

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CHAOS IDENTITAIRE ET POÉTIQUE DES LIEUX IDENTITAIRES DANS
« MOISSON D'EXIL » DE TAOS AMROUCHE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
AOMAR AÏT AÏDER

AVRIL 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes remerciements les plus chaleureux vont à Rachel Bouvet qui a dirigé ce mémoire sur Taos Amrouche avec constance et rigueur. Sa réceptivité à la problématique identitaire de la famille Amrouche, due au lien fort qu'elle a gardé avec sa Bretagne natale où repose Fadhma Aïth Mansour Amrouche, la mère de Taos, mais aussi à sa propre traversée de plusieurs frontières, relatée dans ses livres, a facilité l'accompagnement du travail.

Il va sans dire que l'apport des enseignant-e-s dont j'ai eu à suivre le cours, les étudiant-e-s qui ont partagé mon cheminement, et le cadre cosmopolite et progressiste uquamien, n'est pas négligeable dans l'aboutissement de ce mémoire que je dédie :

À mes lieux identitaires : *Aghribs*, ce village kabyle où ma naissance a été célébrée par des tirs de canons annonçant le début de la fin du colonialisme français; *Iezzugen*, mon premier exil, l'internat qui a duré sept ans; **Alger**, la blanche, et le dandysme de l'étudiant; **Nancy** qui m'a fait découvrir que Couette est autre chose qu'un dessus de lit, et que le chaos est autant hydrodynamique que wagnérien; **Tizi Wezzu** où j'ai fait mon nid; et finalement **Montréal** qui m'a réservé le meilleur, la vie de bohème dont j'ai toujours rêvé.

À la mémoire de ma sœur Zhor, à Dehbia et Adjia

À Saliha et nos garçons : Mehdi, Idir, Yassin et Elyas

À Amel et Selma, les nouvelles venues dans la famille.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	v
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I IDENTITÉ LINGUISTIQUE ET CULTURELLE	9
1.1 L'identité.....	9
1.2 La langue.....	18
1.2.1 Langue et colonisation	27
1.2.2 Langue maternelle et langue acquise	30
1.2.3 Écrire dans la langue de l'Autre.....	39
1.2.4 Écrire dans sa langue maternelle.....	40
1.2.5 Écriture palimpseste.....	42
1.2.6 Hétérolinguisme et plurilinguisme.....	43
1.3 Culture orale/culture savante	48
1.4 Relativisme linguistique et culturel.....	51
CHAPITRE II CHAOS IDENTITAIRE	60
2.1 La théorie du chaos	60
2.2 Le chaos dans l'écriture : un nouveau paradigme en littérature ?.....	62
2.3 Hybridité culturelle	64
2.4 Écriture métissée et créolisation identitaire	67
2.5 Chaos identitaire dans « Moisson d'exil »	69
2.5.1 Une perturbation nommée colonisation	70
2.5.2 Dislocation de la société kabyle.....	73
2.5.3 La transition identitaire des Iakouren.....	74
2.5.4 La crise de maturité/Transition identitaire	80
2.5.5 D'une frontière à l'autre.....	87
CHAPITRE III POÉTIQUE DES LIEUX IDENTITAIRES.....	91
3.1 L'espace et le lieu	92
3.1.1 L'espace en littérature	96

3.1.2 Les frontières en littérature.....	97
3.2 Littérature et géographie	98
3.3 Du chronotrope	102
3.4 Représentation de l'espace et des lieux dans « Moisson d'exil »	103
3.4.1 Le salon dans <i>Jacinthe noire</i> (JN)	103
3.4.2 Les lieux identitaires dans <i>Rue des Tambourins</i> (RT)	105
3.4.2.1 La maison	107
3.4.2.2 Le jardin.....	114
3.4.3 Autres lieux identitaires	116
3.4.3.1 Les montagnes	116
3.4.3.2 La rue.....	119
3.4.3.3 Le seuil	120
3.4.3.4 Le chemin	121
3.4.3.5 Le cimetière	122
CONCLUSION	127
BIBLIOGRAPHIE	133

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur l'identité et sa construction, chaotique, chez les personnages de Taos Amrouche (1913-1976) dans sa trilogie « Moisson d'exil » qui comprend *Jacinthe noire* (*JN*, 1947), *Rue des Tambourins* (*RT*, 1960) et *Solitude ma mère* (*SM*, 1995). Notre travail s'efforce de comprendre l'origine des crises identitaires récurrentes et leurs conséquences sur la vie des protagonistes des trois volets. Les personnages ont, pour la plupart, réellement existé et correspondent aux membres de la famille de l'auteure et à ses amis. Fragmentée, l'identité des narratrices se présente comme un puzzle dont la reconstitution fait apparaître une forme complexe, celle de Taos Amrouche qui assume sa diversité, la revendique, et lui donne du sens, faisant de la multitude des apports qui s'agitent en elle, tantôt harmonieusement, tantôt se modulant puis interférant pour donner lieu à des motifs sans cesse changeants, une poésie en prose et une composition musicale enchanteresse. Adolescente, la narratrice de *RT*, Marie-Corail dite Kouka, la fille unique sur laquelle « veillent six dragons », ses frères, va rompre le déterminisme identitaire de sa société d'origine pour une construction identitaire dynamique à l'issue imprédictible. Tiraillée entre « perpétuer la race » et « changer de race », elle est confrontée à un véritable dilemme sur l'orientation à donner à sa vie : traditionnelle/kabyle ou moderne/occidentale ? Jeune adulte, Reine, qui narre *JN*, croit comprendre que cette race « bizarre » dont elle est si fière, bloque son épanouissement. Femme mûre, Aména prend conscience dans *SM* de l'existence de frontières infranchissables : malgré tous ses efforts pour se « franciser », jamais elle ne sera tout à fait française, et elle ne pourra pas non plus retourner au mode de vie traditionnel kabyle ; elle se retrouve coincée entre deux temporalités de sens contraires. Incapable de se détacher complètement du pays perdu, elle restera cette femme hybride en équilibre instable sur deux cultures, prête à basculer à tout moment dans le chaos identitaire.

Mots-clés : identité – kabyle – français – hybridité – lieu – chaos – Taos Amrouche.

INTRODUCTION

Dans son récit autobiographique *Histoire de ma vie*¹, Fadhma Aïth Mansour Amrouche évoque en quelques lignes un évènement important survenu dans la vie de sa fille, Marie-Louise Taos, au cours de l'année 1934 :

Au mois d'octobre, Marie-Louise Taos fut reçue au brevet supérieur et nous demandâmes à la Compagnie un emprunt pour l'envoyer en France continuer ses études ; nous avons même retenu pour elle une chambre à Paris, dans une maison d'étudiantes. Mais elle ne put s'adapter et revint à Radès au bout de deux mois².

En 1947, paraît à Paris, sous le titre *Jacinthe noire*³ (*JN*), un roman qui développe sur des centaines de pages cet épisode qu'il étale sur une année. Il est signé Marie-Louise Amrouche qui n'est autre que Marie-Louise Taos, la fille de Fadhma. C'est le premier roman écrit dans la langue française par une Africaine du Nord. Il a manqué de visibilité, comme le sera *Rue des Tambourins*⁴ (*RT*), le deuxième roman de l'auteure, paru en 1960 et signé Marguerite Taos Amrouche, Marguerite étant le prénom de sa mère. José Santos tente une explication en considérant que, étant « de facture plutôt classique⁵ », ils ont été éclipsés par le nouveau roman, en vogue dans les années cinquante. C'est au système énonciatif extrêmement élaboré et original de *Jacinthe noire*, considéré par Denise Brahimi comme un « coup de force littéraire⁶ », que s'est intéressé Ada Ribstein dans le cadre d'un master effectué à l'université de Lyon sous la direction de Charles Bonn, un spécialiste de la littérature maghrébine de langue française. C'est sous le titre métaphorique *L'accord im/possible* que A. Kizzi présente,

¹ Aïth Mansour Amrouche, F. (1968). *Histoire de ma vie*. Paris: Maspero.

² *Ibid.* p. 202.

³ Amrouche, T. (1996) [1947]. *Jacinthe noire*. Paris : Joëlle Losfeld.

⁴ Amrouche, T. (1996) [1960]. *Rue des Tambourins*. Paris : Joëlle Losfeld

⁵ Santos, J. (2001). « Les revers de la fraternité : le cas de Jean et Taos Amrouche ». *Le Maghreb littéraire*, 10.

⁶ Brahimi, D. (1995). *Taos Amrouche romancière*. Paris: Joëlle Losfeld, p. 12.

en 2016, à l'université Paris 8, une thèse qui se propose de « rendre compte de l'œuvre de Marie-Louise Taos Amrouche (1913-1976) comme prise de parole, engagement, et écriture des identités plurielles⁷ », en mettant l'accent sur les obstacles liés aux origines et au genre féminin. C'est aussi l'aspect féministe de l'auteure qu'a cherché à faire ressortir un article⁸ de T. Yacine en 2011. En Amérique du Nord, c'est surtout le récit de Fadhma Aïth Mansour Amrouche qui a attiré l'attention des chercheurs, même si sa fille lui est à chaque fois associée. Aux États-Unis, c'est sur la transmission de la mémoire et de l'identité culturelle dans leurs œuvres que porte la thèse de Nathalie Malti en 2006, alors qu'au Canada, ce sont leurs récits d'enfance qui ont inspiré le mémoire de Marie-Ève Camirand, réalisé sous la direction de Rachel Bouvet à l'UQAM, en 2019. On peut noter que ce n'est qu'à partir de sa réédition par Losfeld en 1996 que l'œuvre écrite de Taos Amrouche a commencé à attirer l'attention de la critique et du milieu universitaire. Son troisième roman, *L'amant imaginaire*, sur lequel elle comptait pour apparaître au grand jour, l'a quelque peu déçue en ne recueillant que quelques voix au Prix Femina. Son quatrième et dernier roman, *Solitude ma mère*⁹ (*SM*), paraît à titre posthume, en 1995. Jusqu'à sa mort, survenue en 1976, l'auteure avait une plus grande renommée comme cantatrice. Sa carrière artistique a connu plus de bonheur, puisqu'elle a été couronnée par le Grand Prix du disque en 1967 avec *Chants berbères de Kabylie*. Mais, Taos Amrouche n'a pas fait qu'écrire et chanter, elle a aussi réécrit. En 1966, elle publie *Le grain magique*¹⁰, qui est une transcription des contes, poèmes et proverbes qu'elle a cueillis de la bouche de sa mère à partir de

⁷ Kizzi, A. (2016). L'accord im/possible. Écriture, prise de parole, engagement et identités multiples chez Marie Louise Taos Amrouche. Thèse de doctorat, Université Paris 8.

⁸ Yacine, T. (2011). « Femmes et écriture: Taos Amrouche, précurseure du féminisme nord-africain », *Tumultes*, 37, Politique, esthétique, féminisme : Mélanges en l'honneur de Sonia Dayan-Herzbrun, 147-164.

⁹ Amrouche, T. (1995). *Solitude ma mère*. Paris : Joëlle Losfeld.

¹⁰ Amrouche, T. (1966). *Le Grain magique*, contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie. Paris: Maspero.

1934. Ce travail de collecte a été mené de pair avec son frère poète Jean El Mouhoub, l'auteur de *Chants berbères de Kabylie*¹¹. Avec *Cendres*¹², son recueil de poèmes paru en 1934 en Tunisie, Jean El Mouhoub Amrouche est considéré comme le pionnier de la littérature nord-africaine de langue française.

À la lecture de la production littéraire des membres de la famille Amrouche et des études qu'elles ont suscitées, il nous a paru que la famille était non seulement témoin, mais participait à la transformation de la société kabyle dont elle est issue. Ceci apparaît dans l'œuvre écrite de Taos Amrouche où l'identité des protagonistes nous a semblé s'élaborer à partir de séquences transitoires dont l'issue est improbable. Nous nous sommes alors proposé d'analyser ce chaos identitaire en limitant notre corpus à la trilogie « Moisson d'exil », titre annoncé déjà par Maspero qui avait édité le premier volet, *Jacinthe noire*, et qui projetait de publier ses autres romans. Selon Denise Brahimi, Taos Amrouche elle-même avait utilisé le titre : « En 1974, elle s'engage dans une série d'émissions [radiophoniques] qui allait porter le titre "*Moisson d'exil*", titre sous lequel elle devait regrouper également l'ensemble de ses romans. ¹³» Pour mieux asseoir l'analyse de la construction de l'identité nous avons jugé utile de lui associer les lieux les plus marquants de son cheminement. Il reste qu'un mémoire sur l'identité n'est jamais chose aisée. Le lecteur perspicace pourrait relever que cette notion a été suffisamment malmenée, au point de rendre ses contours flous. Ce sont, en effet, des centaines de travaux qui lui ont été dédiés, chacun lui réservant un traitement particulier. Notre contribution n'ambitionne pas de rajouter sa part d'ombre ou de

¹¹ Amrouche, J.E.M. (1947). *Chants berbères de Kabylie*. Collection Poésie et théâtre dirigée par Albert Camus. Alger : éditions Edmond Charlot.

¹² Amrouche, J.E.M. (1934). *Cendres, poèmes (1928-1934)*. Tunis: Éditions de Mirages.

¹³ Zouari, F. (1996). « Taos Amrouche. La légende d'une femme. » *Confluences Méditerranée*, 20, p. 143.

rendre subitement plus claire la notion d'identité. Ce qui nous intéresse, c'est la façon dont celle-ci est vécue dans l'œuvre de Taos Amrouche. Nous voulons comprendre les mécanismes qui la mènent au chaos, cet état atteint après transition par des périodes et des espaces qui ajoutent chacun son harmonique au spectre de l'identité jusqu'à le rendre complètement confus. Nous suivrons la construction identitaire de nos protagonistes à partir de conditions initiales particulières : en situation d'exil et sous domination coloniale. L'identité est alors comme ce flux charrié par l'Histoire : perturbé par l'introduction d'éléments culturels nouveaux, il se déforme, se stabilise dans une nouvelle configuration, se déforme encore une fois, se reconfigure, puis repart de nouveau jusqu'à devenir complètement instable. D'Augustin à Ricœur, en passant par Einstein, Bergson et Bakhtine, des philosophes, des scientifiques et des littéraires convergent vers l'idée que le temps est la dimension fondamentale de notre univers, qu'il en est l'élément narratif qui mesure le changement et la créativité. Tous s'accordent pour le spatialiser. En littérature, les concepts de temps et d'espace sont corrélés par Bakhtine dans ce qu'il appelle le chronotope. En géographie littéraire, le chronochore vient lui faire pièce. Pour notre part, pour analyser la construction identitaire des personnages de Taos Amrouche, nous mènerons une étude spatio-temporelle en mettant l'accent sur les lieux où le temps fait jonction avec l'espace.

Notre corpus de base est la partie de l'œuvre écrite de Taos Amrouche consacrée à l'exil, et qui a été rééditée en 1996, accompagnée d'un « document » de présentation¹⁴. L'auteure est venue au monde le 4 mars 1913 à Tunis. Quatre jours après, des youyous de femmes fusent à Tizi-Hibel, le village de sa mère, pour accueillir Mouloud Feraoun, un instituteur rendu célèbre par ses romans représentant la vie de son peuple kabyle, et son assassinat par l'OAS¹⁵ le 15 mars 1962, à quatre jours des accords d'Évian qui

¹⁴ Brahimi, D. (1995). *Op. cit.*

¹⁵ Organisation de l'armée secrète, des ultras qui veulent garder l'Algérie française.

proclament l'indépendance de l'Algérie. Un mois après, le frère de Taos, Jean El Mouhoub, décède. C'est aussi en 1913, le 7 novembre, que naît Albert Camus à Mondovi, près de Bône-Hippone, la ville de Saint Augustin, non loin d'Ighil Ali, le village du père de Taos où Jean a vu le jour en 1906. Camus et Taos Amrouche entament leur carrière d'artistes sur le sol nord-africain où l'Histoire coloniale les a fait naître. Ils l'achèvent à Paris où ils se sont installés à la libération en tant que Français. Cependant, les deux sont porteurs d'une certaine altérité. Ils sont dans la peau de post-exilés¹⁶ : les grands-parents de Camus sont parmi les premiers colons arrivés en Algérie et les Amrouche une des premières familles kabyles à s'exiler dans le catholicisme. Pour Camus, héritier de la langue, de la religion et de la nationalité, aller vivre à Paris se fait sans grand regret, sinon cette noce permanente à laquelle s'adonnent les couleurs de la mer, du ciel et du sable sous la lumière du soleil qui les mélange. Il n'a pas encore pris racine dans les guérets, pour reprendre une formule de Mammeri, un autre écrivain du Pays, et de leur génération. Camus « repart », la langue pure, sans trace de ces mots barbares entendus lors des reportages qu'il a effectués sur cette « Grèce en haillons¹⁷ », fascinante de misère, qu'est le Pays de Taos Amrouche. Pour cette dernière, la rupture ne se fait pas : hybride elle est née, hybride elle part en France : en plus de sa langue française, elle emporte sa langue kabyle, sans oublier son attachement au sol nord-africain qu'elle quitte avec beaucoup de regrets. Elle se met à écrire en français, mais, comme son frère Jean, ne pleure qu'en kabyle. Des larmes, ses narratrices en verseront. Comment peut-il en être autrement quand elles se retrouvent « sans pays et sans ciel » ? Plus le temps passe, plus elles se sentent rappelées par des racines qui refusent de

¹⁶ « L'exilé a quitté un pays. Le post-exilé est celui qui s'éprouve davantage hors d'une identité que d'un territoire. Hors de l'identité qui devrait être la sienne, celle du pays où il est né, mais où n'est pas né son père ou son grand-père, sans pouvoir se réfugier dans l'appartenance qui est la leur, le pays où lui n'est pas né. C'est-à-dire que son identité est vécue, perçue, pensée comme un territoire. » (Nuslovici, A. (2013). « Exil et post-exil », Séminaire, *Fondation Maison des Sciences de l'Homme*, No. 45, Septembre, p. 26.)

¹⁷ Ainsi a-t-il appelé un des reportages qu'il a effectué pour le journal *Alger républicain*.

s'arracher. Elles sont dans la situation d'exilance qui, pour Marie-Eve Camirand, « se vit chez la personne exilée comme une instabilité identitaire¹⁸ ».

Kouka, la narratrice de *Rue des Tambourins*, a été accueillie, à sa venue au monde, par deux langues, le kabyle et le français : une langue héritée accompagnée de traditions et une langue acquise offrant de nouvelles perspectives. Cela a rendu son cheminement identitaire assez chaotique. La fin de l'enfance et l'adolescence se sont déroulées en milieu essentiellement européen; cependant, la présence au sein de la famille de son intransigeante grand-mère, restée très attachée aux valeurs ancestrales berbères, les liaisons établies par le biais de l'école avec d'autres exilés, et le contact, même réduit, avec les autochtones arabo-musulmans, ont influé grandement sur la formation de son identité. Celle-ci est complexifiée par un exil cyclique qui lui a fait traverser de multiples frontières. C'est à ce chaos identitaire et aux lieux identitaires qui l'ont amplifié que s'intéresse ce mémoire. Nous analysons les textes de notre corpus à la fois d'un point de vue identitaire culturel et sous l'angle identitaire spatio-temporel. Nous nous limitons au cycle « Moisson d'exil » que nous désignerons dorénavant par « Moisson ». C'est une représentation de la vie éclatée, fragmentée, de son auteure. Il est à noter que celle-ci n'est pas tantôt Marie-Louise tantôt Taos mais qu'elle est passée de l'un à l'autre après une période d'hybridité. La trilogie « Moisson » est l'expression littéraire d'une récolte d'expériences faites en exil et de réflexions sur l'exil ; l'expatriation est son humus. Dans *Jacinthe noire*, Marie-Thérèse, la narratrice, rapporte le premier contact, décevant, de Reine, la protagoniste, avec la France métropolitaine ; *JN* est écrit à Maxula-Rades, en Tunisie, en 1939. C'est à Paris, dans les années cinquante, qu'est écrit *Rue des Tambourins*, qui est une sorte de fresque dans laquelle Marie-Corail (Kouka), la narratrice, relate son enfance et son adolescence en famille, ainsi que son entrée hésitante dans l'âge adulte. Dans *Solitude ma mère*, on fait

¹⁸ Camirand, M.E. (2019). *Exil cyclique et altérité dans le récit d'enfance de Fadhma Aïth Mansour Amrouche et de Taos Amrouche*. Mémoire de maîtrise en études littéraires, UQAM, Montréal, p. 24.

connaissance avec Aména, la femme mûre qui consigne avec force détails ses échecs amoureux répétés, et les analyse.

L’auteure, Taos Amrouche, est un personnage extraordinaire : une Kabyle née en exil qui, tout en s’acharnant à promouvoir la langue et la culture de ses ancêtres, toutes deux menacées d’extinction, s’est investie à fond dans la création littéraire en langue française, imposée, mais acceptée, aimée même. Elle interprète théâtralement ces monodies kabyles venues du fond des âges ; parallèlement, elle s’est attelée à la production, dans la douleur il est vrai, d’une œuvre littéraire dans laquelle elle se met en scène, même si elle a recours à des subterfuges. Et pour Erik H. Erikson, « les autobiographies d’individus extraordinaires (et extraordinairement conscients d’eux-mêmes) sont une source de compréhension du développement de l’identité¹⁹ ». Taos Amrouche est consciente de la mission que lui a assignée l’Histoire. La révélation lui a été faite un soir de l’été 1935 où elle passait quelques jours de vacances auprès de Jean, professeur à Bône. Dans *Ces voix qui m’assiègent*, Assia Djébar rapporte : « [...] Taos est saisie d’une vive impression d’exil [...] ‘ J’ai entendu en moi la voix de ma mère qui chantait ses chants ! ’ raconte-t-elle ²⁰ ». La voix est la même que celle des ancêtres et de la montagne kabyle tout entière, précise, dans *JN*, Reine, qui nous explique comment elle a décidé de renoncer aux études pour ne plus avoir à apprendre, en autodidacte, que ce qui est à son goût : ce qui a trait au métier d’artiste-écrivain. Deux ans durant, tout en lisant beaucoup, elle s’initie auprès de sa mère aux chants kabyles. Philippe Soupault, le poète surréaliste, qui dirigeait radio-Tunis à l’époque, lui donne l’opportunité de les faire connaître au public. À Fès, inspirée par une chanteuse berbère marocaine, elle adopte le burnous blanc accompagné d’une parure d’argent comme posture de scène, et à Casa de Velázquez de Madrid, elle acquiert les

¹⁹ Erikson, E.H. (1972). *Adolescence et crise. La quête de l’identité*. Paris: Flammarion, p. 162.

²⁰ Djébar, A., (1999). *Ces voix qui m’assiègent*, Montréal: Presses de l’Université de Montréal, p. 132.

rudiments de l'art dramatique. Ce qui donne sur scène « Taos ou le chant du phénix », pour reprendre la belle formule d'André Breton cité par Assia Djebar :

Ces merveilleuses monodies, par quel miracle venues à nous du fond des âges ? Rien moins que le chant du Phénix, consumant toutes les ardeurs et débusquant l'aurore du sein d'un buisson de larmes. Tout le sacré du monde et aussi la certitude d'une tradition orphique se transmettant de manière plus élective et mystérieuse qu'aucune autre tiennent dans cette braise unique qui palpite dans la voix de Taos (elle, par tous ses traits visibles, la reine Néfertiti, dans une autre existence...) ²¹

Pour traiter notre problématique, nous avons choisi de définir l'identité et les notions théoriques qui permettent d'analyser sa construction dans nos textes. Nous abordons notre étude du cycle amrouchien « Moisson » par les premières configurations induites par la collision/collusion entre les langues et les cultures différentes dans lesquelles baignent les narratrices. L'analyse se scinde en trois parties. Un premier chapitre qui, s'appuyant sur des études de Marc Gontard, d'Amin Maalouf et d'autres auteurs et critiques littéraires, fait ressortir l'identité des narratrices en association avec leurs langues et leurs cultures. La poétique de l'hybride et du pluriel identitaire, le « chaos-monde » d'Édouard Glissant, et la théorie post-coloniale de Homi K. Bhabba, sont des concepts qui font jonction dans le deuxième chapitre avec la théorie du chaos décrivant les étapes successives menant l'identité des protagonistes de « Moisson » de la tradition vers la modernité. Le troisième chapitre est consacré à la traversée des frontières et aux haltes effectuées dans des lieux identitaires, notamment les maisons de Tunis et celles du village en Kabylie, où se sont forgées les personnalités des narratrices-protagonistes

²¹ *Ibid.* p. 137.

CHAPITRE I

IDENTITÉ LINGUISTIQUE ET CULTURELLE

Ce premier chapitre s'attache à définir l'identité et à présenter les notions théoriques utiles pour son analyse à travers notre corpus principal « Moisson d'exil ». Un bref survol de la naissance de la littérature nord-africaine d'expression française, notamment kabyle, suggère que la question identitaire est inextricablement liée à la langue et à la culture. La question de l'écriture dans la langue de l'Autre a taraudé l'esprit des écrivains nord-africains. Bien souvent, celle-ci n'est que palimpseste et leurs romans sont souvent hétérolingues. Cela nous amène à soulever la question du relativisme linguistique et à nous demander : dans quelle langue réfléchit l'écrivain en situation de bilinguisme, sa langue maternelle étant dominée ?

1.1. L'identité

L'identité est unique; elle constitue l'unité d'un individu. Ainsi se la représente-t-on instinctivement. Elle se construit au fil du temps et au contact des autres, nous disent ces vers de Guillaume Apollinaire : « Tous ceux qui survenaient et n'étaient pas moi-même /Amenaient un à un les morceaux de moi-même²² ». Nous voici, comme le relève Michel Delage, « en présence du problème que nous pose l'identité, celui d'un paradoxe selon lequel, pour un même individu, l'identité est unique et multiple ²³ ». Pour le commun des gens, l'identité est une donnée existant en elle-même : « [Elle] est la nature de l'existence. Tant que vous existez vous êtes identique à vous-même, quels

²² Apollinaire, G. (1920). *Alcools*. Paris: Gallimard, p. 50.

²³ Delage, M. (2014). « Identité et appartenance: Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains. » *Thérapie Familiale*, vol. 35(4), 375-395.
Doi:10.3917/tf.144.0375.

que soient les changements plus ou moins importants qui peuvent vous advenir²⁴ », soutient Stéphane Ferret. Pour Michel Castra, « l'identité est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu, par son lieu de naissance et sa langue, se perçoit comme une entité spécifique et qu'il est perçu comme tel par les autres²⁵ ». Mais, s'il est vrai que le lieu de naissance et la langue dans laquelle on vient au monde sont spécifiques à chacun, la mobilité géographique joue aussi un rôle dans la construction de l'identité d'un individu, font remarquer Guérin-Pace et Elena Filippova²⁶, dans la mesure où elle est reliée au territoire par deux modes : l'appartenance, « en tant que lien social collectif et durable ²⁷ », et l'appropriation, qui est « une source d'inspiration ²⁸ ». Consultés sur la signification de l'identité, les dictionnaires nous renvoient à plusieurs sens dont la similitude, l'identité personnelle, l'identité nationale et l'identité culturelle. Pour le Larousse, l'identité équivaut à « caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe, qui fait son individualité, sa singularité²⁹ » ou « ensemble des données de fait et de droit qui permettent d'individualiser quelqu'un³⁰ ». Le Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) donne pour l'identité la définition suivante : « Caractère de ce qui demeure identique ou égal à soi-même dans le temps. Ainsi, le ruisseau garde son

²⁴ Ferret, S. (1998). *L'identité*. Paris : Flammarion, p. 11.

²⁵ Castra, M. (2012). « Identité », in Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*. Paris : Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », p. 72-73.

²⁶ Guérin-Pace, F. et Filippova, E. (dir.) (2008). *Ces lieux qui nous habitent. Identité des territoires, territoires des identités*. La Tour d'Aigues: Éditions de L'Aube.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Idem*.

²⁹ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/français/identité>.

³⁰ *Idem*.

identité dans la variété de sa forme. Il peut devenir torrent mais sa personnalité persiste dans le flux de la matière³¹ ». Selon le dictionnaire de sociologie :

Le mot identité, qui vient du Latin idem (le même), désigne ce dans quoi je me reconnais et ce dans quoi les autres me reconnaissent. L'identité est toujours attachée à des signes par lesquels elle s'affiche, de sorte qu'elle est à la fois affirmation d'une ressemblance entre les membres du groupe identitaire et d'une différence avec les autres³².

Kant, pour sa part, voit dans la personne « l'identité d'une substance pensante, qui reste la même sous tous les actes qu'elle exerce, et que son unité même prédestine à l'immortalité³³ ». Pratiquement tous ceux qui cherchent à définir l'identité se retrouvent devant une impasse. Pour s'en sortir, ils ont recours à la comparaison du Moi avec l'Autre. Paul Ricoeur le fait dans *Soi-même comme un autre*³⁴. C'est par la narration qu'il cherche à lever l'aporie ; dans *Temps et récit*, il écrit :

Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution [...] Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (idem), on substitue l'identité d'un soi-même (ipsé) ; la différence entre idem et ipsé n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative³⁵.

Outre les débats académiques auxquels elle donne lieu dans des articles universitaires et des livres comme ceux qu'on vient d'évoquer, la « question identitaire » est régulièrement déclinée dans les journaux et les débats politiques. Par sa polysémie, elle apparaît fragmentée, morcelée en îlots comme un archipel. Un colloque qui lui a été dédié en mai 2006 à l'Université McGill (Montréal, Canada) l'a présentée comme un montage, un concept polysémique dont la valeur heuristique est examinée par une série

³¹ <https://www.cnrtl.fr/definition/identite>.

³² Ansart, P., Akoun, A. (dir.). (1999). *Dictionnaire de Sociologie*. Paris: Le Robert et Seuil.

³³ *Idem*.

³⁴ Ricoeur. P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

³⁵ Ricoeur. P. (1983). *Temps et récit*. Paris : Seuil, p. 335.

de contributions. Parmi elles, on peut relever l'article intitulé « Montage narratif et constitution performative du soi » de Sophie-Jan Arrien pour qui le phénomène de la vie — toujours mienne ou tienne — se donne à voir et à comprendre dans sa cohésion et son identité propre à partir d'un montage narratif. Dans la présentation du livre qui a regroupé les actes du colloque, il est dit que :

[...] la notion d'identité continue d'exiger un effort de formalisation théorique à la mesure de la mise à l'épreuve qu'elle subit désormais du fait, précisément de son éclatement. Que l'enjeu de cet effort soit un sujet individuel ou collectif, qu'il s'agisse de l'identité d'un objet, d'une œuvre, d'un personnage ou d'un style, l'exigence de clarifier *qui* ou *quoi* « s'identifie » et comment s'impose comme le réquisit de tout débat ultérieur.³⁶

À l'instar d'un certain nombre d'intellectuels, Amin Maalouf considère qu'exister équivaut à être un individu unique et toujours le même mais, constate-t-il, l'identité se modifie sans cesse et « partout se fait sentir la nécessité d'une réflexion sereine et globale sur la meilleure manière d'appivoiser la bête identitaire³⁷ » ou, pour reprendre une autre de ses expressions, « dompter la panthère ». Il y a donc ce caractère permanent et fondamental qui fait l'individualité de quelqu'un, mais il y a aussi cette foule d'éléments qui sont apportés par les déplacements géographiques, les rencontres et la modernité. Il faut, comme le suggère Maalouf, refuser l'enfermement dans une seule appartenance :

Chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion, parfois en instrument de guerre³⁸.

Il s'agit de les concilier, de surmonter ses conflits internes, d'accepter les multiples composantes de son identité, d'assumer ses différences et ses ressemblances avec les

³⁶ Arrien, S-J et Sirrois-Trahan, J.P. (2008). *Le montage des identités*. Québec : Presses de l'Université Laval, p. 1-2.

³⁷ Maalouf, A. (1998). *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset, p. 181.

³⁸ *Ibid.* p. 211.

autres membres d'un groupe donné, seule manière de vivre ensemble. C'est d'abord par le prénom et le nom que s'identifie une personne ; viennent ensuite le lieu et la date de naissance ainsi que le genre. Si, comme nous l'apprend le témoignage qui va suivre, Vincent Monteil peut se passer d'un nom propre, J.E.M. Amrouche, lui, trouve important d'avoir un prénom :

Nous étions ensemble à un colloque sur l'humanisme africain (à Venise, en septembre 1961). [...] Quand vint son tour, l'auteur des *Chants berbères de Kabylie* [...] s'écrie qu'il lui a fallu passer par la connaissance de Mallarmé et de Baudelaire, pour 'redécouvrir' le chant des aèdes berbères, et pour comprendre enfin que « la poésie est accordailles ». [...] comme je lui cite ces vers de Pierre Emmanuel (Ordalies, 1957) : « Je n'ai qu'un nom : celui d'homme, /France n'est que mon prénom », il me répond, pensif : « mais, c'est très important, un prénom... »³⁹

Par les vers cités, Vincent Monteil veut faire croire à J.E.M. Amrouche qu'il peut se passer d'un nom propre et se contenter d'être un humain vivant en France. Mais, Jean-El Mouhoub Amrouche trouve important d'avoir un prénom parce que ce dernier l'identifie plus que tout. Le double prénom qu'il porte le rattache à la fois à ses ancêtres (El Mouhoub qui signifie en kabyle le bien doué) et à sa religion chrétienne (Jean). Ce que J.E.M. aurait aimé, c'est que la société ne dissocie pas les deux indicatifs de son prénom, qu'elle ne les rende pas exclusifs. C'est pourquoi il ajoute : « L'homme ne peut vivre s'il ne s'accepte tel qu'il est, s'il ne se sent pas accepté par la société où il vit, s'il ne peut avouer son nom.⁴⁰ ». D'avoir un nom reconnu le préoccupe :

Je ne veux pas faire l'analyse de la signification du nom par rapport à celui qui le porte, et dont il est en quelque sorte la forme préexistante. Car on ne se l'impose pas à soi-même : le nom est ce qui nous est imposé selon un certain ordre de filiation. Après quoi, l'honneur et la nécessité consisteront à remplir cette forme de l'homme qui est symbolisée dans le nom⁴¹.

³⁹ Aïth Mansour Amrouche, F. (1968). *Op. Cit.* Préface de Vincent Monteil.

⁴⁰ Amrouche, J. E. M. (1994). *Un Algérien s'adresse aux Français, ou, L'histoire d'Algérie par les textes : 1943-1961*. Paris : Awal-L'Harmattan.

⁴¹ Amrouche, J.E.M. (1960). « Colonisation et langage. » Intervention au Congrès Méditerranéen de la Culture, Florence, octobre 1960, *Études méditerranéennes*, 11, 2^{ème} trim. 1963, p. 115-119.

Le nom, le prénom et le genre peuvent changer mais pas le lieu et la date de naissance. L'individu peut renoncer momentanément à l'usage de sa langue maternelle mais celle-ci reste imprimée en lui et peut se remettre à chanter à tout moment. Peut-on conclure que le lieu de naissance et la langue maternelle sont les marqueurs de l'identité ? Nous chercherons, à travers l'analyse des textes de notre corpus, à répondre à cette question, et à faire ressortir sinon une définition du moins un processus de construction de l'identité individuelle, collective ou nationale. Dans *Histoire de ma vie* de Fadhma Aïth Mansour, puis dans les récits de sa fille Taos Amrouche, le « Je » n'y est plus le Moi seul mais tend à se confondre avec le « Nous » de la société kabyle dont elles sont issues. On verra comment Taos est confrontée à la dialectique de la double identité kabyle-française. Évitera-t-elle les crispations identitaires ou se focalisera-t-elle comme Amin Maalouf sur les « identités meurtrières » ? À moins qu'elle ne préfère s'attarder sur cette identité berbère qui devient problématique autant pour les colons que pour les nationalistes algériens. Son peuple berbère est dans le même cas que celui décrit dans cet extrait de Shlomo Pines :

On peut soutenir qu'à une certaine période les Juifs se trouvaient dans l'espace de la culture gréco-romaine, puis dans celui de la culture arabe, puis dans celui de la culture christiano-européenne⁴².

Taos Amrouche s'accorde le droit à se raconter et à raconter les siens comme moyen d'atteindre sa propre identité. C'est un peu comme ce que préconise Homi K. Bhabha : « ... il nous faut réviser notre sens de la citoyenneté symbolique, nos mythes d'appartenance, en nous identifiant aux "points de départ" d'autres histoires...⁴³ » Commençons déjà par relever ces quelques éléments de réponse que donne Taos Amrouche au questionnement « Qui suis-je ? Que suis-je ? » :

⁴² Pinès, S. (1997). *La liberté de philosopher*. Paris : Desclée de Brouwer.

⁴³ Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie post coloniale*. Paris : Editions Payot et Rivages, p. 19-20.

[...] Je suis Berbère, de père et mère kabyles, mais de culture française et de religion catholique. Le hasard a fait de moi comme l'héritière de la tradition orale de poésie et de chants de mon pays, la Kabylie⁴⁴.

Nous sommes en 1956. Taos Amrouche est installée à Paris depuis une dizaine d'années. À Ifri, près d'Ighil Ali, le village de ses aïeuls, un congrès est organisé clandestinement pour mettre de l'ordre dans la guerre de libération algérienne enclenchée depuis deux ans, fixer des objectifs à la révolution et définir l'identité de l'Algérie libre. Au milieu des obus, une voix féminine, celle de Taos Amrouche, s'élève pour parler d'identité, de langue et de culture berbères. Ce n'est pas sans risque car peu de temps après, un militant berbériste, Bennaï Ouali, considéré potentiellement nuisible à l'unité de l'identité nationale, est assassiné sur ordre du conseil de la révolution. Taos Amrouche lance son alerte sur le danger qui pèse sur la langue berbère dans un article de presse dont est extrait le passage précédent. Pour lever toute équivoque, elle commence par rappeler qu'elle est de père et mère kabyles, mais de culture française et de religion catholique, après avoir réaffirmé sans ambages son algérianité : « l'Algérie, c'est mon pays⁴⁵ », écrit-elle dès l'entame de son texte. Quelques lignes plus loin, elle complète cette affirmation en précisant : « Je suis Berbère. Mon pays, c'est la Kabylie. ⁴⁶» Ainsi, elle dispose de quatre pays : la Tunisie, son pays de naissance, la France, son pays d'adoption, l'Algérie, cette entité qui veut s'émanciper de la France pour devenir un État moderne indépendant, et la Kabylie, son pays de cœur, la terre et le sang des aïeuls. Après avoir convoqué sa « race ⁴⁷» tout au

⁴⁴ Amrouche, T. (1956). « Que fait-on pour la langue berbère ? » *Documents Nord Africains*, 251, 17 décembre.

⁴⁵ *Idem*.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Le mémoire étudie des textes dans lesquels le mot race est employé fréquemment, de manière assez anodine pour l'époque. On ne peut donc ni l'ignorer, ni lui substituer un autre mot. L'auteure entend par « gens de ma race », ceux qui partagent les mêmes valeurs qu'elle, les gens de son village, qu'elle a pourtant peu fréquentés. Par race, elle entend surtout les ancêtres qui lui servent de bouclier contre ceux qui trouvent bizarres certains de ses comportements.

long de ses textes, par orgueil ou pour chercher une explication à certaines de ses réactions jugées inadaptées par les autres, elle finit par comprendre « ...le rôle joué par [s]es origines dans [s]on désastre » (SM,139). C'est Luc, son psychanalyste devenu son amant, qui l'aidera à en prendre conscience :

Quant à ce « bond par-dessus les siècles » que tu rêves de réussir, c'est folie!
Cesse une bonne fois de vouloir t'adapter. Ne sommes-nous pas de niveau, toi et moi? Sois toi-même. (SM,139).

Le recours insistant au concept de race dans les récits que nous avons à analyser trouve sa justification autant dans le comportement des colons, des Français métropolitains, que dans celui de nationalistes algériens. Pour mieux comprendre l'appel lancé dans la presse par Taos Amrouche en faveur de la prise en charge de sa langue berbère, remettons-le dans son contexte. Avant le déclenchement de la guerre, il y avait une intense activité politique pour définir l'identité de l'Algérie que le Mouvement national cherchait à libérer de la France. Le courant islamiste, par la voix du chef de file du mouvement réformiste algérien Ben Badis, considérait que :

Dans ce pays il y a deux langues fraternelles, à l'image de la fraternité et de la nécessaire union de ceux qui les parlent – pour le plus grand bonheur de l'Algérie – ce sont l'arabe et le français. Nous souhaitons que les autorités responsables et les personnalités disposant de moyens matériels et intellectuels puissent coopérer, afin de mettre sur pied un enseignement double franco-arabe, dont les fruits profiteraient à tout le monde⁴⁸.

Mais alors, ces Berbères dont Taos Amrouche parle et que Ben Badis ignore superbement, qui sont-ils ? Cet effacement des traces berbères n'est pas juste le fait des islamistes. Il fut même à l'origine de la crise berbériste qui secoua le parti politique prônant l'indépendance, le PPA aux destinées duquel présidait Messali Hadj, un militant nationaliste d'inspiration communiste. Pour donner une idée de ces Berbères dont on ne veut plus entendre parler du côté du Mouvement national, on peut commencer par les situer géographiquement :

⁴⁸ Article de Ben Badis dans *Ech-Chiheb*, 17 août 1926, cité par Merad, A. (1967). *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*. La Haye : Mouton et Co, p. 349.

Les Berbères, qui se font appeler eux-mêmes Imazighen, les hommes libres, revendiquent une présence au nord de l'Afrique vieille de plus de cinq mille ans. Leur communauté s'étend sur près de cinq millions de kilomètres carrés, de l'oasis de Siwa, à la frontière égypto-libyenne, aux Îles Canaries dans l'Atlantique et des côtes méditerranéennes au Niger, au Mali et au Burkina Faso⁴⁹.

Aujourd'hui encore, le domaine berbère est quelque peu difficile à aborder d'un point de vue épistémologique, certains chercheurs butant sur l'antinomie des mondes berbère et arabo-musulman. En Afrique du Nord, cédant peu à peu du terrain à l'arabo-islamisme, les Berbères se retrouvent répartis en îlots, représentant chacun une ethnie ayant sa propre langue. Si, en Tunisie, ils sont minoritaires et cantonnés au sud du pays, au Maroc, ils constituent la moitié de la population et se trouvent répartis sur l'ensemble du pays: les Rifains occupent les montagnes du nord alors que les Chleuhs habitent le Haut Atlas, l'Anti-Atlas au centre, et la vallée du Souss qui s'étend jusqu'aux confins du désert; en Algérie, les Berbères sont plus éparpillés : on trouve les Chaouis dans les Aurès, les Touaregs dans le Hoggar, les Mozabites dans la vallée du Mzab et les Chenouis tout près d'Alger, à l'ouest ; il y a enfin les Kabyles qui occupent le voisinage à l'est d'Alger, région appelée la Kabylie. Dans ses textes, Taos Amrouche fait souvent référence à cette région qu'elle désigne comme le Pays, celui qu'elle nomme quand on lui demande : « D'où viens-tu ? Quelle est ta langue maternelle ? » Ceux qui somment ainsi des « étrangers » de s'identifier en leur rappelant leur différence ne se considèrent pas tenus de décliner leur identité qui leur semble évidente : ils ont toujours été là et s'expriment naturellement dans la langue dont ils ont hérité, ce qui semble indiquer que le lieu de naissance et la langue maternelle forment la base de l'identité. Mais, l'identité d'une personne n'est pas figée. Elle est mouvante, dynamique. C'est un flux. Comme la rivière, elle évolue, change de forme, de nom, mais se retrouve toujours, et la personne qui la porte continue d'être elle-même. Celle de Taos Amrouche se construit au fil des déplacements dans l'espace

⁴⁹ Sources: Laraoui, A. (1970). *L'Histoire du Maghreb*. Paris : Maspero ; Aït Aïder, A. (2015). *Mammeri a dit*. Tizi Ouzou : L'Odyssée.

au cours du temps. De Tunis à Paris, en passant par Fès, Dakar et Madrid, Taos Amrouche se retrouve en contact avec de nouvelles cultures et pratiques linguistiques. À sa langue natale, le kabyle, viennent s'ajouter d'autres langues, le français, l'espagnol, et l'arabe, qu'il lui faut acquérir pour s'intégrer socialement à son environnement sans cesse changeant. Pour Taos Amrouche l'écrivaine, comme pour tous les auteurs autochtones nord-africains, la question de l'identité se pose particulièrement dans un rapport à la langue.

1.2. La langue

Selon Saussure⁵⁰, pour comprendre ce qu'est la langue, il y a lieu de faire les distinctions terminologiques suivantes:

Le **langage** est une faculté inhérente et universelle de l'humain de construire des langues (des codes) pour communiquer. Le langage réfère à des facultés psychologiques permettant de communiquer à l'aide d'un système de communication quelconque. Le langage est inné. La **langue** est un système de communication conventionnel particulier. La **parole** est l'une des deux composantes du langage qui consiste en l'utilisation de la langue. La parole est en fait le résultat de l'utilisation de la langue et du langage, et constitue ce qui est produit lorsque l'on communique avec nos pairs.⁵¹

Ainsi, la parole est le résultat de l'usage du langage, inné, et de la langue qui est une convention sociale. Si Ferdinand de Saussure, en opposant la langue à la parole, a privilégié la première, Émile Benveniste⁵², en appelant à dépasser le point de vue saussurien, a initié la théorie de l'énonciation qui s'intéresse à la parole et au discours.

⁵⁰ Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

⁵¹ Introduction à la linguistique I (Simon Fraser University),

https://www.sfu.ca/fren270/introduction/page1_3.html

⁵² Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

Pour une femme kabyle, prendre la parole parmi les siens, dans la première moitié du XXème siècle, n'est pas chose aisée. Aujourd'hui, elle peut se faire élire comme députée et donner son avis sur les affaires publiques à la télévision, mais elle n'a toujours pas le droit de s'exprimer dans l'agora du village. Du temps où l'auteure de *Rue des Tambourins* était adolescente, la femme devait s'abstenir de tout commentaire devant les hommes. C'est avec fracas que Kouka, la protagoniste du roman, met un terme à cette tradition. Au sortir de l'adolescence, comme une sauvageonne, elle casse son ombrelle japonaise sur un cousin venu en villégiature chez eux à Tenzis, et qui a eu la maladresse de tenir des propos désobligeants sur son fiancé. Sa réaction surprend sa famille. Son refus de s'excuser l'excède. Censée écouter en baissant les yeux, elle répond par un « merde » appuyé qu'elle refuse de retirer au grand dam de ses parents qui aident le cousin à la corriger. C'est alors qu'elle se saisit de l'ombrelle et frappe comme une forcenée. Depuis, dit-elle :

Je vois rouge dès qu'une main se lève sur moi : ce sont toutes les femmes de mon pays, opprimées, battues au cours des âges, qui se révoltent en moi. Je me mets alors à détester le mâle, à vouloir le détruire (RT,69).

On a déjà relevé que Taos Amrouche est une femme kabyle exceptionnelle : sa naissance hors-Kabylie, son instruction en français, sa religion catholique et son éducation citadine dans un milieu « évolué », « civilisé », essentiellement « européen », sur fond de culture kabyle entretenu par la grand-mère, la singularisent. Elle cultive l'idée d'écrire un roman dans lequel elle racontera les déconvenues de l'adolescente qu'elle a été. Elle veut prendre la parole pour la défendre, expliquer son comportement. La parole, rappelons-le, est le résultat de l'utilisation personnelle de la langue et du langage produit lorsque l'on communique avec nos pairs. Pour déterminer la langue à utiliser, Taos Amrouche doit d'abord décider à qui elle va s'adresser. Les Kabyles, les Tunisiens, les Algériens ou les Français? Car, en Afrique du Nord colonisée, le français est venu s'ajouter aux langues déjà en présence, le berbère et l'arabe ; on est en situation de multilinguisme. En tant qu'écrivaine, Taos Amrouche,

pour représenter un vécu plurilingue, doit opter pour l'une des langues en usage. Elle n'est pas vraiment embarrassée : le berbère a cessé de s'écrire depuis des siècles, la littérature kabyle est orale, réduite au conte et à la poésie, et elle ne maîtrise pas l'arabe littéral. Pour elle, le français est une aubaine. Elle l'utilise sans complexe. Elle peut même assumer le propos de Mouloud Mammeri :

La langue française est, pour moi, non pas du tout la langue honnie d'un ennemi, mais un incomparable instrument de libération, de communion ensuite avec le reste du monde. Je considère qu'elle nous traduit infiniment plus qu'elle ne nous trahit ⁵³.

Mais elle ne se considère pas héritière de cette langue. Elle aurait même pu dire, comme Derrida : « Je n'ai qu'une langue [d'écriture], ce n'est pas la mienne⁵⁴ ». Les raisons d'écrire de Taos Amrouche sont nombreuses : « Écris des livres. [...] convertis tes déboires en littérature ⁵⁵ » ; « Écrire, oui, c'est bien le seul exutoire⁵⁶ » ; « Il faut écrire. Voilà ce que je dois me rappeler ⁵⁷ » ; peu avant de quitter la vie, elle déclare dans une interview : « Pour moi, écrire c'est incantatoire, écrire c'est magique, c'est entrer dans le métier à tisser ⁵⁸ ». La raison la plus importante est donnée, dès l'entame de son premier roman *Jacinthe noire*, par Reine, la protagoniste : « Que d'autres écrivent; que d'autres nient le pouvoir des mots et les disent vains. Je veux parler! » (*JN*, 15) Le pouvoir des mots, voilà ce qui intéresse Taos Amrouche. En voulant prendre la parole pour se dire, elle s'engage, à sa manière, dans l'histoire : elle se bat pour la pluralité d'idées, pour la liberté d'expression caractéristique des sociétés modernes démocratiques. En Afrique du Nord, la femme n'a rien à dire tant que l'homme ne lui

⁵³ Merad, G. (1976). La littérature algérienne d'expression française. Approches socio-culturelles. Paris: Edition Pierre Jean Oswald, p. 148.

⁵⁴ Derrida, J. (1996). Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Paris: Galilée, p. 13.

⁵⁵ Amrouche, T. (2014). Carnets intimes. Paris: Joëlle Losfeld, p. 329.

⁵⁶ *Ibid.* p. 371.

⁵⁷ *Ibid.* p. 375.

⁵⁸ Interview par M'hamed Elalaoui Elabdallaoui (1972). *L'Afrique littéraire et artistique*, 22, avril.

en donne pas l'occasion. Taos Amrouche n'attend l'autorisation de personne pour se faire entendre par rapport à sa société, sa langue, son histoire et sa culture, mais surtout par rapport à la condition de la femme. On sent derrière sa prise de parole par le texte l'opportunité pour elle de donner son point de vue sur la situation de toutes les femmes. Elle le fait à travers ces jeunes filles rencontrées dans le pensionnat à Paris, qui acceptent d'être embrigadées pour s'adonner au prosélytisme, à travers sa mère « la louve » ou sa grand-mère « la lionne ». Par son entêtement et son esprit contestataire de l'ordre établi, c'est le combat de sa grand-mère maternelle qu'elle cherche à perpétuer. Kouka se saisit de l'incident avec son cousin pour expliquer que sa réaction est dédiée à la défense de la femme kabyle qui accepte tout de son mari :

Il s'agissait bien d'une protestation de tout l'être, d'une lutte sans merci contre l'esprit même de notre race, contre la prééminence du mâle [...]. Puisque j'étais une femme, je n'avais qu'à courber le front. C'est à cet ordre haïssable, venu du fonds des âges, que je disais farouchement non. (*SM*, 68-69)

Mais, prendre la parole est un acte qui tire sa légitimité du locuteur et de son aptitude à la faire valoir. Que vaut la parole d'une femme indigène dans une société patriarcale colonisée? De quelle légitimité peut se prévaloir Taos Amrouche pour représenter sa société dans des livres? Justement, dira plus tard Hélène Cixous, originaire, elle aussi, d'Afrique du Nord, et connue pour ses engagements féministes :

Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir d'autres femmes à l'écriture dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leur corps ; pour les mêmes raisons, par la même loi, dans le même but mortel. Il faut que la femme se mette au texte – comme au monde, et à l'histoire – de son propre mouvement⁵⁹.

Se faire une place dans la « littérature algérienne » naissante n'est pas chose aisée pour Taos Amrouche. Jean Déjeux laisse penser qu'un coup de pouce de son frère aura été nécessaire pour l'édition de son premier roman : « [...] il a fallu attendre 1947 pour voir apparaître de Marie-Louise Amrouche *Jacinthe noire*, édité par Charlot à Paris

⁵⁹ Cixous, H. (1988). *Le rire de la Méduse, et autres ironies*. Paris: Galilée, p. 37.

lorsque Jean Amrouche, son frère, était directeur littéraire de la maison d'édition ⁶⁰ ». Elle est vite rejointe par d'autres femmes nord-africaines: « En cette même année 1947 paraît, de Djamila Debèche, *Leïla jeune fille d'Algérie* ⁶¹ ». Dix ans après, c'est au tour d'Assia Djebar de se manifester avec *La soif* ⁶². Pour elles, comme pour tous les écrivains algériens, la question de la langue est récurrente durant la période coloniale et post-coloniale. Selon Jean Déjeux:

Taos Amrouche, d'origine kabyle, ne connaissait pas du tout l'arabe. Djamila Debèche n'écrit pas davantage dans la langue arabe. Assia Djebar est sans doute l'écrivain qui est revenu le plus souvent sur cette question de langue. La romancière disait qu'elle voulait arabiser le français en passant par la beauté, c'est-à-dire la poésie ⁶³.

Taos Amrouche, qui ne connaissait pas l'arabe classique, a écrit dans un français limpide, aux phrases construites sans transgression de la grammaire, toujours selon Jean Déjeux pour qui, « bon nombre de romans [produits par les auteurs maghrébins durant la première moitié du XXème siècle] sont d'une platitude regrettable, ou encore ternes, inodores et sans saveur. Ce sont, généralement, des autobiographies⁶⁴ ». Dans le cas de Taos Amrouche, il précise :

Ses romans ne sont pas des autobiographies assumées. L'auteur se raconte en suivant de plus près les vicissitudes de sa vie dans un narcissisme aigu, mais dissimule, arrange "son drame à l'intérieur d'une âme", montre les blessures de Maïthé ou Reine, de Marie-Corail ou l'amante esseulée, Aména. Ceux qui sont au courant savent bien de quelle personne il s'agit.⁶⁵

⁶⁰ Déjeux, J. (1994). *La littérature féminine de langue française au Maghreb*. Paris: Karthala. p. 21.

⁶¹ *Ibid.* p. 22.

⁶² Djebar, A. (1957). *La Soif*. Paris: Julliard.

⁶³ Déjeux, J. (1994). *Op. cit.* p. 198.

⁶⁴ *Ibid.* p. 202.

⁶⁵ *Ibid.* p. 117.

En fait, la classification des romans de Taos Amrouche n'est pas si aisée. La plupart des auteurs les considèrent « largement autobiographiques ». Ada Ribstein, qui s'est interrogé sur le genre de *Jacinthe noire*, conclut ainsi son étude:

Est-on ici en présence d'une autobiographie ? d'un roman ? d'une autofiction (ou d'un roman autobiographique) ? d'une « autogynographie » ? d'une « autoethographie » ? d'un conte romanesque ? d'un roman oral ? *Jacinthe noire* est bien une œuvre hybride, en marge des genres⁶⁶.

Sa conclusion est valable pour les autres volets de la trilogie. Aussi, les considérerons-nous, pour notre part, comme des autofictions, des romans reposant sur des faits réels dont les noms de personnes et de lieux ont été changés par l'auteure qui prend la liberté d'insérer des séquences sorties de son imaginaire.

Jacinthe noire a été publié sous le nom d'auteure Marie-Louise Amrouche. Mais, derrière Marie-Louise et la langue française qu'elle a appris à dompter, attend pour se montrer Taos brandissant la langue kabyle qui s'éveille en elle. Une double personnalité exprimée par deux langues différentes que les circonstances historiques ont réunies la caractérise désormais. Mais, que ce soit en français ou en kabyle, c'est par son langage propre, prêté aux narratrices et aux héroïnes de ses romans, que Taos Amrouche rend compte de sa société kabyle d'origine et de la société française vers laquelle tout son être tend. Il y a peu de dialogues et peu de discours direct dans les romans à l'étude. Tout passe par la médiation de la narration. Dans *Rue des Tambourins*, Gida ne tient aucun discours, pas plus que Yemma, encore moins le père. Tout passe par le filtre de Kouka qui écoute et rapporte la parole des personnages qu'elle ne restitue qu'à travers son prisme, c'est-à-dire une reconstruction de la réalité par l'articulation de deux langues : celle de Gida, le kabyle, et le français qui permet de réorganiser le discours de Gida. Ce dernier, traduit puis transcrit, se voit diminué par le troncage de la gestuelle et des intonations, il peut même être perverti par la langue

⁶⁶ Ribstein, A. (2006). *En marge d'un genre : Jacinthe noire de Taos Amrouche. Jeux et enjeux de l'énonciation autobiographique*. Mémoire de master. Lyon, France.

et perdre son sens : « ...elle désapprouvait ce départ, cette désertion, et ne cessait de le répéter en notre vieille langue - qui n'était pas l'arabe... » (RT, 17). Que dit-elle ? Comment le dit-elle ? En quelques mots français, Kouka nous fait sentir le déchirement de Gida et sa combativité. Il nous manque les mots de Gida, leur intonation et la gestuelle qui les accompagne pour pouvoir se représenter la situation réelle. Pour Bourdieu, le rôle du langage est central parce que la langue est une représentation qui, à ce titre, « possède une efficacité proprement symbolique de construction de la réalité ⁶⁷ ». Et, comme le constate Roland Barthes dans sa lecture inaugurale du 7 janvier 1977 au Collège de France, « [p]arler et à plus forte raison discourir, ce n'est pas communiquer, c'est assujettir ⁶⁸ ». Pour lui, la langue, par sa structure même, implique une relation d'aliénation. Aussi, Mammeri fait-il dire à l'un de ses personnages, instruit en français et s'adressant aux villageois kabyles dans son roman *Le sommeil du juste* :

Je sais, moi, des choses dont votre sagesse ne se doute même pas : j'ai lu les livres, un monceau, et, si dans la masse des livres que j'ai lus, ni Ighzer ni Hand ni votre misère ne sont cités, ce n'est pas malédiction, c'est justice : vous n'en valiez pas la peine ! ⁶⁹

Dans le roman *Rue des Tambourins*, deux personnages, Gida et Yemma, illustrent le pouvoir d'aliénation de la langue. Kouka les observe se livrer une bataille capitale « dont notre avenir même était l'enjeu... » (RT, 21). Yemma, instruite en français et grande lectrice de littérature française, peut reprendre à son compte la réplique du personnage de Mammeri et l'adresser à Gida, symbole du village et de la culture orale berbère. Les deux femmes nous montrent, l'une dans le chapitre sur Tenzis et l'autre dans celui sur Asfar, comment leur capacité à manier la langue leur donne un ascendant

⁶⁷ Bourdieu, P. (1982). Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, p. 99.

⁶⁸ Barthes, R. (1978). Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977. Paris : Seuil, p. 14.

⁶⁹ Mammeri, M. (1955). *Le sommeil du juste*. Paris : Plon, p. 135.

sur leurs auditeurs. Gida, la grand-mère paternelle, vieille et traditionnaliste, tient un discours porté par la langue kabyle et renvoyant inexorablement aux coutumes des ancêtres, alors que Yemma, jeune et moderniste, fervente lectrice de Balzac et Alexandre Dumas, s'appuyant beaucoup sur sa culture livresque en langue française, se soucie surtout de la nécessaire mutation qui permettra à ses enfants d'accéder à la modernité, c'est-à-dire d'échapper à l'emprise du village et à ses règles astreignantes pour se retrouver libres individuellement. Par la parole, chacune d'elles cherche à déterminer le futur des enfants en se liant à eux, en les assujettissant. Tour à tour, les deux femmes développent un discours qui tente de convaincre Antoine-Belkacem, le père de famille, de leur accorder son soutien pour l'orientation qu'elles veulent donner à la formation identitaire des enfants. Le discours de Gida, en kabyle, prône le respect des valeurs ancestrales, tandis que celui de Yemma, en français, vante les mérites de la vie occidentale. Yemma, « la louve », finit par s'imposer. Ses enfants, élevés « à la française » dans un milieu citadin « évolué », avec des valeurs chrétiennes, se sentent de plus en plus « exilés » au sein de leur propre village quand ils lui rendent visite en été. L'un après l'autre, pour des raisons économique ou littéraire, ils partent rejoindre Paris, la capitale de la métropole. Kouka reste admirative devant l'entêtement de leur mère à les mener à bon port, car la bataille qu'elle a menée n'est pas contre Gida, c'est un véritable sacrifice pour ses enfants :

Bien qu'elle ne se plût qu'au village, avec ceux qui ne savaient ni lire ni écrire [...], elle refusait obstinément de me laisser prendre goût à ce mode de vie avec lequel nous avions rompu. [...] j'étais alors comme une aiguille affolée, attirée tour à tour par deux pôles contraires. Je ne puis aujourd'hui contenir mon admiration pour une mère si sage... Pourquoi voulait-elle qu'on tournât le dos au pays natal, pour regarder à l'opposé, vers l'Occident ouvert sur d'incertaines victoires et de multiples dangers, elle qui dans le secret, aspirait à retourner au sein de sa montagne? (RT, 46-47)

Ainsi, la guerre des langues que se livrent Gida et Yemma n'est autre qu'un affrontement entre deux projets de société, l'un, conservateur, est lié au kabyle porteur de valeurs traditionnelles, l'autre, progressiste, lié au français porteur des valeurs

universelles, est résolument tourné vers la modernité, la liberté individuelle. Gida, par la fermeté de son langage et l'usage exclusif de *taqbaylit*, la langue de sa communauté kabyle, compte imprégner ses petits-enfants des valeurs dont elle a hérité de ses ancêtres. Elle transpose en ville le mode de vie du village. Pour Gida, le *taqbaylit* n'est pas simplement une langue mais, comme l'explique Roland Barthes, il est « à la fois une institution sociale et un système de valeurs⁷⁰ », une charte codifiée par la langue à laquelle tout Kabyle doit se conformer s'il ne veut pas se retrouver au ban de la société. Gida veut notamment dicter le comportement de sa petite-fille Kouka pour la prémunir contre une éventuelle dérive, comme fréquenter des hommes. Roland Barthes, dans sa conférence inaugurale, associe le pouvoir à la langue et au langage: « Le pouvoir s'inscrit dans le langage ou pour être plus précis, dans son expression obligée : la langue ⁷¹», dit-il. Il va jusqu'à qualifier la langue de « fasciste », considérant que :

La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire⁷².

Cette association langue-pouvoir, on la retrouve aussi chez Bourdieu dans *Langage et pouvoir symbolique*⁷³. Elle est aussi présente, d'une certaine façon, dans *RT* où l'enjeu est la formation identitaire de la narratrice qui se retrouve écartelée entre une langue venue de loin dans le temps et transmise par la voix de Gida et une langue récemment arrivée d'une autre contrée, portée par les armes et imposée à la famille Iakouren par l'école française et la religion catholique.

⁷⁰ R. Barthes cité par Cécile Voisset-Veysseyre, « Violence dans la langue : le cran d'arrêt vu par Roland Barthes », *Fabula / Les colloques*, La conquête de la langue, URL : http://www.fabula.org/colloques/document_1957.php, page consultée le 27 novembre 2019.

⁷¹ Barthes, R. la conférence inaugurale. Op.cit.

⁷² *Idem*.

⁷³ Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.

1.2.1. Langue et colonisation

La langue française n'est pas la première à venir se mêler à la langue berbère pratiquée par les premiers habitants de l'Afrique du Nord. Avant elle, sont arrivés, portés par des envahisseurs successifs, le punique, le grec, le latin, le vandale, l'arabe, l'espagnol et le turc. Toutes des langues méditerranéennes à l'exception du vandale originaire d'Allemagne et de Scandinavie. Après brassage, métissage voire créolisation, les langues repartent en emportant quelques mots, et en en laissant d'autres derrière elles. Le Berbère, qui a adopté la langue de l'Autre à chaque fois, a omis de fixer la sienne par l'écriture.

Conquise en 1857, la Kabylie est devenue un espace d'évangélisation privilégié par les Pères blancs qui, dès 1873, y ouvrent des écoles primaires.

La création d'internats destinés uniquement aux enfants orphelins répondait de façon concrète aux actions d'évangélisation. Cet espace, qui échappait aux pressions villageoises et familiales et où étaient éduqués des enfants qu'on ne viendrait jamais réclamer, rendait les conversions précoces possibles⁷⁴.

Dix ans après, l'école républicaine française vient bousculer la situation. C'est ainsi que Fadhma Aïth Mansour, la mère de Taos (Yemma, dans *RT*), après un passage chez les Sœurs chrétiennes, intègre l'école laïque au moment où la loi Jules Ferry, en 1882, rend l'instruction primaire obligatoire et impose un enseignement laïc dans les établissements privés. L'école gratuite et obligatoire est censée favoriser l'introduction dans toutes les régions de France, y compris l'Afrique du Nord, des idées de la République. Mais l'instruction des citoyens doit se faire dans une seule langue : le français. En Kabylie, comme en Bretagne et dans l'« Occitanie », régions bilingues puisqu'il y a co-présence de deux langues, l'affrontement de celles-ci peut pousser la langue première, sous la domination de l'autre, celle du pouvoir, à devenir « muette »

⁷⁴ Dirèche, K. (2007). « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIX^e siècle ». *Cahiers de la Méditerranée*, 75, 17-27.

pour reprendre le terme de Marc Gontard⁷⁵. Jean Jaurès, membre fondateur du Parti socialiste français en 1902, a déclaré à la conférence de « l'Alliance française ⁷⁶ » en 1884 :

L'Alliance a bien raison de songer avant tout à la diffusion de notre langue : nos colonies ne seront françaises d'intelligence et de cœur que quand elles comprendront un peu le français. [...] Pour la France surtout la langue est l'instrument nécessaire de la colonisation. [...] il faut que des écoles françaises multipliées, où nous appellerons l'indigène, viennent au secours des colons français dans leur œuvre difficile de conquête morale et d'assimilation. [...] Il n'y aura [en Algérie] un vrai peuple et une autre France que par une large diffusion de la langue française.⁷⁷

Malheureusement, l'enseignement préconisé par l'école française a pour seul but « de procurer aux colons des valets de ferme, des maçons et des cordonniers adroits ⁷⁸ ». Après la religion, la langue française a été l'instrument nécessaire à la colonisation. Brillante élève, la mère de Taos Amrouche se retrouve à faire du ménage dans l'hôpital de Fort National. Parce que femme et indigène, elle n'a pas été admise à l'école de formation des instituteurs de Bouzaréah, qui a fourni un lot d'écrivains à l'instar de Bensedira, Saïd Boulifa ou Mouloud Feraoun. Ces lettrés qui sortent du lot des indigènes et qui se prennent un peu trop au sérieux dérangent la quiétude des colons qui voient en eux de potentiels concurrents pour les postes de la fonction publique. Alors, le Congrès des colons,

⁷⁵ Gontard, M. (2002). « Le deuil de la langue. Littérature bretonne de langue française », *Cahiers de sociolinguistique*, 7, p. 179-193. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-sociolinguistique-1-page-179.htm>

⁷⁶ Une organisation française créée le 21 juillet 1883 et dont l'objectif est de faire rayonner la langue française et la culture française à l'extérieur de la France.

⁷⁷ Cité par Ageron, C.R. (1968 :156).

⁷⁸ Cité par Stora, B. (1961). *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1945)*. Paris : Éditions La Découverte, p. 105.

[c]onsidérant que l'instruction des indigènes fait courir à l'Algérie un véritable péril, tant du point de vue économique que du point de vue du peuplement français, émet le vœu : que l'instruction primaire des indigènes soit supprimée⁷⁹.

Ainsi, les colons et leurs représentants, voyant en l'enseignement du français aux indigènes un danger, actionnent l'alarme : « L'instruction des indigènes fait courir à l'Algérie un véritable péril. Si l'instruction se généralisait, le cri unanime des indigènes serait : l'Algérie aux Arabes !⁸⁰ ». L'alerte est entendue. Graduellement, l'école renonce à sa mission civilisatrice pour n'être plus qu'un instrument de domination alors qu'au début de la colonisation, pour la majorité des personnalités métropolitaines impliquées dans les affaires de l'Algérie française, l'enseignement en français des indigènes est considéré comme stratégiquement important :

La première conquête de l'Algérie a été accomplie par les armes et s'est terminée en 1871 par le désarmement de la Kabylie. La seconde conquête a consisté à faire accepter par les indigènes notre administration et notre justice. La troisième conquête se fera par l'école. Elle devra assurer la prédominance de notre langue sur les divers idiomes locaux, inculquer aux Musulmans l'idée que nous avons-nous-même de la France et de son rôle dans le monde [...] ⁸¹

Du côté des indigènes cette entreprise de conquête morale et d'assimilation est vécue avec circonspection. J.E.M. Amrouche qui, pourtant, aime la langue française, — il le dit et le redit—, voit dans la manière d'enseigner aux indigènes une démarche illusoire voire fourbe :

Lorsque le colonisateur français universaliste arrivait au Cambodge, en Afrique noire ou en Kabylie et commençait son enseignement avec une générosité illusoire en disant : « Nos ancêtres les Gaulois [...] », il opérait immédiatement une coupure dans l'esprit de ses élèves. Il enseignait, pensait-il, la civilisation, et rejetait aussitôt dans les ténèbres non pas extérieures mais dans les ténèbres intérieures toute la tradition des ancêtres et des parents. Et non seulement l'enfant était invité à se développer exclusivement dans la langue et dans la civilisation du

⁷⁹ Lanasri. A. (1985). *La littérature algérienne de l'entre-deux guerres*. Paris : Publisud, p. 38.

⁸⁰ Cité par Ageron, C.R. (1964). *Histoire de l'Algérie contemporaine*. Paris : PUF, coll. « Que sais-je », p. 70.

⁸¹ Alfred Rambaud cité par Fanny Colonna (1975). *Instituteurs algériens, 1883-1939*. Alger: OPU.

colonisateur, mais il était contraint expressément de renier l'apport des siens, de le mépriser et d'en avoir honte⁸².

Si J.E.M. Amrouche émet juste des réserves sur la façon de produire un « vrai peuple » par l'acculturation visant à invisibiliser voire à faire disparaître les idiomes des « sauvages », les colons envisagent de les maintenir dans « l'ignorance ».

1.2.2. Langue maternelle et langue acquise

Qu'est-ce que la langue maternelle ? Comment Taos Amrouche peut-elle sauvegarder la sienne tout en acquérant la langue du colon ? La langue maternelle est la « [l]angue du pays où l'on est né, ou de la communauté à laquelle on appartient par ses origines⁸³ » disent des dictionnaires cités par P. Boutan. Mais, pour Jean-Didier Urbain, la notion de langue maternelle est loin d'être aussi claire et aussi stable que le laconisme rassurant des dictionnaires pourrait le laisser croire⁸⁴. Où est la mère, se demande-t-il ? Pour notre part, nous retiendrons comme définition de la langue maternelle, appelée aussi langue native, la première langue apprise dans la petite enfance à la maison. La langue acquise est celle que l'enfant apprend à l'école ou dans la rue. « La pire misère qui soit, c'est celle d'oublier sa langue maternelle...⁸⁵ » Pour éviter que la sienne ne disparaisse, Taos Amrouche interpelle l'opinion publique sur le sort qui lui est réservé :

[...] C'est pourquoi, je soulève délibérément cette importante question de langue.
[...] Puissent les intellectuels musulmans comprendre qu'il leur revient la magnifique tâche de délivrer une partie des leurs de la pire misère qui soit : celle d'oublier sa langue maternelle et se renier soi-même⁸⁶.

⁸² Amrouche, J.E.M. (1960). « Colonisation et langage. » *Op. cit.*

⁸³ Boutan, P. (2003). « Langue(s) maternelle(s) : de la mère ou de la patrie ? ». *Études linguistiques appliquées*, 130, 137-151. <https://www.cairn.info/revue-ela-2003-2-page-137.htm>

⁸⁴ Urbain, J.-D. (1982). « La langue maternelle, part maudite de la linguistique ? » *Langue française*, 54, 7-28.

⁸⁵ Amrouche, T. (1956). *Op. cit.*

⁸⁶ *Idem.*

Cette question de la langue maternelle revêt un aspect particulier pour elle en raison de l'exil qu'elle vit et de la présence coloniale. C'est en Tunisie, pays berbère sous protectorat français, proclamé « arabo-musulman » et rattaché à l'Orient, que Kouka, tout comme l'auteure, vient au monde au sein d'une famille kabylo-chrétienne, immigrée économique. Cette situation politico-linguistique, déjà fort complexe, ne cessera de s'embrouiller. Kouka baigne dès son plus jeune âge dans le trilinguisme : le kabyle, le français et l'arabe. Elle apprend naturellement le kabyle à la maison, quelques rudiments d'arabe tunisien dans la rue et à l'école, et la langue française à la maison et à l'école. Peut-on alors dire qu'elle est trilingue? Qu'elle parle un peu les trois langues ne signifie pas qu'elle les maîtrise suffisamment, il est difficile de considérer qu'elle les possède. Peut-on dire de ces trois langues qu'elles sont maternelles pour elle? S'il est vrai qu'elle a été en contact avec elles dès sa petite enfance, une préférence semble être donnée à la langue kabyle. Dès l'entame du roman, la langue kabyle est évoquée par Kouka, encore enfant, comme « notre dialecte » (RT,13). En cette première moitié du XXème siècle, pour des raisons de domination politique, on faisait encore la distinction entre langue et dialecte, cette dernière appellation étant connotée péjorativement. Dans la France jacobine d'alors, le dialecte, comme le patois, renvoyait à une langue régionale secondaire. La hiérarchisation des langues est à l'origine d'une forme d'oppression : on parle de langues dominantes et de langues dominées, de langues du pouvoir et de langues du peuple.⁸⁷ La langue-dialecte kabyle, cantonnée dans une région peuplée de tribus disparates, se retrouve ainsi sous domination de la langue française, pratiquée par un peuple « homogène » et qui sert à administrer un pays voire un empire. Le kabyle doit sa persistance à ses locuteurs qui n'ont pas accès à l'arabe et au français. Sa pratique par la famille Iakouren est imposée par « Gida, notre aïeule, qui [...] ne comprenait pas le français » (RT,14).

⁸⁷ Le français qui était au départ un dialecte parmi d'autres accède au statut de langue officielle et va étendre son influence dans les régions contrôlées par le roi.

Kouka donne un peu plus de précision sur ce « dialecte » insolite qu'elle définit en opposition à l'arabe parlé dans la rue des Tambourins en s'appuyant sur le propos de Gida qui « ne cessait de [le] répéter en notre vieille langue, qui n'était pas l'arabe – cela je le savais – et que personne ne parlait autour de nous... » (RT,17). Quand Taos Amrouche acquerra une certaine notoriété, elle défendra avec acharnement « ... cette langue difficile qu'une grand-mère, ne parlant ni l'arabe ni le français, m'a apprise quand j'étais enfant⁸⁸... » Pour dire toute son affection pour cette « vieille langue », la narratrice la caractérise par un oxymore : « notre langue âpre et douce » (RT,19). Âpre pour la rudesse de la vie sur ces montagnes rocailleuses et rugueuses qui l'abritent, douce pour cette mélodie qui s'en échappe, venant du fond des âges et se répandant sur les champs pour atténuer la pénibilité des travaux. Si Kouka considère le kabyle comme sa langue maternelle, cela peut être attribué au fait que cette langue composée de « [ces] mots hérités de nos ancêtres » (RT, 21) est endogène à sa société alors que l'arabe et le français, exogènes, ont été introduits dans la communauté concomitamment aux religions musulmane et chrétienne. Pour la famille Iakouren, la langue française est une langue acquise ; elle s'est infiltrée chez elle presque par effraction : les parents n'en ont pas hérité mais l'ont « volée » comme aime le rappeler J.E.M Amrouche :

[...] Mais, à travers la France, ses arts, ses techniques, sa science, son éthique et son admirable langue qu'il [l'Africain] assimile avec une avidité qui ressemble à la boulimie, ce n'est point la France comme nation particulière qu'il veut s'incorporer : il cherche un débouché sur la mer libre de la culture humaine. [...] Ceux des colonisés qui ont pu s'abreuver aux grandes œuvres sont tous non pas des héritiers choyés, mais des voleurs de feu⁸⁹.

Dans leur enfance, les parents de Taos Amrouche ont été recueillis par des missionnaires et mis en contact avec la langue française. Ils ont ensuite rejoint l'école laïque. Quant à l'arabe, le contact avec cette langue est tout nouveau et encore superficiel pour la famille Iakouren. Ce n'est que depuis son arrivée à Tenzis qu'elle

⁸⁸ Amrouche, T. (1956). *Op. cit.*

⁸⁹ Amrouche, J.E.M. (1958). « La France comme mythe et comme réalité, de quelques vérités amères. » *Le Monde*, 11 janvier.

découvrir cette langue parlée dans la rue. À la maison, c'est généralement en kabyle que la famille s'exprime. Yemma a laissé à Gida la direction de la famille. « Aussi était-ce l'aïeule qui décidait de tout, s'entêtant à nous faire vivre, en pleine ville de Tenzis, comme on vivait dans nos montagnes. » (RT,18) La langue française est utilisée par les parents de Kouka quand ils veulent tenir Gida à l'écart d'un sujet : « La vieille grand-mère ne comprenait rien à ces messes basses [...] Elle les entendait soupirer et chuchoter en français. » (RT,25). La famille a vécu un vrai dilemme avec le mariage du fils aîné, Charles dit Le Prodigue. Les parents entrent en conciliabule avec lui. Ils s'expriment en français pour éviter que Gida ne se mêle aux discussions pour les empêcher de développer une autre option que celle qu'elle préconise. La grand-mère « allait et venait en grognant [...] dans l'espoir que quelque maître-mot, en notre dialecte, la renseignerait. » (RT,27). Elle se sent agressée par les propos de son fils et de sa bru qu'elle ne comprend pas. La langue est devenue un « conflit codé », pour reprendre une formule de Roland Barthes: « [...] Les mots tombaient lourds et sourds, mais inintelligibles pour elle, car Charles et nos parents s'exprimaient en français, cette langue que jamais elle ne parlerait ni ne comprendrait » (RT,27). Aux yeux de Kouka, Gida symbolise la langue kabyle et le territoire qui lui est rattaché. Kouka nous fait découvrir ce dernier à la faveur du mariage de son frère aîné, finalement célébré au village natal, comme l'a voulu Gida: « [...] ce pays [...] n'allait pas tarder à prendre un visage pour moi [...], celui de cette langue délectable que je devais de savoir à Gida mais que personne ne comprenait autour de nous à Tenzis » (RT,31).

Ainsi, la langue est identifiée par Kouka à un pays; elle la spatialise, comme le fait Barthes qui parle « du grand territoire de la langue française ⁹⁰ ». Même si elle est venue au monde loin du pays des ancêtres, Kouka se considère née en territoire kabyle puisque c'est en kabyle, la langue que pratique sa famille, qu'elle a été accueillie à sa

⁹⁰ Barthes cité par Cécile Voisset-Veyseyre (2010). « Violence dans la langue: le cran d'arrêt vu par Roland Barthes », *op. cit.*

naissance. La Kabylie, assimilée à la langue, ne lui est donc pas extérieure. Cette langue-territoire est la première singularité qui marque le cheminement identitaire de Kouka. Les gens du Pays qui profitent de leur déplacement à Tenzis pour venir saluer Gida et qui, « passé le seuil de notre maison, [ils] allaient connaître leur solitude, eux qui ne parlaient ni l'arabe ni le français » (*RT*,32) sont plus proches d'elle que ses voisins de rue pour lesquels elle semble un peu étrange. C'est essentiellement autour de Gida, la matriarche, par la pratique de la langue avec ces fréquents visiteurs venus du Pays, et les voyages qu'effectue la famille au village natal, qu'ont lieu ces « apprentissages (formels ou informels, dits ou non-dits) qui forment et inculquent des modèles de conduite, de modes de perception et de jugement ⁹¹», autrement dit ce que Bourdieu appelle l'habitus. C'est cet habitus linguistique⁹² qui façonnera, d'une certaine manière, l'identité de Kouka et de sa famille.

Dans cette première partie de *RT*, Kouka s'étale sur sa langue maternelle. Elle se livre à une véritable ethnologie de sa famille et son environnement. À sa manière, elle présente les autres langues avec lesquelles elle se retrouve en contact à Tenzis puis à Asfar. Outre l'arabe tunisien, un métissage de berbère, d'arabe et de français, elle entendra le chleuh par la bouche de travailleurs marocains et l'espagnol, le maltais et le russe, entre autres langues européennes ramenées avec lui par le colon. L'italien, lui, n'a jamais quitté la Tunisie depuis les temps antiques où Carthage disputait la vedette à Rome. Et puis il y a le français auquel elle s'initie à l'école. Pour bien saisir l'importance des échanges langagiers, il faut se défaire, selon Bourdieu, de l'illusion d'un simple partage, d'un « communisme linguistique ». Il s'agit bel et bien d'un

⁹¹ Bourdieu, cité par Didier Lecordier « Habitus ». Monique Formarier et Ljiliana Jovic (2012). *Les concepts en sciences infirmières*. Paris: Association de recherche en soins infirmiers, p. 199-201. URL : <http://www.fabula.org/colloques/document1957>.

⁹² Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Seuil.

« marché⁹³ ». C'est dans ce marché que Kouka trouve la langue qui lui permettra l'accès à plusieurs espaces, qui lui fera franchir des frontières et dépasser des horizons. Par le biais du français, langue enseignée à l'école laïque aux enfants autochtones contre renoncement à la leur, Kouka apprend que :

[N]otre pays perdu avait un nom et que j'appartenais à une race fabuleuse dont l'origine était mal connue. Je me sentis fière de descendre des Atlantides ou de l'antique Égypte. Je me penchais avidement sur mon atlas [...] et j'éprouvais un sentiment d'étrange sécurité à savoir que, nous aussi, nous avions notre place dans l'histoire. Les mots kabyle et berbère qui, jusque-là, n'avaient pas de sens pour moi, se chargèrent d'une signification presque magique. (RT,167)

La langue française qui lui fait dire, contre sa volonté, que les Gaulois sont ses ancêtres, n'empêche pas Kouka d'annoncer, en français, qu'elle n'est ni Arabe ni descendante de Vercingétorix, et de brandir son propre emblème : Jugurtha. Cette prise de conscience précoce de Kouka, c'est aussi la fierté de Taos Amrouche de se découvrir d'authentiques ancêtres. Elle en devient hantée et n'aura de cesse de militer pour la réhabilitation de cette langue

[...] qui ne s'écrit plus que chez les Touaregs, mais que parlent encore des millions d'hommes et de femmes: en Kabylie, dans l'Aurès, au Mzab, dans le Rif, dans le Grand Atlas et dans le Hoggar (sans oublier certains points en Tunisie, en Tripolitaine, au Sénégal et au Soudan)⁹⁴.

Refusant de faire le deuil de la langue de ses ancêtres, elle décide de la sortir de son mutisme en interpellant publiquement les autorités de la France, mais aussi les intellectuels français et musulmans, notamment le courant dominant idéologiquement,

⁹³ Au début des années 1980, Pierre Bourdieu (1982) a proposé une analyse percutante du rôle économique du langage, en mettant de l'avant les concepts de capital et de marché linguistiques. Selon lui, les échanges langagiers peuvent être considérés comme reflétant et renforçant les rapports de pouvoir. Grosso modo, les éléments les moins influents de la société, tels les autochtones et les autres groupes socialement minoritaires, détiennent un capital économique et politique moins productif que celui des membres de la majorité au pouvoir. S'ils parlent une langue autre que l'idiome admis comme seule norme acceptable, l'usage de cette langue contribuera au maintien et à la reproduction de leur infériorité socioéconomique. La langue doit donc être considérée comme une forme de capital. Elle se pratique au sein d'un marché dominé par ceux qui maîtrisent le mieux le parler du pouvoir. (Dorais, L. J. (2015) *Anthropologie et Sociétés*, 39/3, p. 51-68).

⁹⁴ Amrouche, T. (1956). *Op. cit.*

le Mouvement national algérien, les Arabo-islamistes qui se préparent à remplacer le français par l'arabe, une fois l'indépendance acquise. Elle leur demande de prendre en charge le kabyle,

[...] cette langue difficile qu'une grand-mère, ne parlant ni l'arabe ni le français, m'a apprise quand j'étais enfant, mais que je suis loin de posséder, ne l'ayant jamais étudiée, je persiste à croire qu'il n'est pas possible qu'on la laisse périr : une langue qui, depuis des temps immémoriaux, a réussi à survivre malgré les invasions successives, mérite qu'on la sauve par l'écriture, l'enseignement obligatoire, la radio, le disque, la presse, et les moyens les plus puissants⁹⁵.

Dix ans après, Taos Amrouche s'attèle à mettre sur pied, à Paris, une structure dédiée à la défense et à la promotion de la langue et de la culture berbères. Elle entre en contact avec des exilés politiques kabyles opposés au pouvoir d'Alger qui a réduit l'identité de l'Algérie indépendante à l'arabo-islamisme. Après discussions, « ils tombent d'accord. [...] La première réunion pour la constitution de l'Académie a eu lieu au domicile de Taos Amrouche⁹⁶ », note un observateur, ami de certains membres du groupe. Dans son combat pour la réhabilitation de l'identité de son peuple, Taos Amrouche obtient le soutien d'un grand militant africaniste, Léopold Sédar Senghor, qui considère que

[le] dialogue et la symbiose entre Berbères et Négro-Africains remonte à la protohistoire. C'est précisément leur métissage, biologique et culturel, qui a permis les premières civilisations historiques dans les vallées du Nil et de l'Euphrate. C'est à cette immense œuvre de recherche, de redécouverte, d'identification et de promotion que Taos Amrouche a travaillé avec la foi, le courage et le talent qu'on sait. L'histoire lui en saura gré, et l'Afrique future lui dira sa reconnaissance, comme je le dis aujourd'hui⁹⁷.

C'est par l'écriture dans la langue française et le chant, en berbère et en espagnol, qu'elle va se réaliser à Paris, les portes d'Alger lui étant fermées. Elle se croit longtemps écartelée avant de comprendre, inspirée par Aimé Césaire, Edouard

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ Bénét, M. (2015). *Jacques Bénét - Mohand Arav Bessaoud, histoire d'une amitié*. Saint Maur des Fossés: Éditions du Cellier.

⁹⁷ Senghor, L.S. (1977). « Hommage à Taos Amrouche », *Présence Africaine, Nouvelle série*, 103, 180-181.

Glissant, Kateb Yacine et Frantz Fanon, que dans cet espace terre-Monde où l'humain est en perpétuel mouvement, il est naturel d'habiter la langue de l'Autre tout en chantant fièrement la sienne. Ils se connaissaient déjà ou ont fini par se rencontrer physiquement ou par leurs idées. Fanon fréquente Aimé Césaire à Port-au-Prince, en Martinique. Il prend part à la révolution algérienne, dénonce vigoureusement le colonialisme, mais c'est en français qu'il écrit *Les damnés de la terre*, peu avant de mourir. Dans sa préface au livre, Jean Paul Sartre relève que :

Il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient ⁹⁸.

C'est donc dans une langue empruntée, acquise à l'école, que Frantz Fanon, Aimé Césaire, Edouard Glissant, Kateb Yacine, Jean et Taos Amrouche, les dominés, ont écrit pour dénoncer l'aliénation.

Deux décennies après l'ouverture du champ littéraire nord-africain de langue française, Albert Memmi⁹⁹ commet un écrit qui pronostique sa mort prochaine : « La littérature colonisée de langue européenne semble condamnée à mourir jeune¹⁰⁰ », écrit-il dans *Portrait du colonisé*. Cette sentence devenue une référence est soutenue à fond par les islamo-nationalistes qui projettent d'arabiser l'Afrique du Nord à l'indépendance, suivant la prescription de leur chantre Ben Badis : « L'arabe est ma langue. L'Islam est ma religion¹⁰¹ ». Malek Haddad¹⁰², adepte de Ben Badis, fait le choix du silence pour ne pas avoir à écrire en français. Parmi ceux qui ne veulent pas renoncer au français,

⁹⁸ Fanon, F. (2002) [1961]. *Les Damnés de la Terre*. Paris: La Découverte.

⁹⁹ Juif tunisien d'origine italienne et de mère berbère. Il fut l'élève de J.E.M. Amrouche.

¹⁰⁰ Memmi, A. (1985) [1957]. *Portrait du colonisé*. Paris : Gallimard, p. 130.

¹⁰¹ Pasquier, S. et Pautard, A. (1993). Benjamin Stora : dernières nouvelles d'Algérie, *L'Express*, 3 juin, https://www.lexpress.fr/informations/benjamin-stora-derrieres-nouvelles-d-algerie_594676.html

¹⁰² Lui-même est poète-écrivain de langue française.

on compte, en Algérie, Taos Amrouche pour qui «[...] cette langue française [est] presque aussi chère et familière que notre langue maternelle ¹⁰³» mais aussi Mouloud Mammeri qui trouve que cette langue le sert plus qu'elle ne le trahit : « Le français est une langue et une culture que j'aime beaucoup et que j'ai intériorisées pour diverses raisons¹⁰⁴ », dit-il dans un entretien qu'il a accordé en juillet 1987 à un journal algérien, *Actualité de l'émigration*, mais qui ne fut jamais publié de son vivant. Au lendemain de l'indépendance de l'Algérie, Kateb Yacine a résumé son rapport à la langue française par la formule fréquemment reprise : « le français est un butin de guerre¹⁰⁵ ». Au Maroc, le poète-écrivain-traducteur Abdellatif Laâbi est connu pour son attachement à la langue française. En général, ces écrivains berbérophones ne maîtrisent pas l'arabe classique mais, surtout, ne veulent pas s'exprimer dans cette langue, contraints et obligés. Les pro-Orient, ne comprenant pas leur réticence à utiliser la langue arabe, leur reprochent de ne pas s'assumer et de cultiver le « Complexe du colonisé ». Quand, dans les années 70, Kateb Yacine décide de cesser d'écrire en français, ce n'est pas sous la pression des pro-Orient ni pour obéir à l'injonction faite aux écrivains par les gouvernements des pays d'Afrique du Nord indépendants d'utiliser l'arabe classique, mais c'est pour produire du théâtre dans la langue pratiquée par la majorité encore analphabète : l'arabe populaire qui est un mélange de français, de berbère, d'espagnol et d'arabe. Ecrire pour qui, et dans quelle langue ? Taos Amrouche n'a probablement pas échappé à ce questionnement.

¹⁰³ Amrouche, T. (1966). *Le Grain magique. Op. cit.* « Dédicace à Fadhma Aïth Mansour, ma mère, dernier maillon d'une chaîne d'aèdes. »

¹⁰⁴ « Spécial hommage à Mouloud Mammeri. » (1990). *Awal. Cahiers d'Études berbères*, 6, 79-97.

¹⁰⁵ Mandraud, I. (2012). « La langue française "butin de guerre" prospère en Algérie ». *Le Monde*, 17 décembre.

1.2.3 Écrire dans la langue de l'Autre

C'est dans une société muselée par la puissance coloniale française que naît le roman nord-africain d'expression française. Taos Amrouche l'inaugure. Elle se retrouve dans une situation similaire à celle d'Apulée qui, au II^{ème} siècle, a écrit en latin sous colonisation romaine. C'est aussi dans cette langue qu'Augustin, un philosophe et théologien berbère christianisé et romanisé, rédige ses *Confessions*. Ainsi, dès l'antiquité, les Berbères ont écrit dans la langue de l'Autre. L'écrivaine Taos Amrouche, surgie du néant, sans repères littéraires relatifs à la Kabylie, se retrouve doublement dominée : par le colonialisme mais aussi par sa société traditionnelle, foncièrement patriarcale, qui fait peu cas de la femme. Écrire est, pour elle, une gageure. Elle n'a pas pu s'imposer dans le milieu littéraire d'Alger dominé par les « Européens ». Deux écrivains kabyles, Mouloud Mammeri, avec *La Colline oubliée*¹⁰⁶ en 1953, et Mouloud Feraoun, avec *Le Fils du Pauvre*¹⁰⁷ en 1950, ne tardent pas à suivre son exemple, avec plus de visibilité. Quand l'Afrique du Nord recouvre son indépendance vis-à-vis de la France, elle reproche à ses écrivains de s'exprimer en français. Mammeri répond :

Je suis né dans un canton écarté de haute montagne, d'une vieille race qui, depuis des millénaires n'a pas cessé d'être là, avec les uns, avec les autres. [...] Les tenants d'un chauvinisme souffreteux peuvent aller déplorant la trop grande ouverture de l'éventail : Hannibal a conçu sa stratégie en punique; c'est en latin qu'Augustin a dit la cité de Dieu, en arabe qu'Ibn Khaldoun a exposé les lois des révolutions des hommes. Personnellement, il me plaît de constater dès le début de l'histoire cette ample faculté d'accueil. Car il se peut que les ghettos sécurisent, mais qu'ils stérilisent c'est sûr¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Mammeri, M. (1953). *La Colline oubliée*. Paris: Plon.

¹⁰⁶ Feraoun, M. (1954) [1950]. *Le Fils du pauvre*. Paris: Seuil.

¹⁰⁸ Mammeri, M. (1987). *Entretien avec Tahar Djaout*. Alger: Laphomic, p. 58.

Ainsi, les Berbères qui ont toujours été, au minimum, bilingues, ont, pour l'expression écrite, favorisé la langue de l'envahisseur, omettant de fixer la leur. Le moment est peut-être venu de le faire, clame Taos Amrouche.

1.2.4. Écrire dans sa langue maternelle

Taos Amrouche l'a voulu, Mammeri l'a fait : transcrire le kabyle avec des caractères latins. Avant lui, Bélaïd At Ali et des missionnaires de Fort National, Said Boulifa formé à l'école d'instituteurs de Bouraréah, et les frères René et André Basset, enseignants à l'université d'Alger, ont jeté les bases de cette pratique. Pour le Père Dallet qui anime le Fichier de documentation berbère (FDB)¹⁰⁹ de Fort National, Bélaïd At Ali est « un des rares qui, au premier chef, ait montré un goût soutenu et très fin pour la langue et les choses de son pays¹¹⁰ ». C'est par la littérature française que Bélaïd découvre la valeur de la littérature orale kabyle. Il travaille alors à mettre en place un système de transcription et produit un roman en kabyle, le premier du genre : *Lwali bbwedrar*¹¹¹ (Le saint de la montagne). C'est sa mère qui l'a initié à la littérature française. Elle a fréquenté l'école de jeunes filles de Taddart U Fella près de Fort National en même temps que Fadma Aïth Mansour Amrouche qui lui a consacré quelques lignes dans son livre : « [...] une jeune fille de chez nous avait eu la chance d'obtenir son diplôme de brevet élémentaire et d'être nommée institutrice¹¹² ». Taos Amrouche, elle aussi, évoque, dans son appel à la sauvegarde de la langue kabyle,

¹⁰⁹ C'est un fichier créé par Les Pères Blancs sous la direction du Père Dallet pour collecter les contes et tout ce qui a trait à la culture et aux coutumes kabyles.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Ce n'est que ces dernières années, à la faveur d'études académiques, qu'on le redécouvre.

¹¹² Aïth Mansour Amrouche, F. (1968). Op. cit., p. 37.

l'espoir que suscite l'effort de Belaid et des Pères Blancs de Fort National de la doter d'un système de transcription :

L'effort le plus méritoire - en marge de celui des érudits - semble avoir été fait par les Pères Blancs. Grâce à eux, le système de transcription en caractères latins est codifié aujourd'hui. Mais ce travail magnifique ne dépasse guère le cadre de la mission...¹¹³

À l'indépendance du pays, le jeune auteur Mammeri reprend en solo le travail. Il écrit ses romans en français mais consacre l'essentiel de ses efforts à doter la langue kabyle d'une grammaire et d'un lexique à même de la hisser au rang de langue moderne qui prendra sa place sur le marché linguistique. Rappelons que pour Bourdieu, « [i]l existe [donc] un lien direct entre langue et économie : tout ce qui se dit véhicule des données relativement précises quant au poids socioéconomique des locuteurs ¹¹⁴ ». Dans un marché dominé par le français et l'arabe, le kabyle, doté par Mammeri d'une grammaire moderne et d'un lexique, est venu, graduellement, occuper sa place. Après la reconnaissance officielle de sa langue, à la suite d'une pression continue du Mouvement culturel berbère, le Kabyle n'est plus tenu de s'exprimer dans une des langues dominantes. L'enseigne de son commerce est en kabyle, il fait la publicité de ses produits industriels dans sa langue qu'il enseigne officiellement après l'avoir apprise par le biais de cours clandestins. Des écrivains kabyles en langue kabyle sont de plus en plus nombreux. Une véritable industrie culturelle existe. Peu avant sa mort en 1989, Mammeri a publié à son compte son dernier livre *Inna Ccix Muhend*¹¹⁵, écrit dans sa langue maternelle, le kabyle.

¹¹³ Amrouche, T (1956). Op. cit.

¹¹⁴ Bourdieu, P. (1982). Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris : Fayard, p. 14.

¹¹⁵ Mammeri, M. (1989). *Cheikh Mohand a dit*. (À compte d'auteur).

1.2.5. Écriture palimpseste

Selon Gérard Genette¹¹⁶, un palimpseste est un parchemin manuscrit dont on a effacé la première écriture afin de lui superposer un nouveau texte. Il est conceptualisé par le terme de transtextualité qui se définit par tout ce qui met un texte en relation, manifeste ou secrète, avec un autre texte. L'idée du palimpseste est que les couches inférieures du texte transparaissent en filigrane. En fait, « tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte¹¹⁷ », considère Julia Kristeva dans sa théorie sur l'intertextualité.

Par sa littérature produite en français, Taos Amrouche n'a de cesse de chercher à faire revivre la langue et la culture kabyles à travers ses narratrices, ses héros et ses personnages. Une première lecture de sa trilogie « Moisson » fait sentir que les récits qu'elle y déploie semblent surgir d'une couche sédimentaire dont les premiers dépôts paraissent bien lointains. La vie qui est étalée dans chacun des volets n'est pas juste « une vie à soi » de la narratrice. Entre les lignes se glissent des traces d'autres récits que la mémoire n'a pas complètement évacués. Les mots utilisés renvoient bien souvent à des sens que ne fournissent ni le Robert ni le Larousse. Il faut s'être abreuvé à la culture kabyle pour les saisir. Par exemple, s'adressant à son fiancé qui l'a abandonnée pour une femme de sa race et de son statut, et qui a renié sa promesse de mariage après avoir pris sa virginité, Aména, la protagoniste de *SM*, lui jette au visage: « Dans un pays où les hommes seraient encore des hommes, tu ne serais qu'une charogne. Et tu dis que tu ne vois pas où est le crime? (*SM*,91) ». Elle insiste: « Dans un pays comme le nôtre (au temps où il était inviolé), la terre se serait ouverte pour t'engloutir [...] la lame qui s'enfoncerait dans tant de lâcheté, ou la balle qui traverserait un cœur si vil [...] » (*SM*,93). Elle est si dégoutée qu'elle ne veut pas

¹¹⁶ Genette, G. (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil.

¹¹⁷ Kristeva, J. (1969). *Séméiotiké, Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.

imaginer de quelle façon son frère Alexandre, censé obéir aux lois des ancêtres, laverait la honte. Lui, qui est suffisamment imprégné des deux cultures qu'il habite et qui manie parfaitement les deux langues qui les véhiculent, comprend ce qu'exigent ces paroles. Mais, plutôt que de réagir en tant que protecteur de la petite sœur et défenseur de l'honneur de la tribu en prenant l'engagement de laver l'affront, il répond, en biaisant lui aussi, qu'il ne peut pas réagir selon la coutume kabyle, car il est dans un pays de droit, la scène se déroulant en France métropolitaine. Ainsi, d'incessants allers-retours sont faits entre le français et la modernité qu'il véhicule et la langue kabyle avec les atavismes qui se sont imprimés en elle. Ce vertige de la double culture est ainsi exprimé par l'écrivain marocain A. Khatibi : « Quand je danse devant toi, Occident, sans me dessaisir de mon peuple, sache que cette danse est de désir mortel, o faiseur de signes hagards¹¹⁸ ». Aujourd'hui, comme le fait remarquer Marc Gontard en citant Khatibi, ce vertige fonde encore l'écriture:

Le bilinguisme intégral est – hélas - impossible. Contrepoint d'une passion (déraisonnable), il serait l'agencement d'un palimpseste, d'un double palimpseste perpétuel – proche de la musique. [...] Lorsque j'écris en français, je ne peux prétendre détruire cette langue, ni la couper de son identité. Tout au mieux, y vivre comme un fantôme d'un palimpseste en décomposition : chant d'un fantôme pourquoi pas¹¹⁹?

Ainsi, cette histoire vécue dans la modernité est relatée en y mêlant des éléments de la tradition. Celle-ci, constate Kouka à son grand dam, part en lambeaux comme un vieux palimpseste dont la langue restitue des bribes.

1.2.6. Hétérolinguisme et plurilinguisme

Les filles de la pension parisienne, dans *JN*, même quand elles arrivent de Bretagne ou de Bulgarie, s'expriment en français, avec un niveau de langue élevé, elles sont toutes étudiantes, certaines écrivant même des romans. D'une manière générale, les

¹¹⁸ Khatibi, A. (1971). *La mémoire tatouée*. Paris: Denoël, p.188.

¹¹⁹ Khatibi, A., cité par Gontard, M. (1981). *La violence du texte*. Paris : L'Harmattan, p. 12.

personnages s'expriment en français même quand ils n'en sont pas héritiers. Taos l'Africaine s'est approprié la langue française; et c'est la maîtrise de cette dernière qui lui permet, plus tard, de se réapproprier sa langue maternelle menacée de disparition. Avec son frère J.E.M., elle s'est attelée à transcrire en français les chants, les proverbes et les contes kabyles anciens. Certains ont vu là un des bienfaits du colonialisme. Ce qui semble contrarier un peu Tassadit Yacine pour qui il s'agit plutôt d'une tentative de mystification:

Que la colonisation française, sans l'avoir voulu, lui ait montré, dans l'échancrure d'un horizon noir, l'éclat très lointain des « splendides villes », c'est bien sans prix, le don royal qui compense « par surcroît » les maux innombrables qu'elle a engendrés. Faire de la culture française le justificatif de la colonisation elle-même, c'est une imposture et une indignité¹²⁰.

Se rendant compte que les langues, tout comme les civilisations, sont menacées de disparition, Taos Amrouche lance un cri de détresse, un cri de cœur : « Sauvons la langue berbère ¹²¹! » comme pour répondre d'avance à Edouard Glissant qui préconise que :

Là où les systèmes et les idéologies ont défailli, et sans aucunement renoncer au refus et au combat que tu dois mener dans ton lieu particulier, prolongeons au loin l'imaginaire, par un infini éclatement et une répétition à l'infini des thèmes du métissage, du multilinguisme, de la créolisation ¹²².

Métissage, multilinguisme et créolisation sont des termes inventés par le courant au sein duquel a évolué Glissant pour parler de la mondialité, le monde après le colonialisme. Pour lui, le multilinguisme est une façon de s'extraire de la domination. À Paris même où elle s'est établie, Taos Amrouche n'a de cesse de faire valoir son multilinguisme et sa créolisation, passant du chant en kabyle et en espagnol à la

¹²⁰ Yacine-Titouh, T. (1992). Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie. Paris: La Découverte, p. 54.

¹²¹ Amrouche, T (1956). Op. cit.

¹²² Glissant, É. (1997). Traité du Tout-monde. Paris : Gallimard.

création romanesque en français puis à l'émission radiophonique en frankabye, un mélange de français et de kabyle. Disposer de plusieurs langues pour s'exprimer est pour elle une richesse et un atout dans la vie. « Née à Tunis, j'ai pratiqué naturellement le trilinguisme, et n'ai eu qu'à m'en féliciter. Que de barrières s'écrouleraient si tous nous étions trilingues¹²³ », se plait-elle à dire. La langue autre ou la langue de l'Autre n'est pas forcément meurtrière, la langue adoptée délibérément ne tue pas la première langue. Dans l'œuvre de Taos Amrouche, la langue maternelle réapparaît, même traduite en français; sous forme de dicton ou proverbe, elle est là pour rappeler la sagesse des Anciens. Chez Mammeri la présence du kabyle dans ses romans est plus explicite. On peut parler d'hétérolinguisme au sens où l'entend Gruthan Rainier, c'est-à-dire : « toute textualisation d'idiomes étrangers aussi bien que de variétés (sociales, régionales, historiques...) de la langue auctoriale. Le bilinguisme textuel et la diglossie textuelle en seraient des modalités spécifiques.¹²⁴ » Ses textes sont hétérolingues, en ce sens que l'idiome kabyle est très présent dans le texte français auquel il est étranger, le français étant la langue auctoriale. C'est en français que Mammeri met en scène des personnages qui, bien souvent, ne parlent que kabyle. L'auteur injecte délibérément dans ses textes en français sa langue maternelle avec sa syntaxe et ses propres mots imbriqués avec les termes français. Ainsi par exemple, *La colline oubliée* est un texte farci de termes et expressions kabyles : *tamda n teslit, iroumyen, vou-tamart, timechret*...et il n'est pas rare qu'on tombe sur un dialogue en kabyle:

- *Ouakka?* (Qui c'est ?)
- *D nek.* (C'est moi)
- *D kem a Kou ?* (C'est toi, Kou ?)

¹²³ Amrouche, T (1956). *Op. cit.*

¹²⁴ Rainier, G. (1996). « Effets hétérolingues dans le roman québécois du XIXe siècle. » *Littérature*, 101. « L'écrivain et ses langues. » p. 40-52 ; doi : <https://doi.org/10.3406/litt.1996.2393>

Ce phénomène d'insertion du lexique de la langue autochtone répondrait, selon Lansri, à plusieurs motivations :

[...] désir de l'écrivain de donner un « droit de cité » à sa langue maternelle minorée par la culture dominante du colonisateur. Bien qu'écrit en français, le texte algérien recourt constamment à la langue de l'identité et ce procédé désigne, de manière précise, le lieu d'où la parole est proférée¹²⁵.

L'hétérolinguisme est moins prononcé dans les romans de Taos Amrouche. L'usage de mots kabyles y est rare. Cependant, même si les romans sont réfléchis et écrits en français, ils sont sous-tendus par la langue maternelle qui est présente par des sentences anciennes traduites en français. Sur le plan extralinguistique, la démarche des deux écrivains kabyles de langue française consiste à attirer l'attention sur leur langue en danger. Chacun à sa manière, ils utilisent le français pour servir la langue kabyle. On peut reporter sur Taos Amrouche le jugement de Bourdieu sur l'itinéraire de Mouloud Mammeri, en prenant juste soin de substituer son nom à celui de Mammeri et de remplacer « terre natale » par langue maternelle :

Le rapport de Mouloud Mammeri à sa société et à sa culture originelle peut être décrit comme une Odyssée, avec un premier mouvement d'éloignement vers des rivages inconnus, et pleins de séductions, suivie d'un long retour, lent et semé d'embûches, vers la terre natale¹²⁶.

Après un long voyage en territoire français, physiquement et par la langue, Mouloud Mammeri et Taos Amrouche reviennent en territoire kabyle, physiquement pour Mammeri qui rejoint l'Algérie tout en continuant d'utiliser le français pour défendre la langue et la culture kabyles, mais seulement en territoire-langue pour Taos Amrouche qui préfère rester à Paris pour continuer à rendre visible la culture kabyle. Ayant pris conscience que c'est par l'esthétique et l'oralité qu'elle peut atteindre les gens, elle abandonne la littérature, qui ne l'a pas récompensée de ses efforts, et se consacre exclusivement aux chants berbères. Elle aura quand même eu suffisamment d'énergie

¹²⁵ Lansri, A. (1995). *Op. cit.* p. 201.

¹²⁶ Bourdieu, P. (1998). *Awal, cahiers d'études berbères*, n°18.

pour produire quatre romans. « Le roman, c'est la diversité sociale de langages, parfois de langues et de voix individuelles, diversité littérairement organisée¹²⁷ », nous dit Bakhtine selon qui « [...] dans le roman, doivent être représentées toutes les voix socio-idéologiques de l'époque, autrement dit, tous les langages tant soit peu importants de son temps : le roman doit être un microcosme du plurilinguisme¹²⁸ ». *Rue des Tambourins* est agencé de façon à présenter d'abord le microcosme de la famille Iakouren avant de la mettre en contact avec le monde extérieur. Dans la première partie du roman, Kouka nous fait connaître sa famille et la façon dont elle vit son bilinguisme sous le règne de Gida, la lionne intransigeante avec les coutumes kabyles; dans la deuxième partie, elle nous montre la famille, délivrée de la « tyrannie de l'aïeule », entrer en contact avec le monde extérieur et découvrir ce que Glissant appelle le "Chaos-monde¹²⁹", un espace où se rencontrent différentes cultures pour produire une société créole dont on ne peut prédire ni la langue, ni la culture. Kouka nous fait entrevoir d'autres horizons et d'autres possibles. Le jardin lui sert de déclencheur de récits. Dès qu'elle s'introduit chez ceux des voisins, c'est leur cheminement exilique qui nous est conté. Yemma est encore réticente à rendre visite à ses voisins mais elle n'hésite plus à prendre part à la vie publique. Le rythme de vie change pour la famille qui sort de sa coquille. Elle se mêle aux autres en se rendant à la plage où, « [...] Arabes, Juifs, Maltais, Siciliens et Français sillonnaient en tous sens cette langue de sable heureuse [...] Et toutes ces races qui voisinaient sans heurt vous communiquaient un sentiment d'euphorie et de sécurité ». (RT,146).

¹²⁷ Bakhtine, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*, p. 87.

¹²⁸ *Ibid.* p. 223.

¹²⁹ Glissant qui est foncièrement opposé à l'intégration et l'assimilation des immigrants a conçu cette notion à partir de la théorie du chaos en considérant le background culturel des flux migratoires leur sert de conditions initiales dans leur nouveau départ. Il déclare dans une interview: « Je dis que le *Chaos-Monde* est imprédictible, qu'on peut aujourd'hui à peine le concevoir. » (<http://cosmos-yan-ciret.org/vers-le-chaos-monde-entretien-avec-edouard-glissant>).

Gida partie, Yemma a besoin d'être aidée. Elle prend une bonne, la plantureuse Alba que Kouka présente sous des traits un peu carnavalesques :

Sicilienne d'origine [...] Alba s'exprimait dans une langue invraisemblable, une sorte d'idiome personnel, émaillé d'incorrections, de mots appartenant à tous les parlers méditerranéens ; c'était pour nous une source de plaisanterie perpétuelle. (RT,161).

Ces trois extraits dénotent le souci de Kouka de refléter son époque. Elle est sans cesse interpellée par sa différence avec les autres. Pour l'atténuer, le choix de ses éventuelles relations semble se porter sur des gens singuliers, eux aussi, à l'image de cette fille d'une famille russe avec laquelle elle se lie d'amitié et tente de s'initier aux mystères de l'alphabet russe. D'une manière générale, la sympathie de la famille Iakouren se porte d'instinct vers ceux qui, comme elle, se sentent en marge : Alba, la captive d'un mari musulman inculte, Gdoura le saharien, pour qui Asfar est un exil, et ces réfugiés russes qui ne frayent avec personne... C'est un tel métissage, un tel brassage des populations venues chacune d'un autre coin du monde, comme cette multitude de races et de langages qui entourent Kouka, qui ont amené Edouard Glissant à considérer que la créolisation du monde est irréversible. Car, le phénomène colonial a produit aux Caraïbes la même chose qu'en Afrique du Nord et dans d'autres coins du monde. Qu'apportera cette créolisation à l'humanité ? On ne peut le prévoir, et c'est le propre de ce phénomène chaotique d'être imprévisible. On ne peut pas diriger le moment d'avant, pour atteindre le moment d'après, dirait Glissant pour qui, seuls le métissage et l'ouverture à l'Autre permettraient d'appréhender le « chaos-monde » ou le « tout-monde ».

1.3. Culture orale / culture savante

Si la langue est centrale, la culture, elle, est cruciale. Elle permet à ceux qui la partagent de se comporter de manière similaire dans des situations analogues, de communiquer les uns avec les autres sans avoir besoin de discuter de la signification des choses à tout instant. Elle se transmet socialement, de génération en génération par apprentissage et

non par l'héritage génétique, et conditionne en grande partie les comportements individuels et collectifs. Comme pour l'identité, il existe un grand nombre de définitions de la culture. Pour Guy Rocher, c'est :

Un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte¹³⁰.

Pour Lotman, « toute culture commence par diviser le monde en “mon” espace interne et “leur” espace externe¹³¹ ». Ce qui signifie qu'une frontière s'établit entre les différents groupes humains. Chacun d'eux a sa propre façon d'être au monde, sa culture faite de coutumes et traditions. La fonction la plus fondamentale de la culture est de permettre aux gens de s'humaniser. Le partage culturel peut faire disparaître des préjugés sociaux, entend-on souvent. Grâce à sa culture littéraire, Reine « la barbare » cherche à s'attirer quelque sympathie par la déclamation d'auteurs lus, de sentences entendues, de pièces de théâtre vues, ou en chantant. La réaction de rejet des autres lui fait prendre conscience de sa singularité. Elle comprend que si elle ne parvient pas à se fondre dans le groupe de ses camarades occidentales, c'est en raison de son incapacité à s'adapter, c'est-à-dire de la quasi-impossibilité de se débarrasser complètement de son héritage « oriental ». Le repli sur soi est inévitable. C'est ainsi que le multiculturalisme fleurit partout dans le monde. De nos jours, les langues sont reliées à l'identité culturelle plus qu'à l'identité nationale. Pour beaucoup de groupes ethniques, la culture est essentiellement orale. Pendant longtemps, les coutumes et la littérature kabyles ont été transmises oralement comme le rappelle Taos Amrouche dans le préambule à son livre de contes *Le grain magique* : « Les Berbères racontent un si grand nombre d'histoires que, si on se donnait la peine de les mettre par écrit, on

¹³⁰ Rocher, G. (1992). « Culture, civilisation et idéologie », *Introduction à la Sociologie Générale*. Montréal: Hurtubise, p. 101-127.

¹³¹ Lotman, Y. (1999). Op. cit. p. 21.

remplirait des volumes », dit Ibn Khaldoun au XV^{ème} siècle¹³². Peu après leur conquête de la région kabyle en 1857, pour mieux dominer le peuple qu'ils viennent de vaincre difficilement, les militaires français, tel le général Adolphe Hanotaux et des administrateurs coloniaux, se sont attelés à la collecte de contes, mythes, et tout ce qui se rattache à sa tradition. Leo Frobenius, un africaniste allemand, a, lui aussi, collecté un corpus lors d'un séjour effectué en 1913-1914 auprès de ces Berbères de Kabylie à qui il reconnaissait « la première place, parmi les Africains, dans l'art de construire des récits ¹³³ ». La langue maternelle de Reine est reliée à son identité culturelle berbère. C'est pourquoi la dichotomie culture orale / culture savante n'oppose pas la culture savante reposant sur l'écriture à l'oralité reposant sur la parole héritée. Il y a même une complémentarité. C'est ce que fait apparaître l'analyse de Ribstein de la double narration caractérisant *JN* :

Enfin, ce système énonciatif, qui imbrique la parole de Reine au cœur de l'écrit de Marie-Thérèse, permet la représentation de la parole orale : l'autobiographie à la troisième personne ne serait-elle pas, en dernière instance, la mise en scène triomphante, à l'intérieur même du genre romanesque, forme écrite occidentale par excellence, de la chaîne de transmission de la tradition berbère du conte oral - propre à la culture maghrébine en général, au peuple kabyle en particulier, et, plus spécifiquement encore, à la famille Amrouche ? ¹³⁴

Ainsi, pour Taos Amrouche, la dichotomie culture orale / culture savante va s'avérer efficace pour son projet de sauvegarde de sa culture ancestrale. Maîtrisant aussi bien la littérature orale de ses ancêtres que la littérature écrite française, elle va collecter les contes et proverbes de son peuple, en kabyle, de la bouche de sa mère, pour, ensuite, les traduire en français puis les figer par écrit. S'il est clair qu'elle utilise le français

¹³² Né en 1332 à Tunis et mort en 1406 au Caire, il est historien, économiste, géographe, démographe, et précurseur de la sociologie.

¹³³ Amrouche, T. (1966). *Le Grain magique*. Op.cit.

¹³⁴ Ribenstein A. (2006). *En marge d'un genre*. Op.cit.

pour attirer l'attention sur sa langue maternelle qui ne s'écrit pas, on ne sait pas vraiment dans quelle langue elle pense quand elle écrit.

1.4. Relativisme linguistique et culturel

Après avoir soupçonné que des langues différentes peuvent transmettre des capacités cognitives distinctes, des chercheurs ont travaillé à établir le lien qui existe entre la littérature, la culture, la parole, le langage, la langue et la pensée. Nous allons introduire la relation complexe entre la langue et la pensée par le cas anecdotique de Bélaïd Ait Ali dont on a évoqué dans un paragraphe précédent son implication dans la réalisation d'un fichier de documentation berbère entrepris par des missionnaires. Bélaïd Ait Ali vient de finir la transcription en kabyle, avec des caractères latins, d'un conte kabyle. Il a une bonne maîtrise de la langue française, Il a lu Proust et beaucoup d'autres auteurs français tout en écoutant les contes kabyles qui se racontent autour de lui. En plus, il adore écrire. Aussi, quand on vient lui demander de le faire dans sa langue maternelle pour raconter « quelqu'une de ces timouchouha¹³⁵ qui viennent de si loin...¹³⁶ », il a cette réaction : « Mais le kabyle ne peut pas s'écrire...¹³⁷ » Il est vite persuadé et se met à rédiger en... kabyle. Quand il a fini de remplir un cahier avec son conte, il improvise, en français, cette préface :

Ce que je tiens à vous dire, c'est que, en passant tout d'un coup du kabyle écrit (!) au français [...], je ne puis m'empêcher de sentir combien, en définitive, il ne m'est facile et doux d'exprimer mes sentiments profonds... de dire ce que je pense, vraiment, que dans cette chère langue [le français] que je vous disais tantôt avoir parlée dès mon plus jeune âge. Je suis Kabyle, bien sûr, mais cela n'empêche

¹³⁵ Timouchouha = contes

¹³⁶ Dallet, J.M. et Degezelle, J-L. (1963). *Les cahiers de Belaid ou la Kabylie d'antan*. Fort National : Fichier de Documentation Berbère.

¹³⁷ *Idem*.

pas que c'est en français, et toujours en français, que je pense, que mes idées se conçoivent et naissent...¹³⁸

Au terme de cette expérience d'écriture dans sa langue maternelle, Bélaïd Ait Ali fait ce constat : « Ma langue kabyle ne me permet pas d'exprimer mes pensées les plus profondes, il m'est plus loisible de le faire dans une langue d'emprunt, le français. ¹³⁹» Il soulève là une question à laquelle, une décennie plus tôt, des chercheurs américains venaient de dédier leurs travaux : l'influence de la langue sur la conceptualisation. Edward Sapir (1884-1942), un linguiste et ethnologue américain d'origine allemande, en collaboration avec Benjamin Whorf (1897-1941), a mené des recherches chez les Indiens Hopis autour de deux hypothèses : 1. Il existe une relation entre le langage et la pensée ; 2. La langue d'une société humaine donnée organise l'expérience des membres de cette société et par conséquent façonne son monde et sa réalité. Cette idée d'établir une relation entre les faits culturels et les faits linguistiques est résumée sous le nom de l'hypothèse de Sapir-Whorf selon laquelle « [n]ous découpons la nature selon les voies tracées par notre langue maternelle ¹⁴⁰» et « le contenu du langage est étroitement lié aux mœurs et à la culture¹⁴¹ ». La même idée est exprimée, à sa façon, par J. Lyons :

La langue d'une société donnée fait corps avec sa culture et les distinctions lexicales que fait chaque langue tendent à refléter les caractéristiques importantes sur le plan culturel que présentent les objets, les institutions et les activités de la société où la langue est utilisée¹⁴².

Même si on reconnaît qu'elle « a contribué à explorer un domaine obscur, et a surtout le mérite important d'avoir reposé le problème à un niveau précis ¹⁴³», l'hypothèse de

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ Whorf, B. (1969). *Linguistique et anthropologie*. Paris: Denoël, p. 125.

¹⁴¹ Sapir, E. (1967). *Le Langage*. Paris : Payot.

¹⁴² Lyons, J. (1970). *Linguistique générale*. Paris: Larousse, p. 331.

¹⁴³ Fribourg, J. (1978). « Vers l'ethnolinguistique ». *La Linguistique*, 14/2, p. 103.

Sapir-Whorf prête souvent à discussion. Récemment, pourtant, une revue scientifique a rapporté qu'« [i]l existe aujourd'hui plusieurs preuves expérimentales que les langues façonnent la pensée ¹⁴⁴ ». Des années avant que Sapir et Whorf n'émettent leur hypothèse, Saïd Boulifa, un instituteur kabyle chargé par l'administration coloniale d'enseigner aux colons la langue des Indigènes, formula l'idée de jumeler la linguistique à la sociologie. Il ne parlait pas encore de sociolinguistique, mais l'idée d'établir une relation entre la langue et la mentalité de ceux qui la pratiquent était là.

Connaître une langue, c'est connaître la mentalité, l'esprit, le génie de ceux qui parlent cette langue ; nous nous efforcerons dans notre enseignement de langue kabyle [...] à baser notre étude linguistique sur celle des mœurs et coutumes des Kabyles¹⁴⁵.

En linguistique et en anthropologie, l'hypothèse de Sapir-Whorf soutient que les représentations mentales dépendent des catégories linguistiques, autrement dit que la façon dont on perçoit le monde dépend du langage. « La langue conditionne la vision du monde d'une communauté linguistique ¹⁴⁶ » et « la langue pratiquée a une influence sur la manière de réfléchir ¹⁴⁷ » sont des déclinaisons de l'hypothèse de Sapir et Whorf. Selon Sapir, « le langage est la traduction, spécifique à une culture donnée, de la réalité sociale ¹⁴⁸ ». Whorf complète en énonçant que « [n]ous disséquons la nature suivant des lignes tracées d'avance par nos langues maternelles ¹⁴⁹ ». Comment se traduit cette hypothèse dans le corpus que nous analysons ? Comme son frère Jean El Mouhoub, et

¹⁴⁴ Boroditsky, L. (2011). « La langue façonne la pensée ». *Pour La Science*, 407, 26 août. <https://www.pourlascience.fr/util/chutier/pour-la-science-407-602.php>

¹⁴⁵ Boulifa, S.A. (1913). *Méthode de langue kabyle, Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Alger : Jourdan libraire éditeur.

¹⁴⁶ Anquetil, M. (2012). « Le concept de langue comme vision du monde sent-il la didactique du plurilinguisme ? ». Omaggio a Gabriella Almanza Ciotti (dir.). *Ravy en pensee plaisante et lie. Fano (Italie) : Aras Edizioni*, p. 361- 409. <https://www.researchgate.net/publication/259243603>

¹⁴⁷ « Hypothèse de Sapir et Whorf » (2008). *Atelier des sciences du langage de l'Université Paul-Valéry – Montpellier 3*. [http : asl.univ-montp3.fr](http://asl.univ-montp3.fr) › Hypothese_Sapir_Whorf_avril2008

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *Idem*.

avant lui Bélaïd Ait Ali et Saïd Boulifa, il a fallu à Taos Amrouche « passer par la connaissance de Mallarmé et de Baudelaire, pour “redécouvrir” le chant des aèdes berbères ¹⁵⁰». Elle vit une période transitoire qui la prépare à faire un saut vers un univers inconnu des siens jusque-là : aller vivre dans la langue française, penser et écrire en français. Voir le monde sous la visière de la langue française l’enthousiasme, mais elle a quelques réticences. Le dilemme est rendu dans *RT* en convoquant une sentence ancienne dans sa langue maternelle : « Elle a voulu imiter la démarche de la perdrix, et elle n’a plus su retrouver celle de la poule! » (*RT*,190). Cette sagesse populaire incite Kouka à la prudence dans cette phase transitoire qui va la faire passer de l’« Orient » à l’Occident, de la société kabyle traditionnelle à la modernité européenne. Sa mère l’encourage mais, « fallait-il qu’elle eût conscience de mon désarroi [...] Car j’étais alors comme une aiguille affolée, attirée tour à tour par deux pôles contraires » (*RT*, 46-47). Alors qu’en français Taos Amrouche décrit sur plusieurs pages, voire plusieurs livres cette phase transitoire et les doutes qu’elle comporte, dans la langue kabyle, relativement pauvre en concepts, elle se contente de superposer deux images qui rendent compte, à elles seules, de son désarroi: rester au ras du sol comme une poule ou prendre son envol telle une perdrix. Son souci est le suivant : puis-je abandonner l’assurance que me procure un chemin tracé d’avance pour prendre une voie des plus incertaines? Il faut avoir une stratégie de repli, savoir retomber sur ses pieds, au besoin. Il s’agit de ne pas aller trop vite dans l’adoption de comportements nouveaux introduits par des situations culturellement nouvelles. Kouka est prête à explorer de nouveaux horizons mais elle ne veut pas perdre de vue les enseignements de sa grand-mère qui prônent fidélité aux valeurs ancestrales. Les situations qui n’ont pas été anticipées par la tradition nécessitent une adaptation progressive; elles doivent être abordées avec précaution. Voilà en gros à quoi renvoie le proverbe auquel elle fait appel. Une métaphore qui, pour un Kabyle, résumerait à

¹⁵⁰ Aith Mansour Amrouche, F. (1968). Op.cit. p. 11.

elle seule toutes les lignes qui ont précédé. Les sociétés traditionnelles font usage de la parole avec parcimonie.

Tout comme sa sœur Taos, J.E.M. Amrouche fait appel à sa langue maternelle quand le français ne « sied » pas pour rendre une réalité qu'il souhaite représenter. Mammeri en témoigne :

J'ai vu Jean Amrouche quelques semaines avant sa mort [...] Nous avons commencé à supputer les chances de la paix et après elles les visages possibles de la libération. Nous le faisons en français. Puis brusquement sa voix a mué, [...] nous avons changé de registre : nous étions passés au berbère. C'est que, je pense, nous sentions, sans avoir besoin de nous le dire, que pour ce que nous disions c'était maintenant l'instrument le plus juste¹⁵¹.

« Sa voix a mué, elle est devenue sourde », dit Mammeri. Le ton est à la confidence. Ils quittent la culture d'école pour renouer avec eux-mêmes, avec les leurs, dans leurs mots. Ils replongent dans leur civilisation originelle qui a sa propre façon d'organiser son système de concepts. La gravité de la situation a probablement poussé nos deux intellectuels, tous deux kabyles et impliqués dans la révolution, à descendre de leur piédestal pour se mettre à l'aise en recourant au langage du village plus à même de traduire leur opinion intime. Quelques minutes auparavant, ils parlaient du printemps et de ses fleurs, de la littérature et de la politique en général en français. Il n'est pas exclu que, quelques mois avant, Jean ait eu à analyser la situation politique, en français, avec le général de Gaulle dont il était le conseiller¹⁵². L'esthétique et la réflexion sont rendues en français, l'émotion en kabyle.

¹⁵¹ Mammeri, M. (1985). « L'imaginaire éclaté de Jean Amrouche. » In *Actes du Colloque Jean Amrouche, l'Eternel Jugurtha, Rencontres Méditerranéennes de Provence*, 17-19 Octobre 1985, Marseille : Editions du Quai, p.155-162.

¹⁵² Le Baut, R. (2009). Jean El Mouhoub Amrouche. Mythe et réalité. Paris: Éd. Du Tell, p.151. Dans son hommage à Jean Amrouche, Charles de Gaulle écrit: « Jean fut une valeur et un talent. Par-dessus tout, il fut une âme. Il a été mon compagnon. »

Chez Taos Amrouche, ce sont les paroles de sa grand-mère, fortement imprimées en elle, qui resurgissent quand la langue française s'avère inapte à traduire concrètement une situation vécue. Pour la protagoniste Kouka, la langue maternelle, incarnée par Gida la Kabyle pure et dure, est un ensemble de règles, souvent contraignantes, qui balisent la vie. C'est à partir de ces repères qu'elle « dissèque la nature ». Mais, depuis que sa mère, en accord avec le père, a décidé de la laisser libre de choisir son avenir, il lui arrive de tout confondre et de se retrouver dans un état chaotique. Dans ces cas, elle se demande s'il n'eût pas été mieux de s'en tenir au schéma traditionnel, si simple. C'est dans de telles situations que l'auteure se laisse aller à puiser du sens dans la culture véhiculée par sa langue maternelle pour parsemer ses textes de proverbes kabyles et de références à cette culture, comme pour s'affirmer ou se libérer un peu de l'emprise qu'a sur elle cette langue française imposée à sa famille, et dont l'usage lui semble lourd et ardu, quand il s'agit de parler intimement des pratiques de sa société d'origine. Sur un autre registre, c'est en kabyle et avec « ses tripes » qu'elle interprète les chants de sa Kabylie « presque » natale, même si la langue française n'est jamais loin : soit pour la présentation des chants, soit pour leur traduction. L'hypothèse de Sapir et Whorf selon laquelle « la langue pratiquée a une influence sur la manière de réfléchir » se trouve confirmée par J.E.M. Amrouche : « Je pense en français, j'écris en français », spécifiant toutefois : « “Je ne peux pleurer qu'en kabyle” ». C'est, pense Jean, aux poètes français qu'il doit « la subtile mécanique de [son] appareil pensant ¹⁵³ ». Il identifie la France à sa langue.

La langue n'est pas le tout du langage, avons-nous constaté dans les paragraphes précédents. On pourrait même dire avec J.E.M. Amrouche qu'elle n'est rien sans le discours, c'est-à-dire ce qui la met en œuvre, ce qui régule son usage et qui dépend, par conséquent, de l'identité de ses utilisateurs. En s'interrogeant sur la représentation

¹⁵³ *Ibid.* p. 419.

sociale qui veut que la langue joue un rôle identitaire, Patrick Charaudeau montre que c'est principalement le discours qui manifeste la dimension culturelle du langage :

[...] l'identité linguistique ne doit pas être confondue avec l'identité discursive. Cela veut dire que ce n'est pas la langue qui témoigne des spécificités culturelles, mais le discours. [...] Il faut distinguer la pensée en français, espagnol, portugais de la pensée française, espagnole, portugaise¹⁵⁴.

Nous avons vu comment l'habitus linguistique de Bourdieu s'est construit pour Kouka et de quelle façon, tout au long du récit dans *RT*, il témoigne de son « originalité », de son altérité, de sa « différence », cette façon particulière d'appréhender les choses, son rapport à son corps (elle se courbe devant son père pour lui cacher ses seins prêts de percer son corsage), aux hommes et à la sexualité (elle les subit plus qu'elle ne partage avec eux). Kouka raconte son histoire dans une langue française bien maîtrisée. Il est évident que celle-ci ne peut pas rendre toute la pensée de la jeune fille kabyle, mais elle rend parfaitement compte de la pensée de la jeune fille franco-kabyle qui fait usage de deux langues superposées, l'une modulant l'autre : la langue française s'écrivant sur une page qui n'est pas tout à fait blanche, et qui laisse poindre sous elle, en palimpseste, la langue kabyle qui, parfois, guide la plume. Une sorte de bilangue, pour reprendre l'expression d'Abdelkebir Khatibi :

[...] dans sa relation conflictuelle à la langue d'usage, la langue muette continue de vibrer dans l'autre langue qui, au-delà même du français, devient la langue de l'écriture. C'est cette opération de mise en écho qu'un écrivain marocain, Abdelkebir Khatibi, désigne par le nom de *bilangue* et toute son œuvre s'efforce de rêver ce vertige fait de deuil et de désir¹⁵⁵.

Kouka arrive à exprimer une forme de pensée, c'est-à-dire un discours, en français avec le kabyle en filigrane, les deux langues entrant parfois en résonance. C'est aussi le cas de Feraoun et Mammeri et de tous les écrivains kabyles qui se sont directement

¹⁵⁴ Charaudeau, P. (2001). « Langue, discours et identité culturelle ». *Éla. Études de linguistique appliquée* 2001/3-4, 123-124, 341-348.

¹⁵⁵ Gontard, M. (2008). *La langue muette. Op. cit.*

exprimés en français. Leur langue kabyle, devenue muette, n'intervient qu'en palimpseste. Marc Gontard qualifie d'« ensemble flou et problématique¹⁵⁶ » la littérature bretonne de langue française. La littérature kabyle peut être désignée sous les mêmes termes. Pour définir cet ensemble, Gontard part de l'assertion de Derrida : « Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne¹⁵⁷ » ou « La seule langue que je parle n'est pas la mienne, ni une langue étrangère¹⁵⁸ ». Ce sentiment qu'une langue désertée habite son monolinguisme est peut-être la clé, chez Derrida, de sa pratique déconstructive qu'il définit par cette expression énigmatique : « Plus d'une langue » d'où Gontard tire la proposition suivante : « Il y a une langue perdue dont le deuil traverse le français que j'écris¹⁵⁹ » et la transpose à la littérature bretonne de langue française où la conscience du manque et le sentiment de la perte fonctionnent comme marquage identitaire.

Dans ce premier chapitre, nous avons commencé à définir l'identité puis analysé sa construction dans l'œuvre écrite de Taos Amrouche. Cette étude, en partie consacrée à la quête du sens de l'identité, nous a montré combien le rapport de celle-ci à la langue et à la culture est fondamental. On a vu l'intérêt porté par les chercheurs au rôle joué par celles-ci dans le processus de conceptualisation. Qui suis-je ? Dans quelle langue s'élaborent mes pensées quand j'écris ? Taos Amrouche, qui a ouvert la voie à l'écriture romanesque en langue française dans une Afrique du Nord encore sous colonisation française, ne s'est pas épargné ces questions. Une relecture de ses romans avec un regard plus attentif aux codes dissimulés dans le texte, entre les lignes et sous les mots, révèle des traces et des signes du temps passé charriés par la langue

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 18.

¹⁵⁹ Gontard, M. (2008). *La langue muette*. *Op. cit.*

maternelle. Il nous est apparu que son écriture est essentiellement palimpseste au sens où, sous le récit romancé de sa vie, se profilent des expériences qui ne sont pas les siennes mais celles des aïeux et des ancêtres. Les protagonistes de « Moisson » se sont retrouvées souvent à vivre leur altérité sur des frontières bilingues ou même polyglottes. Elles font des rencontres et l'apport de l'Autre contribue à chaque fois à compléter leur construction identitaire. Il est vrai que par moment elles souffrent du regard de ceux qui n'ont vu en elles que « des barbares » et qui exigent qu'elles se conforment à leur modèle si elles veulent se donner une chance d'exister parmi eux mais, le plus souvent les gens les ont encouragées à rester elles-mêmes, à conserver tous les éléments qui font ce qu'elles sont et continuer d'absorber d'autres nourritures spirituelles et se couvrir d'autres vêtements que leur draperie blanche.

Dans les rapports humains qu'elles entretiennent et leur façon d'envisager le futur, elles cherchent toujours à relativiser, à construire leur personnalité en relation avec les autres mais aussi avec leur passé. Leur curiosité est sans cesse aiguisée, leurs pensées ouvertes, créoles, leur avenir incertain. « Ensemble flou et problématique » ... « ma langue n'est pas la mienne » ... « construction, déconstruction » ... Tout ce langage dénote une confusion à partir de laquelle cherche à poindre un nouvel ordre. C'est à ce chaos identitaire que va s'intéresser le prochain chapitre.

CHAPITRE II

CHAOS IDENTITAIRE

2.1. La théorie du chaos

Généralement, on attribue au mot chaos trois significations : 1) dans la cosmogonie, le chaos est créateur, il désigne autant le « vide primordial » des mythes antiques, ce rien qui ordonnera le monde, que le tout, lieu de confusion de tous les éléments avant qu'ils ne se distinguent les uns des autres pour ensuite entrer structurellement en lien et créer un monde organisé ; 2) dans le langage courant, c'est au désordre ou à un fatras incompréhensible qu'il renvoie ; 3) mais le chaos n'est pas que métaphore, c'est aussi une théorie scientifique qui réfère à la complexité d'un système non linéaire dont l'évolution est très sensible aux conditions initiales et répond au principe de non-prédictibilité¹⁶⁰. On a tendance à illustrer une telle situation par la fameuse métaphore du battement d'aile d'un papillon à Montréal pouvant provoquer dans le mois qui suit une tornade à Pékin. Ordre et désordre sont les mots-clés du chaos. Tout autour de nous, le désordre domine. En vérité, sous tout désordre apparent, se cache un certain ordre, une forme d'équilibre. Ce dernier est plus ou moins stable. Instable, tout système soumis à une petite perturbation, c'est-à-dire à un léger dérèglement, peut-être éloigné de son équilibre : il favorise la croissance de la perturbation qui peut le mener via une série de bifurcations, offrant chacune de multiples possibilités de changement de son organisation, vers le chaos.

¹⁶⁰ Pour qui veut approfondir la relation chaos-crédation, de nombreux sites et livres de vulgarisation sur la cosmogonie, la mythologie et le chaos existent.

Le chaos n'est pas toujours à prendre au sens négatif. Il peut qualifier aussi bien le cafouillage d'un agencement architectural dans le développement anarchique d'une ville que le désordre recherché par l'architecte pour surprendre un promeneur ou un futur propriétaire de maison. Le chaos, comme on le verra, notamment avec Édouard Glissant, sous-entend l'inattendu. Il peut caractériser un comportement collectif : une révolution populaire, la circulation routière, la démographie, une crise politique, ou individuel comme le trouble mental. Pendant longtemps, pour désigner la complexité de l'univers qui nous entoure, on a utilisé indistinctement les adjectifs « chaotique » et « aléatoire » considérés comme synonymes. Aujourd'hui le terme de chaos se rapporte à une classe de phénomènes où, sous le désordre apparent, règne un certain ordre. La créolité en est un exemple. Elle peut se décomposer en langues fondamentales qui lui ont donné naissance dans l'Histoire, autrement dit dans le temps, et dans l'espace où se sont effectués les déplacements des hommes et de leurs langues. Relativement récente, *La théorie du chaos*¹⁶¹, dont les divers aspects sont brillamment vulgarisés par James Gleick (1989), offre un nouvel éclairage sur la complexité de l'univers qui nous entoure. C'est une théorie scientifique qui supprime les frontières entre les disciplines scientifiques (physique, chimie, biologie...) et les sciences humaines (économie, finances, politique, sociologie...). Pour Carolina Ferrer, sa diffusion dans les sciences humaines, les sciences sociales et les arts est une sorte d'épidémie postmoderne¹⁶². Comment naît la turbulence, et par quel processus, dans un univers soumis à l'entropie, inexorablement attiré vers un désordre croissant, l'ordre apparaît-il? Tel est le questionnement auquel la théorie du chaos a cherché à répondre. En théorie, la connaissance précise de l'état du système à un instant donné permet de déterminer l'état exact du système à n'importe quel autre moment. En pratique, cela est impossible à

¹⁶¹ Gleick, J. (1989). *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*, Paris: Albin Michel.

¹⁶² Ferrer, C. | (2008). « La diffusion de la théorie du chaos dans les sciences humaines, les sciences sociales et les arts: une épidémie postmoderne », TRANS- [En ligne], 6, mis en ligne le 07 juillet 2008, consulté le 26 mars 2019. URL: <http://journals.openedition.org/trans/267>; DOI: 10.4000/trans.267

réaliser en raison de la très forte dépendance du système chaotique des conditions initiales : pour peu que celles-ci diffèrent très légèrement, elles peuvent conduire le système chaotique vers des états très différents. La dépendance des conditions initiales est la principale caractéristique des systèmes chaotiques.

La théorie du chaos est une des rares théories mathématiques à avoir connu un vrai succès médiatique. L'image du prix Nobel de 1977, Ilya Prigogine, physicien, chimiste et philosophe belge qui l'explique dans les années 80 en direct dans un journal télévisé de grande audience, à partir d'une expérience réalisée sur le plateau même, est une des séquences de sa vulgarisation qui ont marqué les esprits. Il s'agit du célèbre écoulement de Taylor-Couette qui se produit entre deux cylindres coaxiaux, celui qui est à l'extérieur étant maintenu fixe. Initialement au repos, le fluide est mis graduellement en mouvement, entraîné par friction par le cylindre intérieur en rotation. D'abord purement circulaire, le mouvement du fluide devient tridimensionnel. Différentes configurations apparaissent au franchissement de certains seuils : stationnaires à leur apparition, des beignets qui s'entassent dans l'espace, elles se mettent à onduler régulièrement, puis s'hybrident et subissent une modulation spatio-temporelle donnant lieu à des ondes « voyageantes » qui changent de forme dans le temps et dans l'espace; ensuite les structures se dégradent et deviennent méconnaissables, seules les traces des toutes premières structures apparues subsistent. Ce n'est là qu'un des scénarii possibles du cheminement vers la turbulence¹⁶³.

2.2. Le chaos dans l'écriture : un nouveau paradigme pour la littérature ?

Notre mémoire fait apparaître qu'entre la créativité de l'art et celle de la science, il y a une grande analogie. Peu à peu, la nature laisse l'homme percevoir ses secrets en lui

¹⁶³ Ait Aider, A. (2008). « Instabilities and Transition to Chaos in Flows between Concentric Cylinders ». *International Journal of Chemical Reactor Engineering*, Volume 6, Issue 1, Toronto University.

révélant progressivement les lois et phénomènes qui la régissent, comme une œuvre d'art qui s'exprime par ellipses. Dans l'expérience scientifique que nous avons choisie comme illustration de notre propos sur le chaos, le temps est intégré comme quatrième dimension au repère contenant déjà les trois axes relatifs aux directions radiale, axiale et angulaire du mouvement.

On a vu que la théorie du chaos a des applications dans de nombreux domaines. Est-il pertinent de s'interroger sur son rapport à l'écriture ? Certains critiques établissent le lien chaos-littérature par le biais de la métaphore. Ivan Gros définit les « métaphores de la complexité »¹⁶⁴ comme des métaphores « à grandes échelles » qui ont vocation à dire le monde dans sa totalité. Dans « Le chaos comment c'est », García Hubbard perçoit une consonance entre la prononciation du titre : Comment c'est et du verbe 'commencer' qui évoque le chaos où se trouve un ordre, inchoatif ou final. Hubbard cite Beckett qui propose de faire entrer le chaos dans l'art :

Ce que je dis ne signifie pas qu'il n'y aura désormais aucune forme dans l'art. Cela signifie seulement qu'il y aura une nouvelle forme, et que la caractéristique de cette nouvelle forme sera d'admettre le chaos et de ne pas essayer d'affirmer que le chaos est en réalité autre chose¹⁶⁵.

Le chaos en littérature signifierait que de nouvelles formes d'écriture, non prévues, peuvent se manifester. Il ne faudrait donc pas s'étonner de se retrouver face à des romans anormalement désordonnés dans lesquels une analyse plus fine peut déceler un ordre sous-jacent.

Dans les systèmes mathématiques et physiques, quand on augmente une grandeur caractéristique, la température ou la vitesse, par exemple, le chaos se développe

¹⁶⁴ Gros, I. (2008). « Écriture et Chaos. Petites impostures métaphoriques, prémisses en vue d'une théorie sur les métaphores de la complexité dans le cadre d'une poétique de l'ordre et du chaos », TRANS-<http://journals.openedition.org/trans/259>; DOI : 10.4000/trans.259

¹⁶⁵ Hubbard, G.G. (2013). « Le chaos: comment c'est » in *Samuel Beckett Today / Aujourd'hui*, Vol. 25, Beckett in the Cultural Field / Beckett dans le champ culturel, 225-238.

spatialement et temporellement par bifurcations successives donnant lieu à de nouveaux régimes et un déploiement de nouvelles structures caractéristiques. En littérature ces séquences transitoires peuvent être remplacées, métaphoriquement, par la tension narrative entretenue par des intrigues introduites par les personnages autour desquels se développe le récit en changeant de forme et de rythme. Mais l'imprédictibilité est toujours là selon Baroni :

La profondeur temporelle n'apparaît jamais avec autant d'éclat que dans l'incertitude anticipatrice qu'éprouve l'interprète durant l'expérience esthétique, dans ce suspense ou cette curiosité qui font la force des intrigues fictionnelles¹⁶⁶.

Le lecteur ne parvient pas à prédire la suite même s'il a eu à « vivre » une telle situation dans la vie ou dans un autre récit qu'il a lu car un indice à peine décelable a changé dans l'intrigue introduite. Cet espace temporel, qui se situe entre les seuils de deux structures ordonnées, n'est donc pas sans rappeler la séquence narrative, qui repose fondamentalement sur un mouvement permettant de passer d'un niveau d'intrigue à un autre par le biais d'une complication due à l'introduction de nouveaux nœuds. Dans le cas de la dynamique identitaire qui nous intéresse, la bifurcation peut faire apparaître, par exemple, un état d'hybridité dans lequel le système est soumis à deux sources alternatives en concurrence.

2.3. L'hybridité culturelle

Un hybride provient d'un croisement entre deux espèces, races ou variétés distinctes. Si ces dernières années, le mot hybride semble avoir acquis une acception positive, notamment en technologie, cela n'a pas toujours été le cas. Dans la première moitié du XX^{ème} siècle, l'hybride culturel est synonyme de monstrueux et de grotesque. Dans son essai majeur « L'éternel Jugurtha », J.E.M. Amrouche (1946) note : « Je suis un hybride culturel. Les hybrides culturels sont des monstres. Des monstres très

¹⁶⁶ Baroni, R. (2007). La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise. Paris : Seuil, p. 18.

intéressants, mais des monstres sans avenir. Je me considère donc comme condamné par l'histoire [...] »¹⁶⁷. L'hybridité culturelle, pour J.E.M. Amrouche, n'est donc pas « un amour fusionnel » entre deux cultures, c'est au contraire un état instable caractérisé par l'inconfort des cultures qui le composent et la tension qui règne entre elles, c'est une situation transitoire : l'hybride est amené à disparaître. Pour plus de pureté ou plus de confusion ? Se fondre dans la peau du Français nord-africain mis en chantier par le colonialisme ou cesser d'exister, c'est un peu devant le même dilemme que se retrouve Franz Fanon : « Devenir blanc ou disparaître »¹⁶⁸. C'est par la littérature que Taos Amrouche va chercher à défaire, déconstruire, ou pour le moins mettre à mal certaines certitudes identitaires. Son écriture est, par ses manifestations langagières et les choix thématiques, hybride. En son sein s'entremêlent le langage littéraire de l'auteur et les expressions traduites de la littérature orale kabyle avec leurs accents. Le syncrétisme de son écriture reflète son identité. Comprise simplement comme un entre-deux, l'hybridité identitaire peut s'avérer, dans sa radicalité, comme une ruse voire une stratégie pour se défaire de l'Autre, cette autre partie de soi que l'indigène « émancipé » n'a pas toujours désirée. Le ton subversif de *Reine* prend le contrepied de la soumission aux oppositions binaires qui consistent à présenter le colonisé naturellement différent tout en réaffirmant son infériorité primaire par le recours au stéréotype. Française de culture, de langue, de religion et de nationalité, *Reine* souffre du rappel constant de sa race par les autres, bien campés dans leurs certitudes et affolés par la présence de cette étrangère potentiellement menaçante : « Elle est un objet de trouble et de désordre ¹⁶⁹ », entend-elle chuchoter autour d'elle. Mais, comme dit Nietzsche, « [c]e n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou »¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Amrouche, J. (1946). *L'Éternel Jugurtha. Propositions sur le génie africain*. Paris : L'Arche.

¹⁶⁸ Bhabha, H.K. (2007). *Op. Cit.* p. 197.

¹⁶⁹ Amrouche, T. (1947). *Op. Cit.* p. 78.

¹⁷⁰ <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/quatre-nietzscheens-14-ce-nest-pas-le-doute-cest-la-certitude-qui-rend-fou>

Bizarrement composé d'éléments divers, l'hybride culturel constitue pour certains une menace à la pureté. Ces gens pour qui l'identité culturelle va de soi sont hors d'eux-mêmes quand elle est mise en interaction avec une autre culture qui vient les bousculer dans leur confort. Kouka s'est émancipée de l'emprise familiale pour partir à la conquête de cet Autre qui a pris possession d'elle mais la laisse en ballottage. Elle est rejetée à cause de son identité initiale. Parce qu'elle se révolte, son identité, au lieu de s'orienter vers un état de synthèse où s'harmoniseraient les éléments culturels qui la composent, ou vers un état pur et uniforme, où disparaîtraient automatiquement toutes les aspérités culturelles, se transforme en se complexifiant. Pour Bhabba,

[s]i l'hybridité est importante, ce n'est pas qu'elle permettrait de retrouver deux moments originels à partir desquels un troisième moment émergerait ; l'hybridité est plutôt pour moi le "tiers-espace" qui rend possible l'émergence d'autres positions.¹⁷¹

C'est à partir de son hybridité que naît l'énonciation de Taos Amrouche. Elle n'est pas un cas unique. Des femmes et des hommes de sa montagne kabyle ont, comme elle, et comme les décrit J.M. Dallet,

deux âmes et vivent deux vies. L'une les retient par tout leur être profond, leurs atavismes, leur sensibilité, - dont ils n'ont pas toujours les moyens d'évaluer l'emprise et la valeur, - l'autre les appelle au dehors, comme la flamme attire le papillon, ou comme la source attire l'assoiffé, la liberté, le captif.¹⁷²

Le phénomène de l'hybridité culturelle est devenu fondamental dans la société contemporaine. Dominique Bourque et Nellie Hogikyan soulignent, dans leur analyse des nouveaux paradigmes de l'exil que, de nos jours, « la notion de l'exil est étudiée soit dans un contexte de pluralité, soit dans un paysage d'hybridité culturelle et de métissage¹⁷³ ». On a parfois tendance à rapprocher le phénomène de l'hybridité du

¹⁷¹ Bhabba, H. K., (2007). "Entretien avec Jonathan Rutherford, Multitudes" : <http://www.cairn.info/revues-multitudes>.

¹⁷² Dallet, J.M. et Degezelle, J.L. (1963). Op. cit

multiculturalisme mais, pour Alfonso de Toro, hybridation et multiculturalisme ne sont pas synonymes :

L'hybridité doit s'entendre comme la potentialité de la différence assemblée avec une reconnaissance réciproque dans [...] un espace transculturel de communication, [où] se négocient, se re-codifient et se re-construisent autrui, l'étrangeté et le propre, le connu et l'inconnu, l'hétérogène et l'uniforme.¹⁷⁴

Cependant, pour Bhabha, « [l'] hybridité [...] n'est pas un troisième terme qui résout la tension entre deux cultures [...] dans une dialectique de 'reconnaissance' »¹⁷⁵. Quant au territoire sur lequel se fait la reconnaissance mutuelle, on peut le considérer comme cette frontière à franchir, cette zone transitoire où l'individu est placé en observation. En attendant sa reconnaissance et l'octroi d'un nouveau statut, il doit se recodifier pour se conformer au standard exigé.

2.4. Écriture métissée et créolisation identitaire

On a vu dans le chapitre précédent comment les langues en présence interfèrent les unes sur les autres, se modulent. L'écrivain nord-africain, colonisé comme Taos Amrouche, commence par s'appliquer dans l'écriture pour montrer sa capacité à dominer la langue mise à sa disposition. Ensuite, sous diverses formes, sa culture orale tente de se faire une place dans le texte qui est parfois bousculé par l'introduction de mots voire de phrases complètes prises de la langue maternelle pour se réclamer d'une autre appartenance. À la longue, le texte devient métissé. Les auteurs qui, à l'instar de Taos Amrouche, utilisent la langue française mais ont un fond culturel autre et

¹⁷³ Bourque, D. et Hogikyan, N. coords. (2010). *Femmes et exils. Formes et figures*. Québec: Presses de l'Université Laval, p. 15.

¹⁷⁴ Alfonso de Toro (2009). « La pensée hybride, culture des diasporas et culture planétaire. Le Maghreb (Abdelkhebir Khatibi-Assia Djebbar) ». *Le Maghreb writes back. Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébines*. Éd. Alfonso de Toro et Charles Bonn. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, p. 73.

¹⁷⁵ Bhabha, H. K., (2007). *Op. Cit.*, p. 187.

continuent d'amasser des mots nouveaux dans d'autres langues prônent carrément la créolisation de celle-ci. Pour eux, Édouard Glissant à leur tête, l'unicité langagière n'est plus de mise. Le système jacobin a vécu. Le monde-chaos s'installe, prônant le métissage des langues, leur créolisation. Dans les sociétés post-esclavagistes du Nouveau Monde, le concept de créolisation qualifie un processus de création culturelle faisant suite à une violence fondatrice. Jean-Luc Bonniol, qui constate que la créolisation, en tant que processus culturel, est dotée d'une charge identitaire qui lui donne un fort potentiel politique et esthétique, se demande :

Le concept est-il pour autant généralisable pour rendre compte des phénomènes de changement culturel articulés à un réseau d'échanges mondialisé, au risque de priver le concept de sa capacité explicative jusque-là corrélée à un espace-temps spécifique ¹⁷⁶?

Édouard Glissant répond dans une entrevue accordée au journal *Le Monde* :

La créolisation, c'est un métissage d'arts, ou de langages qui produit de l'inattendu. C'est une façon de se transformer continuellement sans se perdre. C'est un espace où la dispersion permet de se rassembler, où les chocs de culture, la disharmonie, le désordre, l'interférence deviennent créateurs. C'est la création d'une culture ouverte et inextricable, qui bouscule l'uniformisation par les grandes centrales médiatiques et artistiques.¹⁷⁷

Ainsi, la créolisation est créatrice d'une culture ouverte et produit de l'imprévu. Les identités fixes deviennent préjudiciables à la sensibilité de l'homme contemporain engagé dans un monde-chaos et vivant dans des sociétés créolisées qui exigent des échanges permanents, un investissement dans une relation avec autrui sans toutefois se laisser engloutir par le lien. L'importance d'entretenir des relations avec autrui est développée par Glissant dans *Poétique de la relation* sous la notion d'Identité-relation. Il revient là-dessus dans la même entrevue accordée au journal *Le Monde* :

¹⁷⁶ Bonniol, J.L. (2013). « Au prisme de la créolisation », *L'Homme*, 207-208.

¹⁷⁷ Joignot, F. (2005). Entretien accordé par Glissant au *Monde*. Publié le 03 février 2011.

L'Identité-relation, ou l'"identité-rhizome" comme l'appelait Gilles Deleuze, semble plus adaptée à la situation. [...] Nous devons construire une personnalité instable, mouvante, créatrice, fragile, au carrefour de soi et des autres. Une Identité-relation. C'est une expérience très intéressante, car on se croit généralement autorisé à parler à l'autre du point de vue d'une identité fixe.¹⁷⁸

Perdre la sécurité du passé et la protection de l'ethnie remplit l'individu de craintes et de tremblements de parler sans certitude, mais l'enrichit considérablement et le rend plus créateur. C'est globalement la situation que recouvre la notion de créolisation qui est une forme de chaos caractérisé par un comportement fluctuant, désordonné, imprédictible dans sa créativité.

2.5. Chaos identitaire dans « Moisson d'exil »

Des critiques littéraires ont déjà adapté la théorie du chaos à l'analyse du désordre qui règne dans les romans d'auteurs qui ont choisi délibérément de faire l'expérience d'une « écriture erratique ». Certains sont allés jusqu'à imaginer que c'est la célèbre nouvelle de Borges « Le Jardin aux sentiers qui bifurquent¹⁷⁹ » où, lorsque le chemin change de direction spatiale, le jardin fait émerger, en son sein, une multitude de narrations avec une pluralité de fins possibles, qui est à l'origine de la théorie du chaos. Mais, pour Carolina Ferrer¹⁸⁰, il ne fait aucun doute que Borges s'est inspiré des travaux du mathématicien Henri Poincaré sur les bifurcations pour écrire sa nouvelle :

Je ne crois pas être un bon mathématicien, mais j'ai lu – j'ai relu, c'était plus important – Poincaré, Russel et quelques autres mathématiciens. [...] Je ne dirai

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ Borges, J. L. (1967), « Le jardin aux sentiers qui bifurquent », dans *Fictions*. Paris: Gallimard.

¹⁸⁰ Ferrer, C. (2014). « De la citation apocryphe à la théorie cachée: "Le jardin aux sentiers qui bifurquent" de Jorge Luis Borges ». *Narrative Matters: Narrative Knowing/Récit et Savoir*, Jun 2014, Paris, France.

pas que je suis un mathématicien ou un philosophe, mais je crois avoir trouvé dans les mathématiques et dans la philosophie des possibilités littéraires [...] ¹⁸¹.

Dans notre cas, l'intérêt est porté non pas sur l'ordre et le désordre de l'écriture de l'auteur du corpus que nous analysons mais sur l'identité des narratrices héroïnes et son cheminement à travers les récits. Elle y apparaît comme un système dynamique : déstabilisée, elle s'hybride puis se complexifie. Nous montrerons que son évolution dans le temps et à travers l'espace obéit, métaphoriquement, à la théorie du chaos.

2.5.1. Une perturbation nommée colonisation

Pour parler du chaos identitaire de la famille Iakouren, il faut commencer par cerner son origine, c'est à dire les conditions initiales de sa naissance. La plus marquante nous semble être cette perturbation introduite au Pays par la colonisation. Malgré les multiples invasions qu'a connues l'Afrique du Nord, la Kabylie est restée une enclave qui a su préserver son autonomie jusqu'à l'arrivée des Français auxquels elle a tenu tête sous les ordres de Fadma N Sumer, une jeune femme de 27 ans, née l'année du débarquement militaire sur les plages d'Alger en 1830. Dans une conférence donnée en 1941 à l'institut français de Madrid, Taos Amrouche raconte comment il a été mis fin à cette résistance :

Chacun sait que la conquête de la Kabylie – pour ne parler que de mon pays d'origine, a été l'une des plus difficiles que la France ait entreprises. Chacun sait – et je le rappelle ici avec une fierté que je crois légitime – que non seulement la Kabylie a été conquise village par village et rue par rue mais encore maison par maison ¹⁸².

¹⁸¹ Charbonnier, G. (1967). « Entretiens avec Jorge Luis Borges », in Jorge Luis Borges, Enquêtes. Paris: Gallimard, p. 266.

¹⁸² Conférence donnée le 15 novembre 1941, à l'institut français de Madrid. Voir article Amrouche, M.T., annexe I dans *Hommes et femmes de Kabylie*, sous la direction de Salem Chaker, tome I, p. 53.

Pourquoi la Kabylie s'est-elle défendue si farouchement ? Qu'a-t-elle de particulier, cette société rurale accrochée aux flancs de montagnes rocailleuses ? Albert Camus part chercher les réponses sur le terrain. Il effectue, pour le compte d'un journal d'Alger, un reportage qu'il inaugure par un article intitulé « La Grèce en haillons » où il présente le peuple de la région dans ces termes :

[...] sa fierté, la vie de ces villages farouchement indépendants, la constitution qu'ils se sont donnée (une des plus démocratique qui soit), leur juridiction enfin qui n'a jamais prévu de prison tant leur amour pour la liberté est grand [...]¹⁸³

Attachés à leur terre et à leur liberté, les Kabyles ont toujours défendu farouchement leur Pays et n'ont reconnu aucun des occupants d'Alger, selon M. Sail :

Jusqu'à l'arrivée des Français, jamais les Kabyles n'ont accepté de payer des impôts à un gouvernement, y compris celui des Arabes et des Turcs dont ils n'avaient embrassé la religion que par la force des armes¹⁸⁴.

Ce sont, pour ainsi dire, des anarchistes pour qui,

la discipline est une soumission dégradante si elle n'est pas librement consentie. Cependant, [le kabyle] est très sensible à l'organisation, à l'entraide, à la camaraderie mais, fédéraliste, il n'acceptera d'ordre que s'il est l'expression des désirs du commun, de la base¹⁸⁵.

Orgueilleuses, fières, ingouvernables... ce sont là quelques traits de caractère qu'on retrouve chez les narratrices de « Moisson ». Pour Camus, il est clair que l'occupation française a engendré une série d'instabilités qui compliquent l'existence des montagnards. On a déstructuré une société souveraine pour lui imposer un rythme de vie d'une société disciplinaire, étranger à ses pratiques. La Kabylie ne s'est pas soumise sans réagir. Conquise en 1857, elle se soulève en 1871. Les insurgés le paient par la confiscation de leurs terres et l'administration de lourdes amendes. La société kabyle est alors complètement disloquée. Certains insurgés fuient le Pays en se dirigeant vers la Tunisie ou même plus loin jusqu'en Syrie ; d'autres se rendent vers l'ouest de

¹⁸³ Camus, A. (1939). « Misère de la Kabylie ». *Alger Républicain*, 5 au 15 juin, p. 17.

¹⁸⁴ Sail, M. (1951). « La mentalité kabyle ». *Le Libertaire*, n° 257, 16 février.

¹⁸⁵ *Idem*.

l'Algérie, en territoire « arabe ». Nombre de ceux qui sont restés sont emprisonnés. Les Kabyles, qui n'ont jamais intégré la prison dans leur organisation sociale et pour qui « la peine la plus sévère était l'exclusion et la mise en quarantaine ¹⁸⁶», entendent parler de Cayenne, ce bagne de la Guyane dont très peu parviennent à s'échapper comme le fait miraculeusement Henri Charrière, l'auteur du célèbre roman *Papillon*. Beaucoup d'entre eux dont le comportement est jugé, par le pouvoir colonial, déviant par rapport à la norme exigée, sont déportés aussi dans le Pacifique sud, en Nouvelle Calédonie, une prison à ciel ouvert. La colonisation a ainsi élargi l'espace kabyle en ouvrant de nouveaux horizons, pas toujours réjouissants. De nouvelles structures apparaissent et génèrent des habitudes inédites : l'école, l'armée, la prison et l'église conjuguent leurs efforts pour donner naissance à un nouvel ordre. Le couple Belkacem-Antoine/Fadhma-Marguerite en sera issu et la famille Iakouren en découlera. Une famille dont les membres vont à l'école française, font leur service militaire au sein de l'armée française et s'adressent à Dieu à travers une chapelle, mais qui, cependant, ne renonce pas à ses traditions kabyles et à ses croyances païennes. Une famille chaotique mais créatrice : sans rompre avec l'oralité, elle écrira. Pas pour louer le colon et ses bienfaits comme il est attendu d'elle mais pour chanter les ancêtres car sa destitution de son humanité est sérieusement envisagée : elle est censée changer de nom et de croyance, renier ses origines et engager sa descendance dans la voie de l'apostasie. Une voie irréversible, considère le vainqueur.

Un des effets du colonialisme est de pousser l'enfant Belkacem, sous l'influence de son grand-père qui a pris part à la campagne de Sébastopol aux côtés de l'armée française, à rejoindre l'école pour s'instruire en français et à se rendre à l'église pour se convertir au catholicisme. Ce rapprochement de l'envahisseur n'est pas du goût des habitants du village. Il a donné lieu à un clivage. Belkacem prend femme en dehors de son village qu'il finit par quitter pour reconstruire une vie familiale dans une cité

¹⁸⁶ Camus, A., « Misère de la Kabylie ». Op. cit, p. 96.

lointaine : Tunis, cette ville vers laquelle ont afflué les insurgés de 1871 et qui inspira le poète-errant Si Mohand Ou Mhand¹⁸⁷, qui eut à lui rendre visite.

2.5.2. Dislocation de la société kabyle

Ainsi, dès la fin du XIX^{ème} siècle, les Kabyles se retrouvent disséminés à travers le monde et deviennent cosmopolites. Les thèmes de l'exil et de la race occupent une place importante dans « Moisson ». Tout en racontant le drame d'une femme et de sa famille, les textes que nous étudions laissent poindre en filigrane le récit de tout un pays qui, après une déportation forcée de ses hommes, voit ses jeunes le quitter massivement, de leur plein gré. Les enfants de la famille Iakouren sont enthousiastes à l'idée de partir travailler à Paris ; la position de Yemma est mitigée : il lui est certes pénible de les voir s'éloigner d'elle, mais elle est favorable à la « désacralisation de l'espace », pour reprendre l'expression de Foucault. En revanche, Gida, qui a en mémoire l'image de la Kabylie vidée de ses hommes par la déportation puis par la Première guerre mondiale, est traumatisée à l'idée d'être dépossédée de son petit-fils : « L'exil de Tenzis n'était-il pas déjà suffisant ? Quel besoin avait le prodigue de traverser la mer, de se perdre dans ce Paris plus inquiétant que l'enfer ? » (*RT*, 17), n'arrête-t-elle de pester. Mais, à la longue, les montagnes ne peuvent plus se détourner de ce nouvel espace concurrent qui fait rêver leurs enfants : au-delà de la mer ! Car, pour un Kabyle, traverser la mer, c'est se retrouver automatiquement en France, particulièrement à Paris, une ville que Gida abhorre. Comme le font toutes les femmes kabyles, elle la compare à l'enfer. Selon elle, les hommes qui s'y rendent s'y consomment et ne reviennent au village que pour s'éteindre définitivement. Dans un de ses chants repris par Hnifa, une artiste kabyle exilée, elle aussi, à Paris, Taos Amrouche dit la souffrance de ces femmes qui passent leur vie à attendre le retour de l'émigré :

¹⁸⁷ Poète-philosophe (1840-1906). Sa famille tombe en décadence après l'insurrection de 1871. Le père, partisan des insurgés, fut exécuté à Fort National. Leurs biens confisqués au profit de l'État français. Les membres de la famille se dispersèrent; une partie se retrouva à Tunis.

*Uḥeq Agergur / Argaz inem di Paris / ilehhu d m-memzur / Kemmini i-wzemmur /
Debber tura¹⁸⁸*

La communauté kabyle installée à Paris s'accroît sans cesse. Elle constitue, en partie, le public qui, par nostalgie du Pays, vient écouter Taos Amrouche. Le colonialisme, qui a pour conséquence la dislocation de ses colonies, est donc une première instabilité qui pousse la société de l'auteure, restée longtemps hermétiquement fermée, à transiter vers un autre modèle éclaté où les motifs culturels de base, figés, sont progressivement abandonnés au profit d'autres leitmotifs.

2.5.3 La transition identitaire des Iakouren

Aména pense avoir trouvé l'explication à ses problèmes identitaires. Elle nous la livre dans ce passage extrait de l'épilogue de *SM* :

La fatalité qui me poursuit, je sais aujourd'hui qu'elle est le lot de tous les déracinés à qui l'on demande de faire un bond de plusieurs siècles. Ignorante, poussant au gré du souffle rude de nos montagnes, mon destin eut été celui de notre tribu, issue d'une orgueilleuse famille. Ni Racine, ni Mozart ne m'eussent manqué. C'est la civilisation qui a fait de moi cet être hybride. Pourquoi faut-il que ce flambeau qu'on se flatte de porter aux populations primitives provoque des déchirements et rende inapte au bonheur tous ceux qui me ressemblent? (*SM*, 227).

Ce serait son déracinement subit, cette brusque transition d'un état simple, sans vagues, « la saine ignorance », vers un état « pervers », tourbillonnaire, agité par de multiples connaissances, qui perturbe et rend malheureuse cette femme dans sa quête de bonheur sans cesse contrariée. Ses parents sont originaires d'un village de paysans illettrés où l'amour vient après le mariage qui est toujours arrangé. Si, dans l'état primitif qui aurait dû être le sien, les règles sont claires pour tous, les gens menant la même vie dans les

¹⁸⁸ S'il faut témoigner devant les Saints / Par les monts du Guergour / Ton mari, à Paris Fréquente femme à longue chevelure / Ton lot, à toi : ramasser les olives / Maintenant que tu sais, débrouille-toi !
https://www.youtube.com/watch?v=n4_DloBhvF0

mêmes conditions, dans le nouvel état vers lequel elle est subitement transportée, une panoplie de vies, ayant chacune ses exigences, sont proposées au choix. Toutes peuvent faire souffrir à cause d'un manque relatif : si on a Racine, il nous manque Mozart, et notre jardin n'est jamais aussi bien fleuri que celui du voisin. Le libre choix dont Aména dispose désormais la perturbe et rend sa vie chaotique. Passant d'une société où tout est déterminé, notamment le mariage, à une société où tout est aléatoire, on peut rencontrer son mari à tous les coins de rue, comme finir sa vie vieille fille, elle va d'échec en échec. Les hommes « occidentaux » la rejettent parce qu'elle est d'une race bizarre ; elle refuse de se lier aux hommes de sa race, craignant de se voir méprisée en raison de sa religion catholique ; mais elle ne se décourage pas. Au bout de toutes les goujateries qu'elle a subies, elle révèle son projet autrement plus important que celui de conserver un homme auprès d'elle : incarner l'Afrique, sauvegarder sa culture car, conclut-elle, elle est « comme [s]a mère l'Afrique, mille fois conquise, mais qui demeure immuablement elle-même » (*SM*, 230). De même qu'elle n'a pas rencontré le grand amour, elle n'a eu que des déceptions sur le plan littéraire : les romans qu'elle écrit dans la langue de l'Autre, difficilement acquise, ne valent pas ceux produits par les héritiers de cette langue ; elle a du mal à se faire publier, et quand elle y parvient, elle est ignorée. Mais elle ne renonce pas. Jusqu'à son ultime souffle, elle écrit sur tout ce qui est tabou dans sa société originelle et celle d'accueil : les sentiments amoureux, la sexualité, la perte de la virginité, la violence physique du père, l'homosexualité de son amant imaginaire, la violence sexuelle, l'avortement, l'inceste, la trahison du frère, l'avidité pour l'argent, l'art, l'environnement... Taos Amrouche pleure bruyamment le prix Femina perdu¹⁸⁹ mais continue de croire en son œuvre écrite. Perdre, son héroïne Aména n'a connu que des échecs. En raison de son identité confuse, pense-t-elle. Heureusement qu'il y a les chants des ancêtres qui sont pour elle une valeur sûre, un refuge sécurisant, ils lui assurent ses besoins alimentaires, et lui donnent bien d'autres

¹⁸⁹ Taos Amrouche racontée par sa fille, Laurence Bourdil, au micro de RFI, 2003. [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=9VKXhrKO7Rw>

satisfactions : sa jouissance en les interprétant vaut celle de l'acte amoureux, affirme-t-elle.

Le sentiment de chaos identitaire qui habite Aména prend racine dans toutes les petites situations qu'ont vécues, directement ou par procuration, Reine et Kouka. « Je ne serai jamais femme », « Je ne serai jamais française », « Je ne serai jamais reconnue », « je ne serai jamais heureuse » ... Aména sent qu'elle ne sera jamais tout à fait accomplie. L'incessante bataille que se livrent les éléments qui composent son identité freinent son désir d'émancipation. Elle n'est sûre que d'une chose : même si elle vit en France, en tant que Française catholique, elle est spirituellement très proche de ses grand-mères qui sont des Kabyles païennes, et ses racines restent profondément enfouies dans cette Kabylie qui continue de l'habiter. L'identité, ce flux qui remonte de l'Histoire lointaine, est imprédictible dans son issue. Selon le repère pris comme origine et l'étape considérée dans leur évolution, deux êtres, aussi proches soient-ils au départ, peuvent se retrouver enveloppés d'un masque différent. Dans son étape identitaire de « Française catholique assumée », Aména surprend souvent par ses réactions « anormales », « bizarres ». Elle se retrouve alors face à cette « inquiétante étrangeté ¹⁹⁰ », c'est-à-dire l'intime qui surgit comme étranger, inconnu, au point d'en être effrayant, de provoquer de l'angoisse. Un peu comme ce bébé qui découvre son double dans un miroir. Le caractère inquiétant vient du fait que le double est issu du Moi lui-même. Un autre Moi se substitue au Moi. C'est ce Moi de substitution qu'Aména convoque pour s'expliquer certains de ses comportements incongrus. Elle est alors renvoyée dans son passé. Elle fouine, considérant que tout fait possède un antécédent, une cause sans laquelle il ne pourrait exister. Ou, pour reprendre les propos du philosophe Leibniz, « tout événement a un caractère ontologiquement déterminé » ¹⁹¹. L'épisode de sa perte de virginité survenu vingt ans auparavant

¹⁹⁰ Freud, S. (1919). « L'inquiétante étrangeté », *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris: Gallimard.

¹⁹¹ Dahan Dalmedico, A. (1992). *Op. Cit.* p. 252.

ressurgit. Elle en parle dans un long chapitre, le plus long de *SM*. Elle n'en rit pas comme les gens autour d'elle l'ont prédit au moment des faits. Il faut, au contraire, remonter loin, nous dit-elle, pour la retrouver souriante et gaie.

Il faut creuser plus avant [que Robert m'eut abandonnée] pour retrouver la fière jeune fille, l'arboise flamboyante que j'étais quand aucune main ne s'était avancée pour me cueillir. Il faut ouvrir mon livre à sa première page, toute bleutée, et comme baignée de lune (*SM*, 9).

Alors qu'elle avait dramatisé son viol par son fiancé Robert, des proches, dont son frère Alexandre, lui conseillaient de ne pas en faire grand cas car elle en rirait à son évocation dans le futur. Quand, vingt ans après, Aména convoque la scène, ce n'est pas juste pour relater l'incident et en rire mais pour essayer de comprendre comment « le moins exceptionnel des hommes que je rencontrerais, me rendrait inapte au bonheur dès l'âge de vingt ans » (*SM*, 24). Et c'est l'autre Moi qui est accablé, ce sont ses racines et sa culture atavique qui sont mises en cause.

Personne ne pouvait imaginer les répercussions d'un faux départ aussi banal, parce que personne ne voulait tenir compte de mes racines. Alexandre seul en connaissait la gravité. Mais que pouvait-il faire? Il ne lui restait que la ressource de s'en remettre à la Providence pour venir en aide à l'inadaptée que j'étais (*SM*, 100).

Pourtant, Aména ne tient pas tant à conserver sa virginité, malgré les insistantes mises en garde de sa mère et sa grand-mère. C'est son fiancé qui, comme « preuve d'amour » et par respect à ses traditions, veut qu'elle reste vierge jusqu'au mariage alors qu'elle-même trouve « cet absurde et dangereux hommage à [sa] virginité [...] comme une injure à la féminité » (*SM*, 29-30). Mais quand cela se produit, son fond culturel remonte en surface avec tous ses atavismes, et elle en est toute confuse, révoltée, surtout par la manière dont cela s'est fait. Ainsi donc, en raison d'une différence culturelle, si fine soit-elle, les effets d'une même cause sont très différents chez les citoyens d'un même pays. La culture d'origine a une influence considérable sur les comportements de l'individu dont les réactions face aux événements inhabituels deviennent complètement imprévisibles. Même Alexandre, qui est du même sang qu'Aména mais complètement assimilé par l'Occident, ne peut que s'en remettre à la

Providence, comme dans sa culture « initiale », fataliste, qui considère que rien n'est dû au hasard et que tout est prédéterminé. L'évolution d'Aména en milieu occidentalisé échappe au déterminisme en raison de la présence chez elle d'éléments culturels kabyles distincts de ceux de l'Occident qui rendent imprédictibles sa trajectoire. Sa prise de conscience peut être salutaire. En comprenant que le changement brusque induit un accroissement trop grand d'entropie, elle opte pour une évolution lente et graduelle pour retarder au maximum le moment où, inévitablement, sera atteint le seuil, prélude à la transition finale, l'assimilation, l'équivalent de sa perte d'identité individuelle. Que la transformation se fasse par étapes lui donne le temps d'accommodation nécessaire pour s'adapter à son nouveau monde.

Le salut, je devais l'attendre de moi, car il me revenait de franchir les étapes. Ce bond par-dessus les siècles, je n'en ai pas été capable...à chaque élan, chaque tentative d'adaptation au monde, correspondait une chute (*SM*, 29-30).

Mais finalement, ces paliers de repos ne durent pas. L'équilibre d'Aména y est toujours précaire. La moindre perturbation la déstabilise, elle chute dans un autre état d'équilibre, encore instable. Et, d'une chute à l'autre, elle se retrouve dans un état flottant, où elle n'a plus aucune assise, et part dans tous les sens. Elle finit, toutefois, par se rendre compte que dans cette mêlée qui, a priori, échappe à toutes les règles, il se trouve une catégorie de gens, qui se reconnaissent à la couleur des yeux, qui ne sont pas affectés par le désordre apparent.

Arrachée à des traditions ancestrales et ne trouvant de sécurité nulle part, je ne pouvais qu'être flottante. Il me fallait sans cesse jouer à un jeu dont je ne possédais pas d'instinct les règles, face à des partenaires qui, eux, en avaient hérité la couleur de leurs yeux. Sans pays, sans ciel, munie d'un héritage spirituel n'ayant plus cours, pouvais-je m'en sortir mieux? (*SM*, 227-228).

Éduquée dans la terreur du dangereux contact avec les hommes, Kouka se trouve désarmée quand la frontière qui la maintenait à leur écart est abattue. Car les mots de sa mère sont toujours là pour la rappeler à l'ordre : « Souviens-toi, ma fille! » Kouka

revoit son passage de l'enfance à l'adolescence. Elle entend encore les mots chargés de menaces que sa mère proférait :

Tant que j'étais petite, elle me laissa pousser comme une avoine folle. [...], ce n'est que lorsque je surgis devant elle, un beau matin, sous la forme d'une adolescente [...] que ma mère fit en moi des ravages. Car, dès qu'elle me voyait pomponnée et prête à sortir, [...], elle pointait du doigt mon ventre et me disait d'un ton terrible : « Souviens-toi, ma fille, que l'on part seule et que l'on revient à deux ! » (*SM*, 29-30).

Aux mots de la mère est venu s'ajouter « le secret » que celle-ci a fini par lui transmettre pour la pousser à plus de perplexité envers les hommes :

Ce sont ces mots lourds de menaces, venant d'elle et s'adressant à moi qui ployait déjà sous le fardeau de notre héritage racial, ce sont bien ces mots qui devaient tout empoisonner pour moi, ôtant à l'amour son insouciance et sa grâce. (Je ne connaissais pas alors le secret de ma mère, cette naissance irrégulière, marque indélébile, ressentiment qu'elle ne parvint jamais à surmonter et qui donne la clef d'une méfiance atavique à l'égard des hommes qu'elle voulait à toute force me transmettre.) (*SM*, 13).

Il y a aussi cette mémorable correction du père sous les encouragements de sa femme. Marquée dans sa chair et son âme, Kouka a failli se résigner à la réclusion cléricale : « Je redoute tout ce qui me rappelle mon adolescence et le faux mysticisme qui me consumait. Ce charme dangereux des cloîtres, j'ai manqué d'y succomber » (*RT*, 95). Mais ni les mots ni les corrections ni les recommandations ni la prise de connaissance du « secret » n'ont suffi à l'éloigner des hommes. Bien au contraire !

[...] Oui, j'ai cru cela pendant trois ans, j'ai cru que je serai religieuse. Et puis, un soir [...], j'avais 17 ans et je haïssais les hommes [...] D'un coup, j'ai vu où serait ma vie : contre un homme, sur terre, dans le remous des sentiments et des misères humaines, sous le soleil (*RT*, 131).

Entre l'austérité religieuse et la misère humaine, Kouka a fait le choix de se noyer volontairement dans le chaos des sens, le remous des sentiments, au vu et au su de la société. Il a fallu un siècle de colonisation pour produire une telle situation chez une femme kabyle : vivre au grand jour des relations libres avec les hommes. Ces derniers n'ont pas toujours été tendres avec Aména. Mais, en souvenir de sa grand-mère

maternelle qui disait : « Ce tatouage qui orne mon menton vaut mieux que la barbe de ces hommes » (*RT*, 90), elle peut leur lancer, à son tour: Ma blessure défie vos goujateries! Comment en est-elle arrivée à se retrouver dans une telle situation?

2.5.4. La crise de la maturité / Transition identitaire

RT commence par l'annonce d'un changement important et imminent : « Nous arrivions à un tournant de notre histoire. » Cette première phrase, annonciatrice d'une crise, peut constituer à elle seule l'incipit du roman et résume sa problématique : la transition identitaire. « Nous », pour signifier qu'il ne s'agit pas de la trajectoire personnelle de la narratrice mais d'un faisceau de trajectoires qui constituent l'histoire de toute sa famille. « Tournant de l'histoire » équivaut ici à une bifurcation vers un nouvel état spatio-temporel, le passage d'une ère à une autre, du mode de vie familial hybride vers un nouveau mode dont on ignore encore s'il va se compliquer ou se simplifier; il peut indiquer aussi qu'une étape vers le dénouement ou l'embrouillement du récit familial est atteinte. La nouvelle clé ou intrigue a pour conséquence la réorientation du récit : scission ou regroupement des cultures en présence. Le lieu, le seuil, le point de l'espace où se produit la bifurcation est indiqué par le titre introduisant cette première partie : « Tenzis ». Le sous-titre « le règne de Gida » indique que la grand-mère est le paramètre influant sur le comportement familial ; elle est la gardienne des valeurs kabyles. Après avoir été longtemps la force stabilisatrice, elle flanche et le déséquilibre donne lieu à la bifurcation. Tenzis est la maison familiale située dans le quartier européen « La petite Sicile ». Le temps est indiqué par l'âge de la narratrice. Elle a onze ans au moment où leur vie de famille s'apprête à basculer. Elle va être chamboulée par le mariage, forcé, du fils aîné. Ce dernier, fiancé à une Franco-Sicilienne, est contraint par son père, sous l'influence de Gida, d'épouser une fille kabyle de leur village d'origine. De sa réponse à la contrainte dépend l'équilibre tradition-modernité de la famille. Une forme de désarroi s'empare de la famille qui entend résonner dans l'air : « Vous ne serez jamais heureuse ! » Cette phrase choc nous

accueil au seuil du livre, dans une sorte de préambule. La sentence est prononcée de nouveau dans le corps du texte par Noël, un « ami » de Kouka :

L'arrêt avait été prononcé sous les faux poivriers : « *vous ne serez jamais heureuse* ». Vouée à la solitude, ni les tendres vœux de Yemma, ni les prières du père ne me sauveraient. J'étais une Iakouren, il me faudrait payer la rançon. (*RT*, 335).

Le destin vient de s'exprimer par la voix de l'oracle : le bonheur, cet état émotionnel agréable, équilibré et durable dans lequel se trouve quelqu'un qui estime être parvenu à la satisfaction des aspirations et désirs qu'il juge importants, semble à jamais inaccessible pour Kouka. C'est la rançon qu'elle doit payer. À qui, et pourquoi ? Reine, dans *JN*, a donné une première réponse en invoquant son exil, sa race, et les difficultés subséquentes d'adaptation :

Pourquoi je ne suis pas heureuse ? Tout fut soulevé : les thèmes que vous connaissez, sentiment d'un exil irrémédiable, parce que racial, impossibilité de m'unir à la joie commune et, pour tout résumer, douleur de me voir inadaptée au monde. » (*JN*, 101).

Cette réponse est insuffisante pour Kouka qui décide de creuser plus encore, comme elle l'annonce dans le prologue :

Je m'étais évadée en pensée, pour revenir en arrière et tenter de comprendre... Je remontais le cours du souvenir, plus loin que notre arrivée à Asfar [...], plus loin que l'exode de Tenzis [...], et plus loin que l'enfance. Jusqu'à ce pays perdu dans la montagne-notre berceau-qui longtemps n'eut pas de nom pour moi, et à Gida, l'aïeule qui nous opprima. Jusqu'au drame de Charles et Émeraude et plus loin encore, toujours plus loin... jusqu'à la source du mal. (*RT*, prologue)

Quelle est donc cette source à laquelle fait allusion Kouka, cet endroit où tout a commencé ? « La source du mal » ferait référence à ce lieu de vie primaire où tout est parfaitement régulé, codifié, comme l'Éden. Un village que Kouka n'a jamais vu mais auquel elle se sent si intimement liée que la tentation à laquelle a cédé sa grand-mère maternelle Aini la trouble encore. En commettant le péché qui a engendré Yemma, sa grand-mère a perturbé sa famille puis le village. La perturbation s'est amplifiée dans l'espace et dans le temps et est venue grossir en Kouka et la déstabiliser. Ce

« mal originel » qu'elle a « post-mémorisé » la poursuit et exige « rançon », un tribut à payer à la vie, un sacrifice. Le doute et un perpétuel questionnement empoisonnent sa vie et la rendent vertigineuse : « Mais tout ce qui m'empêchait d'être heureuse se dressait devant mes yeux comme une falaise: l'histoire des lakouren, depuis l'origine et la source du mal. Le passé se rappelait à moi [...] » (*RT*, 329).

Aussi loin que puisse remonter la mémoire des narratrices de « Moisson », deux aïeuls constituent des références : l'arrière-grand-père paternel Hacène, enrôlé dans l'armée française qu'il a suivie jusqu'en Crimée, et la grand-mère maternelle Aini qui a défié l'autorité masculine de sa tribu, tous les deux connus seulement à travers les évocations de Yemma. Hacène a fait fortune avec l'armée où il a appris le français pour servir d'interprète; une formule simple résume le caractère de Aini : « Ce tatouage qui orne mon menton vaut mieux que la barbe des hommes ! » (*RT*, 90). Yemma la rappelle souvent, vantant à chaque fois le courage et la beauté de sa mère. En tenant tête aux hommes du village de son défunt mari qui voient d'un mauvais œil son autonomisation, (elle subvient aux besoins de ses enfants en travaillant aux champs), et à ses frères qui ont tenté de la faire revenir chez eux à la mort de son mari, Aini introduit une perturbation dans une société conservatrice où ce que veut l'homme, la femme l'exécute. De cette femme orgueilleuse, les narratrices de « Moisson » tiennent leur amour de la liberté, leur attachement à la nature et leur paganisme mêlé à de la piété. Aussi intransigeantes qu'elle, elles n'en font qu'à leur tête. Elles ont post-mémorisé la vie difficile de leur grand-mère dont elles se sentent très proches. C'est donc ce passé dramatique qu'elles n'ont pas vécu mais que la mère, par ses allusions répétées, a fini par leur faire sentir en leur rappelant sans cesse : « Souviens-toi, ma fille, que l'on part seule et l'on revient deux ! » (*SM*, 21). L'être humain est ainsi fait : il a tendance, quand il ne peut évacuer complètement et reléguer dans l'oubli des événements dramatiques et insupportables, à se décharger sur d'autres pour alléger le fardeau. Yemma ne s'est soulagée des siens qu'en s'en débarrassant par la confidence à ses enfants et par leur transcription sous forme de témoignage à léguer comme héritage. Un legs lourd à porter

et dont les narratrices de « Moisson », à leur tour, ont voulu se délester en nous le confiant à leur manière, en nous renvoyant à ce passé lointain qui a largement affecté leur vie. On ne peut, en effet, comprendre leur destin et la sentence évoquée si l'on n'a pas pris connaissance d'*Histoire de ma vie* de Fadhma Aith Mansour, représentée par Yemma dans RT, qui évoque ce qui s'est passé dans ce lieu d'où l'onde déstabilisatrice est partie. Cet endroit-source où « le papillon s'est introduit dans le métier à tisser¹⁹² », produisant, plus loin dans le temps et dans l'espace, de grands bouleversements. C'est là que Fadhma est venue au monde par effraction, sa mère l'ayant conçue en dehors des liens du mariage. Aïni est une femme courageuse et digne qui a su protéger sa fille « bâtarde » contre son clan et celui de son mari décédé. À la source, il y a donc eu cette instabilité qui est venue faire bifurquer la vie paisible d'une personne mais aussi de toute sa tribu qui a dû s'en accommoder. Une faute grave, si grave qu'elle déteint sur plusieurs générations. Elle a donné lieu à de nouvelles formes de vie féminines, très éloignées des anciennes. Aini est la première femme kabyle à s'émanciper de la tutelle des hommes, à rendre visite à la justice française dans ses bureaux fraîchement installés à Larbaa Nat Yiraten devenu Fort Napoléon. Elle n'a aucune chance de se faire entendre au village où l'assemblée qui traite les conflits est constituée exclusivement d'hommes. Elle s'est donc adressée à la justice coloniale pour demander que sa fille, conçue hors mariage, soit reconnue par son géniteur. Par calcul, pour ne pas froisser son clan, la justice française n'accorde que peu de crédit aux propos de la femme indigène révoltée. Mais cette dernière a ouvert une voie possible : l'individuation, la vie à soi. Désormais, la femme, cette personne humaine qui jusque-là n'existait que pour sa tribu, et discrètement, devient un individu ayant son propre Moi. Ce récit de vie que nous propose Taos Amrouche prend sa source à partir d'un manquement au code tribal commis par une femme et se voit constamment perturbé par de nouvelles intrigues introduisant à chaque fois des formes nouvelles qui, elles-mêmes, se voient

¹⁹² Une expression kabyle pour dire la tentation amoureuse, l'équivalent de « avoir des papillons dans le ventre ».

modifiées par de nouvelles intrigues. Ainsi, d'intrigue en intrigue, d'un déploiement de formes à un autre, on chemine vers la confusion totale. La trilogie ou le récit de vie fragmenté qu'est « Moisson » peut être comparé à l'écoulement d'une rivière : la vie des héroïnes change, elle est parfois tourbillonnaire, mais, comme la rivière, elle charrie toujours la même matière. Et Aména reste elle-même, comme sa mère l'Afrique.

L'ultime bifurcation de la vie familiale, le grand tournant, est déclenchée par ce mariage raté qui a consacré la brisure de symétrie entre Yemma et Gida. L'équilibre établi entre les influences exercées par les deux femmes est définitivement rompu. Du chaos qui s'en est suivi, naît un nouvel ordre : la famille se retire « définitivement » du carcan villageois en mettant un terme à ses visites estivales régulières, en cessant de recevoir les gens de passage venus du village, et en poussant Gida à repartir au Pays en compagnie d'Émeraude et ses jumeaux; elle se met « à l'aise » en acquérant une maison avec jardin, la villa des Bergamotes, et opte franchement pour le mode de vie occidental.

C'est lors de la fête de l'ainé au village que Kouka prend conscience de son écartèlement entre sa mère et sa grand-mère, entre l'Occident qui l'appelle et l'« Orient » qui ne veut pas la lâcher. Ce retour conjoncturel au pays est une occasion de replonger dans la tradition villageoise :

Je ne devais cesser de constater, jour après jour, que nous avions quitté un monde pour un autre. Nous avons abandonné nos habitudes de Tenzis comme [...] on se dépouille d'un vêtement d'emprunt (*RT*, 44-45).

Elle croit pouvoir se débarrasser facilement de la strate identitaire de Tenzis pour redécouvrir celle du Pays. Mais, comme nous l'avons rappelé en exposant la théorie du chaos, l'identité est un système dynamique. Sa perturbation génère des structures qui évoluent au cours du temps, voient les motifs qui les constituent changer, mais sans jamais disparaître complètement. Le retour aux états initiaux ne se fait donc pas sans hystérésis, un effort est nécessaire pour se débarrasser des traces de citadinité et

réintégrer pleinement la vie rurale : « [...] l'ascendant de notre milieu ancestral était si puissant que nous travaillions d'instinct à effacer en nous tout ce qui nous distinguait de nos frères du Pays » (RT, 44-45). Grand-mère s'ingénie à faire découvrir à Kouka le folklore kabyle : « Tes mains et tes pieds seraient si beaux s'ils émergeaient de nos draperies. Tu serais comparable à une perdrix trotinant avec grâce... » (RT,45). Il y a chez Kouka une certaine attirance pour les tenues traditionnelles :

Mais surtout ce que j'enviais, c'étaient les vêtements et les bijoux dont se paraient nos parentes du Haut village : ces fibules, ces anneaux d'argent qui tintaient clair, ces colliers d'ambre noir ou de corail, et ces foulards dont les franges retombaient comme de chatoyantes crinières (RT, 45).

Elle se désolait toutefois de ce que

Yemma survenait à point pour m'arracher à l'emprise de grand-mère et me rappeler que j'étais promise à une autre vie [...] Non que Yemma eut renié ses origines et méconnût son pays [...] Mais elle appréhendait de nous voir rester à mi-chemin. [...] Fallait-il pour cela qu'elle eut conscience de mon désarroi [...] Car j'étais alors comme une aiguille affolée, attirée tour à tour par deux pôles contraires (RT, 46).

Gida, avec ses certitudes, tire d'un côté, Yemma, avec sa détermination de voir ses enfants intégrer la grande famille humaine, tire de l'autre. Pendant longtemps, les tensions se sont équilibrées. Partagée entre tradition et modernité, Kouka, se laisse aller tantôt vers l'une tantôt vers l'autre. C'est une fois que l'équilibre est rompu qu'elle a compris le sens de la démarche de Yemma. Parmi les périls qui guettent Kouka, il y a l'amour. La naissance du sentiment amoureux introduit dans sa vie une instabilité qui, en croissant, l'éloigne progressivement de ses parents. Comme chez les personnages de *Poussière* de Rosamond Lehmann dont Reine parle dans les premières pages de *JN*, Kouka vit des situations des plus ambiguës : amour ou amitié? sa relation avec Noël va rester confuse jusqu'à son terme. Et cette passion pour Bruno, est-elle réelle ou imaginaire? Qu'aurait été la vie de Kouka si elle avait choisi de se mettre avec Noël plutôt qu'avec Bruno? À dire vrai, elle ne sait pas ce qu'aimer signifie. Sa grand-mère maternelle l'a éduquée dans le schéma traditionnel de l'impérieuse distanciation avec

les hommes avant le mariage mais le contexte de mixité sociale et la relative flexibilité de ses parents lui suggèrent de nouveaux comportements. Elle sort avec des garçons et jette son dévolu sur Bruno avec qui elle va vivre de longues fiançailles. A travers leur relation, on assiste à la lente transition traditions berbères-modernité occidentale dans la société nord-africaine. Désormais les parents deviennent moins contraignants, et la famille Iakouren ne peut faire autrement que d'accepter que leur fille leur présente son petit ami, qu'elle se rende chez lui et le ramène à la maison. Du coup, la modernité de l'Occident envahit la famille qui entreprend de modifier certaines de ses habitudes pour paraître un peu moins bizarre dans le nouveau quartier où elle a élu domicile. À Tenzis, la famille Iakouren donne à voir un tableau pas très harmonieux :

[Yemma] qui s'était promis d'être la recluse de la rue des Tambourins plutôt que d'alimenter la curiosité du quartier – un quartier paisible, pourtant, mais où nous détonnions au point d'en être devenus le point de mire. Car, il faut le dire, l'extravagante famille que nous formions intriguait : qui étions-nous? D'où venions-nous? Quelles étaient notre origine et notre religion? Et pourquoi ce contraste entre les époux? Ce fossé entre l'aïeule et le reste de la famille? Le père portait une chéchia, la mère s'habillait à l'européenne, quand par hasard elle se montrait, les garçons circulaient tête nue (rejetant à la fois la chéchia et le chapeau), mais la grand-mère s'enveloppait d'une vieille couverture rayée en guise de haïk. Le père, malgré la chéchia, se rendait à la messe, tandis que Yemma s'obstinait à ne jamais l'accompagner, mais l'aïeule portait ostensiblement des offrandes aux marabouts... (*RT*, 28-29).

Ce paragraphe donne, à lui seul, l'image du chaos identitaire qui règne au sein de la famille Iakouren : un mélange de traditions et de modernité. Chaque membre constitue une singularité qui brise l'harmonie du groupe. Le père, sa femme et leurs enfants s'habillent à l'occidentale. En bon kabyle, le père ne peut se départir de la chéchia que ses enfants, eux, ont définitivement rejetée, même quand ils retournent au Pays, mettant mal à l'aise leur père et leur grand-mère. Cette dernière, restée musulmane, toujours en tenue traditionnelle kabyle, ne fréquente pas la mosquée mais fait le tour des marabouts pour implorer leur protection. La réclusion de la mère, pourtant toujours habillée à l'occidentale quand elle sort, l'hybridité vestimentaire du père et son assiduité à

l'église, et la confusion religieuse de la grand-mère ont de quoi déconcerter le voisinage.

2.5.5. D'une frontière à l'autre...

Dans sa quête d'un mieux-être, la famille Iakouren a eu à franchir bien des lignes. Cette traversée des frontières a constitué un choc récurrent qui a introduit à chaque fois un élément culturel nouveau. Parmi les espaces frontaliers franchis, il y a d'abord celui de la langue. Le langage acquis a donné accès à la culture des colons fraîchement installés dans la région. La barrière de la langue française a été soulevée séparément par les époux Iakouren. Ils l'ont fait avant leur rencontre, poussés par des circonstances particulières. À vrai dire, derrière la barrière, il y a un mur, transparent, certes, mais qui ne s'entrouvre que pour phagocyter à travers l'interstice quelques indigènes considérés « aptes à servir » et potentiellement assimilables. Puis la fente se referme. L'autre mur franchi par la famille Iakouren est celui de la religion chrétienne. Belkacem y entre, enfant. Yemma le rejoint, sans conviction, au moment de l'épouser. Le prosélytisme des missionnaires religieux a eu pour conséquence de scinder le village des Iakouren en deux : celui traditionnaliste d'en haut autour de son saint tutélaire, et le tout nouveau, chrétien, en bas autour de son église. La communauté kabyle est clivée. Le mur est invisible, mais, quoiqu'en fil de soie, il est bien là. De part et d'autre, vivent des gens de même culture, partageant les mêmes valeurs mais qui utilisent des médiums différents pour invoquer l'arbitrage des puissances supérieures :

Elle et sa famille formaient une race à part. car le pays avait été coupé en deux le jour où des missionnaires étaient venus l'évangéliser. [...] Il y eut désormais deux villages : celui de toujours, sur les crêtes, façonné par les mains des ancêtres, et l'autre, au bas de la colline, comme un petit nid construit hâtivement par la main blanche de la mission. [...] (RT, 37-38).

Mais, fait remarquer Reine, « en dépit d'une éducation chrétienne, je ne différais guère de ma grand-mère... » (JN, 168). Celle-ci est une hybride sur le plan religieux, elle est païenne tout en pratiquant d'une façon approximative l'islam. Yemma est dans le même cas. Son catholicisme est intermittent, en revanche, elle voue un respect énorme

et permanent aux ancêtres et à la nature. Née chrétienne, Kouka a désiré de toutes ses forces être enterrée à « la kabyle » ; Reine n'a pas supporté la trop forte religiosité de la maison d'étudiantes où elle a atterri à Paris ; à son tour, Aména est devenue une hybride sur le plan religieux. Au moment où son frère Jean allait rendre l'âme, c'est dans la langue kabyle qu'elle a tenu à le rassurer. On voit qu'en embrassant la religion de l'Autre, les femmes kabyles ne renoncent jamais complètement à leurs superstitions pour lesquelles elles gardent toujours un penchant secret. Avec elles, c'est chaque fois une islamité et une chrétienté feintes, déguisées.

La frontière entre Orient/Occident interpelle également les narratrices de « Moisson ». Selon Edward Saïd, l'Occident a inventé l'Orient¹⁹³. Il l'a créé comme source de fantasmes et de volupté mais aussi comme menace permanente contre sa civilisation. Pour les Européens, tout ce qui est au-delà de la rive sud de la méditerranée c'est l'Orient. Aussi, Reine, et Aména se définissent-elles, même à contre-cœur, comme « orientales », juste pour être conformes au langage d'usage, en faisant fi des connotations qu'il véhicule. En tant que « petite Tunisienne », Reine ne peut pas ne pas rappeler aux lecteurs de *Salammbô* « l'Orient à l'exotisme sensuel » que son auteur Gustave Flaubert y a décrit. Il lui est difficile d'échapper à cette « prison identitaire » dans laquelle Bonaparte III a jeté l'Afrique du Nord sous le nom de « Maghreb », l'occident du royaume arabe qui s'étendrait d'Alger à Bagdad, sous la protection de la France. Même sa chambre, décorée avec l'artisanat et l'art kabyles, devient « une de ces fabuleuses boutiques d'Orient » (*JN*, 27). Son frère, le poète représenté par un cadre d'argent contenant une grande photographie le montrant dans une draperie blanche, son burnous, renierait l'image, même s'il a lui-même succombé au besoin de faciliter aux Occidentaux la compréhension de ses propos tenus lors de congrès, en remplaçant parfois Afrique du Nord par Maghreb. Leur mère, cependant, ne fait aucune concession. À la fin de la traversée des frontières, nonobstant les nombreuses sollicitations, elle déclare dans les dernières lignes de son récit de vie : « [...] j'étais

¹⁹³ Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.

toujours restée “ la Kabyle” : jamais, malgré les quarante ans que j’ai passés en Tunisie, malgré mon instruction foncièrement française, jamais je n’ai pu me lier intimement ni avec des Français, ni avec des Arabes¹⁹⁴». Après tant de méandres, et jusqu’au moment de se jeter dans l’océan, la rivière est restée elle-même.

...jusqu’au chaos final!

Chaque frontière traversée a introduit une instabilité dans le système identitaire de la famille Iakouren. L’acquisition d’une deuxième langue d’abord puis la conversion à une autre religion sont les perturbations qui l’ont modifié fondamentalement en exilant intérieurement la famille, en la mettant en marge de sa tribu. Il lui a fallu partir, traverser une frontière physique, réelle, pour espérer retrouver le bonheur de vivre dans un autre pays, loin des regards méprisant des siens. L’exil et le mélange subséquent à d’Autres ont parachevé la transformation identitaire, notamment pour les enfants. Si pour les parents, les fondations sont restées solides, les racines fermement reliées à celles des villageois restés sur place, il n’en est pas de même pour les enfants qui voient leurs repères brouillés par les déplacements géographiques. Leur identité s’est complexifiée à un point tel qu’eux-mêmes ne distinguent plus le Moi de celui que leur renvoie le miroir. Leurs appartenances sont floues. Si bien que jusqu’à l’ultime moment leur rattachement au sol est incertain. Ils finissent enterrés loin de la terre natale même si le vœu de Kouka fut autre. Mais, prise dans le tourbillon de la quête de soi, Kouka pouvait-elle prédire à quel motif de son chant sera suspendue sa vie?

Dans ce chapitre, nous avons vu comment Aména, qu’on peut considérer comme l’aboutissement identitaire de Kouka et Reine, a été contrariée dans sa quête de bonheur et s’est retrouvée dans un chaos sentimental total dont la cause essentielle est son cheminement identitaire fait de multiples barrières fixées à son éducation. Ces interdits constituent en quelque sorte les conditions initiales de la dynamique identitaire menant

¹⁹⁴ Aith Mansour Amrouche, F. (1967). *Op. Cit.* p. 207.

de Kouka vers Aména, une trajectoire bien singulière. Si ces conditions avaient changé, juste un peu, la route d'Aména aurait dévié sans qu'on puisse prévoir son issue. Tout au long de cette partie, nous avons recouru à la terminologie de la théorie du chaos pour décrire la construction temporelle de l'identité des protagonistes de « Moisson ». Dans le prochain chapitre, nous verrons comment l'identité se construit spatialement.

CHAPITRE III

POÉTIQUE DES LIEUX IDENTITAIRES

Le récit que nous propose Taos Amrouche dans « Moisson » se déploie sur l'espace s'étendant de Tunis, son lieu de naissance, à Madrid où elle a séjourné pour une formation artistique, et Paris, sa ville d'adoption, sa destination finale. La Kabylie, dont sont originaires les parents, est au cœur du récit, c'est le foyer de convergence, d'éclosion et de rayonnement, la zone de repli effectif ou virtuel pour un ressourcement. Ce parcours géographique constitue un élément essentiel pour la compréhension des appartenances et des comportements individuels des protagonistes. Des racines et des ailes est une métaphore tout indiquée pour exprimer le besoin pour ces dernières d'aller explorer l'Ailleurs, et la nécessité pour elles, face aux difficultés, d'opérer des retours vers l'origine à la recherche d'une certaine sécurité ontologique. De longues haltes en certains lieux, telles les maisons occupées par la famille à Tunis et en Kabylie, marquent leur formation identitaire. Comme on l'a vu au premier chapitre, le lieu de naissance, pas plus que le lieu de résidence, ne peut remplir la fonction d'origine des protagonistes de « Moisson ». Taos Amrouche a souvent répété qu'elle habite l'espace culturel et linguistique français. Elle n'est pas la seule à définir ainsi son territoire. « La langue française est mon seul pays, le seul lieu où j'habite ¹⁹⁵ », a écrit Le Clézio, faisant écho à Albert Camus, dont la « patrie [était] la langue française ¹⁹⁶ ». Cependant, Taos Amrouche est née dans la langue kabyle. Son origine renvoie au lieu de provenance de la famille, la Kabylie, et non à son lieu de naissance, Tunis. « Les racines » de ses narratrices ne sont pas exprimées en rapport au sol mais

¹⁹⁵ <https://alliancewalloniefrance.blog/2016/07/14/la-langue-francaise-est-mon-seul-pays/>

¹⁹⁶ *Idem.*

en termes familiaux : « *Azzar yettavaa tara* ¹⁹⁷ », dit-on en kabyle. Pourquoi les protagonistes de ses romans se sentent-elles mieux ici que là-bas ou ailleurs, ou ne se sentent bien nulle part ? C'est à ce questionnement que tente de répondre l'analyse du récit d'un point de vue spatial. Nous allons recourir à des notions théoriques consacrées à l'espace, le lieu, ou la frontière.

3.1. L'espace et le lieu

Qu'est-ce que le lieu ? Qu'est-ce que l'espace ? Y a-t-il une relation entre eux ? Si au premier, par ses limites et ses confins, on peut associer l'intimité, la stabilité et la sécurité, le second, par son ouverture et son immensité, renvoie à l'inconnu, à la liberté mais aussi à la menace. Nous sommes liés à l'un et désirons l'autre, nous dit Yi-Fu Tuan :

En pratique, le sens de l'espace se confond avec celui du lieu. [...] Ce qui au départ est un espace quelconque devient un lieu dès que nous le connaissons mieux et que nous lui accordons une valeur. [...] C'est par la stabilité et la sécurité du lieu que nous prenons connaissance du caractère, ouvert, de la liberté, et de la menace que représente l'espace, et vice et versa. De plus, si nous pensons l'espace comme quelque chose qui permet le mouvement, alors le lieu devient une pause ; chaque pause dans le mouvement fait d'une position dans l'espace un lieu ¹⁹⁸.

Deux philosophes, Gaston Bachelard et Michel Foucault, se sont particulièrement intéressés à l'espace. C'est par l'intermédiaire de la poésie que Bachelard nous fait découvrir les différentes facettes de l'espace dans son livre *La poétique de l'espace* ¹⁹⁹. La contribution de Foucault n'est pas moins importante même si elle se résume à quelques interventions sporadiques ici et là, notamment l'article majeur « Des espaces

¹⁹⁷ La racine suit la tige ou le rhizome.

¹⁹⁸ Tuan, Y.F. (1977). *Espace et lieu: la perspective de l'expérience*. Paris: Folio, Collection Archigraphe Paysages, p. 6.

¹⁹⁹ Bachelard, G. (2017) [1957]. *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.

autres²⁰⁰» dans lequel il expose l'évolution dans l'histoire de la notion d'espace. Désignant la « localisation » à l'époque médiévale, celle-ci devient « l'emplacement » à l'époque moderne après avoir été « l'étendue » au XVIIe siècle, marqué par la découverte de Galilée qui suggère l'infinité de l'espace et son ouverture. Si Bachelard se consacre aux espaces intérieurs toujours plus petits et plus sécurisés, encastrés les uns dans les autres (dans la maison les pièces, dans la pièce les meubles, dans les meubles les coins et les tiroirs...), Foucault, lui, s'intéresse à l'espace du dehors, « cet espace qui nous ronge et nous ravine, [et qui] est en lui-même aussi un espace hétérogène²⁰¹ ». Il propose d'examiner deux autres grands types d'espace : les utopies, qui sont les emplacements sans lieu réel, et les hétérotopies, « ces lieux qui sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent²⁰² ». Selon certains auteurs²⁰³, ce sont les réflexions de Foucault sur l'espace et celles de quelques géographes tels Edward Soja qui ont suscité l'émergence de ce que l'on nomme le *spatial turn* ou tournant spatial en sciences humaines :

On entend par *spatial turn* l'émergence d'un paradigme spatial dans les sciences sociales [...] Ce courant théorique a permis la circulation de concepts et de modèles entre la géographie et des disciplines comme [...] les *cultural studies*, les *colonial* et *post-colonial studies*.²⁰⁴

Faisant suite à Foucault, Anne Cauquelin explique que l'espace n'est pas une donnée primitive, et qu'il a été inventé comme l'est en ce moment l'espace virtuel. Il y a dans l'esprit des gens, nous dit-elle, une confusion entre les différents termes créés pour marquer la spatialité :

²⁰⁰ Foucault, M. « Des espaces autres », *Empan*. 2004/2, 54, 12-19.

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² *Idem*.

²⁰³ Qu'est-ce que le « spatial turn » ? Table ronde avec Jean-Marc Besse (CNRS), Pascal Clerc (université de Lyon 2), Marie-Claire Robic (CNRS) organisée par Wolf Feuerhahn et Olivier Orain

²⁰⁴ Jacob, C. (2014). [*Ou'est-ce qu'un lieu de savoir ?*](#) Marseille : OpenÉdition.

Dans le langage de tous les jours, nous confondons joyeusement *espace, lieu, site, endroit, ici, là, terrain, territoire, étendue, longueur, environnement, milieu, nature, paysage, site...* [...] Leur classement se fait, curieusement, selon une hiérarchie dont la clef est de l'ordre de l'espace... espace est plus grand que lieu, et l'emboîte, alors que le lieu emboîte à son tour le site ; ce dernier enveloppe le « ici » qui introduit une notion de temps et s'oppose au « là-bas », nettement plus flou mais appartenant quand même au lieu ou au site ; le plus petit entre dans le plus grand à la manière des poupées russes²⁰⁵.

Ce qui attribue à un lieu son identité, c'est son association à des souvenirs, des événements. C'est en se fixant dans un lieu que le souvenir s'ancre dans la mémoire comme nous l'explique cette anecdote de Tuan rapportant la visite effectuée par Niel Bohr et Werner Heisenberg au château de Kornberg au Danemark. Les deux célèbres physiciens commencent par admirer l'architecture de l'édifice ; en lui associant le nom de Hamlet, qui y aurait vécu au XIII^e siècle, ils croient entendre les murs et les remparts prononcer le fameux « être ou ne pas être », cette question qui, sous la plume de Shakespeare, a révélé la profondeur humaine. Tuan caractérise ainsi le lieu par son identification à un personnage ou un fait historique mais aussi par sa position géostratégique ou par les expériences sensorielles qu'il transmet.

Pour différencier les deux polarités entre lesquelles la notion de lieu est tiraillée, Augustin Berque fait appel aux termes *topos* (la dimension physique d'un lieu, ou son emplacement précis sur une carte) et *chôra* (son histoire et les représentations qui lui sont associées). À partir des deux termes, il crée le concept de « chorésie ²⁰⁶ » qui correspond au déploiement spatio-temporel, et donc historique d'un milieu donné. Cette notion est importante pour comprendre la construction d'un lieu identitaire. Celle-ci s'appuie en effet sur la mémoire de ce qui a été appris mais aussi sur les pertes de mémoire, l'apport des nouveaux lieux fréquentés et l'oubli ou le délestage d'éléments associés aux lieux qu'on a quittés. Pour que la mémoire liée au lieu ne se

²⁰⁵ Cauquelin, A. (2013). *Le site et le paysage*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 73-87.

²⁰⁶ Berque, A. (1998). « Chorésie ». *Cahiers de géographie du Québec*, 42, 117, p. 442.

perde pas, il faut l'écrire. Le dossier « Lieux ou espaces de mémoire ? ²⁰⁷ » propose une réflexion sur les notions de lieu et d'espace dans leur association avec la notion de mémoire : « Les lieux de mémoire ne peuvent que procéder d'une parole dont le silence qui l'écoute est site du langage ²⁰⁸ », peut-on y lire. Ces sites nous parlent, et en retour nous formulons des prières silencieuses. Parmi les textes proposés dans *Les cahiers de la Villa Gillet*, on peut relever celui de Pierre Fédida, « Écriture de la mémoire et lieux », qui s'appuie sur l'analyse freudienne du souvenir et de la mémoire pour décrire les relations de tensions entre écriture, lieu et parole. L'auteur cite la notion de « remémoration » élaborée par Walter Benjamin qui renvoie à l'« activité d'une pensée qui se donne par le présent de l'image l'évènement du passé ²⁰⁹ ». Benjamin tient la mémoire pour « médium du vécu, comme le sol est le médium dans lequel les villes antiques vivent ensevelies. Celui qui cherche à se rapprocher de son propre passé enseveli doit se comporter comme un homme qui fait des fouilles ²¹⁰ ». De son côté, Pierre Nora, dans *Les lieux de mémoire*, traite des lieux de souvenir comme éléments constitutifs de l'histoire. Son travail est commenté dans « La mémoire des lieux: entre espaces de l'histoire et territoires de la géographie ²¹¹ » par Nicolas Verdier qui entame son article ainsi :

L'art de la mémoire, tel que Cicéron le dépeint, repose sur la fabrication d'un système de lieux et d'images mis en relations par un itinéraire. Chaque lieu se trouve associé à une image-souvenir, sorte de "madeleine de Proust" qui permet

²⁰⁷ « Lieux ou espaces de mémoire? » (1997). *Les Cahiers de la Villa Gillet*. Lyon: Les éditions Circé et Villa Gillet.

²⁰⁸ *Ibid.* p. 107.

²⁰⁹ Fédida, P. (1997). « Écriture de la mémoire et lieux », *Les Cahiers de la Villa Gillet*. Lyon: Les éditions Circé et Villa Gillet, p. 103.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ Verdier, N. (2009). « La mémoire des lieux: entre espaces de l'histoire et territoires de la géographie ». Ádám Takács (dir.). *Mémoire, Contre mémoire, Pratique historique*, Budapest: Equinter, p. 103-122.

la reviviscence du souvenir. Tout un système de lieux définis par leur succession, mais aussi par la distance qui existe entre eux permet la mémorisation²¹².

La réflexion sur l'espace et le lieu dans le domaine littéraire s'est considérablement développée ces dernières décennies, à la faveur d'un rapprochement entre géographie et littérature. Nous nous intéresserons à la façon dont l'espace est représenté en littérature, au rôle que joue cette dernière dans la mise en relation d'espaces hétérogènes.

3.1.1. L'espace en littérature

« L'espace apparaît comme le sujet du verbe se déployer, du verbe grandir ²¹³», selon Bachelard qui puise ses enseignements auprès de Oscar Milosz, Rainer Maria Rilke, Charles Baudelaire et bien d'autres poètes qui lui arrachent cette exclamation : « Ah ! comme les philosophes s'instruiraient s'ils consentaient à lire les poètes ! ²¹⁴».

Une nouvelle perception de l'espace dans le récit s'est mise en place ces dernières années: les métaphores temporelles tendent à se spatialiser, l'espace qui jusque-là était relégué au second plan, par rapport au temps, se retrouve valorisé. Par les changements de position des personnages d'un roman, l'espace devient héros, mouvement et intrigue. L'itinéraire obtenu en reliant les pauses du héros est devenu un vecteur efficace de l'herméneutique textuelle.

²¹² Antoine, Jean-Philippe (1993). « Mémoire, lieux et invention spatiale dans la peinture italienne des XIIIe et XIVe siècles ». *Annales HSS*, vol. 48, n°6, p. 1447-1469 ; Doucet, Dominique (1987). « L'*Ars memoriae* dans les confessions ». *Revue des études augustinienes*, 33, p. 49-69.

²¹³ Bachelard, G. (2017) [1957]. *Op. cit.* p. 183.

²¹⁴ *Ibid.* p. 188.

3.1.2. Les frontières en littérature

La remémoration des déplacements et de l'errance des narratrices de « Moisson » réanime les lieux. Issues de ce petit coin peu connu du monde, la Kabylie, auquel elles sont rattachées par les liens du sang, les narratrices occupent de nombreuses positions dans l'espace. Cette mobilité géographique fait vivre aux protagonistes du récit l'altérité des frontières et multiplie les lieux susceptibles de recevoir de leur part un ancrage identitaire. Dans ces lieux, que Rachel Bouvet (2017) appelle « zones frontières²¹⁵», se développent des phénomènes culturels selon Lotman :

La vie humaine consciente, c'est-à-dire la vie culturelle, exige également une structure spatio-temporelle spécifique, car une culture s'organise à l'intérieur d'un cadre appartenant à un espace-temps spécifique, et ne peut exister en dehors de celle-ci. Cette organisation se matérialise sous la forme de la sémiosphère qui dans le même temps l'engendre²¹⁶.

Y. Lotman propose la notion de sémiosphère comme processus de modélisation de la vie culturelle dans un cadre spatio-temporel spécifique. Sémiosphère est un mot valise construit à partir du mot sémiotique et du mot sphère :

La sémiosphère sera peuplée de langages divers qui se répartissent sur deux axes. [...] Ces différents langages appartenant à des temporalités et des emplacements spatiaux différents contribuent à faire de la sémiosphère un univers hétérogène malgré son apparence d'unité.²¹⁷

L'espace sémiotique est sillonné de plusieurs frontières formant des sémiosphères contiguës. Selon Lotman, « la fonction de toute frontière est de contrôler, de filtrer, et d'adapter ce qui est externe à ce qui est interne. La notion de frontière est ambivalente :

²¹⁵ Bouvet, R. (2017). « L'altérité des frontières », dans D. Charrier, H. V. Holm, C. Savoie, et M. N. Skagen [dir.]. *Frontières*. Montréal/Bergen : Imaginaire/Nord et Département des langues étrangères, Université de Bergen, coll. « Iceberg », p. 11-28.

²¹⁶ Lotman, Y. (1999). *La sémiosphère*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges, p. 24.

²¹⁷ *Ibid.* p. 25.

elle sépare et unifie tout à la fois, elle est bilingue et polyglotte ²¹⁸». Comme on a pu l'observer précédemment, nos narratrices traversent de nombreuses lignes/frontières au cours du temps et se retrouvent dans des zones plurilingues caractéristiques de l'exilé. Elles acquièrent de nouveaux langages, et s'efforcent, comme le suggère le système politique du pays d'accueil, d'atteindre le centre pour se « décolorer », se débarrasser de toutes leurs impuretés. Mais elles se retrouvent à chaque fois repoussées vers la périphérie, ce qui consacre ainsi l'échec du système d'assimilation. Elles restent confrontées à l'altérité et continuent de vivre des situations d'hybridité identitaire, parfois même une totale confusion identitaire, une identité complètement chaotique, ainsi que nous l'avons vu dans le dernier chapitre.

3.2. Littérature et géographie

Espace, territoire, lieu, frontière, centre, périphérie : ces notions ont été utilisées pour apporter un surplus d'intelligibilité à des phénomènes complexes comme celui de l'identité qui est structurée par des pratiques culturelles ou linguistiques. D'une manière générale, la littérature a toujours été alimentée, métaphoriquement, par son environnement spatial. Ces dernières décennies, les géographes ont manifesté un intérêt accru pour elle. La façon dont elle représente l'espace et les lieux est analysée conjointement par des géographes et des littéraires, ce qui a donné lieu à la géographie littéraire.

Mais comment la littérature parvient-elle à exprimer l'expérience d'un lieu, à la créer ou à la reproduire, à représenter le lieu ou encore à le faire surgir des profondeurs de l'imaginaire ? Et qu'en est-il d'autres genres privilégiant davantage l'évocation, tels que la poésie et la nouvelle ?²¹⁹

²¹⁸ *Ibid.* p. 27.

²¹⁹ Lahaie, C. (2008). « Entre géographie et littérature: la question du lieu et de la *mimèsis* », *Cahiers de géographie du Québec*, 52, « Géographie et littérature », 147.

Christiane Lahaie, qui pose cette question, admet d'emblée qu'en raison de son statut d'indicateur identitaire, on ne peut faire autrement que mesurer

la spatialité que prend, revêt toute culture et, parallèlement, la façon, à un niveau individuel et symbolique, c'est-à-dire passée dans le langage, imaginée, la façon [...] dont l'homme exprime l'occupation de l'espace par son corps et les relations que le corps entretient avec l'espace, même à travers un texte littéraire²²⁰.

La géographie littéraire cherche à comprendre la relation entre le territoire et l'homme ; celle-ci est abordée selon différentes approches. La géopoétique est ainsi présentée par son initiateur, Kenneth White :

La géopoétique est une théorie-pratique transdisciplinaire applicable à tous les domaines de la vie et de la recherche, qui a pour but de rétablir et d'enrichir le rapport Homme-Terre depuis longtemps rompu, avec les conséquences que l'on sait sur les plans écologique, psychologique et intellectuel, développant ainsi de nouvelles perspectives existentielles dans un monde refondé²²¹.

Ayant contribué au développement de ce champ de recherche et de création, Rachel Bouvet a en particulier questionné les frontières, les limites spatiales et les confins, autrement dit le rapport entre la spatialité et l'altérité²²². Elle a aussi réfléchi à la dimension géographique de l'acte de lecture et a montré, dans un livre paru en 2015, que la géopoétique peut donner lieu à une approche singulière²²³ des textes littéraires. Pour elle, « toute perspective de lecture est liée à un ancrage géographique. Chaque lecteur est habité par des paysages ²²⁴».

²²⁰ *Idem.*

²²¹ www.kennethwhite.org.

²²² Bouvet, R. et Rita Olivieri-Godet (dir.) (2018). *Géopoétique des confins*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

²²³ Bouvet, R. (2015). *Vers une approche géopoétique. Lectures de Kenneth White, de Victor Segalen et de J.-M. G. Le Clézio*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

²²⁴ *Ibid.* Quatrième de couverture du livre.

Quant à la géocritique, nous dit Bertrand Westphal, « elle placera l'œuvre en regard des espaces humains qu'elle investira, et où elle s'investira²²⁵ ». La géocritique est une « poétique dont l'objet serait non pas l'examen des représentations de l'espace en littérature, mais plutôt celui des interactions entre espaces humains et littérature ²²⁶ ». Elle propose « l'analyse des représentations littéraires de l'espace telle qu'on peut la tirer d'une étude du texte ou de l'œuvre d'un auteur, et non plus de son contexte ²²⁷ ». La méthode étant relativement jeune, les tentatives de la définir se multiplient encore.

Comment fonctionne l'imaginaire géographique dans des récits romanesques ? Tout en étant une construction imaginaire, la fiction, selon Jean-Marie Schaeffer, « nous ouvr[e] l'espace des possibles, [et] nous permet de mieux maîtriser le réel ²²⁸ ». La question du référent géographique s'inscrit dans une préoccupation plus vaste concernant la manière dont les hommes « sont » dans le monde, autrement dit le Dasein qui est un concept fondamental de la philosophie existentielle de Martin Heidegger. « Le Dasein est le fait, pour l'homme, d'être le "là" de l'Être, c'est-à-dire une ouverture et une présence à cet Être ²²⁹ ». Mathis Stock relève que : « La phénoménologie depuis Heidegger (1954) s'est intéressée à cette question de la spatialité du Dasein. Pour Heidegger [...] la spatialité s'exprime par l'habiter, c'est-à-dire par le fait d'habiter la

²²⁵ Westphal, B. (2000). « Pour une approche géocritique des textes », in Westphal, B. (dir.). *La géocritique mode d'emploi*. Limoges: PULIM, coll. « Espaces Humains », 9-40.

²²⁶ Doudet, C. (2008). « Géocritique : théorie, méthodologie, pratique ». *Acta fabula*, 9, 5, URL: <http://www.fabula.org/revue/document4136.php>, page consultée le 09 avril 2020.

²²⁷ Baravalle, M. (2015). « Michel Collot, Pour une géographie littéraire », *Studi Francesi*, 177 (LIX | III, 652-653.

²²⁸ Schaeffer, J.M. (2002). « De l'imagination à la fiction ». <http://www.vox-poetica.org/t/articles/schaeffer.html>

²²⁹ <https://la-philosophie.com/heidegger-dasein>

Terre.²³⁰» Cet habiter renvoie à ce qu'il nomme « l'espace vécu des hommes, des lieux plus ou moins familiers, des lieux où l'on se sent chez soi (Heimat, home)²³¹».

À quelle fin cherche-t-on de la géographie dans la littérature? Le roman est fait d'intrigues et d'événements qui se déroulent dans un espace et en des lieux réels ou imaginés. C'est la façon dont les représente l'auteur qui peut intéresser le géographe.

Dans l'introduction à son essai *Des romans- géographes*, Marc Brosseau note :

Cet intérêt pour la littérature s'est inscrit dans une volonté de décloisonnement du savoir géographique en fonction de motivations variées. Il a pu s'agir de l'appréciation de la valeur documentaire des sources littéraires, du rétablissement de la géographie au sein des humanités où le sujet et la subjectivité serait remis à l'honneur [...]²³²

Pour lui, c'est l'avènement du structuralisme au début des années soixante qui a été à l'origine de l'ouverture des sciences humaines à la littérature, la géographie ne faisant que rejoindre le mouvement dans les années soixante-dix. Il relève que :

L'essor progressif des travaux sur la question, [...] ne participe pas à l'origine d'une réflexion sur les systèmes de production de sens [...] mais d'une visée phénoménologique destinée à remettre le sujet, le sens, et les valeurs [...] au cœur de la géographie²³³.

Ainsi, le roman n'est plus seulement une source d'information. Brosseau se propose d'examiner la façon dont le romancier « fait » de la géographie, c'est-à-dire comment le roman produit sa propre géographie, comment il décrit l'espace et les lieux et la façon dont les hommes les habitent, d'où la dénomination de « roman-géographe » qu'il propose.

²³⁰ Stock, M. (2006). « Construire l'identité par la pratique des lieux ». De Biase A. & Alessandro Cr. (dir.). *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Paris: Éditions de la Villette, p.142-159.

²³¹ *Idem*.

²³² Brosseau, M. (1996). *Des romans-géographes*. Paris: L'Harmattan, p. 17.

²³³ *Ibid.* p. 18.

3.3 Du chronotope...

Inspiré par la théorie de la relativité d'Einstein, le théoricien du roman Mikhael Bakhtine a combiné le temps et l'espace pour obtenir un paramètre qui peut gouverner tout récit et qu'il a appelé chronotope. Pour lui, l'espace et le temps sont corrélés par la notion de chronotope qui « est presque, mais pas absolument, une métaphore ²³⁴ » :

Nous appellerons chronotope, ce qui se traduit, littéralement, par « temps-espace » : la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, telle qu'elle a été assimilée par la littérature²³⁵.

Il en donne la signification suivante:

Le chronotope, principale matérialisation du temps dans l'espace apparaît comme le centre de la configuration figurative, comme l'incarnation du roman tout entier. Tous les éléments abstraits du roman – généralisations philosophiques et sociales, idées, analyse des causes et des effets, et ainsi de suite, gravitent autour du chronotope et, par son intermédiaire, prennent chair et sang et participent au caractère imagé de l'art littéraire.²³⁶

Christiane Lahaie fait remarquer que l'espace-temps que cherche à définir Bakhtine est une sorte de chôra plutôt qu'une série de topos :

La pause descriptive romanesque, qui a longtemps mobilisé les géographes culturels friands de véracité topographique, ne doit jamais faire oublier que le récit littéraire s'avère aussi un art du temps qui passe²³⁷.

... au chronochore

Comme beaucoup d'auteurs, Lionel Dupuy trouve que Bakhtine privilégie le temps au détriment de l'espace. Pour lui, le chronotope n'est vraiment pertinent que lorsqu'il s'agit d'identifier le genre du roman. Il propose alors « la notion de chronochore pour

²³⁴ Bakhtine, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, p. 237.

²³⁵ *Idem*.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ Lahaie, C. (2008). *Op.cit.*

désigner et révéler ce qui fait le cœur du roman-géographe, son fonctionnement, sa dynamique et les convergences qu'il réalise »²³⁸. La construction du néologisme chronochore repose,

d'une part, sur le radical "chrono" qui permet d'exprimer la relation entre le Temps et le Récit, et, d'autre part, sur un deuxième radical qui lui est accolé, à savoir "chore" (tiré bien sûr de *chôra*), qui permet quant à lui d'exprimer la dynamique trajectrice chorésique [...] ²³⁹

À chaque roman-géographe correspond un schéma chronochorésique spécifique. Le schéma de base repose sur trois pôles : sujet, lieu, récit. À chaque pôle correspondent des chronotopes. Le sujet, qui n'est autre que le romancier, est en lien avec le lieu qu'il décrit et met en scène, le récit qu'il inscrit dans un genre, mais aussi avec le cœur du roman, le chronochore, quand il en est le héros principal.

3.4. Représentation de l'espace et des lieux dans « Moisson d'exil »

Dans ce qui suit, nous allons procéder à l'analyse des principaux lieux que l'auteur de « Moisson » décrit et met en scène : la maison, la cour, et le jardin, le salon, la rue, et le seuil, le chemin qui mène à la fontaine, en passant par le cimetière... Cela aidera à mieux comprendre leur rôle dans la construction identitaire.

3.4.1. Le salon dans *Jacinthe noire* (JN)

Tous les auteurs qui ont analysé JN ont conclu à une quasi-autobiographie : en effet, le sujet et l'auteur se confondent. Le récit est narré par Marie-Thérèse (Maithé), la Française, et Reine, la Kabyle, qui en est la protagoniste. Reine a un autre nom. « Elle porte un nom plus simple, plus plein, mais je ne peux vous le dire » (JN, 2), nous

²³⁸ Dupuy, L. (2019). *L'imaginaire géographique: essai de géographie littéraire*. Pau : Presses Universitaires de Pau, p. 160.

²³⁹ *Ibid.* p. 163.

confie Marie-Thérèse. La double identité est ainsi mise en place dès l'incipit, dans la présentation du procédé narratif. Reine est kabyle dans sa chambre où elle a reconstitué la culture de son village, et française dans la salle commune du pensionnat de la rue X à Paris où se déroule l'essentiel du roman. En fait elle ne cache pas sa kabyllité. Au contraire, elle l'arbore comme un défi avec ses « bijoux un peu barbares » (*JN*, 20). Cette salle commune, curieuse et de forme irrégulière, apparaît à Reine terne et comme figée; elle veut s'en évader. Avec le temps, la salle « close » devient le salon de l'intrigue, le lieu mémorable où est prononcé l'échec de la tentative de Reine, la « Française » venue de la périphérie, d'intégrer pleinement la souche, le centre. Le salon est une sorte d'agora où s'échangent des dialogues chargés d'un sens tout particulier pour elle qui découvre l'hypocrisie de la plupart des pensionnaires et leur totale soumission à la Sœur dirigeant l'établissement. Cette dernière, manipulatrice à souhait, n'hésite pas à présenter Reine, l'étrangère qui « jure comme une négresse au milieu de femmes blanches » (*JN*, 262), comme une menace potentielle à l'ordre établi en raison de sa race et de ses lectures. Elle est basanée, et elle lit Rousseau. Cela suffit pour la maintenir à l'écart du groupe homogène. Touchée dans son orgueil, Reine abandonne son ambition de marcher dans les pas de son frère érudit, diplômé de l'Ecole normale supérieure, et se replie dans la maison familiale d'Asfar, un lieu plus intime, pour réfléchir à la suite de sa vie. Elle ne sera pas institutrice pour faire plaisir à son père mais elle cultivera désormais son jardin littéraire. *Jacinthe noire* sera la première fleur à y éclore.

De tout le mobilier du salon, une table sur laquelle repose un vase contenant des chrysanthèmes retient l'attention de Reine. Chaque fois qu'elle sort, elle en ramène des champs et jardins qu'elle visite pour renouveler celles du vase. Les fleurs constituent dans le récit son lien avec l'espace extérieur, avec ses frères parisiens, et avec sa famille et ses amis restés en Tunisie. Qui de sa mère, Rousseau ou Proust, lui a communiqué sa passion pour les fleurs ? Elle a lu Rousseau et Proust, mais le rapport que sa mère entretient aux fleurs l'a toujours sidérée. Dans sa chambre, ce sont des fruits, deux

grenades, qui lui rappellent le jardin d'Asfar. Et puis, il y a le divan sur lequel elle s'allonge pour se confier à Maithé, c'est-à-dire faire de l'introspection. Régulièrement, elle va retrouver ses camarades sur le sofa du salon et prend part à leurs discussions. L'analyse des discussions du salon montre qu'elle construit son identité par effet-miroir. Elle se rend compte que les autres pensionnaires sont elles-mêmes porteuses de l'altérité qu'elle projette sur elles. Exceptées celles qui sont dans « la gerbe », toutes les autres présentent une singularité. Reine sent et entend qu'elle est jugée, notamment par la virulente Paula qui tient des propos acerbes à son encontre : « Elle sait que nous sommes dissemblables [...] C'est cela que je trouve monstrueux en elle : se chercher, se complaire en soi ; au lieu de se fuir » (*JN*, 55-56). Encore plus tranchante, Paula rajoute : « Elle est un objet de trouble et de désordre » (*JN*, 58). Échec d'intégration ou rejet? À son arrivée au pensionnat, Reine craignait la possible indifférence de l'Autre. C'est à la cruauté, à la haine et à l'intolérance qu'elle est sans cesse confrontée. Elle comprend dès lors qu'elle n'est pas à sa place dans cette pension. Pire, en ressassant sur son divan les propos entendus, elle se dit qu'elle sera toute sa vie une inadaptée, comme le lui a laissé entendre Adrienne, une pensionnaire : « Que Reine ne soit pas à sa place dans cette pension, hélas, ce n'est que trop vrai. Un hasard l'a amenée chez nous. Mais aura-t-elle jamais sa place dans le monde ? ... » (*JN*, 323).

3.4.2. Les lieux identitaires dans *Rue des Tambourins* (RT)

Rue des Tambourins est un récit initiatique, largement autobiographique, narré par Marie-Corail dite Kouka, une autre figure de l'auteure. Il est écrit à Paris ; c'est un roman d'apprentissage, une remémoration des lieux de l'enfance et de l'adolescence, et de la période de transition vers l'âge adulte. La description des espaces tient lieu de dialectique. Taos Amrouche se remémore la négociation permanente entre les éléments culturels acquis et ceux innés pour la formation de son identité. Comprendre le rôle des lieux évoqués dans le texte dans la reconstitution de l'enfance, l'adolescence et le passage à l'âge adulte de la narratrice Kouka sera une des préoccupations de notre

analyse. Le récit est engendré par quatre espaces différents: 1/ Tenzis, en réalité Tunis, où se situe la maison de la rue des Tambourins qui a vu naître Kouka, et qui a donné son titre au roman. 2/ Asfar, qui n'est autre que Maxula-Radès, ce village situé à une quinzaine de kilomètres de Tunis ; c'est dans cette banlieue que la famille a acquis une villa avec jardin. 3/ La Kabylie d'où elle est originaire. Ce lieu de naissance des parents a été fui pour échapper au regard méprisant des autres en raison de leur rapprochement des missionnaires, mais aussi à cause de « l'effroyable misère ²⁴⁰ » dans laquelle vit la population indigène. Chaque été, la famille Iakouren lui rend visite pour que les enfants s'imprègnent de la langue, de la culture, et de l'histoire des aïeuls de la tribu, du village et des ancêtres. La Kabylie peut être considérée comme un lieu identitaire particulièrement important puisque tout le récit lui est rattaché. 4/ Paris, l'Eldorado, le lieu imaginaire, la métropole qui fait rêver, et sur laquelle sont projetés tous les plans d'avenir qui se réduisent à l'émigration. L'un après l'autre, les enfants sont attirés comme les papillons par la lumière. Ils finiront tous par s'y établir.

Quand Kouka évoque le village de ses parents, elle le fait par synecdoque, n'invoquant que le Pays²⁴¹ dont il fait partie. Chez les Iakouren, les lieux et l'espace, plus que le temps qui passe, suscitent à la fois cet effort de reconquête identitaire et l'aspiration à l'émancipation. Qui sait si, restée au village, en Kabylie, la famille aurait tant fait pour la révélation et la promotion de la culture kabyle? À Tenzis, pour échapper au regard moqueur et inquisiteur des autres, la famille s'est repliée sur elle-même, cultivant une certaine nostalgie de la Kabylie à laquelle elle rend visite régulièrement. La maison de Tenzis est réduite à un simple appendice du Pays. La grand-mère y fait régner l'ambiance de la maisonnée traditionnelle. Elle prépare des repas traditionnels, et le maigre et invariable goûter des enfants : quelques figues sèches provenant de la Source des Pèlerins.

²⁴⁰ Camus, A. « Misère de la Kabylie ». *Op. cit.*

²⁴¹ Traduction de *Tamurt* qui signifie pays des Kabyles.

Figés dans l'espace et variables dans le temps, le jardin et la maison constituent les espaces générateurs de récits et de sens qui confèrent au roman sa cohésion. Ils sont les lieux de discussion, de communion, d'évocation... mais aussi le théâtre de scènes dramatiques. En leur sein, se nouent des intrigues (Gida écoute aux portes des chambres pour tenter de comprendre ce qui se manigance à son insu), surviennent des ruptures (Yemma quitte le foyer après une gifle de son mari), de douloureuses séparations (Charles, le fils prodigue, abandonne sa femme enceinte pour tenter l'aventure parisienne) et de l'isolement (le grand-père qui se coupe du monde et devient cénobite dans son jardin de montagne).

3.4.2.1. La maison

Dans « Moisson », la maison et le jardin peuvent être considérés comme les métaphores de l'espace protégé, intime. Les deux constituent des points de corrélation des variables temporelles et spatiales. En leur sein « a lieu la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret ²⁴² ». L'espace fixé, le temps défile en saisons, chacune ses fleurs, et en années plus ou moins mouvementées. En tant que lieu d'ancrage, la maison revêt une importance particulière dans « Moisson ». C'est elle qui maintient chez l'auteure l'esprit d'enfance. Espace heureux comme l'appelle Bachelard qui en propose une analyse détaillée, de la cave au grenier et de la coquille à l'espace ouvert, elle est métaphorisée par de nombreux poètes, chacun à sa manière. Bachelard les cite abondamment. C'est par des vers de Paul Eluard, *Quand les cimes de notre ciel se rejoindront / Ma maison aura un toit*, qu'il ouvre le chapitre « Maisons et univers ²⁴³ » de son livre pour illustrer ses analyses sur cet abri où « non seulement nos souvenirs

²⁴² *Idem.*

²⁴³ Bachelard, G. (2017) [1957]. Op. cit. p. 51.

mais aussi nos oublis sont logés ²⁴⁴». Bachelard cite aussi l'immense Milosz, le poète préféré de Reine qui récite ses cantiques dans *JN* pour épater ses camarades :

Je dis : ma Mère. Et c'est à vous que je pense, ô Maison ! / Maison des beaux étés
obscur de mon enfance, à vous / Qui n'avez jamais grondé ma mélancolie /
...../ — O Maison, Maison ! pourquoi m'avez-vous laissé partir. (Insomnie)

En ces vers de Milosz s'unissent les images de la Mère, de l'Enfant et de la Maison, cet espace protégé, sécurisé, qui abrite les rêves. Mais, peut-on vraiment commenter ces images poétiques sans les dénaturer ? Pour Bachelard, « c'est tout le problème de l'accueil onirique des valeurs oniriques qui se trouve posé ici. C'est déjà diminuer et arrêter une rêverie que de la décrire objectivement²⁴⁵ ». *RT* nous convie à la visite de certains de ces espaces de bonheur qui ont vu grandir Kouka. D'abord la maison de Tenzis qui rappelle son enfance :

Je nous revois dans cette grande pièce, mal éclairée par une verrière de plafond,
où nous prenions nos repas. C'était là que couchaient Nicolas et Marcel, sur un lit
de fer couvert d'une tenture garance, à dessins blancs en forme de croissant de
lune, tissée au Pays il y a longtemps. (*RT*, 16)

Notons la présence de cette « tenture garance, à dessins blancs tissée au Pays », qui établit une sorte de continuité de l'histoire de la famille. Celle-ci ne semble pas être sortie de la misère puisqu'elle utilise encore de très vieilles couvertures qui, symboliquement, rappellent la Kabylie d'origine. De cette salle à manger-chambre à coucher, Kouka reparlera encore, comme pour insister sur la promiscuité des lieux : c'est sur la table de cette pièce qu'elle et ses frères font leurs devoirs. Notons par ailleurs l'anthropomorphisme de la maison qui est « sensible » à la tragédie familiale qui se déroule dans ses entrailles : « Mais, qui dira l'intensité dramatique qui faisait battre le cœur de notre maison ? » (*RT*, 21), se demande Kouka qui sent le malaise de la maison à voir les âmes qui l'habitent souffrir autant. À cause de ce mariage controversé, la maison a le cœur brisé : « La présence d'Émeraude et de son intarissable

²⁴⁴ *Ibid.* p. 19.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 143.

chagrin minait le cœur de la maison » (*RT*,23), croit comprendre Kouka. Pour sa grand-mère, toutefois, la maison de Tenzis n'a pas d'âme et elle ne comprend pas qu'on puisse s'attacher à elle et à la ville qui l'abrite :

Mais qu'a donc cette ville maudite de Tenzis pour vous retenir ? [...] Livrer le Prodigue à une étrangère qui ne fera jamais partie du clan et gardera pour toujours notre fils captif, le détournant définitivement de la terre de ses ancêtres ! [...] Vendez cette maison, quittez cette ville du diable, et retournons à notre demeure presque en ruines, retournons à nos tombes. (*RT*,30-31)

Pressée de rejoindre les aïeuls protecteurs, la grand-mère supplie : « Retournons à nos tombes », près de nos morts. Le lien avec ces derniers reste fort dans la société traditionnelle kabyle. Les maisons, sombres en raison du manque d'ouvertures, sont parfois assimilées à des tombes dans le sens où, comme des grottes, elles font corps avec la montagne et rattachent solidement leurs occupants à celle-ci. Elles abritent leurs locataires de la naissance jusqu'à la mort qu'ils attendent stoïquement. La plus grande hantise de Gida est de se faire surprendre par la mort en dehors de sa maison kabyle. C'est aussi l'appréhension de la plupart des émigrés.

Comme Milosz, dire la maison, c'est, pour Kouka, penser à sa mère. En évoquant celle de Tenzis, c'est Yemma qui lui vient à l'esprit :

Je la revois lisant et cousant, tricotant et raccommodant surtout. Et j'entends sa voix poignante et magnifique planer au-dessus de notre drame, cette voix que nous n'avions jamais entendue, auparavant, que le départ du Prodigue avait comme libérée. C'étaient des messages infiniment délicats que Yemma envoyait à l'ainé de la cage ensoleillée qu'était sa chambre : elle les improvisait en notre langue âpre et douce sur d'étranges mélodies, et les regardait s'envoler, les yeux pleins de larmes, au-dessus des mers, comme une nuée de papillons, pour se poser sur le visage du bien-aimé en exil, et lui dire que nous vivions dans l'attente de ses lettres et de son retour. (*RT*, 19).

Kouka a recours à une synecdoque pour évoquer la maison qui se retrouve concentrée dans la chambre de Yemma, présentée comme une prisonnière, sa chambre étant assimilée à une cage... ensoleillée. Un oxymore : une cage, sombre a priori mais

éclairée par le rayonnement de la mère. Kouka insiste sur la captivité de Yemma qui est aussi prisonnière de son caractère insolite :

Mais pourquoi la revois-je en recluse, en ce temps lointain de Tenzis ?... Personne ne lui avait interdit de sortir – qui l’eût osé ? – et pourtant, elle vivait parmi nous en captive, redoutant les éclats de voix, les visites, et tout ce qui eut attiré la curiosité des voisins. Captive, elle l’était, mais d’elle-même qui avait le sens aigu de l’insolite et du disparate. (*RT*, 19).

Cette agoraphobie sera expliquée par Yemma, elle-même, ou plutôt par l’auteure Fadhma Aith Mansour, dans son livre posthume. Le choix de se tenir à l’écart des autres y est associé à la nécessité de préserver sa kabylité qu’elle ne revit pleinement qu’en retournant au Pays où elle retrouve « sa maison », qui fait face aux montagnes, et à laquelle on accède par

[...] cette cour de terre battue que l’olivier et le figuier étaient seuls à habiter, l’olivier qui semblait monter la garde au pied de l’escalier de granit, et le figuier jailli du coin le plus sombre, que le grand-père avait greffé (*RT*, 43).

Comme les fleurs ont attiré l’attention de Reine dans le salon de *JN*, l’arbre de la cour attire celle de Kouka dans *RT*. L’olivier et le figuier sont personnifiés, ils sont présentés comme des êtres vivants veillant sur la maison. Ainsi, même en l’absence de la famille, la maison est habitée par deux arbres qui sont profondément enracinés dans sa cour comme le sont la narratrice et sa famille dans le pays kabyle. Kouka est aussi hantée par le souvenir du grand-père qui a greffé le figuier. La porte extérieure reste ouverte pour que les femmes de la famille du village puissent accéder à la cour. Justement, au moment où les Iakouren pénètrent dans celle-ci, « les vieilles pierres se réveillent. Une femme allume le feu » (*RT*, 43). La description de la cour serait incomplète si on ne mentionnait pas, « suspendue au clou rouillé, l’outre en peau de chèvre, toute suintante d’une eau à saveur de goudron, et le foyer creusé sous l’escalier » (*RT*, 43). Ce dernier détail revêt une importance toute particulière en ce sens que son introduction récente dans la maison kabyle traditionnelle, *axxam*, modifie ses fonctionnalités. En kabyle, le signifiant *axxam* renvoie à plusieurs représentations : il signifie aussi bien la maison

bâtie que la femme. « *Err axxam* », c'est faire maison, prendre femme, se stabiliser, se mettre en conformité avec le village. Par *axxam*, on entend aussi la famille élargie, la tribu. Kouka s'est rendue en compagnie de sa mère dans l'*axxam*. C'est avec émerveillement qu'elle découvre ses aïeux par la voix de Yemma qui parle de leur honneur, de leur dignité et de leur rayonnement : « Souviens-toi, ma fille, de cette maison qui fut si puissante autrefois. Je souhaite tant que l'image de cet arrière-grand-père s'imprime en toi pour toujours... » (RT, 117). De temps à autre, Yemma se tourne vers Kouka pour vérifier son attention :

J'espère que tu n'oublieras jamais cette maison pleine d'ombre, ni ces êtres tissés de la même fibre que toi : la race, la langue maternelle, l'origine, il est bon que tu en découvres, même obscurément, le sens pour plus tard, quand tu te sentiras une éternelle exilée comme moi. Alors tu te souviendras de cette odeur de fruit et d'étable bien tenue de la maison ancestrale car, chez nous, les bêtes vivent tout contre les gens, comme dans la crèche... (RT, 122).

Cette référence religieuse à la crèche n'est pas que métaphorique. Elle traduit la réalité. En effet, la maison traditionnelle kabyle est divisée en deux espaces intérieurs : *tasga*, la plus grande surface, est occupée par les humains, et le reste, environ un tiers, est réservé aux animaux ; on l'appelle *adaynin*. Pierre Bourdieu décrit ainsi la maison kabyle traditionnelle :

L'intérieur de la maison kabyle présente la forme d'un rectangle qu'un petit mur à claire-voie s'élevant à mi-hauteur divise, au tiers de sa longueur, en deux parties : la plus grande, exhaussée de 50 cm environ et recouverte d'un enduit d'argile noire et de bouse de vache que les femmes polissent avec un galet, est réservée aux humains, la plus étroite, pavée de dalles, étant occupée par les bêtes²⁴⁶.

La femme est maîtresse des lieux. Dès que le seuil de la maison est franchi, tout est sous son contrôle : elle est le pilier central. L'homme s'occupe de pourvoir aux besoins de la famille.

²⁴⁶ Bourdieu, P. (1972). « La maison ou le monde renversé. » *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle »* (p. 45-59). Genève : Librairie Droz.

Dans la nouvelle maison construite par les Iakouren, l'escalier permet la séparation nette des bêtes des humains. Pour Bachelard, l'escalier permet une circulation entre la cave où sont confinées nos peurs et le toit où elles sont maîtrisées. Élément de modernité, l'escalier transforme la maison-tombe traditionnelle fermée, obscure, en une demeure où la peur est vaincue, une maison ouverte, aérée, éclairée, détachée du sol pour s'élancer à la conquête du ciel comme les montagnes alentour.

La maison est rudimentaire : deux grandes pièces aux rares ouvertures, surmontées de deux autres donnant sur un balcon d'où l'on découvre les montagnes écarlates. C'est à ce mirador que menait l'escalier de la cour, ce dangereux escalier sans rampe, qu'on eut dit en silex (*RT*, 44).

La transformation de la maison est graduelle. Elle s'élève mais reste encore un peu sombre. Elle continue de boudier les ouvertures qui laisseraient passer les djins. L'efficacité est encore privilégiée à l'esthétique. Le coucher du soleil et le spectacle romantique des « montagnes écarlates » n'intéressent que peu les gens du village qui luttent au quotidien pour leur survie. La maison est restée inachevée, l'escalier sans rampe, signe que la famille Iakouren ne s'investit pas complètement dans sa réalisation. Elle vit ailleurs, toujours en quête du « coin du monde » où, jour après jour, elle s'enracinerait ; elle est à la recherche de la maison finale, la maison de rêve où, enfin, elle se stabiliserait. Mais, écrit Mammeri :

La tribu, un instant distraite et arrêtée dans sa course, a repris sa longue marche. Elle sait qu'il n'y a pas de havre définitif, mais seulement des étapes ; elle sait qu'il faut toujours repartir, parce que la vérité de soi est justement dans la quête ; elle sait que, quand des tribus se croient arrivées, c'est qu'elles sont au seuil de mourir²⁴⁷.

Bachelard, en écho, réplique qu'il est bon

[...] que nous gardions quelques songes vers une maison que nous habiterons plus tard, si tard que nous n'aurons pas le temps de la réaliser. Une maison qui serait finale, symétrique de la maison natale préparerait des pensées et non plus des

²⁴⁷ Mammeri (1985). *Op.cit.*

songes, des pensées graves, des pensées tristes. Mieux vaut vivre dans le provisoire que dans le définitif²⁴⁸.

La maison de Bachelard est un espace onirique. Celles que nous fait visiter Kouka ne nous font pas moins rêver. Car, même si ce sont des espaces physiques et des lieux réels dont elle nous fait partager l'intimité, il s'y ébauche des récits de vie pleins de promesses quand ils n'en rappellent pas d'autres, glorieux :

La maison ne se vit pas seulement au jour le jour, sur le fil d'une histoire, dans le récit de notre histoire. Par les songes, les diverses demeures de notre vie se compénètrent et gardent les trésors des jours anciens. Quand, dans la nouvelle maison, reviennent les souvenirs des anciennes demeures, nous allons au pays de l'Enfance Immobile, immobile comme l'Immémorial²⁴⁹.

Et c'est à partir d'une maison parisienne, par le biais du souvenir de deux autres maisons, celle de Tenzis et celle de Kabylie, que Kouka nous fait vivre son enfance. La question de la poétique de la maison en tant qu'espace renfermant un passé inoubliable et des rêves d'émancipation sous-tend l'histoire que raconte Kouka : toujours liée à la maison ancestrale à laquelle elle rend visite régulièrement en été, la famille Iakouren cherche à quitter celle de Tenzis devenue trop exiguë et incapable de contenir ses rêves. Yemma désire une maison avec un jardin où elle ferait pousser beaucoup de fleurs et lirait tout son soul. C'est à Asfar, dans la banlieue de Tenzis, que se réalisera son rêve.

Par analogie à la maison de briques qui fait rêver, Bachelard évoque la maison des mots qui consiste à faire de l'abstraction. À la différence du roman qui, une fois achevé, reste immuable, la maison peut subir un réaménagement de son espace tel le décroissement de ses chambres ou la transformation de la fonctionnalité d'un espace en une autre, comme dans la maison de Tenzis où il a fallu dépaver partiellement la petite courette pour en faire un jardin potager. Puis, un jour, la maison assiste,

²⁴⁸ Bachelard, G. (2017) [1957]. *Op. cit.* p. 69.

²⁴⁹ *Ibid.* p. 25.

impassible, au départ de ses habitants et à leur remplacement par d'autres ; la famille Iakouren ira se substituer à la famille de boulangers qui occupait la maison avec jardin d'Asfar.

3.4.2.2. Le jardin

Souvent couplé à la maison, le jardin prend une place particulière dans celle d'Asfar. Déménager de Tenzis pour aller vivre à Asfar, est à ce point important pour Kouka qu'elle en donne la date : le 25 juin 1925. Il faut signaler en effet qu'elle a rarement recours au marquage chronologique. Pour Bachelard, « Plus urgente que la détermination des dates est, pour la connaissance de l'intimité, la localisation dans les espaces de notre intimité ²⁵⁰ ». Kouka se souvient de cette écolière qui grimpe dans les arbres pour rêver. Cet amour du jardin et des fleurs, Taos Amrouche le partage avec sa mère qui écrit dans *Histoire de ma vie* : « J'ai gardé du jardin un souvenir inoubliable. Il y avait des fleurs, des fleurs comme je n'en avais jamais vues depuis ma petite enfance, depuis le jardin de Taddert-ou-Fella. Je fus émerveillée...²⁵¹ » Ce qui émerveille Kouka, autant sinon plus que les fleurs, c'est la présence d'arbres fruitiers :

Cinq amandiers s'imposaient parmi un citronnier des quatre saisons, quelques pêchers, un poirier [...] et un figuier énorme constellé de figues-fleurs, qui nous mit les larmes aux yeux la première fois que nous le vîmes, tant il nous rappelait celui de notre cour du Pays (RT, 139).

À la joie du moment sont venus se mêler des souvenirs émouvants de la Source des Pèlerins :

[...] J'étais éperdue d'admiration devant les raisins roses et violacés, les poires, les pêches de septembre et les grenades fendues, révélant la splendeur de leur grain. [...] La joie du grand-père était vive comme une flambée. [...] Là, sur ce dernier lopin de terre situé près du ciel et protégé par la forêt, il retrouvait sa noblesse, il commandait le respect. Hors de cet Eden, malgré son insouciance superbe, on était tenté de plaindre le seigneur déchu (RT, 110).

²⁵⁰ Bachelard, G. (2017) [1957]. Op.cit. p. 28.

²⁵¹ Aïth Mansour Amrouche, F. (1968). *Histoire de ma vie*, Paris : Maspero, p. 190-191.

L'attachement de la famille à ce jardin a son histoire. La Source des Pèlerins est le dernier lopin de terre qui reste de tant de biens amassés avec peine par le patriarche, l'arrière-grand-père Hacène dans la réalité. Son fils unique Ahmed, appelé grand-père dans le texte, a tout dilapidé. Le patriarche avait épousé vingt femmes pour tenter d'avoir un deuxième garçon. À 75 ans, c'est encore une fille qu'il a engendrée. De son fils unique qu'il a refusé de déshériter, il dit : « Le feu engendre la cendre » (*RT*, 118). C'est quasiment l'extinction de la famille que la déchéance de grand-père a failli mener. Son fils, Belkacem, ne disposant plus de champs exploitables, a été poussé à l'exil pour faire vivre sa famille.

[...] Les figues commençaient à devenir rares : elles séchaient sur les branches. Une à une, le grand-père les détachait pour les étendre sur un linge propre dans un coin de la cabane où elles achevaient de sécher. Nous savions qu'il nous constituait notre provision de l'hiver, et nous connaissions la succulence de ces grosses figes blanches, à peau satinée, que Yemma nous donnait pour notre goûter à Tenzis (*RT*, 110).

Comme pour se rattraper, grand-père se fait un point d'honneur d'approvisionner en figes sèches son fils et sa famille exilés à Tunis. Comment passait-il ses veillées, enfermé dans sa déréliction ?

À vrai dire, la solitude ne lui faisait pas peur. Il interrogeait le silence de ses yeux phosphorescents et il songeait aux absents. Il revoyait ses richesses d'autrefois, il revivait sans amertume sa folle et brillante jeunesse (*RT*, 111).

Pour Bachelard, l'être « sait d'instinct que ces espaces de sa solitude sont constitutifs ²⁵² » et que, même lorsqu'on a perdu des espaces il restera toujours qu'on les a aimés, qu'on a vécu en eux. Grand-père a perdu au jeu beaucoup de terres. Il ne lui reste que la Source des Pèlerins, un petit jardin à grande valeur symbolique qui, toujours, le reconforte.

²⁵² Bachelard, G. (2017) [1957]. *Op. cit.* p. 28.

S'il est un jardin à Asfar qui rappelle à Kouka la Source des Pèlerins, c'est celui de Mme Hidalgo dont elle connaît mieux que quiconque les fruits puisqu'elle aide à leur ramassage. Le jardin est aussi vécu par Kouka comme une zone-frontière. C'est par le biais de son jardin qu'elle nous raconte l'histoire de cette femme arrivée d'Espagne en passant par Oran. C'est aussi à travers le jardin des voisins d'Asfar que Kouka dévoile la réalité d'une famille venue de l'intérieur pour servir une autre, plus aisée, qui met à sa disposition une petite cabane dans le jardin en guise de maison.

3.4.3. Autres lieux et autres espaces identitaires

Depuis son installation à Paris, l'auteure n'est retournée en Kabylie qu'à deux ou trois reprises pour revoir les lieux et les espaces décrits dans le livre de sa mère *Histoire de ma vie* et se recueillir sur la tombe de son père, le seul membre de la famille à être enterré au cimetière du village.

3.4.3.1. Les montagnes

À la fin de l'été, au moment de quitter le village pour retourner dans la ville de Tenzis, Kouka avait cette réflexion: « Pourquoi ces montagnes veloutées de nuit, avec leurs déchirures pourpres et leurs blessures, ne nous gardaient pas pour toujours en leur sein? » (*RT*, 124). Taos Amrouche se l'est-elle un jour demandé à partir de Paris? Ce qui est certain, c'est que la force des liens qui la rattachaient aux montagnes kabyles est restée intacte. C'est pourquoi elle a tenu à leur rendre visite pour donner en offrande à leurs « gardiens » un chant qu'elle entonna la tête dans les étoiles, sur les cimes du Djurdjura. Heureuses, les montagnes lancent des cris de joie comme les youyous de femmes lors des fêtes. Elle avait pour seul témoin son ami²⁵³ qui a rapporté cette anecdote :

²⁵³ Il s'agit du cinéaste A. Bougermouh, le réalisateur du premier long métrage en kabyle, « La colline oubliée », 1997, tiré du roman éponyme de Mouloud Mammeri. Il lui a fait faire, en 1969, le voyage

On est allés à Beni Douala [le village de naissance de sa mère], à Fort National [le village où sa mère a étudié, travaillé et rencontré son mari], puis à Ighil Ali [le village de son père] où pratiquement personne ne l'avait reconnue. Elle voulait voir sa maison, mais il y avait quelqu'un qui l'avait squattée. De là, on est repartis par le col de Tirourda et quand on est arrivés au col elle m'a demandé de m'arrêter. Elle est descendue de voiture et s'est mise à chanter. Au départ, elle avait la gorge nouée, puis peu à peu ça s'est desserré. Elle chantait à en faire trembler le Djurdjura et elle pleurait. C'était très, très émouvant²⁵⁴.

Taos Amrouche exprime sa reconnaissance « aux génies tutélaires des montagnes kabyles » en leur dédiant *Rue des Tambourins*. Car, ces montagnes, si précieusement protégées, l'habitent, même si elle n'y est pas née. Elles sont son âme. C'est par une sorte de rail-movie, un voyage en train, que nous les fait découvrir Kouka. Le train fait partie de ce que Foucault appelle « les emplacements de passage ». C'est :

Un extraordinaire faisceau de relations puisque c'est quelque chose à travers quoi on passe, c'est quelque chose également par quoi on peut passer d'un point à un autre, et puis c'est quelque chose également qui passe²⁵⁵.

Pour lui, « c'est dans le second principe de thermodynamique que le XIXe siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources mythologiques²⁵⁶ ». Les conséquences de ce recours à la technologie, censée servir exclusivement les colons, se ressentent jusque chez les sociétés indigènes fraîchement mises en contact avec la modernité. Tout en nous communiquant son émerveillement devant l'arrivée du train qui reconfigure l'espace en réduisant les distances par la compression du temps, Kouka nous transmet ses sensations en le prenant :

Le bruit du train, l'odeur du charbon, les images qui se succédaient à un rythme pour nous inconnu, nous enivraient. [...] Il nous semblait chevaucher quelques prodigieux cheval de fer, qui nous enlevait au-dessus des oueds bordés de lauriers

Alger- Ighil Ali en passant par le village de sa grand-mère maternelle, sa muse, celle dont elle tient son caractère orgueilleux, même si elle ne l'a jamais connue.

²⁵⁴ <http://forumdesdemocrates.over-blog.com/article-entretien-inedit-du-realisateur-abderrahmane-bouguermouh>

²⁵⁵ Foucault, M. (2004). *Op. cit.* p. 12-19.

²⁵⁶ *Idem.*

roses, des montagnes et des nuages pour nous déposer au cœur transparent de l'azur (*RT*, 41).

Kouka est comme sur un nuage, elle compare le train à un cheval de fer volant. Partie de la maison acquise à Tenzis pour se rendre à la maison construite au Pays peu avant son départ en exil, la famille Iakouren a pris le train comme chaque été. Sans bourse délier, car le père est fonctionnaire aux chemins de fer. Ce voyage, qui a duré une journée et une nuit, est lié à un évènement particulier : le mariage controversé de l'ainé. C'est pourquoi il semble avoir marqué à jamais Kouka qui nous le rappelle :

Je garde le souvenir d'un sommeil déchiré, de loin en loin, par le sifflement du train dans la nuit. Depuis, où que je sois, dès qu'un train siffle, la nuit, je sens comme un fin poignard fendre mon âme, et ce sont les petites gares d'Afrique du Nord qui surgissent illuminées, avec leurs grands eucalyptus, leurs faux poivriers et leurs bouquets de géraniums, ces petites gares désertes, trop neuves et trop blanches sous le ciel vide (*RT*, 41).

Au petit matin, le désordre des montagnes accueille Kouka en silence. La magie du lieu est là :

[...] C'était donc cela le Pays ?... Ces montagnes saignantes et nues qui s'élançaient comme des cris en tous sens, avec leurs ombres sévères ? Et ce silence, et cet air bleu, cet air vierge, coupant comme l'eau de puits ? (*RT*, 42).

L'euphorie passée, la réalité se manifeste. La région est rude et impitoyable. « Le village est à plusieurs kilomètres, et la route caillouteuse, tout en lacets. ²⁵⁷ » La mule et le bourricot porteront les bagages. C'est par la maison parentale du village, quasi abandonnée, que Kouka nous fait sentir l'ampleur du drame que vit sa famille et par ricochet la Kabylie qui découvre, impuissante, que ses enfants lui préfèrent d'autres contrées : le phénomène d'émigration. Le départ des jeunes s'est irrémédiablement installé dans les esprits. Yemma ressent cruellement la tragédie qui se dessine pour ses enfants : « Ses fils auraient le destin des inadaptés qui ne se sentent chez eux nulle part. [...] Une à une les racines qui les retenaient à leur sol se dessècheraient, et ils finiraient en errants » (*RT*, 37).

²⁵⁵ *Idem*.

Son fils aîné, qui ne supporte plus la vie tunisoise, refuse de subir les traditions kabyles. Pour ne pas compromettre son projet de se rendre en France, il a cherché à fuir le jour de son propre mariage concocté par sa grand-mère et son père. Des villageois l'ont rattrapé de justesse. Il finira par partir, abandonnant femme et enfants.

3.4.3.2. La rue

Dans le deuxième volet de « Moisson », la spatialité se manifeste dès le titre : *Rue des Tambourins*. On pourrait s'imaginer que dans cet espace de liberté, ouvert et grouillant, le risque que se produise une série d'évènements qui s'enchainent pour former un récit époustouflant est grand. En fait, le récit rapporte plutôt ce qui se passe à l'intérieur d'une maison paisible qui donne sur cette rue, celle où la narratrice a vécu son enfance. Comme on l'a vu, la maison dans son intimité est aussi le siège de luttes sournoises, l'arène dans laquelle deux femmes, « la lionne » et « la louve », se livrent combat : la grand-mère conservatrice et la mère moderniste. Agoraphobe, Yemma préfère l'espace fermé, qui lui inspire plus confiance. Par sa permanence à la maison, la famille l'identifie à elle. Ses sorties sont exceptionnelles. Quand cela lui arrive, elle se transforme en une autre personne, elle devient la « jeune femme vêtue de bleu » (RT, 29) que Kouka voit remonter la rue des Tambourins. Horizontalement, la maison offre la petite courette comme espace semi ouvert et l'accès à la rue, espace ouvert à l'altérité. Toutes sortes de gens défilent : la petite négresse, camarade de jeu du plus petit de la famille, les camarades de classe de Kouka, le marchand de légumes et ceux qui ne font que passer, et « Irma [qui] montait notre rue des Tambourins dans un manteau vert à large bande de fourrure » (RT, 33). Irma est la petite amie de Charles, l'aîné. À sa vue, « Gida avait crispé la main sur le bâton qui ne la quittait jamais lorsque nous allions à la cueillette des pissenlits et des chardons » (RT, 33). Gida ne supporte pas l'emprise d'Irma sur son petit-fils qu'elle voudrait marier à une Kabyle. Même en ville, la vieille grand-mère a gardé son esprit paysan et ne peut vivre cloîtrée dans une

maison. Il lui faut du champ. Accompagnée de Kouka, elle part à la recherche d'espaces plus ou moins sauvages pour cueillir des cardes, des chardons, des pissenlits et toutes sortes d'herbes pouvant servir à la confection d'un repas ; mais, s'éloigner de la rue des Tambourins lui permet d'éviter de voir Irma rôder autour de la maison. Elle ne l'aime pas. Elle casserait volontiers son bâton sur elle.

3.4.3.3. Le seuil

Entre l'intérieur de la maison et la rue, il y a le seuil qui voit rentrer et sortir les membres de la famille et les « invités » : ces cousins du Pays qui débarquent sans jamais prévenir mais qui ramènent toujours plein de victuailles et d'histoires, au grand plaisir de Yemma qui met à jour sa mémoire de la famille et du village. L'identité culturelle de la famille Iakouren se définit principalement à partir de son village d'origine même si le déplacement géographique participe d'une façon importante dans la construction de l'identité et de l'imaginaire des enfants. La mémoire de Yemma joue un rôle important dans l'affirmation et la préservation de l'identité ethnique et culturelle de ses enfants, notamment ceux qui sont nés dans l'exil. En accueillant des gens du village, Yemma alimente cette mémoire qui lui permet de nourrir l'imaginaire de ses enfants et d'affermir leur appartenance au groupe ethnique de leurs ancêtres. Kouka, bien que rebutée par l'accoutrement des visiteurs et leur comportement désinvolte, les plaint de se retrouver mal à l'aise dès qu'ils traversent le seuil en raison de la langue française qui résonne dans la maison. Ainsi le seuil est une frontière qu'on ne fait que traverser.

Généralement, dans la maison traditionnelle kabyle, nul n'est autorisé à s'asseoir sur le seuil, le dos tourné vers l'intérieur de la maison, parce que de cette « crèche », comme l'appelle Yemma, peut sortir à tout moment un veau mal attaché... Par ailleurs, la maison n'ayant pas d'autre ouverture que la porte, il ne faut pas l'encombrer et empêcher la lumière d'y entrer. À Tenzis, le ramier, le dernier né de la famille, est

rarement autorisé à traverser le seuil mais on lui permet de s'y installer pour observer l'activité de la rue. Il a compris le danger de celle-ci mais il reste ébloui par la liberté dont les passants jouissent. Difficilement, il se laisse arracher à sa contemplation : « Je t'en prie, encore un peu de porte ! » (RT, 39), supplie-t-il, en promettant de rester sur le seuil de ne pas s'aventurer dans la rue bigarrée.

3.4.3.4. Le chemin

C'est d'abord dans un univers coloré et pas toujours amical que se retrouve le Kabyle qui s'exile. Cependant, quand tout va mal, l'esprit de la race lui suggère de retourner à « la maison » du village. Elle est toujours là, accueillante. Comme l'a été pour les Iakouren cette maison bâtie par le père peu avant l'exode de la famille vers la Tunisie. Elle se trouve dans le village chrétien d'en bas qui s'est constitué hâtivement autour d'une église sous l'impulsion des missionnaires. La maison ancestrale est située quant à elle dans le Haut-village. En s'y rendant Yemma a l'impression de faire un voyage dans l'histoire, un pèlerinage identitaire. Cette fois, elle veut y emmener sa fille car elle sent qu'elle n'en aura plus l'occasion. Mais il lui faut emprunter le chemin des femmes, un chemin peu recommandable pour une citadine comme Kouka. Pour Bachelard, un chemin conduit vers de l'inattendu, il fait rêver : « La rêverie du chemin... quel bel objet dynamique qu'un sentier !²⁵⁸ » Le chemin est comme une frontière qui relie, un trait d'union entre l'histoire ancienne et la plus récente. Cela donne envie à Kouka de se hasarder pour effectuer un voyage dans l'espace et dans le temps. C'est avec horreur qu'elle découvre le chemin de l'infamie,

l'immonde chemin de ceinture [...] une sorte de boyau tortueux, encombré de pierraille et de ronces, et bordé de figuiers de Barbarie particulièrement agressifs, où chacun vidait ses ordures. [...] Les hommes ne l'empruntaient pas : c'était, si l'on peut dire, le chemin de ces dames (RT, 81).

²⁵⁸ Bachelard, G. (2017) [1957]. *Op. cit.* p. 29.

Ce chemin fait frémir Yemma. Aussi choisit-elle d'attendre le milieu de la nuit, quand tous les hommes se sont endormis, pour accompagner Kouka en empruntant les chemins qui, de jour, sont interdits aux femmes. « Nous nous mimes à voguer, de ruelle en ruelle, par ce clair de lune qui givrait le feuillage des oliviers et argentait les figuiers de Barbarie » (*RT*, 114) jusqu'à atteindre l'*axxam*, la maison médiévale.

Sur leur chemin, Kouka et sa mère font une halte à l'abreuvoir, la fontaine du village où, habituellement, les femmes, notamment les jeunes filles à marier, tiennent salon. Mais, quand la tension sur l'approvisionnement en eau est grande, les familles s'y rendent en force pour multiplier leur chance d'obtenir un peu du précieux liquide.

[...] les abords de l'abreuvoir grouillaient de monde : les vieilles, les fillettes, les jeunes garçons, jacassaient et s'invectivaient. L'eau appartenait au plus hardi [...] un peu à l'écart, des femmes, des enfants, anéantis de fatigue, dormaient la joue sur une pierre, comme des mendiants. Au petit jour, avec un peu de chance, elles pourraient peut-être avoir leur part d'eau... (*RT*, 113-114).

C'est souvent autour d'un point d'eau que s'organisent les villages kabyles. Le contrôle de cette denrée rare est rigoureux.

3.4.3.5. Le cimetière

Kouka et sa mère n'ont pas manqué de relever la présence, au-dessus de l'abreuvoir, du quartier des morts qui, « avec ses pierres hérissées, luisantes de lune, était dans sa nudité, aussi paisible qu'un champ ensemencé offert à la face du ciel » (*RT*, 115). C'est sur ce chemin que Kouka fait sa première rencontre avec la mort. Elle en est bouleversée :

[...] La mort, je devais pourtant la saluer sur le chemin de l'abreuvoir, un matin que j'accompagnais Gida. Venant du côté du cimetière des ancêtres, un chant monotone et envoutant se fit entendre, qui bientôt se fit glorieux. Et une civière passa. Enveloppé d'un linceul et roulé dans une natte, offert aux intempéries, le

corps n'était suivi que par un cortège d'hommes qui, tous, psalmodiaient d'un air recueilli²⁵⁹.

C'est d'abord le chant envoutant qui retient l'attention de Kouka. Le dénuement la frappe ensuite. Lors d'un enterrement, tout le village est mobilisé. Ainsi sont faites les règles du village qui « imposait à chacun sa solidarité, forçait les habitants à suivre tous les enterrements afin que le convoi du pauvre fût aussi suivi que celui du riche »²⁶⁰, relève Camus. Tous les habitants, sauf les femmes, réplique Taos Amrouche par la voix de Kouka qui est fascinée par le désordre naturel du cimetière kabyle comparativement à ceux des Européens de Tenzis.

[...] Les visages exprimaient une gravité sereine. Quelques pierres aiguës, fichées comme des échardes, dessinaient le contour de la tombe. [...] En plus du dénuement c'est la splendeur hautaine du chant rituel qui m'a bouleversée [...] Ici les morts n'étaient ni isolés ni parqués. [...] ce n'était pas comme dans les cimetières européens de Tenzis. [...] Ici, le soleil et la pluie, la lumière aveuglante tombaient sur eux à profusion. Obscurément, je souhaitai qu'à mon heure on me mît en terre avec cette simplicité (*RT*, 112).

Le cimetière est qualifié de « curieuse hétérotopie » par Foucault qui voit en lui « un lieu autre par rapport aux espaces culturels ordinaires ²⁶¹ » de la société occidentale. Il a pratiquement toujours existé, mais il a subi des mutations importantes jusqu'à devenir « l'autre ville », où chaque famille possède sa noire demeure. Dans la société kabyle, le cimetière a toujours été à la périphérie du village et les tombes, telles que décrites par Kouka, sont simples et identiques les unes aux autres... comme les maisons. La tombe n'est-elle pas la dernière demeure ? L'introduction du marbre et la surenchère dans l'édification de tombeaux dont les occupants sont désormais identifiés comme dans les cimetières européens sont assez récentes. On peut considérer le cimetière comme une frontière entre le monde réel et l'autre, imaginaire, se situant au-delà. C'est

²⁵⁹ *Ibid.* p. 112.

²⁶⁰ Camus, A. « Misère de la Kabylie ». *Op. cit.* p. 96.

²⁶¹ Foucault, M. « De espaces autres ». *Op. cit.*

une zone frontalière où l'on est parqué dans des zones différentes, selon sa religion et son statut, en attendant d'être « traité ».

La splendeur hautaine du chant rituel et sa cadence magique qui ont bouleversé Kouka rejailliront dans l'œuvre artistique de Taos Amrouche par ce chant funèbre :

Voici le jour où ils creusent ma tombe ;
À coups de pioche ils taillent les parois.
Ils construisent des coussins en pisé,
Un pour les pieds, un pour la tête.
Ô mon corps bien-aimé, ils vont te descendre,
Pose ta tête sur la terre où te prendra la pourriture ! ²⁶²

La discographie de Taos Amrouche comporte une panoplie de styles. Ce chant est classé dans l'*adekker* qui caractérise les chants de confréries religieuses. Évoquant la mort de son frère Jean, Taos Amrouche écrit :

Juste avant qu'il ne s'éteigne, soucieuse des rites, je me suis agenouillée à la tête de son lit et j'ai couché ma joue sur la sienne [...] Depuis la veille, je refoulais l'impérieux besoin de le bercer avec le chant des aïeux, de m'entretenir avec lui dans notre langue maternelle - le berbère²⁶³.

L'ultime moment était venu. « Modestes et dignes, ses frères par le sang étaient accourus, offrant à mi-voix d'emporter le corps, à leurs frais, afin qu'il pût reposer dans la terre des ancêtres. ²⁶⁴ » Ce qui ne surprend nullement Camus : « Je comprenais quel lien pouvait unir ces hommes entre eux et quel accord les liait à leur terre ²⁶⁵ ». Cependant, même dans le cimetière des ancêtres, une frontière a été tracée par la religion : « Nous, de ce côté, et vous, [les Chrétiens], de l'autre » (*RT*, 76) dit Gida à Kouka, un jour où elles passèrent ensemble devant le cimetière du village.

²⁶² Discographie de Taos Amrouche.

²⁶³ Amrouche, T. (1963). « Jean Amrouche, mon frère, le chef de tribu », *Esprit, Nouvelle série*, 321, 10, 474-482.

²⁶⁴ *Idem*.

²⁶⁵ Camus, A. « Misère de la Kabylie ». *Op. cit.* p. 96.

En cherchant à comprendre comment se construit l'identité des héroïnes de Taos Amrouche à partir de lieux, nous avons constaté que dans l'espace parcouru par les narratrices de « Moisson » certaines haltes sont décrites avec plus d'emphasis. Elles nous sont apparues comme des espaces de stabilité et de sécurité où s'établissent et se consolident des liens qui influencent le développement identitaire. Parmi ces lieux, la Kabylie où le lien concerne le sol et les hommes et femmes qui l'ont foulé depuis des générations : les ancêtres et leur Histoire. À Tunis, et à Paris, c'est la relation entretenue avec des hommes et femmes qui ont traversé, eux aussi, des frontières pour se retrouver dans la même sémiosphère avec leur altérité, qui est mise en avant. Si le village et ses habitants évoquent pour Kouka les aïeux et l'esprit de la race, la maison traditionnelle et le jardin de montagne sont associés à son esprit d'enfance. Pour elle, tout est parti de ce Pays, la Kabylie, d'où s'est enclenché le récit des Iakouren, une famille qui, pour avoir transgressé les lois des ancêtres, a été contrainte de quitter le village, poussée aussi, il est vrai, par la faim; elle a longtemps gardé le lien avec la terre natale avant de s'en éloigner progressivement pour monter carrément dans le train de la modernité auquel elle s'est accrochée dans la ville de Tenzis. Dans cette ville, ce sont essentiellement les maisons de la rue des Tambourins où Kouka a vécu son enfance et celle d'Asfar où, adolescente curieuse, elle découvre ses voisins en s'introduisant dans leur jardin, qui marquent la mémoire de la jeune fille et forment son esprit à la liberté. D'un lieu à l'autre, rarement heureux, parfois même tendus voire déstabilisants, l'exil recommence :

Le sort des Amrouche a été une fuite harcelée, hallucinante, de logis en logis, de havre jamais de grâce en asile toujours précaire. Ils sont toujours chez les autres étrangers, où qu'ils soient. De là cette hantise de partout reconstituer la tribu, de porter la tribu à la plante de leurs pieds, faute de l'avoir à la semelle de leurs souliers, parce que des souliers ils n'en avaient pas toujours²⁶⁶.

²⁶⁶ Mammeri, M. (1985). « L'imaginaire éclaté de Jean Amrouche ». *Op.cit.*

Dans *JN*, c'est l'altérité de Reine qui entretient la tension romanesque. À l'hostilité affichée à son encontre, Reine répond par la fierté de ses origines et l'orgueil d'être africaine. Considérée comme un objet de trouble et de désordre, Reine a été purement et simplement renvoyée. Cet échec a eu un impact important sur sa formation identitaire, notamment cette tendance au repli sur soi. Nous avons aussi relevé des lieux secondaires tels la route ou plutôt le rail, le seuil, le cimetière ou le chemin, qui font souvent jonction entre des lieux différents. Notre imagination est mise à contribution pour compléter les éléments de description donnés. Ainsi, parvenons-nous à nous représenter et à reconstituer dans ce pays rude où les montagnes s'élancent vers le ciel comme des harmoniques émergeant du chaos, le village à partir du schéma que Kouka a esquissé sur ses parties chrétiennes et traditionnelles, les chemins qui les relient, et leurs cimetières distincts, mais aussi la manière dont il est habité.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, consacré à l'identité, à sa construction, à son évolution, à ses modifications, et à ses complexifications, il a été question de la langue, comme moyen de communication et de discours mais aussi comme outil de pouvoir et de domination. Dans son œuvre écrite et chantée Taos Amrouche a accordé beaucoup d'importance à la langue, en général, et à la langue kabyle en particulier. Souvent, sur scène ou en interview, elle réitère son amour pour cette dernière et sa préoccupation pour les menaces qui pèsent sur elle. Nous nous sommes longuement étalés sur l'appel adressé aux autorités françaises et aux citoyens intéressés par un avenir dans une Algérie plurielle qui ne rejetterait aucune des multiples facettes de son identité. Parmi ces derniers, il y a Camus qui était alors le chef de file du groupe littéraire d'Alger au sein duquel, Jean, le frère de Taos Amrouche, est le seul autochtone. Dans l'hommage qu'elle a rendu à Albert Camus après son décès tragique, elle écrit :

En 1956, ayant éprouvé la nécessité de lancer dans la presse un appel en faveur de la langue de mes aïeux — le berbère — j'adressai mon article à Camus : il me téléphona pour me dire l'émotion avec laquelle il en avait pris connaissance, et il promit de me recevoir sans tarder pour s'entretenir avec moi à loisir, de l'importante question que je soulevais en toute naïveté de cœur, moi qui me suis donné pour mission, il y a plus de vingt ans, de perpétuer les chants millénaires et la poésie des ancêtres²⁶⁷.

D'autres autochtones nord-africains ont adopté la langue française pour s'exprimer. Le mémoire s'est donc naturellement penché sur la problématique de l'écriture dans la langue de l'Autre, le colonisateur. Il est apparu que, pour les écrivains kabyles de

²⁶⁷ Taos Marguerite, (1960). « Hommage à Albert Camus », *Simoun*, 31, juillet.

langue française, la langue maternelle kabyle cherche toujours à se frayer une place dans le texte auctorial. Ce qui donne souvent des écrits palimpsestes ou hétérolingues, Dans ce mémoire, il a été aussi question de cultures et de religions, de lieux de culture, de mémoire et d'identité, de déplacement dans l'espace et de plongée dans la littérature et l'Histoire. Tout ce qui a trait à l'identité et sa formation a été abordé à travers les protagonistes de la trilogie « Moisson d'exil », qui a pour toile de fond l'Afrique du Nord sous domination française, avec des incursions à Madrid et à Paris. Le colonialisme n'est pas un fait nouveau pour cette région du monde, cette partie de la Méditerranée qui a subi tant de mouvements d'invasion et de guerres: les comptoirs phéniciens, les civilisations gréco-romaines, les guerres puniques, romano-carthaginoises, les religions monothéistes et l'extension de certains empires. Des femmes ont marqué chacune des périodes : Sophonisbe, la reine numide, le grand amour de Massinissa qui inspira les auteurs de tragédies tel Corneille, Dihya la reine berbère qui s'opposa à l'invasion arabe et Fadhma N Soumer qui résista à l'assaut français sur la Kabylie. Si Sophonisbe a joué de son charme et de son sens de l'intrigue, Dihya et Fadhma, de leur art guerrier, c'est par la plume et la voix que Taos Amrouche défend sa tribu et rend hommage à ses ancêtres. En faisant appel à la figure de Jugurtha, l'Africain du Nord qui symbolise le mieux la résistance face au colonialisme romain, son frère Jean écrit : « Jugurtha s'adapte à toutes les conditions, il s'est acoquiné à tous les conquérants ; il a parlé le punique, le latin, le grec, l'arabe, l'espagnol, l'italien, le français, négligeant de fixer par l'écriture sa propre langue ; il a adoré, avec la même passion intransigeante, tous les dieux²⁶⁸ ». Cette ouverture aux langues et cultures des autres se retrouve chez Taos Amrouche, chrétienne, mais très proche de sa grand-mère islamo-païenne. Elle a lu goulument Rousseau, Gide, Proust et Mallarmé pour ensuite s'intéresser de près à la poésie de ses ancêtres qu'elle s'attèle à transcrire vers le français pour la rendre universelle. Associés à des activités d'ethnologie et

²⁶⁸ Amrouche, J.E.M. (1946). Op. cit.

d'anthropologie, des instituteurs kabyles ont fait plus qu'il n'était attendu d'eux, au grand plaisir de Taos Amrouche qui, en pleine guerre, comme évoqué dans les lignes précédentes, a lancé une alerte pour sauver la langue kabyle. Comme ses ancêtres, ses ascendants sont restés ouverts aux langues, mais particulièrement attachés à la leur. Il n'est pas inutile de rappeler que le débat qu'elle a soulevé en pleine guerre de libération est d'une sidérante actualité dans toute l'Afrique du Nord, y compris en Tunisie et en Lybie en pleine tourmente.

Comme les protagonistes des romans de Taos Amrouche, les Kabyles sont en « état d'hybridation ». Ils sont pour la plupart bilingues voire trilingues. C'est la place de l'identité kabyle, langue et culture, qui fait débat. Pour parler de son corps et des assauts amoureux auxquels il a été soumis, Aména utilise la parabole du territoire nord-africain qui est resté tel quel, malgré les multiples invasions subies. Le corps d'Aména a été conquis, parfois violenté, par des hommes de divers horizons : italiens, tunisiens, espagnols ou français. Tous ont plus ou moins contribué à la construction de son édifice identitaire. Une identité-relation, rhizomique, qu'elle n'a de cesse de ramener à sa racine : « ... comme [s]a mère l'Afrique, mille fois conquise, mais qui demeure immuablement elle-même... » (*SM*, 305). Telle est la « réponse réconfortante » qu'elle a trouvée à son questionnement identitaire. Par métonymie, l'Afrique évoque pour elle le Pays, la Kabylie, son village où elle rêve d'être enterrée, de réintégrer l'utérus de sa mère, l'Afrique, tout comme Yemma qui souhaite se réfugier dans le ventre de la sienne, la Kabylie, après une pénible traversée des frontières, comme l'écrit Fadhma :

Aujourd'hui, plus que jamais, j'aspire à être enfin chez moi, dans mon village, au milieu de ceux de ma race, de ceux qui ont le même langage, la même mentalité, la même âme superstitieuse et candide, affamée de liberté, d'indépendance, l'âme de Jugurtha!²⁶⁹

Comme ce fleuve qui déborde mais qui finit toujours par retourner à son lit, elle ajoute : « Je suis restée, toujours, l'éternelle exilée, celle qui, jamais, ne s'est sentie chez elle

²⁶⁹ Aith Mansour Amrouche, F. (1968). Op. cit. p. 207.

nulle part ²⁷⁰». Se sentir chez soi... quel est donc cet endroit qu'on peut définir comme chez soi quand on a été amené à pratiquer plusieurs lieux? Le premier chapitre qui s'est intéressé à l'identité linguistique et culturelle des protagonistes de « Moisson d'exil » a conclu que la langue est le lieu d'ancrage de l'identité. Aussi, se sentir chez soi c'est se retrouver entouré de gens qui parlent la même langue et qui ont donc la même mentalité, les mêmes croyances. Car, on a vu que la langue n'est pas neutre. Elle est associée à un projet de société. Et quand on se retrouve dans la pratique de plus de deux langues, les repères identitaires peuvent se brouiller. Ce n'est pas forcément mauvais, nous explique Glissant. Pour lui, nous vivons dans un bouleversement perpétuel où les civilisations s'entrecroisent, des pans entiers de culture basculent et s'entremêlent. C'est ce qu'il appelle le « chaos-monde », une notion qu'il a construite en analysant l'instabilité fondamentale de la société mondiale soumise à de continues perturbations dues aux déplacements géographiques : colonialisme, immigration et autres raisons économiques ou sociales. « On ne peut pas diriger le moment d'avant, pour atteindre le moment d'après ²⁷¹ » dit-il. Une façon pour lui de traduire l'imprédictibilité d'un système chaotique très sensible aux conditions initiales. Justement les protagonistes de « Moisson d'exil » n'ont pas de certitudes. Elles ont quitté leur société traditionnelle déterministe et cherchent à se fondre dans une société moderne censée être plus ouverte. Malheureusement, celle-ci renferme encore des pans entiers qui s'effraient du métissage et de l'Autre, et deviennent des extrémistes de la pureté. Finalement, les personnages de Taos Amrouche avec leurs pensées incertaines, hésitantes, ambiguës mêmes, correspondent mieux aux bouleversements que nous vivons de nos jours : rejet du puritanisme et acception de l'hybridité voire de la créolisation comme solution au vivre ensemble tant recherché.

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ <http://cosmos-yan-ciret.org/vers-le-chaos-monde-entretien-avec-edouard-glissant>

Si dans les deux premiers chapitres le mémoire s'est consacré à l'identité et sa construction par un processus qui peut l'acheminer vers le chaos, dans le troisième, il s'est plutôt penché sur la question de l'habiter et du lieu générateur de récit mémoriel. D'un lieu à l'autre, d'une maison à l'autre, la famille Iakouren s'est cherchée. La maison occupée se situe à chaque fois dans un environnement linguistique et culturel qui déteint sur ses occupants. C'est donc par étapes successives, apportant chacune son fragment, sa modification au motif initial, que l'identité des narratrices de « Moisson d'exil », qui sont aussi les protagonistes, se construit et chemine vers le chaos. « Le chaos supprime les frontières entre disciplines scientifiques ²⁷²», les sciences humaines dont la politique, la sociologie, la géographie..., mais aussi les arts et la littérature. Il peut être mis au service de la création. C'est ce qu'ont fait Borges et Beckett pour la création littéraire, mais aussi Taos Amrouche et sa mère, d'une certaine manière, en construisant du chaos identitaire dans leurs livres et dans leur vie. Dans l'altérité, les deux femmes ont décidé de rajouter leur propre note à la cacophonie ambiante. Elles ont pris conscience de la nécessité d'écrire, de sauvegarder leur culture et leur identité, mais aussi de les mettre à jour et les transmettre. Aujourd'hui, dans le chaos-monde caractérisé par une multitude de langues et de cultures, leurs descendants peuvent, avec leurs propres couleurs, prendre part à la chorégraphie.

Pour clore ce mémoire consacré à la complexité de l'identité des personnages de la trilogie « Moisson d'exil », qui mieux que Taos Amrouche, l'auteure qui les a mis en scène pour nous parler d'hybridité et de chaos. Donnons-lui la parole :

Je crois que les sentiments francophiles de la famille Amrouche sont assez connus. C'est assez peu dire, la famille Amrouche, Kateb Yacine l'a définie une figue de Barbarie, cela signifie que si la France s'empare de cette famille, elle se pique, parce que les racines de cette famille sont des racines maghrébines, algériennes, singulièrement berbères. Si l'Algérie dit : « Cette famille Amrouche nous appartient totalement », elle aussi se pique et se pique cruellement parce que sur ce vieux tronc africain, africain du nord, a été opéré une greffe...une greffe française, et une greffe chrétienne. Cependant, toutes les séductions de l'Occident,

²⁷² Gleick, J. (1989). *Op.cit.*, p. 20

et de la France, que nous aimons, n'ont pas pu obtenir que cette famille soit véritablement et totalement assimilable.²⁷³

Ainsi, si Taos Amrouche a rêvé de réunir deux cultures, la culture kabyle et la culture française, dans une hybridité féconde, elle a toujours refusé de sortir de son chaos identitaire pour se spécifier dans une seule langue, une seule culture car, comme le dit Mammeri: « Il se peut que les ghettos sécurisent, mais qu'ils stérilisent c'est sûr²⁷⁴ ». Jusqu'au bout, Taos Amrouche a continué de créer dans les deux langues. Elle a incarné l'Afrique du Nord déchirée entre la tradition et la modernité, l'oralité et l'écrit. Elle a revendiqué sa multi-appartenance, son universalisme et continué de rêver à un nouveau monde en gestation, un monde multi-identitaire, ce « chaos-monde » où l'identité n'est jamais définitivement ghettoisée, et où toutes les cultures seraient célébrées dans une fête permanente.

²⁷³ <https://www.youtube.com/watch?v=TtYESAU-fY8>

²⁷⁴ Mammeri, M. (1987). *Op. cit.* p. 58.

BIBLIOGRAPHIE

A. Corpus principal

Amrouche, T. (1996 [1947]). *Jacinthe noire*. Paris : Joëlle Losfeld.

_____ (1996 [1960]). *Rue des tambourins*. Paris : Joëlle Losfeld.

_____ (1995). *Solitude ma mère*. Paris : Joëlle Losfeld.

B. Corpus secondaire

a. Œuvre écrite

Romans

_____ (1975). *L'Amant imaginaire*. Paris : Nouvelle société Morel.

Essai

_____ (1966). *Le Grain magique, contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie*. Paris : Maspero.

Journal

_____ (2014). *Carnets intimes*. Paris : Joëlle Losfeld.

b. Œuvre orale

Œuvre musicale/Discographie

_____ (1967). *Chants berbères de Kabylie*. Musique du monde. (Grand Prix du disque Académie Charles Cross).

_____ (2002). *Les Chants de Taos Amrouche. Chants berbères de Kabylie*. Anthologie officielle de 5 CDs, Frémeaux et Associés, FA 5271.

CD1 « Chants de l'Atlas ».

CD 2 « Chants espagnols archaïques de la Alberca ».

CD 3 « Incantations, méditations, danses sacrées berbères ».

CD 4 « Chants berbères de la meule et du berceau ».

CD 5 « Théâtre de la Ville ».

Émissions radiophoniques

L'heure de Shéhérazade ; L'heure de Shakespeare, Paris Inter (1951).

L'Étoile de chance, France Inter (1962-1972). Elle a reçu, entre autres, Albert Memmi, Kateb Yacine et Aimé Césaire.

Entretiens radiophoniques

Rencontre avec Jean Giono, série d'entretiens réalisés chez Jean Giono par Taos et Jean Amrouche. 49 entretiens (environ 10h) diffusés entre le 15 octobre 1953 et le 03 décembre 1953 sur la Chaîne Nationale puis publiés sous le titre : Jean Giono (1990). *Entretiens avec Jean Amrouche et Taos Amrouche*. Paris : Gallimard.

Entrevues filmées

Rencontre (1968). [Vidéo en ligne]. Récupéré de
<https://www.youtube.com/watch?v=v2ej-vaDy8Q>

BRTV, Intersection Taos Amrouche. [Vidéo en ligne]. Récupéré de
<https://www.youtube.com/watch?v=NEkSqGEobEo>

c. Articles

Amrouche, T. (1956). « Que fait-on du berbère ? ». *Documents Nord Africains*, 251, 17 décembre.

Taos Marguerite, (1960). « Hommage à Albert Camus ». *Simoun*, 31, juillet.

Amrouche, T., (1963). « Jean Amrouche, mon frère, le chef de tribu ». *Esprit*, Nouvelle série, 321 (10), 474-482.

------(1969). « En marge du festival panafricain ». *Le Monde*, 17 juillet.

C. Écrits sur Taos Amrouche

a. Ouvrages

Amhes-Ouksel, D. (2011). *L'exil et la mémoire, une lecture des romans de Taos Amrouche*. Alger : Casbah Editions.

Brahimi, D. (1995). *Taos Amrouche, romancière*. Paris : Joëlle Losfeld.

_____ (2012) *Grandeur de Taos Amrouche*. Alger : Chihab Editions.

Chikhi, B. (1998). *Jean, Taos et Fadhma Amrouche relais de la voix, chaîne de l'écriture*. Paris/Montréal : L'Harmattan, coll. « Études littéraires maghrébines ».

b. Thèses

Aïtel, F. (2015). *We are Imazighen: the development of Algerian Berber identity in twentieth-century literature and culture*. Gainesville: University Press of Florida.

Dach, N.C. (2012). *Reclaiming, narrating, and reinterpreting aspect of religion in Taos Amrouche, Hélène Cixous, and Assia Djebar*. Thèse de doctorat. Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign.

Gracki, K. R. (2001). *The Self in other Words: Autoethnography in Francophone Women's Writing*. Thèse de doctorat. Graduate School of Tulane University.

Kizzi, A. (2016). *L'accord im/possible. Écriture, prise de parole, engagement et identités multiples chez Marie Louise Taos Amrouche*. Thèse de doctorat. Université Paris 8.

Malti, N. (2006). *Voix, mémoire et écriture : transmission de la mémoire et identité culturelle dans l'œuvre de Fadhma et Taos Amrouche*. Thèse de doctorat. Louisiana State University.

Toumi, A. (1993). *Langue française et identité nord-africaine dans l'œuvre d'Albert Memmi et de Kateb Yacine*. Thèse de doctorat. University of Wisconsin-Madison.

Zerbe, E. A. (1974). *Veil of Shame: Role of Women in the Modern Fiction of North Africa and the Arab World*. Thèse de doctorat. Indiana University.

c. Mémoires

Camirand, M.E. (2019). *Exil cyclique et altérité dans le récit d'enfance de Fadhma Aïth Mansour Amrouche et de Taos Amrouche*. Mémoire de maîtrise en études littéraires. UQAM, Montréal, Québec, Canada.

Ribstein, A. (2006). *En marge d'un genre : Jacinthe noire de Taos Amrouche. Jeux et enjeux de l'énonciation autobiographique*. Mémoire de master. Université de Lyon, France.

d. Etudes critiques et témoignages sur l'auteure

Bouvard, H. (1977). « Pour Taos Amrouche ». *Présence Africaine*, 103, 176-179.

Emery, M. 1999. « Taos Amrouche, romancière by Denise Brahimi, *Research in African Literatures*, 30 (3), *Dissident Algeria*, 224-227.

Merolla, D. (2001). « Amrouche Fadhma ». *Hommes et femmes de Kabylie : dictionnaire biographique de Kabylie*. Salem Chaker (dir.). Aix-en-Provence: Edisud, 35-7.

_____ (2001). « Amrouche, Marguerite-Taos ». *Hommes et femmes de Kabylie*. Salem Chaker (dir.). Aix-en-Provence: Edisud, 44-7.

_____ (2001). « Féminité, masculinité, et communauté kabyle ». *Algérie: Nouvelles Écritures*. Charles Bonn, Najib Redouane & Yvette Bénayoun-Szmidt (dir.). Paris: L'Harmattan, 118-30.

Santos, J. (2001). « Les revers de la fraternité : le cas de Jean et Taos Amrouche ». *Le Maghreb littéraire*, 10, 17-35.

_____ (2003). « Mythe des origines et nostalgie chez Taos Amrouche ». *The French Review*, 77(2), 326-339.

Senghor, L.S. (1977). « Hommage à Taos Amrouche ». *Présence Africaine, Nouvelle série*, 103, 180-181.

Yacine, T. (2011). « Femmes et écriture : Taos Amrouche, précurseur du féminisme nord-africain », *Tumultes*, 37, « Politique, esthétique, féminisme : Mélanges en l'honneur de Sonia Dayan-Herzbrun », 147-164.

Zouari, F. (1996). « Taos Amrouche. La légende d'une femme. » *Confluences Méditerranée*, 20, 143-153.

D. Œuvres de membres de la famille Amrouche

Aïth Mansour Amrouche, F. (1968). *Histoire de ma vie*. Paris : Maspero. Amrouche, J.E.M., (1946) [1947]. *Chants berbères de Kabylie*. Collection Poésie et théâtre dirigée par Albert Camus. Alger : éditions Edmond Charlot.

Amrouche, J. E. M. (1994). *Un Algérien s'adresse aux Français, ou, L'histoire d'Algérie par les textes : 1943-1961*. Paris : Awal-L'Harmattan.

E. Vidéos sur Taos Amrouche et sa famille

Taos Amrouche racontée par sa fille, Laurence Bourdil, au micro de RFI, 2003

Jean Amrouche, “cet inconnu” (1906-1962) : Une vie, une œuvre (2011 / France Culture) [Vidéo en ligne]. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=d425QIcV7Cs>

RTL-FR3 : Hommage à Jean Amrouche (1963)
<https://www.youtube.com/watch?v=TtYESAU-fY8>

F. Corpus théorique :

Ageron, C.R. (1970). *Histoire de l'Algérie contemporaine*. Paris : Presses Universitaires de France.

Ait Aider, A. (2008). « *Instabilities and Transition to Chaos in Flows between Concentric Cylinders* ». *International Journal of Chemical Reactor Engineering*. 6/1, Toronto University.

_____ (2015). *Mammeri a dit*. Tizi Ouzou : L'Odysée.

Arrien, S-J et Sirrois-Trahan, J.P. (2008). *Le montage des identités*. Québec : Presses de l'Université Laval.

- Bachelard, G. (1957) [2017]. *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bakhtine, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.
- Barthes, R. (1977) *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977*. Paris : Seuil.
- Benveniste, E. (1966) *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie post coloniale*. Paris : Editions Payot et Rivages.
- Borges, J. L. (1967), « Le jardin aux sentiers qui bifurquent », dans *Fictions*. Paris : Gallimard.
- Boroditsky, L. (2011). « La langue façonne la pensée ». *Pour la science*, 407, 26 août.
- Boulifa, S.A. (1913). *Méthode de langue kabyle, Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*. Alger : Jourdan.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.
- _____ (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil.
- _____ (1972). « La maison ou le monde renversé ». Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle »*, 45-59. Genève : Librairie Droz.
- Bouvet, R. (2014). *Le vent des rives*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- _____ (2015). *Vers une approche géopoétique. Lectures de Kenneth White, de Victor Segalen et de J.-M. G. Le Clézio*, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- _____, Olivier-Godet, R. (dir.). (2018). *Géopoétique des confins*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Brousseau, M. (1996). *Des romans-géographes*, Paris : L'Harmattan.

- Camus, A. (1939). « Misère de la Kabylie ». *Alger Républicain*, 5 au 15 juin.
- Castra, M. (2012) « Identité ». Paugam Serge (dir.). *Les 100 mots de la sociologie*. coll. « Que Sais-Je ? ». Paris : Presses universitaires de France, 72-73.
- Charaudeau, P. (2001). « Langue, discours et identité culturelle ». *Éla. Études de linguistique appliquée*, 2001/3, 123-124.
- Cixous, H. (1988). *Le rire de la Méduse, et autres ironies*. Paris : Galilée.
- Déjeux, J. (1994). *La littérature féminine de langue française au Maghreb*. Paris : Karthala.
- Delage, M. (2014). « Identité et appartenance: Le systémicien à l'entrecroisement du personnel et de l'interpersonnel dans les liens humains ». *Thérapie Familiale*, vol. 35(4), 375-395. doi:10.3917/tf.144.0375.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.
- Djebar, A. (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Québec : Presses de l'Université de Montréal.
- Dupuy, L. (2019). *L'imaginaire géographique : essai de géographie littéraire*. Pau : Presses universitaires de Pau.
- Erikson, E.H. (1972). *Adolescence et crise. La quête de l'identité*. Paris : Flammarion.
- Fanon, F. (1961) [2002]. *Les Damnés de la Terre*. Paris : La Découverte.
- Feraoun, M. (1950) [1953]. *Le Fils du pauvre*. Paris : Seuil.
- Ferret, S. (1998). *L'identité*. Paris : Flammarion.
- Ferrer, C. (2014). « De la citation apocryphe à la théorie cachée : “Le jardin aux sentiers qui bifurquent” de Jorge Luis Borges ». *Narrative Matters: Narrative Knowing/Récit et Savoir*. Paris : France.
- Foucault, M. (2004) « Des espaces autres », *Empan*. 2004/2, 54.

- Fortis, J-M. (2010). « De l'hypothèse de Sapir-Whorf au prototype : sources et genèse de la théorie d'Eleanor Rosch. » *Corela* [En ligne], 8/2, mis en ligne le 02 novembre 2010, consulté le 31 octobre 2018.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Seuil.
- _____ (2012). *Des genres et des œuvres*. Paris : Seuil.
- Gleick, J. (1989). *La théorie du chaos. Vers une nouvelle science*. Paris : Albin Michel.
- Glissant, É. (2010). *L'Imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*. Paris : Gallimard.
- _____ (1997). *Traité du Tout-monde*. Paris : Gallimard.
- Gontard, M. (2002). « Le deuil de la langue. Littérature bretonne de langue française ». *Cahiers de sociolinguistique*, 7, p. 179-193.
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-sociolinguistique-2002-1-page-179.htm>.
- Guérin-Pace, F. et Filippova, E. (dir.) (2008). *Ces lieux qui nous habitent. Identité des territoires, territoires des identités*. La Tour d'Aigues : Éditions de L'Aube.
- Hanoteau, A. et Letourneux, A. (1872-1873). *La Kabylie et les coutumes kabyles* (3 vol.). Paris : Imprimerie nationale.
- Khatibi, A. (1971). *La mémoire tatouée*. Paris : Denoël.
- Kristea, J. (1969). *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris : Seuil.
- Lahaie, C. (2008). « Entre géographie et littérature : La question du lieu et de la mimésis ». *Cahiers de géographie du Québec*, 52(147), 439-451.
<https://doi.org/10.7202/029870ar>.
- Lanasri, A. (1985). *La littérature algérienne de l'entre-deux guerres*. Paris : Publisud.
- Le Baut, R. (2009). *Jean El Mouhoub Amrouche. Mythe et réalité*. Blida : Éd. Du Tell.
- Lotman, Y. (1999). *La sémiosphère*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges.
- Lyons, J. (1970). *Linguistique générale*. Paris : Larousse.

- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Mammeri, M. (1953). *La Colline oubliée*. Paris : Plon.
- _____ (1955). *Le sommeil du juste*. Paris : Plon.
- _____ (1989). *Cheikh Mohand a dit*. (À compte d'auteur).
- Memmi, A. (1985) [1957]. *Portrait du colonisé*. Paris : Gallimard.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit*. Paris : Seuil.
- _____ (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil.
- Sapir, E. (1967). *Le Langage*. Paris : Payot.
- Saussure, F. (1971). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Schaeffer, J.M, (2002) « De l'imagination à la fiction ». Récupéré à partir de <http://www.vox-poetica.org/t/articles/schaeffer.html>.
- Stock, M. (2006). « Construire l'identité par la pratique des lieux ». De Biase A. & Alessandro Cr. (dir.). *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Paris : Éditions de la Villette.
- Tuan, Y.F. (1977). *Espace et lieu : la perspective de l'expérience*. Paris : Folio, Collection Archigraphy Paysages.
- Vandeloise, C. (2002). « Relativité linguistique et cognition. Rapport n° 9 ». *Rapports internes de l'ERSS*.
- Westphal, B. (2000). « Pour une approche géocritique des textes ». Westphal, B. (dir.). *La géocritique mode d'emploi*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges, coll. « Espaces Humains ».
- Whorf, B. (1969). *Linguistique et anthropologie*. Paris : Denoël.