique qui les rend subversifs. C'est ce que font, par exemple, ces femmes kabyles dans *La Terre et le sang* qui dévient le mot « Madame » de son sens qui en fait une marque de respect pour en faire un simple prénom parmi d'autres. En effet, quand Marie cesse d'être cette « fée » (38) qu'on entoure et tâte avec admiration, elle devient une femme ordinaire parmi tant d'autres, et le titre même dont elle jouissait cesse alors d'être un symbole d'autorité et de ce respect que le subalterne doit à une femme d'un rang plus élevé pour n'être plus qu'un simple signe ; « *un prénom facile qui lui sied. Elle n'en aura jamais d'autres. Désormais elle sera madame N'Aït Larbi comme sa voisine est Hemama N'Aït Ouamer ou Fatma ou Dahbia.* » (p. 28). Le mari de « Madame » a justement lui aussi recours au même procédé de détournement sémantique lorsque, sollicité par sa mère et sa femme pour les aider à se faire comprendre, il traduit à sa convenance les mots kabyles de la première et français de la seconde et en tire un sentiment évident de puissance.

La déviation du mot « Madame » de son sens et les traductions détournées d'Amer-ou-Kaci illustrent bien l'attitude de l'auteur lui-même à l'égard de la langue française. Dans les deux romans, plus particulièrement dans *Les Chemins qui montent*, Féraoun met en pièces la sémantique française, ne reprenant les mots du colonisateur que pour mieux les éloigner de leur sens initial, les transformant en entités dénuées de sens et les ridiculisant de même que les mythes du paradis français ou de la mission française qu'ils véhiculent. Recourant, pour ce faire, à ce que Mikhaïl Bakhtine a appelé, si fort à propos, « hybridation »<sup>4</sup>, il juxtapose volontiers des énoncés divergents, voire contradictoires,

les faisant, de la sorte, s'annuler l'un l'autre. Ainsi, à ceux qui s'apprêtent à émigrer en France, les femmes d'Ighil-Nezman disent : «*Tu quittes le pays de la faim, tu vas au paradis des hommes.[...] Va, nous ne t'envions pas. Tu auras à lutter et à souffrir, et s'il t'arrive d'être heureux, à coup sûr tu nous oublieras.*» (*Les Chemins* 165). Est-il possible de prédire de la souffrance à celui qui a pour destination « le paradis des hommes » ? La deuxième partie de la citation ci-dessus raille tout simplement, et sans s'en donner l'air, le mythe du bonheur parisien que sous-entend évidemment le mot « paradis » mais auquel les émigrants Nord-Africains, étant exclus de la catégorie des « hommes » par le racisme français, n'ont bien sûr pas droit.

C'est par le même procédé d'hybridation ironique que l'arrivée d'Amer dans le « paradis » en question est décrite : «*Nous n'avons pas été malades et nous sommes arrivés tout doucement sur cette terre inconnue, ce pays de rêve, après avoir traversé une zone de rêve faite de brume, d'illusions et d'eau noire. Ce fut une excellente traversée.*» (*Les Chemins*, 167). Comme dans l'exemple précédent, la présence des mots « brume » et « eau noire » est incongrue parce qu'en conflit sémantique flagrant avec « tout doucement », « excellente » et « pays de rêves », censés faire l'éloge de la douceur de vivre dans le merveilleux pays du colonisateur, éloge d'ailleurs subtilement raillée par l'insertion du mot « illusions ». Soumis à la proximité dérangeante de mots qui en pervertissant le sens, le mythe laudateur de la France est transformé en un non sens.

La « mission civilisatrice » est, elle aussi, subvertie par la même création de confusion sémantique. Au lieu d'écrire simplement que le colon a privé l'indigène algérien de sa terre, Féraoun préfère écrire : «*Notre pays n'est pas plus pauvre qu'un autre, mais à qui est-il, notre pays ? Pas à ceux qui y crèvent de faim, tout de même.*» (*Les Chemins*, 187). Outre le fait que la question relative aux propriétaires de la terre devrait, en toute logique, être hors de propos, étant donné l'utilisation répétée de l'adjectif possessif « notre », censé ne laisser aucun doute quant à l'identité de ces propriétaires, la phrase doit surtout son caractère absurde à la réponse qui ne veut en fait rien dire de moins que «*les propriétaires de la terre ne sont pas les propriétaires de la terre* » (puisque, s'ils l'étaient, ils n'y crèveraient pas de faim). Il n'est pas difficile de comprendre que cette phrase contournée et apparemment insensée veut simplement dire : «*la terre est à nous, mais elle nous a été confisquée, et maintenant nous y crevons de faim.* ». Mais les dénonciations de Féraoun ne sont jamais aussi explicites - du moins, pas dans ses romans<sup>5</sup>. Il semble être parfaitement conscient qu'être transparent, invisible, est ce qu'on attend de lui en tant que sujet colonisé écrivant dans la langue du colon; il joue donc à être invisible - ou plutôt inaudible. Mais, nous venons de le voir, cette « poétique de l'invisibilité » (Bhabha) enfouit de la subversion politique dans ses phrases hybrides, qui se donnent l'apparence d'être insensées.

Cette (pseudo)confusion sémantique va de pair avec la fusion culturelle qui caractérise l'écriture féraounienne. Car, bien sûr, les métaphores de Féraoun ne tournent pas toutes autour de lys, de cygnes et de nymphes. Il est question, dans ses romans, de personnages qui sont « dans la bouche des gens », de rêves qui « sortent », de grandes familles qui « tombent », de destin « écrit sur le front » et de « chemins qui montent » de la vie - d'où le titre du roman de 1957. Ces images, puisées dans la littérature orale kabyle, cohabitent sans tension apparente avec celles empruntées à la tradition classique française, de même que des mots kabyles, insérés tels quels, se mêlent librement à ceux acquis à l'école coloniale. En empruntant aussi bien à sa culture qu'à celle du colon, Féraoun affirme son identité littéraire hybride. Comme son protagoniste

Amer, fils d'Amer mais aussi de la française Marie, qui voudrait parler à Dehbia/Monique - cette autre hybride - en français et en kabyle, Féraoun semble avoir voulu écrire ses romans dans les deux langues en même temps. L'hybridité culturelle qui caractérise ses personnages est aussi le trait principal de son esthétique.

### L'indépendance, et après ?

Une question reste posée pourtant: pourquoi privilégier l'hybridité culturelle et esthétique à un moment où une guerre sans merci opposait les colonisés aux colonisateurs et que caractérisait, des deux côtés du conflit, une rhétorique violente qui élevait une barrière infranchissable entre « Nous » et « Eux » ? On a souvent écrit que Féraoun était un humaniste qui abhorrait toute forme de violence (Memmi, 1985: 144 ; Grenaud, 1993: 82). Mais est-ce la seule explication ? N'est-il pas plutôt possible que Féraoun ait vu plus loin que la guerre elle-même et qu'il ait imaginé ce à quoi son pays allait ressembler une fois que, si cela arrivait, ce pays accédait à l'indépendance ? Dans « Dissémination », Bhabha, citant Freud, explique qu'il est facile d'unir dans l'amour les membres d'une nation dont l'agressivité est dirigée contre un ennemi commun, mais qu'il est bien moins facile de préserver la cohésion de cette nation une fois que « l'Autre », sur lequel elle avait coutume de déverser sa haine, n'est plus là (2006: 213). Vu sous cet angle, l'accent que met Féraoun sur l'hybridité et la négociation culturelles vise le double objectif « de donner forme à l'hétérogénéité de la nation » (Bhabha, 2006: 212) tout en démolissant la logique coloniale. Si l'Ighil-Nezman décrit dans *La Terre et le sang* et *Les Chemins qui montent* représente, comme je tends à le penser, l'Algérie projetée par Féraoun, alors cette Algérie devrait, selon lui, inclure des Français « kabylisés » tels que « Madame », des autochtones christianisés tels que Dehbia et d'autres hybrides de toutes sortes - en plus des « pur sangs » algériens et musulmans. Cela dit, on peut supposer que Féraoun avait également pressenti le danger de voir toutes ces voix dissonantes réduites au silence, soit par le souhail étroitement nationaliste de « réduire le peuple à une seule entité » (Bhabha, 2006: 213) ou encore, plus probablement, par un fanatisme rigide qu'il dénonce dans ses romans, principalement à travers le personnage de Mokrane Ait-Slimane. Hélas, c'est justement ce personnage qui fait le malheur de Dehbia (qu'il prend de force) et qui tue sournoisement Amer, faisant ainsi taire la voix de la diversité culturelle et scellant la victoire du fanatisme religieux. Si ce dénouement était supposé refléter les tristes prophéties d'un écrivain qui s'inquiétait pour l'avenir de son pays en gestation, alors, force est de constater que la prophétie s'est bel et bien réalisée et que les angoisses de l'écrivain n'étaient malheureusement pas infondées.

### Notes

<sup>1</sup> La version en langue anglaise de cet article a été publiée sous le titre "Cultural Hybridity in Mouloud Féraoun's *La Terre et le sang* (1953) and *Les Chemins qui montent* (1957)", dans le volume "What Country's this ? And Whither are we Gone?" *Papers from the Twelfth International Conference on the Literature of Region and Nation 2008*, eds. J. Derrick McClure, Karoline Szatek and Rosa Penna, 2010. La présente version en langue française est publiée avec la permission de Cambridge Scholars Publishing, l'éditeur du volume.

<sup>2</sup> Mouloud Féraoun avait lui-même conscience de cette réputation. Dans une lettre adressée à l'éditeur Paul Flamand, il écrivait en 1956: «Aux yeux de mes compatriotes, aux yeux de ceux qui souffrent et qui luttent, j'apparais comme quelqu'un de tiède qui a eu peur d'atteindre la vérité. » (1969: 122).

<sup>3</sup> Mot par lequel les Kabyles désignent communément les Français.

<sup>4</sup> Dans *Esthétique et théorie du roman* Bakhtine définit l'hybridation comme « le mélange de deux langages [...] à l'intérieur d'un seul énoncé. » (1978: 175). Les phrases hybrides de Féraoun mêlent justement la « volonté linguistique » des chantres des mythes coloniaux, à la sienne propre, qui s'en distancie.

<sup>5</sup> Féraoun dénonce les abus de la colonisation de manière beaucoup plus explicite dans son *Journal*, tenu entre 1955 et 1962.

## Bibliographie

- Bakhtine, M. 1978. *Esthétique et théorie du roman*. Trad. Daria Olivier. Paris: Gallimard.
- Bhabha, H. 2006. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Féraoun, M. 2003. *La Terre et le sang*. Béjaïa: Talantikit.
- Féraoun, M. 2003. *Les Chemins qui montent*. Béjaïa: Talantikit.
- Féraoun, M. 1969. *Lettres à ses amis*. Paris: Le Seuil.
- Féraoun, M. 2001. *Journal*. Paris: Le Seuil.
- Grenaud, P. 1993. *La Littérature au soleil du Maghreb de l'antiquité à nos jours*. Paris: L'Harmattan.
- Guétarni, M. 2006. *Littérature de combat chez Dib, Kateb et Féraoun*. Oran: Dar El Gharb.
- Lacheraf, M. 1991. « Procès d'une sous-culture dominante. Colonisation, 'appareil idéologique d'Etat' et conditionnement littéraire: de l'école amoindrie au roman assimilationniste. » Préface. *Abécédaire en devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie*. Par Christiane Achour. *Littératures de combat. Essais d'introduction : étude et préfaces*. Alger : Bouchène, pp. 43-106.
- Memmi, A. 1985. *Ecrivains francophones du Maghreb*. Paris : Seghers.
- Nacib, Y. 1982. *Mouloud Féraoun*. Paris/Alger, Nathan/SNED.