

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Naissance d' une littérature populaire en Algérie,
des recueils ethnographiques de traditions orales
aux réécritures (XXe-XXIe)

メタデータ	言語: fra 出版者: 公開日: 2021-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: セレ・ルフラン, ミシェル メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00009751

Naissance d'une littérature populaire en Algérie, des recueils ethnographiques de traditions orales aux réécritures (XXe-XXIe)

Michèle Sellès Lefranc
Institut des Mondes Africains, Paris

Résumé: La littérature populaire est entachée d'un soupçon en Kabylie: l'ethnologie coloniale n'aurait-elle pas encouragé le recueil d'un folklore local voué à disparaître? Au fil des éditions des poèmes de Si Mohand, chassé de Kabylie par la répression coloniale de 1871 et errant entre Bône et Tunis, poète débauché et lucide sur les malheurs de son temps, les premiers écrivains francophones ont construit à travers sa légende une représentation sociale et culturelle de l'invention d'un art poétique et de sa transmission dans la société kabyle. A la suite de Boulifa, Feraoun, Amrouche et Ouary, Mammeri, à la fois anthropologue et acteur de cette transmission, en parachève la théorie en l'orientant vers un élargissement décisif orienté vers le futur d'une réappropriation multiple et de ses réécritures. Symbole de l'adéquation d'un cheminement personnel et d'un destin collectif, elle fait référence à la naissance historique avant la période coloniale de la tradition des poètes kabyles comme guides laïcs du peuple malgré un jumelage étroit avec une poésie d'inspiration religieuse. Cette invention d'une tradition populaire revient-elle à inscrire la recherche d'une identité postcoloniale dans une filiation poétique tout en créant à partir du passé une littérature ouverte au passage des frontières entre les différents genres littéraires?

1. Les premiers recueils de la poésie de Si Mohand publiés pendant la période coloniale et les réactions des lettrés européens
2. Les écrivains francophones et l'invention de la tradition poétique kabyle
3. Mammeri, anthropologue et écrivain: la fabrique d'une identité poétique plurielle

Mots-clés: Kabylie, Poésie populaire, Invention de la tradition, Anthropologie et littérature, Identité postcoloniale

La vision postcoloniale de la littérature populaire en Algérie, et spécialement en Kabylie, est paradoxale. D'une part, une littérature précoloniale immémoriale en langue berbère ou arabe dialectal aurait subsisté dans le temps malgré la colonisation. D'autre part, la littérature populaire reste entachée d'un soupçon: l'ethnologie coloniale n'aurait-elle pas encouragé le recueil d'un folklore et de dialectes locaux voués à disparaître au détriment de la langue écrite (l'arabe littéraire) et de la littérature qui lui est associée? L'ethnographie coloniale a suscité en effet un recueil important de poésie orale, tant en Algérie qu'au Maroc ou en Tunisie et aussi bien en arabe dialectal qu'en tamazight. En ce qui concerne cette dernière langue, disséminée dans l'espace maghrébin, une lignée de linguistes de l'Université d'Alger a tenté d'inventorier au tournant du XXe siècle contes, poésies, proverbes ... dans les variantes linguistiques et dialectales de chaque région¹⁾. Devenue un objet de recherche savante, cette littérature sortait ainsi, mais en partie seulement, de l'instrumentalisation folklorique ou du paternalisme colonial. L'intérêt manifeste des lettrés européens en a fait l'objet d'une curiosité d'une nature équivoque mêlée à l'affirmation péremptoire de leur disparition prochaine devant la progression du français et de l'arabe. Or les recueils de littérature orale dans la société algérienne ont une double origine. Dès les débuts de la colonisation, c'est le fait des officiers et des administrateurs, des linguistes et ethnographes seulement ensuite, avec une grande porosité avec l'école par le biais des instituteurs, passeurs de savoirs entre les deux sociétés. Parallèlement, dans le contexte des années 1930-50 d'une littérature en Algérie qui se retourne sur la société indigène, des écrivains issus de la société kabyle, Mouloud Feraoun, Malek Ouary, Fadhma, Taos, Jean Amrouche, Mouloud Mammeri, entre autres, ont écrit des romans qui ont pour cadre leur société d'origine et réécrit des poésies ou des contes après les avoir recueillis, transcrits et traduits, deux activités qui entrent en résonance l'une avec l'autre. En lien et en opposition avec l'ethnographie coloniale, une transmission poétique populaire d'un caractère nouveau s'est mise en place qui contredit la pérennisation postcoloniale d'une culture traditionnelle que les recueils ethnographiques auraient figée définitivement. Cette invention d'une littérature orale populaire, ouverte elle-même sur d'autres réécritures, a une histoire complexe: elle s'accompagne d'une réflexion historique et anthropologique sur ses origines tout en fondant une revendication identitaire qui s'appuie sur sa continuité avec l'ancienne poésie tombée en désuétude.

1. Les premiers recueils de la poésie de Si Mohand publiés pendant la période coloniale et les réactions des lettrés européens

C'est l'édition des poésies de Si Mohand (Figure 1), le poète inclassable, recueillies par Si Amar Boulifa, instituteur et répétiteur de berbère auprès de René



Figure 1 Si Amar Boulifa (<https://djurdjura.over-blog.net/>, consulté le 7 février 2021)

Basset à l'École des Lettres d'Alger, publiées en 1904, qui en a été l'événement véritablement fondateur.

Dans son *Recueil de poésies kabyles*, Boulifa critique la qualité des premières poésies kabyles recueillies par le général Hanoteau en 1867 auprès d'*imeddah'en*, non de véritables poètes mais des bardes qui flattaient les sentiments du public par le récit des luttes de la tribu, des gloires et malheurs de la patrie, les louanges de Dieu ... (Boulifa 1904). La poésie refléterait pour Hanoteau «l'esprit, l'état intellectuel et moral d'un peuple, le degré de civilisation d'autant plus que chez un peuple moins avancé en civilisation, la littérature n'est pas l'œuvre d'une classe lettrée différente de la population» (Hanoteau 1867). Selon Boulifa, le recueil d'Hanoteau aurait donné une mauvaise idée du caractère poétique des Kabyles et de l'esprit, de la formation et de l'organisation de la société kabyle. Le recueil de Boulifa contient aussi une réponse virulente à la critique de la condition féminine kabyle par Hanoteau, reprise jusqu'à nos jours pour démontrer la compréhension inadéquate de la société kabyle par la pensée coloniale. Il y a un avant et un après la publication des poèmes de Si Mohand par Boulifa. La transmission d'un récit biographique s'associe au recueil des poèmes. De famille maraboutique et destiné à être imam, Si Mohand a été victime de la répression du soulèvement de 1871 qui a anéanti ou exilé sa famille, détruit son village et l'a condamné à l'errance sur les routes de la Grande Kabylie à Bône jusqu'à Tunis.

Le fait ne passa pas complètement inaperçu dans la société universitaire et critique européenne d'Algérie. En 1920, pour Henri Basset, professeur d'histoire de civilisation musulmane et auteur d'un *Essai sur la littérature des Berbères*, la

poésie de l'exil et de la nostalgie de Si Mohand exprime la souffrance d'un «déclassé». Sa poésie ne serait que l'expression de la poésie populaire kabyle, sans rien d'original, d'une période de «transition» entre l'ancien et le nouveau monde (Basset 2001: 245-50).

Au fil de la colonisation, l'intérêt savant pour l'étude ethnographique de la Kabylie semble décliner parallèlement à l'attachement supposé des Kabyles pour leurs coutumes dont les détournerait une politique assimilatrice (Bousquet 1957). Fanny Colonna observe cependant entre 1920 et 1930 dans la presse scolaire le développement à grande échelle d'un intérêt pour les cultures traditionnelles algériennes (Colonna 1972: 259-67). La circulaire d'un recteur de l'académie d'Alger en 1931, Georges Hardy, soulignait qu'il faut faire porter l'attention des élèves «sur les traits originaux de la culture indigène, et sur la contribution de la *civilisation arabe* au progrès humain». A partir de 1928, le *Bulletin de l'enseignement des Indigènes de l'Académie d'Alger* publia régulièrement des articles de caractère ethnographique, souvent signés par des instituteurs d'origine indigène. Pour Fanny Colonna, c'est l'image d'une culture au passé. L'arabisant Joseph Desparmet remarquait pourtant dès 1928 que les poésies recueillies pouvaient être l'expression des «réactions nationalitaires» du peuple (Desparmet 1932: 139-154).

En 1941, une conférence au CHEAM (Centre des Hautes Études d'Administration musulmane) du professeur de berbère à la Faculté d'Alger, André Basset sur «L'avenir de la langue berbère en Afrique du Nord», était l'occasion d'une discussion entre Basset et Montagne, directeur du CHEAM, sur la question de l'absence d'un «patriotisme berbère»². Basset faisait la distinction entre la langue locale et la langue «de civilisation». Selon lui, une chance de réussir n'était pas exclue pour la première à l'intérieur d'un ensemble de langues de civilisation comme en Suisse. Le berbère serait une langue locale qui aurait gardé une unité grammaticale à travers ses dialectes malgré les différences phonétiques et dont les limites géographiques n'auraient pas bougé depuis Hanoteau. Entourée de langues de civilisations, elle n'aurait aucune chance de survie, si la langue de civilisation l'emportait, sinon de par la volonté des «sujets parlants». S'ils la tenaient effet comme un élément de protestation, cette langue locale pouvait durer très longtemps et attendre ainsi des jours meilleurs, maintenue au foyer. Elle pouvait simplement aussi perdurer par indifférence parce que c'était la langue maternelle à laquelle on a recours instinctivement. Montagne suggéra que le développement de la poésie par les Berbères serait un moyen pour eux de conserver «l'orgueil de leurs dialectes». La conservation de la langue et de la littérature berbères pourrait, comme en France, résulter d'une décentralisation régionale et de la revivification des traditions et coutumes provinciales à travers fêtes collectives, chants, danses, assemblées tribales, fêtes rurales ... Basset lança une autre piste, plus modeste, en

faisant remarquer que le recueil de poésies édité par Boulifa s'était arraché en Kabylie, soit par suite de l'intérêt qu'y prenaient les Kabyles eux-mêmes, soit parce que les amis de Boulifa ont voulu posséder son livre. Montagne se souvenait lui aussi «d'avoir vu à Lyon des Kabyles qui gardaient de petits carnets de poésie de Si Mohand et qui les relisaient souvent».

Dix ans plus tard, en 1951, Émile Dermenghem confirma le rôle de Boulifa comme passeur de la poésie kabyle traditionnelle. Il soutenait que Si Mohand avait une portée populaire, même chez les «pauvres diables» que sont les illettrés (Dermenghem 1951: 193-198). Dermenghem exprimait par ailleurs des doutes sur la continuité de cette poésie avec l'ancienne: que restait-il du poète ancien traditionnel? Le lettré n'était plus que l'ombre de lui-même, sans zaouïa, sans élèves, sans langue savante, sans références religieuses, sans maître et public. La vitalité de l'oral et du populaire pouvait seule sauver la culture des lettrés menacée d'être un coquillage vide. Le caractère oral de la poésie populaire était certes d'ores et déjà transformé par sa transcription et son enregistrement par le disque, le cinéma et la radio pour une nouvelle diffusion, en référence au recueil de poésies et chants des Amrouche, Jean et Taos. Néanmoins pour Dermenghem la poésie savante, en français et en arabe, et la poésie populaire en berbère devraient se rejoindre par des stratégies diverses pour asseoir le rôle social du poète. En 1952, dans son panorama de la littérature algérienne, Gabriel Audisio trouvait lui aussi étonnant que la littérature orale berbère se mette à prospérer et même à être écrite au moment où les Kabyles avaient pris l'habitude d'écrire en français ou en arabe, notamment sous l'influence de l'avènement d'une génération d'écrivains d'origine berbère écrivant en français (Audisio 1952: 105-115)³. La hiérarchie des langues (arabe/berbère), la transcription en caractères latins héritée des linguistes français d'une langue sans écriture, pouvaient expliquer selon lui a contrario l'exaltation de cette littérature orale non seulement pour la conserver mais aussi la faire revivre. Il semblerait donc que pour les observateurs européens de cette époque la renaissance improbable de la littérature orale kabyle constatée dans ses prémices en lien avec sa transcription, sa traduction, sa mise en voix, son enregistrement etc. ne présenterait pas de danger pour la politique assimilatrice de la colonisation française. Elle encouragerait même un «patriotisme berbère» de bon aloi, ravivant le «mythe kabyle» sous les auspices d'un régionalisme éloigné des idées d'indépendance que pourrait inspirer l'enseignement de l'histoire de la France elle-même.

2. Les écrivains francophones et l'invention de la tradition poétique kabyle

Les premiers écrivains algériens d'origine kabyle, Mouloud Feraoun, Mouloud

Mammeri, Jean et Taos Amrouche, Malek Ouary⁴⁾ ... ont eu en partage une conscience identique de l'importance du rôle à jouer par la conservation de la littérature orale dans la revalorisation de la culture kabyle à l'opposé des jugements mitigés des écrivains européens. Cette conscience a d'ailleurs précédé la revendication de la langue. Leur pratique de recueil de poésies était elle-même antérieure. Malek Ouary (1916-2001) journaliste puis romancier (Ouary 1956), a précisé que la publication des *Chants berbères de Kabylie* de Jean Amrouche en 1939 (Amrouche 1939) avait déclenché son recueil de poésies sur le terrain de 1948 à 1958, publiées beaucoup plus tard (Ouary 1972). Mammeri (1917-1989) dit lui aussi avoir très tôt, dès l'âge de 13 ans, recueilli des poèmes et possédé un vieil exemplaire de Boulifa. C'est le sentiment de la minoration de la culture berbère par l'enseignement au lycée Gouraud à Rabat qui lui avait inspiré l'envie de redonner une autre illustration d'une histoire représentant des Berbères dominés et toujours en révolte. Il avoua ne l'avoir pas ressenti jusque-là lorsqu'il était en Algérie parce qu'en Kabylie sa position sociale et culturelle était bien assise. Mammeri possédait en effet une triple culture, situation assez exceptionnelle réservée à une élite. La légitimité de la transmission du savoir au sein de la famille était divisée en trois langues, kabyle pour le père, Salem, arabe pour l'oncle Lounès, français pour Mouloud⁵⁾. Dès 1938, Mammeri, encore étudiant, publia une monographie de la société berbère à la demande de Jean Grenier, son professeur. Ce dernier présenta le texte comme «le point de vue d'étudiants indigènes», ce qui aurait prouvé selon lui, «chose rare», qu'il leur était possible de «pénétrer à fond leur milieu originel sans se perdre dans l'érudition, le juger avec clairvoyance sans le renier ni le trahir, allier enfin l'intelligence à la sympathie, sympathie sans laquelle rien de ce que nous pouvons apprendre ne mérite le nom de vérité.»⁶⁾.

Mammeri, à la fin de l'article, analysait l'influence de son vécu personnel sur sa perception des principes gouvernant la société berbère tels qu'il venait de les énoncer. Il mesurait la différence entre son vécu d'aujourd'hui et celui d'avant, «dans la société berbère où j'ai grandi et dont les principes de vie ont été les premiers que l'éducation m'ait jamais inculqués». Ces «vérités» étaient désormais pour lui rattachées au «monde ami de l'enfance». Devenues illusions, il lui a fallu les quitter avec regret, déception et douleur de se détacher ainsi des siens, ce qui pourrait lui avoir fait embellir sa description précédente. Cet exercice académique, très éloigné encore de ce que l'on attendrait du futur anthropologue de la culture berbère, donne certes la mesure des limites de la liberté d'expression de l'auteur indigène sous le couvert scientifique de l'étude de sa propre société. Mammeri dira plus tard que «ce qu'on appelait indigène dans la littérature à ce moment-là n'était qu'un propos stéréotypé et conventionnel» (Siblot 1996: 94). Le jeune Mammeri signifiait néanmoins dès ce moment que l'heure n'était plus à l'exaltation d'une société berbère considérée comme appartenant au passé: si *La Colline oubliée* et *Le*

fils du pauvre ont été primés ensuite, c'est qu'ils reflétaient la nostalgie d'une société attendrissante par bien de ses aspects mais déjà révolue. En 1950, l'écriture de l'article «Évolution de la poésie kabyle» marqua le début d'une réflexion de Mammeri sur une évolution parallèle de la société et de la poésie kabyles (Mammeri 1950: 125-148): il distinguait ainsi trois étapes historiques de la culture kabyle qui correspondaient à trois états de la poésie kabyle: la période ancienne, synonyme de culture populaire, a été suivie de celle où, selon lui, les marabouts ont voulu exercer une emprise sur la société d'origine par la poésie religieuse, et enfin de celle où la poésie de Si Mohand, exaltation de l'individu dans sa souffrance et sa révolte contre l'ordre extérieur, a été le prélude à une véritable libération. Le recueil des poèmes de Si Mohand semble donc obéir à une nécessité interne à l'évolution de la poésie indissociable de celle de la société kabyle: le processus de recueil des poèmes démontre l'invention d'une poésie à l'image du bouleversement de la société kabyle.

Son lien avec l'ancienne poésie est le rôle que le poète détient face au peuple kabyle. Pour ces écrivains issus de la société kabyle, le rôle du passeur de cultures, même s'il innove, se confond en effet avec celui du poète ancien et il n'est pas des moindres. Mammeri définit en 1978 dans son «Dialogue sur la poésie orale: entretien avec Bourdieu» le poète kabyle comme celui qui «élucide les choses obscures» (*isefra* «poèmes», du verbe *fru* «élucider») pour le public d'origine populaire qui l'écoute (Mammeri 1978: 65). Amrouche avait défini bien plus tôt le poète berbère comme celui qui a le don d'*asefrou*, c'est-à-dire celui de rendre intelligible ce qu'il y a au fond des âmes et le leur restitue sous la forme parfaite du poème. Il appliqua cette définition à Feraoun lors de l'éloge funèbre qu'il écrivit pour la séance de commémoration du 23/03/1962 (où trop malade il ne put se rendre) à la mémoire des six responsables de centres sociaux assassinés le 15/03/1962, organisée par le Groupe d'Études et de Rencontres des Organisations de Jeunesse et d'Éducation populaire. Pour Amrouche Feraoun n'était pas seulement un éducateur comme l'étaient ses collègues assassinés.

«Il était aussi écrivain (...): (en italique dans le texte) *L'écrivain, le poète a une fonction bien déterminée dans la hiérarchie sociale berbère. Il est marqué d'un signe ambivalent, tantôt positif, tantôt négatif. Mais quelles que soient les vicissitudes temporelles de sa destinée, il est pour son peuple, qui ne le reconnaît pas forcément, le porteur de clarté. Il lit et traduit en langage clair les remous profonds de l'avenir dans le ventre du présent. Et sa mémoire fut le conservatoire du Passé commun.*» (...)
(Amrouche 1985: 135).

C'est dans le contexte de la guerre d'Algérie qu'il faut interpréter la publication par Feraoun d'un recueil de poèmes commencé sans doute beaucoup plus tôt, d'abord à Paris dans la revue *Affrontement* en 1957, puis à Alger dans la revue



Figure 2 Photo de groupe d'élèves devant L'École Normale de la Bouzarea (on reconnaît les élèves indigènes à la différence de leur costume) (<http://www.bouzarea.org/>, consulté le 7 février 2021)

Algeria en septembre 1958 sous le titre de «La légende de Si Mohand», avant une publication aux Éditions de Minuit en 1960 sous le titre: *Les poèmes de Si Mohand*. C'est à un moment où, nommé directeur d'école au Clos-Salembier à Alger, il a été coupé du pays kabyle, son lieu de vie habituel. Il affirmait avec plus de force sa position du côté des siens dans son *Journal (1955-62)* et lorsqu'il s'adressait à Camus (Feraoun 1958).

Dans la préface de son recueil, Feraoun dit vouloir poursuivre la mission de sauver les poèmes de l'oubli en employant sa propre méthode: éclairer la vie et l'œuvre de Si Mohand l'une par l'autre. Il exprime le projet d'unifier la mémoire collective pour en tirer un contenu stable de la vie et l'œuvre d'un poète réduit à sa légende, le sortir de l'oralité pour lui conférer le statut de poète qu'il méritait. Le travail critique des œuvres de Si Mohand par Feraoun s'appuyait sur le recueil de poèmes recueillis par Boulifa auprès d'élèves du cours normal de l'École normale de la Bouzarea et des jeunes d'Adni, son village (Figure 2).

A sa suite Feraoun transcrivit et publia une sélection de poèmes. Il explique l'utilité sociale de la transcription de Boulifa par le soutien de la mémoire orale défaillante des paysans, juste assez lettrés pour déchiffrer une page ou écrire une lettre en français mais «les gardiens de la tradition et aussi de la poésie». Le recueil et la transcription du kabyle en ont été sans doute facilités: une fois la première transcription faite, elle a servi d'aide-mémoire aux suivants. La préface du recueil démontre aussi un travail de récréation de la légende orale par des

interviews et l'identification d'un public fidèle de Si Mohand, génération encore présente à la mémoire orale. Feraoun retranscrivit la biographie réalisée par Boulifa qui a connu le poète et obtint des renseignements complémentaires en s'appuyant sur l'interview d'un des derniers contemporains du poète, Si Youssef, mort en 1956, par un inspecteur des écoles primaires de Kabylie. La légende de Si Mohand est beaucoup moins lyrique que dans la version de Boulifa: c'est un poète déchu mais le propre du poète est de chanter sa déchéance pour s'en distancier.

Pourquoi Si Mohand a-t-il eu tant de succès et de renommée en Kabylie? La question s'est posée pour Feraoun au regard de la culture orale d'un «peuple alors illettré et dont la langue ne s'écrit pas et qui ne s'exprime que par la parole ou le chant». Le contenu des poèmes reste le plus important. Si on pardonne à Si Mohand de chanter l'amour, c'est parce que les souffrances personnelles qu'il transcrit sont le miroir d'une génération arrêtée dans son mouvement et d'un monde en pleine décrépitude, sans liberté et sans moralité:

«Si Mohand apparaît ainsi comme un miroir où se reflète l'âme de son pays, d'une génération en plein désarroi, brutalement arrachée aux traditions, dont les structures sociales ont éclaté mais à laquelle les bouleversements économiques et les ouvertures sur le monde extérieur n'ont pas laissé le temps de s'adapter. Le poète n'est pas un déclassé, mais le mage d'un peuple vaincu, le spectateur impuissant qui assiste, le cœur meurtri, à toutes les déchéances.

Les plus émouvants de ces poèmes et aussi les plus nobles, ce sont ceux qui pleurent les temps révolus où le Kabyle était libre, c'est-à-dire misérable et digne, où il n'accordait de prix qu'au courage, à l'honnêteté, à la justice, les temps où la richesse matérielle ne pouvait s'édifier sur la lâcheté ou la trahison.» (Feraoun 1960: 44-45).

La disparition d'un temps révolu, topos classique en poésie, est une dénonciation à peine voilée des désordres créés par la colonisation. La réhabilitation de la valeur contemporaine de la poésie orale pour le peuple kabyle prend un sens libérateur inédit en pleine guerre d'Algérie (Régnier 1959). Le rôle d'initiateur de Si Mohand serait celui de «redonner le goût de versifier à un peuple habitué à chanter ses joies et ses peines, ses exploits et sa ferveur» (Feraoun 1960: 9). Le renouveau de la poésie kabyle se montrerait par d'innombrables poèmes calqués sur ceux de Si Mohand. Lui-même a composé un nombre incalculable de vers, éparpillés comme une semence dans un champ. Le processus continu de recueil des poèmes démontrerait l'invention collective d'une poésie. Son image est double: c'est une littérature de la découverte, de la liberté contre la tradition sclérosante mais ancrée dans la tradition même. La légende résoudrait la contradiction: Si Mohand répond à la proposition de l'ange lui sommant de choisir entre rimes ou parole: «rime et je ferai les paroles».

3. Mammeri, anthropologue et écrivain: la fabrique d'une identité poétique plurielle

En 1969, la publication des *Isefra de Si Mohand* par Mouloud Mammeri a consacré à son tour l'image populaire de Si Mohand destiné à être clerc et jeté sur les routes après la défaite, sans famille, sans terres (Mammeri 1969). La portée du bouleversement de sa condition s'est transformée, par l'adéquation d'un destin individuel et d'un destin collectif, en une révolte, prélude à une véritable libération, entre 1857 et 1871, période où, selon Mammeri, s'est joué le destin du peuple kabyle. La colonisation aurait joué alors le rôle de déclencheur de la prise d'autonomie et du renouveau de la culture populaire. Mammeri a refondé cette transmission poétique d'abord sous les auspices de Si Mohand, qui a prolongé et transformé à la fois la tradition littéraire, avant de l'élargir ensuite en amont de la colonisation, *Poèmes kabyles anciens* (Mammeri 1980), dans l'espace, *L'Ahellil du Gourara* (Mammeri 1985a) et à des genres poétiques différents, *Cheikh Mohand a dit* (Mammeri 1989). De «Culture savante, culture vécue» (1975) à «Culture du peuple, culture pour le peuple?» (Mammeri 1985c), Mammeri a enraciné cette transmission littéraire dans une analyse anthropologique de la transmission de la culture orale kabyle vue sous un angle historique (Mammeri 1975: 211-220; 1985b: I, 7-29). Les sociétés actuelles en crise ne peuvent être systématisées comme les sociétés anciennes disparues. Chaque contexte historique change la possibilité de faire advenir tel ou tel discours par l'intermédiaire du groupe le mieux à même de le porter.

Mammeri affirmait ainsi sa double légitimité: il se posait en acteur fixant la poésie orale du passé par ses recueils pour qu'elle soit préservée et transmise à ceux qui n'y ont pas accès et pour qu'ils puissent à leur tour créer (Mammeri 1990: 67-78). Il s'est fait aussi anthropologue de sa propre société, prenant la mesure d'une historicité tempérée par la continuité de l'esprit propre au peuple. L'anthropologie culturelle prônée par lui construit un objet «valable» d'étude pour une critique littéraire autochtone en même temps qu'elle établit et légitime sa transmission (renouvelée ou régénérée), que ce soit au Gourara ou en Kabylie. Deux dialogues importants de Mammeri avec Bourdieu ont fait préciser à Mammeri le sens qu'il donnait à l'anthropologie qu'il pratiquait et à ses rapports avec l'ethnologie coloniale. Entre le premier, «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», et le second, «Du bon usage de l'ethnologie», les deux interlocuteurs sont passés d'un échange autour des conditions matérielles et ethnologiques de la transmission du savoir kabyle (*tamusni*) telle que Mammeri l'a vécue dans l'atelier du père, armurier dans le village, à un débat plus général sur les caractéristiques et conditions d'une anthropologie indigène (Mammeri 1985b: I, 7-29). Plutôt que de survivance actuelle, Mammeri a préféré parler du «renversement du processus» qui

a conduit à la perte de cette sagesse traditionnelle par sa réduction ethnologique. Il s'est défié en effet, du fait de son appartenance à une société « ethnologique », de l'exigence d'un regard extérieur de l'ethnologue: « un intellectuel kabyle actuel est trop sollicité dans le sens d'une récréation idéale de sa propre société ». Anthropologie occidentale (et non pas coloniale) et anthropologie sur la société dont l'anthropologue est issu différent donc selon lui pour des raisons essentiellement subjectives. La vitalité de la réappropriation multiple et en devenir de la « documentation » produite par la période coloniale n'en est pas pour autant affectée et s'associe à la reconnaissance de la dimension historique de l'anthropologie.

Comment revient-il encore aux poètes de l'ère postcoloniale de s'inscrire dans l'impulsion donnée par les premiers recueils de Si Mohand en réaction à l'image figée de la culture orale héritée de l'ethnographie coloniale? Demander « une mainmise de sens », « à nous-mêmes et à ce qui reste de notre passé », comme le formule Mammeri en 1980 dans la préface des *Poèmes kabyles anciens*, consisterait à redonner vie à la transmission de la culture orale kabyle en se mettant « dans le droit fil de cette culture, dans ce qu'elle a d'essentiel car la forme ou les conditions de réalisation peuvent changer, pourvu que continue de souffler l'esprit qui mène la masse ». Cette continuité se manifeste au-delà de la mission sociale du poète et de la projection des aspirations comme des souffrances populaires traduites par sa poésie. Elle exprime l'exigence d'une osmose entre la revalorisation de la culture du peuple et l'art poétique des créateurs, la reconnaissance d'un esprit commun en partage, d'une identité qui se nourrit de son propre patrimoine de significations allié à ses formes artistiques singulières. La publication des *Poèmes kabyles anciens* en 1980 prend ainsi la valeur d'un manifeste fondateur de la tradition précoloniale des poètes comme guides du peuple (ou arbitres), les premiers remontant au 18^{ème} siècle, les derniers à l'insurrection de 1870.

Pratiquant l'interpénétration des différents genres (poésie, contes, proverbes, sentences ...) ils sont placés par Mammeri au rang des *amusnawen*, ces sages qui humanisent par le verbe l'imprévu que les jours apportent. Le poète joue ainsi un rôle essentiel dans la vie de la cité par ses dires, fruits de sa sagesse (*tamusni*). Ils reproduisent les différentes facettes, épique, politique, gnomique et hagiographique de l'ancienne poésie kabyle où le verbe était l'arme absolue.

Les *Poèmes kabyles anciens* ont suscité de façon analogue une prise de conscience identitaire. A l'issue de leur publication, l'interdiction de la conférence de Mammeri à Tizi-Ouzou sur ce recueil a provoqué le soulèvement de la population kabyle et favorisé l'éclosion du mouvement du « printemps » berbère de 1980. En 1989, à la mort de Mammeri, ces poèmes ont continué d'être auprès des jeunes Kabyles la référence de la défense d'une identité liée à une langue et à une

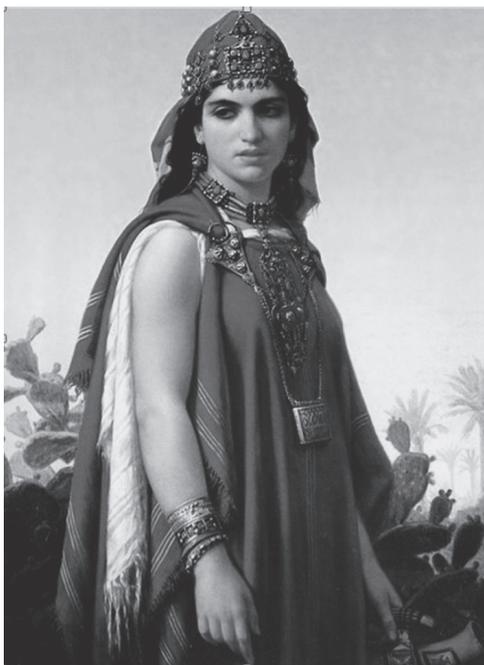


Figure 3 Émile Vernet-Lecomte, *Femme berbère*, 1870

culture. Les reconnaissances de la langue *tamazight* comme langue nationale en 2002, puis officielle en 2016, s'en sont suivies mais au-delà, un contexte latent mais constant de refus du pouvoir central se maintient, toujours prêt à se manifester. L'expression d'une insoumission latente est notamment entretenue par des représentations artistiques empruntées à l'iconographie coloniale ou orientaliste, comme en témoigne l'affiche du film *Fadhma N'Soumer* (Belhadjadj 2014), consacré à l'histoire d'une femme résistant à l'avancée de l'armée coloniale en Kabylie dans les années 1850 (Figure 3).

Actuellement Si Mohand demeure une icône populaire en pays kabyle et sa poésie est toujours mémorisée avec ferveur. La célébration de la rencontre unique et mémorable entre Si Mohand et un autre poète, son illustre contemporain, Cheikh Mohand, objet d'un poème de Si Mohand, témoigne du sens donné à leur association dans la mémoire poétique orale. Il n'est pas anodin que le pèlerinage aux tombeaux des deux poètes (Si Mohand et Cheikh Mohand) soit proposé d'emblée comme incontournable au visiteur. «Vivant anachronisme», illettré, Cheikh Mohand symbolise les valeurs anciennes, la culture orale ancienne par opposition aux marabouts lettrés, tout en incarnant la sagesse sainte de l'islam maraboutique. Le dernier recueil de poésie orale publié par Mammeri, *Cheikh Mohand a dit*, fait partie d'un genre sérieux dont on peut émailler les discours soutenus. La voie de Si Mohand, dans sa singularité, la débauche, l'ont amené



Figure 4 Fresque représentant la rencontre entre Si Mohand et Cheikh Mohand (photo prise par l'auteur)

cependant également à la sainteté, sa poésie relevant comme celle de Cheikh Mohand de la divination et de la révélation d'un sens profond. Cette double vision de la poésie, sainte ou laïque, sédentaire ou errante, sérieuse ou provocatrice, rapproche aussi le chanteur Aït Menguellet de Cheikh Mohand, car pour Farida Aït Ferroukh, tous deux sont des «faiseurs de «miracles», en tant que «figures de sens» (Aït Ferroukh 2001: 148) (Figure 4).

★

La transcription et la réinvention d'une littérature populaire ne sont pas en réel décalage avec d'autres écritures littéraires ou artistiques, souvent produites par les mêmes acteurs. Dans un entretien avec J.-J. Abadie du 29/03/1981 (Mammeri 1984), Mammeri reconnaissait que le fossé entre culture orale et écrite n'était pas irréductible. La joie qu'il dit avoir eue d'écrire son premier roman *La Colline oubliée* incluait l'usage musical du verbe, au-delà des mots eux-mêmes (Mammeri 1952). Il en voyait l'effet dans l'importance des éléments les plus profondément ancrés en soi pour la création artistique: «A un certain degré de profondeur, on ne peut se sentir aliéné dans une langue», dit-il, même s'il ne s'agit pas de sa langue maternelle. L'anthropologie de soi et l'écriture romanesque seraient en définitive bien moins éloignées l'une de l'autre dans la pratique personnelle de Mammeri que l'ethnologie et la culture orale kabyle ne le paraissent dans la préface de *Poèmes kabyles anciens*. Dans cette perspective de brouillage des frontières entre littérature orale et écriture littéraire, les écrivains algériens francophones contemporains, de Belamri à Bachi, ont confirmé dans leurs pratiques d'écrivains le dépassement des

catégories figées postcoloniales. La vitalité actuelle de la culture orale en Kabylie (poésie, conte ...) et de la littérature en langue *tamazight*, s'observe comme un phénomène dynamique ouvert sur d'autres réappropriations: chanson, cinéma... Après les premiers films des années 1990, en pleine décennie noire, *La Colline oubliée*, tiré du roman de Mammeri, *Machaho*, *La Montagne de Baya*, films de genre célébrant l'identité kabyle, le cinéma se tourne vers le patrimoine de la résistance kabyle à la colonisation, sous sa forme poétique et historique: *Si Mohand U M'Hand*, *L'insoumis*, (Khodja et Benallal 2004), *Fadhma N'Soumer* (Belhadjadj 2014).

Notes

- 1) Citons la lignée des Basset, René, André, Henri, les instituteurs de l'École normale de la Bouzaréa, européens ou indigènes, Boulifa, Destaing, Laoust, Nehlil, Biarnay etc. (Pouillon 2012).
- 2) Dans une autre conférence du CHEAM, en 1941, «Évolution de la Kabylie», Montagne déplore le manque d'études ethnographiques de la région tout en se méfiant de son évolution vers un «particularisme berbère».
- 3) Audisio replace les poèmes de Si Mohand («Verlaine kabyle», «poète maudit», sanctifié par ses souffrances) dans une littérature orale et immémoriale mais qui ne peut être datée véritablement que par les allusions à des événements remontant à l'installation des Français en Algérie.
- 4) On retrouve notamment les poèmes kabyles recueillis par Malek Ouary dans la revue *Forge* (Ouary 1947).
- 5) D'après le témoignage de Mohammed Arkoun, né lui aussi à Taourirt-Mimoun, le père, Da Salem, *amin* du village, détenteur du savoir kabyle, avait eu une vive réaction à l'annonce de la conférence qu'Arkoun avait osé prononcer en 1951 sur l'émancipation de la femme kabyle au «foyer rural» fondé par le frère médecin de Mouloud (Arkoun 2003: 17-21).
- 6) Mammeri M., «La société berbère», Rabat, *Aguedal*, n°5, oct. 1938, n°6, déc. 38, n°1, fev.1939. Ce texte «semble se conformer ainsi à la thèse qui avait cours, à l'époque, sur les institutions et les mœurs du peuple indigène», comme le souligne Malika Kebbas, 2008.

Références bibliographiques

- Aït Ferroukh, Farida
2001 *Cheikh Mohand, le souffle fécond*. Paris: Volubilis.
- Amrouche, Jean
1939 *Chants berbères de Kabylie*. Tunis: Monomotapa.
- Amrouche, Jean (Catalogue de l'exposition de Marseille)
1985 *Jean Amrouche. L'éternel Jugurtha*, Catalogue de l'exposition de Marseille, Archives de la ville de Marseille.

- Arkoun, Mohammed
 2003 Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun. In Bonn Charles et Joubert Jean-Louis (éds.), *Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à Mouloud Mammeri*, pp. 17-21. Paris: Univ. Paris Nord / Alger: Univ. d'Alger / Paris: L'Harmattan.
- Audisio, Gabriel
 1952 Les écrivains algériens. *Documents algériens* (Alger) n° 67: 105-115.
- Basset, Henri
 1920 *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger: Carbonel (2001 Paris: Ibis-Press/Awal.)
- Boulifa, Amar Si
 1904 *Recueil de poésies kabyles (texte zouaoua, traduit, annoté et précédé d'une étude sur la femme kabyle et d'une notation sur le chant kabyle)*. Alger: Jourdan.
- Bousquet, Georges Henri
 1957 *Les Berbères*. Paris: P.U.F. («Que sais-je?»)»
- Colonna, Fanny
 1972 Une fonction coloniale de l'ethnologie dans l'Algérie de l'entre-deux guerres: la programmation des élites moyennes. *Libyca* (Alger) tome XX: 259-267.
- Dermenghem, Émile
 1951 La poésie kabyle Si Mouh ou Si Mohand et les Isefra. *Documents algériens* (Alger) n°57: 193-198.
- Desparmet, Joseph
 1932 Les réactions nationalitaires en Algérie. *Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord* (Alger) XXXVII: 139-154.
- Feraoun, Mouloud
 1958 La source de nos communs malheurs. *Preuves* n°91 (1972 Lettre à Albert Camus reprise dans *L'anniversaire*, pp. 35-44. Paris: Seuil.)
 1960 *Les poèmes de Si Mohand*. Paris: Les Éditions de Minuit.
 1962 *Journal (1955-1962)*. Paris: Seuil.
- Hanoteau, Adolphe
 1867 *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*. Paris: Imprimerie nationale.
- Kebbas, Malika (éd.)
 2008 *Mouloud Mammeri, 1917-1989*. Alger: Casbah Éditions.
- Mammeri, Mouloud
 1938-1939 La société berbère. *Aguedal* (Rabat) n°5, n°6, n°1 (oct. 1938- déc. 38-fev.1939).
 1950 Évolution de la poésie kabyle. *Revue Africaine* (Alger) n°422-423: 125-148.
 1952 *La colline oubliée*. Paris: Plon.
 1969 *Les Isefra de Si Mohand-ou-Mhand, texte berbère et traduction*. Paris: Maspero.
 1975 Culture savante et culture vécue en Algérie. *Libyca* (Alger) 23: 211-220.
 1978 Dialogue sur la poésie orale en Kabylie (entretien avec Pierre Bourdieu). *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris) n°23: 51-66.
 1980 *Poèmes kabyles anciens*. Paris: Maspero. (2001 La découverte)
 1984 *Entretiens avec Le Monde. 2. Littératures*. Paris: La découverte / Le Monde.

- 1985a *L'Ahellil du Gourara*. Paris: MSH.
- 1985b Du bon usage de l'ethnologie (entretiens avec Pierre Bourdieu). *Awal, Cahiers d'études berbères* (Paris) n°1: 7-29.
- 1985c Culture du peuple ou culture pour le peuple. *Awal, Cahiers d'études berbères* (Paris) n°1: 30-57.
- 1989 *Cheikh Mohand a dit*. Alger: Laphomic.
- 1990 Aux origines de la quête: Mouloud Mammeri parle (entretien avec Tassadit Yacine). *Awal, Cahiers d'études berbères* (Paris) n° 6: 67-78.
- Ouary, Malek
- 1947 Chants du folklore kabyle. *Forge* (Alger) n°4 (juin-juillet).
- 1956 *Le grain dans la meule*. Paris: Corrèa.
- 1972 *Poèmes et chants de Kabylie*. Paris: Éditions Saint-Germain-des-Près.
- Pouillon, François (éd.)
- 2012 *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: Karthala/IISMM.
- Siblot, Paul
- 1996 *Vie culturelle à Alger 1900-1950*. Montpellier: Université Paul Valéry Montpellier III.

Filmographie

- Belhadjadj, Belkacem
- 1995 *Machaho*
- 2014 *Fadhma N'Soumer*.
- Benallal, Rachid et Liazid Khodja
- 2004 *L'insoumis*.
- Bougermouh, Abderhamane
- 1997 *La Colline oubliée*.
- Régnier, Georges
- 1959 *Le rossignol de Kabylie (dialogues kabyles de Malek Ouary)*.
- Zeddour, Azzedine
- 1997 *La Montagne de Baya*.