

AWAL

30

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2004

Fondateur
MOULOUD MAMMERI

Directrice
TASSADIT YACINE

JEAN AMROUCHE ET LE PLURALISME CULTUREL

Actes du colloque de Paris
31 janvier-1^{er} février 2003

Sous la direction de Tassadit Yacine

SOMMAIRE

PRÉSENTATION

TASSADIT YACINE	
L'impossible reconnaissance et l'impossible satisfaction	5

LE CONTEXTE SOCIAL ET CULTUREL DES ANNÉES QUARANTE

ÉMILE TEMIME	
Jean Amrouche dans le contexte des années quarante	13
KHALIFA CHATER	
Jean Amrouche à la croisée des chemins (1940-1943)	21
ANDRÉ NOUSCHI	
Un intellectuel dans la guerre d'Algérie	33

LIBÉRATION DE LA FRANCE, DÉCOLONISATION DE L'ALGÉRIE PRISE DE CONSCIENCE CULTURELLE

HÉDI BOURAOUI	
L'exil et le Royaume	57
RÉJANE LE BAUT	
La métamorphose de Jugurtha	61

2

MUSTAPHA EL-QADÉRY	
Saïd Guennoun ou <i>tiherci</i> d'un intellectuel « indigène »	71
EL-KHATIR ABOULKACEM	
Allal Al-Fassi et Jean El-Mouhouv Amrouche	
La problématique d'un passé imaginé	89
DOMENICO CANCIANI	
Simone Weil et Jean El-Mouhouv Amrouche. Un dialogue posthume	97

SPÉCIFICITÉ ET UNIVERSALITÉ INTERCULTURALITÉ ET MÉTISSAGE CULTUREL

WADI BOUZAR	
Jean Amrouche et le métissage culturel	111
GUY DUGAS	
Jean Amrouche à la radio	125
KHAOULA TALEB IBRAHIMI	
Jean Amrouche et la langue mère ou la mère-langue	137
BACHIR ADJIL	
Lire le plus loin	143
HERVÉ SANSON	
Jean Amrouche ou la poésie contrariée	151
JOSÉ A. SANTOS	
Le mythe du frère aîné. Jean Amrouche revu et corrigé par Taos	163

TEXTES ET DOCUMENTS

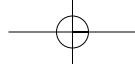
PIERRE AMROUCHE et TASSADIT YACINE	
Un destin et une volonté. À propos de Belkacem-ou-Amrouche	173
Correspondance de Jean Amrouche	177
Comptes rendus	193
Résumés	197

Gravure de la couverture: *Taskiwin*
© LAHBIB FOUAD, dit YESCHOU

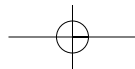
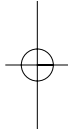
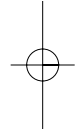
Publié avec le concours du Centre national du livre
et du Fonds d'action sociale

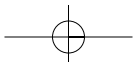
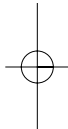
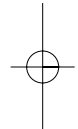
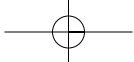
© 2004, n° 30, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-1056-7
Imprimé en France



PRÉSENTATION





L'IMPOSSIBLE RECONNAISSANCE ET L'IMPOSSIBLE SATISFACTION

Tassadit Yacine

Ce colloque Jean Amrouche nous ramène à l'histoire complexe de la colonisation et de la guerre d'Algérie. Cette figure qui compte symboliquement dans le panorama algérien est inexistante dans la réalité. Pourtant, Jean Amrouche a consacré sa vie, son œuvre, sa passion et sa raison au service d'une cause, sa cause, l'Algérie, comme il l'écrivait en 1960 :

« Depuis cinq ans passés, je n'écris que sur la tragédie algérienne. Tout autre sujet me paraît frivole. Il en est de plus grands, et qui intéressent toute l'humanité. Il en est de plus urgents. Comme algérien, comme français, je ne puis rompre la fascination qui m'enchaîne à cette guerre monstrueuse.

Jamais autant qu'aujourd'hui je n'ai déploré de n'avoir pas le talent de Bernanos, de François Mauriac ou d'Albert Camus. On peut être convaincu jusqu'à l'os sans emporter la conviction, raisonner juste et ne point redresser l'erreur, être blessé dans sa chair et dans son âme et ne point toucher. Je me sens donc misérablement inférieur à ma tâche. J'en demande pardon aux miens, à ces meskines surtout, muets et bâillonnés, que la nécessité réduit à s'exprimer par une voix isolée, la mienne, ensemble indigne et inefficace. Toujours dans ma vie je me suis cru responsable d'eux, chargé par le destin de dire leur vérité¹. »

Quarante ans après le décès de Jean Amrouche (soit quarante après l'indépendance de l'Algérie), on se rend compte que certaines questions qu'il a su poser à l'État-nation, parmi les plus fondamentales, sont restées presque entières. Quand je dis État-nation, je pense aussi, bien sûr, au citoyen algérien. Parmi ces questions, celle de la diversité religieuse, ethnique, culturelle dans un pays comme l'Algérie avant son indépendance, et qui fonde la nation.

Si je reviens à la préoccupation majeure de Jean Amrouche – tenter de refonder la nation algérienne à partir des réalités plurielles d'alors – c'est parce que ce problème est loin d'être résolu. Et c'est précisément la mise à l'écart de cette vision du monde qui peut être une des causes, si ce n'est la

1. Journal, [n.d.], inédit.

cause, de ce qui a plongé l'Algérie dans la lutte que l'on connaît. Dans un article intitulé « Le prix de la paix », Amrouche décrivait autrement les situations en mettant en avant l'indépendance de l'Algérie, qu'il ne percevait pas comme la victoire du Front de libération nationale (FLN) sur la France ni celle de l'armée, mais comme celle de la rencontre du peuple algérien et du peuple français, engagés malgré eux dans une guerre abominable, monstrueuse. Cette victoire commune, contre la guerre et contre les factions intéressées à sa poursuite, trouve son principe dans l'idée démocratique de souveraineté du peuple et sa méthode dans la mise en pratique des procédures démocratiques.

« Je suis persuadé, écrit-il, qu'il y aura un État national algérien, laïque, démocratique et social, et qu'en définitive, le moment venu, les Algériens auront à se prononcer sur un seul projet de statut : l'Algérie algérienne, patrie commune de tous les Algériens ². »

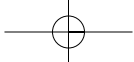
Je ne vais pas revenir ici sur la vie de Jean Amrouche et donc sur les conditions sociales, culturelles et politiques qui l'ont amené à une prise de conscience aiguë de ses identités à la fois singulière et collective. Mais je vais signaler brièvement comment cette prise de conscience s'est effectuée à partir d'une double violence, réelle et symbolique. Une violence qui, pour Jean Amrouche, ne s'enracine pas uniquement dans le politique (c'est-à-dire à partir d'une analyse de la société en termes de rapports de force) mais dans le symbolique et dans ce qui fonde l'homme.

À l'origine de cette vision, les événements de 1945. Une date fondatrice, prélude à un changement total et radical qui va l'amener à s'interroger en philosophe : qu'est-ce qui fonde l'homme à s'éloigner de son humanité (question que l'on se pose aujourd'hui à propos d'autres acteurs) et à recourir à un massacre organisé, à opérer cette chirurgie sociale, une chirurgie opérée à vif ? Est-ce que les grands massacres de la colonisation ne constituaient pas un génocide, c'est-à-dire le droit qui fonde le dominant à éliminer le dominé en raison de son infériorité raciale, ethnique ? Et, dans ce cas, en quoi cette vision du monde est-elle différente du nazisme ? Pourquoi les Français d'alors refusaient-ils en théorie une telle vision alors que dans la pratique la discrimination obéissait à des règles qui fondaient l'infériorité de l'un et la supériorité de l'autre ?

Cette date est décisive pour que s'opère toute une vision du monde et que les illusions des colonisés – fussent-ils des miraculés comme l'était Jean Amrouche – s'envolent comme feuilles au vent.

Près d'un demi-siècle après sa mort, nous sommes amenés à nous interroger sur les raisons qui ont conduit à cet oubli majeur, à cette dénégation de l'apport tant littéraire que politique de Jean Amrouche à l'Algérie (et par dérivation à la France).

2. « Le prix de la paix », *Démocratie* 60, 10 mars 1960, repris in Amrouche, J., *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par T. Yacine, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994, p. 168.



Il n'y a jamais eu de lois explicites interdisant la diffusion de son œuvre et, pourtant, son nom ne figure pas parmi les nationalistes algériens. De la même manière, on n'a pas non plus jugé digne de le citer parmi les écrivains de littérature francophone :

« On fait quelque bruit autour de la littérature nord-africaine – d'où l'on m'a exclu – nulle part je n'ai vu cité mon nom, ni celui de Marie-Louise. Pourquoi cacher que j'en ai souffert ? Blessure d'amour-propre seulement ? Non : cela me touche plus profondément.

À qui demander de reconnaître mon "génie" à des signes, dont presque tous sont cachés³ ? »

S'agissant de Jean Amrouche, cette scotomisation remonte en vérité aux années cinquante et semble obéir à une convergence de faits à l'origine de cette situation scandaleuse. Une situation en réalité inscrite dans sa destinée. Car, bien avant la guerre, il constatait avec tristesse et douleur comment s'était effectué sous ses yeux ce travail de mise à distance en France :

« Oui, l'impossible amitié entre moi et eux, c'est au niveau le plus élevé qu'il faut la saisir et la manifester. De temps à autre un souvenir « grossier » viendra en contrepoint, comme un écho, jeter une indication de similitude. Le drame des civilisations au contact incommunicables l'une à l'autre, c'est au niveau des intellectuels et des artistes qu'il importe de le peindre, comme je l'ai vécu⁴. »

Mais Jean est convaincu que nul ne peut se reconnaître, se rendre hommage, se rendre à soi-même un culte. Il y a par conséquent nécessité de *l'autre*, mais que l'autre ne soit pas radicalement un étranger. Or, l'étrangeté s'est installée en lui dès sa plus tendre enfance et il ne pouvait la briser que par le biais d'« une issue verticale ». D'où sans doute le refuge dans un monde imaginaire. La réalité quotidienne française lui est inaccessible, elle ne lui appartient pas par droit d'héritage. Elle est conquête et, par conséquent, construction de l'esprit.

La guerre et son cortège d'horreurs viendront par la suite accentuer le problème et l'éloigner de plus en plus de ce qu'il appelle sa « patrie de l'esprit ». Le devoir de vérité s'impose alors et les masques sont tombés. C'est durant la crise que l'intellectuel, au sens véritable du terme, va apparaître, comme s'il avait fallu une pression extérieure pour que Jean Amrouche livre ce qui le constituait en profondeur.

« Doit-on, peut-on faire cesser cette guerre ? Et comment y parvenir ? Comment convertir en tensions vitales saines et nécessaires au sein du corps social algérien le terrible affrontement de la guerre ? Comment porter au plan du dialogue politique, ardent, peut-être, mais paisible, le démentiel dialogue des armes ? Pour l'intellectuel qui se fait un devoir absolu de comprendre l'adversaire et d'entrer dans ses raisons il n'y a qu'une voie, celle du

3. Journal, 26 novembre 1952, inédit.

4. *Ibid.*

dialogue sincère où tous les arguments doivent s'exprimer. Cela peut se dire autrement : le refus de la propagande et du mensonge. Au-dessus de tous les arguments et raisons partieliers il y a la Raison qui doit s'imposer à tous et l'effort obstiné d'élucidation qui permettrait de rendre à chacun ce qui lui est dû en équité.

En tant que tel, et par devoir d'état, sous peine de renier les valeurs qu'il sert et représente, l'intellectuel doit être à la fois et tout entier dans chacun des deux camps, cependant que son esprit s'efforce de prendre hauteur et distance.

La solidarité dans la souffrance et dans l'épreuve avec les hommes engagés dans la lutte lui est imposée par le simple fait qu'il est un homme, et par la nécessité de comprendre. Mais l'esprit passe toute condition concrète, et se doit de transcender l'homme dans l'homme⁵. »

Le lecteur averti peut alors sentir à quel point (et à ce sujet les psychanalystes n'ont pas tort) Jean Amrouche incarnait, au sens fort de ce terme, l'empreinte d'une Algérie plurielle plongeant ses racines dans le lointain passé. Rien de ce qui composait l'Algérie (voire l'Afrique du Nord) n'en était exclu. Une volonté qu'il ne pouvait proclamer qu'au nom d'un idéal non pas politique mais humain. Pour Amrouche, l'intellectuel devait se situer du côté de la justice, de l'humanité, fût-elle complexe, et dût-elle s'exercer à son corps défendant.

À partir de cette violence réelle subie par les Algériens, Jean Amrouche décrit en précurseur ce que Bourdieu va appeler « la violence symbolique », cette violence cachée que l'on subit malgré soi et qui consiste donc à inculquer chez le dominé le stigmate et à considérer qu'il le définit.

Pour cela, Jean Amrouche procède à une introspection de son personnage par un mouvement contradictoire : il est à la fois dans la proximité et dans la distance, dans la subjectivité et dans l'objectivité. Très tôt, il a compris qu'il fallait objectiver sa subjectivité en la soumettant à une analyse rigoureuse. Et ce sans disposer des outils que nous connaissons aujourd'hui. Le seul qu'il avait à sa disposition se composait de son intuition et de sa souffrance. La souffrance de la radicale étrangeté qui n'est pas forcément imputable à l'autre mais à la perception de soi par soi. Car, pour Jean Amrouche, rien ne peut venir à bout de la différence, en ce sens qu'il n'existe ni lieu ni formule. « Tout signe s'évanouit dans sa signification, et tout objet devient signe, abstraction. » C'est pourquoi il est condamné à la pensée, à une méditation sans fin, à ce jeu incessant de comparaisons, à « une existence métaphorique radicalement inessentielle ». Une souffrance noble, certes, mais par certains aspects comparable à celle des damnés. La damnation est sans doute le prix à payer pour parvenir au pluralisme qui est tout simplement un des principes de la démocratie. Ce sont les intellectuels, chercheurs, écrivains qui doivent, à l'instar de Jean Amrouche, tirer les leçons de ce passé encore non maîtrisé (car peu connu) pour reconstituer le puzzle et non pas aller dans le sens d'une mutilation de la mémoire et de la société.

5. *Ibid.*, 1959.

Il ne faudrait pas que par opportunisme, paresse de l'esprit ou par manque de courage, les intellectuels oublient le sacrifice de Jean Amrouche et d'autres qui, à la même époque, ont travaillé à l'avènement d'une réelle patrie pour les Algériens. Il ne faudrait pas non plus que, faute de l'avoir, l'on se réfugie encore une fois dans l'utopie.

Pour revenir à l'intitulé de notre colloque, le pluralisme culturel nécessite une sortie de soi pour aller vers l'autre. Or, aller vers l'autre est en définitive une quête d'altérité indispensable à l'affirmation de soi, car on ne peut se connaître et se reconnaître que par rapport à un autre à la fois semblable et différent de soi.

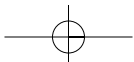
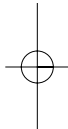
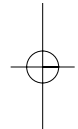
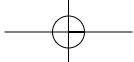
D'où le refus de toute différence qui peut être compris comme aliénation de soi.

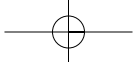
Aussi le pluralisme tel que nous l'enseignent l'expérience et la pensée de Jean Amrouche suppose donc le partage, la communion par la mise en question de soi et surtout par la nécessaire reconnaissance par autrui, préalable à la nécessaire satisfaction.

Cette impossible reconnaissance s'est malheureusement traduite pour Jean Amrouche par une impossible satisfaction. Ne faisons pas comme lui.

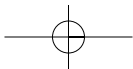
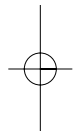
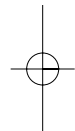
Pour finir, je ne peux que remercier ceux qui m'ont soutenue pour que ce colloque sur Jean Amrouche puisse se dérouler non seulement dans sa patrie de l'Esprit, mais aussi avec des participations maghrébines très fortes : algérienne, tunisienne, marocaine, à côté des présences française, italienne, américaine, et avec les trois religions, comme en Algérie. J'ai tenu à ce qu'il y ait aussi des arabophones, des berbérophones, des Français de France et des Français d'Algérie, comme on les appelait alors.

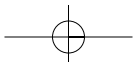
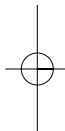
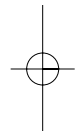
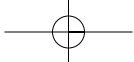
Ce colloque n'a pu avoir lieu sans l'aimable soutien de la Maison des sciences de l'homme, la Mairie de Paris, représentée par Khadija Bourcart et de l'Institut des hautes études méditerranéennes (IDHEM).





LE CONTEXTE SOCIAL ET CULTUREL DES ANNÉES QUARANTE





JEAN AMROUCHE DANS LE CONTEXTE DES ANNÉES QUARANTE

Émile Temime

La guerre est toujours un révélateur. Elle oblige les hommes à se définir et à s'engager. Entendons bien que même l'indifférence affichée est une forme d'engagement, une prise de position, même si elle est négative. La période de guerre que traverse la France est, de ce point de vue, un événement majeur, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'un conflit auquel on est contraint de participer. Le traumatisme de la défaite (en juin 1940), les conditions nouvelles créées par l'occupation du territoire national, les décisions qu'engendre cette situation, tout cela détermine naturellement des affrontements violents et suscite des prises de position parfois inattendues. L'heure est venue, en tout cas pour ceux qui refusent la soumission et l'humiliation, de s'engager et de se battre.

On ne peut sur ce point isoler les réactions de Jean Amrouche de celles du petit groupe d'écrivains et d'artistes dont il a fait partie dans les années trente, et qui ont rêvé avec lui d'un monde de justice et de paix¹. Avec évidemment des comportements différents. Certains, comme Camus, avaient participé aux combats politiques; d'autres avaient adopté une attitude de neutralité qui frisait l'apolitisme; c'était le cas d'Armand Guibert², et, à un moindre degré, celui de Jean Amrouche. Pourtant, tous se rejoignaient pour dire leur désir de justice sociale et leur volonté d'œuvrer pour un rapprochement entre les hommes, ce qui, dans le contexte colonial du monde méditerranéen, a un sens tout particulier. Tous pourtant étaient des pacifistes, et le déclenchement de la guerre en 1939 fut, pour eux, le signe d'un échec.

Il va de soi que tous n'ont pas subi les événements de la même manière et n'ont pas eu, par suite, des réactions identiques. Pour ceux qui vivent en France, et ressentent les souffrances de l'Occupation, le choix est évident: ces pacifistes feront partie de la minorité qui aura le courage et la volonté

1. Nous avons longuement traité de cette question dans *Un rêve méditerranéen*, paru chez Actes Sud, fin 2002. Nous n'y revenons pas.

2. Guibert et Amrouche, qui ont tous deux enseigné en Tunisie, sont, dans les années trente, des amis inséparables.

d'entrer dans la clandestinité et, au besoin, de prendre les armes. Position qui mènera Gabriel Audisio à faire un bref séjour à la prison de Fresnes et, qui fera d'Albert Camus un combattant de la Résistance.

Pour ceux qui sont restés de l'autre côté de la Méditerranée, le drame a évidemment une autre tonalité. L'entrée en politique se fait au gré d'événements successifs, qui vont amener à des prises de position souvent dictées par les circonstances. Pour ce qui concerne Amrouche, son action militante est liée à trois événements majeurs :

– C'est d'abord la défaite de 1940, la chute de la République et l'installation du régime de Vichy, porteur d'une idéologie ultra conservatrice qui semble avoir la sympathie d'une grande partie des colons français d'Afrique du Nord (ne serait-ce que par goût de l'autorité et par les mesures antisémites appliquées dans toute leur rigueur, en Algérie notamment) ;

– En novembre 1942, le débarquement allié signifie l'entrée en guerre de l'Afrique du Nord, et, à plus long terme, le retour des grandes espérances qu'accompagne le rétablissement – très progressif – des libertés républicaines. Alger, où ira s'installer provisoirement Jean Amrouche, est, pour quelque temps, la capitale d'une France combattante qui semble porteuse de réformes et de transformations sociales ;

– Le 8 mai 1945, pourtant, le jour même où la capitulation allemande marque la fin de la guerre en Europe, sera pour Amrouche, un jour de deuil, celui de l'insurrection de Sétif, suivie d'une impitoyable répression, dont les répercussions sont encore mal mesurées par la plupart des Français, mais qui vont remettre brutalement en question l'avenir des rapports entre l'Algérie et la France. Pour Jean Amrouche, partagé entre deux mondes, entre deux cultures, il faut franchir encore un pas, faire un choix infiniment plus redoutable que les précédents. Son entrée en politique s'est faite ainsi en plusieurs étapes, sur lesquelles il convient de revenir.

DE LA LITTÉRATURE AU POLITIQUE « LA TUNISIE FRANÇAISE LITTÉRAIRE »

Son appartenance à une double culture, Jean Amrouche l'a depuis longtemps ressentie. Français de nationalité (il est né français dans un village kabyle), il l'est aussi par toute sa formation scolaire et universitaire. Normalien, il enseigne le français en Tunisie, avec un véritable amour pour cette langue, pour son « universalité », et une immense admiration pour les grands écrivains français (avec qui il dialoguera plus tard sur les ondes), surtout pour André Gide, son modèle et son mentor, à qui il s'est adressé dès son adolescence, qu'il recevra à Tunis en 1942, et avec qui il collaborera même pendant quelques mois. Les conférences qu'il donne à Tunis dans la « bonne société » portent d'ailleurs uniquement sur des écrivains français.

Et pourtant, il se sent tout de même différent, ne serait-ce que par le regard des autres, ne serait-ce que par le besoin de transmettre, dans ses

Chants berbères de Kabylie, ces mélopées de son enfance qu'il va transcrire et publier en 1939. On ne peut certes parler d'engagement politique. Mais il est déjà « préoccupé des problèmes de l'Afrique³ », qui le concernent directement. Il se passionne déjà pour ce personnage-symbole qu'est Jugurtha, et qui est aussi un peu son double.

Mais, encore une fois, il n'y a pas eu, de sa part, le moindre engagement politique avant la guerre. Celle-ci le touche, bien sûr, mais jusqu'à quel point ? Il est mobilisé sans doute, mais il ne quitte pas la Tunisie. Alger et Tunis sont bien loin du front, et l'Italie, toute proche, n'entre en guerre qu'au mois de juin 1940. Les événements qui ont lieu de l'autre côté de la Méditerranée se déroulent sur une autre planète. « Je sais qu'il y a guerre quelque part en Europe, écrit-il à Jules Roy en octobre 1939, mais qu'importe cette pauvre connaissance... Tout à l'heure, j'ai pris un bain de soleil sur un rocher tiède. J'avais emporté avec moi le numéro des *Cahiers du Sud* consacré aux mythes grecs... Ulysse est plus vrai qu'Hitler⁴... »

Assurément, c'est une boutade ; mais c'est aussi un effort pour être honnête avec lui-même. Une volonté qui dictera sa conduite dans les mois qui vont suivre.

Le traumatisme, c'est la défaite, la déroute inattendue des armées françaises, avec une Afrique du Nord (européenne) qui se rallie très largement aux thèses de Vichy, avec l'installation des nouveaux représentants du pouvoir – l'amiral Abrial à Alger, l'amiral Esteva à Tunis –, garants d'un nouvel ordre moral. Les réactions de Jean Amrouche semblent contradictoires : d'une part, il affirme sa fidélité au maréchal Pétain (« la voix du Maréchal qui est la voix de la France éternelle⁵ ») ; d'autre part, il proteste contre la médiocrité ambiante et la littérature bien-pensante qui s'impose ou qu'imposent les hommes de Vichy. Ce n'est pas là un comportement très original. Jules Roy, qui aurait voulu, comme aviateur, continuer le combat en juin 1940, a la même admiration aveugle pour Pétain⁶.

L'essentiel est ailleurs, dans un engagement durable et pas toujours facile dans le journalisme, en dirigeant, avec Armand Guibert, le supplément littéraire hebdomadaire d'un journal par ailleurs très conformiste, *La Tunisie française*. Et ce avec la volonté clairement affirmée de maintenir envers et contre tous une pensée libre, de lutter par la plume contre ce que Camus appelle « l'idéalisme bénisseur », et de réagir contre la jalousie des uns et « la bêtise triomphante » des maîtres du moment.

Peut-on parler de résistance à ce propos ? Ce serait aller un peu loin. Mais l'engagement contre les porte-plumes de la Révolution nationale est un

3. C'est ce qu'écrira plus tard Suzanne Amrouche dans une lettre (fort connue) adressée à Jules Roy.

4. Correspondance Jules Roy, bibliothèque municipale de Marseille.

5. « Procès des intellectuels », « La Tunisie française littéraire », 16 novembre 1940.

6. Amrouche précisera par la suite que le terme même de « Révolution nationale » n'avait pas le même sens pour lui que pour les défenseurs aveugles du régime de Vichy.

engagement réel, conscient, qui ne va pas sans difficulté ni sans risque. « Nous nous battons de notre mieux [« Nous », c'est évidemment Guibert et Amrouche] pour maintenir et affirmer les valeurs françaises. C'est difficile, ça le deviendra davantage de jour en jour. Car on n'admet pas la moindre critique dans les rangs des plumitifs de ce pays⁷... »

Il semble d'ailleurs qu'on ait voulu réduire au silence ces opposants, pourtant singulièrement minoritaires. Tous les moyens sont bons pour les faire taire : censure imposée, attaques personnelles et même agression déléguée contre des collaborateurs de cette feuille.

« La Tunisie française littéraire » ne cessera de paraître cependant qu'en 1942. La défection de Guibert, parti pour le Portugal, y est sans doute pour quelque chose. Jean Amrouche y a vu une véritable trahison de la part de son ami et ressenti durement son absence. De fait, à partir de mai 1941, il est pratiquement seul à assurer la gestion du supplément, ce qui est une besogne harassante. Il faut construire la page, recevoir les articles, corriger les épreuves, se battre au quotidien. Pas beaucoup d'argent, du mauvais papier et une « typo » qui frise la catastrophe. Amrouche, découragé, jette l'éponge au printemps 42.

Les événements, de toute manière, vont changer le cours des choses. Les Alliés ont débarqué en Afrique du Nord. Les troupes germano-italiennes, installées en Tunisie, mènent un combat de retardement, qui durera jusqu'en mai 1943. Pendant quelques mois, il s'agit surtout, pour Amrouche et ses amis (parmi lesquels André Gide, qui a été surpris à Tunis par le débarquement), de se protéger et de survivre. Quand les Alliés entrent à Tunis, le 8 mai, la scène politique a changé. Alger est devenue la vraie capitale de la France en guerre. C'est là qu'il faut aller si l'on veut jouer un rôle politique. C'est là que Jean Amrouche va très vite s'installer.

LE TEMPS D'ALGER

On sait que les mois qui ont suivi le débarquement allié ont constitué une période confuse, marquée par le maintien des structures et des institutions vichyssoises sous l'œil bienveillant du général Giraud⁸. Les querelles de pouvoir entre ce dernier et le général de Gaulle ne prendront fin qu'avec la formation, début juin 1943, d'un Comité français de libération nationale (CFLN), officiellement coprésidé par les deux généraux, mais qui passera très vite sous la domination du seul de Gaulle. Une assemblée consultative, embryon de Parlement, sera mise en place, avec d'anciens parlementaires et des représentants de la Résistance française. Le chef de la France libre, qui a

7. Fonds Guibert, bibliothèque municipale de Marseille.

8. Les camps d'internement ne se sont ouverts que très progressivement. Le statut des juifs, imposé par Vichy, est resté en vigueur pendant plusieurs mois.

fait, le 30 mai, une entrée remarquable à Alger, entend bien apparaître comme le restaurateur des libertés et de la grandeur de la France.

Libération sur le plan politique, mais aussi libération des esprits. Alger est devenue, pendant quelques mois tout au moins, la capitale intellectuelle de la France libre. De Gaulle sait par expérience le rôle essentiel des médias dans le monde qui va sortir de la guerre. Il tient à organiser très vite et avec des personnalités compétentes la radio et la presse. Et son admiration pour les intellectuels est réelle. Il confie à l'écrivain Philippe Soupault le soin de réorganiser Radio-Alger. Le 23 juin 1943, il reçoit, dans sa résidence de la villa des Glycines, à Alger, André Gide, qui ne s'est guère attardé à Tunis.

Amrouche, lui, n'arrive à Alger qu'au mois d'août (le 14). Il a eu un instant l'espoir d'accompagner Gide aux États-Unis. Projet sans suite. Mais il est très vite nommé au cabinet du directeur de l'Information, Henri Bonnet. Il entre ainsi, très volontairement, en politique. Dès le 31 mai, alors qu'il séjourne encore à Tunis, il écrit à Jules Roy pour lui dire son intention de « faire entendre [sa] voix d'Africain⁹ ». Dans l'enthousiasme de la Libération, dans le grand bouleversement qui autorise toutes les audaces, il va jusqu'à parler de « révolution ». Un mot qui sera beaucoup utilisé à l'époque¹⁰. Il souligne en tout cas son désir d'œuvrer à un changement radical de la politique française en Afrique du Nord. Il faudrait, selon lui, reprendre l'armée en main, éliminer « les salauds qui y croient encore¹¹ » par « une épuration féroce¹² ». Mais, plus largement, il faut profiter des circonstances pour imposer les réformes politiques et sociales, qui seraient la base même de cette révolution qu'il appelle de ses vœux. Si l'on ne fait pas cela très vite, « l'Afrique du Nord sera perdue pour la France, économiquement (on peut compter sur les Américains pour cela), mais surtout spirituellement¹³... »

Dans quelle mesure a-t-il été entendu ? Beaucoup plus tard, Edgar Faure affirmera, dans ses *Mémoires* : « Jean Amrouche fut sans doute l'homme qui, en raison de sa francisation parfaite et de sa fidélité algérienne, a le plus influencé le général de Gaulle dans la conception progressiste qu'il pose dans ses discours¹⁴ ». Le 12 décembre 1943, de Gaulle prononce en effet à Constantine un discours dans lequel il annonce des mesures limitées, mais importantes, qui devaient prendre forme avec l'ordonnance du 7 mars 1944. Le Code de l'indigénat devait enfin être aboli. Le statut personnel n'apparaissait plus comme un obstacle à l'obtention, par les musulmans, de la citoyenneté française. Ce n'était certes pas une révolution. C'était tout de même un grand pas de fait vers l'égalité de traitement entre les populations

9. Correspondance Jules Roy, bibliothèque municipale de Marseille.

10. Rappelons le bandeau de *Combat*, le journal de Camus, après la libération de Paris : « De la résistance à la révolution. »

11. Lettre à Jules Roy (1943, sans précision), bibliothèque municipale de Marseille.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Faure, E., *Mémoires*, t. 1, Paris, Plon, 1982, pp. 132-133.

vivant en Algérie, quelles que soient leurs origines. À cela, il faut ajouter le discours de Brazzaville du 30 janvier 1944, qui laissait prévoir une évolution de l'empire colonial vers une autonomie réelle de ses diverses composantes.

Seulement, dans l'esprit du général de Gaulle et de ses plus proches collaborateurs, les réformes sont surtout une nécessité du moment, qui doivent assurer une certaine tranquillité pour mener à bien l'essentiel : la poursuite de la guerre et le rétablissement de la grandeur française. L'installation en France du gouvernement provisoire, la reprise en main de la métropole libérée, voilà qui est en tout cas le plus urgent. Amrouche lui-même va partir pour la France, chargé de participer au petit groupe d'hommes qui, sous la direction d'Henri Noguères, va mettre en place le nouveau dispositif de l'information. Homme de lettres, il va transférer *L'Arche*, revue fondée à Alger, à Paris, dans laquelle il va publier « L'éternel Jugurtha ». Homme de radio, c'est aussi à Paris qu'il exercera ses talents¹⁵. Il faudra la tragédie du 8 mai 1945 pour lui faire brutalement prendre conscience du fossé qui est en train de se creuser entre l'Algérie et la France.

LA TRAGÉDIE DE SÉTIF ET SES CONSÉQUENCES

Jean Amrouche n'a certes jamais oublié l'Algérie. Mais c'est en France qu'il vit désormais. Et c'est en France que le drame de Sétif le rejoint et vient le rappeler à des réalités tragiques. Tragiques pour la France et l'Algérie, tragiques pour Amrouche lui-même, dans la mesure où elles vont le placer devant ce qu'il considère comme un échec sanglant, comme l'échec de sa vie et de ses espérances. « J'aurai quarante ans et je n'ai rien fait¹⁶... »

Il a voulu mettre en garde les responsables politiques contre les insuffisances et les dérives d'une politique notoirement inachevée. Mais il espérait tout de même que « ça [allait] changer » et qu'une politique ouverte sur l'avenir pourrait se dessiner. Il constate que rien n'a été fait et que l'irréparable s'est produit...

Il n'est pas question de refaire ici le récit de ce drame, mais seulement de comprendre dans quelle mesure il a touché Jean Amrouche, et dans quelle mesure il prépare son évolution politique ultérieure. Il a traversé, dans les semaines qui ont suivi ces événements, le Constantinois et la Kabylie. Il a pu voir toute l'absurdité d'une terrible répression et l'impasse à laquelle celle-ci a conduit. Sa propre souffrance lui fait prendre conscience de ce qu'il est profondément, de cette double appartenance, et du déchirement qu'elle entraîne, et qu'il ne sait plus comment surmonter. « Nous sommes au fond du puits et je ne sais si un miracle me permettra d'en sortir¹⁷. » C'est sur ce cri

15. La plupart de ses amis du groupe d'Alger, à commencer par l'éditeur Edmond Charlot, gagneront également Paris.

16. Correspondance Amrouche, bibliothèque municipale de Marseille.

17. Correspondance Amrouche, juin 1945, fonds Guibert, bibliothèque municipale de Marseille.

d'angoisse qu'il convient de s'attarder. C'est cette angoisse qui l'oblige à sortir du silence, à essayer de comprendre, d'expliquer aux autres le drame qui est en train de se jouer, et l'effort politique immense qu'il faudrait faire pour éviter une catastrophe encore plus terrible.

C'est là le sens profond de l'article qu'il va rédiger en août 1945, et qui sera d'ailleurs refusé par *Combat*¹⁸, le seul journal qui, sous la plume d'Albert Camus, ait rendu compte véritablement du drame qui venait d'ensanglanter la Kabylie. Amrouche, lui, ne veut pas faire un récit des événements. Il se contente de rappeler que « les villages fument encore » et que « l'odeur du sang répandu ne prédispose guère les gens à la lucidité¹⁹... ». Il fait un bilan de la situation, souligne les occasions ratées et les responsabilités des colons et de l'administration française :

« Les Algériens, qui ont tant espéré de la France, et parce qu'ils attendaient d'elle beaucoup, et parce qu'ils avaient consenti d'immenses sacrifices pour la servir et se montrer dignes d'elle, les Algériens, dis-je, étaient fondés à exiger d'elle que ses actes en Algérie fussent en harmonie avec l'image qu'ils s'en sont formée... En fait, toutes les tentatives ont échoué, soit par suite de l'aveuglement du Parlement français, soit par suite d'une opposition forte et organisée, et qui n'a pas désarmé... Les musulmans ont désespéré de Paris parce que, jusqu'en 1944, Paris avait toujours capitulé devant Alger²⁰... »

Les responsabilités de la tragédie de Sétif sont avant tout politiques. Les réformes engagées par de Gaulle (et dont on sait combien elles avaient suscité d'espoir chez Amrouche) ont été oubliées ou sabotées :

« On a tout fait en Algérie pour donner à croire que l'ordonnance du 7 mars n'était qu'un leurre, et qu'aussitôt que la France retrouverait la liberté de ses mouvements, elle serait capable de maintenir l'ordre par la force²¹... »

Certes, les causes de l'explosion ne sont pas si simples. Il faut y ajouter la situation économique, dénoncée depuis longtemps, par Camus entre autres :

« Il y a eu la faim, rappelle Amrouche, une faim affreuse, généralisée dans les campagnes, de ces faims africaines, dont la France ne connaît pas d'exemple depuis des siècles. Non pas la privation du superflu... Mais la privation d'un minimum vital tellement bas en temps normal qu'il équivaldrait pour les Français de France à l'extrême misère²²... »

Mais, en définitive, qui est responsable de cette situation ?

« Je n'accuse pas. Je me contente d'exposer les faits, mais tous les lecteurs de bonne foi pourront conclure. Oui ou non, l'administration responsable a-t-elle pris les dispositions convenables pour nourrir une population privée de ressources²³ ? »

18. « Après les émeutes du 8 mai 1945 », publié in Amrouche, J., *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire de l'Algérie par les textes (1943-1961)*, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994.

19. *Ibid.*, p. 280.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 283.

22. *Ibid.*, pp. 284-285.

23. *Ibid.*, p. 285.

Car, enfin, il faut bien que les responsabilités soient clairement établies dans le drame qui vient de se dérouler, et qui pose la question centrale : les Algériens veulent-ils ou ne veulent-ils pas rester français ? Question qui ne pourra se résoudre par le seul usage de la force :

« Pour que la France ait perdu l'Afrique du Nord, et ni les bombes d'avions, ni les canons de la flotte, ni les armes automatiques d'infanterie n'y pourront rien, il suffirait que les Nord-Africains renient la France dans leur esprit et dans leur cœur. De sorte que, si le problème nord-africain est un problème économique, politique, social, il est, bien plus profondément, un problème *moral*²⁴... »

À cette question, Jean Amrouche ne répond pas. Mais tout son article est un constat d'échec, de l'échec et de l'abandon d'une politique qui aurait pu, dans son esprit, permettre une évolution positive du problème algérien. « On savait, et l'on n'a rien fait pour prévenir. On s'est peu à peu installé, les yeux grands ouverts, sur l'abîme, et l'on se demande si le déchaînement de la catastrophe n'a pas apporté à certains un abominable soulagement²⁵. » Il sait, comme Camus, qu'un fossé terrible s'est creusé entre les communautés algériennes. Mais, alors que Camus ne peut se résigner à en accepter toutes les conséquences, Amrouche entrevoit, même s'il ne le dit pas clairement, la séparation inéluctable. Séparation qui, pour lui, est un drame personnel, séparation qui le contraindra à choisir son camp, lorsque éclatera l'insurrection algérienne, dix années plus tard. Aboutissement d'une évolution politique, qui s'achève en réalité en 1945, dans un flux d'espérances gâchées et d'espoirs envolés.

24. *Ibid.*, pp. 279-280.

25. *Ibid.*, p. 284.

JEAN AMROUCHE À LA CROISÉE DES CHEMINS (1940-1943)

Khalifa Chater

« En un mot, je ne crois plus à une Algérie française. Les hommes de mon espèce sont des monstres, des erreurs de l'histoire. Il y aura un peuple algérien parlant arabe, alimentant sa pensée, ses songes aux sources de l'islam, ou il n'y aura rien. Ceux qui pensent autrement retardent d'une centaine d'années. »

Jean AMROUCHE, 6 août 1955 ¹.

Nous nous permettrons d'introduire la présente communication par cette citation significative, qui confirme que Jean Amrouche a, bel et bien, perdu ses illusions. Le Kabyle de nationalité française et de confession chrétienne a, en fait, dès 1943, pris acte de l'inconfortabilité de son statut d'assimilé et esquissé une révision déchirante de ses vues. Il n'en était pas là en 1940, lorsqu'il inaugura sa carrière de critique littéraire, au sein de la page littéraire du journal *La Tunisie française*. Les articles de Jean Amrouche, fruit de cette collaboration, qui dura du 16 novembre 1940 au 27 juin 1942, objet de notre communication, permettent de prendre connaissance des choix initiaux, sinon génériques, de ce jeune intellectuel, alors qu'il revendiquait son intégration à la culture française. Il serait plus juste de considérer cette étape comme une phase charnière, annonçant la tempête, déséquilibrant le personnage, par la découverte de la complexité de sa situation. De ce point de vue, cette période de maturation décisive, cette auto-appréciation intuitive – nous ne parlons pas encore de prise de conscience, fût-elle progressive ! –, nous paraissent importantes, sinon essentielles, pour appréhender le personnage, saisir les multiples facettes de cet « hybride culturel » qui se croit condamné par l'histoire, de ce que nous appelons non « sa dramatique dualité ² » mais plutôt sa riche pluralité.

1. Lettre à Jules Roy, in *D'une amitié. Correspondance Jean Amrouche-Jules Roy (1937-1962)*, Aix-en-Provence, Édisud, 1985, pp. 103-104.

2. Expression de Gaston Defferre, in *Jean Amrouche, l'éternel Jugurtha (1906-1962)*, catalogue de l'exposition Jean Amrouche, Archives de la Ville de Marseille, octobre-novembre 1985.

À LA CROISÉE DES CHEMINS EN 1940

Nous nous proposons de présenter Jean Amrouche au moment où il s'engage comme critique littéraire dans le journal des colons ultras : *La Tunisie française*. Marginalisé, déraciné, il tente de s'intégrer au sein de l'intelligentsia de la société coloniale. Mais il restera toujours un outsider.

L'assimilation déracinatrice

Nous voudrions revenir ici sur l'expression « hybride culturel », utilisée pour définir Jean Amrouche. Le cas d'Amrouche ne peut correspondre aux définitions usitées de l'*hybride biologique*, puisque la métaphore évoque « une fécondation qui ne suit pas les lois naturelles³ ». De père et de mère kabyles, l'écrivain est solidement enraciné dans sa culture berbère et dans sa maghrébinité. Son éducation française induit certes un métissage culturel enrichissant, sinon une acculturation. Mais Amrouche ne peut constituer un cas d'espèce en la matière. En effet, cette situation concerne la quasi-totalité de l'élite nord-africaine, formée à l'école française et qui réussit, avec plus ou moins de bonheur, à concilier son entité identitaire avec les apports de la culture française, fût-elle dominante, dans le régime colonial. Le statut singulier de Jean Amrouche s'explique par sa confession chrétienne⁴ dans un pays musulman et par sa nationalité française, au milieu d'un peuple assujéti et minoré par la colonisation. Amrouche ne fut nulle part chez lui, ni au sein de son pays natal, ni même au sein de la famille élargie. Perçue comme étrangère – elle est chrétienne de surcroît –, sa mère Fadhma est l'objet d'un véritable rejet par sa belle-mère. Le refus de Belkacem, son père, d'accomplir la circoncision de ses enfants, selon les vœux du grand-père, ne peut que provoquer un tollé général. Le couple « renégat » ne peut s'intégrer car il remet en cause l'équilibre fondateur de la famille. Nous devons prendre la juste mesure de cette exclusion, par la famille, pour incompatibilité de croyances. La famille nucléaire est, de fait, l'unique structure d'accueil et même d'appartenance. L'exode à Tunis, en 1910, alors que Jean Amrouche n'avait que quatre ans, s'inscrit dans le cadre d'une quête d'une « patrie de rechange », d'une recherche d'un havre de paix.

Cette transplantation dans un quartier musulman et « arabe » de Tunis ne pouvait qu'accroître le sentiment d'isolement de la famille, désormais déracinée de son aire berbère et rejetée du fait de sa confession chrétienne. La famille émigrée dut déménager pour le quartier de la Petite Sicile. De moyens modestes, elle ne pouvait s'installer dans les riches quartiers de la colonie française, peu enclins, d'ailleurs, à adopter les convertis d'origine maghrébine. L'accès de la famille à la nationalité française, en 1913, ne changera pas la donne.

3. Définition de l'*Encyclopædia Universalis*.

4. Le grand-père d'Amrouche fut baptisé en 1896, sa mère en 1898, le jour de son mariage. Mais la famille n'obtint la nationalité française qu'en 1913.

Jean Amrouche prendra-t-il, au cours de son enfance et de sa jeunesse, la mesure de son exclusion de la communauté « indigène » par sa foi chrétienne et de la société coloniale par son appartenance ethnique ? Sa promotion, par l'éducation et son statut de professeur, lui permettront d'aspirer à une plus grande intégration. De fait, Amrouche se situe sinon s'épanouit, au cours de cette période, dans le milieu français, et enracine son œuvre dans une culture européo-chrétienne. Ses œuvres et sa correspondance présentent, de ce point de vue, un éclairage révélateur.

L'équilibre instable de l'ère initiale

L'analyse de l'œuvre d'Amrouche permet de saisir l'évolution de l'écrivain et d'éclairer le processus de remise en question, ou plutôt d'approfondissement, d'une certaine vision réductrice de sa personnalité. Son premier recueil, *Cendres*⁵ (1934), rassemble ses poèmes de 1928 à 1934, écrits dans la résidence de sa famille à Radès et à Sousse, où il a été nommé professeur, en octobre 1929. Leurs dédicaces font valoir ses amitiés exclusivement françaises⁶, à l'exception d'un Algérien, Mahmoud-Marcel Reggui, converti au christianisme sous son influence. La dimension religieuse est dominante, ce qui atteste l'inquiétude du jeune poète, qui se réfugie volontiers dans la prière, à laquelle quatre poèmes sont consacrés⁷. Par ailleurs, Jean Amrouche inscrit sa vision du monde, son angoisse de jeunesse⁸, ses « brisures »⁹, ses inquiétudes et son espérance, dans un espace balisé par sa culture chrétienne. L'idée obsédante du péché, essentiellement le péché de la chair, explique l'appel au Sauveur¹⁰. Quête d'une identité et nostalgie profonde, Amrouche conclut son recueil par ses « Chants du pays perdu »¹¹. Son poème « La Mort »¹² est « dédié à la maison désertée, aux tombes ancestrales qui n'abriteront pas [son corps] ». Tchaba, la sorcière, est bel et bien une personnalité maghrébine inspirée de la culture ancestrale de l'auteur. Tchaba s'inquiète du sort de sa fille, car son gendre veut épouser une autre femme, selon les us et coutumes. Dédié, comme par hasard, à son père, son dernier poème, « Unité »¹³, présente un Maghrébin, déchiré, inquiet et nostalgique :

« Il se berçait souvent de complaints funèbres
Coulant en pleurs amers le long de ses joues creuses :

5. Tunis, Mirages, 1934, 95 p.

6. Ses poèmes sont dédiés, outre à sa famille, à Paul Gauthier, Andrée D., Marguerite, Henri Fauconnier, Roger Lauriol, Stéphane D., Marcel Reggui, Armand Guibert et à des personnes indiquées par des initiales.

7. *Cendres, poèmes, 1924-1934*, Paris, L'Harmattan, 1983, pp. 29-39.

8. Son premier poème, « Angoisse de la jeunesse », est un prologue religieux. Nous y relevons, par exemple, les concepts qu'il privilégie : l'âme, l'esprit et la chair, *ibid.*, pp. 7-8.

9. *Ibid.*, pp. 10-25. L'un d'eux, « Arrachement », dédié à Marie, évoque le « visage supplicié » (p. 15, 5^e vers). Voir aussi les poèmes intitulés « Dénouement » (pp. 17-18) et « Le lourd amour », qui sont de même facture (pp. 21-23).

10. Voir le poème « Prière, Pour être débarrassé de moi-même », dédié à Dieu (pp. 29-31).

11. *Ibid.*, pp. 69-95.

12. *Ibid.*, pp. 74-89.

13. *Ibid.*, pp. 90-95.

Tout un peuple défunt secouait son linceul.
 À l'appel des vieux noms qui déchiraient son chant,
 Et d'ombres attristées s'emplissait l'ombre froide,
 Dont les mains décharnées l'imploreraient tendrement
 D'accomplir les destins murés dans les tombeaux. »

Amrouche, comme son père, reste « captif d'appels lointains ¹⁴ », à l'écoute des voies d'outre-tombe de ses ancêtres. Ce qui atteste de l'inconfort du poète, dont les origines lui sont rappelées par ces tombes. Cette quête obstinée des références, cette asymétrie entre la culture chrétienne, qui marque son présent, et l'appel du passé ancestral, qui apparaît comme une toile d'arrière-fond, ne sauraient être sous-estimées.

Deuxième recueil des poèmes d'Amrouche, *Étoile secrète* ¹⁵ présente le personnage énigmatique de l'Absent. Ces « notes intimes » et ces « textes inachevés, ces larves de poèmes ¹⁶ » traduisent les tourments d'un « homme déchiré, sevré dès l'enfance de la joie commune ¹⁷ » et qui éprouve « un sentiment de bienheureuse malédiction ¹⁸ ». L'être déraciné, orphelin et sans patrie doit « découvrir la lumière, l'orient secret de son sang ¹⁹ ». L'Absent meurt, accomplit son ascension et assure par sa mort la résurrection des hommes. Ne s'agit-il pas d'une évocation métaphorique de la vie de Jésus ? Les titres révélateurs de « Présence de l'ange », « Paroles de l'ange », « Cantique de l'étoile », « Cantique des enfants », reflètent la dimension religieuse de l'histoire de l'Absent. D'ailleurs, Amrouche a dédié son œuvre à Oscar Vladislav de Lubicz-Milosz ²⁰, qu'il considère comme son « maître en vie spirituelle ». Ce qui montre l'état d'esprit du poète, qui a été muté, sur sa demande, de Sousse à Bône (1935-1937), à la suite de son divorce. Notons, cependant, que son éditeur a cru devoir indiquer que le recueil de poèmes est l'œuvre de Jean El-Mouhouv Amrouche, d'Afrique. Ce rappel du prénom arabe El-Mouhouv (le doué), ainsi que la mention de son appartenance maghrébine, n'est pas un acte gratuit.

Chants berbères de Kabylie ²¹ illustre une volonté de retour aux sources. Nommé au lycée Carnot de Tunis et installé chez ses parents à Radès, Amrouche recueille de sa mère les poèmes berbères qu'il traduit. Il fait valoir qu'il s'agit d'« un bien de famille, une richesse qu'[il] préserve de la destruction ²² ». Amrouche se réapproprie « le pays innocent miraculeusement

14. *Ibid.*, p. 90.

15. Tunis, Mirages, 1937, 100 p.

16. *Ibid.*, p. 29.

17. *Ibid.*, p. 31.

18. *Ibid.*, p. 36.

19. *Ibid.*, p. 55.

20. Oscar Vladislav de Lubicz-Milosz, écrivain français d'origine lituanienne (1877-1939), était un auteur de « poèmes d'inspiration élégiaque et mystique » (Larousse).

21. Tunis, éd. Monomotapa, 1939, 205 p.

22. *Ibid.*, p. 11.

préservé au fond de lui-même, par le veilleur intérieur et le rythme fondamental du sang²³». Implicitement la dimension algérienne et la culture kabyle occultées sont restituées, et coexistent avec la culture française et chrétienne acquise, puisque « le veilleur intérieur » se réfère au droit du sol (*jus solis*) et au droit du sang (*jus sanguinis*), qui constituent les normes d'établissement de la nationalité. Amrouche affirme que « la grande douleur de l'homme est d'être – et d'être séparé²⁴ ». Nous remarquerons cependant que le poète définit ses chants berbères en puisant ses références, dans la littérature française (La Fontaine, Ronsard, Giono, Baudelaire, Hugo, Claudel, Verlaine²⁵, etc.) et en adoptant les catégories littéraires européennes. Ces « chants kabyles, naturalisés français²⁶ » expriment « la patrie lointaine, celle d'au-delà des âges, quand l'homme se sentait vraiment chez lui sur la terre²⁷... » Le poète « détourné de la poésie de son pays d'origine s'est mis à l'école de sa mère²⁸ ». Mais il s'agit d'une patrie, éternelle et hors des contingences historiques, d'une réalité underground, qui émerge des profondeurs, lorsque l'homme enlève le masque, pour voir au-delà des apparences et des manifestations de surface. Les chants berbères qui expriment la symbiose entre la culture kabyle et l'éthique musulmane donnent à Amrouche l'opportunité de découvrir « les valeurs d'une civilisation [dont] certains souffles spirituels sont aussi fragiles qu'un parfum²⁹ ».

DANS LE CONTEXTE DE LA GUERRE

Appelé par son ami Armand Guibert, Amrouche collabore à la page littéraire de *La Tunisie française* puis assure seul sa direction, après le départ de Guibert au Portugal. Ses commentaires et critiques littéraires doivent évidemment être placés dans leur contexte historique, à savoir la Seconde Guerre mondiale, la débâcle de la France de mai-juin 1940, la prise de pouvoir par le maréchal Pétain et l'armistice, qui entre en vigueur le 25 juin. La collaboration d'Amrouche à *La Tunisie française* se situe, sous le régime de Vichy, avant l'entrée des troupes allemandes et italiennes à Tunis, en novembre 1942. Au cours de cette phase (1940-1942), l'Afrique du Nord n'est pas impliquée directement dans les faits d'armes. Ses autorités coloniales tergiversent, mais restent fidèles au Maréchal.

Dans ce contexte, l'analyse des positions politiques de Jean Amrouche, durant ces années terribles, ne doit pas se limiter aux expressions explicites, l'auteur procédant volontiers par allusions. Il faut nécessairement repérer et

23. *Ibid.*, p. 12.

24. *Ibid.*, p. 25.

25. *Ibid.*, pp. 29, 33, 35, 36, 44, 51.

26. *Ibid.*, p. 66.

27. *Ibid.*, p. 60.

28. *Ibid.*, p. 69.

29. *Ibid.*

interpréter tout ce qui relève de la suggestion, du signe, du sous-entendu, sinon des symboles qu'il faut nécessairement décoder.

Face aux défis du nouveau contexte

Comment réagit Amrouche, à l'annonce de la Seconde Guerre mondiale ? Ses opinions paraissent mitigées. « Je sais, dit-il, qu'il y a la GUERRE, quelque part, en Europe et que toi et quelques autres, mes frères d'armes, vous y êtes³⁰ », écrit-il, à Jules Roy, le 9 octobre 1939. Il s'inquiète, certes, du sort de ses amis mobilisés. Mais la guerre ne semble pas l'affecter outre mesure. Bien entendu, il n'est pas indifférent au déroulement des événements. Il avoue, certes, qu'il « ne cherche pas à savoir qui a raison » et estime qu'« il importe de remplir la mission donnée chaque fois par le chef », mais évoque le cas de conscience que la participation aux combats soulève. Il s'en console en recommandant cette attitude ambiguë qui consiste à « renoncer à sa volonté libre » en exécutant les ordres et à « conquérir la liberté intérieure ». Le « veilleur intérieur³¹ » doit s'accommoder de cette situation, qui exclut tout engagement politique et tout choix délibéré.

Mais la défaite française semble avoir changé les données du problème. Amrouche l'évoque à plusieurs reprises³². « La France est malade³³ », dit-il. Ce qui l'incite à réagir. Sa participation à la rédaction littéraire de *La Tunisie française* s'inscrit dans la lutte « pour maintenir et affirmer les valeurs françaises³⁴ ». Est-ce que ce souci peut expliquer cette collaboration à un journal colonial ? Peut-il s'offusquer d'y voir figurer en manchette une citation du maréchal Pétain : « Je hais les mensonges qui vous font tant de mal » ? Il faut mettre cette attitude dans le contexte de l'époque et rappeler que l'un des premiers journaux clandestins, le *Combat* du capitaine Henri Frenay, porta en manchette jusqu'au début de 1942 des citations du Maréchal³⁵. Amrouche, lui-même, considère, en novembre 1940 que « la voix du Maréchal est la voix de la France éternelle³⁶ » et le cite comme une référence. Ses prises de position doivent être replacées, dans leur conjoncture, dans la « perspective de 1940 », puis dans les mutations de l'état de l'opinion française sous le régime de Vichy. L'historien avisé doit, « pour retrouver le climat de 1940, oublier totalement l'éclairage de l'après-guerre ». Nous souscrivons à cette prudence méthodologique, recommandée par l'historien Robert O. Paxton³⁷, qui fait valoir l'évolution des comportements politiques français durant ces quatre années d'épreuves. Qu'il nous suffise de rappeler qu'un large secteur

30. Lettre de Jean-Amrouche à Jules Roy, 26 janvier 1941, in *D'Une amitié...*, p. 19.

31. *Ibid.*

32. Voir, par exemple, son premier article, « Procès des intellectuels », *La Tunisie française*, 16 novembre 1940. Voir également l'article « Psychologie du critique », *ibid.*, 1^{er} mars 1941.

33. *Ibid.*, 30 novembre 1940.

34. Lettre de Jean-Amrouche à Jules Roy, 26 janvier 1941, in *D'Une amitié...*, pp. 20-21.

35. Paxton, R. O., *La France de Vichy (1940-1944)*, Paris, Seuil, 1973, p. 48.

36. Amrouche, J., « Procès des intellectuels ».

37. Paxton, R. O., *La France de Vichy...*, p. 54.

de l'opinion publique française a souscrit à la prise du pouvoir, en 1940, par Pétain, après la défaite, avec enthousiasme, réalisme politique ou simple résignation³⁸. L'analyste de l'imaginaire politique français, Raoul Girardet, a défini les différentes dimensions du mythe du maréchal Pétain, « l'homme providentiel, le guide, le sauveur, père recherché et retrouvé³⁹ », le héros des jours glorieux, qui reprend la direction des affaires, dans les jours sombres⁴⁰. Dans les premiers temps de la Révolution nationale, Pétain se présentait comme le fondateur d'un « ordre nouveau » susceptible de rallier les intellectuels désespérés.

Par allusions discrètes – le contexte de l'époque ne lui permettant pas d'être explicite –, Amrouche prend progressivement ses distances. À l'occasion de la parution du recueil de poèmes de René Daumal, *La Guerre sainte*, il cite le poète fustigeant les traîtres⁴¹.

La défense de Louis Aragon, en novembre 1941, montre qu'il dépasse les appartenances idéologiques pour exprimer sa solidarité avec le poète communiste, à qui l'on reprochait de « chanter les grandeurs et les misères de sa patrie » :

« La France a besoin de tous ses enfants. Le Maréchal ne cesse de le proclamer. Que la guerre qu'il ait faite avec le courage que l'on sait, que le désastre ait rendu à Louis Aragon la conscience de la Patrie, qui s'en plaindra. Il y aura plus de joie au ciel pour la conversion d'un seul pécheur⁴². »

Amrouche reproduit les strophes dénoncées et cite ses faits d'armes, en Flandres. Il se permet de défendre l'écrivain qui a illustré le thème de la résistance⁴³. Notons cependant, d'une part, que le différend idéologique reste essentiel, puisque le communiste est perçu comme un « pécheur ». D'autre part, l'historien du régime de Vichy doit tenir compte des marges de manœuvres étroites dont disposent les contestataires. En Tunisie, sous le protectorat, l'autoritarisme du pouvoir est exacerbé. Nous devons, par conséquent, redonner toute leur dimension aux allusions d'Amrouche, exprimées avec prudence.

Les conditions de la renaissance

Inaugurant sa carrière de critique, en novembre 1941, Amrouche publie un texte fondateur, intitulé « Procès des intellectuels⁴⁴ », où il esquisse les conditions d'une renaissance :

« Seule la foi peut nous conforter et nous éclairer dans la nuit. Quand notre raison vacille – notre raison qui classe et qui sépare – une attention intérieure extrême nous conduit

38. Voir la magistrale étude de l'opinion de Paxton, *ibid.*

39. Girardet, R., *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, pp. 70, 91.

40. Voir la caricature reproduite sur la couverture, *ibid.*

41. Voir *La Tunisie française* du 8 février 1941.

42. Article intitulé ironiquement « La paille et la poutre », *ibid.*, 3 novembre 1941.

43. Notons que Louis Aragon a publié *Le Crève-cœur* en 1941.

44. Voir les trois livraisons des 16 novembre, 3 novembre et 7 décembre 1940, *ibid.*

au dénuement total. Nos certitudes volatilisées, nos vérités relativement évanouies, nous prenons conscience de notre néant. C'est alors qu'une autre lucidité peut nous être donnée. Ce qui était mort et inutile parce que séparé ressuscite. Au-delà de l'intelligence, nous découvrons une autre intelligence, et nous apercevons l'unité. En un lieu qui échappe à toute définition, se confondent dans la créature, le créateur et la création⁴⁵. »

La renaissance implique la défense de « l'esprit de la France », « sa conscience aiguë », la « primauté de la pensée sur toute autre forme d'action humaine ». Il faut « reconstruire le monde », mais différemment des « intellectuels qui appartiennent au monde qui meurt », « ces byzantins de l'Occident qui avaient cessé de penser le monde, la France et les hommes comme des personnes vivantes ». Dénonçant leur distanciation par rapport à la vie, la recherche exclusive des concepts et des abstractions, il leur demande d'appréhender « les réalités profondes de la chair et du sang, le nœud de vipères des instincts⁴⁶ ». Amrouche semble militer pour une prise en compte des valeurs de la culture chrétienne, que les écoles de pensée socialistes et marxistes ont dédaignées. « La France n'était pas malade, écrit-il, par excès d'intelligence⁴⁷. » Par contre, ses élites ont besoin de se remettre en question, à la faveur de cette épreuve. Pour autant, la situation est-elle désespérée ? Les crises et les tempêtes qui incitent au doute permettent d'espérer, car « le plus misérable des hommes s'émerveille de ce qu'il peut être un acteur dans l'immense action dramatique qu'est la Rédemption du monde⁴⁸ ». « Un examen de conscience est nécessaire. » Il doit concerner, « toute la France », y compris les poètes dont les chants permettent, « en ces temps d'apocalypse, d'être accordé à la mélodie de ce monde⁴⁹ ».

Ce diagnostic sévère rejoint les points de vue d'un certain nombre d'écrivains et de poètes qui semblent appartenir à une même école de pensée, d'inspiration chrétienne. Valéry note, fin juin 1940, que « la guerre fut perdue pendant la paix ». André Gide déplore au cours de la même période « la décomposition de la France », « la liberté excessive » et « le triste règne des indulgences ». François Mauriac, affirme, dans *Le Figaro*, le 19 juin et le 15 juillet 1940, que la France est « au fond d'un abîme d'humiliation ». Emmanuel Mounier rappelle, en novembre 1940, dans la revue *Esprit*, la nécessité d'une « révolution totale⁵⁰ ». Jean Amrouche participe à ce grand projet de reconstruction d'une nouvelle France. Il se réfère d'ailleurs volontiers à ce courant d'opinion, cite certains de ses maîtres à penser, et semble proche des jeunes catholiques qui gravitent autour d'Emmanuel Mounier, partageant ses réflexions sur « l'intelligence en temps de crise », publiées

45. Conclusion de l'étude, 7 décembre 1940, *ibid.*

46. Voir la première livraison du 16 novembre 1940, *ibid.*

47. Voir la deuxième livraison du 13 novembre 1940, *ibid.*

48. Conclusion de l'étude, 7 décembre 1940, *ibid.*

49. « Sainteté de la poésie », 14 décembre 1940, *ibid.*

50. Voir sur cette question l'étude de Paxton, R. O., *La France de Vichy...*, pp. 31-35.

dans la revue *Esprit*, en février 1941⁵¹. Ce qui témoigne de la grande influence de ce courant sur Amrouche, qu'on ne peut accuser de provincialisme.

L'épreuve des faits lui fait perdre ses illusions. Il confie, à son ami Jules Roy, le 19 mars 1942, que « la révolution nationale n'a pas le même style pour tous⁵² ». Alors qu'il croyait, avec un grand nombre de Français, que « la France n'était pas intellectuellement malade – mais seulement sur le plan de la politique et de la combativité –, d'autres, et souvent puissants, pensent qu'il faut enchaîner les articles à une propagande strictement politique⁵³ ». La définition du régime de Vichy, dans l'exercice de son pouvoir, l'inquiète désormais, et il s'en détache progressivement, en dépit de sa référence rituelle au Maréchal.

LE CROISEMENT DES REGARDS

Pourtant, ne perçoit-on pas, derrière l'influence des catégories occidentales, des réminiscences de l'underground maghrébin et berbère ? Peut-on distinguer ce qui relève du code littéraire européen, de *la pensée correcte* – qu'on nous permette d'utiliser un anachronisme ! –, de la norme personnelle du poète-critique ? Peut-on entrevoir ce qu'il y a sous le masque ?

Pour notre génération, notre vision de l'Occident, sa culture et sa pensée servaient à concevoir par antithèse notre propre existence. Ce ne fut pas son cas. Amrouche s'intègre dans la culture française, défend ses valeurs. Mais est-ce qu'on n'assiste pas à une reformulation des représentations, qui dépasse ou du moins revisite la grille conceptuelle occidentale ? Le statut singulier de Jean Amrouche l'incite à effectuer une quête de références spécifiques.

Plaidoyer, pour une poésie africaine

Ce plaidoyer⁵⁴ traduit le souci d'exprimer une dimension spécifique. Amrouche pressent que « le Maghreb entre dans une nouvelle saison de son destin⁵⁵ ». Cette évolution serait une conséquence de la guerre, « les douleurs d'un produit de l'accouchement du monde [et les] “mutations brusques” de l'Europe et de la France », qui permettent l'émergence d'un « nouvel homme » et « annoncent “une révolution”, qui ne soit pas seulement une révision des valeurs qui définissent une civilisation⁵⁶ ». Dans ce contexte, « la poésie de demain », « les toutes premières œuvres africaines de langue

51. Amrouche, J., « Notules », *La Tunisie française*, 29 mars 1941.

52. Lettre de Jean Amrouche à Jules Roy, 19 mars 1942, in *D'Une amitié...*, p. 28.

53. *Ibid.*

54. Cette étude destinée à introduire une nouvelle œuvre de l'auteur fut publiée dans les colonnes de la page littéraire de *La Tunisie française* (5, 19, 26 avril et 3 mai 1941).

55. Premier article, 5 avril 1941, *ibid.*

56. *Ibid.*

française prennent une singulière importance. Elles sont le fruit d'une greffe spirituelle ; elles doivent témoigner de sa réussite ou de son avortement⁵⁷ ».

Fût-elle exprimée avec modération, cette évocation de « l'âme de l'Afrique, en ce qu'elle a de spécifique et d'irréductible », traduit une prise de conscience de la nature différente de l'être africain. Amrouche remarque que les poètes africains, à une exception près, celle du Malgache Jean-Joseph Rabearivelo, « n'ont chanté l'Afrique que dans ses aspects extérieurs » :

« Si [les poètes d'Afrique] ont eu conscience de son être intime, s'ils ont fait leurs dévotions à la belle idole nocturne, ils sont restés à la porte du sanctuaire. Ils n'ont pas trouvé la clef du langage rituel qui leur aurait permis de forcer les frontières du mystère⁵⁸. »

Intuitivement, Jean Amrouche se sent autre. L'Afrique devint une valeur refuge, alternative, compensant une certaine soif identitaire. C'est ainsi qu'il déclare : « Il faut que le poète africain se revête de l'Afrique, dans le sens où saint Paul dit à ses disciples : "Revêtez-vous du Christ"⁵⁹ ». Quand on connaît sa ferveur religieuse, on réalise l'importance du nouvel enjeu qu'il définit.

La fidélité à la dimension berbère

Parmi les écrits littéraires de Jean Amrouche, nous avons privilégié l'examen de ses textes fondateurs : « Procès des intellectuels », « Sainteté de la poésie », « Pour une poésie africaine », etc. Ses livraisons régulières, du 16 novembre 1940 au 27 juin 1942, présentent les nouvelles publications et célèbrent les grandes dates repères de la vie littéraire française. Ce qui lui donne l'opportunité de consacrer des articles à ses écrivains préférés : Mallarmé, Rimbaud, García Lorca, Apollinaire, Patrice de La Tour du Pin, Jules Roy, Pierre Emmanuel, etc.

Il saisit cette occasion pour présenter la poésie kabyle qui lui est chère. Son « invitation à la joie » évoque la célébration religieuse de la naissance d'un garçon, « un astre [qui] vient de naître à l'Orient⁶⁰ ». Il récidive, en septembre 1941, et analyse trois chants de danse de pays kabyle, qu'il republie⁶¹. Il annonce, d'ailleurs, le 11 octobre 1941, dans une réponse à un lecteur, son intention de publier « tous les chants berbères qu'[il] tien[t] de [sa] mère, texte berbère et texte français en regard⁶² ». Ce qui montre l'intérêt prioritaire qu'il accorde à la culture berbère.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

59. Quatrième article, 3 mai 1941, *ibid.*

60. 2 août 1941, *ibid.*

61. 27 septembre 1941, *ibid.*

62. *Ibid.*

Une phase dépassée

Peut-on parler d'une «intouchable continuité» de Jean Amrouche? L'analyse de ses critiques littéraires, au cours d'une conjoncture particulièrement difficile, dans un journal qui n'admet pas les manifestations de sentiments «indigènes», montre qu'il dépasse les lignes d'horizon autorisées. L'expression de cette spécificité berbère et africaine atteste une volonté de dépasser ou d'enrichir une identité française. D'une certaine façon, Amrouche sort des rangs. Son départ de *La Tunisie française* le dégage de ce carcan de la pensée dominante. Il l'explique par «un besoin de méditation⁶³». Tournant décisif dans sa vie, Amrouche veut assumer son rôle, «faire entendre [sa] voix d'Africain, à propos de certaines questions qui [lui] tiennent à cœur», et montrer l'urgence d'«amorcer les réponses morales, politiques et administratives nécessaires». Il affirme que «ces questions décisives pour [sa] patrie et pour [ses] frères de sang [l']inquiètent jusqu'à l'angoisse⁶⁴». «La révolution qui doit suivre la libération» est appelée à traiter la question coloniale, qu'il n'évoque pas explicitement. La dure répression de 1945 devait l'ébranler et remettre en question ses certitudes. La rédaction, dès 1943, du texte fondateur «L'éternel Jugurtha⁶⁵» atteste qu'il a déjà franchi le Rubicon :

«Je sais bien où m'attend Jugurtha. Il est partout présent, partout insaisissable. Il n'affirme jamais mieux qui il est que lorsqu'il se dérobe... Mais tout à coup les masques les mieux ajustés tombent et nous voici affrontés au masque premier : le visage nu de Jugurtha ; inquiet, aigu, désespérant. C'est à lui que vous avez affaire ; il y a dix-huit millions de Jugurtha, dans l'île tourmentée qu'enveloppent la mer et le désert, qu'on appelle le Maghreb⁶⁶.»

CONCLUSION

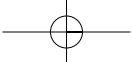
Nous remarquons l'attitude originale de Jean Amrouche par rapport au parcours d'un grand nombre d'intellectuels maghrébins et tiers-mondistes en général, qui se sont affirmés et se sont construits, en dépassant et/ou en remettant en question les visions, les approches, les choix de leur environnement sociétal. Curieuse situation d'une élite qui se définissait souvent comme engagée (dans son combat politique) et déracinée, par sa rupture avec les valeurs traditionnelles de la société qu'elle servait. D'une certaine façon, Jean Amrouche constituait l'antithèse de cette problématique. L'homme déraciné par des choix familiaux (la christianisation de la famille

63. Lettre de Jean Amrouche à Jules Roy, 17 septembre 1942, in *D'Une amitié...*, p. 39. Le directeur du journal explique le départ d'Amrouche par «une misérable question d'argent» (lettre du directeur de *La Tunisie française* à Jules Roy, 1^{er} novembre 1942, *ibid.*, p. 47).

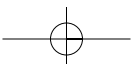
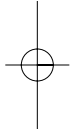
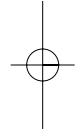
64. Lettre de Jean Amrouche à Jules Roy, 31 mai 1943, *ibid.*, p. 49.

65. Texte publié dans *L'Arche*, à Alger, en 1946. Voir sa republication par Tassadit Yacine, *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, Paris, Awal, Ibis Press, 2002, pp. 13-26.

66. *Ibid.*, p. 13.



puis l'acquisition de la nationalité française), dont il assumait et revendiquait la condition, devait redécouvrir les composantes essentielles et génériques de son identité, à savoir sa berbéricité et son algérianité. Nous pouvons identifier, dans le cas singulier de celui que nous appelons « l'exilé éternel », une désillusion douloureuse et une mutation rétrospective qui exigent de faire valoir les différentes composantes de sa personnalité plurielle. Tous les éléments constitutifs du personnage, les options familiales, les choix personnels et les acquis de la vie, sont, en effet, appelés à coexister avec le patrimoine générique de la société algérienne. Ses différentes dimensions (nationalité française, religion chrétienne), qui lui confèrent formellement le statut de privilégié en Algérie et de citoyen à part entière dans la métropole, s'accrochent difficilement avec les attributs du colonisé, le Berbère algérien, dont il est solidaire et qui constitue son double. Éternel exilé et en marge, sinon exclu, personnalité déchirée, en rupture avec son environnement, Amrouche est mis à rude épreuve par son statut singulier. Par discrétion, il occultera les actes de rejet qu'il vit quotidiennement. À l'ère de la décolonisation, des affrontements géopolitiques et des combats identitaires, Amrouche vit intérieurement cette difficile interculturalité, fondatrice de son humanisme.



UN INTELLECTUEL DANS LA GUERRE D'ALGÉRIE

André Nouschi

J'ai vécu la guerre d'Algérie de multiples façons : d'abord dans ses préalables entre 1949 et 1954, à Oran, Constantine et Alger ; ensuite de 1954 à 1959 à Constantine, Alger et Paris ; enfin à Tunis et Paris de 1959 à 1962. J'entends donc donner ici un témoignage visuel, personnel et limité dans le temps.

Je voudrais préciser plusieurs points dans ce récit : je suis né en Algérie, à Constantine, d'une famille juive installée dans le pays depuis le XVIII^e siècle. Nous sommes arrivés de Livourne, du côté de mon père, d'Espagne au XVI^e siècle par ma mère. Nous sommes donc maghrébins depuis longtemps et les paysages de mon enfance sont ceux du Maghreb et d'Algérie. J'ai fréquenté à l'école française de village des petits Français (les Francaoui), des Espagnols, des Juifs comme moi, et des « Arabes » (on ne les appelait pas encore Algériens). Quand on se voulait non raciste, on utilisait le terme « musulmans » pour les Arabes et « israélites » pour les Juifs. On pensait alors que cela les mettait sur le même pied que les Européens, mais on n'en pensait pas moins. Au lycée (Oran et Alger) j'ai retrouvé la même distinction. Les Arabes et les Juifs étaient les plus nombreux en cours d'arabe (que j'ai suivis de la 6^e à la philo), les Francaoui étant plus rares. À l'école comme au lycée, j'ai eu pas mal de camarades arabes et j'ai appris ici et là d'abord l'histoire du Maghreb, puis celle du monde arabe, ainsi que sa littérature et sa culture. J'ai parlé arabe depuis ma plus petite enfance. Non pas avec mes parents, qui étaient francophones, mais dans la rue et avec les filles qui travaillaient à la maison ; j'ai même retenu certains mots de kabyle quand celles-ci étaient kabyles.

Après la guerre, j'ai repris mes études, d'abord à l'université d'Alger, de 1945 à 1946, puis à Paris pour préparer l'agrégation d'histoire, de 1946 à 1948. [Pendant cette période], j'ai été membre du Parti communiste français (PCF), que j'ai quitté à cause de la Yougoslavie. Nommé à Oran en 1948, j'y ai retrouvé mes copains parisiens Marc Ferro, François Châtelet, plus un de mes anciens profs d'arabe, Mahdad, dont j'ai toujours admiré la distinction et la science, plus quelques autres Algériens (Hirèche). Comme français,

homme de gauche et enseignant, je n'ai pas été neutre sur le plan politique. J'ai milité dans les organisations syndicales et sur le plan politique, comme *fellow traveller* du Parti communiste (PC) après 1948, je me suis tourné vers Pierre Cot et ses Combattants de la paix. J'étais donc à gauche sans faire partie du PC.

Je connaissais les inégalités de l'Algérie depuis longtemps, d'abord comme juif, ensuite comme homme de gauche. Et il était de mauvais goût d'y faire référence si on voulait y vivre.

Après Oran, ville très espagnole, je partis à Constantine, où j'ai enseigné pendant plusieurs années. J'y ai retrouvé ce qui m'avait déjà frappé à Tunis pendant la guerre : le caractère arabe de la ville. Mon séjour à Constantine a été important pour différentes raisons : d'abord j'y ai commencé mes recherches de thèse ; je voulais comprendre les causes de « la misère des paysans constantinois » que j'avais côtoyée pendant la Seconde Guerre mondiale ; je refusais d'adopter le point de vue de la colonisation française, dont je voyais sur le terrain constantinois les évidentes réussites et les trop nombreuses inégalités. Ensuite, et corrélativement, j'ai milité activement sur le plan politique. J'ai retrouvé des camarades communistes, d'autres qui étaient messalistes ou partisans d'Abbas, au sein de l'Université populaire (UP), que j'avais fondée en 1950 avec les uns et les autres. Je me suis engagé aussi sur le plan syndical du côté de la Confédération générale du travail (CGT). Je n'ai pas hésité à affronter le tout-puissant Eugène Valle, maire de Constantine, conseiller général et délégué à l'Assemblée algérienne, en me présentant sur une liste de gauche. J'ai également ferrailé avec René Mayer, dont les partisans ont déclenché une bagarre incroyable au moment où je prenais la parole dans une réunion publique tenue au cinéma Colisée. J'ai aussi parcouru le Constantinois pour mes recherches, et j'ai passé mon temps dans les dépôts d'archives de la ville, ainsi que dans ceux d'Alger et de Paris, pour mieux comprendre les mécanismes de la colonisation, vus du côté des paysans. J'ai toujours mêlé ma réflexion de chercheur à mon engagement, étant convenu que la recherche exigeait une rigueur à 200 % si je voulais qu'elle ne puisse être contestée par personne, en retenant toujours des archives non pas les documents les plus lourds mais les moins contestables. Je n'ai jamais transigé sur ce point et, de ce point de vue, le géographe Jean Dresch a été, pour moi, le maître le plus exigeant. J'ai toujours refusé la polémique sur le fond et sur la forme, toujours facile mais toujours dévalorisante dans le domaine scientifique. Les résultats partiels acquis au cours des années m'éclairaient, ô combien, sur l'histoire réelle de la colonisation foncière. Une autre plongée dans les archives des prud'hommes m'a permis aussi de mieux saisir les linéaments du problème ouvrier urbain d'Algérie à la fin du XIX^e siècle. Tout cela me confortait dans l'idée que l'histoire de la colonisation devait être réécrite et que ce système profondément inique éclaterait un jour ou l'autre.

À Pâques 54, j'ai présenté au Congrès des sociétés savantes d'Alger une communication sur la vie ouvrière à Constantine à la fin du XIX^e siècle. Elle fut accueillie avec une très grande attention, et le président me complimenta,

tandis que mon collègue Xavier Yacono évoqua en passant dans une bibliographie sur l'Algérie contemporaine les perspectives de ma thèse.

Et puis, aux vacances de Toussaint, alors que j'étais venu prendre ma jeune femme et mon deuxième fils chez mes parents à Alger, j'ai appris à la radio, dans la soirée du 1^{er} novembre 1954, aux informations de 7 heures, les premiers attentats. J'ai réagi immédiatement : « Cette fois, ce n'est pas comme en 1945 ; ce sera long et difficile », ai-je dit à mes parents. Et, dès le lendemain, je suis retourné à Constantine. Non sans une certaine anxiété car, ayant avec moi, mes deux enfants (2 ans, 3 mois) et ma jeune femme, je savais combien la route pouvait être pleine de dangers, en particulier dans les gorges de Palestro et jusqu'à Sétif à travers les Bibans. Heureusement, tout s'est bien passé.

Je me suis donc retrouvé à Constantine pour y reprendre mes cours. Revenu au lycée d'Aumale, j'ai appris que certains camarades messalistes (le cuisinier, entre autres) avaient été arrêtés et emprisonnés. Pourquoi ? Personne ne pouvait me donner la moindre raison, sinon qu'ils étaient messalistes, ce que tout le monde savait. Le climat du lycée me paraissait difficile, avec, d'une part, ceux qui étaient à gauche (nous étions peu nombreux) et, d'autre part, les autres. Pendant les récréations ou les interclasses, nous discutions des « événements ». Mais j'ignorais ce qu'était le Front de libération nationale (FLN), qui revendiquait les attentats. Je savais que le père d'un de mes anciens élèves, l'administrateur de la commune mixte de Khenchela, Vivie de Régie, avait été attaqué par ce même FLN qui avait battu en retraite. Or, je savais que ce dernier était connu dans la région comme un homme de cœur, ouvert et pas du tout raciste.

Le dimanche suivant, je fus invité à une réunion à laquelle participaient Robert Lambotte, du PCF, envoyé de *L'Humanité*, le correspondant d'*Alger républicain*, et quelques camarades de gauche, afin de définir une attitude politique face aux attentats. Pendant presque trois heures, nous discutâmes de leur origine, de ce que nous savions de la situation dans le Constantinois (nous la connaissions d'autant mieux qu'à partir de 1950 nous avons organisé à l'UP des conférences sur le thème « L'Algérie en 1950 ») et de l'emprisonnement de nos camarades messalistes. Finalement, nous rédigeâmes un communiqué fixant notre attitude. Avec deux de mes amis, Winkler, professeur d'allemand, et Richert, professeur d'arabe, nous refusions ce que Lambotte voulait inscrire dans le communiqué. Ce dernier accepta notre point de vue. J'ai rédigé le texte et nous l'avons donné à l'homme d'*Alger républicain*. Le lendemain, nous constatâmes, stupéfaits, que notre texte avait été trafiqué et qu'il ne prenait pas en compte nos réserves. Amère surprise d'avoir été dupés !

Quelle était alors la vie à Constantine ? Papon était à ce moment préfet du département. Je le connaissais et je savais qu'il avait, depuis sa nomination, truqué toutes les élections. J'en avais eu la preuve lors des élections municipales à Constantine, où je m'étais présenté, comme je l'ai déjà évoqué. Valle, un avocat, était le maire de la ville et représentait le monde de la

colonisation. Les journaux, à Constantine (*La Dépêche de Constantine*) et à Bône, étaient entre ses mains et modelaient l'opinion. Le grand homme du département était René Mayer, qui avait autour de lui toute une équipe politique, dont Lucien Maurel et Gratien Faure, incapable d'accepter la moindre revendication de l'opposition. La ville était très arabe et nous connaissions tous l'action exercée par l'islam. Je savais depuis longtemps qu'une partie de la bourgeoisie arabe lisait régulièrement les journaux en langue arabe et je connaissais assez l'histoire de la ville pour savoir que celle-ci était, avec Tlemcen, un des hauts lieux de la culture arabe et islamique. J'avais noué, grâce à l'UP et au syndicat, des contacts nombreux avec les « Arabes ». Quant à mes relations avec mes élèves algériens, elles étaient, comme avec les autres élèves (français ou juifs), excellentes. En revanche, elles n'étaient pas bonnes avec le proviseur Daumas, un protestant médiocre et inculte. Apparemment, la vie d'avant novembre continuait sans aucun problème. Je partageais mon temps entre les archives, mes cours au lycée, ma famille et quelques amis (Camilleri, Lyotard, Malek Haddad, un instituteur algérien, Ben Abdallah). Au lycée, mes classes étaient partagées entre élèves algériens et élèves français, en gros 50-50, qui me faisaient confiance comme avant le 1^{er} novembre. À Constantine, en dehors des journaux et de la radio (Radio Alger), quelques hebdomadaires (j'étais abonné à *L'Observateur*) nous apportaient un autre son de cloche. L'administration recommandait de ne pas circuler sur les routes une fois la nuit tombée et de ne prendre personne en stop. Au début de cette crise, je faisais confiance à Pierre Mendès France, chef du gouvernement, qui apparaissait comme un gage de sérieux pour résoudre la question algérienne qui surgissait sur le devant de la scène. Mes contacts avec les commerçants algériens continuaient d'être aussi amicaux qu'antérieurement. Le boucher continuait de me donner du « Cheikh oustad » chaque fois que j'allais chez lui, tandis que mes copains algériens (Malek Haddad, son frère) discutaient avec moi comme avant. Tous ensemble nous nous lamentions sur l'incroyable déroulement des faits survenus en Algérie depuis 1945, et surtout depuis 1947, c'est-à-dire depuis le « Statut ». Le cinéma et la lecture étaient les seules distractions. Je jouais également au club de tennis des Platanes, où cependant les tenants de la colonisation disaient tout haut qu'il fallait écraser dans l'œuf, par le fer et le feu, le début de la rébellion. J'observais alors les réactions de Bentchicou, qui possédait une manufacture de tabac. Apparemment, ce dernier affichait un appui sans réserve à l'action de la France dans le Constantinois, une action qui se traduisait par la chasse aux fellaghas, dont on disait qu'ils trouvaient refuge en Tunisie ou qu'ils venaient de Tunisie. Les journaux étaient pleins de communiqués détaillant le nombre de morts ou de déclarations de Jacques Chevallier, ministre de la Défense dans le gouvernement de Mendès et donc en charge des troupes envoyées en Algérie.

Malgré la guerre, nous nous déplaçons dans le département. Ainsi, j'allais voir mon frère et sa jeune femme, qui vivaient à Sedrata. J'y rencontrai un jeune magistrat invité à déjeuner avec nous, adepte de la répression la

plus féroce. Malgré cela, en repartant vers Constantine, nous avons pris en stop, malgré les recommandations, un Algérien qui nous a quittés un peu plus loin. À Noël, nous avons repris la route d'Alger pour y passer les vacances en famille ; sans incident à l'aller ou au retour. À Pâques, nous sommes allés en Tunisie avec mon petit garçon aîné, par la route de Tébessa, vers Gafsa d'abord, Djerba ensuite. Nous faisons découvrir ce pays à ma belle-mère, avant de revenir à Constantine. Quelques jours après, nous l'avons raccompagnée à l'aérodrome de Bône, toujours sans incident. En dehors d'Alger, nous sommes allés aussi à Bordj Bou Arréridj, où vivait un autre de mes frères. Chez lui, je retrouvais Ben Abid, un médecin algérien qui me raconta les dramatiques événements de mai 1945, quand les milices d'Européens assassinèrent de sang-froid des Algériens autour de Bordj, à Périgotville.

À Constantine, l'année se termina sans problème, avec sa vie quotidienne : cours au lycée, discussions avec les collègues et les camarades du syndicat, recherches de thèse. J'y découvrais bien des faits inconnus des manuels d'histoire les plus courants. Au point que je fus déçu quand fut publié l'ouvrage de Jean Despois sur l'Afrique du Nord. Je me rappelle les réactions d'un de mes amis arabisants, Richert, qui regrettait que le géographe n'eût pas dit les réalités de la colonisation telles qu'il les avait connues naguère au Maroc ou telles qu'il les voyait en Algérie. Comment ne pas évoquer aussi les longues conversations avec Denis Champeaux, un instituteur devenu directeur qui ne cessait de me raconter les misères des enfants de la Petite Kabylie, où il avait enseigné et vécu de longues années ? Comment ne pas évoquer le souvenir de mes camarades communistes Néplaz, Siméon, et une jeune et charmante infirmière, dont j'ai hélas oublié le nom au moment où j'écris, les deux derniers ayant payé de leur vie leur engagement aux côtés du FLN tandis que le premier était condamné un peu plus tard à une longue peine de prison pour avoir aidé le FLN ? Une fois l'année scolaire terminée, j'ai quitté Constantine, en juillet 1955, et je me suis installé à Alger, où j'étais nommé au lycée Émile-Felix Gautier.

Mon père mettait à ma disposition un petit appartement au Ruisseau, à l'extrême bout de Belcourt, quartier populaire et très arabe. Près de chez nous commençait le bidonville du ravin de la Femme sauvage. J'ai vécu à Alger avec ma famille jusqu'à fin avril 1958. J'ai donc connu la ville en guerre durant trois longues années. L'atmosphère y était différente de celle de Constantine, où je fréquentais des amis algériens rencontrés au syndicat ou à l'Université populaire.

Une fois installé, j'ai découvert que mon voisin immédiat était le père d'un de mes anciens condisciples du lycée Bugeaud, le docteur Bourkaïb. J'allai le voir pour le saluer, et celui-ci, dès notre première rencontre, m'a raconté son amertume de ne pas être traité en français, alors qu'il était de culture française et parlait le français superbement ; sa surprise quand la police française d'Algérie, en 1914, je crois, l'a empêché d'aller en France, parce qu'il était algérien sujet français ! Il remâchait encore cet interdit comme si c'était d'hier et je le comprenais trop bien, hélas ! Ce monsieur âgé

n'arrivait pas à comprendre ce traitement stupidement policier. Je touchais du doigt l'un des effets de la colonisation en Algérie, comme j'avais compris à Constantine le poids de la répression française en mai 1945 dans la mémoire populaire. Mes collègues algériens ne cessaient alors de me parler des 45 000 morts de Sétif et Guelma et remuaient le couteau dans leur plaie toujours saignante. Par ailleurs, comment ne pas me rappeler la manière dont le chef de cabinet du gouverneur Léonard, de Graeve, m'avait interdit, alors que j'étais recommandé par Charles-André Julien, mon patron de thèse, de consulter les archives du séquestre prononcé après l'insurrection de Moqrani en 1871 : « Vous êtes fou ! C'est de la dynamite ; vous voulez foutre la merde en rappelant tout cela. Vous n'aurez jamais accès à ces archives ; je vous les interdis ! » ? Je le quittai en riant sous cape, car j'avais déjà consulté ces papiers à la Conservation des hypothèques, bien avant d'aller le voir, et je me moquais de son interdit. À mon retour à Constantine, le conservateur des hypothèques me fit savoir peu après que le gouvernement général m'interdisait leur accès ; il en était désolé et me demandait ne pas donner de référence dans ma thèse, ce que je fis plus tard...

Mendès parti en février 1955, je savais que la guerre serait plus dure. Car, malgré les troupes, les opérations multiples, parachutées ou non, les « fellaghas » continuaient. Je le savais d'autant mieux que je me suis retrouvé rapidement au lycée Gautier, en plein cœur de l'affrontement avec les collègues partisans de l'Algérie française, tandis que d'autres : Bertrand ; un collègue professeur d'arabe, Bensalem ; un littéraire, Touilleux ; Ageron, que j'avais connu à Paris en 1947, proche des chrétiens de gauche, étaient proches de mes positions. Le climat au lycée était détestable : le proviseur Plane, un personnage médiocre, ne cachait pas ses sympathies pour l'ordre colonial et semblait hors du temps. Les élèves ? Ils étaient différents de ceux de Constantine, le plus souvent des gosses de riches. Ici, les Algériens n'étaient qu'une poignée, tandis que les petits Européens affichaient leurs convictions de bien des façons. Lors d'un cours en première sur la question d'Irlande, l'un d'eux m'interrompt : « Mais, monsieur, c'est l'Algérie aujourd'hui ! » Et je lui réponds : « Tu as tout compris ! » Une autre fois, fouillant le cartable de l'un d'eux, j'y trouve un pistolet, que je confisque ; interrogé, le garçon me répond : « C'est pour les Arabes ! » À la fin du cours, je vais chez Plane pour lui raconter l'incident et lui montrer le pistolet confisqué. Sur quoi Plane prend l'arme et me dit : « Vous n'allez pas prendre cela au sérieux ? C'est un enfantillage, Monsieur Nouschi ». Je tente de lui faire comprendre la gravité de l'acte et je lui demande de traduire le garçon devant le conseil de discipline, ce qu'il refuse en me congédiant. J'étais abasourdi par l'inconscience et l'indignité de Plane. Après cet incident, je l'ai jugé encore plus minable et plus méprisable, tandis que le lendemain je racontais cette affaire à mes collègues de gauche, qui me reprochèrent de ne pas avoir porté plainte. Un matin du printemps 1956, je ne vis plus, dans mes classes, mes grands élèves « arabes » ; j'interrogeai les autres pour savoir ce qu'ils

étaient devenus. J'appris plus tard qu'ils étaient « montés au maquis ». J'en retrouverai certains à Tunis.

La fracture entre les profs « Algérie française » et ceux de gauche (mendésistes, syndicalistes, chrétiens, communistes) s'accroît avec les semaines, comme en témoigne une réunion tenue dans la fin de l'année 1955. Je découvre alors que certains syndicalistes avaient opté pour l'Algérie française. Parmi eux, Bogliolo, professeur de lettres et responsable syndical, et quelques autres jeunes loups, arrivés fraîchement de France (dont un nommé Ducrest, élégant et cynique), plus soucieux de se placer en politique que d'avoir une idée claire. Durant toute la réunion, nous avons remis sur la table les bienfaits de la colonisation et les dégâts qu'elle avait provoqués chez les « Arabes ». La majorité était nettement Algérie française : beaucoup de Corses, des « Francaoui » juste arrivés, et les autres, implantés depuis longtemps en Algérie. En face, une poignée de « libéraux », d'hommes de gauche soucieux de mettre un terme à cette guerre et qui voulaient aussi préparer une autre Algérie plus juste. On parla de la Tunisie, où les choses avaient changé depuis la déclaration de Mendès France à Carthage, de la paix revenue. On voulut aussi répondre à la « Lettre d'un intellectuel à quelques autres à propos de l'Algérie » envoyée par Jacques Soustelle le 14 novembre 1955. La réponse est du 25 janvier 1956. Ageron, présent à la réunion, ne figure pas sur la liste des signataires (je possède encore le document). Prudence ? Trop de communistes ou d'hommes de gauche ? Cela m'a éloigné de pas mal de mes collègues.

L'assemblée se coupa en deux. Ce que nous proposons fut rejeté par les partisans de l'Algérie française, et vice-versa. Mais j'espérais qu'à la faveur des élections qui devaient suivre la dissolution de l'Assemblée nationale, décidée par Edgar Faure, les choses changeraient. Je participai activement à la campagne du Front républicain, dont Mendès faisait partie. Les résultats nous reconfortèrent, et quand je rencontrai Néplaz, muté de Constantine, nous nous congratulâmes parce que nous pensions que la guerre finirait bientôt. Cependant, le lundi matin qui suivit les résultats, je discutai avec Ageron au lycée. Nous étions inquiets de l'arrivée de plus de soixante députés poujadistes dont nous savions les liens avec l'extrême droite. Deux faits hélas ! renforcèrent mon inquiétude : le meeting de Albert Camus d'abord, le départ de Soustelle ensuite.

Le meeting de Camus, on en parlait entre nous, et les journaux aussi. Quand Camus arrive place du Gouvernement, je contemple une foule déchaînée : les Européens hurlent leur haine avec une fureur inouïe, tandis que Camus tente de parler, en vain. Les huées, les cris, les menaces incitent les organisateurs à lever le camp. Camus se réfugie au Cercle du Progrès, où se réunissaient d'habitude les *ulama*. Pour les Européens, cette fuite chez les « Arabes » démontrait qu'ils tenaient le haut du pavé et que Camus avait choisi son camp. J'étais accablé ; mes amis aussi. Quelques jours après, le

gouvernement annonça la mutation de Soustelle. Alger retrouva alors une fièvre incroyable. Les poujadistes se mirent en campagne pour mobiliser la population. Ils vinrent jusqu'au lycée pour parler aux élèves, sous l'œil placide de Plane, qui laissa faire. Le préfet Collaveri laissa faire aussi et ne dit rien. Le jour du départ, des dizaines de milliers d'Algérois se rendirent au port pour acclamer Soustelle et l'empêcher de partir. Je suis resté chez moi et j'ai assisté, confondu, à ce délire. La radio décrivit la manifestation et le subterfuge qui permit à Soustelle d'atteindre l'embarcadère : une auto-mitrailleuse lui avait frayé un chemin dans la foule, qui avait bloqué son automobile. Soustelle s'en alla en criant : « Au revoir ; je reviendrai ! », annonça le journal du lendemain. Ce jour-là, mes élèves racontèrent avec une certaine fierté cet après-midi où ils avaient été présents. Dernière preuve de la folie algéroise : quand elle apprit la nomination de Georges Catroux, ministre de l'Algérie, résidant à Alger (écrivirent les journaux), l'opinion comprit alors qu'il était nommé résident, et que l'Algérie aurait un statut similaire à celui de la Tunisie. Et j'assistai à la préparation de l'accueil de Guy Mollet. Mes élèves m'en parlèrent à l'avance, décrivant dans le détail ce qui l'attendait. L'un d'eux, fils d'un chef d'escadron, affirma que son père désobéirait aux ordres qu'on pourrait lui donner pour protéger le président du Conseil.

Le 6 février, je n'ai aucun élève ou presque. Rentré chez moi, je suis à la radio les événements. Je vais aussi au monument aux morts, ceinturé de troupes, avec une foule qui est la même que celle du meeting de Camus. Je vois quand même Guy Mollet arriver et descendre de sa voiture, sous une pluie de tomates et de légumes. Mollet essuie ses épaules, Max Lejeune tente de le couvrir et la foule hurle ; des sifflets, des cris. C'est terrible de voir le président du Conseil dans cette situation. Je croise certains de mes élèves. Je suis effrayé et je rentre chez moi.

Le soir à Europe 1, Guy Mollet annonce qu'il nomme Robert Lacoste à la place de Catroux, parce que, dit-il, il a compris le « message de [ses] camarades anciens combattants ». Je ricane parce que, parmi ces derniers, il y a mes élèves, âgés de 14 à 17 ans ; quels anciens combattants ! Le lendemain, le marchand de journaux, un Algérien me dit en arabe : « Monsieur Nouschi, *mchat el houkouma el barrah* » (« Hier le pouvoir s'en est allé ! »). Un autre voisin, le petit menuisier, un Européen, m'aborde : « Vous avez vu hier, Monsieur Nouschi, ce qu'on a fait ? on leur a montré qu'on en avait. » Et il vitupère les Francaoui, ces « Français de mes c... », dit-il, qui croient pouvoir leur imposer leurs volontés. Au lycée, les élèves que j'ai rencontrés la veille racontent à haute voix en rigolant leurs exploits face à un Guy Mollet défait et couvert d'ordures, devant une police et une troupe l'arme au pied. Je prends la parole pour leur faire une leçon d'instruction civique sur le rôle de l'État, sa capacité d'arbitrage ; et j'insiste sur les conséquences graves quand l'État abdique. La leçon est écoutée avec attention et j'ai droit à plusieurs questions qui reflètent sans doute celles de leurs familles : pourquoi ne fait-on pas la guerre avec plus de rigueur ? Etc. J'écris une longue lettre

à Mollet, dans laquelle j'exprime mon dégoût devant sa lâcheté, et qui se termine ainsi : « Vous n'avez pas voulu faire tirer sur ceux qui vous ont couvert d'insultes ? Vous serez contraint de le faire plus tard, et ce sera encore plus terrible. » Je n'ai jamais reçu de réponse de cet individu que j'aurais alors voulu voir pendu avec Lacoste. Quant aux Européens d'ici, ils étaient prêts à tout accepter pour écraser le FLN et les « bougnouls ». Je retrouverai les mêmes garçons plus tard contre André Mandouze.

Je revis ce dernier à différentes reprises, au cinéma ou ailleurs. Je le connaissais depuis 1946 et je savais ce qu'il pensait à travers sa revue *Consciences maghrébines*, à laquelle j'étais abonné. Je savais aussi que, parmi les chrétiens, il était actif au même titre que Touilleux, Malan et les Chalet (le père et les enfants). Je connaissais également l'action menée par M^{gr} Duval, ancien évêque de Constantine désormais archevêque d'Alger. On l'appelait déjà Mohammed Duval et à Bab el-Oued, où habitaient mes parents, les fidèles avaient manifesté contre l'abbé Scotto, le curé qui avait osé prêcher pour la justice et la fraternité en Algérie.

J'assistai, ahuri, à l'explosion des étudiants chauffés à blanc par certains professeurs (parmi eux Bousquet, spécialiste des Berbères à la fac de Droit) contre Mandouze. La fac des Lettres était en folie : des centaines de garçons et de filles se ruèrent sur la voiture de Mandouze, l'insultèrent et tentèrent de lui faire un mauvais parti. Protégé par un groupe d'étudiants et de professeurs il réussit à s'en aller. Les forcenés le suivirent jusque chez lui. Le lendemain, Lacoste décida d'expulser la famille Mandouze vers la France.

La folie retomba. Pas tout à fait, car un matin, alors que je travaillais à la Bibliothèque universitaire (B.U.), je vis arriver Bousquet, qui se mit à haranguer les étudiants et à lancer une diatribe ultra-violente contre les Arabes et tous ceux qui les soutenaient. Je fus abasourdi, alors que Koelbert, le conservateur de la B.U., toujours botté et en leggings, laissa faire et sembla soutenir Bousquet.

La vie à Alger, à cette époque ? On voyait bien l'hostilité ouverte des Européens contre les Arabes. La ville était parcourue de rumeurs enflées, vraies ou fausses ; les journaux les plus lus, *L'Écho d'Alger*, *La Dépêche quotidienne* ne manquaient pas une occasion de faire monter une fièvre de type nationaliste et anti-arabe, tandis que le journal de gauche, en fait communiste, *Alger républicain*, tentait de la faire baisser. Le FLN agissait dans l'ombre et multipliait les attentats en ville ou hors des villes. À un tel point que, chaque fois que nous allions dîner chez mes parents en famille, je demandais à mes enfants de se pelotonner près du plancher de la voiture quand je roulais sur la route moutonnaire, donc le long du port, parce que je craignais des coups de feu ou des jets de grenades. Étais-je inconscient ? Je ne sais ; je ne voulais pas céder au climat local. Mes enfants continuaient de jouer avec les enfants algériens des familles voisines et il m'est arrivé parfois d'en emmener un avec nous pour aller à Alger-plage avec nos enfants. Nous avons aussi continué d'aller au cinéma en ville ou de recevoir nos amis parce que nous ne voulions pas étouffer. Un soir où nous avions

laissé les enfants à la maison, sans garde, grande fut notre peur quand nous ne les avons pas vus au retour dans leur lit. Alors que nous ouvrions la porte, nous avons entendu une explosion et des coups de feu dans les environs immédiats. Nous nous sommes précipités vers la chambre des petits ; pas d'enfant. Ma femme a commencé de crier son angoisse ; je l'ai calmée et j'ai regardé sous les lits où ils s'étaient réfugiés. Nous les y avons remis et nous nous sommes endormis.

Les « événements », comme on disait, alimentaient toutes les conversations, en famille ou au dehors. En famille, quand je tentais d'expliquer, à partir de mes recherches, les réalités de la colonisation, je rencontrais l'incrédulité, l'hostilité ; c'est tout juste si je n'étais pas accusé d'être au service du FLN. Et pourtant, ils clamaient fort qu'ils étaient de gauche ! Au dehors, c'était pire, et je ne voulais plus aborder ce problème.

À la maison, notre femme de ménage, une Kabyle, Aïcha, une grande jeune femme distinguée, faisait l'aller et retour vers son village. Elle connaissait mes sentiments et me racontait les horreurs qu'enduraient ses parents et compatriotes : l'incendie des forêts (elle habitait près de Yakouren), les bombardements, les arrestations arbitraires d'hommes que les soldats emmenaient et qu'on ne revoyait plus. Je ne pouvais croire tout ce qu'elle me disait (elle me parlait d'hommes enterrés vivants), et elle me promit : « Monsieur, quand la guerre finira, je t'emmène au village avec Madame et les enfants et nous nous assoirons sous un arbre pour manger ensemble, avec ma famille ; tu verras, c'est très beau. » J'acceptai, mais nous quitterons Alger bien avant.

Quand Lacoste créa les UT (Unités territoriales), armées de fusils et constituées par les seuls Européens, les choses prirent une mauvaise tournure. Un de mes anciens condisciples de Bugeaud, Marcel Ronda, capitaine (patron d'une fabrique d'espadrilles), les commandait. Je le connaissais bien. Je connaissais surtout ses opinions : raciste, il avait toujours affiché son hostilité contre les Arabes (était-ce la résurgence de la *sangre pura* parce qu'il était d'origine espagnole ?) J'appris par Ageron, appelé dans ces milices, un certain nombre d'exactions ou de brimades révoltantes sur lesquelles tout le monde fermait les yeux, puisque les victimes étaient toujours des « Arabes ».

Les choses culminèrent quand on guillotina les deux premiers « Arabes ». Le FLN se lança dans une série d'attentats aveugles contre des lieux publics : au casino de la Corniche, un dimanche après-midi ; dans les stades ; à l'Otomatic et au Coq hardi, en plein cœur d'Alger ; près des facultés. Le pire sera en octobre 1956 : l'attentat du Milk Bar ; en face l'attentat contre l'Hôtel du 19^e corps d'armée et celui de la statue de Bugeaud, rue d'Isly. Et toujours, des morts, des blessés horribles, des bras arrachés, des jambes coupées, une véritable nausée. Dans les rues on tuait, on assassinait à n'importe quelle heure, n'importe quand ; n'importe qui pouvait tomber, même si on prenait mille précautions.

Désormais, les magasins, les cafés étaient protégés ; on fouillait les sacs, les couffins, les paniers de tout le monde. Et j'ai vu un policier-soldat ouvrir le couffin d'une vieille Algérienne ; le fouiller et jeter délibérément

sur le sol et écraser les œufs qu'il contenait. « Pourquoi faites-vous cela », lui ai-je demandé? « Parce que nous avons des ordres! » C'était faux, mais il avait un fusil entre les mains. La vieille est repartie et pleurait. Nous savions aussi que les parachutistes emmenaient n'importe qui à la villa Sesini, sur les hauteurs d'Alger, et qu'ils y torturaient ceux qu'ils suspectaient de connivence avec le FLN. Ils arrivaient tôt le matin, à cinq heures, et arrêtaient X ou Y, sur simple dénonciation. Quelquefois, X ou Y revenait chez lui, mais ce n'était pas la règle. Un jour, j'ai appris que notre ami Touilleux avait été emmené à la villa et que les paras avaient fouillé son appartement, sans y rien trouver. Relâché, Touilleux nous a raconté cela en riant, quelques jours après. Il avait été dénoncé. J'avais donc laissé à ma femme un certain nombre de recommandations, si pareille chose devait m'arriver. Et tous les jours je guettais à cinq heures du matin si aucune Jeep ne s'arrêtait au bas de la maison; pendant plusieurs années, après avoir quitté Alger, je me suis réveillé à cette heure pour guetter les bruits de l'extérieur.

Cette façon de vivre dura jusqu'en avril 1958. Au Ruisseau, je reçus la visite d'un journaliste suisse de Lausanne qui souhaitait entendre un « libéral » (j'ai oublié son nom). Nous avons conversé longuement et j'ai vidé tout mon sac en lui racontant ce que je savais sur Alger, la Kabylie, l'opinion européenne, et mes inquiétudes sur l'avenir.

Durant ces mois, un attentat fut perpétré contre Salan, le commandant du 19^e corps d'armée: une roquette avait été lancée contre le cantonnement de celui-ci, place Bugeaud; son chef de cabinet, le commandant Rodier, avait été tué par l'explosion. L'enquête révélera que la roquette avait été lancée d'une fenêtre située en face par un de mes anciens condisciples de Bugeaud, un champion de natation, Kovacs; en fuite; la police ne le retrouvera jamais. On découvrit aussi qu'il existait, au sein des Européens, des réseaux anti-FLN qui avaient fait sauter dans la Casbah une maison où était caché l'un des terroristes du Front. Les responsables de l'attentat avaient pour eux l'ensemble de l'opinion européenne.

Cette époque est aussi celle de Soustelle, qui était arrivé avec, dans son cabinet, un islamologue que je connaissais de nom, Vincent Monteil, et une ethnologue, Germaine Tillion, dont j'avais lu les papiers sur l'Aurès dans *Annales*. Je restai sceptique, surtout quand, après les tueries constantinoises de l'été 55, Soustelle se rallia aux Européens. J'avais déjà vu la même chose antérieurement avec Naegelen, un socialiste qui s'était fait une solide réputation en truquant les élections. La vie devenait de moins en moins facile à Alger; pourtant, ma femme et moi nous refusions de céder à la panique. Nous prenions certes nos précautions, mais on ne pouvait penser à tout.

En juin 1956, j'avais demandé à aller faire passer le bac à Oran, où j'avais été professeur en 1948. Arrivé à Oran en soirée, j'avais trouvé une ville où la vie semblait normale, avec sa vie nocturne et bruyante, ses cafés, ses restaurants, ses magasins. La guerre semblait absente et lointaine. Les gens paraissaient différents d'Alger et j'ai eu l'impression d'une fraîcheur retrouvée.

Dans le train du retour je me retrouvai dans le même compartiment qu'un de mes anciens camarades de la fac, Gabriel Camps. Il m'annonça qu'il avait été détaché au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) pour finir sa thèse de préhistoire ; nous bavardâmes et il me confia qu'il était toujours armé. Je regardai autrement ce garçon à l'air malingre et pas très grand. En rentrant chez moi, je trouvai une note du CNRS m'indiquant que j'y étais affecté pour une durée de trois ans afin de finir ma thèse. J'ai donc abandonné sans regret le lycée Gautier pour me consacrer à mes recherches au Gouvernement général. J'y passais mes journées et y retrouvais l'archiviste Émile Dermenghem, plein de science et attentif au monde arabe et islamique. C'est lui qui m'a fait connaître Louis Massignon, Vincent Monteil, et qui m'avait envoyé un jeune stagiaire du cabinet, Pierre Bourdieu, curieux du monde algérien (il était affecté au cabinet de Robert Lacoste). J'ai alors noué avec lui des relations qui ont perduré jusqu'à sa mort. Nous avons parlé de l'Algérie, de la colonisation, de Margaret Mead, de Lévi-Strauss. Parler avec lui m'a toujours donné l'impression d'élargir mon champ de vision.

Mais la guerre continuait, malgré le « Front républicain » ; et Lacoste n'était pas mieux que Soustelle. Comment ne pas évoquer à ce propos l'exécution de Fernand Yveton, un militant communiste qui avait déposé, dans un placard d'Électricité et gaz d'Algérie (EGA), un sac avec un explosif ? Arrêté, il sera jugé sans que le Parti communiste algérien (PCA) vienne à son aide. Je revois encore une photo de sa femme, et sa déclaration digne publiée dans la presse. Yveton avait beau affirmer qu'il ne voulait pas tuer, le tribunal n'avait rien entendu et l'avait condamné à mort. Malgré les appels à la grâce, Lacoste céda à la pression des « ultras » et le laissa mourir. Sa mort venait après celle de Maillot et de Siméon, abandonnés par le FLN.

Alger sous Lacoste, c'était aussi le général Massu, qui prit en main la police et surtout organisa systématiquement la torture. Ce fut patent avec le bouclage de la Casbah, d'où on ne sortait qu'après avoir traversé des chicanes et des barrages de soldats. J'appris aussi qu'à la prison de Barberousse, dominée par la Casbah, les prisonniers algériens criaient, surtout quand il y avait une exécution à l'aube. Cela me faisait frémir et je plaignais ces malheureux !

L'un des moments les plus terribles se situe en janvier, lors de la « bataille d'Alger », quand le FLN ordonne la grève générale à Alger. Massu et Lacoste prennent alors une série de contre-mesures, parmi lesquelles l'ouverture des magasins, des amendes pour ceux qui fermeraient ou des sanctions pour ceux qui ne travailleraient pas. Le jour de la grève, les magasins arabes sont tous fermés. L'épicier européen qui est au bas de chez moi écume, parce que le Mozabite en face et son voisin, le marchand de légumes, un Arabe, sont fermés. Sur le coup de 10 heures, deux soldats arrivent et avec une barre d'acier, ils font sauter les rideaux de fer et les remontent. Immédiatement, des Européens se ruent vers les magasins et les pillent. Quel spectacle ! Je reconnais des voisins qui emportent des boîtes de conserve, des paquets de sucre, etc., sous l'œil des soldats en sentinelle. Je descends et

j'interpelle l'un d'eux à propos de ce vol : « Ça ne me regarde pas ! Je m'en fous ! » Je commence à haïr les Français d'Algérie et je sais que je n'ai rien de commun avec eux. Mais Lacoste et Massu semblent satisfaits de tout cela. Ils le disent haut et fort aux journalistes. Visiblement, la grève a été brisée par la violence, comme dans le passé en France.

Une autre fois, le jour où Amédée Froger, le va-t-en guerre de la colonisation, a été assassiné, j'ai assisté à un spectacle effrayant : soudain, en bas de chez mes parents, je vois un rassemblement. Je descends et je vois des Français poursuivre en courant un « Arabe ». Il fuit vers la rue Lazerges, juste derrière l'immeuble. Ils le coincent sous le porche de l'école primaire. Le pauvre type lève les bras immédiatement, tandis que du petit groupe de fous qui l'entoure part un coup de feu. Je le vois tomber inerte, avec une tache de sang à la poitrine. Une fois tombé, il reçoit d'autres coups de revolver, et j'entends des cris de vengeance, des insultes. Je repars écœuré en criant ma honte. Mais qui peut entendre quoi que ce soit parmi ces cinglés ? Le lendemain, le journal s'étend sur l'assassinat de Froger avec une courte phrase pour le malheureux assassiné sous mes yeux. Qu'ai-je à faire encore dans ce pays où on peut tuer n'importe qui en toute impunité ? Un pays dans lequel je vois, à Hydra, des enfants déguisés en parachutistes sous l'œil complaisant de leurs parents ? Je rebascule dans les années noires, de 40 à 42, quand il fallait se taire devant les fascistes qui paraient en souriant dans les rues d'Alger. Je retrouve toujours les mêmes « bons Français » qui tiennent le haut du pavé.

Invité par des camarades algériens pour la création de la centrale syndicale dirigée par Aïssat Idir, je me rendis à la réunion au bas de la Casbah, près de la cathédrale, au premier étage. Nous étions trente à quarante personnes. J'écoutai Idir, qui me semblait modéré et peu différent des autres militants syndicalistes que j'ai connus. Il parlait en français et développait le programme de la nouvelle centrale. Un de mes amis algériens me demanda plus tard de rédiger un papier sur la question rurale en Algérie. Je le lui écrivis et signai « Algerianus ». J'en écrirai d'autres ; en particulier l'un d'eux pour proposer la création d'une sorte de Marché commun maghrébin entre la Tunisie, l'Algérie et le Maroc. Que sont devenus ces papiers ? Je ne sais.

J'appris plus tard la « disparition » d'Idir. En fait, il avait été assassiné. Je le subodorai, mais on ne savait pas grand-chose. Par contre, on savait de plus en plus que les paras de Massu torturaient à la villa Sesini, qu'un de mes amis, Henri Alleg, l'avait été, Maurice Audin également. On racontait qu'il avait été assassiné, tout comme Ben Mhidi (j'ai eu un élève à Constantine qui portait ce nom, et je m'interroge pour savoir si c'est lui). Le nom du lieutenant Charbonnier circulait en ville comme faisant partie des bourreaux et je me demandais comment et pourquoi cet individu n'était pas arrêté. Il est vrai que Lacoste évoquait à ce propos des « bavures ». Lacoste me faisait de plus en plus horreur, lui, Mollet et le petit groupe qui gravitait autour de Mollet, Lejeune, Bourgès-Maunoury. Comment qualifier aussi l'affaire de l'avion du roi du Maroc arraisonné en octobre 1956 parce qu'il

transportait Ben Bella et ses amis ? Je fus stupéfait devant cet acte de piraterie, par le comportement de Lacoste et surtout par celui de Mollet et de Lejeune qui couvraient les militaires. J'en parlai avec un de mes amis, officier supérieur d'aviation, Guignard. Il était révolté et voyait l'avenir très sombre. Les Algérois rigolaient devant cette action ; c'était pour eux un signal non équivoque de l'opinion de la hiérarchie militaire, surtout quand ils voyaient dans les journaux du lendemain la photo des prisonniers, menottés et penauds. J'eus un peu plus honte. Peu de temps auparavant, le Milk Bar avait sauté ; des morts, des blessés. Je descendis vers le port et je vis des dizaines de camions qui attendaient sur les quais, camouflés aux couleurs du désert (ils me rappelaient ceux que j'ai connus en Libye en 1943) ; sur les cargos amarrés, du matériel militaire, toujours avec le même camouflage ; personne ne connaissait encore leur destination. Un mois plus tard, nous apprendrons que les Français débarquaient à Suez avec les Britanniques.

Dans ce climat insupportable, les lueurs étaient rares, hormis mes heures studieuses aux archives du Gouvernement général et quelques conversations avec Emile Dermenghem et Pierre Bourdieu. Un de mes anciens camarades de la Fondation Deutsch de La Meurthe, à la Cité U., R. Mabileau, nommé directeur de l'École d'administration, qui venait d'être fondée à Alger, me demande de présenter quelques cours d'histoire à ses étudiants algériens. Je le fis à différentes reprises, avec une certaine joie. Je rencontrai là certains jeunes professeurs de la fac de Droit arrivés de France et assez courageux pour prendre des positions proches des miennes. Mais on les montrait du doigt et on les regardait comme de dangereux individus. L'un d'eux, Peyrega, protesta avec force après avoir été témoin de l'assassinat d'un Algérien rue d'Isly. C'est tout juste si Lacoste ne le tourna pas en ridicule visionnaire.

Plus le temps passait, moins la vie à Alger devenait supportable et acceptable. Et ce même si je partageais mon temps entre Alger et Paris à partir d'octobre 1956, depuis que j'avais été détaché au CNRS. Ces séjours à Paris me permirent de tenir jusqu'en avril 1958. Mon frère, alors journaliste au journal de l'armée, *Terre Air Mer (TAM)*, m'avertit un jour qu'il valait mieux quitter l'Algérie, car un « coup de chien » s'y préparait. Jacques Chaban-Delmas, ministre de la guerre, avait installé une antenne à Alger et mon frère y avait appris des préparatifs de coup d'État que Chaban aurait couvert. Je l'interrogeai, mais il insista pour que nous partions en refusant de dire quoi que ce soit. « Tu es trop marqué ici ! », ajouta-t-il. Nous avons alors décidé de quitter l'Algérie, qui allait de plus en plus mal, et de nous installer à Paris.

Quelques jours plus tard, je n'ai pas été surpris quand les militaires d'Alger se sont insurgés contre la République, après que Lacoste eut jeté encore un peu plus d'huile sur le feu en évoquant Dien Bien Phu à propos d'une médiation des États-Unis.

Je suis resté pendu à la radio pour avoir des informations sur Alger. Quelques jours après, j'ai reçu une longue lettre de P. Bourdieu, une autre de mes parents, de mon frère, qui me racontaient le 13 mai à Alger. Cette journée

correspondait à ce que je craignais depuis longtemps et que j'avais vu se préparer lors du départ de Soustelle et de l'arrivée de Guy Mollet. La nouveauté, c'était Pierre Lagailarde, qui parlait au nom d'étudiants, mais dont j'ignorais l'existence jusque-là. La République mourrait assassinée par les Français d'Algérie aidés par de Gaulle et les gaullistes. J'étais donc décidé à voter NON au référendum de De Gaulle en septembre 1958, et je ne [devais pas revenir] à Alger avant 1971 ou 1972.

Durant ces années au CNRS, j'ai pu naviguer entre Paris et Alger ; me partageant de 56 à 58 entre les deux capitales, d'octobre à mars à Alger, le reste de l'année à Paris et dans la Haute-Loire. À Paris, j'ai découvert un autre climat. Ainsi, lors d'une réunion à la salle des Horticulteurs, j'entendis plusieurs orateurs parler de la guerre d'Algérie. Parmi eux, mon patron, Jean Dresch, un juriste, Pinto, Jacques Berque et quelques autres dont j'ai oublié les noms. Pour la première fois, on parlait de l'indépendance de l'Algérie. Dresch évaluait, chiffres à l'appui, ce qui résulterait de cette indépendance, sur le plan industriel ou commercial. Pas une fois, il ne parla de pétrole ou de gaz, et pour cause. Il conclut que, somme toute, l'indépendance ne causerait pas de dommage sérieux à l'économie de la France, car la guerre coûtait cher au budget.

Une autre fois, en 1957, je crois, je fus invité par A. Prenant, toujours au PC, pour assister à la prise de cartes à la cellule Sorbonne-Lettres. La réunion devait avoir lieu à l'Institut de géographie, dont le directeur était J. Dresch. J'y retrouvai des tas de copains membres ou ex-membres du PC, P. George, Coque, Prenant évidemment, Dresch et quelques autres ; nous étions en tout une bonne vingtaine. La réunion, à laquelle assistait L. Monjauvis, envoyé par le Comité central, était consacrée à la situation de la France. On y parla du poujadisme et de la guerre d'Algérie. Monjauvis vitupéra le poujadisme, certes, tout en tendant la main, comme on dit, aux petits commerçants égarés par Poujade. Puis il parla de l'Algérie pour dénoncer certains aspects dont la presse parlait (violences, exactions, exécutions sommaires, tortures, etc.). Il insista lourdement sur l'affaire Audin, « disparu », et Alleg, soumis à la « question ». Puis il donna la parole à la salle. Je la demandai et lui posai deux questions qui eurent le don d'attirer sur moi les regards furieux de Prenant, et le sourire de P. George. La première sur la main tendue aux petits commerçants, piliers du poujadisme. Le PC trouvait-il conséquent de leur tendre la main, de les conforter donc, alors qu'ils étaient ostensiblement contre le système parlementaire et exhalaient des relents fascistes ? La seconde portait sur les pleins pouvoirs votés par le PC et dont j'énonçai les conséquences à partir de ce que je savais sur la guerre telle qu'elle était vécue chaque jour par les Algériens : le napalm, les tortures et les meurtres de campagnards, les hommes enterrés vivants en Kabylie, la terreur que faisaient régner les soldats. Et je posai à Monjauvis la question : « Maintenant que vous savez tout cela, voteriez-vous encore les pleins pouvoirs ? » La salle fut saisie par un lourd silence, pendant que Monjauvis se prit la tête dans les mains un long moment et ne dit rien.

J'attendis évidemment sa réponse, décidé à ne pas le lâcher. Puis il releva la tête et la taille et me répondit : « Camarade, si nous avons à voter les pleins pouvoirs aujourd'hui, nous le referions ! » Plusieurs personnes dirent à haute voix leur stupeur et leur opposition. Alors Monjauvis ajouta : « Oui, camarade, en votant les pleins pouvoirs, le PC renforce la solidarité de la classe ouvrière symbolisée par l'unité des socialistes et des communistes. » Je fus abasourdi par cette réponse inattendue et je lui rétorquai : « Les Algériens seront heureux d'apprendre qu'au nom de l'unité de la classe ouvrière ils doivent accepter les tortures et les assassinats ! » Plusieurs personnes de l'assistance applaudirent ma réponse et Monjauvis répondit ensuite à ma question sur le poujadisme ; elle était de la même farine que la précédente. C'était le triomphe de la langue de bois (on n'utilisait pas encore l'expression). Dresch baissait la tête ; Prenant et quelques autres membres du PC m'engueulèrent d'avoir posé ces questions inhabituelles. La prise de cartes se poursuivit dans une drôle d'atmosphère. Je préfèrai m'en aller. Je n'ai plus été invité par la cellule Sorbonne-Lettres.

Durant ces trois années au CNRS, j'ai terminé ma thèse, qui montrait l'envers du décor de la colonisation dans le Constantinois. Je l'ai dédiée à Marc Bloch, pour moi historien et résistant. Le jour de la soutenance en mars 1959, l'amphithéâtre Liard était plein à craquer. La soutenance commença à 13 h 30 par la thèse secondaire, consacrée à la correspondance d'un médecin militaire, fervent partisan de Napoléon III, le docteur Vital ; puis à 15 h 30 arriva la thèse principale. Charles-André Julien présenta le rapport réalisé à partir du résumé qu'il m'avait demandé de lui rédiger antérieurement. Ses remarques personnelles étaient de détail. En revanche, celles des autres membres du jury (Dresch surtout) allaient plus loin. La séance prit fin vers 18 h 30. Je fus proclamé docteur d'État avec la mention Très honorable à l'unanimité. J'étais épuisé mais heureux de retrouver certains de mes vieux amis, dont Marc Ferro, qui me félicita, avec Pierre Stibbe et sa femme. Avant de quitter l'amphithéâtre Liard, un reporter radio me demanda de parler pour ses auditeurs de New York. Peu après, Madeleine Rébérioux vint chez moi pour parler de la thèse et nous en discutâmes longuement. Germaine Tillion me demanda ensuite d'aller la voir chez elle, toujours à propos de la thèse. Je la rencontrai donc pour la première fois et elle considéra, à la lumière de ce que je lui racontai, l'ouvrage comme majeur pour la connaissance de l'Algérie contemporaine. Je connaissais son rôle en Algérie au cabinet de Soustelle, mais je savais aussi qu'elle était gaulliste, ce que je n'étais pas. À la même époque, et toujours pour la même raison, je fus invité à participer à de nombreux dîners-débats. Les plus marquants pour moi ont été ceux où j'ai rencontré Jean-Louis Crémieux-Brilhac et l'un des fondateurs du Mouvement républicain populaire (MRP), Francisque Gay. Ils m'interrogèrent sur les effets de la colonisation (qu'apparemment ils semblaient ignorer) sur les fellahs algériens. Mes analyses les troublèrent fort et semblèrent les éclairer sur la politique à mener pour la suite. Nous étions encore en pleine guerre d'Algérie et j'eus l'impression que désormais tous savaient que

l'Algérie serait indépendante. En tout cas, j'ai poussé de toutes mes forces dans ce sens. Ai-je influencé ces responsables ? Je suis sûr, en tout cas, de leur avoir fourni des arguments et des raisons pour arrêter cette guerre. D'ailleurs, bien plus tard, dans une lettre, Bernard Tricot, un personnage de l'entourage immédiat de De Gaulle, m'écrivira que mes écrits (il fait allusion à *L'Algérie, passé et présent*) ont pesé sur la négociation d'Évian, car les hommes du FLN s'en sont servis à différentes reprises et ont mis leurs vis-à-vis français en situation délicate, voire difficile. Il me le reprochera vivement presque trente ans après.

À Tunis, où j'arrivai en septembre 1959, je logeais à Carthage, pas loin de plusieurs ministres FLN, dont les enfants allaient à l'école ou au lycée avec les miens. Je retrouvai aussi plusieurs de mes anciens élèves du lycée de Constantine. Les uns avaient changé leur nom, sans doute pour que leur famille ne soit pas en danger du côté français, d'autres non. Nous nous retrouvions avec joie, parfois dans un modeste restaurant, parfois au coin d'une rue, parfois dans une réception donnée ici ou là.

À peine arrivé à Tunis, on me demanda de donner une conférence sur l'Algérie dans la grande salle Ibn Khaldoun. Je choisis de parler de l'Algérie de l'après-guerre. Je développai mes idées : d'abord que la guerre se terminerai-t bien un jour, avec une Algérie indépendante ; mais je soulignai aussi les dégâts engendrés depuis 54, le départ des hommes et la tâche encore plus lourde qui pesait sur les femmes restées seules avec les enfants. Je conclus que l'Algérie devrait consacrer de gros efforts pour panser les plaies, rétablir de nouveaux équilibres, etc. Dans la salle, j'avais bien remarqué que mes étudiants tunisiens étaient nombreux, qu'il y avait aussi pas mal de Français et un certain nombre de personnes du FLN que j'avais rencontrées. À la sortie, je fus pris à partie par M^{me} Fanon, entourée d'un certain nombre de gars qui me lancèrent : « Vous avez été envoyé par le 5^e bureau de l'Action psychologique, par de Gaulle contre nous » (alors que j'avais pris position contre le coup d'État de mai 1958). « Vous êtes inconscient, cria M^{me} Fanon ; nous qui sommes près du front, nous faisons la guerre ! » Je lui répondis que la guerre avait lieu en Algérie, qu'elle était à Tunis, à 250 kilomètres de la frontière, et qu'elle dormait « tranquille ». Mes paroles provoquèrent un tumulte et les gens du FLN me menacèrent de me faire un mauvais parti. Je vis alors mes étudiants s'interposer entre eux et moi, tandis qu'un de mes amis, Paul Sebag, calmait leur colère en leur rappelant que je n'étais ni l'homme du 5^e bureau, ni celui de De Gaulle. Lui et mes étudiants me raccompagnèrent à Carthage. Ce fut le seul incident avec le FLN, en fait avec M^{me} Fanon, dont je rencontrai le mari pour la première fois plus tard lors d'un séminaire de Berque, de passage à Tunis. Le voisinage avec les ministres du FLN, les rencontres que j'eus avec eux à différentes reprises effacèrent cet incident tragico-comique. Parmi ces rencontres, comment ne pas évoquer celle avec Ahmed Boumendjel racontant ses entrevues avec George Pompidou en Suisse ? *Boum* lui propose d'ouvrir le dossier relatif aux Européens d'Algérie, leur futur, etc. Pompidou rejette tout cela d'un revers de main et déclare : « Ne croyez pas,

Monsieur Boumendjel, que nous vous laisserons le pétrole et tout ce que nous avons trouvé au Sahara ». D'emblée, Pompidou mettait la négociation avec le FLN sur un seul terrain, celui du pétrole et du gaz. Boumendjel me raconta alors sa surprise et s'étonna devant moi du bon marché que faisait Pompidou des Européens d'Algérie. Que pesaient-ils face au pétrole et au gaz ? *Boum* n'en revenait pas. Plus tard, je retrouvai, au cabinet de Ferhat Abbas, Mohammed Bedjaoui, qui me demanda de lui débroussailler les dossiers sur la terre et la propriété foncière en Algérie ; ce que je fis volontiers. Quand Jean-Jacques Mayoux arriva à Tunis, il me demanda de rencontrer des gens du FLN ; je me mis en cheville avec Redha Malek, déjà rencontré ; nous avons convenu de déjeuner à l'Hôtel Saint-Louis, tous les trois. Je ne suis pas sûr qu'il soit sorti quoi que ce soit de cette rencontre. Mayoux voulait-il savoir ce que signifiait l'indépendance pour le FLN quand il la réclamait ? Mayoux était-il mandaté ? Et par qui ? Je ne le sais pas. En revanche, je garde un souvenir précis d'un dîner organisé par mes amis Pierre et Claudine Chaulet, qui avaient fui l'Algérie pour Tunis, où ils s'étaient installés. Ils avaient invité aussi M'hammed Yazid, Redha Malek et Saad Dahlab, chargé des Affaires étrangères au FLN. Je connaissais le premier mais pas les deux autres. Le dîner se passa très amicalement. Nous parlâmes de l'Algérie à venir et je leur répétais ce que je ne cessais de dire à tout vent : le vrai problème était celui de la terre et des paysans. Une fois ce problème résolu, les Algériens pourraient alors passer à autre chose.

À Tunis, je faisais partie de la jeune équipe de professeurs qui créaient l'université. Je rencontrai, parmi les Français, Élie Cohen Hadria, responsable local socialiste, très lié à Bourguiba, et tous ses amis qui avaient travaillé pour que la Tunisie soit indépendante. Je liai connaissance avec un homme remarquable, Charles Saumagne, dont je connaissais depuis longtemps les écrits sur l'Afrique romaine. Cohen réunissait chez lui régulièrement les Français mendésistes qui avaient adhéré au Parti socialiste autonome (PSA)*. J'en étais et, comme spécialiste de l'Algérie contemporaine, j'étais un peu privilégié. Dans son bureau, nous nous réunissions pour discuter des affaires françaises et donc de la guerre d'Algérie. C'est de là que sont partis des avis et des suggestions pour Paris. Car il connaissait, à Paris et à Tunis, de nombreux hommes politiques (Alain Savary, Charles Hernu, Edgar Faure) ; il avait aussi ses entrées chez Georges Gorce, l'ambassadeur de France.

J'assistai aussi à l'affrontement entre Bourguiba et les Tunisiens d'une part, le FLN d'autre part, à propos du pétrole et du pipeline de la Skhirra. Les Tunisiens se sentaient menacés par les soldats algériens, qui utilisaient la Tunisie comme sanctuaire. La crise s'apaisa vite après un article dans *El Moudjahid*. Elle rebondira, violente, ultérieurement, mais cette fois entre les Tunisiens et les Français, en 1961.

* Organisation politique fondée en 1958 par des militants anticolonialistes de la Section française de l'Internationale socialiste (SFIO), mécontents de la politique suivie par la direction de celle-ci. Le PSA est l'ancêtre du Parti socialiste unifié (PSU) [NDE].

À la faveur de ma position à l'université de Tunis, je rencontrai beaucoup de monde, entre autres des journalistes français et étrangers (anglais et américains) avec lesquels je nouai des liens cordiaux. J'avais donc l'avantage d'être invité ici et là et de discuter avec tous. Je rencontrai souvent Matthews, correspondant de la British Broadcasting Corporation (BBC), qui voulait être informé sur l'Algérie. Sa femme Tania, une Russe, se prit d'amitié pour nous. Je retrouvai aussi Daniel, qui m'interrogea sur la naissance du FLN, sur ses composantes (nous nous promenions à Sidi Bou Saïd). Je nouai, toujours à cause de l'Algérie, une relation suivie avec le jeune directeur de *Jeune Afrique*, Bechir Ben Yahmed, qui m'ouvrit son journal pour écrire un papier sur la conférence de Berlin consacrée à la colonisation de l'Afrique. Ce que je fis volontiers; Ben Yahmed oubliera de me payer mon papier. Ultérieurement, lorsque l'Organisation de l'armée secrète (OAS) mit l'Algérie à feu et à sang, notre Amicale des enseignants français de Tunisie, dans laquelle je représentais l'Université et l'Enseignement supérieur, décida non seulement de condamner l'OAS, son action criminelle, mais de soutenir ostensiblement de Gaulle, contre lequel nous nous étions dressés sans ambages en 58. Mais il s'agissait ici de bien autre chose: nous avions conscience d'œuvrer pour la paix en Algérie et de nous dresser contre des fascistes. Mes amis du FLN nous en remercièrent chaleureusement, tout comme ils me remercièrent pour ce que j'avais écrit dans *L'Algérie, passé et présent*, avec Lacoste et Prenant. Ce livre ne tarda pas à devenir la bible pour les Algériens présents en Tunisie, tandis que Le Tourneau en parla dans *Le Monde* avec un air pincé, en convenant cependant que la qualité de mon apport était indiscutable et qu'on ne pourrait pas négliger cet ouvrage. Il en sera de même pour *La Naissance du nationalisme algérien*, publié par Les Éditions de Minuit (Jérôme Lindon), dont *Le Monde* fit un compte rendu élogieux sous la plume de R. Gauthier, rédacteur en chef, que je rencontrerai à sa demande lors de son passage à Tunis, par l'intermédiaire de Guy Sitbon, que je connaissais bien. En 61 l'université de Tunis publiera ma thèse en liaison avec les Presses universitaires de France de Paris pour la diffuser.

Arriva la crise de Bizerte à l'été 61. Sans hésiter, je décidai de revenir pour rejoindre mon poste en Tunisie, à l'université. En septembre, à Paris, j'avais rencontré différents camarades syndicalistes: Mazéas, qui s'occupait de l'Amicale des enseignants français de Tunisie; Anne Marie Mariani, une Marseillaise, au franc-parler, vivante et active; Piollet, sa femme. Contrairement aux recommandations des Affaires étrangères, nous avons demandé aux enseignants français de rejoindre leur poste pour continuer à donner un sens à la coopération entre la France et la Tunisie. Je dois dire que nous n'avons convaincu qu'une poignée de collègues. J'ai raconté cet épisode ailleurs, dans une communication sur les débuts de l'université de Tunis, et je n'y reviendrai pas. Cependant, à la faveur de cette tragédie et du sang qui avait coulé (on parla de 6 000 à 7 000 morts, parmi eux des enfants et des jeunes), de Gaulle fit comprendre publiquement au FLN que le Sahara était algérien et que les Tunisiens avaient eu tort d'en revendiquer une partie, celle de la

borne 233, près d'Edjeleh. Encore le pétrole et le gaz ! À la suite de quoi, mes copains du FLN me firent savoir qu'ils souhaitaient que je fasse partie de la délégation algérienne pour discuter avec les émissaires français du traité qui mettrait fin à la guerre. Je leur répondis que j'étais honoré par leur offre, que j'étais prêt à leur préparer tous les dossiers concernant les sujets qu'ils souhaitaient discuter avec les Français, mais qu'en aucun cas je ne pouvais accepter d'être inclus dans leur délégation. Et quand Claude Estier, de passage à Tunis pour *France Observateur*, me demanda à La Maison dorée (c'était son hôtel) si je prendrais demain la nationalité algérienne, je lui répondis qu'il n'en était pas question. Il sembla comprendre mon attitude. J'approvisionnai donc le FLN en textes officiels sur la terre, sur les séquestres et sur d'autres questions. Ultérieurement, quand Sahnoun, mon ancien élève devenu ambassadeur à Paris, me demanda de lui fournir des documents sur les archives de l'ex-Gouvernement général, je lui fis parvenir les renseignements adéquats.

Je suivis avec la plus grande attention les péripéties de la négociation aux Rousses. J'essayais d'obtenir des informations sur leur déroulement, mais les amis du FLN ne disaient rien. Et un beau matin, je lus dans la presse le détail des accords d'Évian. Je bondis chez mes copains pour leur dire ma stupeur devant ce qu'ils avaient abandonné au sujet du pétrole et du gaz et ne leur cachai pas qu'ils s'étaient fait avoir sur ce point. Ils me répondirent que la paix n'avait pas de prix puisque l'Algérie serait indépendante. Que dire alors ? Rien. Peu après, quand Ben Bella arriva à l'aérodrome de Carthage, il fut reçu comme un triomphateur et proclama avant de fouler le sol tunisien : « *Nahnou messelmin! nahnou arabyin* » (« Nous sommes des musulmans ! nous sommes des Arabes ») à trois reprises. Je ne tenais pas Ben Bella pour une tête politique, mais sa déclaration augurait mal du futur de l'Algérie.

Peu après la signature des accords d'Évian, je perdis mes relations avec le FLN qui quitta Tunis et dont les différents groupes commencèrent à s'affronter dès leur retour en Algérie, maintenant que la paix était signée avec la France. Que dire devant ces déchirements ? Rien. Je votai évidemment oui avec ma femme quand de Gaulle demanda aux Français d'approuver la paix. J'imaginai sottement que mes amis du FLN me demanderaient de venir à Alger les aider. Après leur départ de Tunis, plus un mot, plus un signe, pendant des années. Pourquoi ce silence ? Je me perds en conjectures, en hypothèses. Le FLN invitait alors des tas de gens à Alger, ce qui m'ulcérerait évidemment, mais bah ! Ils avaient le pouvoir et je les voyais s'embringuer dans le partage des dépouilles et tourner le dos à ce que je considérais comme les solutions rationnelles et raisonnables pour construire l'Algérie de demain. J'assistais impuissant et muet à ces dévoiements.

J'attendrai le début des années soixante-dix, une fois nommé à Nice, pour que des juristes français (Vatin, Étienne) m'invitent à Alger pour présenter à leurs étudiants plusieurs séminaires. Pas une invitation de la part de mes collègues algériens de l'université. Je n'ai jamais compris, je ne comprends pas encore, ce que je considère aujourd'hui comme un quasi-

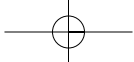
ostracisme. Voulait-on me faire payer d'avoir refusé d'être algérien, de ne pas avoir fait partie de la délégation à Évian, ou simplement d'être juif, alors que je me sens si peu de l'être, ou bien d'être un connaisseur de l'Algérie, capable de juger ? Mais ce que j'avais fait pendant la guerre avait-il vraiment de la valeur pour ceux qui avaient mis la main sur l'Algérie ?

Lors de ce voyage à Alger, je retrouvai mes amis de Tunis, les Chaulet, qui nous invitèrent un soir à dîner chez eux et qui me dirent leur adhésion à la nouvelle Algérie. Claudine s'enthousiasmait pour la Jeanne d'Arc berbère, la Kahena, mais ne dissimulait pas certaines déceptions. Chez les Benachenhou (Latif et Marie Victoire), je rencontrai Bruno Étienne et Fanny Colonna, interdite de séjour en France, qui me racontèrent des histoires incroyables sur le marché noir des légumes et des fruits. Le lendemain, je me rendis au marché de Chartres. Il était vide et je n'y trouvai que des déchets. Je fis un tour autour d'Alger et je vis les anciens champs de cultures maraîchères en ruine et emportés par le ruissellement, aux environs de la pointe Pescade. Que dire ? Rien, sinon relativiser la vie et surtout la mort de ces milliers d'Algériens pendant la guerre dont j'avais pensé avec d'autres qu'elle ferait de ce pays autre chose que ce qu'en avait fait la colonisation. Me suis-je trompé ? Mais la colonisation avait-elle un sens ?

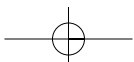
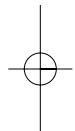
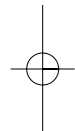
De toute manière, il fallait s'engager. Je n'avais pas à garder le silence face à ce que je considérais et que je considère encore aujourd'hui, avec le recul du temps, comme un temps de pain noir quotidien pour la majorité des Algériens, même si certains en ont tiré profit et si la colonisation a signifié l'entrée dans la modernité (mais celle-ci n'a pas eu le même sens pour tous). Tout cela justifie et a justifié mon engagement de naguère. Je sais aujourd'hui que l'injustice continue, assortie de crimes injustifiables, souvent commis au nom d'impératifs inadmissibles. Le combat continue donc, pour que la dignité, l'honneur et la liberté soient enfin reconnus ici comme ailleurs.

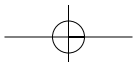
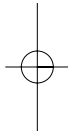
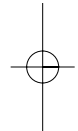
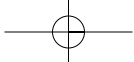
En comparant l'itinéraire politique d'Amrouche et le mien, aussi bien face à la guerre d'Algérie qu'à l'égard de la France, j'ai conscience de plusieurs faits. Certes, nous sommes tous deux professeurs et intellectuels engagés ; nous sommes aussi des Français d'Algérie avec une nuance importante. Lui était d'origine kabyle, chrétien par sa mère et français, alors que je suis né juif, français parce que mes grands-parents le sont devenus avec le décret Crémieux. C'est une nuance qui prend son importance quand Vichy nous retire la citoyenneté française et refait de moi un « juif algérien sujet français » ; à ce titre, le général Giraud, après et malgré le débarquement du 8 novembre 1942, m'a mobilisé et m'a envoyé dans un régiment de pionniers afin que je ne puisse pas ultérieurement revendiquer la citoyenneté pour avoir fait la guerre dans une « unité combattante ». Je ne suis plus français depuis 1940 alors qu'Amrouche a continué de l'être, sans avoir à se poser de question. De plus, après la guerre, à Paris il avait un nom dans les milieux qui donnaient le *la* de la vie littéraire parisienne et française. Pas moi, puisque j'étais devenu professeur agrégé d'histoire. Où se situait-il alors en politique ? Non seulement sur l'échiquier français, mais par rapport

à l'Algérie ? Je ne peux le dire. Pour moi, c'était clair : je me situais à l'extrême gauche, comme communiste (pendant un temps très court), et en Algérie comme adversaire des pratiques coloniales couramment admises. J'ai toujours pensé que la colonisation devait réparer ses méfaits en apportant le meilleur de la vie française aux Algériens. Les recherches de ma thèse m'ont dévoilé la réalité de ce qu'avait été la colonisation ; je l'ai dit et écrit, à la différence de tous les historiens qui s'étaient occupés de l'Algérie. En Algérie, je me trouvais donc dans une situation singulière : j'étais redevenu français, certes, mais ma qualité de juif m'excluait de certains lieux de vie : clubs de tennis, par exemple, et aussi refus de certains propriétaires constantinois de me louer un appartement. Il était impensable que je fusse reçu en outre par certains milieux (antijuifs, mais ils refusaient de le dire ouvertement) aussi bien à Alger qu'à Oran ou à Constantine ; pour eux, je ne pouvais être qu'un Français de deuxième zone. Ma position politique et ma culture d'historien me rendaient proche des hommes de la gauche algérienne. De ce fait, il était naturel que je sois plus sensible à la condition prolétarienne des Algériens qu'à celle de Borgeaud, Blachette et de ceux qui les soutenaient. La guerre d'Algérie ne m'a donc pas surpris, car elle tentait de renverser le cours des choses. Je trouvais donc normal que les Algériens réclament la liberté et le droit à l'indépendance. Mon engagement étant antérieur au 1^{er} novembre 1954, j'avais milité contre la guerre d'Indochine et l'action menée par les Français en Tunisie et au Maroc. Alors qu'Amrouche a été déchiré par la guerre d'Algérie, je ne l'ai pas été. J'ai assumé sans peine ma double qualité de Français et d'adversaire de la guerre ; d'autant plus facilement que ma recherche menée dans les conditions que j'ai décrites plus haut confortait mes positions. Amrouche, en revanche, a découvert à la faveur de la guerre qu'il ne pouvait couvrir les excès de cette guerre ; il était chrétien et français. Comme tel, il se rangeait du côté des chrétiens qui récusait la torture et les pratiques quotidiennes de la guerre. Il en était d'autant plus choqué que durant la Seconde Guerre mondiale il n'avait pas eu conscience des ambiguïtés de sa situation. En réalité, Amrouche a vécu dans une illusion pendant le plus clair de sa vie, celle d'être un Français, d'origine kabyle, chrétien, donc un passeur entre des cultures différentes. Alors que j'ai compris très tôt la réalité de la vie en Algérie, celle de ghettos ethnoculturels qui ne pouvaient communiquer entre eux. La guerre l'a mis au pied du mur s'il voulait être enfin lui. Il a cru que de Gaulle l'aiderait à atteindre cet objectif en mettant fin à la guerre. Sur ce point-là, il s'est trompé, car il est mort sans avoir été entendu. Le temps gaullien n'était pas le sien, parce qu'il était conditionné par les aléas de la politique. Sa culture de littéraire a-t-elle été un obstacle à une perception lucide du contexte politique dans lequel l'Algérie était plongée ? Son éloignement d'Alger (il avait vécu à Tunis et à Paris) lui avait-il occulté les réalités de la colonisation dans son pays natal ? Avait-il surestimé de Gaulle pour résoudre son dilemme personnel ? L'image qu'il avait de lui dans les années 1943-1945 ne l'a-t-elle pas égaré dans une vision erronée de l'avenir de l'Algérie ?



**LIBÉRATION DE LA FRANCE
DÉCOLONISATION DE L'ALGÉRIE
PRISE DE CONSCIENCE CULTURELLE**





L'EXIL ET LE ROYAUME

Hédi Bouraoui ¹

Je voudrais d'abord féliciter Tassadit Yacine pour avoir organisé un si beau colloque sur un des plus grands poètes et précurseurs de la littérature maghrébine d'expression française, Jean Amrouche, dont l'œuvre a inspiré, sur le plan de la création comme sur plan de la critique, de nombreux universitaires à travers le monde. Mais nous sommes aussi reconnaissants à Tassadit pour son livre *Jean Amrouche, l'éternel exilé*, et pour le choix de textes qu'elle a mis à la disposition des chercheurs, textes souvent introuvables ou difficilement accessibles, et qui s'échelonnent de « L'éternel Jugurtha : propositions sur le génie africain », aux derniers chapitres, « Poésie pour tous » et « Journal d'une lecture » (2 octobre 1940), en plus d'une lettre manuscrite datée du 14 février 1948, et d'un album de photos de Jean Amrouche et de sa famille.

J'aimerais aujourd'hui traiter de deux essais en particulier : « L'exil intérieur et la foi de l'artiste ² » (extrait d'une conférence faite par Jean Amrouche en 1939 sur le peintre Delacroix) et « Notes sur la grâce de ravissement en poésie ³ » (commentaire de certains versets des *Psaumes* de Patrice de La Tour du Pin), sans pour autant négliger l'œuvre de Jean Amrouche, dont les thèmes de l'exil et du Royaume reviennent comme un leitmotiv lancinant. L'exil de Jean Amrouche est le résultat de ce qu'il appelle « une greffe de culture française sur un rameau jailli de la plus ancienne souche humaine de l'Afrique du Nord ⁴ ». Cette greffe l'installe dans ce que j'ai appelé « la binarité infernale » : à savoir l'enfermement de l'écrivain maghrébin dans le double dilemme de la revendication des origines, tout en voulant l'acceptation, pour ne pas dire l'assimilation, à/par la culture occidentale, et particulièrement française. On a tant glosé sur la souffrance et la déchirure de

1. Université York, Toronto, Canada.

2. In *Jean Amrouche, l'éternel exilé, choix de textes (1939-1950)*, Paris, Awal, Ibis Press, 2002, pp. 65-68.

3. *Ibid.*, pp. 69-75.

4. *Ibid.*, p. 65.

cet auteur extrêmement conscient de la non-appartenance totale à ces deux cultures, résultat de son itinéraire particulier. Lui-même avoue qu'il n'est « ni tout à fait français, ni tout à fait africain ». Cette impossibilité d'être unique à la fois, tout en revendiquant la dualité identitaire, ne peut mener qu'à une certaine aliénation, un déchirement, une certaine perte d'identité, voire à une trahison due à l'acculturation.

Dans la mentalité de l'époque, et dans l'esprit de Jean Amrouche, « Orient et Occident s'épousent en se combattant ». Cet antagonisme est douloureux, parce que l'écrivain se sent déraciné sur la terre de ses aïeux, sans être pour autant « intégré dans la société occidentale ». À cet égard, il cite *Les Déracinés* de Barrès, qu'il prend en effet pour argent comptant. Il me semble que Jean Amrouche s'installe dans ce faux dilemme des déracinés, comme si l'être humain ne pouvait avoir qu'une seule racine, et par conséquent une seule branche.

La greffe dont il se réclame peut donner naissance à un fruit qui aurait les composantes de plusieurs saveurs, parfums, goûts, etc. Comme les écrivains maghrébins en général, il ne s'est pas investi dans la déconstruction de cette binarité, en lui ajoutant un autre facteur, celui de la pluralité, parce que ni la culture algérienne ni la culture française ne sont purement monolithiques et unitaires dans l'ensemble de leurs configurations. Elles sont plutôt le résultat de brassage d'autres cultures et d'autres civilisations qui font leur diversité fondamentale.

Dans d'autres essais, Jean Amrouche insiste sur la pureté poétique du chant berbère. Sa sagesse et son esprit d'enfance atteignent « sa plus profonde et plus limpide lumière⁵ ». La poésie berbère est d'« extrême pureté de l'inspiration et de la forme⁶ ». Elle est intimement liée à la terre natale, à la figure de la mère, et aux gestes quotidiens. Poésie fonctionnelle, elle ne sépare pas l'art de la vie, la beauté de l'instrumentalité. Elle accomplit une fusion entre « la nature et l'art ».

En outre, dans un essai intitulé « Pour une poésie africaine », Jean Amrouche fustige les auteurs maghrébins de l'époque pour la pauvreté de leur inspiration et l'ignorance des formes traditionnelles françaises : « l'apport des provinces maghrébines à la poésie universelle est pauvre⁷ ». Cette pauvreté est due à la pâle imitation des auteurs français. Nos écrivains hésitaient « entre un langage hérité et un langage appris⁸ ». Pour lui, il faudrait que l'artiste consente à « cette ascèse qui ouvre la porte du Royaume, à ces renoncements qui permettent toutes les possessions. Qui recherche la beauté la perd ; qui convoite "la pureté" obtient de voir la beauté, par surcroît⁹ ». Ici, le poète nous donne sa définition quasi mystique du Royaume, qui n'est

5. *Ibid.*, p. 28.

6. *Ibid.*, p. 38.

7. *Ibid.*, p. 53.

8. *Ibid.*, p. 52.

9. *Ibid.*, p. 59.

rien d'autre que la poésie pure, le jardin d'Éden, sans le moindre péché. En réalité, la vision de Jean Amrouche est essentiellement romantique, car l'artiste est un être privilégié touché par la « grâce », concept qui revient souvent sous sa plume. Parlant d'une communion humaine qui est interdite aux mauvais poètes, il signale, par contre, que « certains d'entre eux ont reçu la « grâce » d'exprimer leur tension intérieure dans des œuvres d'art¹⁰ ». Comme Lamartine, Vigny ou Hugo, qui se disaient aliénés bien qu'ils soient parfaitement inscrits dans leur société, juste pour l'amour d'écrire un poème. Le poète se distingue ainsi du commun des mortels ; il occulte sa souffrance en la transformant par la création poétique qui lui donne accès au Royaume.

Jean Amrouche est profondément religieux, et parle souvent de la faute originelle qui a fait perdre à l'homme le paradis de l'innocence et de l'enfance. Ainsi, il évoque la « grâce » qui peut sauver l'homme à son insu : « Tout homme peut recevoir la grâce de l'écouter, il s'y abreuve sans qu'il s'en doute¹¹. » Le poète remonte souvent « à la source en lui-même cachée¹² ». Par là même, il reconnaît l'autre, possédant la même passion de cette dualité qui le fait souffrir. C'est dans ce sens que Jean Amrouche est venu à l'étrangeté foncière, bien avant la lettre de Julia Kristeva, dont le livre, *Étrangers en nous-mêmes*¹³, est révélateur à cet égard. Cette prise de conscience à travers « une ascèse et une mystique propres à la poésie¹⁴ » est littéralement vécue par Jean Amrouche. Sa poésie ne se révèle pas être un chant pur du dilemme vécu par le poète, mais elle est accompagnée par une conscience du chant engendrant la « grâce de ravissement » qui chante ainsi l'innocence : « Le poème délivre, console, accorde à la mélodie de ce monde, l'homme qui ne l'a pas enfanté¹⁵. »

L'exil et l'aliénation, les contraintes et les contradictions que le poète porte en lui, sont ainsi résolus par cette grâce majeure qui entraîne l'homme dans les deux forces définies par Jean Amrouche : la « force centrifuge qui le déporte constamment et l'éloigne du noyau igné de sa nature profonde¹⁶... » et la « force centripète qui ramène constamment son regard à la considération, puis à la contemplation de ce noyau sombre et étincelant¹⁷ ».

Dans ce dilemme vécu dans sa chair, Jean Amrouche est sans cesse en quête du langage unique et pur, le langage originel, inaugural, donc inspolié, d'avant la Faute. La poésie devient pour lui « la résurrection de la Forme-mère¹⁸ ». Elle est par conséquent « la manifestation de la Gloire », et donc du Royaume. La dualité problématique de la recherche de l'unité constitue le fil

10. *Ibid.*, p. 68.

11. *Ibid.*, p. 69.

12. *Ibid.*, p. 68.

13. Paris, Fayard, 1988.

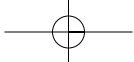
14. In *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, p. 70.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 71.

17. *Ibid.*

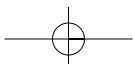
18. *Ibid.*, p. 75.



conducteur de l'œuvre de Jean Amrouche. Mais l'identité est toujours liée à la culture. Comme le dit Jacques Derrida dans *L'Autre Cap*, «... il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme culture de l'autre*, culture du double génétif et de la *différence à soi*. La grammaire du double génétif signale aussi qu'une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une *mystification* dans l'histoire de la culture¹⁹ ». Hyperconscient de la double identification kabyle et française, Jean Amrouche a vécu ce « double génétif » dans une déchirure existentielle qu'il a pu surmonter par un mysticisme viscéral, lui ouvrant les portes du Royaume. Témoin ce poème inédit du 2 octobre 1940 qui m'a été gentiment offert à la publication dans la revue canadienne *LittéRéalité* :

« Si ton âme n'est pas tout à fait morte
Si tu n'as pas trop peur d'elle et d'atroce exigence de ta vérité
Alors le chant montera à nouveau
Et un visage rayonnant viendra à ta rencontre.
Celui de ton Ange oublié depuis si longtemps
Et près de lui tu goûteras enfin cette Paix qui annonce la Paix éternelle. »

19. Derrida, J., *L'Autre Cap*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 17.



LA MÉTAMORPHOSE DE JUGURTHA

Réjane Le Baut¹

Grâce à quelques dates et textes repères, nous mettrons en lumière la cohérence de la pensée politique et spirituelle du poète Jean El-Mouhoub Amrouche depuis 1939, et la parenté de son cheminement avec celui de nombreux Algériens d'hier et d'aujourd'hui.

Jean Amrouche gardera la même idée directrice. Il souhaitera :

– que le Maghreb accueille les valeurs universelles, qui sont pour lui des valeurs spirituelles – il reprend sans cesse le mot –, qu'il a apprises dans la pensée française, liberté et droits de l'homme, c'est-à-dire la France mythique ;

– que l'Occident reconnaisse les valeurs qu'il a vu pratiquer chez ses frères, tous ces Jugurtha du Maghreb : sens aigu de l'égalité et de la dignité pour les pauvres et les humiliés, sens de l'honneur, courage, générosité, valeurs qui, elles aussi, relèvent de l'universel humain.

Pour ce faire, Amrouche passera d'analyses un peu confidentielles, intimidées, rédigées avec de grandes difficultés, dans des brouillons, des correspondances, de rapides articles de journaux, des causeries à Radio-Tunis, ou devant un public sélectionné à Alger, à une véritable action politique publique, à Paris et Genève, où sa pensée prend alors une assurance incontestable. Il sort alors de son malaise existentiel et devient « un avocat du silence » (Victor Hugo).

DE 1939 À 1945

Nous trouvons les premières traces de sa réflexion politique dans trois causeries sur les ondes de Radio-Tunis, en 1939. Le poète a alors 33 ans et a publié son troisième et dernier volume de poésie, *Les Chants berbères de Kabylie*². Lors de ces causeries, il expose ses idées sur le problème de la

1. Réjane Le Baut, docteur ès lettres, a publié en février 2003, *Jean El-Mouhoub Amrouche, Algérien universel*, Paris, Alteredit, ouvrage comprenant une bibliographie et un inventaire des inédits de Jean Amrouche.

2. Après ses premières émissions à Radio-Tunis (commentaires des *Chants berbères* précédant leur interprétation par sa sœur Taos) et avant de s'adonner à la critique littéraire dans les colonnes de *La Tunisie française* (novembre 1940-août 1942).

colonisation. Dès 1937, il y avait été sensibilisé à la fois par le destin tragique du poète malgache Jean-Joseph Rabearivelo, qui s'était suicidé, et par son appartenance au groupe *Esprit*, au sein duquel il participe à la rédaction d'un article sur « La crise nord-africaine » (signé du seul Émile Orensa par précaution administrative³). Un texte dans lequel il est écrit qu'aucune analyse n'a encore été tentée pour décrire l'âme du musulman nord-africain. Une analyse capitale pour comprendre l'hiatus entre les civilisations maghrébine et occidentale, et à laquelle Jean Amrouche va s'essayer.

En prenant de multiples précautions oratoires, il y traite le thème de « La pensée occidentale et l'Afrique du Nord ». Il analyse les causes de l'échec : les malentendus et les responsabilités réciproques. Ce qu'il explicite, sans aucune indulgence, c'est tout à la fois son drame personnel, son tempérament et les relations décevantes entre l'Occident et le Maghreb. Il décrit le désarroi et l'incompréhension des Européens, touristes ou hommes d'affaires, devant le mystère africain. Décor d'opéra ou champ d'expérience, voilà ce qu'est pour eux l'Afrique, dont ils n'ont pas perçu la réalité spirituelle. À ses yeux, les causes de cette méconnaissance sont doubles : le manque d'amour – il emploie le mot – et l'opposition entre la chrétienté et l'islam.

Ce manque d'amour ou tout au moins d'empathie pour aborder les sociétés maghrébines a eu des conséquences dramatiques. Les Européens – et il assimile Européens et chrétiens – n'ont pas compris qu'il existe au Maghreb un autre rapport au temps : pour l'Européen, le temps c'est de l'argent, alors que l'Africain du Nord semble vivre matériellement dans le provisoire et spirituellement dans l'éternité, ce qui décourage toute action. Leurs relations, bien que très anciennes, se sont bornées au domaine économique.

Un autre facteur, plus décisif, explique l'incompréhension des Européens : l'opposition entre la chrétienté et l'islam. Selon Amrouche, si les rapports de l'Europe avec le Maghreb sont marqués par « l'absence du sens de l'homme, [...] et une incuriosité de la pensée et de l'âme... », c'est parce que, pour les Européens, l'Afrique est « la terre des infidèles », avec qui il ne peut y avoir d'« engagement réciproque sur le plan de la civilisation humaine ». Lui, chrétien, est gravement accusateur. Il constate que l'Occident chrétien, dont il partage et admire les valeurs mythiques et « le magnifique élan », a ignoré superbement tout ce qui n'était pas lui, et a été incapable de reconnaître, hors de lui, l'humaine condition.

Mais l'Européen, qui est pour lui essentiellement un chrétien, a peut-être quelque excuse en raison du pouvoir de refus des tribus berbères, dont il explicite les failles. Au cours des siècles, les Africains du Nord n'ont pas su se prêter à la grande aventure de l'esprit qu'est l'intelligence d'une autre

3. Le jeune professeur Ali Belhaouane s'était vu retirer sa délégation rectorale à la suite d'une conférence, cf. *Esprit*, t. XII, 1938, p. 343.

civilisation. Ces «étranges Jugurtha», dont le nom apparaît pour la première fois ici, ont un extraordinaire pouvoir de refus («la porte noire du refus», écrira-t-il dans *L'Arche* en 1946). Leur génie est irréductible à toute forme d'unité, fondatrice de l'Occident. Ils sont hostiles à toute discipline, à toute hiérarchie. Ils sont restés repliés sur eux-mêmes. Ils ont un réflexe de fuite ou d'insurrection, leur versatilité entraînant violence, cruauté et schisme. Les exemples en sont nombreux : quatorze ans durant, ils ont tenu en échec la puissance romaine, ils ont participé au schisme chrétien du donatisme et se sont engagés dans les luttes entre les kharédjites et les orthodoxes musulmans. Il oppose tristement à cela tout ce que la France a hérité de la Rome antique : sa langue, le goût de la loi écrite, la passion de l'ordre et de la logique, le sens de l'organisation, alors qu'au Maghreb il ne reste que des ruines majestueuses.

Cette description très sévère se cantonne au domaine psychologique et pourrait être faite d'une manière similaire pour d'autres sociétés rurales archaïques. Aussi Amrouche rétablit-il un équilibre en discernant ce qu'il y a de positif dans les révoltes des miséreux, véritable lutte des classes, tout en soulignant que, si le christianisme a pu être reçu par quelques Berbères et avec enthousiasme parfois, c'est parce qu'il est la religion «des déshérités, des opprimés, des pauvres».

À terme, les obstacles semblent majeurs et la perspective d'accord et d'harmonie entre les valeurs occidentales et celles du Maghreb paraît bien improbable. Il demeure sceptique, à son cœur défendant parce qu'il s'agit des siens, et se demande si pourra naître un jour «... une unité véritable de civilisation en Afrique du Nord». Lui, dès cette date, a une aspiration à l'universel. Déjà, il souhaite que se lève l'aube d'«une civilisation planétaire», fondée à la fois sur les valeurs françaises, auxquelles il fait une totale allégeance, et sur les qualités des peuples du Maghreb.

Le 19 juillet 1941, à l'un des moments les plus sombres du marasme causé par la défaite française, il publie un article sur «L'unité spirituelle de l'Empire» dans la page littéraire du journal *La Tunisie française*. Il n'y reprend pas l'examen des difficultés à résoudre entre le Maghreb et la France, mais fait preuve d'une attitude politiquement volontariste : il parle pour l'avenir et veut faire confiance au génie civilisateur de la France, qui, selon lui, aurait su «adopter les peuples plus que les réduire» grâce à «son sens de l'universel», et qui se doit maintenant de les entraîner et de les associer dans sa recherche d'une civilisation supérieure. Cette France mythique reste pour lui «institutrice des peuples».

En 1943, les temps ont bien changé. Après la libération de Tunis, en mai, Amrouche s'occupe à rédiger les «grandes lignes de la propagande française qu'il faudrait mettre en œuvre sans tarder pour ne décevoir ni les Maghrébins ni les Français, en annonçant les nécessaires réformes politiques, sociales et économiques». Il se réfère pour cela à son article de 1941. Depuis le 14 août, appelé par un télégramme officiel, il est à Alger, nommé, grâce à André Gide, au cabinet du directeur de l'Information, Henri Bonnet. En

novembre, il est reçu à la table du général de Gaulle et il développe ses idées devant lui :

« M'adressant à vous, mon Général, je m'adresse à la France elle-même, à la France française, à celle qui accepte la servitude de sa grandeur spirituelle, par opposition à la France qui se renie constamment sur les terres. [Disant cela], j'ai conscience d'exprimer d'un coup l'essence du drame qui se joue ici, et dont l'enjeu est la souveraineté française⁴. »

Edgar Faure pourra écrire : « Jean Amrouche fut sans doute l'homme qui, en raison à la fois de sa francisation parfaite et de sa fidélité algérienne, avait le plus fortement influencé le Général dans sa conception progressiste qu'exprime son discours⁵. » Ce discours du 12 décembre 1943, place de la Brèche à Constantine, Amrouche l'écouterait donc avec enthousiasme. De Gaulle y reprenait largement ses idées, et il en rendra compte sur les ondes de Radio-Alger : « En marge du discours de Constantine : L'Algérie retrouve la France ». Pour lui, grâce à de Gaulle, c'est la France mythique qui prend le pouvoir.

Quelques mois après, à Alger toujours, il donna une conférence dont l'importance est due tant à la date à laquelle elle fut prononcée, à l'aube de temps nouveaux (19 mai 1944), qu'à son public de qualité (le général Catroux, André Gide et le professeur Marie-Jeanne Durry, pour ne citer que les personnalités les plus éminentes du monde politique et littéraire), et surtout à son thème : celui de la naissance d'un homme nouveau, issu de la pensée française, mais portant en lui la spécificité du génie africain dont il complète longuement le portrait. Pour Amrouche, un problème majeur se pose : comment greffer l'esprit de Prométhée sur le vieux fonds maghrébin, comment l'orienter vers l'action, comment dominer les faiblesses de son caractère⁶ ? En cette fin de Seconde Guerre mondiale, l'avenir du Maghreb se pose pour lui en ces termes : « La pensée française moderne est-elle en mesure de produire... en Afrique du Nord, un peuple, une civilisation originale, fondée sur une unité organique chez des peuples qui s'y sont toujours refusés ? » Il voit l'Afrique du Nord comme un « creuset de races et d'idées car c'est ici que viennent confluer les plus puissants courants spirituels » – ce sont les derniers mots de sa conférence. Nous sommes là au cœur même de la vision rêvée de Jean Amrouche, pour qui, à cette date encore, la France n'est pas une nation parmi d'autres, avec ses limites, ses échecs, ses reniements, mais, à travers ses valeurs spirituelles légendaires, l'incarnation de l'universalité de l'homme.

4. Journal, 1943, inédit.

5. Faure, E., *Mémoires*, t. 1, Paris, Plon, 1982, pp. 132-133.

6. Il énumère les défauts de Jugurtha : sa violence passionnelle, son refus de toute discipline, son indifférence à la nécessité de l'action, sa faculté de mimétisme, sa négligence à fixer par écrit sa propre langue ; mais aussi ses qualités : goût pour l'image, le symbole : c'est un poète prédisposé à entendre l'appel mystique ; il est noble et généreux, dépourvu d'avarice du cœur, « comme seuls savent être généreux les princes et les pauvres gens, qui sont peu attachés aux biens de ce monde, les premiers parce qu'ils sont comblés, les seconds parce qu'ils ne possèdent rien ».

C'est ce qu'il osera publier dans le n° 13 de *L'Arche*, en 1946. En 1947, ces textes de 1939, 1941, 1944, 1946, restaient encore valables à ses yeux, et il eut le projet de les réunir en un volume qui se serait intitulé un peu tristement, Mesures pour rien, signe de son désappointement.

DE 1945 À 1954

Cette confiance en la France mythique fut rapidement déçue : il mit moins d'un an à déchanter, à se trouver devant l'évidence que la France réelle, coloniale, avait repris le dessus. Les ordonnances de mars et d'avril 1944, qu'il avait saluées comme une victoire de la démocratie et de la justice en marche, n'ont pas été appliquées. Et voici que, maintenant, des massacres viennent de se dérouler le 8 mai 1945. La répression à Sétif et dans tout le Constantinois est pour lui un véritable coup de semonce et sa vision politique va en basculer complètement. Nous en avons de multiples témoignages, aussi bien par les écrits de M^{me} Van Rysselberghe (proche de Gide), que de Ferhat Abbas, de Jules Roy et de Marcel Reggui, ses amis, que par le poème qu'il écrivit alors : « Debout, palmiers ». Ses proches purent constater à quel point les événements avaient été pour lui « un ébranlement terrible », d'autant plus que des membres de la famille Reggui en avaient été victimes⁷. Dès le 4 juin 1945, il écrit à Jules Roy, vivant alors à Sétif, pour lui demander des nouvelles directes et lui dire son angoisse :

« Nous sommes au fond du puits, et je ne sais si un miracle nous permettra d'en sortir. J'ai peur que la blessure creusée au corps et au cœur d'un peuple ne demeure longtemps suppurante⁸. »

En juin et juillet 1945, il effectue un long périple de six semaines et parcourt tout l'est de l'Afrique du Nord, de Tunis à Alger. De ses réactions aux massacres du 8 mai 1945 témoigne l'article de dix pages dactylographiées qu'il rédige à son retour, article demeuré inédit, parce que refusé par le quotidien *Combat*⁹. Il y analysait la gravité de la situation. Il dissipait ce qui était pour lui une erreur : les émeutes n'étaient pas provoquées par une action politique souterraine mais en premier lieu par la famine et surtout par le sentiment d'injustice. Il soulignait qu'on ne peut conserver une conquête

7. Il s'en souviendra en 1956 quand il publiera le volume de photos *Algérie* : « À la mémoire de Zohra, Hafid et Mohammed Reggui, coupables de révolte contre l'humiliation et la misère, assassinés à Guelma dans la nuit du 17 au 18 mai 1945 ». Seule l'édition numérotée hors commerce portera cette dédicace.

8. *D'une amitié, correspondance Jean Amrouche-Jules Roy (1937-1962)*, Aix-en-Provence, Édisud, 1985, p. 65.

9. Entre le 14 mai et le 15 juin, ce journal avait publié un reportage d'Albert Camus, qui faisait une analyse similaire des causes de la révolte mais dont la conclusion demeurait à l'opposé de celle de l'article d'Amrouche s'il avait été publié. Pour Camus « c'est la force infinie de la justice et elle seule qui doit nous aider à reconquérir l'Algérie et ses habitants », alors que pour Amrouche il est trop tard.

contre la volonté de la population et qu'il s'agissait, en Algérie non seulement d'un problème économique, politique et social, mais tout d'abord moral. Signe manifeste du mûrissement de sa pensée, il posait clairement la question : « Les Algériens veulent-ils ou ne veulent-ils pas rester français ? »

L'année suivante (1946), il tente de sortir de la confidentialité en écrivant pour *Temps présent* un article intitulé : « L'Algérie restera-t-elle française ? », titre trop audacieux qui lui vaudra des difficultés de publication. « La politique d'assimilation est hors de saison. » « Désormais, c'est le temps de la justice, non plus de la charité », écrit-il. Il en veut pour preuve le maintien dans la misère et dans l'ignorance des populations arabo-berbères, maintien voulu par des colons qui ont besoin d'affirmer leur supériorité. Il note que les soldats algériens de statut indigène, qui ont combattu pour la France, s'y sont sentis – à leur retour – comme des « mercenaires étrangers ». À l'époque, nous savons que cette nouvelle prise de conscience fut celle de nombreux Algériens réchappés des champs de bataille. En consonance avec les siens, qu'il ne précède ni ne suit, mais en apportant le concours d'une voix qui sait s'exprimer, Amrouche réclame ouvertement, dans ce texte, la reconnaissance de la personnalité algérienne. Il sort de son rêve. L'urgence n'est plus dans l'espoir jamais réalisé de l'union entre la France et le Maghreb, car « ceux qui prônent aujourd'hui l'assimilation sont ceux-là mêmes qui l'ont empêchée ».

Le fils de Jugurtha, qui, selon ses propres termes, avait semblé si bien « s'acoquiner à l'Occident », qui avait le sentiment « de renier les siens et de les humilier en lui¹⁰ », qui n'était pas parvenu à parler en leur nom, était pourtant resté lui-même. Il va oser maintenant sortir de l'ombre. Le coup de semonce de 1945 l'a préparé au coup de tonnerre de 1954, qui sera pour lui, comme pour certains autres Algériens et quelques Français, non pas un commencement mais un aboutissement.

APRÈS 1954

Au lendemain du déclenchement de l'insurrection, il se tourne très naturellement vers de Gaulle, qui restera toujours pour lui l'homme du discours de Brazzaville (janvier 1944), celui qui avait parlé de « l'évangile de la fraternité des peuples et de l'égalité des chances ». À la suite d'audiences qui ont lieu en décembre 1954 et en avril 1955, il constate la convergence de leurs pensées, mais aussi que le Général, absent du pouvoir, n'est pas en mesure d'agir :

« De Gaulle, après avoir patiemment écouté l'exposé que je lui faisais de mon angoisse, me répondit : – Alors, vous voudriez que je chante votre chanson ? Je le ferais

10. *Comprendre, Revue politique de la culture*, Société européenne de la culture près la Biennale de Venise, n°s 17-18, 1957-1958, p. 112.

volontiers, mais cela ne servirait à rien. L'affaire algérienne est trop grande pour ce régime. L'Algérie sera émancipée. Ce sera long. Il y aura de la casse. Beaucoup de casse. Vous aurez beaucoup à souffrir. Quant à moi, je ne parlerai que le jour où je serai en situation de faire ce que j'aurai dit ¹¹. »

En mars 1955, Amrouche donne une conférence au Centre d'instruction agricole nord-africain (Ciana) d'Angers sans complaisance, au cours de laquelle il place le problème algérien sur le plan politique et philosophique : « Il s'agit, au sein de la société arabo-berbère, d'une prise de conscience ontologique ».

Dès l'été il expose sa vision de la situation à Jules Roy. Il voit aussi bien quels seront les vecteurs de la lutte d'indépendance – la langue et la religion – que les difficultés pour l'avenir :

« En un mot, je ne crois plus à l'Algérie française ¹²... Il y aura un peuple algérien parlant arabe, alimentant sa pensée, ses songes, aux sources de l'islam, ou il n'y aura rien. Ceux qui pensent autrement retardent d'une centaine d'années. Le peuple algérien se trompe sans doute, mais ce qu'il veut obscurément, c'est constituer une vraie nation, qui puisse être pour chacun de ses fils une patrie naturelle et non pas une patrie d'adoption ¹³. »

Au retour de quinze jours passés en Kabylie, atterré par l'insécurité morale et la peur qui y règnent, stupéfait des progrès faits en quelques années par l'arabisation et l'islamisation, craignant la « guerre sainte », l'irréparable cimenté dans le sang et la haine, il essaie d'agir par personnes interposées.

Dès le 4 septembre 1955, il demande à François Mauriac de susciter une déclaration commune des plus hautes autorités morales et religieuses.

Le 29 septembre 1955, il adresse à un politique, le président du Conseil Edgar Faure, une lettre dactylographiée de cinq pages et un rapport de treize pages. À cet homme du pouvoir, il démontre clairement l'irréalisme de toute politique d'intégration qui ne pourrait être perçue par les Algériens que comme un nouvel atterroissement hypocrite. Il est trop tard. Le peuple algérien en train de naître veut être reconnu, ontologiquement, selon son expression familière. Et, du côté de la France, il est invraisemblable d'envisager l'assimilation et la représentation à égalité des neuf millions d'Arabes ou de Kabyles, dont les quelque cent députés pèsent de tout leur poids dans les Assemblées françaises. La reconnaissance de la personnalité algérienne est un préalable d'urgence première. Amrouche est mûr, désormais, pour une action politique, personnelle, ouverte.

11. *La Nef*, janvier-mars 1960, p. 9.

12. Divergence totale d'analyse avec Camus : « J'ai lu les deux articles sur l'Algérie qu'il a donnés à *L'Express*. Il y a de justes remarques. Mais quant aux solutions qu'il préconise, je n'y crois pas. Le mal est beaucoup plus profond à mon avis. Il n'y a pas d'accord possible entre autochtones et Français d'Algérie », *D'Une amitié...*, lettre de Jean Amrouche du 6 août 1955, p. 104.

13. *D'Une amitié...*, 6 août 1955, p. 103.

14. Il avait remarqué que son nom avait été omis dans l'annonce de la réunion.

Il brûlera ses vaisseaux le 27 janvier 1956 à la Salle Wagram (moins d'une semaine après l'échec de l'appel à la trêve civile par Albert Camus à Alger). C'est son premier meeting à Paris, organisé par le Comité d'action des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Afrique du Nord, où il sera à la tribune aux côtés d'Aimé Césaire, Alioune Diop, Michel Leiris, André Mandouze, Jean-Paul Sartre¹⁴. Cette prise de parole fut quelque peu houleuse dans la salle, couverte par les huées de certains quand il dit : « Je suis kabyle et chrétien. » J'ai entendu sa voix s'arrêter, se briser, avant de reprendre avec le rauque de l'angoisse :

« Il ne saurait être question pour moi de renier, et à plus forte raison de haïr la France, qui est la patrie de mon esprit, et d'une part au moins de mon âme¹⁵. C'est contre la France des colonialistes, contre l'anti-France, que les maquisards d'Algérie, mes frères selon la nature, ont dû prendre les armes¹⁶. »

Cette entrée dans l'arène politique ne le satisfait pourtant pas. Il critique ses analyses, trop écrites, de géopolitique spirituelle très au-dessus ou en marge de la politique politicienne et donc peu susceptibles d'être entendues.

Avec beaucoup plus d'efficacité, il développera ce même thème dans son article du *Monde*, le 11 janvier 1958, dont le texte avait d'abord été refusé par *L'Express* : « La France comme mythe et comme réalité : de quelques vérités amères¹⁷. » Bien qu'il ait déjà engagé sa voix et sa plume dans le combat, c'est cet article, où il déploie un talent de polémiste cinglant, qui fera date et connaître son nom d'un large public. Dans ce texte majeur, sa sensibilité à vif n'hésite pas à dénoncer : « La France coloniale, raciste, [...] qui se croit institutrice des Peuples ». Son intention était de « réveiller les Français engourdis dans l'ignorance ». Il termine son réquisitoire par cette question : « Qu'avez-vous fait de la France ? Qu'avez-vous fait de sa parole ? », et par cette adjuration : « Que la France rentre en elle-même, qu'elle redonne sens à son langage, et que, résolument, la France réelle entreprenne de ressembler à la France de la légende, et d'incarner son propre mythe. »

Un pas est franchi. Car il y a loin, en effet, des confidences écrites à quelques intimes, d'une conférence prononcée devant un public choisi, en 1944, des articles parus dans des organes de presse à faible tirage¹⁸, à

15. On se souvient de sa phrase célèbre, en octobre 1945, dans *Les Lettres françaises*, « Si la France est l'esprit de mon âme, la Kabylie [il dira plus tard "L'Algérie"] est l'âme de cet esprit ».

16. « Guerre d'Algérie et colonialisme : quelques raisons du maquisard », Bulletin du Comité des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Afrique du Nord, 1956, 92 p., p. 23.

17. C'est une version à peine abrégée, par des coupures sans signification particulière, qu'Hubert Beuve-Méry fit publier. Jean Amrouche lui rend hommage : « H. B.-M. a été très chic de le publier, tout à fait digne de ce que nous savons de lui. Je vais lui écrire pour lui dire ma gratitude » (Lettre à J. Falcou-Rivoire, 11 janvier 1958, inédite).

18. En vrac : *Terre de Maghreb*, *France Observateur*, *Témoignage chrétien*, *La Nef*, *Le Monde*, *Cercle ouvert* (A. Memmi), *Démocratie 60* (vingt articles), *Cahiers du libre examen* (Bruxelles, « Un Algérien s'adresse aux Français »), *Afrique-Action*, *Le Nouveau Candide*, *La Suisse*, Rencontres internationales de Genève, Société européenne de culture.

ce texte dans l'un des plus grands quotidiens du soir, lu aussi bien par les intellectuels que par la classe politique et les étudiants.

Il s'obstinera : nous avons recensé plus de soixante articles dans la presse politique et plus de vingt émissions à la radio suisse. Il expliquera aux Algériens qu'ils doivent faire preuve de réalisme politique : toute négociation passe par de Gaulle, qui est maintenant au pouvoir. Il pourra écrire : « Le FLN a ses raisons, il n'a pas raison ». Il cherchera également à convaincre les Français qu'il n'y a pas de solution possible au drame sans la reconnaissance de la liberté et de la dignité des Algériens. L'autodétermination est son cheval de bataille. Il voudrait que s'unissent dans la lutte commune contre ce péché de l'esprit, irrémédiable, qu'est le colonialisme, la vraie France et les Algériens qui se réclament des mêmes principes universels. Ce serait alors une victoire commune. Cette conviction, il la formulera dans son ultime message, véritable testament politique et spirituel, au cours d'une tournée de conférences au Maroc (avril-mai 1959) :

« Ce que nous attendons, que nous espérons, dans une foi inébranlable, ce n'est pas une victoire contre la France, mais une victoire *commune* sur le colonialisme, la libération *commune* de l'Algérie et de la France, par la victoire que la France remportera sur elle-même¹⁹... »

Mais plus encore et au-delà, devant cet auditoire international de journalistes, il se situe non pas comme un *paria*, un *monstre hybride*, comme il a pu le dire par ailleurs, mais comme un symbole pour l'avenir, un avenir très lointain, – nous n'y sommes pas encore :

« ... cette voix algérienne, [la sienne] cette voix maghrébine, est celle d'un écrivain français, [...] Tout simplement en étant ce qu'elle est, [elle] est comme un songe, un projet de l'Histoire, la venue au-devant de nous, dans un avenir qui peut être très proche si nous le voulons, d'une vaste, puissante, riche et libre communauté des peuples, où la conscience d'un même destin résoudra en harmonie des tensions passionnelles et des conflits d'intérêt qui ne sont que des survivances d'un âge archaïque²⁰. »

Au cours de ce dur cheminement où il fit preuve d'une lucidité prémonitoire²¹, il ne se découragea pas, quel que fût le prix à payer : la rupture méprisante avec belle-famille et amis (1956), le renvoi de la radio française (1959), les menaces de l'OAS contre sa personne (1961). Le jeune professeur englué dans ses contradictions, « rêvant sa vie, vivant ses rêves²² »,

19. Itinéraire spirituel d'un colonisé, 26 pages manuscrites inédites. Conférence donnée à Marrakech le 20 avril 1959 et à Rabat le 12 mai 1959.

20. Colonisation, culture et conscience coupable, 14 pages manuscrites inédites. Conférence donnée à Fès le 24 mai 1959 et à Rabat le 30 avril 1959.

21. Tant en ce qui concerne la France (« Le pays va être secoué par un terrible séisme social », Journal, 8 octobre 1957), qu'en ce qui concerne les Français d'Algérie : « Je plains de toute mon âme la France et surtout ces Français d'Algérie, qui perdront tout, qui seront un jour obligés, sans qu'on les chasse, parce qu'ils ne pourront pas vivre dans une Algérie indépendante, de quitter le ciel d'Afrique, et qui découvriront que la France n'est pas leur Patrie », Lettre à J. Falcoü-Rivoire, 29 septembre 1957, inédite.

22. Journal, 4 février 1953.

mineur vis-à-vis de la France, n'est plus. Sa métamorphose s'est opérée. Et surtout, ce qu'il avait désiré toute sa vie, souvent dans la déréliction, est maintenant là, présent, c'est-à-dire la fraternité, l'amitié sans distance. Ses frères l'ont reconnu, Algériens, musulmans, avec qui il pouvait être lui-même dans sa vérité plurielle, aussi bien avec un Ferhat Abbas, qu'un Krim Belkacem ou un Hachemi Chérif, avocat de Ben Bella :

« Je les ai connus
Ils m'ont connu
Ils m'ont reconnu²³ »

Touché à mort, mais entraîné et libéré par son épuisante noria, il est, selon son expression, « sorti de son purgatoire », « angoissé, déchiré mais non malheureux ». En se réclamant de « l'Évangile des Droits de l'Homme²⁴ », Jugurtha voleur de feu était devenu, selon la forte expression de Mohamed Dib, un « Algérien universel », un exemple citoyen pour aujourd'hui.

23. « Tunisie de la grâce », Rénens (Suisse), Henri Chabloz éd, 1960, 112 exemplaires. Repris dans *Études méditerranéennes*, n° 9, mai 1961, pp. 7-11.

24. Cf. Amrouche, J., « Brèves remarques sur la crise nord-africaine », *Terre de Maghreb* (Angers), janvier-mars 1955.

SAÏD GUENNOUN OU *TIHERCI*
D'UN INTELLECTUEL « INDIGÈNE »

Mustapha El-Qadéry ¹

*« Il est possible de penser dans
l'abstrait avec un matériel d'idées acquises,
mais on ne peut sentir et vivre, on ne peut
incarner sa pensée et agir, qu'avec la
connivence de tout ce que l'on a reçu
en héritage. »*

Jean AMROUCHE, « L'exil intérieur et la foi de l'artiste », 1939 ².

En étudiant l'itinéraire et les œuvres de Saïd Guennoun, ce soldat des troupes d'occupation du Maroc (TOM), je ne puis m'empêcher de penser à la trajectoire militante et intellectuelle de Jean Amrouche. Deux trajectoires que je trouve à la fois semblables et différentes. Différentes quand on pense à leurs positions sociales. Entre un militaire de carrière et un intellectuel impliqué dans les problèmes de sa ou de « ses » société(s), il est en effet très difficile de trouver des traits de ressemblance. La carrière d'un membre de « la Grande Muette » et la trajectoire emboîtée d'un membre de la société civile – qu'on a voulu rendre muet après ses prises de position courageuses en faveur de ses frères « de race » contre l'hégémonie coloniale – ne peuvent qu'emprunter des chemins différents. Cependant, leur ambition commune – accomplir une simultanéité impossible des appartenances conflictuelles – ne peut que nous amener à esquisser une comparaison entre ces deux vies de souffrances et d'interrogations. Tous les deux sont d'origine kabyle. Ils sont également français et acteurs de la vie intellectuelle, à des degrés divers, durant la période coloniale. « Assimilés », dans un premier temps, aux valeurs de la civilisation conquérante, ils finirent, tous deux, par douter du sens de « l'universalité » de cette civilisation. Dès 1932, Saïd Guennoun s'interrogeait sur le sort des « intellectuels berbères » qui aspiraient à « l'égalité » sans en prononcer le mot. Il était encore très difficile pour un militaire,

1. Institut royal de la culture amazighe (Ircam), Rabat.

2. In *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, présenté et annoté par Tassadit Yacine, Paris, Awal, Ibis Press, 2002.

obligé de se soumettre à la loi de la conquête, de revendiquer une telle valeur. De son côté, Jean Amrouche, en publiant en 1939 les *Chants berbères de Kabylie* transmis par sa mère³ – dans lesquels il évoque dans une introduction narquoise ces « grands enfants » des ombres du pays natal et amoureux de la parole qui n'est que l'autre face prisée de la poésie –, entame le glissement vers un engagement politique qui le mènera à se ranger du côté des colonisés. En effet, comme il ne manquera pas de le dire, en 1944, au représentant de De Gaulle à Alger « libérée », « il y a dix-huit millions de Jugurtha, dans l'île tourmentée qu'enveloppent la mer et le désert, qu'on appelle le Maghreb⁴ », 18 millions de « visage[s] nu[s] de Jugurtha ; inquiet[s], aigu[s] et désespérant[s] ». 18 millions d'impaticiens qui voulaient bénéficier de « la victoire du monde libre ». Il a anticipé la voix des bombes pour dire que ces Jugurtha espéraient la fin de l'esprit de conquête et revendiquaient un statut de citoyen semblable à celui des Français d'Algérie. Faute de quoi ils finiraient tous comme Jugurtha, qui s'était révolté à la tête des Numides contre l'injustice de l'Empire romain. L'histoire a prouvé la vérité de ces mots sortis du fond des « méandres » de la mémoire non enseignée. Une mémoire que des générations d'Africains se sont transmise, au point que tous les Imazighen – de Libye jusqu'au fin fond des montagnes et des déserts de Tunisie, d'Algérie, du Maroc, de Mauritanie, du Mali et du Niger – ont appelé le conquérant européen (France, Espagne, Italie) *Arumi*, c'est-à-dire le Romain. Est-ce un hasard de la langue ou de la mémoire de la langue ? Confrontés à une situation inconfortable, ils tentaient de réconcilier, dans leur être, la trace natale et la culture d'adoption. Pour l'un, Jean n'a cessé de traquer El-Mouhouv. Pour l'autre, un être pénétrant et pénétré où s'exprime le nœud de cette binarité infernale, comme disait Hédi Bouraoui.

C'est ainsi que ces deux auteurs se sont identifiés à eux-mêmes dans leurs écrits respectifs, d'une manière intuitive, sans aucune attache idéologique apparente et sans références politiques précises, si ce n'est le sentiment de se reconnaître dans l'identité « berbère » pour Guennoun et dans l'histoire de Jugurtha pour Amrouche.

Amrouche, homme de lettres et de plume, avait réussi à se faire entendre auprès de ses pairs, voire à s'exprimer sans aucune ambiguïté à partir de 1956 quand l'un de ses premiers textes fut interdit en France⁵, ce qui lui valut moult problèmes et tracasseries, surtout après le célèbre discours de la salle Wagram à Paris en 1956. Quant à Saïd Guennoun, il fut

3. Amrouche, J., *Chants berbères de Kabylie*, Tunis, Monomatopa, 1939. Introduction reproduite in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*

4. Amrouche, J., « L'éternel Jugurtha. Propositions sur le génie africain » (1943), reproduit in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*

5. Il s'agit de Préface à *Algérie*, de Grindat, H. (photographies de), Lausanne, éditions Claire Fontaine-La Guilde du Livre, 1956 et interdit en France à cause de sa dédicace à la mémoire des « coupables de révolte contre l'humiliation et la misère, assassinés à Guelma du 17 au 18 mai 1945 », in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*

confronté à d'autres types de « tracasseries », puisque son avancement fut retardé – malgré ses faits d'armes – à cause de « son indépendance d'esprit » et de sa « mentalité arabe » (*sic!*). C'est grâce à une certaine *tiherci* qu'il a pu tirer [parti de cette situation] et exprimer le fond de sa pensée, tout en ménageant sa véritable patrie, l'« armée coloniale française », et à continuer sa carrière de militaire, non sans dégâts⁶.

Amrouche, comme le montrent les communications de ce colloque, fut cette « arche, ce pont qu'on piétine » de part et d'autre. Amrouche le « Berbère » est fier de ses origines « raciales », tout en étant français et convaincu de sa francité sans aucune ambiguïté. Guennoun a exprimé la même chose, entre les lignes, dans ses écrits, surtout dans son roman, *La Voix des monts*⁷, que nous évoquerons plus loin. Par ailleurs, Michel Lafon nous a confirmé, à travers le témoignage de Hadda, son épouse, les véritables sentiments de Guennoun, sentiments identitaires et sentiments dans la force de la mémoire des siens, Imazighen. Au détour de ses phrases, on peut lire son « attachement au peuple vigoureux et fier [dont il est] issu et ses sentiments profondément français » ; ou encore la conviction d'accomplir – par sa mission auprès de ses « frères de race » – un travail par lequel il « sème les germes de la fraternité future » entre « les races berbère et française ». Nous sommes pleinement dans le paradoxe du dominant-dominé dont parle Tassadit Yacine à propos des lettrés de l'époque coloniale, dont

« ... la soumission apparente à l'ordre légitime, à ses codes culturels peut être aussi une résistance latente. Les textes – ayant un rapport avec la culture légitime et normative – ne rendent jamais compte de l'ensemble de ces dimensions⁸. »

D'après le témoignage de son épouse, relaté par Michel Lafon, Guennoun est encore plus éloquent en privé. Quand elle lui demande s'il est *arumi* ou *amuslm* (traduisons par « français » ou « musulman »), il lui répond qu'il est « berbère⁹ ». À une autre question portant sur la durée de la présence française au Maroc et le fait de savoir si la France compte s'installer définitivement au pays des Imazighen, Guennoun répond à son épouse dans le langage simple du pays : « Tu vois, les Français, c'est comme ce brouillard sur la montagne là-haut. Quand c'est couvert, c'est couvert. Viendra un moment où le brouillard se dissipera et la montagne s'éclairera¹⁰. »

6. *Tiherci* : je me réfère ici à la notion qui a été développée par Tassadit Yacine-Titouth sur la ruse des dominés dans le contexte colonial et post-colonial. Voir Yacine-Titouth, T., *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte, 2001.

7. Guennoun, Saïd, *La Voix des monts. Mœurs de guerre berbères*, Rabat, Omnia, 1934.

8. Yacine-Titouth, T., *Chacal ou la ruse des dominés...*, p. 142.

9. Voir Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun », *Études et Documents berbères*, n° 9, 1992.

10. *Ibid.*

Cette réponse philosophique est une reprise *in extenso* d'un *asfru* de l'*amrabd* Ccix Muhand U Lhusin, mort en 1901 en Kabylie, qui avait donné la même réponse à la même question dans un poème qui commence ainsi :

At tedu d urumi
Am tagut ghef ighalen ¹¹

En plus de ses talents d'officier des Affaires indigènes chargé de « conquérir », Guennoun a montré à travers ses écrits qu'il avait acquis les talents de plume et de dévoreur des œuvres littéraires de la « civilisation » conquérante. Mais il montre aussi, à travers l'utilisation de cette métaphore, sa profonde connaissance de sa propre culture ancestrale. Si Ccix Muhand est clairement identifié, peut-être peut-on imaginer qu'il n'est pas le seul, et qu'il a également intériorisé les *isfra-s* de Si Muhand U Mhand ou encore l'épopée des Fadma N Summer, d'Amoqran et de Ccix Aheddad. Il a même assisté, piloté et participé aux combats contre leurs semblables dans les régions où il a travaillé : Muha U Hmu de Zaïan, Muha u Saïd des Aït Wira, Imhiwach de Lenda, Xriru (lieutenant de Abdelkrim) des Jbala, Sidi Rhuu et Uskunti des Aït Mrghad. C'est probablement l'accumulation du savoir ancestral acquis dans le milieu familial – certainement touché par la conquête de 1857 et la grande répression de 1871 (il évoque dans ses écrits la détresse des aïeux) –, ainsi que le savoir de l'école franco-musulmane ou franco-arabe de la III^e République, où il a appris la langue arabe et la langue française, qui lui ont ouvert l'esprit et appris à vivre sa condition. Guennoun est un Français officier de l'armée française, certes, mais c'est aussi un « indigène », qui non seulement se perçoit comme tel, mais qui, surtout, est perçu comme tel. Son dossier militaire, consulté par Lafon, nous révèle « les appréciations de ses supérieurs » sur les atouts et les inconvénients de sa « mentalité indigène ».

Nous ne pourrions clore cette présentation sans mentionner cette phrase, glissée dans son ouvrage inédit, *La Haute Moulouya*, à propos de ces administrés que les Français appellent les « Berbères » : des populations qui, dit-il, expriment leur « répugnance pour le vocable dont on les affuble et leur préférence [...] pour celui d'Imazighen dont ils se réclament ¹² ». Qui aurait pu mieux dire pour faire remonter à la surface ce que « les Barbares » devenus « Berbères », « Beraber » ou encore « Barbar » pensaient d'eux-mêmes ? Et ce à un moment où la colonisation cherchait par tous les moyens à qualifier les Imazighen de *Berbères répartis en petits groupes particuliers*, « minoritaires au milieu des Arabes », rescapés de l'Antiquité (comme dirait Ernest Renan),

11. Voir les dits du Ccix Muhand dans Mammeri, M., *Inna-yas Ccix Muhnd. Cheikh Mohand a dit*, Paris, Ceram, 1989 ; et sur la biographie du Ccix Muhand, voir Aït Ferroukh, F., *Ccix Mohand, le souffle fécond*, Bruxelles, éd. Volubilis, 2001.

12. Rapporté par Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun ».

rendus mahométans par leur religion musulmane et donc, *de facto*, arabes ? Même le colonel de Loustal (devenu général), commandant le Cercle de Khénifra et supérieur de Guennoun, qui fut à l'origine de sa mutation loin de ses « frères de race » en 1925, n'hésitera pas à écrire dans son dossier militaire qu'il avait « conservé tous les défauts de l'Arabe¹³ ». Cette assimilation des Africains (comme dirait Masqueray) aux Arabes (puisque c'est la même chose, après tout) révèle-t-elle une ignorance ou tout simplement le fameux raccourci qui a fait des musulmans d'Afrique du Nord des Arabes, puisqu'ils ont adopté la religion du prophète des Arabes ? La politique arabe de l'Empire et de la République française est certainement passée par là, en fabriquant l'habitus intellectuel de ce gradé de l'armée française¹⁴ et des innombrables écrivains et intellectuels, qui n'ont fait, et ce jusqu'à nos jours, que reproduire des schèmes (scientifiques à vocation politique) dont la démonstration nécessiterait un livre à elle seule. Le temps viendra qui servira à démontrer comment la France coloniale avait décidé que l'Afrique du Nord était arabe, et que le « berbère¹⁵ » n'était pas une langue, allant même jusqu'à qualifier d'arabe la langue *darija* – langue médiane née d'une rencontre de tamazight et de l'arabe, agrémentée de l'hébreu, du castillan, du turc, de l'italien, du bambara et du français de dialecte arabe. Une telle vision était le signe d'une grande méconnaissance ou d'une manipulation délibérée des réalités linguistiques en Afrique. Les États post-coloniaux et leurs élites d'aujourd'hui continuent à perpétuer cette vision, dont les dégâts ne cessent de mettre à nu la vision idéologique arabiste des régimes politiques et institutionnels qui ont hérité du système jacobin centraliste monolingue de la France arabe en Afrique du Nord¹⁶.

Afin de rendre lisible ce militaire de « la plus belle armée du monde », comme l'écrivait avec « fierté » Guennoun lui-même, nous allons donner un aperçu de son itinéraire et de ses œuvres littéraires.

13. *Ibid.*

14. Voir Frémeaux, J., *Les Bureaux arabes dans l'Algérie de la conquête*, Paris, Denoël, 1993.

15. Basset père fut chargé de la besogne et brilla par les thèses qu'il a consacrées aux dialectes berbères (*sic*) et à la langue arabe (*sic*). Basset devint le patron (scientifique) d'Alger et de Rabat.

16. Jean Lorrain, reporter et célèbre chroniqueur des années 1890 avait même fait une distinction entre « les diables d'Arabes de Kabylie, du Mzab et de Matmata » (!). Voir Lorrain, J., *Heures d'Afrique. Chroniques du Maghreb (1893-1898)*, édition présentée, établie et annotée par Fathi Ghlamallah, Paris, L'Harmattan, 1994. Marc Ferro, dans *Le Livre noir du colonialisme*, parlait encore en 2003 des « Arabes » en Algérie dans deux articles, un consacré à la conquête française et l'autre à la révolution algérienne, dans lesquels il ne mentionne pas une seule fois « les Berbères ». Est-ce un hasard de l'écriture, ou bien « Arabes » est-il un terme générique pour désigner, en France, les Nord-Africains ? La recherche scientifique en France a encore de nombreux efforts sémantiques à faire pour sortir des schèmes coloniaux, à l'image du *Livre dit noir du colonialisme*, alors qu'il fallait plutôt parler de *Livre sombre*. Le noir est une couleur des citoyens de la République qui ne peut être assimilée à quelque chose de « néfaste », mais plutôt de *beautiful*.

SAÏD GUENNOUN : 1887-1940¹⁷

Il est né à Ouled Aïssa, dans le canton de Draâ el-Mizan, en Grande Kabylie, commandée par le général Hanoteau alors qu'il préparait ses trois volumes sur la Kabylie et les coutumes kabyles¹⁸. À la suite de ses études primaires et secondaires, il s'engage dans l'armée française en 1902 à l'âge de 15 ans. Après avoir débuté comme caporal au 1^{er} régiment des tirailleurs algériens, sa carrière connaît son apogée lorsqu'il est nommé commandant à Itzer, dans le cercle de Midelt, région militaire de Meknès, en 1939. Malade, il se fait muter à Meknès, ville où il décède le 25 février 1940 et est enterré au cimetière Sidi Lhadi Ben Aïssa. Avant de mourir, il a légué une partie de ses biens aux tolbas et chorfas de Meknès, à qui il avait offert un *Imensi*, « repas des funérailles », avant de mourir.

Saïd Guennoun a participé à toutes les opérations militaires dans le Moyen Atlas et le Haut Atlas du même secteur : de la prise de Khénifra en 1914 aux opérations de Tazizaout et de Baddou (contre les Aït Mrghad et Aït Hdiddou) durant les étés de 1932 et de 1933, en passant par la prise de Leqbab en 1922. Entre-temps, il avait été mobilisé sur le front français durant la Première Guerre mondiale, en Champagne, où il fut grièvement blessé le 17 avril 1917. En 1920, il reprend du service à Aït Ishaq et à Leqbab, chez les Icqqirn qu'il a « pacifiés », et où il reste jusqu'en 1925 ; à Ouezzane, dans le Jbala, à l'Ouest de la chaîne du Rif (où des résidus de l'armée d'Abdelkrim étaient encore en activité malgré la défaite du chef), entre 1926 et 1928 ; à Sefrou, chez les Aït Yusi, entre 1929 et 1931 ; et à Itzer, chez les Aït Yhya, entre 1931 et 1939.

À partir son expérience au sein des armées coloniales, comme officier dans la garnison de Khénifra, comme chef des opérations de guerre contre les tribus « dissidentes » et comme chef du bureau des Affaires indigènes chargé de « la conquête des esprits », Guennoun a publié deux ouvrages. Le premier est intitulé *La Montagne berbère. Les Aït Oumalou et le Pays Zaïan*¹⁹ et le second, sous forme de roman, *La Voix des monts. Mœurs de guerre berbères*. Un troisième livre est resté inédit, *La Haute Moulouya*, d'où ont été tirés des extraits publiés en 1939-1940²⁰ et en 1991-1992²¹.

17. Les principales informations biographiques sur Saïd Guennoun sont tirées de Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun ». Ce portrait simple et saisissant de la personnalité de Guennoun a été réalisé par Michel Lafon grâce aux témoignages de personnes qui ont l'ont connu de près à Lqbab, comme un résident français qui y demeura même après l'indépendance, et auprès de Hadda, qui partagea la vie de Guennoun pendant près de seize ans, ainsi que par la consultation de son dossier militaire aux Archives de l'armée, à Vincennes. Nous remercions M. Lafon d'avoir su saisir, à travers les témoignages de ses informateurs, des pans simples et fondamentaux de la personnalité de Saïd, et surtout pour ses « références » que je ne manquerai pas de citer dans ce texte.

18. Hanoteau, A., et Letourneux, A., *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, 3 vol., Paris, Imprimerie nationale, 1873, réédité en 1893, 3^e édition présentée par A. Mahé et introduite par Hanmann, Paris, éd. Bouchène, 2003.

19. Guennoun, Saïd, *La Montagne berbère. Les Aït Oumalou et le pays Zaïan*, Paris, Comité de l'Afrique française, 1929, Réédité en 1933, Rabat, Éditions Oumnia.

20. Dans *Renseignements coloniaux*, supplément de *L'Afrique française*, publié par le Comité de l'Afrique française et le Comité du Maroc, Paris.

21. In *Études et documents berbères*.

Afin de donner une idée globale de la carrière intellectuelle de ce militaire français « d'origine indigène » à la carrière atypique, nous présenterons ici ses trois ouvrages. Des ouvrages qui font de lui un auteur reconnu par ses pairs, et surtout un pionnier de la condition et de l'identité « berbère » sous la colonisation française.

*LA MONTAGNE BERBÈRE
LES AÏT OUMALOU ET LE PAYS ZAÏAN*

Pour cet ouvrage, le premier à être publié, Guennoun a obtenu le prix Montyon de l'Académie française en 1930 et la médaille Duchesne-Fournet de la Société de géographie commerciale de Paris. Dans ce livre, il nous livre une excellente monographie sociale, économique, politique, culturelle et historique et, surtout, une chronique des opérations militaires dans la région de la tribu Zayan et de sa confédération tribale, les Aït Umalu, commandés par Muha U Hmmu Amhzun, connu sous le nom de Zayani. Guennoun y revient sur la célèbre bataille de Lheri, qui a eu lieu en novembre 1914 et qui s'est terminée par un échec sanglant de la colonne française qui voulait mettre la main sur Muha U Hmmu. Un échec qui a failli sonner le glas de la présence française dans le secteur au moment du déclenchement de la Première Guerre mondiale en Europe²². Lors de la préparation de cette opération par le chef de poste de Khénifra, Guennoun avait mis son poids dans la balance en exprimant son désaccord et en refusant d'y participer. Et son sort aurait dû être réglé par le chef de poste à son retour de l'opération. « Heureusement » pour lui, le chef revint à Khénifra pour y être enterré, avec son état-major et la majeure partie de son détachement, que les guerriers Zayan, Icqquim et Aït Ishaq avaient failli décimer en entier²³. Cet ouvrage sur le Moyen Atlas de Zayan et des Aït Umalu a été qualifié par un officier de l'état-major français de guide précieux pour tous ceux qui désiraient s'initier au mode d'existence des populations du Moyen Atlas et de la confédération des Aït Umalu. Maurice Le Glay, militaire de carrière et auteur de talent, considéra l'ouvrage comme la plus sérieuse référence faisant autorité sur la région²⁴.

*LA VOIX DES MONTS
MŒURS DE GUERRE BERBÈRES*

Second ouvrage de Guennoun, *La Voix des monts* est un roman historique, presque autobiographique. Il raconte la vie d'un officier des Affaires indigènes, le capitaine Alain, en poste sur le front de la montagne « berbère »

22. Alors qu'il avait entrepris de transférer une partie de ses troupes en métropole, le général Lyautey avait recommandé à ses garnisons de ne tenter aucune sortie en dehors de leurs casernes.

23. Six cents morts et la majorité des officiers côté français, dont le chef du poste de Khénifra, le colonel Laverdure.

24. Le Glay, M., *Les Sentiers de la guerre et de l'amour*, Paris, Berger-Levrault, 1930.

et chargé de mener le combat à la fois par le feu et l'action psychologique pour conquérir le territoire et les esprits. Guennoun s'y met en scène, en quelque sorte, tout en relatant les différents événements qu'il a vécus chez l'autre fraction des Aït Umalu, les Icqqirn. Il y évoque ses anciens adversaires Zayan devenus ses véritables amis, dont l'un d'eux, le fougueux Bouazza, un des fils du Muha U Hmmu, est devenu « lieutenant » et chef d'une bande de « contre-guérilla » à la solde du conquérant et chargé des coups tordus contre « les insoumis ». Il y décrit aussi des scènes de la vie quotidienne des partisans et autres goumiers, ainsi que de leurs sous-officiers et officiers français d'encadrement, retranchés dans leur blockhaus, et même du marchand grec de la garnison. Il y explique également les différentes opérations et techniques de conquête mises en œuvre par le capitaine Alain pour réussir sa mission. Inspirées par la théorie du résident de France au Maroc, le général Lyautey, il s'agit ici d'accomplir aux moindres frais le rôle social de l'officier, ainsi que l'écrivait Lyautey à Aïn Sefra, en Oranie. À travers le personnage du *chaouch* Lahcen – véritable homme de main du capitaine Alain, qui joue un grand rôle dans la guerre psychologique contre les *imghoughen* (les insoumis)²⁵ –, Guennoun met également l'accent sur le rôle essentiel joué par les techniques d'intoxication dans cette invasion. Par ce roman, il nous montre comment il a mis toute sa fougue, son énergie, son savoir-faire et utilisé ses origines « berbères », qu'il a exploitées à fond, pour amener à « la civilisation » française ses « frères de race ». Malgré cela, il faudra de nombreuses guerres, nécessitant l'intervention de l'aviation et des groupes mobiles, pour arriver à bout de la résistance des tribus. En témoigne ce récit, publié dans un magazine de l'époque, dans lequel Guennoun évoque la conquête de Lqbab, capitale de la tribu Icqqirn, par la colonne mobile du général Freydenberg, le 16 mai 1922. L'issue sanglante des combats a nécessité la construction d'un grand cimetière pour y enterrer les militaires des Tabors, situé au pied du poste de Tin Tghalline, qui sera créé par la suite sur le « mamelon d'un piton²⁶ ». C'est d'ailleurs dans ce poste que se déroule le récit de *La Voix des monts*.

Le travail de Guennoun dans la préparation du terrain lui a valu les éloges de ses supérieurs, tout en suscitant leurs réserves sur sa « mentalité indigène, qui présente des inconvénients sérieux²⁷ ». C'est ce qui motivera sa première mutation vers Ouazzan, dans le but de l'éloigner de ses « frères de race » avant de l'éloigner du Maroc. Guennoun était conscient de ces « appréciations ». Dans ce roman, publié dix ans après les faits et après son

25. Un autre *chaouch*, Hmida, s'est rendu célèbre aux côtés du capitaine Spillman, dans le Haut Atlas central, lors de la soumission du cheikh de la *zaouia* Ahansal en 1922, Sidi Mha, et pendant la conquête des Aït Atta de Bougafer, sous la conduite de Assu U Baslam, au printemps 1933. Voir capitaine Spillman, G., *Les Aït Atta du Sahara et la Pacification du Haut Dra*, Rabat, publication de l'Institut des hautes études marocaines, t. XXIX, Éditions Félix Moncho, 1936, pp. 158-167.

26. Guennoun, S., « Tintghalline », publié dans la revue *Nord-Sud*, n° 21, juillet-août 1934.

27. Il s'agit des appréciations du maréchal Lyautey dans le dossier militaire de Guennoun, rapportées par Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun ».

retour chez ses frères « berbères », il a rédigé un chapitre « hors contexte » intitulé : « Observations sur les Berbères d'hier et ceux d'aujourd'hui. Les intellectuels²⁸ ». Le chapitre débute ainsi : « Au moment de clore ce livre, un scrupule s'empare de nous qui nous oblige à donner quelques explications au sujet de la mentalité berbère ».

Rappelons que Guennoun était issu d'une région ayant connu les affres de la répression française lors de la révolte kabyle sous la direction d'Amoqran, en 1871. Une révolte terminée dans le sang et par la confiscation des terres tribales, ainsi que par un lourd tribut auquel les tribus de l'ensemble de la Kabylie avaient été soumises. Guennoun était devenu français et avait versé son sang en Champagne lors de la Première Guerre mondiale. Une guerre d'où il était revenu avec des blessures, des grades, des citations et des médailles, mais également acquis aux « valeurs » de la civilisation française. Il était semblable à tous ceux qui, parmi les « indigènes » de son pays et des autres colonies²⁹, devinrent les principaux acteurs de la conquête du Maroc. Ainsi, leur croyance en la supériorité « européenne » les avaient amenés à défendre l'ordre nouveau et la civilisation coloniale française³⁰.

Dans ce chapitre, Guennoun renouvelle sa foi dans la « mission civilisatrice de la France » auprès des indigènes de son pays et du Maroc, et surtout auprès de ses « frères » (« les Berbères »), comme il les désigne dans son livre. Il y reproduit la vision dominante chez les Français à propos des « Berbères ». Selon ce qu'il a appris à l'école de la République Française, ceux-ci constituent :

« Un peuple qui n'a jamais été réellement le maître de son pays [...] Son caractère et son organisation sont tels que depuis l'aube de son histoire, il n'a jamais réussi, ni peut-être même songé sérieusement, à s'unir contre ses envahisseurs à leur opposer une résistance efficace³¹. »

Guennoun ne fait ici que reproduire ce que les maîtres français lui ont enseigné à l'école, comme ce fut le cas de Da Lmouloud Mammeri durant sa jeunesse, qui avait, lui aussi, repris cette thématique du « Berbère » éternellement dominé, dans un article publié en 1939³². La gauche marocaine (et

28. *La Voix des monts...*, pp. 292-302.

29. Rappelons ici que les armées coloniales françaises au Maroc étaient essentiellement composées de tabors, de zouaves, de spahis, de méharistes, de tirailleurs algériens, tunisiens, africains subsahariens et des tropiques ainsi, que des partisans et goumiers recrutés dans les tribus soumises au Maroc. Elles étaient encadrées par des sous-officiers et des officiers français. Elles étaient également composées de la célèbre Légion étrangère. Le tout constituait l'armée d'Afrique, créée après la prise d'Alger.

30. La France avait emmené dans « ses bagages » non seulement des militaires « chair à canon », mais aussi des « élites », à savoir des administrateurs, des interprètes, des conseillers, des professeurs, des officiers et des savants, provenant surtout d'Algérie. Leur histoire reste entièrement à écrire, alors que certains d'entre eux ont joué un rôle fondamental dans l'histoire du Maroc au XX^e siècle. On peut citer les officiers Ben Daoud et Abbès, Si Mammeri (Lounès), ainsi que Si Kaddour Benghabrit, dont nous mentionnerons ici la très riche carrière : ayant débuté à Tanger au temps de la Légation française, il fut chargé de la négociation et la rédaction de la version arabe du traité du Protectorat, puis fut chef de protocole et conseiller du Sultan au palais de Rabat, avant d'être directeur de l'Institut musulman de 1926 à 1952 à la Mosquée de Paris.

31. *La Voix des monts...*, p. 292.

32. Mammeri, M., « La société kabyle », *Aguedal*, 1939.

nord-africaine) de la période post-coloniale ne sortira pas de cette vision en la reproduisant et en y ajoutant d'autres paramètres, allant même jusqu'à suggérer l'élimination pure et simple de ce qu'il reste du « Berbère³³ ». Toutes ces idées sur « les Berbères », que ce soit celles de Guennoun et du jeune Mammeri ou celles des « nationalistes » nord-africains, sont la reproduction des idées que la France coloniale des savants avaient diffusées à travers la recherche scientifique et les programmes scolaires destinés aux indigènes. Ainsi Ernest Renan avait-il « découvert » l'existence des « Berbères » et diffusé cette vision de leur éternelle sujétion à leurs conquérants ainsi que l'inexistence d'un sentiment d'indépendance nationale tout au long de leur histoire. C'est pourquoi leur histoire ne pouvait être lue qu'à travers celle de leurs conquérants respectifs. Nous allons reproduire un large extrait d'un texte que Renan écrivit en 1873 à propos de l'Algérie et de ses Kabyles :

« L'histoire de l'Algérie se divise d'après le nombre des conquêtes étrangères qu'elle a subies. Les victoires successives des Romains, des Vandales, des Byzantins, des Arabes, des Français, sont les jalons qui coupent la monotonie de ses annales. N'y a-t-il pas cependant, au-dessous de ces couches de maîtres imposés tour à tour par la force, un fond indigène encore retrouvable, matière toujours prête à subir les dominations étrangères, pépinière éternelle de serfs pour les vainqueurs qui se sont succédé de siècle en siècle ? Ce fond existe, et il ne fallut qu'un coup d'œil superficiel pour le découvrir dans les Kabyles. Le Kabyle, personne n'en doute, n'a été amené dans le pays ni par la conquête musulmane, ni par celle des Romains. Ce n'est ni un Vandale, ni un Carthaginois ; c'est le vieux Numide, le descendant des sujets de Masinissa, de Syphax et de Jugurtha [...]. Une langue à part, profondément distincte des langues sémitiques, bien qu'ayant avec elles des traits de ressemblance et leur ayant fait de nombreux emprunts, est à cet égard le plus irrécusable des témoins. [...] Un trait de lumière a été jeté sur l'obscurité de l'Afrique quand il a été constaté, surtout par les beaux travaux de M. Hanoteau³⁴, que la langue kabyle est à peu près identique au touareg, et que le touareg lui-même est dans la parenté la plus étroite avec tous les idiomes sahariens qui se parlent depuis le Sénégal jusqu'à la Nubie, en dehors du monde nègre et soudanien. À partir de cette découverte, le vieux fond de race de l'Afrique du Nord a été nettement déterminé. Le nom de berbère paraît à l'heure présente le meilleur pour désigner ce rameau du genre humain³⁵. L'avenir montrera sans doute que cette dénomination est trop

33. Curieusement, on retrouve ce même type de discours chez les intellectuels marocains de « gauche » après l'indépendance. Est-ce un hasard ? Voir Bounfour, A., « L'état unitaire et le statut de la langue berbère : les positions de la gauche marocaine », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1985 ; El-Qadéry, M., « Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 45-2, avril-juin 1998.

34. Il fait probablement référence à *La Kabylie et les Coutumes kabyles*, mais surtout à un écrit d'une grande importance aujourd'hui : *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes du langage parlé par les populations du versant nord de Jurjura et spécialement par Igouaouen ou Zouaoua, suivi des notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits tifinar et en langue tamachert*, Alger, Bastide, Paris, Callamel, 1858.

35. D'après le Robert, l'usage du mot *berbère* a commencé en 1688. Renan fut parmi les premiers à l'avoir réutilisé, sans donner d'indications ni de précisions sur sa provenance, alors qu'il n'était pas très courant dans le vocabulaire français de l'époque. La bibliographie française jusqu'à cette date ne parle que des *Cabeils* et des *Côtes de Barbarie*. Voir, par exemple, Charles Roux, F., *France et Afrique du Nord avant 1830. Les précurseurs de la conquête*, Paris, Félix Alcan, 1932, 749 p. Un autre auteur, Émile Masqueray, n'a pas retenu le mot *berbère* employé par Renan, et a désigné les populations concernées par le terme *Les Africains*. Voir Masqueray, E., *Formation des*

étroite : au touareg et au kabyle, on trouvera des frères et des sœurs ; on montrera que cet idiome n'est qu'un membre d'une famille plus vaste³⁶. »

Ernest Renan a probablement eu accès à la traduction de De Slane d'Ibn Khaldoun et à Léon l'Africain dans sa version latine ou française, sans parler des latinistes de l'époque romaine, ce qui ne l'a pas « inspiré », lui, le grand savant, dont la forte intuition qui se dégage dans ce texte ne lui a pas permis d'aller jusqu'au bout de sa démonstration. Que pouvait dire ou penser Guennoun, qui ne cesse de répéter tout au long de ses textes, qu'il n'est ni un spécialiste ni un savant, mais un simple militaire que son métier a formé au renseignement et à la rédaction de rapports de synthèse, techniques qu'il a mises à profit pour publier et éditer ces observations et renseignements recueillis sur le terrain de la conquête ?

Plus loin, dans son roman, Guennoun semble avoir cherché à se rattraper et à se donner bonne conscience vis-à-vis de ses frères de race comme de sa « patrie » : il écrit ainsi que le « sombre tableau » qu'il a dressé des « Berbères » ne signifie pas que

« ... la race est incapable de progrès... Au contraire... Sagement guidés par les éducateurs avertis et résolus à faire œuvre complète et durable, ces hommes blancs, si proches à tous points de vue des méditerranéens européens seront dans tous les domaines des élèves dignes de leurs maîtres... Aux défauts énumérés, ils peuvent opposer d'innombrables qualités : l'amour du pays natal, l'ardeur au travail, l'esprit d'économie, l'intelligence, la bravoure, la fierté³⁷... »

Après ce « détour » effectué pour « réaffirmer » son attachement aux enseignements acquis à l'école de la III^e République³⁸ et sa conscience d'appartenance à une « race » qui évolue grâce aux bienfaits de la France « protectrice » et « affectueuse », il évoque le sort des élites d'origine « indigènes ». Selon lui, celles-ci ne peuvent se contenter d'un rôle subalterne, tandis que leurs diplômés n'ont de sens :

« ... que dans la mesure où ils doivent leur permettre de participer d'une manière utile à la vie publique... On veut être et on est médecins, vétérinaires, juges, avocats, ingénieurs agronomes, polytechniciens, administrateurs... Et les plus évolués ont si bien pénétré les causes de la détresse de leurs aïeux, que leur souci est d'épargner une aventure identique³⁹ en poussant vers l'école non plus, exclusivement, les fils de familles, mais tous les enfants du peuple et avec eux la femme dont les générations précédentes n'avaient jamais songé à

cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles de Djurjura, Chaouia de l'Aurès, Beni Mezab (1886), réédité et présenté par Fanny Colonna, Aix-en-Provence, Édisud, 1983.

36. Renan, E., « Exploration scientifique de l'Algérie. La société berbère », *Revue des Deux Mondes*, t. 107, septembre 1873.

37. *La Voix des monts...*, p. 302.

38. Sur l'école française et sa mission de fabrication des « Français » et de « l'habitus national » chez les Français, et par extension dans les colonies, voir Weber, E., *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Paris, Payot, 1984.

39. À mon avis, il fait ici allusion à la révolte de 1871.

se préoccuper... Le besoin de jouer enfin dans le monde un autre rôle que celui de comparses inutiles et malfaisants ou de peuples d'expériences, obsède tyranniquement les jeunes générations berbères comme d'ailleurs les jeunes générations arabes de l'Afrique du Nord... Avons-nous pris conscience, en France, des possibilités qui s'offrent à nous à cet égard et sommes-nous décidés à en tirer profit ⁴⁰ ?... »

En tout cas, il semble que Guennoun, tout en affirmant des convictions profondes à l'égard de la France, était conscient des difficultés qu'il dut affronter durant une carrière brillante et pratiquement unique (avec celle d'Abbès et de Ben Daoud) dans les annales de l'armée française au Maroc durant cette période. Rappelons en effet qu'il était sorti du rang et non pas de l'école des officiers de Saint-Cyr, comme le croyait le grand écrivain Pierre Mille ⁴¹, et qu'il a gagné ses galons sur le terrain. Par ailleurs P. Mille s'étonnait que « la France la berbérophile » (!) ait entrepris d'arabiser les Marocains par son système éducatif, qui ne donnait aucune place à la langue « berbère ».

Afin de mieux cerner la « situation » de Guennoun, entre la civilisation française et ses « frères de race » capables « d'évoluer dans le bon sens », il faut rappeler que son cas fut loin d'être unique. Cid Kaoui, auteur d'un dictionnaire français tamazight, avait dû subir les foudres de Basset père, auquel il répliqua. Si Ammar Boulifa avait vécu la même situation avec le général Hanoteau, avec qui il polémiqua sur la question de la situation de la femme en Kabylie. Quant à la littérature « indigène » de l'entre-deux-guerres, elle fut tout entière caractérisée par ce balancement dans lequel « les hommages rendus à la puissance coloniale » sont perçus par Tassadit Yacine comme une « ruse pour masquer une revendication à coloration “nationalitaire” ». Et, malgré cet « attachement » à la haute culture (coloniale), les lettrés et autres intellectuels « sont restés attachés à leur culture d'origine et au système de valeurs qui la fonde ⁴² ».

Durant sa carrière, Guennoun fut sans pitié pour ses « frères », dont les *timdiyazine* (poèmes) rappellent encore la cruauté de cet *Arumi* qui ne l'était pas, qui leur ressemblait et qui savait manier les ordres, les armes, le cheval,

40. *La Voix des monts...*, p. 302. Dans ces mots choisis, Guennoun évoque ainsi la détresse de ses aïeux (révolte d'Amoqran) et celle des jeunes éduqués qui ont « compris » le pourquoi. Certains mots sont prémonitoires, car il pense ici à tous les cadres « indigènes » qui vivent la ségrégation, et ce même dans des sphères élevées. La date de parution du roman, 1934, expliquerait en partie les « soucis » de Guennoun. À cette époque, les jeunes d'origine indigène commençaient à se manifester dans l'ensemble de l'Afrique du Nord. Dans le cas algérien, les Kabyles furent les principaux acteurs de ces prises de position : Messali Haj (voir Stora, B., *Messali Hadj. Pionnier du nationalisme algérien*, 2^e éd., Paris, L'Harmattan, 1986) et Farhat Abbas, qui rédigea le Manifeste du peuple algérien (voir Stora, B., et Daoud, Z., *Ferhat Abbas*, Paris, Denoël, 1995), avaient déjà commencé à mobiliser les foules en France et en Algérie, en essayant surtout de sensibiliser les plus instruits sur le thème de l'égalité des chances, sans grands résultats. Ce qui les a conduits par la suite à revendiquer l'indépendance tout court, auprès de nouvelles générations qui avaient vécu ou participé à la Seconde Guerre mondiale. Curieusement, l'égalité des chances a constitué le mot d'ordre des revendications des jeunes issus de l'immigration nord-africaine en France à partir des années 1980.

41. Mille, P., *Au Maroc. Chez les fils de l'ombre et du soleil*, Paris, Firmin-Didot, 1931.

42. Yacine-Titouth, T., *Chacal ou la ruse des dominés...*, p. 147. Voir aussi le livre qu'elle mentionne, Lansari, A., *La Littérature algérienne de l'entre-deux-guerres*, Paris, Publisud, 1995.

awal (la langue, la parole) et l'*ahidous* (chants et danses) et qui avait pris pour épouse une de leurs filles. Un *amdyaz* (poète-aède-troubadour) dit à propos de lui, de ses caïds et de ses autres agents :

<i>Yak a lqbtan Saïd</i>	Ô capitane Saïd
<i>Izem ay tgit</i>	Tu es un lion
<i>Âbbac ahmmar</i>	Âbbach ahmmar (ton agent)
<i>Bu tifaouin d tdegawat</i>	Présent (surveillance) matins et soirs
<i>Tcarid ghifi aya</i>	Tes conditions acceptées ;
<i>N ger ddounit</i>	La vie n'a plus de sens
<i>Ur iâdil ad xasmegh</i>	Je ne peux me défendre,
<i>Ad irzen sg ufus</i>	[sinon] On me casserait la main
<i>Inac lqaid tawit id at n less</i>	Le caïd a dit de l'amener pour le tondre
<i>Hatin mc ur tqqidem s imgran</i>	Si vous ne le marquez pas avec une [faucille (rougie)]
<i>Ad iâaoud allu</i>	Il recommencera ⁴³

Dans un autre *izly*, l'*amdyaz* évoque la cruauté du fameux *chaouch* Lahcen (U Akki) (personnage réel), dont parle Guennoun dans *La Voix des monts* :

<i>A Mulay Ahmed A Lhsen U Akki</i>	Ô My Ahmed Ô Lahcen U Akki
<i>Sghed adaoun ini x</i>	Écoutez, je vais vous dire
<i>Hatin n sul ur nssin</i>	Nous ne sommes pas encore en mesure de
<i>Awal igan lmonsif</i> ⁴⁴	Comprendre ce qui (vous) est raisonnable

N'est-ce pas là le comble du caractère de *Chacal*, celui de *tiherci* ambiguë, la représentation parfaite du dominant-dominé, comme le démontre Tassadit Yacine à travers le parcours de Da Lmouloud Mammeri, Jean Amrouche, Si Ammar Boulifa, Brahim Zellal et Mouloud Ferraoun ? L'itinéraire n'est pas le même. Mais tous, en ayant acquis le savoir scolaire du dominant, deviennent des dominants des leurs, tout en restant des dominés du dernier des « Européens » en leur compagnie, comme le stipulent les règles non écrites de la « civilisation française ». Par sa carrière militaire, Guennoun est l'exemple type du dominant « par ses galons », et plus tard par sa plume, et du dominé par ses origines « indigènes ». L'un de ses pairs, Ben Daoud, qui avait atteint le sommet de sa carrière militaire et administrative au Maroc, en avait fait l'amère expérience. Il s'était suicidé suite à l'humiliation subie lors d'une réception officielle, quand un gradé de « la plus belle armée du monde » avait refusé de le saluer, lui, « l'indigène⁴⁵ » !

43. En tamazight, le *c* = *ch* et le *x* = *kh* et le *u* = *ou*.

44. Les *Izlan* sont cités dans Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun », et réécrits en tamazight.

45. El-Fassi, A., Postface, Bouzar, N., *L'Armée de Libération nationale marocaine. 1955-1956. Retour sans visa (Journal d'un résistant maghrébin)*, Paris, Publisud, 2002, pp. 169-176.

LA HAUTE MOULOUYA : L'OUVRAGE INÉDIT

Est-ce en raison de la Seconde Guerre mondiale, qui a débuté en métropole et en Europe, conjuguée à sa brève maladie et la mort qui s'est ensuivie que Saïd Guennoun n'a pas pu publier ce livre ? Il nourrissait en tout cas des ambitions pour cet ouvrage dont il a achevé la frappe à Itzer le 1^{er} novembre 1938, et qu'il aurait déposé pour publication. La revue *Renseignements coloniaux* en avait commencé la publication par chapitres dans trois numéros, d'octobre 1939 à juin 1940, date de suspension de la parution de cette revue (toujours la guerre) qui n'a reparu qu'en 1951, sans republier le texte. Le document s'était-il égaré pour se retrouver à la Bibliothèque générale de Rabat, où un heureux hasard m'a permis de le trouver ? Une autre copie a également circulé, dont quelques chapitres ont été publiés dans *Études et documents berbères* en 1991 et 1992, avec la biographie du Père Michel Lafon⁴⁶, qui fut à Lqbab (où Guennoun avait installé le premier bureau des Affaires indigènes) l'héritier du célèbre Père Peyriguère (« le marabout », comme l'appelait la population locale), fondateur d'un monastère à l'image de celui du Père de Foucauld. Seule différence entre les deux copies : celle de la Bibliothèque générale comprend des ajouts au stylo de la main de Guennoun, dans lesquels il suggère les photos à utiliser pour illustrer son livre.

Cet ouvrage est une extraordinaire monographie sur la région dans laquelle la rivière Moulouya prend sa source ; une rivière qui coule du sud au nord et qui est la seule du Moyen Atlas à se jeter dans la Méditerranée. Cette région est une zone tampon entre deux confédérations tribales : Aït Umalu, côté septentrional, et Aït Yafman, côté méridional, sur l'un des points de jonction du Moyen Atlas et du Haut Atlas. Elle a vu naître en son sein l'un des illustres savants du XVIII^e siècle, Al-Youssi⁴⁷, et de grandes *zaouïa-s* – qui ont joué un rôle très important dans l'histoire locale et celle du Maroc –, à savoir la *zaouïa* d'Assoul et surtout la *zaouïa* de Dila et des Imhiwac. Elle a connu une histoire riche en événements, depuis le XVI^e siècle jusqu'à sa « pacification » finale par le Maghzen français en 1933⁴⁸.

Dans la préface consacrée aux chapitres publiés dans *Renseignements coloniaux*, le général Noguès – qui a fait sa carrière militaire au Maroc jusqu'à sa nomination, par Léon Blum, comme résident général de France au Maroc, poste qu'il occupera de 1936 à 1942 – écrivait qu'il s'agissait d'« une

46. Lafon, M., « Regards croisés sur le capitaine Saïd Guennoun ».

47. Berque, J., *Al-Youssi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, La Haye-Paris, Mouton, 1958. Réédité par le Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, 2001.

48. Pour une synthèse sur l'histoire du Moyen Atlas depuis le XVI^e siècle jusqu'aux années 30 du XX^e siècle, voir Mezzine, L., *Le Tafilalet. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, 1987 ; Drouin, J., *Un Cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1975 ; Gellner, E., *The Saints of the Atlas*, London, The University of Chicago Press & Weidenfield & Nicolson, 1969 ; Morsy, M., *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII^e siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1972 ; Guennoun, S., *La Montagne berbère...* ; La Haute Moulouya.

étude attrayante et singulièrement évocatrice des origines, de l'histoire, de la vie, des mœurs et des coutumes des tribus dont la réunion constitue le cercle de Midelet ». L'ouvrage constitue une suite du premier livre sur la montagne des Aït Umalu. Il complète son étude de la montagne « berbère » qu'il a connue et où il a vécu. Le manuscrit, dactylographié, comporte 307 pages, 15 chapitres et six parties réparties de la manière suivante : le pays, les habitants, l'organisation, l'économie locale, les mœurs et la langue, et enfin la pacification. Il est riche en données sur les ressources naturelles et écologiques de la région, et contient de nombreuses informations économiques, ainsi que des observations sociales et culturelles. Par ailleurs, il établit la chronique des opérations militaires dans ce secteur en 1932 et 1933, quand quatre groupes mobiles de l'armée française (Confins, Marrakech, Meknès et Tadla) ont fait leur jonction dans cette région pour réduire « une tache de dissidence » qui subsistait après « la réduction » de celle de Bougafer dans l'Anti-Atlas au printemps 1933⁴⁹. Guennoun a participé à ces opérations et a joué un rôle fondamental dans la soumission d'une partie des populations auxquelles il avait eu affaire depuis son installation dans le secteur en 1914. Il nous livre un récit magnifique, et plein d'estime, sur un chef local, U Skunti, qui a poussé les siens à se soumettre mais qui a choisi, avec d'autres guerriers, de mourir dans leur repaire, au sommet d'une montagne, durant l'été 1933. Guennoun, qui fut blessé, donna même une interview à un journaliste de *Paris-Soir*, parue le 4 septembre 1933. Ces opérations, qui avaient provoqué à l'époque une crise politique au Sénat français, avaient nécessité la mobilisation des quatre groupes mobiles, dirigés par les meilleurs généraux de l'armée coloniale, pour permettre au résident général de France au Maroc et au chef des TOM, de faire une randonnée sur le sommet d'Âri (Jbel) El-Yachi sous les flashes des journalistes. Ainsi, « la paix règne enfin au Maroc » titraient les journaux de l'époque, vingt ans après la signature des traités de protectorat entre la France, l'Espagne et le sultan. Une période durant laquelle la France avait « sacrifié » plus de 40 000 soldats et plus de 1 000 officiers. Mais quel fut le sacrifice des « Berbères », ces *grands enfants* (comme dirait Amrouche), qui aiment la poésie, leur pays et la liberté ? La civilisation française devra bien en rendre compte un jour. Pour ma part, je pense que le cinquième des « Barbares » de la zone française de l'Empire chérifien fut tout simplement éliminé par la République française.

Dans sa conclusion, Guennoun, après avoir réaffirmé son éloge et son admiration pour « la plus belle armée du monde, [sa] véritable patrie », fait part également de son admiration pour ce « dernier îlot berbère indépendant », qui se sacrifia jusque'à la mort. Il écrit :

« Quand un peuple faible, ignorant et décimé par l'anarchie sait, néanmoins, trouver dans son cœur la force de mourir debout, face à la plus belle armée du monde, il est digne de l'estime des nations les plus nobles de l'univers. Et les Berbères sont trop pauvres en autres biens de cette terre pour nous dispenser de leur marquer ce point. »

49. Sur « la pacification » des Aït Atta, voir capitaine Spillman, G., *Les Aït Atta du Sahara...*

Rappelons ici qu'il a fallu plus de trente ans aux armées coloniales pour conquérir le Maroc, parcelle après parcelle. Au Moyen Atlas, par exemple – entre la prise de Lhajeb en 1911, de Khénifra en 1914 et les batailles de Tazizaout en 1932 et Baddu en 1933 –, les Tabors ont mis vingt-trois ans pour vaincre la résistance des tribus. Durant cette période, la région est devenue un concentré de casernes et de bordels militaires de campagne (BMC) dans lesquels les veuves des « insoumis » sont devenues *les putains de la République*. Elles offraient un service nécessaire à la santé morale de « la plus belle armée du monde ». Un certain Pierre Laval⁵⁰ n'avait-il pas loué, en inaugurant l'Exposition coloniale de Vincennes en 1930, « la virilité des artisans de l'Empire colonial de la République » ? Lors d'une parodie improvisée dans le dancing du Maroc, Hôtel de Fès, en l'honneur du général de Chambrun, commandant supérieur de la région militaire de Fès dans les années vingt, en présence des noms à rallonge de son état-major et de quelques troupiers de l'armée d'Afrique, un officier sur scène disait sous le ton de la satire : « Nobles seigneurs qui m'écoutez et vous autres, sordides truands que j'admire, apprenez, si vous ne le savez déjà, que nous sommes venus dans ce pays pour civiliser les hommes et nous faire syphiliser par les femmes⁵¹. » Il ne s'agit pas ici d'un simple jeu de mots de circonstance. Car ces propos expriment bien à quel point le concept de « pénétration » coloniale doit être entendu aussi bien dans le sens militaire que sexuel. Dans une série de conférences données au cours des Affaires indigènes, à l'Institut des hautes études marocaines (IHEM), l'accent est mis sur les acceptions multiples des termes de *pénétrant*, de *pénétré*, de *pénétration* de « la civilisation », une autre manière de parler de la conquête. Cependant, le pénétré n'étant pas d'accord pour être pénétré, cet acte « pacifique » de pénétration se transforma en un viol légalisé par un « acte de mariage » (traité de protectorat) non consenti. Il annonça par ailleurs cette conscience douloureuse ressentie, des années plus tard, par les enfants illégitimes-légitimes de cet acte fondateur des brisures contemporaines. Le romancier et journaliste Moha Abehri, né quelque part dans l'Atlas pénétré, a ainsi essayé, dans un essai romancé, *Être ou ne plus être*⁵², d'expliquer ce dilemme à l'*aghyul* (l'âne), son frère fidèle.

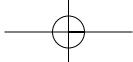
Le passé de l'histoire locale de chaque région explique largement la résistance des Imazighen à cette « pénétration ». L'origine de l'énergie créatrice de cet élan collectif a fait l'objet d'une recherche qui a privilégié l'étude de la tradition orale dans l'histoire⁵³. C'est l'histoire des Imazighen,

50. Pierre Laval (1883-1945), homme politique français, plusieurs fois ministre et président du Conseil sous la III^e République. Dans le gouvernement de Vichy (1940-1944), il exercera plusieurs fonctions ministérielles, dont la vice-présidence. Laval se montrera favorable à la politique de collaboration avec l'Allemagne nazie. À la libération de la France, le gouvernement provisoire de la République Française (1944-1946) le fera juger par un tribunal. Condamné à mort pour haute trahison, il sera fusillé en octobre 1945 [NDE].

51. Histoire authentique rapportée dans Carrère, J.-D., *Missionnaires en burnous bleu. Au service des Renseignements durant l'épopée marocaine*, Limoges, Charles-Lavauzelle, 1973.

52. Abehri, M., *Être ou ne plus être*, Rabat, Centre Tarik Ibn Zyad, 2002.

53. Drouin, J., *Un cycle oral hagiographique...*



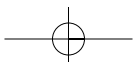
ces rescapés de l'Antiquité, dont la langue elle-même est la mémoire qui continue encore à porter les traces tatouées des événements passés, sans besoin de les raconter. Événements intériorisés par la langue et gravés dans la toponymie et les noms des pierres, et qui continuent à voyager dans le vocabulaire de tous les jours, les dictons, les chants, les poèmes et les contes.

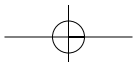
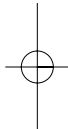
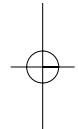
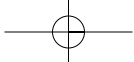
Insi (Hérisson ou *tiherci* positive), célèbre compagnon d'*Uccen* (Chacal ou *tiherci* ambiguë) n'avait-il pas dit, dans un de ses célèbres dialogues, qu'il est né avec ses épines, celles de ses ancêtres, mais que la vie lui en fait pousser d'autres pour qu'il se souvienne des événements⁵⁴ ? Un errant des temps modernes a mis en scène cette fonctionnalité des traces de la mémoire⁵⁵.

Yuger ma ur tnnit ma tnnit (« ce que tu n'as pas dit est plus éloquent que ce que tu as dit »), aurait commenté un U Mrgahd à Guennoun à l'ombre d'un *asklu*, quelque part à Baddu, en cette sombre fin d'été 1933 où *anbdu* (récolte) et *agdud* (« moussem ») n'avaient pas eu lieu. Et, à la fin de la conquête, en se reposant auprès de sa fidèle amie, Guennoun pourra enfin se rendre compte de l'impossible association entre le pénétrant et le pénétré en situation coloniale.

54. Voir, Haddachi, A., *Memmi s n ifesti d awal*, Marrakech, imprimerie Walili, 2002.

55. El-Khatir Afulay, A., *Imula n tmkitt*, Rabat, Ungal, imprimerie Fidiprint, 2001.





ALLAL AL-FASSI ET JEAN EL-MOUHOUV AMROUCHE LA PROBLÉMATIQUE D'UN PASSÉ IMAGINÉ

El-Khatir Aboulkacem ¹

En 1947, Jean El-Mouhouv Amrouche a réalisé une série d'entretiens et d'enquêtes relatifs aux problèmes sociaux et politiques de l'Afrique du Nord pour la Revue *Combat*, fondée par Albert Camus. Dans cette série, il a interviewé certains chefs syndicaux et nationalistes nord-africains, en particulier les Tunisiens : Ferhat Hached, le secrétaire général de l'Union générale des travailleurs tunisiens ², Salah Benyoucef, secrétaire général du Néo-Doustour ³, parti nationaliste tunisien, et enfin le leader du nationalisme marocain Allal Al-Fassi ⁴. Au-delà de son inscription dans le cadre du travail journalistique du poète intellectuel, cet intérêt traduit essentiellement un tournant décisif dans son parcours. À partir de 1945, Amrouche est un homme qui a perdu foi dans tout projet d'assimilation des musulmans d'Algérie. C'est pourquoi, en tirant les conséquences, il quitte son statut d'« indigène assimilé » pour se ranger au côté des dominés en prenant la défense des Algériens et, à travers eux, des Maghrébins et des colonisés. Par la suite, il s'est engagé, au prix de souffrances et de déchirures, dans la lutte pour la revendication de l'indépendance de l'Algérie.

Dans tout processus de construction nationale, lié à la lutte pour les indépendances, la récupération du passé pour une affirmation identitaire constitue l'une des tâches que chaque mouvement de libération nationale s'efforce d'accomplir pour légitimer la revendication de l'indépendance à venir. Étant socialement et culturellement située, cette récupération est déterminée par l'origine sociale, la formation, les itinéraires biographiques ou intellectuels, la position dans le champ de l'action et l'obédience culturelle. C'est pourquoi il m'a paru intéressant de mettre l'accent sur le cheminement

1. Doctorant, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

2. Amrouche a réalisé avec Hached deux entretiens. Parus dans *Combat* du 30 juillet 1947 et du 2 août de la même année, ils ont été reproduits in *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, réunis et présentés par Tassadit Yacine, Paris, Awal, Ibis Press, 2002, pp. 97-105.

3. Paru dans *Combat* du 7 août 1947 et reproduit dans *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, pp. 106-109.

4. *Combat*, 2 mai 1947.

par lequel Jean Amrouche part de l'assimilation – impliquant l'adoption de signes et de valeurs culturelles de l'autre – pour aboutir à la prise de position en faveur de l'indépendance de l'Algérie, et de comparer ce parcours avec une autre trajectoire nationaliste, celle d'Allal Al-Fassi, qui, elle – en se situant dans les frontières du langage légitime en tant que langage de la réappropriation –, ne traduit que la transformation d'un rapport de familiarité avec une connaissance savante en une action politique.

Dans son dialogue avec Allal Al-Fassi⁵ (1910-1975), Jean Amrouche s'interroge sur la place du français et de la religion dans le projet de construction nationale et sur la conception de l'Afrique du Nord. Ces questions ne visent pas à présenter aux lecteurs de la revue les opinions politiques du nationaliste marocain, mais, replacées dans le cadre de son expérience vécue et de ses attachements multiples, elles expriment en revanche sa position inconfortable dans le champ de la production et de la circulation des idées autour de la nation en Algérie et au Maroc après 1946⁶. Si Allal – qui est issu d'une grande dynastie scientifique et mystique citadine, *alem* salafiste, formé dans la mosquée-université de la Karawiyyin et défenseur d'une identité arabe du Maroc – ne se pose pas cette question et ne cherche pas à se définir par rapport à une identité qui n'est que le produit obligé de sa formation scolaire et de sa représentation sociale, Jean, au contraire, se situe aux antipodes de la norme véhiculée par les tenants de la vision ethnoculturelle dominante. De même, en appréhendant la politique par le biais de la religion⁷, Allal Al-Fassi est, par sa formation et sa position dans le champ social et culturel, réceptif à la perception dominante de l'idée de nation. Il en est même l'un des principaux artisans. Le passé ressaisi pour revendiquer l'indépendance nationale n'est qu'un transfert de son itinéraire dans le champ de la science traditionnelle à celui de l'action politique. Contrairement à Jean Amrouche, que son identité affirmée (il est berbère, chrétien et francophone) place dans le champ de l'illégitime et de l'indésirable, l'évolution de l'idée nationale – à la fois semblable et différente, en Algérie et au Maroc, caractérisée par l'élaboration du discours autour de la nation dans le cadre de l'appartenance religieuse – s'inscrit pour lui dans la conduite régulière du clerc contestataire. Au lieu d'être une source de souffrance ou d'exclusion, la récupération du passé et sa projection dans l'avenir ne sont que la reproduction d'une trajectoire personnelle. Par ailleurs, si les particularités de l'itinéraire biographique d'Amrouche ne le prédisposent pas à être réceptif à cette idée prééminente, elles ont en revanche conditionné l'élaboration d'une

5. Pour des éléments biographiques, voir en particulier El-Alami, M., *Allal Al-Fassi patriarche du nationalisme marocain*, Casablanca, Dar al-kitab, 1975.

6. À la sortie de la Seconde Guerre mondiale, la fondation de la Ligue arabe, après l'éclatement du panislamisme, a provoqué le glissement des nationalismes maghrébins vers une conception ethnoculturaliste arabe.

7. « C'est par la vie spirituelle que je suis entré dans la vie politique. En 1925, étant encore étudiant, j'ai répondu à l'appel de Géraldo, le réformateur égyptien, et je m'associai au grand mouvement de renaissance de l'islam dont il fut l'initiateur », dit-il à Amrouche.

conception singulière et plurielle. En quoi consiste cette singularité et qu'est-ce qui a déterminé la production d'une vision marginale dans le contexte de la construction nationale en Afrique du Nord ?

Né à Ighil Ali en 1906, El-Mouhouv quitta sa Kabylie natale pour s'installer avec sa famille en Tunisie à l'âge de six ans. C'est dans le contexte de l'exil qu'il entretint son premier contact avec sa culture d'origine. En effet, ses parents y sont profondément attachés, en particulier sa mère, Fadhma Aït Mansour, qui ne cesse d'affirmer dans un langage imprégné du sens de dévouement son attachement à la langue et à la culture des ancêtres, à leur kabyllité et, par-delà, aux valeurs ancestrales. C'est pour célébrer cette trace ineffable de la mère qu'El-Mouhouv publia en 1939 *Les Chants berbères de Kabylie*. Dans son introduction, inscrite dans une conception particulière de la poésie en tant qu'enfance innocente, il évoque cette relation étroite entre la mère et les chants se rapportant au pays natal, le pays lointain qui s'impose comme « une présence insaisissable et toute proche ». Il écrit : « Avant même que j'eusse distingué dans ces chants la voix d'un peuple d'ombres et de vivants, la voix d'une terre et d'un ciel, ils étaient pour moi le mode d'expression singulier, la langue personnelle de ma mère ⁸ ».

Cependant, cette prise de conscience de l'identité natale, qui le conduit, comme il le dira ⁹, à opérer une première véritable conversion au berbère, correspond à la période de son immersion totale dans l'espace littéraire français ¹⁰. Figure par excellence de l'assimilation réussie, écrivain reconnu et journaliste talentueux, il considère alors – surtout après l'appel de Constantine de De Gaulle en 1943 – l'intégration comme un aboutissement de la longue histoire coloniale algérienne. Sur le plan individuel, cette position permettra la simultanéité de deux appartenances. Elle consommera le mariage entre Jean et El-Mouhouv, ces deux prénoms accolés, le premier d'état civil, l'autre de baptême. Durant cette période Jean El-Mouhouv assume pleinement sa double personnalité. L'assimilation à l'universalisme ne constitue pas un reniement de soi, mais l'enrichissement d'un patrimoine commun constitué d'apports différents. Par sa participation active dans la vie littéraire française et son intérêt pour sa culture natale, il exprime sa fidélité à ses attachements multiples : à la France et à sa culture universaliste, à la Kabylie, sa région d'origine et à la culture de sa mère. Cependant, la France d'Algérie n'est pas la France mythique. Elle est son contraire et son simulacre. Ce sont ses observations directes de la situation coloniale et son analyse des rapports de domination entre colonisateurs et colonisés qui ont déterminé la radicalisation de sa vision du fait colonial. En effet, dès 1943, il sort de la distanciation

8. Amrouche, J., « Chants berbères de Kabylie », in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, p. 43.

9. *Ibid.*, p. 46.

10. Ainsi écrit-il en 1937 : « Berbère de race et resté en contact étroit avec les hommes de mon sang, je suis Français par la formation spirituelle, et l'on peut voir en moi, unies d'une manière particulièrement intime la France et l'Afrique, d'une manière si intime qu'il m'est impossible de démêler ce que je dois à l'une et à l'autre », in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, page de garde.

que lui procure la création littéraire dans laquelle il baignait durant sa période d'indigène assimilé et reconnu dans le champ littéraire français de la métropole. La situation coloniale dramatique de ce pays s'aggravant, il se sent désormais impliqué. Animé par le réflexe d'un intellectuel engagé, il épouse la cause des dominés. Comme le dit Tassadit Yacine : « Toutes les conditions sont réunies pour permettre à l'événement de prendre le dessus sur la création littéraire, qui, en revanche, exige de la distanciation. Dans ce face-à-face avec les événements, le refoulé revient au galop et le colonisé, parvenu au plus haut degré de l'assimilation, se livre à une auto-analyse publique ¹¹. » Il s'insurge alors contre les formes de colonisation qui ne sont que des formes extrêmes de domination. L'échec de l'intégration promise le pousse ainsi à repenser la colonisation sous toutes ses formes. L'assimilation, dont il constitue le modèle par excellence, ne représente plus un choix de sortie de crise. Une assimilation qu'il conçoit dorénavant comme une radicale mutation sociale dans laquelle la société arabo-berbère, c'est-à-dire la nation algérienne opprimée, ne serait plus qu'un souvenir historique et un parachèvement de la défaite des ancêtres amorcée depuis la conquête de 1830.

Dans cette perspective, la mort symbolique de l'intégrant signifiait le triomphe de l'autre. Amrouche écrivit que le colonisé, pour devenir un assimilé, « doit mourir à sa race, se séparer de son peuple, s'identifier à ses oppresseurs ¹² », dans la mesure où le colonisé « était appelé à se développer dans la langue et la civilisation du colonisateur [...] il était contraint expressément de renier l'apport des siens, de le mépriser et d'en avoir honte ¹³ ». En ce sens, l'intégration n'aurait été qu'une négation de soi, une vérité d'autant plus douloureuse que « l'état colonial est irréformable. Il doit être condamné, reconnu, rédimé comme un crime absolu, que rien ne peut excuser ou justifier ¹⁴ ». À travers ce constat douloureux, Amrouche va se sentir obligé de changer de camp et de prendre le parti des dominés. Après le déclenchement de la guerre d'Algérie, il n'a plus d'autre choix que de se ranger au côté des indépendantistes et de proclamer le droit légitime des Algériens à conquérir leur indépendance nationale. Or, le deuil de l'assimilation est un adieu déchirant. Au prix de souffrances personnelles et psychologiques et de « divisions internes », il n'hésitera pas à sortir de son statut incontestable et reconnu d'homme de lettres français pour endosser les responsabilités douloureuses et lourdes de conséquences du militant directement impliqué dans l'histoire

11. Yacine, T., *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise des intellectuels algériens*, Paris, La Découverte, 2001, p. 213.

12. Amrouche, J., « Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé », *Études méditerranéennes*, 1958, in *Jean-El-Mouhouv Amrouche, un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994, p. 53.

13. Amrouche, J., « Colonisation et langage », Intervention au Congrès méditerranéen de la culture à Florence, octobre 1960, in *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. 329.

14. Amrouche, J., « Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé », *ibid.*, p. 53.

de la libération nationale. Cette conquête de la liberté n'est qu'une reconquête du nom¹⁵, de la dignité, en un mot une affirmation de soi, une manière de donner sens et vie à la parole et aux souvenirs des ancêtres. Il note que, « pour les Algériens, affirmer la nation algérienne, c'est affirmer une identité vraie et refuser une fausse identité¹⁶ ».

Cependant, Jean, qui est acquis à la fois à la langue et à la religion de l'autre, tout en appartenant à l'héritage indésirable de l'histoire nationale, en l'occurrence l'amazigh (berbère), ne peut que développer une conception ouverte de la nation. Une conception qui découle de ses contradictions personnelles, et qui se base sur la multitude des appartenances. Et, de fait, il a tenté, durant tout son combat, de promouvoir l'idée d'une Algérie plurielle, riche de tous les apports multiples et différents, et espace d'expression de toutes les langues et croyances.

Dans un premier temps, Amrouche, qui sent les forces destructrices s'acharner sur son pays, cherche à s'identifier à un ancêtre lointain et opte pour Jugurtha. Cette figure de l'histoire ancienne prolonge les origines de l'Algérie et, par-delà, du Maghreb, à une période anté-livresque que revendique le nationalisme naissant. Aussi conçoit-il le Maghreb moderne comme un espace qui « combine dans un même homme son hérité africaine, l'islam et l'enseignement de l'Occident¹⁷ ». Et, à travers la figure complexe de Jugurtha, il revendique la pluralité des langues et des confessions.

En effet, Jean, en s'interrogeant sur l'Algérie algérienne, ne peut qu'être ramené à son histoire passée, personnelle et collective. Impliqué dans une multitude d'appartenances et d'attachements, il ne peut alors que rompre avec toute forme d'exclusion. Hanté par le poids de son héritage, berbère, chrétien et francophone, il s'efforce de persuader les Algériens, inscrits dans la lutte pour s'affirmer en tant qu'algériens, de constituer une communauté et de la nécessité de fonder une nation indépendante sur la base d'une coexistence mutuelle entre différentes origines et confessions. De ce fait, il s'inscrit de nouveau dans un autre dilemme. Comme le dit Mammeri : « Il s'exclut s'il veut rester soi ; s'il participe, il se renonce¹⁸. » Comme pour rester fidèle à soi-même, une personne multiple, contradictoire et ambiguë, Amrouche opta pour une participation active dans le combat pour l'indépendance.

En ce sens il n'hésitera pas, quand l'occasion se présentera, à définir un cadre, ayant pris naissance et signification dans sa situation particulière, pour la future nation algérienne. Celle-ci se doit alors d'être plurielle,

15. Il écrit ainsi que « les mouvements nationaux ne sont autres que l'expression du besoin tragique d'avoir un nom » (« Colonisation et langage », *ibid.*, p. 330).

16. Amrouche, J., « Algérie: le fond du problème », *La Nef*, janvier 1959, in *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. 101.

17. Amrouche, J., « L'éternel Jugurtha. Propositions sur le génie africain », *L'Arche*, n° 13, 1946, in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, p. 13.

18. Dans les actes du colloque *Jean Amrouche, l'éternel Jugurtha*, Marseille, Éditions du Quai-J. Laffite, 1987, p. 160.

multiconfessionnelle et multilingue. Ainsi, en s'adressant aux Français et musulmans d'Algérie, il souligne :

« Ils comprendront, quand le temps sera venu, que la nation algérienne sera riche de sa diversité... Ils se reconnaîtront frères sur la même terre qui aura bu la sueur, les larmes et le sang des hommes, sous le même ciel, dans une même tache rédemptrice. Et ils porteront le même nom, celui d'une patrie non point aigre et repliée sur elle-même, mais ouverte à tous les courants, d'est en ouest, du nord au sud, traversée en tous sens par les souffles de l'esprit, et qui sera donnée en exemple au monde après la longue et tragique passion où elle est crucifiée. Le croissant et la croix y feront alliance, l'étoile de David y aura droit de cité, aussi bien que l'homme sans Dieu, sous le patronage d'Abraham, père de la foi, et de Prométhée, père de la science et du progrès¹⁹. »

Cependant, ce rêve se brise sur l'évolution du mouvement national et de l'idée nationale. Pour se consolider, celle-ci ne peut se construire, compte tenu des conditions de son élaboration, que sur le rejet de tout ce qui définit Amrouche en tant qu'identité et pensée. Dans un premier temps, on signale la particularité des origines sociales du nationalisme algérien. Les nationalistes ne sont pas issus des élites traditionnelles, francophones ou arabophones, mais, en majorité, des classes défavorisées et plébéiennes. En s'imposant comme leaders du mouvement, ils ont développé, comme le souligne Benjamin Stora, une forme d'anti-intellectualisme. « Le PPA [Parti populaire algérien], qui devient, écrit-il, la grande formation politique indépendantiste, s'érige en situation de défiance vis-à-vis des intellectuels assimilés à des élites en situation de francisation et d'acculturation²⁰. » Et, pour se démarquer de tout ce qui est français et manipulé par les Français, ses leaders y opposent une définition de rechange. Celle-ci – en se construisant dans le cadre de la transformation historique de l'appartenance religieuse – a dérivé vers une vision ethnoculturelle arabe dont l'islam jacobin, pour reprendre cette notion de Jacques Berque, constitue la doctrine référentielle. En effet, l'idée de la nation est portée principalement par les tenants de l'arabo-islamisme. Dans un premier temps, elle s'est cristallisée sur l'appartenance religieuse. En devenant synonyme d'appartenance à une communauté particulière, l'islam renvoie à l'idée de nation et de nationalisme. Mais, après la Première Guerre mondiale et l'invention du Royaume arabe pour contrecarrer l'Empire ottoman, l'appartenance religieuse se confond alors avec une appartenance ethnique arabe. La renaissance religieuse, pensée dans le cadre d'un éveil musulman, se réduit aux pays ayant en commun la langue arabe. L'islam commence à devenir arabe. D'où cette confusion originelle dans la construction des nationalismes nord-africains. Dans le cas algérien, cette tendance allait traverser tous les courants majoritaires, des Oulémas au PPA

19. Amrouche, J., « Algérie : le fond du problème », p. 104.

20. Stora, B., *Algérie. Formation d'une nation*, suivi de *Impressions de voyage, Notes et photographies, printemps de 1998*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 29.

de Messali Hadj, pour qui l'Algérie est un pays arabo-musulman. En août 1937, le PPA définit l'Algérie musulmane comme :

« ...un peuple ayant sa religion, son passé glorieux, ses penseurs, ses héros, et ses traditions islamiques. Nous restons aujourd'hui, malgré la colonisation, très attachés à ce passé et nous travaillons précisément en nous inspirant de ce passé pour préparer un avenir digne de lui. L'indépendance est un fait naturel qui se trouve ancré dans le cœur de chaque musulman²¹. »

De ce fait, les tenants de la perception islamo-arabiste, en mobilisant l'islam en tant que sensibilité dominante, ont réussi à avoir le monopole de la production du discours sur l'identité de la nation. Étant engagés dans un espace de jeu politique régional – surtout après la constitution de la Ligue arabe en 1945 – fondé sur des alliances et la reconstitution, parfois utopique, des passés glorieux, ils ont investi, dans la construction de leur langage, des types de représentation qui ne sont pas propres à l'espace physique et humain de l'Afrique du Nord. Par ailleurs, ce discours ayant été produit dans le cadre d'un rapport conflictuel avec la France, il ne peut se construire que sur un rejet de tout autre héritage. Et ce pour fabriquer une mythologie ancestrale propre et digne d'un passé plein et homogène. C'est en cela que les nationalismes maghrébins marquent des brisures irréparables. En imposant les frontières du religieux ethnicisé comme limites de la légitimité nationale, ils installent dans les frontières de l'illicite, au sens propre et au sens figuré, toute autre affirmation identitaire.

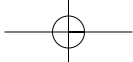
En cela, la position d'Al-Fassi est tout à fait différente. Porteur de cette culture, destinée à un avenir historique comme bénéficiaire du toit politique à conquérir par l'indépendance, il est mieux placé pour convertir son capital scientifique en capital politique. Il est ainsi autorisé à parler avec autorité. À cet égard et tandis que Jean traquait El-Mouhouv, Al-Fassi est allé se retirer au Caire pour réfléchir sur la manière de construire la norme nationale et légitime, et les moyens de l'imposer à tous les Marocains.

Ainsi Amrouche, malgré ses espoirs fondés sur le rêve d'une Algérie riche de sa diversité, ne peut être qu'un condamné du nationalisme algérien. N'a-t-il pas dit lui-même, dans le vertige de ses déchirures profondes :

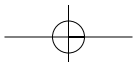
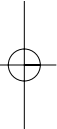
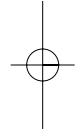
« Je me considère comme un condamné par l'Histoire. Le Jean Amrouche qui existe aujourd'hui, algérien à cent pour cent, par le sang ; né de père et de mère kabyles, appartenant à la famille musulmane et cependant élevé dans la religion catholique, avec comme langage principal (bien que le kabyle soit aussi ma langue maternelle) le français, ce Jean Amrouche n'a aucun avenir²²... »

21. *Ibid.*, pp. 25-26.

22. In « L'éternel Jugurtha », cité par Tassadit Yacine, Introduction à *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. LXV.



Il devient dès lors l'oublié de cette construction douloureuse. Le repenser dans un contexte de l'épuisement des nationalismes est une manière de repenser toutes les frontières culturelles, religieuses et linguistiques, niées durant le passage aux indépendances politiques.



SIMONE WEIL ET JEAN EL-MOUHOUV AMROUCHE UN DIALOGUE POSTHUME

Domenico Canciani ¹

L'intérêt de Simone Weil pour les problèmes des colonies remonte loin, au moins à 1930, au moment de la sanglante répression de Yen Bay, dont elle avait lu, dans les pages du *Petit Parisien*, l'enquête courageuse et documentée de Louis Roubaud². Intérêt, certes, mais aussi solidarité et compassion pour les colonisés, dont elle évoque avec indignation et honte les conditions de vie. Lectrice du *Monde*, du *Populaire*, du *Cri du peuple* et collaboratrice de *La Révolution prolétarienne*, elle n'a certainement pas manqué non plus de suivre les articles qu'y publiait un petit groupe d'anticolonialistes convaincus : Léon Werth³, Félicien Challaye, président du Comité d'amnistie et de défense des Indochinois, Magdeleine Paz, Daniel Guérin⁴. Ses sentiments à l'époque des événements d'Indochine apparaissent aussi dans une confiance faite à Boris Souvarine où elle en vient même à envisager un attentat contre le gouverneur d'Indochine de retour en France⁵.

1. Pour cette communication j'ai repris et adapté certaines pages de mon article : « Simone Weil. Anticolonialisme et rencontre entre Orient et Occident », *Cahiers Simone Weil*, n° 1, mars 2001, pp. 21-34.

2. Louis Roubaud rassembla ses articles en un volume : *Viet-nam. La tragédie indochinoise*, Paris, Librairie Valois, 1931. À propos de l'affaire de Yen Bay, Jean-Pierre Biondi et Gilles Morin (*Les Anticolonialistes 1881-1962*, Paris, Robert Laffont, coll. « Pluriel », 1993) écrivent : « [...] Dans la nuit du 9 au 10 février la garnison de ce poste du Tonkin se mutine, massacre tous les Européens et gagne la jungle avec ses armes. En février les attentats à la bombe déburent à Hanoi. Le Parti nationaliste vietnamien, le VNQDD (Viet Nam Quoc Dan Dang) créé en 1927, est tenu pour responsable. Son principal dirigeant, Nguïên Thai Hoc, et son état-major sont arrêtés et exécutés. Aussitôt le Parti communiste indochinois, encore officieux, prend le relais en fomentant une vaste insurrection rurale. Des "unions paysannes" sont constituées. En septembre, elles contrôlent des provinces entières comme le Nghe An ou le Ha Tinh et redistribuent terres ou plantations aux métayers ruinés par les grands propriétaires et les usuriers chinois. La répression exercée par l'armée coloniale est impitoyable. L'aviation mitraille à bout portant les paysans désarmés, puis la légion achève "le travail" sur le terrain. Les évaluations plus modérées retiennent le chiffre de 10 000 morts » (p. 172).

3. « Terre d'Annam... », Conférence de Léon Werth aux « Amis du *Monde* », *Monde*, 20 décembre 1930, pp. 10 et 16.

4. « Tempête sur l'Indochine », *Monde*, samedi 7 juin 1930, pp. 4-5; suite, samedi 14 juin, p. 11. Dans ces numéros de *Monde* interviennent aussi Charles-André Julien, Félicien Challaye, Paul Louis, etc.

5. C'est du moins le témoignage de Boris Souvarine dans les notes manuscrites de Simone Pétrement, novembre 1955, fonds Simone Weil, BNF.

Cependant, c'est surtout à partir de 1937-1938 que la réflexion sur la domination coloniale devient centrale dans sa recherche personnelle et dans son enseignement. Le colonialisme cesse d'être un thème parmi d'autres et s'intègre de plein droit à l'ensemble de sa recherche sur l'oppression ouvrière, le malheur et la condition humaine. La forme achevée de l'oppression, la plus douloureuse, étant, en effet, celle qui touche les « malheureux sujets » des colonies françaises. L'intuition qui est à la base de sa doctrine coloniale se trouve déjà formulée dans le premier texte important et argumenté, écrit et publié à la fin de 1938, qui frappe par cet incipit lapidaire : « Les problèmes de la colonisation se posent avant tout en termes de force. La colonisation commence presque toujours par l'exercice de la force sous sa forme pure, c'est-à-dire par la conquête⁶. »

À la même époque, en 1937-1938, nommée à Saint-Quentin, où elle terminera sa carrière de professeur, elle lit Homère avec ses élèves, dont les notes gardent les traces d'un enseignement où cette notion de force, servant de fondement à l'essai magistral *L'Iliade ou le poème de la force*⁷, revient sans cesse. Or, c'est justement en termes de force qu'elle analyse à la même époque le problème colonial. Mais il est évident que c'est le comportement répressif et violent de la France qui la pousse à intervenir dans la presse⁸.

L'ANTICOLONIALISME DE SIMONE WEIL

Les écrits militants que Simone Weil consacre surtout aux conditions de vie des colonisés se situent dans le contexte du Front populaire. L'ironie et le sarcasme qui les caractérisent, de même que les procédés rhétoriques privilégiant le paradoxe, s'expliquent par la déception qu'elle éprouve devant la misère de la politique en matière coloniale mise en place par le gouvernement socialiste. Les promesses ne sont pas suivies de réalisations concrètes. La mission générale d'investigation conférée à la Commission de l'Algérie, des colonies et des protectorats, par exemple, ne parvient pas à dépasser la phase informative et les déclarations de principe : après avoir soulevé de vastes espérances, celle-ci est contrainte, dès février 1938, de démissionner et d'abandonner son action. En dehors de quelques réformes politiques de façade, par ailleurs boycottées par la bureaucratie locale et les colons, le gouvernement ne s'engage pas sérieusement dans le démantèlement du système socio-économique, n'ayant pas le courage de s'attaquer aux structures

6. « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français », *Œuvres complètes*, t. II, *Écrits historiques et politiques*, vol. 3, *Vers la guerre (1937-1940)* (sigle utilisé : OC II, 3), Paris, Gallimard, 1988, pp. 145-151, cit. p. 144.

7. Cf. sur ce thème le dossier de Simone Fraisse, « Genèse de l'article sur *Iliade* », OC II, 3, pp. 304-309.

8. L'ensemble des textes consacré au colonialisme, sauf le dernier de 1943, se trouvent réunis dans OC II, 3, pp. 121-155.

mêmes de l'économie coloniale, ni de toucher, par exemple, au Code de l'indigénat, qui soumet les travailleurs indigènes aux contraintes d'une exploitation fonctionnant au profit des Européens⁹. Surtout, elle reproche aux partis de gauche et aux syndicats leur impuissance à secouer la mentalité courante qui légitime l'exploitation coloniale et transforme les ouvriers français en oppresseurs, incapables de réagir avec détermination et courage lorsqu'il s'agit de défendre les droits bafoués des ouvriers indigènes :

« [...] Léon Blum, qui a pleuré après Clichy – écrit Simone Weil dans *Vigilance* –, n'a pas jugé les dix-neuf morts arabes de Metlaoui dignes de ses larmes [...]. On croirait vraiment, à entendre la plupart de nos camarades, que le Front populaire possède un droit absolu, un droit divin au soutien, à la fidélité des opprimés, y compris ceux qu'il foule aux pieds. Ne leur fait-il pas "en les croquant, beaucoup d'honneur"? N'est-on pas plus libres, mis en prison par un gouvernement de gauche, qu'en liberté sous un gouvernement de droite ? [...] Pourquoi feindre de croire à une fiction qu'on connaît pour telle¹⁰ ? »

Lorsque la gauche démobilise, en 1938, Simone Weil choisit de s'occuper de manière presque obsessionnelle du problème des colonies. En effet, c'est à partir de 1937-1938 qu'apparaissent les conditions internes et extérieures qui lui permettent de penser le colonialisme et l'avenir des colonies¹¹. Elle peut, sans nier la dimension éthique, qui, pour elle, demeure fondamentale, suggérer une solution où réalisme politique et utopie se côtoient. C'est ce qu'elle fait dans un article très argumenté, intitulé « Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français » que publie, en décembre 1938, l'organe de la Fédération nationale des étudiants socialistes, *Essais et combats*.

Après avoir envisagé le problème colonial en termes de force, elle décrit avec beaucoup de perspicacité les rapports de domination qui s'établissent entre colonisateur et colonisés. Des rapports dans lesquels les promesses d'une assimilation sans cesse proclamée et toujours remise à plus tard finissent par produire en réalité la destruction des structures et le déracinement culturel, moral et religieux. Cette situation, lorsqu'il apparaît évident que l'assimilation n'est pas conçue « comme une étape dans la voie de l'indépendance économique et politique¹² », induit chez les jeunes indigènes,

9. Cf. pour la période qui nous intéresse ici, Meyer, J.; Thobie, J. (*et al.*), *Histoire de la France coloniale*, vol. 1 : *Des origines à 1914* ; vol 2 : *De 1914 à 1990*, Paris, Armand Colin, 1990. En particulier vol. 2, 3^e partie, « La colonisation française de 1931 à 1939 », par Catherine Coquery-Vidrovich ; ch. 12 : « Continuité ou rupture ? L'humanisme colonial du Front populaire », pp. 259-266 ; ch. 13 : « Le nationalisme aux colonies et l'anticolonialisme en France », pp. 267-288.

10. « Ces membres palpitants de la patrie... », in *Vigilance*, n° 63, 10 mars 1938, repris dans *OC II*, 3, pp. 143-144, *passim*.

11. À côté des deux écrits, longs et articulés, analysés ici, publiés en 1938 et 1943, qui contiennent l'essentiel de la doctrine de Simone Weil sur ce sujet, les autres textes, plus courts, parus dans *Vigilance*, *Syndicats*, *Feuilles libres de la Quinzaine*, relèvent plus spécifiquement de la chronique politique : le procès du leader algérien Messali Hadj, fondateur de l'Étoile nord-africaine et du Parti du peuple algérien, l'affrontement franco-allemand à propos du Maroc, les massacres des grévistes de Metlaoui en Tunisie...

12. « Les nouvelles données du problème colonial... », pp. 145-151, citation p. 146.

sans cesse frustrés, un malaise et un mécontentement profonds. La soumission, dans ces conditions, ne saurait être maintenue que par la force, mais, cela ne pouvant se prolonger à l'infini, l'affrontement s'avère inévitable dès que les rapports de force commencent à changer en faveur des colonies.

Parmi les solutions avancées, la première, judicieuse mais impraticable en temps de crise, prétend intervenir sur l'opinion publique pour la sensibiliser sur les conditions de vie désastreuses dans les colonies afin d'y remédier. La deuxième, révolutionnaire, voit dans la révolte armée la seule voie vers la libération des peuples opprimés. La troisième, celle que Simone Weil envisage, conjugue le réalisme de la sauvegarde de la sécurité nationale face à la montée du national-socialisme à l'utopie d'une émancipation progressive, mais immédiatement effective, des colonies.

La France doit se rendre à l'évidence : son prestige en Europe, après les accords de Munich, s'est grandement affaibli, et sa seule possibilité de se maintenir parmi les grandes puissances réside dans les colonies. À condition, toutefois, que ces dernières acceptent de collaborer avec elle *en tant qu'alliés*. Cela est possible seulement si les ressortissants des colonies se voient reconnus les libertés et les droits qui feront d'eux des citoyens à part entière. Il est peut-être déjà trop tard, mais c'est l'unique possibilité qui devrait permettre, selon Simone Weil,

«... aux populations soumises aujourd'hui à tant d'intolérables contraintes d'accéder au moins à une liberté partielle sans être forcées de tomber dans un nationalisme forcené – à son tour impérialiste et conquérant –, dans une industrialisation à outrance fondée sur la misère indéfiniment prolongée des masses populaires, dans un militarisme aigu, dans une étatisation de toute la vie sociale analogue à celle des pays totalitaires¹³.»

Dans cette nouvelle circonstance historique, les Français peuvent enfin apercevoir les « malheureux sujets des colonies ». Non qu'ils soient devenus tout à coup plus sensibles et plus charitables, mais pour la simple raison que la menace de domination universelle représentée par Hitler risque de faire d'eux-mêmes les prochaines victimes d'une pareille conquête.

LES DÉGÂTS DU COLONIALISME : DÉRACINEMENT ET PERTE DU PASSÉ

Le long essai de 1943, intitulé « À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français¹⁴ », a pour but de suggérer des idées pour penser et résoudre le problème colonial dans l'Europe de l'après-guerre. L'Europe et la France ne devront pas seulement émanciper les colonies mais également saisir cette occasion historique pour rencontrer enfin

13. *Ibid.*, p. 150.

14. Publié dans *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 364-378.

l'Orient, en particulier la civilisation musulmane. Et ce pour retrouver leur vocation originare et se protéger contre la menace représentée par la civilisation américaine.

L'intuition qui est au cœur de ce texte apparaît à l'état d'ébauche dans une lettre que Simone Weil avait adressée, en 1940, à Émile Dermenghem (1892-1971), spécialiste de la civilisation musulmane, pour solliciter un poste d'enseignant dans un pays du Maghreb. Le désir d'aller enseigner dans un pays musulman répond, en effet, au besoin de connaître « ce qui reste encore [dans les colonies] de vivant, d'authentique, de vraiment intéressant, trace d'un passé glorieux et présage peut-être d'un meilleur avenir, par-dessous la conquête ¹⁵ ».

Les deux importantes contributions (« L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique » et « En quoi consiste l'inspiration occitanienne ¹⁶ ? ») qu'elle donne quelque temps après à Jean Ballard, l'infatigable animateur des *Cahiers du Sud*, pour le numéro spécial sur « Le génie d'oc et l'homme méditerranéen », vont dans la même direction et répondent à une préoccupation analogue. En reconstruisant à travers une documentation littéraire et historique une période cruciale de l'histoire de la France, celui de la conquête et de la colonisation du pays d'Occ, elle fournit une clé pour lire le phénomène du colonialisme. L'anéantissement du peuple occitan et de sa civilisation est la figure, l'antécédent, des entreprises coloniales à venir.

Dermenghem, qui signera également dans le *Cahier* sur l'homme méditerranéen, à côté de Simone Weil, un important article sur la poésie arabe ¹⁷, avait été le maître d'œuvre de l'admirable livraison consacrée en 1935 à « L'Islam et l'Occident », pour laquelle il a sollicité la collaboration de certains de ces « Français devenus réellement amoureux de la culture arabe, source de renouvellement de la culture française ¹⁸ », Louis Massignon, René Guénon, Jean Hytier, Albert Gleizes... Dans les conclusions de ce numéro, l'illustre orientaliste souhaitait que l'islam devienne le centre de gravité du Vieux Monde qui se déchire et pensait qu'« après s'être écartés au maximum, malgré leurs bases communes, à la fin du XIX^e siècle, l'Occident européen et l'Orient musulman pourraient se rejoindre ¹⁹ », contribuant ainsi à l'élaboration d'un nouvel humanisme.

Sur la base de ces prémisses, Simone Weil propose de repenser le colonialisme en dehors d'un faux patriotisme, en dehors du point de vue intéressé

15. Lettre à Émile Dermenghem, automne 1940, fonds Simone Weil, BNF.

16. *Cahiers du Sud*, n° 249, août-septembre-octobre 1942, pp. 99-107 et 150-158.

17. « Les grands thèmes de la poésie amoureuse chez les Arabes, précurseurs des poètes d'Occ », *ibid.*, pp. 26-38.

18. « A propos de la question coloniale... », p. 365. Sur ce milieu de savants orientalistes, cf. Oppetit, D., « Roger Le Tourneau (1907-1971). Un intellectuel français et le Maghreb », *Correspondances*, n° 51, juin 1998, pp. 9-16.

19. Dermenghem, E., « Témoignage de l'islam. Notes sur les valeurs permanentes et actuelles de la civilisation musulmane », « L'Islam et l'Occident », *Cahiers du Sud*, n° 135, août-septembre 1935, pp. 372-387, cit. p. 386. La lecture de ce numéro peut nous apprendre beaucoup sur les nouvelles orientations de Simone Weil à propos de l'islam.

des colons, et surtout en dehors de la tentation chrétienne d'en faire une terre de mission. Maintenant qu'Hitler menace d'appliquer à l'Europe « les méthodes de la conquête et de la domination coloniale²⁰ », on peut vraiment mesurer le mal que l'Europe a pu faire dans les colonies. L'Europe, et la France pour sa part, doit donc envisager pour l'après-guerre un système d'indépendances avec une protection militaire extérieure dans un cadre supranational, et élaborer un réseau d'alliances avec les colonies, fondé sur la justice, l'assistance mutuelle et la collaboration. Ces mesures, urgentes et pleines de bon sens, demeurent encore engluées dans une conception toute centrée sur l'Europe. Pour dépasser cet horizon étroit, l'Europe est appelée à faire de la solution du problème colonial le point de départ d'une rencontre vitale avec l'Orient qui soit le tremplin de sa renaissance. D'autant plus que même libérée de Hitler, [elle] devra faire face, dans un proche avenir, à la très probable américanisation qui la menace. L'Amérique a produit une civilisation presque entièrement axée sur le présent, privée de tout passé, ce passé que l'Europe doit en partie à l'Orient, au legs arabo-musulman de la philosophie grecque. La situation qu'évoque ici Simone Weil, présente dans presque tous les écrits rédigés à Londres, est celui du *déracinement*, la maladie qui a affaibli l'Occident et que l'Occident a exportée dans les colonies. Or, ce dont ont surtout besoin les peuples qui s'acheminent vers l'indépendance, c'est d'*enracinement*. Un enracinement qu'elle définit comme « participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir²¹ ». Il faut que l'Europe sache que :

« Le mal que l'Allemagne aurait fait à l'Europe si l'Angleterre n'avait pas empêché la victoire allemande, c'est le mal que fait la colonisation, c'est le *déracinement*. Elle aurait privé le pays conquis de son passé. *La perte du passé, c'est la chute dans la servitude coloniale*²². »

À l'analyse de cette situation, la « servitude coloniale », que Simone Weil dénonce dans son écrit sur le colonialisme ; elle consacre sa dernière œuvre capitale, le *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, rédigée à Londres et publiée sous le titre de *L'Enracinement*. La rédaction de ce texte est précédée par la mise en chantier d'une recherche de longue haleine, entamée à Marseille et poursuivie en Amérique et à Londres, concernant les traditions populaires, le folklore, le *passé* des peuples, abri de leur âme, de leur esprit. Cette recherche – dont il nous reste des notes de lectures, des textes recopiés, concernant les Polynésiens, les Indiens et les Noirs d'Amérique, les Kabyles – constitue le soubassement concret, matériel, sur lequel elle a élevé la réflexion théorique de *L'Enracinement*.

20. « À propos de la question coloniale... », p. 368.

21. *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1990, p. 61.

22. « À propos de la question coloniale... », p. 368. C'est moi qui souligne.

À propos des Kabyles, il n'est pas inintéressant, pour faire enfin rentrer sur scène notre interlocuteur posthume, de signaler que Simone Weil transcrit dans son *Cahier II*, rédigé à Marseille, deux poèmes – un chant d'exil et un chant d'amour –, extraits des *Chants berbères de Kabylie*²³ de Jean Amrouche. C'est probablement la seule citation d'Amrouche consignée dans ses notes. Par ailleurs nous ne disposons pas de témoignages directs nous renseignant sur une rencontre de leur vivant. Mais il est très probable que, par sa réflexion politique et sa doctrine anticolonialiste, Simone Weil ait été une figure marquante à laquelle Jean El-Mouhouv Amrouche, comme bien d'autres colonisés en proie à des déchirements et en quête d'identité, se soit référé.

Lorsque les écrits de Simone Weil, morte à Londres en 1943, ont commencé à être publiés, on était en pleine crise du colonialisme et des dizaines de peuples s'acheminaient vers la décolonisation, ils ont tout naturellement et immédiatement attiré l'attention d'intellectuels impliqués dans ces problèmes, appartenant aux minorités ou issus des colonies en lutte pour l'indépendance²⁴.

Jean El-Mouhouv Amrouche²⁵, indigène parfaitement assimilé, algérien de Kabylie, de confession catholique, ami de Camus (du moins jusqu'aux années des malentendus), engagé dans un effort de médiation en ayant assumé la lourde tâche de passeur et de médiateur, a pu trouver dans les écrits de Simone Weil, entre autres, des arguments pour appuyer une réflexion qu'il a mûrie aussi à partir de sa condition personnelle et à l'aide d'autres lectures. Plusieurs de ses textes politiques présentent, en effet, des ressemblances évidentes avec les réflexions développées par Simone Weil. On retrouve surtout des échos weilien dans ses interventions dans la presse française, dans laquelle il accomplit une œuvre de médiation difficile et déchirante mais porteuse d'avenir : dire la vérité, nécessaire, insoutenable, à l'Europe, à la France, sans, toutefois, couper les ponts, sans renoncer à promouvoir une rencontre entre les cultures, entre le monde arabo-berbère et le

23. *Cahier II*, in *OC VI*, Paris, Gallimard, 1994, p. 277. Cf. Amrouche, J., *Chants berbères de Kabylie*, textes réunis, transcrits et annotés par Tassadit Yacine, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 79 et 121.

24. On peut citer, à côté d'Amrouche, le Martiniquais Aimé Césaire : cf. Cailler, B., « De Simone Weil à Aimé Césaire : hitlérisme et entreprise coloniale », *Présence africaine*, n°s 151-152, 3^e et 4^e trimestre 1995, pp. 238-250.

25. Jean El-Mouhouv Amrouche (1906-1962), est né à Ighil Ali, de parents convertis au christianisme. Il fait ses études secondaires à Tunis et les poursuit à Paris où il entre assez tôt dans le milieu littéraire et publie des poèmes d'inspiration catholique. Grâce à la mémoire de sa mère Fadhma et au talent de sa sœur Taos, il peut rassembler et publier à Tunis en 1939 les *Chants berbères de Kabylie*. Après la guerre, une profonde transformation s'amorce qui prendra forme surtout au moment de la guerre d'Algérie. Vivant intimement et douloureusement la tragédie de son pays, il en devient en quelque sorte l'allégorie poignante. Malade du cancer, mais certainement très éprouvé à cause de son infatigable activité de porte-parole, de médiateur, il meurt le 16 avril au moment où son pays n'est pas loin d'obtenir l'indépendance. « L'éternel Jugurtha », un texte en prose écrit en 1943 et publié en 1946 dans *L'Arche*, où il définit l'identité berbère et algérienne, demeure capital pour une Algérie qui ne pourra être que plurielle et enracinée dans son passé. Pour une bonne synthèse de l'itinéraire humain et intellectuel de Jean El-Mouhouv Amrouche, cf. Arnaud, J., *La Littérature maghrébine de langue française, I. Origines et perspectives*, ch. 4, « Jean Amrouche, le précurseur », Paris, Publisud, 1986, pp. 129-159.

monde occidental. Il est convaincu que celle-ci pourrait donner un sens, racheter les souffrances endurées par les Algériens au cours de plus de cent trente années de colonisation. Aussi, à l'occasion d'une rencontre réunissant, en 1956, à Venise les membres de la Société européenne de culture²⁶, se faisant l'écho du « malaise profond, violent et confus qui agite les masses colonisées et tout particulièrement les peuples nord-africains », ne manquait-il pas de rappeler que :

« La revendication, dont la conférence afro-asiatique de Bandoeng fut le symbole éclatant, a donc une double origine : la civilisation occidentale et l'Orient y mettent conjointement en accusation les puissances occidentales en tant qu'elles soutiennent ou pratiquent, ouvertement ou d'une manière oblique, le colonialisme²⁷. »

Devant les délégués anglais, français, américains, des pays de l'Est, Russie incluse (il ne faut pas oublier que l'on est en pleine guerre froide, à une époque de rudes oppositions idéologiques), il énonce sans équivoque le principe de l'irrecevabilité de la domination occidentale :

« De ce que l'expansion de la culture occidentale, considérée comme un bien, est un épiphénomène de l'expansion militaire, économique et politique, les colonisés n'acceptent point qu'on déduise la justification de cette expansion, et le maintien de la tutelle occidentale²⁸. »

Poursuivant son propos, il ne craint pas de reprendre l'analogie, inquiétante certes, mais indéniable, entre le colonialisme et le racisme d'origine nazie, développée dans le texte de Simone Weil :

« Les élites, comme les masses, mais avec plus de clarté, interprètent le colonialisme dans un contexte nazi. Car il s'agit, dans la pratique colonialiste, des rapports entre peuples dominants et peuples conquis, non point d'une supériorité absolue et de nature métaphysique. Le colonisé est oblitéré par une sorte de péché originel indélébile, et dont il est tenu de subir la culpabilité²⁹. »

Si cela est vrai, et cela est vrai, argumente Amrouche, le recours à la force est le dernier ressort dont dispose le dominé pour revendiquer sa dignité bafouée. Pour se soustraire au mépris et à l'humiliation quotidienne, dans le seul but d'être et d'exister, il ne reste à l'Algérie, comme d'ailleurs à tout peuple qui est dans la même condition, que la révolte et le combat.

26. Fondée par Umberto Campagnolo à Padoue et à Venise, la Société européenne de culture a pour but d'instaurer le dialogue entre tous les peuples. Amrouche a été un membre très actif de cette société.

27. Amrouche, J., « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture », Conférence écrite en 1956, reprise in Amrouche, J., *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994, p. 18.

28. *Ibid.*, p. 19.

29. *Ibid.*, p. 20.

Le colonisé n'a de choix qu'entre la dépersonnalisation absolue qu'implique la parfaite imitation de ses maîtres et sa réintégration dans une communauté d'origine, restituée à l'existence autonome.

« [...] Cette notion si simple, que quelques minutes de réflexion inscrivent dans l'esprit avec la netteté d'une épure, nos politiques ont le plus grand mal à la comprendre. C'est sans doute que les intérêts, l'orgueil, la bêtise aussi, et le prestige des idéologies abstraites, obscurcissent leur ciel mental³⁰. »

Mais, si l'analogie entre colonialisme et hitlérisme, que la conférence à Venise reprend et développe, était devenue courante, et n'a donc pas besoin d'être rapprochée d'une lecture ponctuelle de Simone Weil, il en est autrement des textes que je vais citer maintenant. Dans le numéro de janvier 1959 de *La NEF*, la revue fondée à Alger en 1944 par Robert Aron et Lucie Faure, Jean El-Mouhouv Amrouche met en exergue à son article intitulé « Algérie : le fond du problème » une citation de la *Lettre à un religieux* : « N'importe quelle peine est acceptable dans la clarté³¹ », et aborde son sujet par ces mots :

« La référence à Simone Weil, qui fut hantée par le *déracinement*, n'est pas pour piquer la curiosité, mais pour évoquer une dimension essentielle de l'affaire algérienne : sa *dimension spirituelle*³². »

« Déracinement » et « dimension spirituelle » définissent en raccourci les raisons de l'intérêt d'Amrouche pour Simone Weil. Des raisons qui relèvent en même temps de sa condition de colonisé et de sa sensibilité religieuse. La phrase mise en exergue évoque un trait weilien fondamental, celui de la lucidité, nécessaire à une appréhension de la réalité sans illusions. Elle éclaire la dimension intellectuelle de l'approche d'Amrouche, dont la pensée provient, à n'en pas douter, de *L'Enracinement*, l'essai que nous avons mentionné plus haut, publié par Albert Camus, sous l'impulsion de Brice Parrain, en 1949, dans la collection « Espoir ». Au cœur de cet essai se trouve, comme nous l'avons déjà souligné, la description de la violence coloniale, figure et aboutissement de toute violence, s'il est vrai que le déracinement colonial est la forme la plus achevée du déracinement, ouvrier, paysan, national.

Cet article montre que Jean El-Mouhouv Amrouche a certainement présente à l'esprit la réflexion de Simone Weil, en particulier lorsqu'il dénonce le caractère sacré, de guerre de religions, pris par la tragédie algérienne³³.

30. *Ibid.*, p. 21

31. Paris, Gallimard, 1951, p. 7.

32. « Algérie : le fond du problème », repris dans Amrouche, J., *Un Algérien s'adresse aux Français...*, pp. 92-104, cit. p. 92.

33. Simone Weil analyse cette dimension prise par le conflit mondial dans « Cette guerre est une guerre de religions », repris dans *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 98-108.

Il est, d'ailleurs, impossible de ne pas penser aux premières pages de *L'Enracinement*, consacrées à la description des « Besoins de l'âme », lorsqu'Amrouche écrit :

« Cette guerre atroce est sans raison désormais. Il n'est pas douteux que les promesses de Constantine ne sont pas du même ordre que les promesses antérieures. Même si le plan, et pour des raisons diverses, se révélait inapplicable dans la pratique, il s'agit d'un engagement qui sera tenu dans toute la mesure du possible. Mais ce plan laisse de côté la vraie question : loger, vêtir, créer des emplois, nourrir, instruire, tout cela est bon, tout cela est méritoire et nécessaire : tout cela qu'on n'a pas fait, qu'on n'a pas voulu faire, doit être fait "pour l'honneur de l'humanité", mais cela ne répond pas à l'exigence fondamentale, transcendante, en tant qu'essentiel *besoin de l'âme* à tous les besoins du corps et de l'esprit. »

« Tenterais je de définir ce besoin ? Il le faut, bien que je sache que les mots me feront faux bond, que mon langage semblera dérisoire, pédantesque ou simpliste. C'est tout simplement d'être reconnu pour celui que l'on est, s'avouer pour ce que l'on est, sans orgueil ni vanité dans l'humble fierté de se nommer de son propre nom ³⁴. »

Amrouche se réfère ici à *l'honneur* que Simone Weil range parmi les « besoins de l'âme » dans les premières pages de *L'Enracinement*. *L'honneur*, et pas seulement le respect, c'est-à-dire un besoin qui se rapporte à un être humain considéré, non pas simplement comme tel, mais dans son milieu social, à l'intérieur d'une collectivité :

« Ce besoin, précise Simone Weil, est pleinement satisfait, si chacune des collectivités dont un être humain est membre lui offre une part à une tradition de grandeur enfermée dans son passé et publiquement reconnue au-dehors ³⁵. »

L'oppression coloniale nie ce besoin, du moment que « les traditions de grandeur possédées par les opprimés, en effet, ne sont pas reconnues... », ce qui fait ajouter à Simone Weil :

« Si les Anglais avaient conquis la France au XV^e siècle, Jeanne d'Arc serait bien oubliée, même dans une large mesure par nous. Actuellement, nous parlons d'elle aux Annamites, aux Arabes ; mais ils savent que chez nous on n'entend pas parler de leurs héros et de leurs saints ; ainsi l'état où nous les maintenons, où nous maintenons les indigènes coloniaux est une atteinte à *l'honneur* ³⁶. »

Cette atteinte, qui va jusqu'à nier l'existence même du peuple algérien, pousse Amrouche à réagir par ces mots de style weilien :

« Tout se passe comme si, pour l'armée française, il n'existait pas un peuple algérien, ayant conscience de soi, de son identité spécifique, de son enracinement dans une tradition, une mythologie, une histoire, de son langage, et des liens indestructibles qui l'attachent à des

34. « Algérie : le fond du problème », pp. 94-95.

35. *L'Enracinement*, p. 31.

36. *Ibid.*, pp. 31-32.

peuples frères, mais des populations totalement déracinées, disponibles, intérieurement vacantes, et que les effets judicieusement combinés de la force, du conditionnement psychologique, du progrès matériel et intellectuel permettraient d'enraciner dans une civilisation et une nation étrangères. [...] Au terme de cette radicale mutation, la société arabo-berbère ne serait plus qu'un souvenir historique, et l'Algérie en effet une province comme l'Alsace ou la Bretagne.

[...] [La dignité des Algériens] est liée à la restitution d'une patrie charnelle et spirituelle qui ne peut être que l'Algérie, à un nom qui soit bien à eux, leur avenir à leur histoire, leur culture à leur langage, leur sagesse à l'héritage de leurs ancêtres³⁷. »

VERS UN DIALOGUE ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

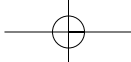
Réappropriation du passé et construction d'une « patrie charnelle et spirituelle » représentent donc pour Amrouche comme pour Simone Weil la sortie de la servitude coloniale et l'accès à l'égalité. Cette égalité reconnue et partagée sera le terrain où la rencontre entre les civilisations sera enfin possible. Actuellement, c'est surtout l'Europe qui a besoin de contacts avec l'Orient, car, pour rester spirituellement vivante, pour faire face à la menace d'un repli sur un présent sans racines, sans profondeur, elle a périodiquement besoin d'« une injection d'esprit oriental³⁸ ». Pour « rentrer en communication avec notre passé millénaire, rappelle Simone Weil pour conclure, il faut que nous cherchions un stimulant dans une amitié réelle, fondée sur le respect, avec tout ce qui en Orient est encore enraciné [...] »³⁹. Le salut, laisse-t-elle entendre, viendra encore peut-être d'Orient, de cet Orient que l'Europe veut différent, mais qui lui est plus proche, plus intime qu'elle ne le soupçonne. À cette volonté de dialogue entre Orient et Occident, entre musulmans et chrétiens, Amrouche, pour sa part, est demeuré fidèle même au moment le plus aigu de la tragédie algérienne, comme en témoigne cette profession de foi, léguée à la fois à son pays et à la France, qui rejoint la pensée profonde de Simone Weil :

« L'opposition séculaire et irréductible qui dresserait l'un contre l'autre le Croissant et la Croix n'existe que dans l'esprit des faux croyants. Musulmans, chrétiens de toutes confessions, juifs et incroyants, tous s'ils voulaient se donner la peine de remonter aux sources de

37. « Algérie : le fond du problème », pp. 96 et 99-100. L'allusion à l'Alsace et à la Bretagne renvoie à l'histoire de l'annexion-colonisation de ces pays, que Simone Weil rappelle dans *L'Enracinement*. L'écho de la réflexion de Simone Weil sur le colonialisme est présente dans d'autres articles que Jean El-Mouhoub Amrouche publie pendant les années de la guerre d'Algérie, jusqu'en 1962, année de sa mort. Cf. par ex : « Quelques remarques à propos du colonialisme et de la culture », conférence écrite en 1956, reprise dans *Atlas*, 12 avril 1963 ; « Quelques raisons de la révolte algérienne », *Économie et humanisme*, n° 96, mars-avril 1956 ; « Un Algérien s'adresse aux Français », *France Observateur*, 16 mai 1957 ; « Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé », *Études méditerranéennes*, n° 3, 1958, etc. Ce thème, ici simplement esquissé, fait l'objet d'une recherche en cours de la part de l'auteur de cet article et de Tassadit Yacine, dans laquelle les deux itinéraires de Simone Weil et de Jean El-Mouhoub Amrouche seront présentés en parallèle.

38. « À propos de la question coloniale... », p. 373.

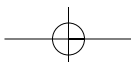
39. *Ibid.*, p. 376.

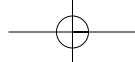


leur vie religieuse et morale, se sentiraient unis dans le service d'un même idéal, car ils sont sans exception, qu'ils en aient ou non conscience, fils spirituels d'un même Père, le Père de la Foi par excellence, Abraham, dont l'héritage demeure indivis entre tous les hommes⁴⁰.»

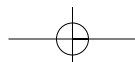
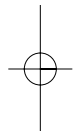
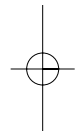
Les voilà, donc, tous les deux réunis dans une même utopie : elle surgit, elle prend forme, pour tous les deux, sur les décombres, sur les débris d'une histoire coloniale qui a tant fait souffrir les hommes. Leur aspiration, malheureusement, demeure encore une *utopie*, car elle n'a pas eu lieu : pour celle-ci, littéralement, *il n'y a pas de lieu*, dans le monde actuel. Et nous en souffrons.

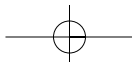
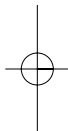
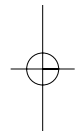
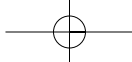
40. « Quelques raisons de la révolte algérienne », in *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. 30.





SPÉCIFICITÉ ET UNIVERSALITÉ INTERCULTURALITÉ ET MÉTISSAGE CULTUREL





JEAN AMROUCHE ET LE MÉTISSAGE CULTUREL

Wadi Bouzar

« *Un honnête homme, c'est un
homme mêlé.* »

Michel de MONTAIGNE, *Essais*, III.

Dans le cadre de cette intervention, nous allons nous efforcer de retracer le parcours intellectuel, culturel, politique et humain de Jean El-Mouhoub Amrouche (1906-1962), et de dire quel a été son apport aux patrimoines culturels algérien et français et, plus généralement, aux relations algéro-françaises. Amrouche reste peu connu du grand public, même du public maghrébin. Peut-être est-ce dû, en ce qui concerne le Maghreb, à sa conversion au catholicisme.

En France, un public restreint avait pu suivre sur les ondes ses entretiens avec, par exemple, François Mauriac ou André Gide. De plus, pour des acteurs ou des témoins de la guerre d'Algérie, son nom avait été associé à une tentative de médiation politique entre les autorités françaises et les combattants algériens. Mais, dans l'ensemble, sa démarche et son œuvre demeurent méconnues. L'organisation de ce colloque par Tassadit Yacine nous offre la possibilité de découvrir ou de redécouvrir qui a été réellement Jean Amrouche.

L'évocation de sa personnalité, de son itinéraire et de ses écrits permet de recentrer le débat sur des problèmes très actuels. On a, ces deux dernières décennies, beaucoup parlé de *choc des cultures*, de *pluralisme* ou de *métissage culturel*. L'essayiste nous intéressera plus ici que le poète. Nous retracerons donc la démarche d'Amrouche, l'homme de culture et de dialogue. Puis nous explorerons quelque peu la notion de *métissage culturel*. Nous conclurons sur la valeur paradigmatique ou non de l'itinéraire d'Amrouche.

DES SUITES D'UNE CONVERSION

La notion de *civilisation* est ambiguë et pourvoyeuse de jugements de valeur et on peut lui préférer l'emploi de celle de *culture*. Mais est-il besoin de rappeler que les civilisations sont répertoriées sur la base d'un substrat

religieux ? Quoi de commun entre la Sardaigne et l'Irlande ou entre le Maroc et l'Indonésie sinon, et surtout, une affinité religieuse ? L'actualité de ce début de XXI^e siècle démontre que les civilisations et les cultures continuent à s'affronter sur le plan religieux, même si le civilisationnel et le religieux servent souvent d'alibis à des intérêts bien plus prosaïques.

Sans qu'il soit question de porter un jugement de valeur sur le bien-fondé ou non d'une conversion à une autre religion, quelle qu'elle soit, rappelons également que, d'une manière générale, les conversions de musulmans à une autre religion sont particulièrement rares. En atteste le nombre infime – quelques milliers – de ces conversions durant la longue période où l'Algérie a été un territoire français. Dans les années 1970, un des gouvernements de l'Algérie indépendante compta un ministre converti au catholicisme.

Il est évident que le principal bouleversement de la vie de Jean Amrouche provient de la conversion de ses parents au catholicisme et dont il hérite. Une conversion peut avoir d'autres motifs que purement religieux, des motifs d'ordre social, humain, économique, politique. Fadhma Aït Amrouche (1882-1967), la mère de Jean et de Taos, avait été exclue de sa communauté villageoise d'origine. Ce sont les Sœurs blanches qui s'occupent d'elle. Elle est baptisée à l'âge de seize ans, en 1899, et prend le prénom chrétien de Marguerite. Elle se décrira comme « restée, toujours, l'éternelle exilée, celle qui jamais ne s'est sentie chez elle nulle part¹ ». Sur les lieux, en Grande Kabylie, à Tizi Hibel, nous avons constaté par nous-même le refus des habitants les plus âgés de parler de cette affaire ancienne². La conversion, la coupure avec la communauté d'origine provoquent un double exil, physique et spirituel ou « intérieur », des membres de la famille Amrouche. En Tunisie, la coupure n'est pas totale. Dans pareil cas, la Tunisie représente une sorte de pays tiers, entre l'Algérie et la France. L'exil en France sera plus durement ressenti par les Amrouche, malgré l'affinité religieuse.

Toutefois, l'intensité du sentiment d'exil chez Jean Amrouche ne s'explique pas par la seule conversion, mais également par un fort enracinement dans la culture berbère et algérienne.

UNE CONNAISSANCE DE L'INTÉRIEUR

La conversion d'Amrouche favorise chez lui une perception plus approfondie et plus fine de la société et de la culture françaises. Nous en trouvons confirmation dans le diagnostic sévère qu'il porte sur la poésie maghrébine ou, comme il dit, « africaine », dans un texte paru à Tunis, en 1941, dans

1. Aït Mansour Amrouche, F., *Histoire de ma vie*, préface de Vincent Monteil, introduction de Kateb Yacine, Paris, Maspero, 1968.

2. Bouzar, W., *La Mouvance et la Pause. Regards sur la société algérienne*, t. II, Alger, Sned, 1983, pp. 85 et sq.

La Tunisie française. Il y évoque « l'extrême maladresse » des écrivains autochtones (maghrébins) de l'époque. Ceux-ci usent d'une « rhétorique formelle qui est le contraire de l'art » : « Leurs œuvres tiennent bien plus du pastiche que de la création originale. » Ils abordent les écrivains français de l'extérieur, « incapables qu'ils sont le plus souvent de recréer le poème par l'intérieur, ils ont pris pour maîtres les rhétoriciens de la poésie ». Ils n'ont pas su assimiler les « musiques françaises » – « tout le charnel et tout le spirituel de la langue [leur] demeurent dans une grande mesure étrangères ». Ils ne peuvent user de la langue française que comme d'« un outil purement intellectuel ».

La poésie descriptive n'est pas une solution. « Il faut, dit Amrouche, sentir l'Afrique au fond de soi, la porter comme une mère son enfant ; il faut vivre d'elle, en elle, lui appartenir de toute éternité pour que s'entrebâille la porte qui ouvre sur les champs d'ombre... » C'est seulement de cette façon que les écrivains africains pourront libérer leur imaginaire, ce qui est urgent³. Amrouche insiste sur la nécessité d'une connaissance « de l'intérieur » des patrimoines culturels français et africain. Les termes « Afrique » et « Africain » sont d'un usage courant dans ses propos. En somme, il plaide pour la connaissance de l'intérieur, autant que faire se peut, d'une culture *autre*, d'une culture *seconde*. Ce faisant, il oublie peut-être un instant la particularité de sa propre position, qui lui facilite une telle connaissance. Dans l'ensemble, Amrouche se sent davantage que d'autres Algériens partie prenante de la société française, au moins sur les plans spirituel et culturel. Mais, sa conversion le coupe de sa société et de sa culture d'origine. Or, il ne peut assumer une telle coupure et va refuser ce divorce. C'est ici qu'intervient la notion de *métissage culturel*.

DE LA NOTION DE MÉTISSAGE

Remarquons que, d'une façon générale, l'accent est mis plus sur les inconvénients du déracinement que sur ses excès. Or, la fermeture à l'*autre* prédispose au totalitarisme.

Vaste sujet que celui du métissage ! Il ne s'agira ici que d'un aperçu très sommaire. Procédons à quelques rappels nécessaires en nous préoccupant du *métissage culturel* et non du *métissage biologique*. *Métis* vient du latin *mixtus*, mélange.

Jusque dans un passé récent, le plus souvent le métissage n'était pas choisi mais subi. Aujourd'hui encore, il est fréquemment dû aux circonstances historiques, politiques, économiques.

3. Amrouche, J., « Pour une poésie africaine », préface à des « Chants imaginaires », *Fontaine*, 4^e année, 1943, n° 30, pp. 531-543.

Dans l'essai qu'il consacre au métissage, Serge Gruzinski constate :

« Encore relativement peu exploré et donc guère familier à nos esprits, le brassage des êtres et des imaginaires est appelé métissage, sans qu'on sache exactement ce que recouvre ce terme et sans qu'on s'interroge sur les dynamiques qu'il désigne. » De plus, observe Gruzinski, « les rapports du métissage biologique et du métissage culturel ne sont pas clairs non plus ⁴. »

Les cultures deviennent métisses dès lors qu'elles entrent en contact les unes avec les autres. Par exemple, la société mexicaine contemporaine s'affiche « sans complexe » comme une société métisse.

Certains auteurs, comme Alfred-Louis Kroeber, estiment que les cultures peuvent se mélanger presque sans limites ⁵. D'autres comme Lévi-Strauss – qui, fin 2002, faisait encore part de son aversion pour l'islam – pensent qu'il demeure toujours entre deux cultures un « écart différentiel [qui] ne peut être comblé ⁶ ».

Les sociétés occidentales, bien qu'elles occultent en grande partie ce fait, ont largement hérité du monde islamique. Outre ses innovations et créations originales, la civilisation islamique s'est caractérisée par l'héritage, le mélange, la synthèse et la rénovation de cultures antérieures, comme les cultures perse et grecque. La notion d'héritage apparaît au centre de ces problèmes.

Par la suite, les cultures d'Europe, d'Afrique et d'Asie ont vécu plutôt isolées jusqu'au XV^e siècle. Elles entrent vraiment en contact à l'époque coloniale. Une époque qui commence par la conquête des Amériques et qui coïncide avec l'apparition du métissage. C'est tardivement que l'Europe, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, est devenue à son tour, en raison de l'immigration, un lieu de métissage très relatif.

Serge Gruzinski observe :

« Les premiers métissages à projection planétaire apparaissent ainsi étroitement liés aux prémices de la globalisation économique qui s'est amorcée dans la seconde moitié du XVI^e siècle... le siècle ibérique, comme le nôtre, est devenu le siècle américain ⁷. »

C'est en effet entre 1570 et 1640 que se met en place une première économie mondiale.

Les sociétés autochtones, indiennes, quels que soient leurs mérites, n'ont pu opposer au colonialisme espagnol ou portugais une religion monothéiste, source de plus grande résistance active ou passive. Le plus grand métissage a lieu en Amérique, notamment en Amérique du Sud, où les autochtones, les Indiens, étaient plus nombreux.

4. Gruzinski, S., *La Pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, pp. 36-37.

5. Kroeber, A.-L., *Culture Patterns and Process*, New York-London, First Harbinger Books, 1963, p. 67.

6. Lévi-Strauss, C., *L'Identité*, Paris, Presses universitaires de France, 1977, p. 322.

7. Gruzinski, S., *La Pensée métisse...*, p. 12.

La diffusion de la culture occidentale s'accompagnera de mélanges et surtout de ségrégation et de rejet.

La notion de *choc des cultures*, reprise par l'universitaire américain, Samuel Huntington, n'est donc en rien nouvelle. C'est ainsi que l'expédition de Napoléon Bonaparte en Égypte ou, plus tard, la conquête de l'Algérie provoquent un *choc des cultures* et un traumatisme pour les populations de ces pays.

La colonisation du Maghreb s'est déroulée sans métissage « biologique », ou peu s'en faut, contrairement à la colonisation des sociétés sud-américaines. L'histoire de cette colonisation n'enregistre que quelques centaines de cas de ce qu'il est convenu d'appeler des « mariages mixtes ». Par contre, le Maghreb n'a pas échappé à un certain *métissage culturel*, en raison de l'important retard qu'il avait pris depuis le XIII^e siècle et par suite, de la domination qu'il a subie.

UN GRAND DÉSARROI

Après ces quelques considérations d'ordre général, revenons-en plus précisément à Jean Amrouche. Dans un premier temps, son désarroi est grand. Les années 1930 sont difficiles pour lui. Dans *Étoile secrète* (1937), il constate déjà qu'il n'est pas de pleine libération par le verbe : « j'ai cru que l'écriture portait en elle une vertu d'exorcisme. [...] Il me faut être convaincu de cette vérité qu'il n'est pas de délivrance par la parole⁸... » L'écriture n'apaise pas les tourments d'Amrouche. C'est dire leur intensité. La poésie peut mener au narcissisme :

« J'ai trop souvent pleuré sur le corps d'une femme
Je me suis confié aux choses passagères »

L'auteur se tourne alors vers Dieu avec des accents qui font penser à saint Augustin : « Je viens vers vous, mon Dieu, avec mes deux mains vides⁹. »

Le malaise et le mal-être de Jean Amrouche sont manifestes lors de la conférence qu'il prononce en 1939 sur le peintre Eugène Delacroix. Il y confesse son mal. Il ne se sent « ni tout à fait français ni tout à fait africain ». Il pense appartenir à un monde qui n'aura « peut-être jamais d'existence » réelle, d'avenir. L'Afrique du Nord, colonisée par la France, est « un chaos de races, de langues, de confessions religieuses, de traditions, de mentalités et d'intérêts ». C'est « un immense champ de bataille où Orient et Occident s'épousent en se combattant ». Si l'on examine cela « d'assez haut, en pur spectateur », cela peut paraître assez « exaltant ». Toutes ces tensions reflètent « la vitalité d'un pays à la fois très ancien et très jeune ». On assiste à « la genèse d'un monde nouveau ». Mais, de façon bien plus concrète,

8. Amrouche, J., *Étoile secrète*, poèmes, Tunis, Mirages, 1937, rééd. L'Harmattan, Paris, 1983.

9. Amrouche, J., *Cendres*, poèmes, Tunis, Mirages, 1934, pp. 29, 32 et 33.

« des dizaines de milliers d'hommes [...], loin d'être les spectateurs de ces conflits, en sont eux-mêmes le siège ». Ils souffrent de « l'exil dans le temps ». Ils sont « déracinés sur la terre de leurs pères [...] sans être pour autant intégrés dans la société occidentale. Tous, à des degrés divers, ont une vie difficile. » Ce qui provoque chez eux inquiétude et angoisse et les conduit parfois au désespoir et au suicide. Un « nouvel homme » se crée peu à peu, mais « après des luttes épuisantes et souvent vaines ».

Le sentiment d'appartenir à une communauté homogène est un facteur d'équilibre, estime Amrouche. Ces déracinés se savent « presque constamment différents, séparés des autres ». Ils ne peuvent pas partager leurs différences « en raison des degrés divers dans leur déracinement ». Toutefois, parmi eux se trouvent quelques privilégiés : ceux qui peuvent s'exprimer par un art. Un art qui abolit les séparations car il est un. C'est pourquoi il est une solution¹⁰. Ce qui revient à dire que le *métissage culturel* est un champ fécond pour l'art, bien qu'Amrouche, par ailleurs, dénie à l'écriture la faculté d'apaiser ses tourments.

Par ailleurs, lors de cette même période, Amrouche renoue avec le chant des poètes de la montagne, des *iferahen*, en traduisant les *Chants berbères de Kabylie* (1939).

JUGURTHA EST-IL ÉTERNEL ?

Un autre moment décisif dans le parcours d'Amrouche correspond à la rédaction de « L'éternel Jugurtha ». Une nouvelle lecture de ce texte s'impose. Conserve-t-il encore une actualité soixante ans après sa rédaction ?

Dans une correspondance du 21 novembre 1944, adressée à Jules Roy, Amrouche parle d'écrire une Lettre aux Algériens, sans davantage de précision. En février 1946, il fait publier, dans la revue *L'Arche*, « L'éternel Jugurtha ». Le texte a été écrit en 1943. Peut-être s'agit-il de cette Lettre aux Algériens qu'il évoquait.

Bien qu'il ne les ait jamais totalement perdues, Amrouche retrouve certaines de ses racines algériennes enfouies en lui. Toutefois, sa connaissance de deux sociétés et de deux cultures est assez profonde pour qu'il soit en mesure de les comparer.

Enraciné dans ces deux cultures, il brosse un portrait de l'homme maghrébin éternel. Il décrit les constantes de la personnalité maghrébine à travers le temps. L'exercice est périlleux. Nous expliquerons pourquoi en concluant notre commentaire. « Je n'explique pas [...] je décris¹¹ », affirme Amrouche, mais en fait, décrivant, il explique pour une part.

10. Amrouche, J., « L'exil intérieur et la foi de l'artiste », in *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, réunis et présentés par Tassadit Yacine, Paris, Awal, Ibis Press, 2002, pp. 65-75.

11. Amrouche, J., « L'éternel Jugurtha », in *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, p. 22.

Il part du postulat qu'il existe un *génie* spécifiquement africain. La personnalité maghrébine actuelle est complexe et composite : à l'hérédité africaine et à l'islam s'ajoute « l'enseignement de l'Occident ». Cette personnalité est difficile à cerner. Elle tend à se dérober. Pourtant, c'est alors qu'elle s'affirme le mieux. Jugurtha prend le *masque d'autrui* puis tout à coup, le masque tombe. Jugurtha se met à nu, présente son « visage nu ». Amrouche qualifie ce visage d'*inquiet*, d'*aigu*, de *désespérant*. Il y a des millions de Jugurtha « dans l'île tourmentée qu'enveloppent la mer et le désert, qu'on appelle le Maghreb ». Amrouche recourt fréquemment au terme d'« île » pour désigner l'Algérie ou le Maghreb.

D'une grande sensibilité – « extrême » – écrit Amrouche, non sans exagération – Jugurtha est un être de passion. C'est avec passion qu'il considère une idée. Le calme, la sérénité, l'indifférence lui sont difficiles et donc, les constructions de la raison cartésienne. Sa pensée milite pour ou contre quelqu'un. Elle est plus imaginative que rationnelle. Le « lent progrès de la pensée abstraite ne l'intéresse pas ». Jugurtha étant naturellement poète, il lui faut « l'image, le symbole, le mythe ». Cette pensée passe sans cesse du réel à l'imaginaire et réciproquement. Elle va de métaphore en métaphore, de parabole en parabole, « sans conclure ni décider ». C'est au prix d'un grand effort de volonté que cette pensée se déroule logiquement. Dans la passion et la lutte, elle est le plus à l'aise. Jugurtha aime le conflit pour le conflit.

Le portrait que trace Amrouche est dépourvu de complaisance. Ainsi, si Jugurtha est « spontanément noble », il « ne distingue pas nettement l'emphase de l'enflure ». Il aime la controverse et change de camp pour le plaisir. Il s'élève parfois jusqu'au sublime mais il s'en tient à des fragments « souvent admirables » sans en faire « une œuvre digne de ce nom ». Après ces « envolées furieuses », c'est la chute « dans un abîme de dégoût et d'indifférence ». Jugurtha ne reprend pas la tâche abandonnée.

Le principal défaut de Jugurtha est le manque de constance dans l'action. Il commence et il ne finit pas. Il est incapable de se discipliner. Ce manque de constance explique que si peu de choses durables soient réalisées au Maghreb, les monuments comme les dynasties. Ne croirait-on pas lire Ibn Khaldûn ? Amrouche voit deux raisons à ce défaut majeur. D'une part, Jugurtha est trop convaincu de la vanité de l'existence humaine. La foi en l'homme lui fait trop défaut. D'autre part, il se satisfait trop de contempler l'œuvre dans « le miroir de l'imagination ». Cela explique que Jugurtha passe d'un état extrême à l'autre, de l'enthousiasme à l'abattement ou même, au désespoir.

Jugurtha a un grand sens de la dignité. Si l'on respecte sa dignité, il est capable d'amitié et de dévouement, et d'être « généreux jusqu'au faste, comme seuls savent être généreux les princes et les pauvres gens ». Il croit profondément que les hommes sont égaux en dignité ou en indignité. Cela explique son indiscipline. Il veut demeurer « maître de soi, libre » car il ne supporte pas de « confondre César et Dieu ».

De même, la fidélité à la parole donnerait qu'il hypothèque l'avenir, qu'il aliène sa liberté et renonce à son désir de permanente

disponibilité. Fidèle à soi, il n'est pas toujours fidèle aux autres. De plus, les circonstances changent et Jugurtha se refuse à fixer ce qui est *mouvant*. Il y a chez lui un besoin de tout remettre en question, de faire table rase pour repartir de zéro. C'est plutôt une qualité.

Amrouche est conscient d'avoir brossé un portrait contrasté, « en forçant peut-être à l'excès certains accents, en supprimant transitions et demi-teintes ». Jugurtha doit mesurer tout ce qui lui manque et qu'il doit acquérir s'il veut égaler ses « maîtres occidentaux ». Il doit se persuader que l'homme doit faire un effort pour étendre sa domination sur la matière. La tâche n'est pas facile. Il ne s'agit pas seulement d'imiter mais d'inventer et de créer. Pour l'Occident, l'homme peut faire son salut par le travail. Le travail de l'homme est sacré car il parachève l'œuvre de Dieu.

Amrouche en vient à une formulation concise des problèmes soulevés. « La grande force de l'Occident, écrit-il, réside moins dans l'acuité, dans l'étendue et dans la fécondité conceptuelle de l'intelligence que dans l'usage de l'intelligence. » Jugurtha n'est pas d'une intelligence inférieure. Le problème n'est pas là. Mais Jugurtha doit s'intéresser à ce monde « autrement que comme à un objet de contemplation ». Il lui faut considérer ce monde comme un champ d'action, observer, comparer, rapprocher les faits d'une manière méthodique et rigoureuse, « sans souci d'aucune obédience religieuse » et de manière désintéressée. Et Amrouche de conclure, un peu à la manière d'un Auguste Comte, qu'alors seulement, Jugurtha « sera sorti de l'âge théologique et de l'âge de la magie ».

Commentant ce texte, Christiane Chaulet-Achour rappelle que, « comme tout texte algérien de langue française, l'essai d'Amrouche vise un double public ». En particulier dans celui-ci, où il est manifeste qu'Amrouche invite les Algériens à une sévère autocritique. En outre, il tente d'« expliquer l'Algérie à la France », pour reprendre une expression qu'il emploie ailleurs. Or, pour ce faire, observe encore Christiane Achour, cet essai « réutilise les thèses et préjugés énoncés, habituellement, par les colonisateurs, pour leur donner un sens autre, pour les déplacer, mettant ainsi en déséquilibre le discours officiel sans le remettre en cause fondamentalement¹² ». La plus grande partie de l'opinion publique française était alors très imprégnée d'idéologie coloniale et du bien-fondé de la colonisation. À d'autres moments – nous n'avons pas fini de le constater –, Amrouche remet de plus en plus en question le discours et le fait coloniaux. De plus, il est lui aussi l'Éternel Jugurtha et, en tant que tel, concerné par l'autocritique que contient ce texte.

Malgré les six décennies écoulées depuis leur rédaction, force est de reconnaître que plusieurs assertions d'Amrouche conservent une part d'actualité. Le portrait, s'il est parfois forcé, n'en comporte pas moins des constantes qui perdurent à travers le temps. De la même façon qu'il convient d'expliquer

12. Achour, C., *Anthologie de la littérature algérienne de langue française*, Alger, ENAP, Paris, Bordas, 1990, p. 46.

les raisons de la dévalorisation du *métissage culturel*, n'importe-t-il pas de dénoncer la part de responsabilité du dominé lui-même dans la domination qu'il subit? Néanmoins, de nos jours surtout, tous les traits descriptifs d'Amrouche ne peuvent pas être retenus. Les sociétés maghrébines ont enregistré bien des changements depuis 1943.

Pour conclure sur ce texte important, nous pouvons dire, en schématisant quelque peu, que nous sommes maintenant face à deux Jugurtha : l'un croit en la pureté d'une seule culture ; l'autre, en l'échange et en l'enrichissement mutuel des différentes cultures. Du reste, nous savons que ce dilemme n'est pas propre à l'Algérie et au Maghreb. Il se pose à l'échelle mondiale.

Durant la même période, Amrouche s'occupe avec Jacques Lassaïgne de la revue *L'Arche*, fondée à Alger en 1944, sous le patronage d'André Gide. Plus tard, cette revue sera publiée à Paris et Amrouche en deviendra le rédacteur en chef.

UNE CONCEPTION PLUS RATIONNELLE

Présentant un recueil de textes d'Amrouche, Tassadit Yacine écrit : « Sa sympathie pour les Tunisiens, parmi lesquels il a vécu, sera le prélude à une prise de conscience aiguë pour la défense des Algériens, à partir de 1945¹³ ». C'est ainsi que ses conceptions évoluent à la mesure d'un engagement politique plus affirmé :

« Si l'on veut éduquer l'homme, faire l'homme, affirme-t-il, il faut d'abord le fonder ; il faut d'abord assurer, dans les profondeurs, les fondations ontologiques de cet homme, c'est-à-dire faire en sorte qu'il accède de plain-pied et de plein droit à son héritage par la possession d'une langue qui le fait car c'est la langue qui nous fait¹⁴. »

Cette « fondation », comme dit Amrouche, passe donc par la possession de deux langues. La langue dans laquelle l'enfant sera *fondé* et qui le *fonde* ne doit pas représenter :

« Simplement une collection de formes dont il usera à bon ou à mauvais escient [...] il faut que les vocables de cette langue aient pour lui une résonance extrême, et que toute la gamme des significations, toute la profondeur sémantique de cette langue soit par lui ressentie dans les profondeurs de son être. »

Lorsque l'enfant a acquis une telle connaissance, on peut lui apprendre une langue secondaire.

13. In *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*

14. Amrouche, J., « Colonisation et langage », Intervention au Congrès méditerranéen de la culture, Florence, octobre 1960.

Amrouche précise ce qu'il doit à ses deux langues. Parmi ses sept frères et sœurs, il est le seul, avec sa sœur Taos, à « avoir été profondément pénétré et baigné par l'idiome kabyle », auquel il doit infiniment. Ces valeurs précieuses transmises par le berbère, il les a reçues comme inconsciemment. C'est le français qui lui a permis d'en prendre conscience, de les élucider. Il donne en exemple le recueil et la traduction de proverbes berbères. La connaissance de la poésie française a été pour lui une « expérience fondamentale ». Cependant, chez lui, la poésie berbère a été antérieure. Ces chants berbères ont bercé son enfance.

À propos de la langue française, il distingue son utilisation, selon que l'on est étranger légitimement reconnu ou colonisé. Le colonisé n'en est que l'usufruitier. En effet, s'il utilise librement le français pour en faire un instrument de critique, on lui rappellera qu'on ne lui a pas enseigné cette langue pour la retourner contre le colonisateur. Amrouche estime que la langue française est *sa* langue, *sa* propriété comme elle est « une propriété de l'être humain, dans la mesure où on la possède ». Dès lors, il incline à penser qu'on peut éviter de confondre *métissage culturel* et confusionnisme culturel. Le métissage culturel implique l'enracinement dans une culture donnée avant la connaissance d'une seconde culture. Il suppose une personnalité culturelle de base, une identité assurée. Ne concernant plus sa seule histoire personnelle, la conception d'Amrouche apparaît moins subjective. Elle s'est clarifiée et a gagné en rationalité.

Pourquoi le métissage culturel est-il perçu de façon si négative ? Amrouche a commencé à l'expliquer en remplaçant l'usage de la langue française dans le contexte colonial. Le colonisé n'est censé user du français que pour faire l'éloge du colonisateur. Essayons de prolonger cette explication.

RAISONS D'UNE DÉVALORISATION

Le problème doit être replacé dans le contexte d'un rapport de dominant à dominé. Le contexte colonial a favorisé l'usage d'appellations réductrices et péjoratives. Depuis longtemps mise en condition, l'opinion commune, dans sa grande majorité, et plus encore au Maghreb, perçoit de manière négative toute forme de métissage et donc, également, le *métissage culturel*.

Dire que Jean Amrouche était un *métis culturel* implique quelque chose de négatif. Supposer que Jacques Berque, par exemple, pourrait être ainsi qualifié en raison de sa très bonne connaissance des sociétés arabophones, berbérophones et islamiques impliquerait quelque chose de presque injurieux. Aussi ne le dit-on pas. Certes, Jacques Berque avait été très clair. Aussi loin qu'il ait été dans la compréhension de son *autre*, il revendiquait sa francité et son origine chrétienne.

Toujours est-il que cette représentation dévalorisante du métissage est due aux groupes dominants de la société coloniale. Elle ne repose pas sur des critères scientifiques mais sur les intérêts et, par suite, sur les conformismes,

les préjugés, les stéréotypes de ces groupes. Il s'agit donc d'une représentation avant tout d'ordre social, économique et politique.

Pour Amrouche, il y a « une nécessité du bâtard ». Notons que ce terme, plus dévalorisant et plus familier que celui de *métis*, est davantage employé en Afrique du Nord – surtout en Algérie – qu'en Europe. Il manifeste une vive préoccupation identitaire. Le « bâtard », bien sûr, c'est celui qui n'est pas légitimement reconnu. Ce qui revient à dire que la « bâtardise » est une création purement sociale. Pour Amrouche, le « bâtard » est « nécessaire », parce que l'« héritier légitime » est un « héritier de plein droit ». Il reste « dans l'inconscience et ne connaît pas la valeur des héritages ». Au contraire, le « bâtard, lui », est « exclu de l'héritage ». Il est contraint de le « reconquérir à la force du poignet ». Il réintègre « par la force sa qualité d'héritier » car il est capable de « connaître dans toute la plénitude la valeur de l'héritage ».

L'identité est donc « contestée par le regard extérieur et quasi divin » du colonisateur, qui, seul, se prétend apte à « fonder l'homme, l'homme civilisé ». Sous ce « regard extérieur, contestant son identité, le sujet (*i.e.* le colonisé) en vient à contester lui-même sa propre identité, à ne plus savoir qui il est, à être établi dans le déchirement, dans une tension spirituelle et ontologique [...] Et il risque d'être détruit par cette tension, parce qu'elle n'a pas de nom¹⁵. » De telles analyses pourraient être rapprochées de celles, parmi les plus pertinentes qui soient, d'Albert Memmi dans *Portrait du colonisé*¹⁶.

Les groupes dominants marginalisent et défavorisent le *métis culturel* parce qu'il est en mesure d'acquérir la meilleure part de leur culture et qu'il y parvient souvent. Le *métis culturel* est perçu comme un rival potentiel ou réel, inquiétant et menaçant la suprématie culturelle, politique et économique des groupes dominants. Tout sera donc fait pour empêcher l'émergence sur la scène culturelle, politique ou économique des groupes et des individus métis. En effet, « par leur situation à l'écart des cadres établis, les groupes issus des mélanges ont toutes les chances d'être à la pointe des grandes mutations car – on peut y voir une constante de l'histoire – c'est toujours des groupes marginaux que dépend le renouvellement des sociétés¹⁷ ».

Sans pouvoir nous attarder davantage sur cette question, il importe de retenir à la fois les capacités fréquentes de promotion sociale du *métis culturel* et la situation défavorable qui lui est faite.

UN MÉTISSAGE CULTUREL CONFIRMÉ

Dans « L'éternel Jugurtha », Amrouche soulevait le fait que l'islam, où la mort est si proche de la vie, a recouvert l'Afrique d'un « linceul de sérénité ». Ce qui n'empêche pas Jugurtha de persister dans la révolte. Plus de

15. *Ibid.*

16. Memmi, A., *Portrait du colonisé*, précédé de *Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, [1957] 1985.

17. Bessaignet, P., « Métissage », *Encyclopædia Universalis*, vol. 10, juillet 1971, pp. 1008 et sq.

dix ans après, en 1956, Amrouche préfacera un livre d'images, *Algérie*¹⁸. Ce livre sera interdit : il l'avait dédié à trois victimes de la répression, en mai 1945, dans le Constantinois, comme l'indique Tassadit Yacine. Dans ce texte, Amrouche prévoit les mutations que connaîtra l'Algérie qui

« ... perdra ses traits séculaires et verra réduire sa noblesse et ses mesures archaïques aux normes fonctionnelles des sociétés planifiées. Les hommes y seront peut-être plus heureux, à la remorque du Dieu Progrès. Mais toute métamorphose abandonne à la mort des valeurs irremplaçables. »

Amrouche évoque quelques-unes de ces valeurs. Il voit dans le désert un espace que Dieu s'est réservé : « Le Bédouin ne s'y avance pas face à l'avenir, mais face à la mort » – « La mort y habite le vivant ». Elle n'est pas « de l'autre côté de la vie, son envers, ou son contraire ». Elle n'y est pas attendue car elle est « présence constante ». Elle n'inspire « ni crainte ni révolte ».

La représentation de la mort n'existe que dans le langage. Elle n'apparaît ni dans la peinture ni dans la sculpture. Aussi est-elle « le contraire des image-ries macabres d'Occident et d'un certain monde méditerranéen où le squelette, ce crâne vide et ce rire éternel s'imposent jusqu'à l'obsession ». Le cadavre n'y est pas révé-é : « Fait d'argile, il retourne à l'argile ». Sans « rites agressifs ou provocateurs », l'homme est « en paix avec la mort, aussi bien celle des autres que la sienne propre ». Elle y est « la Belle » (*thouchebihth*, en kabyle). La mort « ne s'arrête pas sur la dépouille, elle n'élit pas en elle domicile ». Elle « pose sur le visage du défunt comme une grâce, puis passe son chemin ».

Dans le désert, manger à sa faim, boire à satiété ne correspondent pas à « des actes normaux, profanes, indifférents ». Les biens « les plus humbles [y] font figure de superflu ». Misère et dénuement rendent l'homme « plus libre et plus léger ». Ils le « grandissent ». Si misérable qu'il soit dans son « apparence », l'homme est « nimbé d'un air de gloire ». Amrouche, non sans quelque œcuménisme, rapproche la dimension spirituelle de la misère et du dénuement de l'« esprit franciscain ».

Il s'agit là, à notre sens, d'un des textes les plus profonds et les plus beaux d'Amrouche. L'auteur y confirme qu'il connaît de l'intérieur aussi bien l'islam que le christianisme.

SOLITAIRE MAIS SOLIDAIRE

Pendant la guerre d'Algérie notamment, on a parfois parlé en France du « déchirement » de certains intellectuels algériens, en nombre très réduit à l'époque. Cette notion de « déchirement » n'a sans doute pas été vraiment

18. Grindat, Henriette (photographies de), *Algérie*, Lausanne, éditions Claire Fontaine-La Guilde du Livre, 1956.

analysée. Il est probable qu'Amrouche n'a pas tant été déchiré entre deux cultures qu'entre deux sociétés en conflit et deux choix politiques.

Il convient, le recul aidant, de démystifier cette notion de « déchirement ». Il y a « déchirement » quand, par la force des choses, on appartient à deux sociétés qui sont ouvertement en conflit. Dès lors, le problème n'est pas seulement culturel, mais d'abord politique.

Une partie de la société française aurait été plus ou moins disposée à intégrer davantage un Amrouche en son sein, à plus forte raison parce qu'il était converti, à condition que l'intéressé fasse l'impasse sur sa fidélité à son pays d'origine. Cette sorte de reniement est surtout exigée en cas de guerre, une double fidélité étant déjà mal acceptée en temps de paix. La *double appartenance* n'est pas tolérée du tout en cas de conflit.

Amrouche a élevé la voix pour défendre ses *frères*. En France, certains lui en ont voulu. Il fut suspendu de ses fonctions à la radio et n'y fut réintégré que quelques semaines avant sa mort. L'un de ses mérites fut d'avoir eu le courage d'agir seul. Il n'était soutenu par aucun groupe, ni par un parti politique ni par un mouvement de libération.

Son itinéraire et sa pensée s'accompagnent de lucidité. Ainsi, par exemple, est-il parfaitement conscient de ce qu'implique une vocation littéraire : « La littérature, la poésie m'attendent, c'est-à-dire la solitude¹⁹... », affirme-t-il. La fin de la guerre d'Algérie, à court ou à moyen terme, l'amènera à se consacrer essentiellement à [celles-ci]. D'une certaine façon, il semble redouter de se retrouver seul et face à la feuille blanche, à l'écriture, à la littérature. Ne nous avait-il pas dit déjà que l'écriture n'apaise pas d'aussi grands tourments que les siens ? Or, nous avons pu vérifier combien il a besoin des autres. Militant solitaire, comme il a déjà été dit, il se sentait pourtant solidaire, dans l'épreuve, de ses *frères* algériens et maghrébins.

Amrouche souffre énormément de cette guerre. À Jacques Berque, qui pouvait le comprendre plus que d'autres, il confie : « Ce n'est pas un hasard que je sois malade²⁰. » Mais, en même temps qu'elle mobilise ses forces et l'épuise moralement et physiquement, cette guerre lui permet, plus laborieusement, plus douloureusement qu'à d'autres intellectuels, de progresser, d'approcher d'un nom tellement recherché, désiré et finalement de le reconquérir. Sans doute la véritable quête d'Amrouche était-elle celle de ce nom, de cette identité. Le verbe, la parole, l'écriture n'ont représenté que des moyens d'y accéder. « Nul être humain, avait-il déclaré, ne peut se passer d'un nom légitime. Du nom qu'il se reconnaît à lui-même et du nom qui lui est reconnu par l'autre de plein droit. » Le « phénomène fondamental » est donc celui de l'« identité individuelle et nationale ». Les mouvements nationalistes d'Afrique du Nord et d'Afrique noire « ne sont autres que l'expression

19. Amrouche, J., Lettre du 20 novembre 1959, in « Lettres inédites », *Dialogues*, n° 1, mars 1963, p. 17.

20. Berque, J., in *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Paris, Payot, 1966, p. 174.

du besoin tragique d'avoir un nom. D'avoir un nom reconnu et que l'on embellisse²¹ ». Il ne suffit pas d'avoir un nom, encore faut-il l'*emplir*, autrement dit, l'honorer.

Des individus sont conduits, par la force des circonstances, à emprunter telle ou telle voie. Puis vient le moment où ils sont en mesure de faire un choix différent de celui que le hasard et la nécessité leur avaient d'abord imposé. Amrouche a choisi au moment où il fallait. Il a rejoint les siens parce qu'ils souffraient, parce que leur cause alors était juste.

Aimé Césaire voyait en Jean Amrouche d'abord un poète : « Le Jean Amrouche essentiel, c'est le Jean Amrouche poète. » Césaire distingue aussi un *amont* et un *aval* dans les conceptions d'Amrouche. Sa poésie prend corps dans « l'amont des ancêtres fabuleux ». L'*aval*, c'est l'action dans le monde moderne et complexe. À l'*amont*, correspond la fidélité ; à l'*aval*, l'espérance. Car ceci mérite d'être souligné : il y a bien chez Amrouche l'espoir en une société meilleure et avant tout plus juste.

Il n'a rien sacrifié, ni l'*amont*, ni l'*aval*, « ni son pays, ni l'homme universel ». Amrouche, dit encore Aimé Césaire, est « grand d'avoir refusé le repos [...] c'est par là qu'il s'est accompli²² ».

Quelques jours après le cessez-le-feu, en avril 1962, Jean Amrouche s'éteint, rejoignant un monde sans frontières. Sur le terrain algérien, les armes commencent à se taire. L'Algérie et Amrouche habitent dès lors leurs noms, pour le meilleur comme pour le pire car tel est toujours le destin des hommes et de leurs sociétés.

21 Amrouche, J., « Colonisation et langage »...

22. Césaire, A., *Présence africaine*, t. XLVI, 2^e trim. 1963, p. 187.

JEAN AMROUCHE À LA RADIO

Guy Dugas ¹

LES TROIS AMROUCHE

Ce colloque s'intitulant « Jean Amrouche et le pluralisme culturel », je voudrais évoquer rapidement cet homme pluriel, avant d'en venir à l'homme de radio que je suis censé vous présenter. Pour schématiser, je présenterai cette variété d'intérêts et de vocations et d'activités de façon chronologique, mais il faudra bien évidemment garder à l'esprit que toutes ces vellétés ou potentialités ont constamment cohabité en lui (c'est François Mauriac, je crois, qui soulignait à son propos qu'« un poète, un romancier qui devient journaliste ne change pas de nature, il reste un artiste »), et que ce sont elles qui résonneront encore dans ses relations avec la radio.

Le littéraire

Fondamentalement, Amrouche est d'abord et avant tout un littéraire et un poète : littéraire de formation et poète par dilection première. Un critique littéraire également, un domaine de ses activités découlant de la vocation précédente, mais qui a été et reste encore négligé par les spécialistes. En gros, une première période qui, à la suite de sa formation scolaire, couvre une douzaine d'années, de 1930 à 1942.

Formation générale

Le cursus scolaire de Jean Amrouche est profondément littéraire et furieusement classique : études secondaires à Tunis, collègue Allaoui, puis École normale, en évoluant de projets scientifiques (« peut-être diplôme ingénieur chimiste ² ») vers des projets littéraires. Il part en France

1. Université Paul-Valéry, Montpellier III.

2. Lettre à Marcel Reggui du 14 septembre 1924.

à l'été 1925, réussit le concours de l'École normale supérieure et poursuit ses études à Saint-Cloud de 1926 à 1928.

Grâce aux différentes correspondances de jeunesse, on peut suivre année après année les lectures du jeune homme : les textes saints (Bible, vies de saints), les classiques (Molière, Racine) et les poètes romantiques, mais aussi Baudelaire et Apollinaire dès le collège. Proust et Dostoïevski³, Freud et Nietzsche à l'école normale de Tunis. À Paris, il découvre le groupe de la *Nouvelle Revue française (NRF)* dont il conseille la lecture assidue⁴. Dès ce moment-là, il commence à correspondre avec Mauriac et Gide.

Les années vingt sont aussi en France celles d'une littérature nationaliste et revancharde, à laquelle Amrouche ne reste pas insensible : Maurice Barrès, Henri Massis, les premières œuvres d'Henry de Montherlant. Il est alors abonné aux *Nouvelles littéraires* et à la *Revue des jeunes*. Parmi les auteurs nouveaux, il signale dès sa parution « un roman très intéressant : *Mont-Cinère* de Julien Green⁵ ».

La formation, ce sont aussi différentes rencontres qui ont jalonné ce cursus. Pour faire vite, je n'en retiendrai ici que deux – deux camarades du même âge. En 1922, à l'école normale de Tunis, il rencontre Mahmoud Reggui, sur qui il exercera une influence si considérable que celui-ci, devenant Marcel Reggui, se convertira au catholicisme. Ensemble, les deux jeunes gens découvriront les romanciers chrétiens (Mauriac, Bernanos...), mais aussi la littérature russe (Dostoïevski). En octobre 1929, il est nommé professeur de lettres au collège de Sousse. C'est là qu'il fait, quelques mois plus tard, une deuxième rencontre, celle d'Armand Guibert, professeur d'anglais au même collège et déjà auteur d'un recueil poétique⁶. De Sousse, les deux enseignants passeront ensuite au lycée Carnot de Tunis, où Amrouche aura Albert Memmi comme élève⁷. La rencontre avec Guibert sera déterminante. Elle le conduira à affirmer son génie poétique – lui qui a toujours craint « qu'au lieu de faire un Baudelaire, [il] ne fasse qu'un Sainte-Beuve⁸ » – et à publier ses premiers vers.

3. Lettre au même du 19 août [1926] : « J'ai lu presque tout Dostoïevski et j'ai commencé Nietzsche. »

4. Une liste détaillée nous est fournie dans une lettre à Reggui : « Saint-Cloud, le 1^{er} décembre 1926. Pour tes lectures, ne t'attaque pas tout de suite à Nietzsche, ce qui ne te servirait de rien. Mais si tu veux lire demande :

Gide : *La Porte étroite, L'Immoraliste, Les Nourritures terrestres, Les Faux-Monnayeurs*

Claudé : *L'Annonce faite à Marie*

Dostoïevski : *Les Frères Karamazov, Les Possédés, L'Éternel Mari, Crime et châtiment*

Stendhal : *Le Rouge et le Noir, La Chartreuse de Parme*

Constant : *Adolphe*

Barrès : *Sous l'œil des Barbares, Un homme libre, Le Jardin de Bérénice, Colette Baudoche.* »

5. *Ibid.* Lorsque viendra le temps des entretiens radiophoniques, Amrouche se souviendra de cette découverte et invitera Green, qui déclinera son offre. À défaut, Amrouche lui consacra plusieurs émissions sur la chaîne nationale, dont deux, importantes, les 23 et 30 juin 1951, dans la série « Un romancier et ses personnages ».

6. *Enfants de mon silence*, Toulouse, Studio technique d'éditions, 1932.

7. On sait qu'Amrouche apparaîtra sous le nom de « Marrou », dans certains romans d'Albert Memmi, qui a témoigné dans « Une famille de rebelles. Hommage à Armand Guibert », *Les Carnets de l'exotisme*, n° 9, 1991.

8. Lettre à Marcel Reggui, Sousse, 13 octobre 1930.

Les débuts poétiques

Les débuts poétiques d'Amrouche datent donc de son arrivée à Sousse en octobre 1930, au contact de Guibert, bien que sa vocation soit très antérieure (on trouve quelques-uns de ses poèmes de jeunesse dans les correspondances précitées). C'est en 1934 que paraît son premier recueil, *Cendres*, aux éditions Mirages, émanation de la revue du même nom, que Guibert avait relevée quelques mois plus tôt de ses... cendres (4 numéros, dont un double entre novembre 1932 et mars-avril 1933, des extraits des poésies d'Amrouche y paraissent dès le n° 1). *Étoile secrète* suivra dans les mêmes conditions d'édition en 1937. Dès cette année-là, Amrouche figure en bonne place parmi les poètes de la *Méditerranée nouvelle* – anthologie rassemblée par Camille Bégué. Hélas, *Cendres* et *Étoile secrète* seront les deux seuls recueils poétiques publiés de Jean Amrouche, qui demeurera toujours très attaché à cette poésie, précieuse et un peu aristocratique, faite pour être dite, qu'incarnent parfaitement à ses yeux un Milocz ou un Patrice de La Tour du Pin.

Indéniablement, Amrouche est d'abord et avant tout poète. C'est une dimension de son esprit qu'il sacrifiera progressivement à d'autres formes d'expression, mais qui – nous le verrons – réapparaîtra ici ou là à travers celles-ci.

Le critique littéraire et le conférencier

Du critique littéraire, qui naît aussi dans ces années trente, j'aurais aimé vous parler plus longuement. Selon mes propres inventaires, qui complètent ceux de Réjane Le Baut⁹, il rédige ses premiers articles dès 1932. N'ayant pas le temps d'aller plus avant dans ce sens, je pointerai seulement ici quelques perspectives, réservant à d'autres circonstances l'étude de « Jean Amrouche, critique littéraire » :

– Des analyses théoriques : Amrouche ne se contente pas d'être poète, comme plus tard il ne se contentera pas de faire de la radio ; il se plaît à théoriser ses pratiques¹⁰ ;

– Des études sur les classiques : Agrippa d'Aubigné et Racine dans *Le Banquet* (études sans doute tirées des conférences faites à Tunis sur ces

9. In *Jean Amrouche, l'éternel Jugurtha*, catalogue de l'exposition aux Archives municipales de Marseille, 1985, actualisée dans la biographie de Réjane Le Baut : *Jean El-Mouhouv Amrouche, Algérien universel*, Paris, Alterédit, 2003. Y manquent en particulier quelques références de « La Tunisie française littéraire », mais surtout l'importante collaboration littéraire d'Amrouche au *Banquet*, revue des instituteurs de Tunisie (1937-1939).

10. Voir, par exemple, dans les nos 3-4 de *Mirages*, pp. 172-173, son article « Poésie et obscurité », ou ses articles sur la « Fonction de la critique » dans « La Tunisie française littéraire », et quelques années plus tard, ses contributions à *Fontaine* sur la poésie africaine ou « La grâce de ravissement en poésie ». En ce qui concerne sa pratique de l'entretien radiophonique, on connaît sa conférence « Le Roi Midas et son barbier » (1952), sur laquelle je reviendrai plus loin.

auteurs), Bossuet, Pascal, Molière dans «La Tunisie française littéraire», Rilke dans *Shéhérazade*, puis dans *Quatre vents...*

– Des commentaires sur l'actualité littéraire (Chronique sur les prix littéraires dans *Mirages* et *Le Banquet*, promotion de la poésie française et internationale avec Armand Guibert : Ungaretti, Milocz, découverte de Patrice de La Tour du Pin...);

– Un intérêt très modéré pour les lettres nord-africaines, dont Amrouche souligne la médiocrité dans «La Tunisie française littéraire» (1941). Plus tard, lorsque émerge, dans les années 1948-1950, la première génération d'écrivains indigènes, il est frappant de constater le peu d'empressement d'Amrouche à son propos : son rôle dans le rejet du manuscrit du *Fils du pauvre* de Mouloud Ferraoun par les éditions Charlot ; son mutisme sur des romanciers berbères comme Mouloud Mammeri ou Malek Ouary, qui lui est pourtant apparenté ; le peu de cas qu'il semble faire des romans (*La Statue de sel*, dont, dès les années 1948-1949, il avait pourtant lu des extraits en manuscrit, ou *Agar* en 1955) et plus encore du *Portrait du colonisé*¹¹ (1956) de son ancien élève Albert Memmi ! On trouve néanmoins quelques échos concernant cette littérature à travers certains articles («In memoriam Marius Scalési», in *Le Banquet*, janvier 1938, repris sur la Chaîne nationale le 23 novembre 1957), ou certaines émissions radiophoniques (23 juin 1956, entretien avec Kateb Yacine sur la Chaîne nationale ; le 23 novembre 1957 sur «Deux poètes tunisiens de langue française : Salah Ettri et Abdelmajid Tlatli»), mais ce sera à peu près tout...

Bannissant au maximum la théorisation, cette critique littéraire fait l'éloge du spontané et du naturel – qualités que l'on retrouvera mises en avant dans la technique des entretiens radiophoniques – mais n'est pas dépourvue d'une dimension didactique : Amrouche part du principe que l'écrivain n'est jamais le mieux placé pour analyser son œuvre. Dans un article de 1968, l'écrivain tunisien Mahmoud Aslan évoque «Jean Amrouche, professeur, poète, essayiste et conférencier». Et il est certain qu'une place importante doit être faite au professeur et au conférencier, dans l'analyse des activités d'Amrouche, en ce que ces dimensions sont de celles qui se rapprochent le plus, et en quelque sorte annoncent le mieux, l'entretien radiophonique.

L'inventeur des entretiens radiophoniques

Évoquer Amrouche, inventeur de l'entretien radiophonique, c'est limiter doublement les rapports d'Amrouche avec la radio : en limiter la période, de 1949 (premiers entretiens avec Gide) à 1959, date à laquelle il est exclu de l'Office de radiodiffusion et de télévision française (ORTF) suite à un article dans *Le Monde* jugé séditieux, et de ce fait occulter tout ce qui pré-

11. Au sujet duquel nous n'avons guère trouvé qu'une mention, qui se trouve en post-scriptum à l'article «Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé», in *Études méditerranéennes*, n° 3, hiver 1958-1959.

céda (sur les ondes de Radio-Tunis ou de Radio-Alger) et tout ce qui suivit cette période (notamment sur les ondes de la Radio suisse romande). C'est aussi la limiter en termes de genre, car, nous le verrons, cette participation recoupe à peu près toutes les activités précédemment présentées.

Ayant par ailleurs déjà travaillé sur les célèbres entretiens radiophoniques, où Armand Guibert voyait à juste titre une invention, « une étincelante création, celle de la critique parlée », je n'y reviendrai pas aujourd'hui, vous renvoyant au programme de recherche quadriennal (1998-2002) : « Les écrivains à la radio », coorganisé par l'Inathèque¹² et l'université de Montpellier, et aux publications qui en ont découlé, en particulier celles où il est question d'Amrouche à la radio¹³.

Le temps de l'engagement

En Afrique du Nord coloniale, l'activité radiophonique tourna très vite autour de questions politiques, voire idéologiques, du fait de la concurrence franco-italienne en Tunisie, puis de la constitution de l'Axe germano-italien et du rôle propagandiste joué par Radio-Bari, même si ce n'est que très progressivement que la radio apparaîtra comme un instrument essentiel parmi les enjeux nord-africains évoqués dans de précédentes communications.

Ce qui est certain, en revanche, c'est que la libération de la France, l'arrivée au pouvoir du général de Gaulle, ses fameux discours de Constantine (12 décembre 1943) et de Brazzaville (30 janvier 1944) – qu'Amrouche accueillera comme une révélation – et quelques mois plus tard les événements, de Sétif et Guelma, vont conduire Jean Amrouche à faire taire définitivement ses vocations initiales afin de se lancer dans le combat politique, tout particulièrement au moment de la guerre d'Algérie. Mais cet aspect-là de ses activités a été suffisamment mis en évidence¹⁴ pour que nous n'ayons pas à insister ici.

Le lien entre ces trois Amrouche, en apparence si différents : l'homme de plume, l'homme de radio et l'homme engagé, c'est vers 1943-1945, et à travers un texte célèbre – son « Éternel Jugurtha. Propositions sur le génie africain¹⁵ » – qu'il faudrait le chercher.

12. L'Inathèque de France est un département de l'Institut national de l'audiovisuel (INA) chargé de collecter, au titre du dépôt légal, l'ensemble des archives des programmes français de radio et de télévision à des fins de recherche [NDE].

13. Soit deux ouvrages réunis et présentés par Pierre-Marie Héron, qui en traitent largement : *Les Écrivains à la radio. Les Entretiens de Jean Amrouche* (1 vol + 2 CD), Montpellier, université de Montpellier, Centre d'étude du XX^e siècle, 2000, et *Les Écrivains hommes de radio (1940-1970)* (1 vol + 1 CD), Montpellier, université de Montpellier, Centre d'étude du XX^e siècle, 2001. Un troisième volume, *Les Écrivains et la radio* (même éd., 2003) n'évoque pas Jean, mais Taos Amrouche (et aussi Jean Sénac et Driss Chraïbi).

14. Voir, en particulier, les deux ouvrages réunis par Tassadit Yacine : *Un Algérien s'adresse aux Français, ou l'Histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994 et *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, Paris, Awal, Ibis Press, 2002.

15. Ce texte, écrit en 1943, est paru dans *L'Arche*, n° 13, février 1946, et fut ensuite plusieurs fois réédité.

L'HOMME DE RADIO

C'est essentiellement l'homme de radio que l'on me demande d'évoquer aujourd'hui. Je vais donc m'efforcer de présenter successivement les débuts de Jean Amrouche à Radio-Tunis, puis à Radio-Alger, avant d'essayer de dégager son art poétique sur les ondes, enfin de mettre en évidence l'usage qu'il fait du média radiophonique. Je voudrais aussi profiter des enregistrements que de précédents colloques et notre collaboration avec l'Institut national de l'audiovisuel (INA) nous ont permis d'obtenir pour faire entendre la voix d'Amrouche.

Les débuts

Il est assez difficile de dater précisément les débuts d'Amrouche sur les ondes, comme il est difficile de reconstituer par le détail une histoire des radios nord-africaines, du fait de la dispersion et de la perte des archives sonores. Et c'est bien dommage, quand on songe aux écrivains majeurs qui ont joué un rôle dans cette histoire (Philippe Soupault en Tunisie, Marcel Sauvage, Jacques Canetti, El-Boudali Safir, Jean Sénac en Algérie, Pierre-Charles Guillemot au Maroc...). J'en profite pour poser ici, une nouvelle fois, la question de la préservation indispensable des archives issues des différentes communautés du Maghreb, livrées à l'abandon depuis le fiasco du Fonds littéraire méditerranéen de Marseille.

Radio-Tunis

On peut toutefois dire, sans grand risque d'erreur, que c'est en Tunisie et avant-guerre que remontent les relations de Jean Amrouche avec ce nouveau média.

C'est en 1936 qu'une station de radio est créée à Tunis, sous le nom de Tunis-PTT¹⁶. Elle deviendra Radio-Tunis avec le Front populaire, qui nommera Philippe Soupault à sa direction. Plusieurs cercles culturels tunisois s'intéressent aussitôt à ce nouveau média. Parmi eux, celui des enseignants, que fréquente Amrouche : Aimé Patri, Emile Orenga, Armand Guibert et Martial Baïssade – qui, la guerre venue, deviendra le speaker officiel de Radio-Tunis. Même si on ne dispose d'aucune archive, il semble que ce soit à ce moment-là et en compagnie de sa sœur Taos qu'Amrouche ait fait ses premiers pas à la radio, sans doute en relation avec ses *Chants berbères de Kabylie*, qui paraissent à Tunis en 1939, toujours par les soins de son ami Guibert : la première série d'émissions connue, concernant les chants berbères (12 émissions), fut diffusée sur les ondes de Radio-Tunis à dater de novembre 1938¹⁷.

16. Centre des archives contemporaines, documentation ministère des Postes, Télégraphes et Télécommunications, Inspection générale, n° 105/B/50, 7 décembre 1936.

17. Il semblerait donc que sa sœur l'ait précédé au micro de Radio-Tunis, puisque la bibliothèque de l'Arsenal conserve quelques scripts de ses émissions datant de 1937 et 1938.

Radio-Alger

Mais c'est surtout à partir de son installation à Alger, durant l'été 1943, qu'Amrouche, nommé au cabinet du directeur de l'Information, se consacre à la radio. Radio Alger-PTT, née au début des années trente¹⁸ dans des conditions similaires à Radio-Tunis, est devenue Office Radio-France au moment de l'arrivée du général de Gaulle dans la capitale de la France libre, au printemps 1943. À la même date et depuis une année, c'est Claude Roy, qu'Amrouche connaît bien, qui dirige les émissions littéraires de la radiodiffusion française¹⁹.

À peine nommé directeur de l'Information, André Labarthe, directeur de *La France libre* (paraissant à Londres puis à Alger, à partir de mars 1943) remplace Jean Masson à la tête de la station, d'abord par Robert Mangin, un officier de marine « dont la compétence était strictement nulle en matière de radio²⁰ », puis par Jacques Lassaïgne, critique d'art et journaliste qui jusqu'alors dirigeait Radio-Levant, à Beyrouth.

Les premières archives concernant les relations d'Amrouche avec la radio datent de cette période, de février à juillet 1944, date de son départ pour la France comme correspondant de guerre, et même au-delà de cette date, semble-t-il. Rien d'étonnant à cela, sa collaboration avec Lassaïgne étant très étroite dès son arrivée à Alger : c'est avec lui qu'il a fondé *L'Arche* à l'automne 1943. La première mention de sa collaboration à Radio-France-Alger figure dans son Journal, daté du « Mardi saint 3 avril 1944 : La radio me réclame : deux émissions à faire. »

Radio-France-Alger est supprimée quand le gouvernement de la France libre s'installe en métropole. L'ordonnance du 2 novembre 1945 transfère partiellement le réseau algérien et crée une radiodiffusion algérienne selon des statuts qui seront appliqués à partir du 1^{er} janvier suivant. Jacques Lassaïgne et Jean Amrouche sont alors intégrés à la Radiotélévision française (RTF). C'est en octobre 1948 qu'Amrouche y crée une émission hebdomadaire très suivie, « Des idées et des hommes », qui vivra jusqu'en novembre 1959.

Un art poétique : « Le Roi Midas et son barbier »

À de nombreuses reprises, Jean Amrouche s'est exprimé, oralement ou par écrit, sur sa conception du rôle de la radio et de l'homme de radio. Non seulement sur les techniques de l'entretien radiophonique, ce qu'il fait dans

18. Ou plus précisément 1928, s'il faut en croire Evelyne Caduc dans sa contribution au volume collectif : *Alger 1860-1939* (éd. Autrement, coll. « Mémoires », n° 55, 1999, pp. 74-100). Mais ce texte, intitulé « Une capitale culturelle », est par ailleurs très approximatif, notamment en ce qui concerne la famille Amrouche.

19. Voir Amrouche, J., « Les Lettres françaises à la radio », « La Tunisie française littéraire » du 21 mars 1942.

20. Canetti, J., *On recherche jeune homme aimant la musique*, Paris, Calmann-Lévy, 1978.

sa célèbre conférence « Le Roi Midas et son barbier », mais également, et plus largement, sur toute forme d'animation radiophonique.

Cette conférence d'une demi-heure, prononcée en décembre 1952 devant le Centre d'études radiophoniques, sera recueillie et diffusée sur la chaîne Paris Mondial, après une brève introduction de Jean Tardieu, le 29 mars 1954. On y trouve l'essentiel des considérations de Jean Amrouche à l'égard du *médium* radiophonique, et plus particulièrement de sa conception de l'entretien radiophonique, tel qu'il eut l'occasion de le pratiquer avec Gide, Claudel, Giono, Ungaretti, etc. À la radio, affirme-t-il, c'est dans un « jeu de miroir qu'on est perpétuellement pris ». Ce miroir, qui peut être déformant, est non seulement constitué du face-à-face des protagonistes, mais aussi de leurs représentations, leurs fantasmes « reflétés et réfractés indéfiniment les uns par les autres ». Représentations et fantasmes générés par une double présence : celle d'un public, invisible, mais conditionnant l'entretien par sa seule présence supposée, mais aussi celle d'un micro, sévère et « terrible petit personnage », à la fois dénonciateur et censeur. Présence par laquelle passe l'intrusion de la Voix, qui fait « en quelque sorte parler l'œuvre écrite » :

« Puisqu'il s'agit d'un écrivain, et que la perfection de la parole pour l'écrivain, c'est l'écriture, c'est la phrase, rien ne nous empêche de considérer cette parole enregistrée, cette improvisation, comme une sorte d'avant-brouillon, quelque chose qui précéderait une ébauche d'une œuvre, mais d'une œuvre qui n'existe pas, qui n'existera jamais ²¹. »

La langue et la voix

Dans son article précité, Mahmoud Aslan évoque « la langue châtiée et la diction impeccable » de Jean Amrouche. Son amie, la journaliste Dominique Arban parle d'un « don sublime » ; d'autres encore, comme Albert Memmi ou Jean Daniel, parleront à son sujet de séducteur-né, de « magicien des mots ». Pour mettre à l'épreuve cette forme de séduction, Amrouche a besoin du contact avec son interlocuteur, avec son public – ce dont il est du reste conscient ²².

Mais il est une autre caractéristique qui transparaît dans la langue d'Amrouche, c'est le savoir, l'érudition, à tel point qu'il fut parfois considéré comme un poseur et un pédant :

« C'est quelqu'un qui parlait comme un livre ! C'était très très net ; peut-être dans la mesure aussi où il avait besoin, par son idée du colonisé, de parler la plus belle langue possible, et mieux que le colonisateur. [...] la façon dont Amrouche parlait, si admirablement d'ailleurs avec une recherche parfaite, faisait que j'étais pétrifié, je pouvais à peine ouvrir la bouche tellement en effet la spontanéité était comme bannie, par le fait même de sa conception

21. Amrouche, J., « Le Roi Midas et son barbier », in *Les Écrivains à la radio...*, pp. 13-20.

22. « Il me faut constamment un public, un miroir sur qui essayer ma pensée et mes phrases, où trouver les tremplins successifs que n'offre pas la solitude », Journal, inédit, 6 août 1945.

naturelle de l'entretien. [...] C'est bien radiophonique, mais cela me semble obéir me semble-t-il à des critères très antérieurs à l'invention de la radio, d'une conversation faussement spontanée, élaborée et architecturée²³.»

En 1947, dans une émission du club d'essai intitulée «Langage et poésie», il analyse ainsi, avec une prodigieuse érudition, la prononciation exacte des langues mortes et vivantes en poésie ; ailleurs et le moment de l'engagement venu, c'est avec les potentialités des langues arabe²⁴ ou berbère qu'il jouera savamment.

La radio, dès son origine, joue au contraire sur la spontanéité, sur l'élocution naturelle et «ce demi-abandon de toute rigueur qui est le propre d'une libre conversation²⁵». Volonté de spontanéité et de demi-abandon que contredit la langue parfaitement maîtrisée et l'impeccable diction d'Amrouche, parfois jusqu'à l'apparition de moments d'embarras (par exemple dans ses entretiens avec Gide, qui, pour de toutes autres raisons que lui, est aussi embarrassé dans son langage). Amrouche homme de radio s'avoue, dans sa conférence, prisonnier d'une alternative propre à ce média : la nécessité de supprimer tout ce qui, dans le dialogue radiophonique ou autour de lui, serait susceptible de le parasiter et de le rendre inaudible – mais sans pour autant dénaturer le document.

Littérature, poésie et radio

«Espace du mot, la radio est un espace du mot mis en voix ; elle ouvre ainsi un vaste domaine à la poésie comme art de dire et d'écouter» – considère justement Hatem El-Hicheri²⁶. Quel que soit le type d'émission animée par Amrouche, celui-ci se plaît très régulièrement à y introduire cet «art du dire et d'écouter». C'est dire que nombre de ses émissions sont consacrées à des lectures, le plus souvent poétiques. Apollinaire, Valéry, Saint-John Perse ont longtemps sa préférence. À la fin des années cinquante, il introduira des œuvres de poètes francophones : Césaire, Senghor, Rabéarivelo, un bouquet de poètes canadiens en 1958, les deux poètes tunisiens déjà mentionnés...

Parfois, ces lectures commentées ne vont pas sans poser problème avec les auteurs : ainsi Léopold Sédar Senghor, dans une correspondance inédite avec Armand Guibert, se dira-t-il «déconcerté par sa voix haute et hautaine, si éloignée du souffle nègre».

23. Clancier, G.-E., intervention au cours d'une des discussions du colloque «Les écrivains hommes de radio», recueillie in *Les Écrivains hommes de radio...*, p. 108. Voir dans «L'éternel Jugurtha» les considérations de Jean Amrouche sur l'usage de la langue française par le colonisé.

24. Dans certaines de ses interventions durant la guerre d'Algérie, courtes et d'actualité, visiblement à l'attention du peuple algérien, Amrouche usera de la langue arabe – plutôt arabe littéral que dialectal.

25. Barraud, H., «À propos des entretiens Gide-Amrouche. Souvenirs», in *Bulletin de l'Association des amis d'André Gide*, n° 64.

26. Amrouche, J., «De l'entretien radiophonique comme genre littéraire», in *Les Écrivains hommes de radio...*

De même, lors des entretiens avec André Gide, il aura même un différend avec l'auteur des *Poésies d'André Walter*, celui-ci considérant, et le lui disant à l'antenne, avec quelque impertinence, qu'il lit ses vers « très mal, [...] comme des alexandrins ou comme des vers ordinaires ».

Média radiophonique et engagement politique

Dès 1945-1946, simultanément à ses entretiens et à ses émissions littéraires, Jean Amrouche – traumatisé par les manifestations réprimées de Sétif et Guelma – commence à utiliser la radio comme instrument d'un engagement social en faveur du peuple algérien. Un engagement qui, progressivement, deviendra politique.

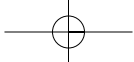
C'est ainsi que, le 1^{er} juillet 1946, il participe sur la chaîne nationale à un débat sur « Le problème algérien », en compagnie d'Albert Camus, de Ferhat Abbas et Kadour Sator. Et ce l'année même où il offre à la revue *Temps présents* un texte si alarmiste et prémonitoire sur l'avenir de l'Algérie que le titre devra en être modifié par la rédaction :

« Qu'on y prenne garde : le problème algérien est le plus important de tous ceux qui réclament les soins du peuple français [...] car de la solution qu'on lui donnera dépend l'avenir de la France, et son existence même comme grande nation ²⁷. »

La guerre d'Algérie venue, Amrouche se rendra compte des dangers qu'il y a à présenter des émissions politiques sur la chaîne nationale. Il réservera donc ses prises de position politiques à la presse écrite, intervenant à l'occasion dans le grand débat ouvert par les associations et les revues qui naissent des événements, tels que *L'Express* ou *France Observateur*, et n'hésitera pas à donner de virulents articles à *La Nef*, créée par Robert Aron, en dissidence avec *L'Arche* de Jacques Lassaigne... et Jean Amrouche ! Ironie de l'histoire, c'est à cause de l'un de ces articles qu'il sera chassé de l'antenne : en novembre 1959, le député Legendre demande et obtient son éviction de la Radio Télévision française. Déjà l'année précédente, son article dans *Le Monde* du 11 janvier 1958, intitulé « La France comme mythe et comme réalité » avait soulevé une belle polémique ²⁸.

27. « L'Afrique restera-t-elle française ? », *Temps présents*, juillet 1946. Le titre initialement donné par Amrouche était « L'Algérie restera-t-elle française ? »

28. Une polémique dont Tassadit Yacine rend compte dans *Un Algérien s'adresse aux Français...*, pp. 351-360. Parmi les lecteurs qui protestent, on note une longue lettre de Jacques Heurgon, hôte d'André Gide à Alger, où il avait aussi bien connu Amrouche, durant la guerre.



CONCLUSION
JEAN AMROUCHE, OU DU BON USAGE DE LA RADIO

Écrivain sans œuvre majeure, fervent nationaliste qui n'eut pas la chance de vivre l'indépendance de sa patrie, amoureux de la langue et de la culture d'un pays qu'il s'obligeait à combattre. Nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la postérité de Jean Amrouche, sur la leçon qu'en quelque sorte il laisse aux générations suivantes d'une rive et de l'autre de la Méditerranée. Réjane Le Baut conclut la volumineuse biographie qu'elle lui consacre par cette réflexion en forme de définition :

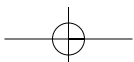
« Ce qui peut le caractériser au mieux dans ce que nous avons identifié comme une dialectique de l'être et de l'avoir, c'est la générosité dans le don qu'il fait de sa parole. Et l'on peut dire que Jean Amrouche était l'homme de la parole, l'homme du verbe et de la voix. Dans toute une partie de son œuvre, tant de professeur que de conférencier, "introduisant les mœurs de l'amour dans la critique littéraire", d'interlocuteur à la radio et de poète, il a voulu donner à ses auditeurs et à ses lecteurs un peu de son plaisir de lire, de sa joie intime.[...] Il désirait ainsi, par le truchement de sa voix dont il savait la capacité d'ébranlement favoriser une certaine communion spirituelle plus qu'esthétique ou intellectuelle²⁹. »

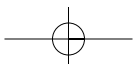
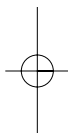
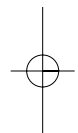
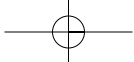
Cette voix, nul instrument ne pouvait mieux la mettre en valeur que la radio. Mieux – et surtout plus tôt – que quiconque, Jean Amrouche sut en pressentir les possibilités dans de multiples domaines, de l'entretien littéraire à l'instrument de propagande (ne dit-on pas que le poste transistor, dont les débuts coïncident avec la guerre d'Algérie, fut durant celle-ci un instrument essentiel ?), sans oublier la variété, si l'on tient compte des émissions pionnières sur les chants berbères, aux côtés de sa sœur Marguerite Taos³⁰.

Je ne saurais donc mieux terminer cette communication qu'en vous faisant entendre, une fois encore, la voix de Jean Amrouche à la radio.

29. Le Baut, R., *Jean El-Mouhouv Amrouche, Algérien universel*, pp. 353-354.

30. Sur l'ensemble de la carrière radiophonique de Marguerite Taos Amrouche, voir notre communication : « Taos Amrouche, une voix pour la Kabylie », in *Les Écrivains à la radio...*, pp. 63-75.





JEAN AMROUCHE ET LA LANGUE MÈRE OU LA MÈRE-LANGUE

Khaoula Taleb Ibrahimy ¹

Comment évoquer le plurilinguisme chez Jean Amrouche ²? Était-il plurilingue? Je pense répondre à cette question par l'affirmative. Jean Amrouche parlait plusieurs langues. Tout d'abord le français: n'est-il pas un poète de langue française célébré et reconnu, diplômé de l'école normale de Saint-Cloud? Mais également l'italien – nous en voulons pour preuve le témoignage de Fadhma Amrouche, qui écrit, dans son récit autobiographique: «l'année scolaire 1912-1913 nous vit encore rue des Marchands-d'huile. Henri et Jean fréquentaient toujours l'école de la rue de l'Église, ils s'amusait avec les petits Siciliens et Jean parlait leur langue comme s'il était l'un d'entre eux ³ ».

Je me suis demandé, un moment, s'il parlait l'arabe dialectal. L'avait-il appris au contact des compatriotes qu'il a côtoyés ou des Tunisiens auprès de qui il a vécu lors de son long séjour en Tunisie? Rien ne mentionnait, dans les ouvrages que j'ai consultés, qu'il le parlât ou bien encore qu'il ait eu un contact quelconque avec l'arabe écrit. Or, lors de ce colloque, j'ai été surprise d'apprendre qu'il avait obtenu un certificat de langue arabe à Tunis pendant qu'il poursuivait ses études. Le charme de la personnalité de Jean El-Mouhoub Amrouche n'en fut que plus grand. Lui, le prénommé «le doué», était vraiment doué, mais je reste toutefois étonnée de ne pas avoir lu quelque chose qui justifie le silence sur cet aspect de l'itinéraire de notre poète.

Mais le plus significatif pour mon propos est que Jean maniait le berbère, plus exactement le kabyle, dans la variante des Aït Abbas. Le plus significatif parce que je voudrais vous entretenir de la notion de langue maternelle, notion controversée et qui a suscité et suscite, encore, de vives polémiques. Et pour cela, je vais questionner les textes que nous a laissés la «tribu

1. Professeur, université d'Alger.

2. Il est vrai que je ne suis spécialiste ni du berbère ni de la littérature maghrébine d'expression française (littérature française, devrais-je dire, pour le cas de Jean Amrouche). Et je suis linguiste arabisante mais, et c'est à ce titre que mon amie Tassadit Yacine m'a invitée, et je travaille depuis un certain temps sur la question des langues en Algérie.

3. Aïth Mansour Amrouche, F., *Histoire de ma vie*, Paris, La Découverte, 2000, p. 154.

Amrouche », comme se plaisait à les appeler Mouloud Mammeri : les écrits de Jean, ceux de sa mère, Fadhma, et ceux de Taos, sa sœur⁴.

Première remarque, pourquoi Jean et Taos ont-ils été les seuls, parmi la nombreuse fratrie, à apprendre le berbère et à entreprendre du vivant de leur mère le recueil des chants et des contes qui ont bercé leur enfance ? Je crois pouvoir dire que, pour eux, il s'agissait d'un véritable parcours initiatique.

Avait-elle (nous parlons de la mère) senti qu'ils seraient les dépositaires d'un legs précieux, d'un patrimoine qu'elle avait sauvé au plus profond d'elle-même et qu'elle a retrouvé le jour du départ de Paul, son premier fils, le premier départ d'un enfant de la tribu ? « C'est de ce jour, dit-elle, que j'ai retrouvé tous les poèmes et les chants d'exil de mon pays. Tout en berçant mon dernier-né, je berçais ma douleur et mes larmes étaient lourdes sur mon visage. Combien j'ai chanté, depuis ! Combien j'ai pleuré⁵ ! »

Ce sont donc ces chants qui vont lui permettre de surmonter, à la fois l'exil et la mort consécutive de plusieurs de ses fils, au début de la Seconde Guerre mondiale :

« Et pourtant, cette époque oppressante de l'avant-guerre avait été éclairée par une œuvre qui nous tient en haleine pendant des mois, Marie-Louise-Taos, Jean et moi : la fixation française des chants berbères hérités des ancêtres qui m'avaient permis de supporter l'exil et de bercer la douleur. C'était une telle joie de voir enfin mes enfants se passionner pour ce patrimoine⁶. »

Est-ce la perspicacité de la mère, qui, connaissant bien ses enfants, a chargé Jean et Taos, avec lesquels elle avait un lien très fort, de cette tâche ? Son intuition lui avait fait découvrir l'âme de poète de son fils. Il sera l'*amousnaw*⁷ de la famille et Taos en sera la chanteuse, perpétuant par ce faire la distribution des rôles entre les sexes.

Cette dernière va continuer l'œuvre que son frère n'a pu achever car celui-ci sera ravi à l'affection de sa mère. Cette femme au destin exceptionnel va encourager sa fille :

« ... puis, je me dis que je puis encore être utile à ma fille, et j'essaye de la consoler un peu. Je voudrais lui laisser le plus de poèmes, de proverbes, de dictons... Ah ! Elle est si jolie, la langue kabyle, combien poétique, harmonieuse, quand on la connaît... Les hommes de chez nous sont si endurants au malheur, si dociles à la volonté de Dieu, mais on ne le comprend vraiment que si on entre dans cette langue qui me fut un réconfort tout au long de mes exils⁸. »

4. Mammeri, M., « L'imaginaire éclaté de Jean Amrouche », in *Culture savante, culture vécue*, Alger, Tala, 1991, p. 171.

5. Aïth Mansour Amrouche, F., *Histoire de ma vie*, p. 168.

6. *Ibid.*, p. 198.

7. « Sage », « lettré » (NDLR).

8. *Ibid.*, p. 208.

Nous l'aurons compris, le kabyle est, pour Fadhma et ses enfants, le lien avec la terre natale, avec le village de leur enfance, avec leur pays, avec leur terre originelle. Écoutons Jean nous le dire dans son style si poétique :

« En donnant ces chants berbères au public, j'ai le sentiment de livrer un trésor privé, de me dessaisir d'un bien de famille. Mais il n'est pas de meilleure manière de préserver de la destruction une richesse. Aussi loin que j'essaie de remonter le cours de ma vie, le moindre événement qui affleure à ma mémoire est accompagné du berceau de mon pays. Il n'est pas un froissement du cœur, pas une image sur le ciel intérieur à quoi l'inflexion d'une mélodie, un temps de rythme, un tressaut de leur chair verbale, ne réponde en les soutenant. Ces chants s'accordent, en vertu d'une sorte de connaturalité aux flux et aux reflux de ma vie intérieure... Toute poésie est avant tout une voix. Et celle-ci plus particulièrement. Mais avant que j'eusse distingué dans ces chants les voix d'un peuple d'ombres et de vivants, la voix d'une terre et d'un ciel, ils étaient pour moi le mode d'expression singulier, la langue personnelle de ma mère... C'est autour d'un berceau, ou près d'un lit de malade qu'on peut le mieux éprouver la magie de ces chants. Nul de mes frères, ni moi, n'aurions supporté d'être bercés par une voix étrangère. Ma mère trouvait la mélodie propre à noyer doucement la douleur, et qui appelait le sommeil et le calme... La mère était là et avec elle la patrie lointaine, celle d'au-delà les âges, quand l'homme se sentait vraiment chez lui sur la terre⁹. »

Ces chants sont les chants de Fadhma, les chants de la mère, et par eux, ils tissent leur lien avec la langue maternelle, la langue faite mère ou la mère faite langue, la mère première dépositaire d'un trésor porté au-delà de l'exil et de la souffrance, la mère mémoire des origines :

« Ces chants lui appartiennent. Sans elle ils auraient disparu. Arrachée à son pays natal depuis quarante ans, tous les jours, comme autrefois sa mère de qui elle les tient pour la plupart, c'est sur les ailes du chant que, dans la solitude, elle lance ses messages aux morts et aux vivants. Elle est d'une famille de clairchantants, elle parle quelquefois de sa mère et de ses frères que tout le village écoutait en silence lorsque leur chant se répandait par les rues. Elle a recueilli les chants du pays Zaouaoua, son pays natal ; et aussi les chants des Aith Abbas, pays de mon père, auxquels se sont ajoutés quelques chants des Ait-Aydel où mon arrière-grand-mère avait des biens. Elle est le dernier maillon d'une tradition très pure¹⁰. »

Car tel n'est pas le moindre des paradoxes : ce sont les chants de la mère, mais ils vont être transcrits dans la langue du père (là, je parle sous l'autorité de mon amie et collègue Tassadit Yacine¹¹). Mais il y aurait alors plus d'une langue originelle, celle de la mère et celle du père, et c'est la mère qui les a transmises à ses enfants.

Beaucoup d'entre nous ont plus d'une langue maternelle (si nous prenons comme définition que la langue maternelle est la langue une, la langue

9. Amrouche, J., *Introduction aux chants berbères de Kabylie*, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 25-26 et 59.

10. Amrouche, J., « Langage et colonialisme », in *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994, p. 331.

11. Voir ce qu'elle en dit à la page 15 de sa présentation aux *Chants berbères*.

première, celle qu'on acquiert dans sa famille dans les premières années de sa vie). Et je pourrais citer de nombreux cas d'enfants de chez nous qui savent bien faire la différence entre la langue de leur famille maternelle et celle de leur famille paternelle.

La pluralité et la diversité sont une constante des sociétés humaines et l'Algérie connaît une grande diversité dialectale, aussi bien dans la sphère arabophone que dans la sphère berbérophone.

Est-ce pour cela que nombre de sociolinguistes préfèrent utiliser le concept de *vernaculaires* pour parler de ces premières langues? C'est d'ailleurs ce terme qu'utilise Jean Amrouche (nous faisons référence à un écrit que nous avons découvert récemment dans une revue culturelle berbère). « J'appartiens, écrit-il, moi-même à un de ces pays où il y a une langue vernaculaire non écrite, le berbère ¹²... » Une langue qui, comme il le dit, devra être une langue nationale (elle est reconnue comme telle depuis peu).

Jean Amrouche a toujours eu une conscience aiguë de son appartenance culturelle, de ses origines exprimées parfois avec des accents messianiques, il suffit pour cela de lire les belles pages sur l'esprit d'enfance qu'il a écrites dans sa présentation des chants berbères. Mais, curieusement, c'est en s'extasiant sur le génie poétique des poètes kabyles qu'il porte un jugement étonnant sur la langue qui les exprime : « Le kabyle, écrit-il, n'est pas une langue faite pour des intellectuels ¹³. »

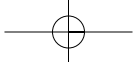
Cette appréciation peut choquer la linguiste que je suis et nous nous interrogeons encore aujourd'hui sur ces propos. Pensait-il que le kabyle, tel qu'il l'utilisait ou tel qu'il l'avait recueilli de la bouche de sa mère, n'était pas suffisamment apte à exprimer le discours élaboré des intellectuels? C'est possible, mais il faut également tenir compte de son attachement profond à ces chants simples comme la vie de ceux qui les ont dits, « sans littérature ni rhétorique », comme il le dit lui-même.

Sauver ces œuvres de l'oubli était donc essentiel. Mais au-delà, « après avoir été enfanté dans sa langue origininaire, on peut sans danger aucun ajouter une langue secondaire ¹⁴ ». C'est son sens aigu de la réalité et de la rationalité qui a fait prendre conscience à Amrouche que, au-delà de son attachement à sa culture première, les enjeux étaient ailleurs, dans la nécessité de connaître une autre langue, « la langue secondaire ». Alors, suivons l'exemple de Jean Amrouche, préservons nos langues maternelles, transmettons-les, comme nos mères et grands-mères l'ont toujours fait, et ici, je parle des vernaculaires arabes. Pour ce qui concerne les dialectes berbères, la tâche est immense : il faut régler le problème de la graphie, créer les outils nécessaires à la codification, à l'enseignement. Mais nous serons alors face à une nouvelle langue

12. Amrouche, J., « Langage et colonialisme », in *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. 331.

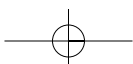
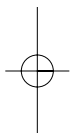
13. Amrouche, J., *Introduction aux chants berbères de Kabylie*, p. 32.

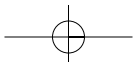
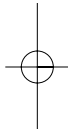
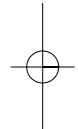
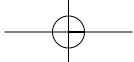
14. Amrouche, J., « Langage et colonialisme », in *Un Algérien s'adresse aux Français...*, p. 331.



qui va naître (la nommera-t-on *tamazight* ?) Et il s'ensuivra une hiérarchisation inévitable entre une langue d'écriture commune et des parlers divers et variés. Une hiérarchisation qui ne sera pas proprement linguistique, mais sociale (sociolinguistique), économique et politique, comme Jean Amrouche l'avait perçue et exprimée dans le texte que nous avons cité ci-dessus, en ce sens que chaque variété de langue a sa place dans le marché linguistique.

Devrions-nous alors nous enfermer, au nom d'une authenticité pure et originelle, dans les limites étroites de nos idiosyncrasies respectives, en prenant le risque de casser les fils ténus – quoique étrangement solides – d'une cohésion nécessaire et vitale pour notre survie face à un ordre mondial injuste et implacable ?





LIRE LE PLUS LOIN

Bachir Adjil

« ... il y a un fait bien plus important et de nature à nous encourager à continuer non seulement à essayer d'écrire de la poésie mais à la goûter avec la conviction que nous savons ce qu'elle est. »

Jorge Luis BORGES, *L'énigme de la poésie*¹ ».

« ... il n'est pas de destin plus beau ni plus lourd de responsabilité que celui de la voix qui assume le passage entre le silence des Dieux et les bruits articulés du langage des hommes, car le poète a toutes les chances de trahir et le silence des Dieux et le langage des hommes. »

Jean AMROUCHE, « Pour une poésie africaine »² ».

La poésie de Jean El-Mouhoub Amrouche n'est pas « l'art de faire des ouvrages en vers », elle consiste en un exercice d'« éloquence harmonieuse » comme le dirait Voltaire. Tenter par ailleurs de dire quelle est cette poésie nous cantonnerait dans un débat formel et voué à l'échec. La question ne sera donc pas ce que dit la poésie de J. Amrouche, mais comment nous transmet-elle son émotion et que cherche-t-elle à atteindre quand elle commence à chanter ou à nous enchanter ?

Dans chaque poésie il y a d'abord imitation avant qu'il y ait création ou réfraction ou renouvellement. Il en est ainsi de la poésie française et même arabe. C'est sur l'ancien qu'on en vient au nouveau et qu'on le dépasse. C'est à partir de cette démarche que J. Amrouche a échafaudé *Cendres*³ et *Étoile secrète*⁴. Il s'agit chez lui en fait d'une double tradition : celle de la

1. In *L'Art de poésie* Paris, Gallimard, 2002, p. 23.

2. Préface à *Des Chants imaginaires*, in *Jean Amrouche, l'éternel exilé. Choix de textes (1939-1950)*, Paris, Awal, Ibis Press, 2002, p. 49.

3. Amrouche, J., *Cendres*, Tunis, Mirages, 1934, rééd. L'Harmattan, Paris, 1983.

4. Amrouche, J., *Étoile secrète*, Tunis, Mirages, 1937, rééd. L'Harmattan, Paris, 1985.

poésie populaire et lyrique qui l'a bercé durant son enfance et celle, plus recherchée et savante, de la poésie de langue française et sa tradition. Voilà l'alchimie.

Alchimie d'imaginaire et de verbe, de verve et de tentative poétique. Sa conception du poème allie la tradition orale dans le sens le plus noble à celle de la subjectivité égotiste et de l'affrontement avec la langue française.

Amrouche passe d'une sorte de cantique païen aux traitements du langage comme un moyen de scruter l'être du poète. Il passe du profane au religieux.

Amrouche est doublement poète : s'il s'attache à ce qui est simple, « la poésie orale kabyle » et ses thèmes si ancrés dans la vie, il est aussi le poète mystique et métaphysique qui dispose du seul langage, d'« une seule langue » aurait dit Mallarmé, pour dire son être face au monde. Dans une réflexion sur « l'être autonome », l'exil et la solitude du poète, il écrit admirablement que

« ... la grande douleur de l'homme est d'être – et d'être séparé. Nous portons en nous avec la joie d'être vivants, de nous sentir animalelement existants, l'amer regret du non-être. La mère qui nous a nourris de sa chair, la terre maternelle qui nous recevra, sont les corps qui nous rattachent au non-être, ou si l'on veut, à l'origine ineffable, un tout dont nous nous sentons cruellement séparés⁵. »

Cette réflexion débouche inéluctablement sur l'idée de « la mère terrestre », mais surtout sur le deuil du « paradis perdu », et « l'unité » originelle », thèmes bibliques par excellence. Nous retrouvons ici les premiers motifs d'écriture poétique d'Amrouche, explorant et détournant les mythes religieux à des effets d'écriture littéraire et d'interrogatoires ontologiques. Nous retrouvons par ailleurs mêlés les chants du colporteur kabyle chantant la nostalgie du pays, et l'exil et les poèmes qui chantent « la grande douleur », dit-il, de « l'homme chassé du Paradis », réunis dans la conscience de l'auteur quand il reconnaît lui-même que « quoi qu'il fasse l'homme est exilé. L'un des privilèges du poète est de sentir la douleur de l'exil plus intensément que tout autre⁶ ». C'est là notre propos premier. « Lire le plus loin », c'est le poète qui lit si profondément, si intensément la douleur des autres, qui devient sienne. Ne dit-il pas plus loin que « le sentiment [du] perpétuel exil », celui de « l'attachement à la mère, de la contemplation de la mort », ne sont que des données premières du « comportement intérieur » ? Qu'est-ce que le comportement intérieur si ce n'est ce sentiment de désarroi qui anime ce poète véritable à la conscience torturée par les grands questionnements de l'Univers ?

« Moi ! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre ! Paysan ! », écrit Rimbaud. Ce devoir d'interroger, de chercher à savoir tout en soulevant des pans entiers de ce qui fait l'homme et son essence. Son devenir en somme. « Lire le plus loin », c'est aller chercher, au-delà des

5. In *Jean Amrouche, l'éternel exilé...*, p. 32.

6. *Ibid.*, p. 33.

apparences, le centre sibyllin et mystérieux des hommes. Amrouche affirme lui-même sans prétention aucune que « le regard du poète creuse très avant dans l'homme⁷ ». Revenant à ses fameux chants, qu'il compare volontiers à la force poétique d'un Ronsard, il souligne leur grâce et leur profondeur, qu'il résume par cette remarque critique : « Tout un drame, tout un paysage humain bouleversé de passion et de désespoir, éclairé par le sombre soleil du Destin, tiennent dans trois tercets, ou trois distiques⁸. »

Même quand Amrouche parle d'enfance, il l'éprouve comme « un courant spirituel et charnel qui passe en lui ». De l'extase d'être poète, revoilà ce qui l'a animé à travers son écriture. C'est cette recherche perdue et éperdue de soi dans le langage. Une expérience des limites. Et de citer Baudelaire, « notre témoin », dit-il, et poète comme Amrouche, notre *intercesseur*, qui a noté d'un trait de feu cette expérience « de la concentration et de la vaporisation du moi : tout est là ». Il souligne avec force ce que peu de poètes ont compris, ont écrit : il s'agit de « la présence du poète au cosmos, la présence à soi-même et au monde⁹ ».

Plus loin il se fait mystique, par cette attitude de détachement à l'égard du temporel et en s'inscrivant dans ce qu'on peut appeler « retrait » de « tout ce qui ne se lie pas à l'essence de la vie [...] ». Ce détachement va plus loin encore, « jusqu'à l'inintelligence de toutes les questions qui sèment l'angoisse dans nos jours et dans nos nuits¹⁰ ».

Amrouche trouve dans la notion d'homme-enfant ce par quoi il accède au « flux intérieur qui chante en lui ». Semblant trouver une vision globalisante de l'Univers, il accède à une espèce d'unicité du monde dans laquelle il dissout son propre être à la manière des poètes soufis, tels Shahrā Wardi et Ibn Arabi, ou encore, en s'inscrivant dans la grande tradition des mystiques chrétiens du Moyen Âge dont parle Michel de Certeau dans *La Fable mystique* :

« Depuis le XIII^e siècle [...] les spirituels et les mystiques relèvent le défi de la parole. Ils sont là déportés du côté de la "fable". Ils se solidarisent avec toutes les langues qui parlent encore, marquées dans leurs discours par l'assimilation à l'enfant, à la femme, aux illettrés, à la folie, aux anges ou au corps¹¹. »

Quant à Amrouche, il se contente d'affirmer cette dilution de soi dans l'Univers par cette assertion : l'homme-enfant est poète, car « engagé dans tous les drames, depuis le plus petit, jusqu'à celui, inimaginable, que joue l'Univers, il est au-dessus de tous les drames. Il est libre parce qu'il est accordé au tout¹² ».

Jean Amrouche a désormais entamé une quête donquichottesque – solitaire, salutaire, à la fois dantesque et digne du tercet ou du distique du chant

7. *Ibid.*, p. 34.

8. *Ibid.*, p. 35.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 37.

11. De Certeau, M., *La Fable mystique*, XVI^e-XVII^e siècle, Paris, Gallimard, 1982.

12. In Jean Amrouche, *l'éternel exilé...*, p. 37.

kabyle – et il a su mieux que quiconque qu’il n’en sortirait pas indemne. Une quête permanente que seule la mort peut arrêter : « Il sait, dit-il, qu’il ne s’arrêtera jamais, qu’il ne s’arrêtera pas avant le dernier passage. Car la fin de la lente conquête de soi sur soi, le parachèvement de l’œuvre n’est pas la liberté absolue¹³. »

Plus loin encore il entrevoit, dans le poète, « celui qui a le don » d’*asefrou*. Ce dernier « voit au fond des âmes obscures, élucide ce qui les angoisse, et le leur restitue dans la forme parfaite du poème¹⁴ ». Et de citer Hugo et « le grand Claudel », qui ne concevaient pas la poésie autrement. Pourtant, ces poètes se sont doublés [d’un] homme « ordinaire » : ils « vont au champ » (on retrouve ici « la terre et le paysan dont parlait Éluard ») et vendent, dit-il, « leur pacotille dans les villes ». Nous passons simultanément du poète scrutateur des âmes obscures à l’image d’un homme ordinaire comme les autres.

Poète démiurge, créateur, puisqu’il est fait à l’image de Dieu, et homme parmi les hommes, sans qu’il soit ni mage ni prophète. Ces poèmes sont considérés comme « des pierres taillées » et leurs faiseurs restent près dans la quotidienneté. C’est l’activité de tous les jours qui devient poésie. « La femme qui berce son enfant » chante, « ceux qui travaillent » chantent, celles qui « tissent la laine » chantent, « les pèlerins » chantent, et même dans « les cortèges funèbres » des hommes chantent. Nous rejoignons ici le chant comme chant du monde, le réel, et celui à venir. Cette duplicité tient son existence dès l’origine du monde et particulièrement chez les Grecs, et perdure encore comme tradition ancestrale chez un certain nombre de peuples, notamment les Berbères.

Amrouche le dit, l’affirme quand il fait référence aux poètes-troubadours, poètes-mendiants qui chantent « leurs mélodies nostalgiques », « quand le sentiment tremblant du sacré tombe du ciel¹⁵ ». Ils sont alors *imeddahen*, payés en galette ou en « écuelle de couscous ». Ils sont *iferrahen*, donneurs de joie et de bonheur lors des fêtes. Ils se font aussi poètes lyriques, dans le sens ancien du terme, et leur poésie se fait chant.

Qu’a-t-elle apporté, cette poésie de plèbe et de mendiants ? Elle a tordu le cou à l’éloquence avant que ne le fasse Verlaine. Elle apporte, dans un seul souffle, la spontanéité et l’inspiration. Elle est l’expression de l’homme libre en dehors des modes et des contraintes formelles.

Amrouche parle de cette poésie en poète et non pas en critique. Pour en parler, il fait un poème sur le poème. Tantôt le rattachant à la vie, tantôt à cette voix qui l’habite. « Toute poésie, dit-il, est avant tout une voix. » Elle est « un appel [...] qui entraîne peu à peu l’esprit vers une source cachée », « en ce point du désert de l’âme où, ayant tout perdu, du même coup on a tout retrouvé¹⁶ ».

13. *Ibid.*, p. 38.

14. *Ibid.*, p. 39.

15. *Ibid.*, p. 41.

16. *Ibid.*, p. 43.

Cette voix qui chante, c'est celle de ses frères, auxquels est dédiée cette descente dans les arcanes de l'esprit. Elle tend pourtant au silence, seul capable de faire taire la poésie, espace sidéral du poète, où transcendance, recueillement et retrait à la manière de « Si M'Mohand ou M'Mohand », le mystique s'est trouvé un jour. Le poète devient *amrabat*, un derviche qui habite l'ombre tout en faisant partie des vivants. « C'est une voix blanche » et inclinée vers le silence.

Jean Amrouche parle de « foyer », de « source » de l'originel à propos de ces chants. Quand bien même ils seraient traduits, il craint à juste titre qu'ils ne perdent leur poésie. Nous sommes ici en face du poète qui a compris que la poésie n'a jamais été une question de sens. Traduire, a-t-il compris et dit avec inquiétude, expose à une perte de l'origine. Plus loin, il va affirmer que les chanteurs-poètes berbères et kabyles sont la plupart analphabètes et ont, sans le savoir, créé des œuvres rythmant leurs vies. D'ailleurs, dans son étude sur les *Chants berbères de Kabylie*, il explique que

« ... leurs thèmes de prédilection excluent toute recherche d'acrobatie verbale. Ce sont des thèmes d'un lyrisme grave, et les plus profondément humains : l'exil, la mort, Dieu, la tendresse maternelle, la peine des hommes que la résignation et l'effort transfigurent en un cérémonial de fête ¹⁷. »

Dans *Le Nuage rouge*, Yves Bonnefoy explore le « simple », ce qui est contraire à l'ornement, ce qui fait sens « sans éléments rajoutés » et qui est aisé à comprendre. D'inspiration rimbaldienne, « Le bateau ivre », où le poète dit la nuit la plus simple, Yves Bonnefoy affirme à son tour ce choix d'une poésie dépouillée. Aussi peut-il écrire : « Affirmer le simple ; c'est tout de même bien plus, cela repousse plus haut que la création de quelque nouvel univers ¹⁸. »

Kierkegaard n'a-t-il pas soutenu ce à quoi s'identifie la poésie, c'est-à-dire à une réalité humaine en dehors de la muse et de la poésie de « mage ». C'est donc une poésie de la réalité. Et Bonnefoy d'ajouter qu'« il y a dans l'existence quotidienne quelques grandes réalités aussi simples qu'universelles dont on ne saurait se détourner, même et surtout aujourd'hui sans naïveté idéologique ou imposture morale ¹⁹ ».

La poésie de Virgile ce sont des chants, *L'Énéide*. L'œuvre de Jean Amrouche est traversée par la fascination d'une plénitude existentielle. Elle est fulgurante intuition d'un réel improbable, qui est là ; pourtant les mots ne peuvent l'atteindre, au contraire, ils ne peuvent que nous en éloigner. C'est une recherche de l'intensité.

17. *Ibid.*, p. 31.

18. Bonnefoy, Y., *Le Nuage rouge*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 236.

19. *La Liberté de l'esprit*, catalogue d'exposition, Paris, R. M., Centre George Pompidou, 1985, p. 9.

Il a conscience des pouvoirs magiques de la parole et de la vocation démiurgique du poète en même temps qu'un appel à la vie intérieure.

Amrouche se fait lecteur du chant kabyle, il en perçoit la profondeur cachée; elle s'incarne grâce à sa propre voix intérieure, celle qui la porte. Elle incarne à ses yeux « ce mode d'expression singulier, la langue personnelle de [sa] mère²⁰ ». Sans le dire, ni l'affirmer avec emphase, il a réussi à définir, mieux que quiconque, que la littérature n'est rien d'autre que cette rencontre avec la voix du poème. Ce que Michael Riffaterre affirmera plus tard dans son essai *Sémiotique de la poésie*²¹ et qu'il nomme « signifiante ». Amrouche remonte à cette source de l'oralité, comme il l'avait fait déjà avec « L'éternel Jugurtha ». Rarement un homme d'Histoire (d'histoires) n'aura ressuscité avec autant d'intrigue passionnelle et de reconstruction d'aventures et de caractères sous la plume d'un poète. Pourtant, Amrouche reconstitue le puzzle, non pas d'un grand roi berbère, mais probablement du premier poète berbère connu. Il en fait le héros d'« un récit poétique », il ne désespère pas à reconstituer en toutes pièces cette archéologie ancestrale. Cette démarche est à la manière de la quête mythologique qui suppose « la perfection de l'origine », comme le souligne Jean-Yves Tadié : « ... il propose sans cesse un nouveau commencement (mais aussi, parfois, une nouvelle fin, une eschatologie), il est donc à la fois, mémoire et création, en définissant un passé qui a un avenir²² ». Amrouche insiste sur cette « voix » poétique et lyrique qui ne cesse de le hanter en tant que poète et en tant que lecteur : « La voix d'une terre et d'un ciel²³. » Valéry avait relevé ce phénomène entre la rencontre de la sensation et du langage :

« À la fin, il importe peu que la sensation ait commencé ou le langage. D'abord c'était un être sans paroles, ou d'abord c'était un ordre vide – et ensuite ce fut un être exprimé – ou une signification particulière née²⁴. »

Cette voix, cette « parole » qui n'a plus de figure, devient « insonore » et atteint « à ce dépouillement parfait qui lui confère la plus étrange force d'évocation²⁵ », rajoute Amrouche. Traînée telle une douleur, le poète vit avec cette voix, cette mélodie lointaine qui constitue pour lui « une réponse à l'inquiétude » : là, le poète se fait mystique, dont l'imaginaire vacille entre « silence » et « voix intérieure ». Marqué à jamais par ce seul lien « inaliénable pourtant aliéné », comme disait Kateb Yacine, et sa tentative de poète tentant vainement de se « dégager de leur emprise ». En définitive, il ne cessera de vivre avec cette voix, avec ses « lambeaux de [son] enfance ». Il ne fera

20. In Jean Amrouche, *l'éternel exilé...*, p. 43.

21. Riffaterre, M., *Sémiotique de la poésie*, Paris, Seuil, coll. Poétique, 1983.

22. Tadié, J.-Y., *Le Récit poétique*, Paris, PUF, coll. Écriture, 1978, pp. 148-149.

23. In Jean Amrouche, *l'éternel exilé...*, p. 43.

24. Valéry, P., *Cahiers II*, Paris, Gallimard, 1988, p. 1064.

25. In Jean Amrouche, *l'éternel exilé...*, p. 44.

que chanter avec eux. D'où le souci enfin de les transcrire, de peur qu'ils ne disparaissent à jamais. Car, dit-il, « certains souffles spirituels sont plus fragiles qu'un parfum²⁶ ».

Le trajet que J. Amrouche se donne à faire ressemble, de ce point de vue, à une intériorisation de son univers d'enfant mêlé de chants et de recherche identitaire. Il se combine aussi à celui du poète ésotérique et religieux scrutant les méandres de son être à travers la poésie. Une « cartographie » en somme nervalienne, comme le soulignait Jean-Pierre Richard²⁷. Comprendre Nerval, dit-il, « c'est refaire avec lui les gestes successifs de cette seconde genèse ; c'est revivre avec lui son aventure dans la perspective particulière où elle se poursuit, dans le triple champ : imaginaire de la profondeur, du surgissement et de l'identité ». Au moyen d'une profonde écoute de soi, Amrouche comme Nerval auparavant mettent en évidence cette tentative de lire et déchiffrer un sens enseveli à travers le langage poétique. Tous deux s'y dévoilent en y opérant un exercice presque métaphysique de l'esprit. L'écriture se fait alors exploratrice, interrogation pour que le poète se révèle à lui-même. Même si les deux poètes diffèrent sur la finalité ou la survie (plus ténébreuse chez Nerval), il n'en demeure pas moins que la quête se fait à travers l'écriture. Tous deux s'écrivent « pour [se] parcourir », comme aurait dit Henri Michaux, ils décrivent leur « espace du dedans », et se posent les mêmes interrogations sur « le même abîme » comme l'écrivait Saint-John Perse, mais « par la grâce d'un langage où se transmet le mouvement même de l'être²⁸ ».

En définitive, Amrouche possède l'inquiétude du poète, il a l'intranquilité du traducteur. Dans son introduction aux *Chants berbères de Kabylie*, il dit le risque de son entreprise et l'exigence qui a été la sienne :

« ... si je vois les imperfections de ce que j'ai fait, je ne vois nullement si la poésie anime ou non mes textes français. S'ils n'ont gardé qu'un lointain reflet de la beauté qu'ils devaient réincarner, qu'on n'accuse que le traducteur²⁹. »

Il espère par ailleurs que le lecteur pourra partager cette émotion qu'il a ressentie lui-même. Il a transcrit ces poèmes, « habillés en français », et réussi à garder en eux le souffle de « ce pays dont ils portent l'âme ».

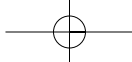
Il aura considéré le langage poétique comme seul refuge de son âme, « le langage de l'âme pour l'âme ». Il ne pointe pas l'intelligence mais la sensibilité et l'authenticité de ce lyrisme maternel qui devint « œuvre poétique ». Il aura réussi, sans tomber dans la « préoccupation technique », à nous transmettre et à nous restituer une part de nous-mêmes. Le plus bel hommage

26. *Ibid.*, p. 47.

27. Richard, J.-P., *Poésie et profondeur*, Paris, Seuil, 1995, p. 19.

28. Saint-John Perse, cité par Marie-Claire Bancquart, in *La Poésie en France du surréalisme à nos jours*, Paris, Ellipses, 1996.

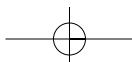
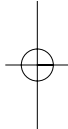
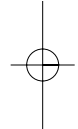
29. In Jean Amrouche, *l'éternel exilé...*, p. 46.



150

Bachir Adjil

qu'on puisse rendre à J. Amrouche, c'est de reconnaître en lui ce grand esprit des lettres, ce grand poète à l'interrogation si profonde, aux préoccupations douloureuses qui deviennent les nôtres, à cette infailible fidélité à ses ancêtres. Il restera celui qui a voulu « lire le plus loin », et qui a lu le plus loin. Il s'est exilé de son propre être mais pour mieux se rapprocher de nous.



JEAN AMROUCHE OU LA POÉSIE CONTRARIÉE

Hervé Sanson

« Aurai-je le temps d'écrire et de pleurer,
Aurai-je la vie de l'âme, et le temps de créer,
Aurai-je encore la force d'agir et de donner ? »
Jean AMROUCHE, « Angoisse de la jeunesse ¹ ».

Sur le seuil de l'œuvre poétique – le poème liminaire daté du 5 novembre 1928 fait déjà boucle. Poème-seuil qui marque l'entrée et la sortie tout uniment et fait de l'interrogation, du *doute* mortel, la clef de la poésie. Et qui, par le tour anaphorique des vers, inscrit cette angoisse et cette vibratile incertitude. À l'aube de la création il y a donc un constat d'impuissance et de finitude. Le douloureux exil à soi-même est déjà là.

C'est que Jean El-Mouhoub Amrouche aura vécu une poésie *contraire* : hostile à elle-même, en contradiction permanente, *contrariée*, elle aura toujours avancé en sens contraire afin de se survivre à elle-même.

Paradoxalement, Amrouche aura tué en lui le poète afin que son œuvre lui survive. Ne pas rejoindre les *rimailleurs* et autres *faiseurs de vers*. Mais conserver le véritable sens attaché au mot *poète* dans les sociétés maghrébines :

« ... Le poète participe d'un monde étranger et supérieur au nôtre, quasi divin. Il est de l'essence des prophètes, c'est-à-dire des interprètes d'une puissance supérieure dont il n'est que la voix parmi nous ²... »

Il appert ici deux singularités inhérentes à ce poète maghrébin : tout d'abord, la poésie, par son entremise, retrouve ici son visage sacré, revendiquant son origine religieuse. Le poète est en effet un *prophète*. C'est-à-dire, et le deuxième aspect se déduit du premier : il n'est donc qu'un relais, « un homme inspiré par Dieu parlant en son nom pour révéler ses volontés ³ ».

1. In *Cendres*, Tunis, Mirages, 1934, réédit. L'Harmattan, Paris, 1983, p. 13.

2. Cf. Mammeri, M., in Introduction aux *Isefra*, *Poèmes de Si Mohand ou-Mhand*, Paris, Maspero, 1969 ; cité par Ammar Hamdani in Présentation à *Cendres*, p. 10.

3. Cf. *Robert historique de la langue française*, sous la direction de Alain Rey, Paris, 1998, article « Prophète », p. 2973.

En fait davantage : « une voix parmi nous », qui n'est donc pas séparable de la communauté dont il est issu. Il convient alors de convoquer ce que Deleuze et Guattari ont nommé *littérature mineure* : « Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure⁴ », et le troisième critère la définissant : le fait que tout y prend une valeur *collective*⁵. La revendication d'une énonciation individuée parlant pour son propre compte se révèle impossible. Ce sont précisément les *Chants berbères de Kabylie*⁶ qui marquent la prise de conscience d'Amrouche quant à l'importance de la collectivité dans l'exercice de la poésie et la responsabilité qu'elle induit. Et cette redécouverte s'opère à travers la voix maternelle, « dernier chaînon d'une tradition très pure⁷ ». Cet ouvrage inscrit la véritable rupture dans l'œuvre poétique d'Amrouche, en fait donne à lire les indices d'un décentrement essentiel, irréversible.

LES CHANTS : UNE RE-CONVERSION

La nature même de l'entreprise suscite une ambivalence de la langue française : elle est celle qui sauvegarde les chants berbères mais aussi celle qui en menace la poésie puisque celle-ci est inhérente à la langue kabyle :

« Je me demande, avec inquiétude, si ces chants, pour la plupart oubliés dans le pays même où ils ont fleuri, portés dans une langue étrangère, ne paraîtront pas dépouillés de leur poésie⁸. »

La langue française se révèle évidemment vis-à-vis de ces chants composés en langue berbère *étrangère* ; mais il est remarquable que le texte enregistre en une première incise, un adjectif aussi radical, renversement qu'il confirmera en son terme :

« ... ce que je dis des chants authentiques, pourra-t-on le penser de mes transcriptions ? Elles sont nées d'une véritable conversion au berbère⁹. »

Conversion : le terme fait miroiter ses multiples sens. La conversion sous-tend l'érection de la majuscule. Amrouche met ici en texte les différents sens étymologiques de *conversio*, dérivé latin signifiant tout ensemble « action de se tourner, mouvement circulaire », signant donc la révolution du

4. Cf. Deleuze, G. et Guattari, F., *Kafka pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1975, p. 29.

5. *Ibid.*, p. 31.

6. Cf. *Chants berbères de Kabylie*, Tunis, éd. Monomotapa, 1939, réédit. L'Harmattan, Paris, 1986.

7. *Ibid.*, p. 54.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 57.

poète sur lui-même, « action de se tourner vers Dieu », et cela pour les auteurs chrétiens ; et enfin, désignant plus spécifiquement encore, un terme de logique grammaticale¹⁰.

C'est dire le spectre de significations qu'en son potentiel la *conversion* déploie dans le texte de Jean. L'introduction aux *Chants berbères de Kabylie* constitue à la lettre, pour le poète, une révolution quant au parcours déjà effectué ; de plus, le choix du terme *conversion* induit un retour à la vraie foi, confondant implicitement le rapport à Dieu et la confrontation à la langue berbère. À ce titre, l'usage de la majuscule s'en trouve légitimé. Le berbère, dans ce travail de traduction en français, acquiert ici une supériorité, une grandeur nouvelles.

Mais il y a davantage : le poète épouse les courbures de la langue kabyle, ses plis, ses formes syntaxiques, son génie, en admire la concision, la propension à l'absence d'articulation logique, la capacité à procéder par paraboles, par images :

« Le Kabyle n'est pas une langue faite pour des intellectuels. Mais elle est un instrument poétique de premier ordre. Le Kabyle exprime naturellement sa pensée par images, d'une manière allusive¹¹. »

Amrouche effectue une transmission, un passage de relais entre le français, jusque-là instrument linguistique usité en poésie, et le kabyle, dont il reconnaît le caractère naturellement poétique. Ce faisant, il décerne à ces chants un double statut : celui d'œuvres d'art et celui d'utiles instruments. Ainsi la dichotomie *phusis/techné* parcourant la pensée occidentale depuis les Grecs n'a plus cours dans la société kabyle. « En eux s'accomplit la fusion de la nature et de l'art¹². »

Ainsi, le doute se révèle récurrent ; le même doute, le même mouvement interrogatif inaugurant *Cendres* sont ici reconduits dans l'Introduction aux *Chants berbères de Kabylie*. Le drame linguistique qui tente ici de percer sous l'antienne de l'appréhension exprimée par le poète se nommerait la trahison, inhérente à toute traduction :

« Avant d'entreprendre ce travail je me représentais fort mal les difficultés à vaincre, et la beauté des chants originaux. Maintenant que je les connais mieux, si je vois les imperfections de ce que j'ai fait, je ne vois nullement si la poésie anime ou non mes textes français¹³. »

Ce qui s'écrit ici : la langue française, dans ce contexte, pourrait être frappée d'immobilité, perdre sa vitalité au profit de la langue berbère. Une entreprise de réhabilitation est en marche, une palingénésie, mais aussi de

10. Cf. *Robert historique de la langue française*, art. « Convertir », p. 883.

11. *Chants berbères de Kabylie*, p. 20.

12. *Ibid.*, p. 43.

13. *Ibid.*, pp. 57-58.

remise en question des présupposés culturels et précisément ceux fondant une hégémonie culturelle occidentale, mesurant toutes valeurs à l'aune d'un européocentrisme.

La modernité intrinsèque aux chants est ici soulignée à travers deux motifs : la force du silence et le déni de toute éloquence :

« Avant Verlaine, et sans le connaître, nos poètes ont tordu le cou à l'éloquence. La fonction du silence où baignent les paroles, où leur écho se prolonge, devient capitale. On peut penser au père des *Romances sans paroles*, à Rimbaud et, de nos jours, à Giuseppe Ungaretti à propos de la valeur positive du silence en poésie ¹⁴. »

Mais une conception de la poésie se trouve ici valorisée au détriment d'une autre : les *Chants* révèlent à Amrouche une qualité primordiale que possédaient les *clairchantants* : l'humilité, qualité que partage le peuple kabyle dans son ensemble. Ainsi la poésie moderne occidentale, dans sa prétention à transfigurer le réel, subit un dé-centrement :

« Ceux dont je parle n'ont pas eu cette ambition. Ils étaient trop profondément humbles pour s'insurger contre le destin. Ils ne sont pas des poètes lucifériens à la manière de ceux qui se sont épuisés à *changer la vie*. S'ils ont senti que ce monde n'est qu'une apparence, ils ne l'ont pas méprisé ; et ils n'ont pas cherché à lui substituer un paradis de syllabes enchantées. Ils ont été assez sages pour se soumettre à la Nécessité ¹⁵. »

C'est bien d'une conversion au Dieu Berbère dont il s'agit ; les deux termes finissent par se confondre. Le poète note par ailleurs l'aspect religieux de la poésie berbère, c'est-à-dire collectif, puisque la religion, c'est ce qui réunit, ce qui rassemble (*religare* : relier). Une conversion en cache donc une autre. Ce disant, le retour à la *vraie foi* signifierait le retour à Dieu dans la langue originaire, le berbère. Par une formule concise, Amrouche expose ainsi une vérité à double entente :

« La poésie, célébration de ce qui est – même lorsqu'elle se veut blasphématoire – religieuse dans son essence, et particulièrement celle-ci. Dieu est proche. [...] Dieu est le Père en même temps que le Maître : il est naturel que son enfant en appelle à Lui dans le besoin ¹⁶. »

L'autodésignation « enfant » parcourt les deux recueils poétiques de Jean Amrouche, *Cendres* et *Étoile secrète* ¹⁷. L'enfant ne cesse d'en appeler à Dieu le Père. Mais dans une langue *étrangère*, non dans la langue de ses aïeux, non dans la langue maternelle. Ainsi les *Chants berbères de Kabylie* constituent-ils la prise de conscience que l'enfant ne peut pleurer après son

14. *Ibid.*, p. 46.

15. *Ibid.*, p. 25.

16. *Ibid.*, p. 26.

17. *Étoile secrète*, Tunis, Mirages, 1937, réédité chez L'Harmattan, « Écritures arabes », Paris, 1983.

Père qu'en kabyle. C'est que le poète a débusqué l'âme. « Si la France est l'esprit de mon âme, l'Algérie est l'âme de cet esprit¹⁸. » Les *Chants berbères* marquent donc la rupture dans la conception du fait poétique chez Amrouche mais certains poèmes l'anticipaient déjà, clamaient l'échec inéluctable, tel « Note » dans *Étoile secrète*.

DE L'ORIGINE AUX MAÎTRES MOTS

Le poème « Note » occupe une place essentielle dans le recueil *Étoile secrète* : le drame de l'exil intérieur, de l'inadéquation de son Moi intime au Moi public, social, nulle part ailleurs ne trouve d'expression plus juste, plus poignante :

« Je n'ai rien dit qui fût à moi,
Je n'ai rien dit qui fût de moi,
Ah ! Dites-moi l'origine
Des paroles qui chantent en moi¹⁹ ! »

Comme il l'écrit aussitôt dans la deuxième partie en prose du poème, c'est « poussé par un instinct irrésistible », par une force que le poète ne maîtrise pas, qu'il rédige ces vers. Par une tendance profonde, naturelle, le poète inscrit cette vérité au cœur du recueil. Portrait de soi-même en étranger : une ligne de fracture traverse la composition. Impossibilité d'un point d'ancrage stable pour la parole poétique, impossibilité de partir et d'arriver. Le tour anaphorique des vers, en l'inscription d'un léger différentiel (*à/de*) des prépositions, exprime avec acuité cette double impossibilité. Le poète avoue alors l'inanité de l'écriture poétique, le sacré de sa mission, hélas ! inaccessible. C'est alors qu'Amrouche formule l'hypothèse d'un autre langage, « un langage primordial porteur de vie surnaturelle²⁰ », c'est-à-dire un langage primitif, originel, comme en atteste l'étymologie latine²¹. Ce qu'il nomme aussi par ailleurs : les Maîtres Mots. S'énonce ici-même, dans le plus grand pathétique, le désir de sortir de son humaine condition, intenable, pour gagner un équilibre cathartique. Utopique.

Amrouche rejoint cette force du langage dans la Tradition exprimée par un auteur tel qu'Albert Memmi dans son premier roman :

« Je n'ai jamais pu me débarrasser de cet envoûtement magique du langage. Lorsqu'un camarade me dit "Que tu crèves", j'ai froid à la nuque et je pressens l'horreur de la mort.

18. Amrouche, J., « La France d'Europe et la France d'Afrique », *Les Lettres françaises*, n° 78, 1945, pp. 1 et 3, repris dans *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, édition établie par Tassadit Yacine, Paris, Awal, L'Harmattan, 1994, p. 7.

19. *Étoile secrète*, p. 39.

20. *Ibid.*, p. 40.

21. Cf. *Robert historique de la langue française*, art. « Primordial », p. 2941 : « PRIMORDIAL, ALE, AUX, adj., est emprunté (fin XIV^e s.) au bas latin chrétien *primordialis* "primitif, originel", dérivé du latin classique *primordium*, surtout employé au pluriel *primordia* "commencement, origine", "avènement" et spécialement "molécules, principes, éléments". »

Lorsqu'on me dit "Que la maladie te prenne !", je me sens défaillir déjà. Comme si, loin d'être un outil transparent, le langage participait directement des choses, en avait la densité²². »

Un langage qui participerait directement des choses : Sénac, par le corps-poème, aspirait au même inaccessible ; la charge affective attachée à la langue originelle induit cette dimension *magique* du langage. Il s'agit d'aller contre la transparence du langage. De dire : la langue n'est pas neutre. Elle touche à notre quotidien pour le conduire au sublime. Comme l'écrit si justement Amrouche dans l'Introduction aux *Chants berbères* : « [...] telle formule prosaïque naturellement s'élève au mode liturgique²³. » La langue française, a contrario, a cloisonné ses différents usages selon les circonstances. Tassadit Yacine précise :

« Il est en effet reconnu, dans la tradition, que la langue a un effet magique sur les personnes. On maudit, on bénit, on protège, on excommunie avec de simples mots²⁴ [...]. »

Autrement dit : la parole *agit* sur les individus. C'est de cette nostalgie pour la force plénière de la parole que se trouve investi Amrouche. Mais l'hypothèse du poète reste donc une interrogation, laquelle trace aussitôt sa retraite, car le salut poétique répond peut-être à l'envers du mal. Là se situe la clef de sa poésie, le chemin de son œuvre : dans l'impossibilité de toute poésie, dans le constat d'échec s'exhausse la qualité poétique de l'œuvre d'Amrouche. Chanter l'Aporie. Amrouche assume en fait une fonction sacrificielle puisque ainsi il épargne le lecteur. Il devient donc la victime expiatoire – de son propre chef – pour tous. L'origine fait alors cruellement défaut : la poésie doit se poursuivre par d'autres voies. La *conversion au Berbère* de 1938 en même temps que l'expansion des mouvements nationalistes algériens accompagnent Amrouche dans la redécouverte de son appartenance communautaire et la rédaction de « L'éternel Jugurtha » durant l'année 1943 signe, de la part du poète, une tentative d'autojustification de ce qu'il est par le biais de l'ancêtre fondateur.

« L'ÉTERNEL JUGURTHA » : JEU DE MASQUES

Des projets poétiques voient le jour dès la fin des années trente mais qui n'aboutiront pas : Le Cantique d'Ève, La Mort d'Akhli, sans cesse remis sur le métier de l'écriture et sans cesse démis. Parallèlement, le poète continue à écrire des poèmes en langue française, qui ne seront pas publiés pour la plupart,

22. Cf. Memmi, A., *La Statue de sel*, Paris, éd. Corrèa, 1953, p. 39, cité par Jacqueline Arnaud, *La Littérature maghrébine de langue française*, Paris, publisud, 1986, p. 108, et par Tassadit Yacine, « Langue et domination. Statut social et/ou mélange des genres » in *Algérie à plus d'une langue*, n° 33, « Études littéraires », université Laval, automne 2001, p. 66.

23. *Chants berbères de Kabylie...*, p. 21.

24. Yacine, T., « Langue et domination. Statut social et/ou mélange des genres », p. 66.

mais plus aucun recueil poétique ne sera composé et édité. Jean Amrouche lui-même n'écrit-il pas dans une lettre à Jules Roy datée du 21 décembre 1941 :

« J'ai fini par oublier que j'ai été poète. J'ai tellement voulu vivre de la vie de tous les hommes que je suis devenu le cousin germain de M. Homais, le propre frère de M. Dupont²⁵. »

Le poète rendu à sa réalité rugueuse et son devoir à êtreindre – pour paraphraser Rimbaud : le souffle des Dieux, s'est évanoui. La poésie d'Amrouche n'a de cesse de témoigner de cet arrêté, de cette mise à mort fondatrice. À ce titre, « L'éternel Jugurtha » postule la mise à mort de toute poésie nord-africaine, dans l'œuf, c'est-à-dire son incomplétude – son visage d'inachèvement. Il est, par ailleurs, un texte autoréflexif, inscrivant une mise en abîme vertigineuse, pointant ses propres fonctionnements, procédant par subterfuges :

« Je sais bien où m'attend Jugurtha : il est partout présent, partout insaisissable ; il n'affirme jamais que lorsqu'il se dérobe. Il prend toujours le visage d'autrui²⁶ [...] »

Ce texte, portrait du Nord-Africain, qualifié par Jacqueline Arnaud de « description ethnographique pénétrante et subtile », mais également de miroir tendu au Maghrébin afin de lui révéler sa pluralité, et pour finir, d'autoportrait²⁷, est avant tout une formidable machine textuelle où Amrouche fait le constat de son impuissance créatrice par un jeu de masques. Et ce faisant, dresse un portrait prophétique de la littérature maghrébine en son caractère inachevé :

« Alors qu'elle n'est encore qu'ébauchée, et donc grosse d'innombrables possibilités, alors qu'elle autorise tous les espoirs, et qu'elle pourrait assouvir tous les désirs, voici qu'elle est frappée à mort avant de naître et d'autant plus irrémédiablement que déjà elle prenait forme, qu'elle allait devenir chose réelle, un objet qu'on peut tenir dans ses mains²⁸. »

D'autres écrivains ont interrogé cette *malédiction* apparente qui semble peser sur la création maghrébine, telle Assia Djebar dans *Le Blanc de l'Algérie* :

« Si j'ai intitulé ce parcours interrogateur qui tente de préciser les circonstances, parfois anecdotiques, de l'accident, de l'attentat ou du vertige suicidaire, « la mort inachevée », c'est sans doute [...] que cette littérature a vécu dans les tranches ses débuts, disons même son envol ; à peine plus de trente ans après, elle connaît, avec de plus en plus d'évidence, des éboulements²⁹. »

25. D'Une amitié. Correspondance Jean Amrouche - Jules Roy (1937-1962), Aix-en-Provence, Édisud, 1985, p. 22.

26. Amrouche, J., « L'éternel Jugurtha », publié dans *L'Arche*, n° 13, février 1946, pp. 58-70 ; repris dans *Études méditerranéennes*, n° 11, 2^e trimestre 1963, pp. 61-71, puis par Henri Kréa à la suite de son *Tombeau de Jugurtha*, Alger, SNED, 1968, pp. 129-141 ; réédité dans *Algérie. Un désir de fraternité*, sous la direction de Guy Dugas, Paris, Robert Laffont, coll. « Omnibus », 1997, pp. 375-385.

27. Arnaud, J., *La Littérature maghrébine de langue française...*, pp. 144-145.

28. « L'éternel Jugurtha »..., pp. 377-378.

29. Djebar, A., *Le Blanc de l'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 262.

Ce qui se signe là, c'est précisément l'absence de toute projection, de toute inscription dans la durée ; la quête de l'absolu conduit le Nord-Africain à la conjugaison des deux extrêmes, l'empêchant en cela même de composer une œuvre aboutie, se jouant du temps. S'écrivant au-delà du temps. « Il se tient satisfait de peu, de moins que rien, tandis que brûle en lui un désir sans limites³⁰. » Aveu d'un *double bind* sous le sceau duquel s'écrit l'œuvre d'Amrouche. Mais « L'éternel Jugurtha » convoque aussi le portrait d'un créateur *autre* que le créateur occidental, n'hypothéquant pas l'avenir, ne croyant pas en la *postérité*, fusionnant avec le cours de l'existence ; un créateur qui se veut disponible au changement, qui veille à demeurer attentif aux circonstances, un créateur mobile :

« Mais la limitation volontaire de l'exercice de sa propre liberté, même lorsqu'elle est accomplie librement, Jugurtha y répugne, car il ne veut pas porter atteinte à son état de disponibilité³¹. »

Le subterfuge a bien cours : sous le premier degré du texte, se lit le parcours d'Amrouche le créateur en ce sens qu'il obéit à la lettre au génie africain et que le concept d'œuvre en fragments pourrait lui être appliqué. C'est-à-dire : fragments d'une action, d'un *œuvrer* qui s'exprime à travers différents supports, différentes activités. Mais auxquelles il sut apposer sa marque de créateur : poète, traducteur, journaliste littéraire, militant politique, directeur de revue, essayiste. Autant de facettes d'une même personnalité augurale. Une œuvre en fragments par ailleurs, dont la majeure partie reste inédite, ou bien dispersée, épuisée. L'Unité reste ainsi l'Origine à portée de main mais pourtant inaccessible. Il y va donc ici d'une éthique de la composition, de la *poièse* littéraire. D'une œuvre qui se donne du *jeu* et qui, pour préserver le secret de la littérature – circonscrit par Derrida dans *Passions* – organise une pensée en archipel, c'est-à-dire : chaque texte assume sa singularité et son indépendance mais s'inscrit résolument dans un ensemble, trouve des ramifications inédites dans les textes antérieurs ou postérieurs. Une pensée-rhizome en quelque sorte : souterraine, antigénéalogique, procédant par connexions, rapprochant des éléments hétérogènes à première vue. Beïda Chikhi avait relevé cette caractéristique de la littérature maghrébine – le fragment – dans son ouvrage *Maghreb en textes* :

« Parcourir les nouveaux textes maghrébins de langue française, c'est découvrir un espace ouvert dans lequel l'écriture est devenue comme par nécessité une démolition. Inachèvement, expression chaotique, destruction des codes de lisibilité et de vraisemblance, fragmentation, mélange des genres, amorce et rupture presque simultanées de divers plans de réflexion, fauchage systématique du sens³²... »

30. « L'éternel Jugurtha », p. 378.

31. *Ibid.*, p. 381.

32. Chikhi, B., *Maghreb en textes*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 7.

D'autres écrivains maghrébins s'inscriront dans la filiation de Jean Amrouche quant à cette éthique du fragment, de la fragmentation. Kateb Yacine ne cessera de travailler durant toute son existence à une œuvre en chantier, *a work in progress* : son ultime ouvrage, *L'Œuvre en fragments*, réunit des textes rédigés sur une période de vingt années, publiés souvent en revue, mais devenus introuvables. Ainsi Jugurtha-Amrouche obéit-il aux éclairs du *voleur de feu* : « poussé par un instinct irrésistible », il reconnaît en ce qui le concerne l'inanité de la composition, ou du moins, d'une composition conventionnelle, inscrite dans les usages :

« Il s'élève parfois d'un élan, [...] jusqu'au sublime, mais il est peu capable de composer, pour en faire une œuvre digne de ce nom, des fragments souvent admirables qui ont pris naissance dans une flambée d'enthousiasme³³. »

Le poète, ce faisant, fait ici l'apologie du *kairos*, l'instant propice, le temps de la grâce, du moment présent. Temps béni des dieux. Ne pas forcer son destin. Ainsi Amrouche fait-il ensuite l'éloge de l'humilité de Jugurtha, rejoignant l'humilité des *clairchantants* vantée dans son Introduction aux *Chants berbères de Kabylie*. Le déni de l'orgueil propre au créateur et de toute postérité est, dans cet esprit, postulé :

« [...] une voix profonde en lui murmure que l'homme est moins que tout cela encore, qu'il n'est rien que l'ombre d'un voyageur sans bagage. Qu'importe ce qu'il fait, et la trace de ses pas sur le sable du temps³⁴ ? »

C'est une poésie sous rature que le poète exhause, une poésie se nourrissant de sa propre exécution, progressant sur ses ruines, ses cadavres. D'où l'impossibilité de programmer, de planifier, orchestrer. D'où : une poésie qui procède par ratés. Une poésie côtoyant le gouffre de sa propre négation en même temps qu'elle s'affirme. Une poésie à l'image de Jugurtha. Jamais on arrive, on n'arrive : pas. On ne cesse pas de ne pas arriver. Amrouche y voit là « le refus d'accepter ce qui semblait acquis et prouvé une fois pour toutes, et le besoin de tout remettre en question, de faire table rase pour repartir à zéro³⁵ ». Quant à cette faculté de faire *tabula rasa*, que l'on pourrait qualifier de duplicité, cette possibilité de progresser sur ces cadavres que représente à mes yeux la poésie amrouchienne, « L'éternel Jugurtha » en expose une autre conséquence :

« Mais à l'instant même où la conquête semblait achevée, Jugurtha, s'éveillant à lui-même, échappe à qui se flattait d'une ferme prise. [...] Il retourne à sa vraie patrie, où il entre par la porte noire du refus³⁶. »

33. « L'éternel Jugurtha »..., p. 376.

34. *Ibid.*, p. 377.

35. *Ibid.*, pp. 381-382.

36. *Ibid.*, p. 380.

«L'éternel Jugurtha» se révèle donc un seuil, une amorce, fait office d'avertisseur : la *conversion au Berbère* trouve ici son prolongement dans un retour à l'Origine, la «vraie patrie», et préfigure donc le Jean Amrouche patriote, nationaliste, s'engageant pour la cause de l'indépendance. Le texte «L'éternel Jugurtha» performe donc le caractère premier du Nord-Africain, met à nu ses propres mécanismes : «il n'affirme jamais mieux qui il est que lorsqu'il se dérobe. Il prend toujours le visage d'autrui [...]» Premier cri nationaliste d'un poète après sa redécouverte des chants maternels et de sa culture et langue d'origine au moment où Ferhat Abbas rédige son Manifeste du peuple algérien. Cet essai pointe finalement la nécessité pour Jugurtha après cet ultime retournement du texte sur lui-même d'un duel entre les deux parties de son être :

«Encore faudra-t-il que Jugurtha triomphe de Jugurtha, qu'il mesure tout ce qui lui manque et qu'il doit acquérir, s'il veut égaler ses maîtres occidentaux autrement qu'en se parant de leur plumage³⁷.»

Cette dualité conserve néanmoins une distance avec celle d'Amrouche, laquelle écartèle définitivement l'individu, puisque celui-ci appartient à part égale à la France et à l'Algérie. Cet état de fait est d'ailleurs illustré par une métaphore saisissante :

«Je me nomme El-Mouhouv, fils de Belkacem, petit-fils d'Ahmed, arrière-
[petit-fils d'Ahcène.
Je me nomme aussi, et indivisément, Jean, fils d'Antoine.
Et El-Mouhouv chaque jour, traque Jean et le tue.
Et Jean, chaque jour, traque El-Mouhouv et le tue³⁸.»

Le soutien à la cause algérienne n'ira jamais sans un déchirement quotidien de tout son être ; le patriote n'aura jamais de cesse de circonscrire le champ de bataille en lui-même même si les derniers poèmes n'offrent pas de lecture ambiguë. Dans le poème intitulé «Le combat algérien», un avertissement résonnera longtemps encore :

«On ne nous trahira plus
On ne nous mentira plus
On ne nous fera pas prendre des vessies peintes de bleu de blanc et de rouge
[pour les lanternes de la liberté³⁹.»

37. *Ibid.*, p. 383.

38. *L'Express*, 22 mai 1958.

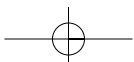
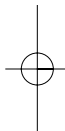
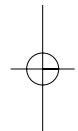
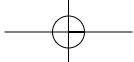
39. *Espoir et parole*, poèmes algériens recueillis par Denise Barrat, dessins d'Abdallah Benateur, Paris, éd. Seghers, 1963, pp. 21-22.

Ce qui reste à la fin au nom du Père car toute revendication d'une identité, d'un nom se fait toujours au nom du Père : la musique de l'Origine :

« Nous voulons la patrie de nos pères
La langue de nos pères
La mélodie de nos songes et de nos chants
Sur nos berceaux et sur nos tombes⁴⁰. »

Sur ce seuil de l'œuvre poétique – l'entrée et la sortie tout ensemble. L'enfance perdue forge ici son acmé : il semble qu'Amrouche nous tonne dans un sanglot brisé mais combien armé d'inébranlable certitude que je perçois encore, moi le Français de France : mais comment passer outre, *comment dépasser les chants maternels ?*

40. *Ibid.*, p. 22.



LE MYTHE DU FRÈRE AÎNÉ JEAN AMROUCHE REVU ET CORRIGÉ PAR TAOS ¹

José A. Santos ²

« Alex a pour sa sœur une admiration mêlée d'effroi ! »

Taos AMROUCHE, *L'Amant imaginaire* ³.

De manière générale, les relations fraternelles sont rarement paisibles. Rares d'entre nous sont ceux et celles qui conservent toute leur vie des relations harmonieuses avec leurs frères et sœurs. Il en est de même dans les mythologies. Qu'il nous suffise de rappeler l'exemple le plus flagrant que nous offre la Bible : celui de Caïn et Abel. Ajoutons à cela une structure familiale forte et patriarcale, comme on en rencontre au Maghreb, un frère aîné et une jeune sœur, l'unique fille d'une grande famille de garçons, et nous aboutissons à ce mélange détonant, cette bombe que fut la relation privilégiée qui unit d'un amour hors du commun, pour finir par opposer tout aussi violemment Jean et Taos Amrouche, avant qu'ils ne se réconcilient, réconciliation tardive qui ne précédera que de quelques années seulement la disparition précoce de Jean. Ce sont donc ces liens que je voudrais analyser ici, non seulement sous la lumière biographique, à laquelle on ne peut guère, le voudrait-on, échapper, puisque l'œuvre de Marguerite Taos est essentiellement autobiographique. Mais plutôt en cherchant comment ces sentiments fraternels se jouent, et quelle place ils occupent dans l'œuvre, tout en les situant en regard de la vie. Ajoutons que, si je m'intéresse davantage à la sœur, c'est en partie parce que, son œuvre fut éclipsée par celle de son frère : aujourd'hui encore, on connaît, ne serait-ce que de nom, de réputation, en France du moins, mieux Jean que Taos, ce qui à mon avis est un peu regrettable ⁴.

1. Ce texte est la version remaniée d'un article publié sous le titre : « Les revers de la fraternité : le cas de Jean et Taos Amrouche », *Le Maghreb littéraire*, vol. 5, n° 10, 2001, pp. 18-35.

2. Texas Tech University.

3. Paris, Joëlle Losfeld, 1997, p. 284.

4. Car en Algérie, c'est plutôt le contraire, sa carrière de chanteuse ayant laissé une forte empreinte dans la mémoire des Algériens. Or paradoxalement, et à son grand dam, Taos n'est jamais passée à Alger. Voir Arnaud, J., « Tradition et création : le rapport entre Fadhma, Jean et Taos Amrouche », in *Jean Amrouche, l'éternel Jugurtha. Actes du colloque*, Marseille, Éditions du Quai, 1987, p. 114.

La figure de Jean, du frère aîné, est présentée de deux manières essentiellement opposées dans les romans de Taos, suivant d'ailleurs en ceci la chronologie biographique : *Jacinthe noire* et *Rue des Tambourins*, qui restituent respectivement l'adolescence et l'enfance de l'auteur, mettent en scène une image très flatteuse de celui dont, si elle ne garde pas le véritable prénom pour les besoins de la fiction (ce sera Laurent dans *Rue des Tambourins* et « le Poète » dans *Jacinthe noire*), elle conserve du moins, dans *Rue des Tambourins*, le surnom : « le prestigieux » (*el-mouhouv* en kabyle); surnom dont le moins que l'on puisse dire est qu'il dut être lourd à porter pour le récipiendaire et qui, si l'on accorde un certain pouvoir au nom, eut sans doute sa part dans la formation de cette personnalité quelque peu hautaine, ainsi qu'à sa difficulté d'être (il n'est pas simple d'être toujours prestigieux). En revanche, dans les deux autres romans, *L'Amant imaginaire* et *Solitude, ma mère*, l'image idéale s'est complètement détériorée pour laisser place à une haine, ou du moins un dégoût du personnage, à la fois démythifié et démystifié.

Revenons tout d'abord sur l'image positive. Dans *Jacinthe noire*, si « le Poète » n'est pas très présent physiquement, son image (aux deux sens du terme, car l'héroïne porte toujours sur elle une photo de lui), un peu mystérieuse, auréolée d'une certaine gloire (il est poète), agit comme un charme sur la narratrice, Marithé, amie de Reine, l'héroïne. C'est sans doute dans *Rue des Tambourins* que l'image du frère aîné est la plus louangeuse. Le roman lui est d'ailleurs dédié (ainsi qu'au père, précisons-le) en ces termes :

« À mon frère Jean, en souvenir de ces mots adressés à la fiévreuse adolescente que je fus : "Je suis ici comme l'Enfant prodigue qui tient la lampe pour que le puîné ne trébuche pas"⁵. »

Notons que, sous le ton protecteur et « bon enfant », une certaine tonalité sentencieuse et paternaliste fait surface. Or, à cette époque, Taos est encore tout entière sous l'admiration et l'emprise psychologique de ce grand frère qui incarne le succès : il est sorti de l'école normale supérieure de Saint-Cloud, et il aspire réellement à devenir poète. Tout le roman loue sa beauté physique, son intelligence. Il est « celui d'entre nous dont l'intelligence brillait comme une étoile au-dessus de nos têtes, [...] il était notre fierté⁶ ». C'est aussi celui qui est le plus proche de la nature, des vieillards et, partant, des origines, des racines : « Car il avait hérité de grand-père le goût de la terre⁷. » La relation fraternelle ne sera peut-être jamais plus belle, et plus harmonieuse, que pendant ces années de formation. De fait, le besoin de se retourner vers les origines kabyles, catalysé par les chants que les enfants avaient entendu chanter par leur mère et leur grand-mère maternelle, devait être un temps ce qui rapprocherait le frère et la sœur. Jacqueline Arnaud, dans un article intitulé « Tradition et création : le rapport entre

5. Amrouche, T., *Rue des Tambourins*, Paris, Joëlle Losfeld, 1996, p. 9.

6. *Ibid.*, p. 14.

7. *Ibid.*, p. 141.

Fadhma, Jean et Taos Amrouche », et, plus récemment, Assia Djébar dans *Ces voix qui m'assiègent*, ont relaté cet émouvant et symbolique épisode de l'été 1935 où Taos, alors que Jean était en poste à Bône, se serait « éveillée à sa vocation⁸ ». A. Djébar écrit que « cette révélation, elle l'appellera plus tard "ma seconde naissance"⁹ ». J. Arnaud poursuit ainsi :

« ... elle m'a raconté que, se mettant à chanter dans sa chambre, de l'autre côté de la cloison le chant lui est revenu repris par son frère : beau symbole d'une quête partagée, même si les voies en furent différentes¹⁰. »

On ne sait d'où A. Djébar tient ce souvenir qui, sans différer vraiment de celui de J. Arnaud, contient un ou deux détails d'une intensité encore plus grande :

« ... un soir, alors que son frère, dans une pièce à côté, donne un cours à un élève, Taos est saisie d'une vive impression d'exil, une sorte de ouahsh, c'est-à-dire de spleen ; à ce moment-là "j'ai entendu en moi la voix de ma mère qui chantait ses chants", raconte-t-elle¹¹. »

Ce que A. Djébar ajoute, c'est cette « vive impression d'exil », ainsi que le fait que Taos avait entendu la voix de sa mère. Elle va même jusqu'à donner une importance particulière au lieu où se trouvent réunis le frère et la sœur. Bône est en effet l'ancienne Hippone, cité de saint Augustin : « cité ancestrale, au sens fort du terme, pour cette Berbère christianisée : elle et son frère ne viennent-ils pas de traverser une adolescence embuée de mysticisme¹² ? ». J. Arnaud, qui propose de ne pas faire grand cas de la brouille, écrit : « Je crois que par-delà le désaccord entre le frère et la sœur [...] il faut surtout retenir la symbiose du départ, cette émulation, et l'admiration réciproque¹³. »

Pour aller dans le sens de J. Arnaud, il est à noter qu'une fois l'orage passé, dans l'émouvant hommage qu'elle publiera à la mort de son frère dans la revue *Esprit*, Taos loue en lui « le chef de tribu » – c'est le titre de l'article –, à savoir la faculté de s'être en quelque sorte réconcilié avec ses origines, chose qu'elle s'est toujours reproché de n'être pas parvenue à accomplir, si ce n'est, peut-être partiellement, par sa carrière de chanteuse¹⁴ :

« ... sous son aisance acquise d'"Occidental", d'"assimilé", se cachait précisément ce chef de tribu que je me reproche de n'avoir pas deviné plus tôt, ce chef autoritaire et tendre, conscient de ses devoirs et de ses prérogatives qui aimait à être consulté, tout en feignant l'indifférence¹⁵. »

8. Arnaud, J., « Tradition et création... », p. 114.

9. Djébar, A., *Ces voix qui m'assiègent... en marge de la francophonie*, Montréal, Presses universitaires de Montréal, 1999, p. 132.

10. Arnaud, J., « Tradition et création... », p. 114.

11. Djébar, A., *Ces voix qui m'assiègent...*, p. 132.

12. *Ibid.*, p. 133.

13. Arnaud, J., « Tradition et création... », p. 115.

14. Le terme de *carrière* est peut-être mal choisi. Jacqueline Arnaud insiste sur le fait que Taos n'a jamais souhaité faire carrière (Arnaud, J., « Tradition et création... », p. 124).

15. Amrouche, T., « Jean Amrouche, mon frère, le chef de tribu », *Esprit*, vol. 31, n° 10, oct. 1963, pp. 475.

Entre-temps, une brouille d'environ sept ans devait les séparer, que l'on voit se profiler dans les deux derniers romans de Taos. *Solitude, ma mère* rend compte des premières désillusions¹⁶. Dégoûtée d'une première relation sexuelle qui a tout d'un viol et enceinte du jeune homme qui veut rompre avec elle, l'héroïne souhaiterait que son frère, selon les lois ancestrales, le force à épouser sa sœur ou menace de le tuer. Alexandre refuse, sans doute avec raison, mais, au lieu d'offrir un réel soutien moral et psychologique à sa jeune sœur, il l'accuse d'être chimérique. Plus tard, il lancera même en raillant que « ce qui [le] désespère, [...] c'est qu'elle ne découvre jamais la joie insouciante des filles et des garçons qui se culbutent dans les meules de foin¹⁷ ». Et pour cause, pensera-t-on, d'autant que, depuis qu'elle commence à sortir, sa mère – elle-même enfant naturelle, dans le roman comme dans la vie – ne cesse de la menacer de ce qui attend les jeunes filles : « Souviens-toi, ma fille, que l'on part seule et que l'on revient deux¹⁸ ! » En fait, elle ne supportera pas que son frère « étale sa force d'homme¹⁹ » et l'empêche de prendre seule ses responsabilités.

Dans *L'Amant imaginaire*, la relation a gravement empiré. Ayant donné à Alex l'idée de faire un film sur un écrivain célèbre dont elle est secrètement amoureuse, elle se trouve quasiment évincée du tournage par son frère :

« Dévoiler comment il manœuvre pour détourner de moi l'attention d'Arrens et mettre tout le monde dans sa poche, jetant adroitement la suspicion sur moi, pour éviter qu'on me donne l'avantage devant la caméra dans ce film qui, au départ, était celui d'Olivier²⁰. »

L'avant-dernier chapitre du roman, intitulé « Tombeau d'Alex », lui est dédié. Taos Amrouche écrit :

« Je croyais qu'il subsistait en lui une lueur d'inquiétude pour le guider. Mais non, ni doute, ni angoisse, ni même de passion, hormis celle de l'avarice et de la domination. Il mesure aujourd'hui son importance à la quantité de billets de banque qu'il fait rentrer grâce à de petits leviers qu'on lui a mis en main, à des combinaisons²¹ [...] »

Il faut se demander si Taos dit la vérité dans ses romans, concernant les aspects négatifs de ce frère par ailleurs adulé, ou si cette femme au caractère romanesque n'affabule pas quelque peu. Or, tous les faits relatés dans *Rue des Tambourins*, correspondent, hormis le point de vue qui diffère, au récit donné par sa mère, Fadhma, dans *Histoire de ma vie*, ce qui est déjà en soi

16. *Solitude, ma mère* vient – comme le rappelle Jacqueline Arnaud dans « Tradition et création... », – en troisième position dans la chronologie romanesque. Pourtant, tout porte à croire qu'il a été écrit en dernier.

17. Amrouche, T., *Solitude, ma mère*, Paris, Joëlle Losfeld, 1995, p. 98.

18. *Ibid.*, p. 13.

19. *Ibid.*, p. 123.

20. Amrouche, T., *L'Amant imaginaire*, Paris, Morel, 1975, p. 16.

21. *Ibid.*, p. 283.

un gage d'honnêteté. En outre, nous possédons un certain nombre de témoignages sur Jean, à commencer par les siens, qui tendent à prouver que Taos ne mentait pas. Pour ce qui est des accusations d'Aména – l'héroïne de *L'Amant imaginaire* – rapportées plus haut, dans *Les Écrivains à la radio : les entretiens de Jean Amrouche*, Guy Dugas, tout en restant discret sur un sujet délicat (Jean Giono serait le Marcel Arrens de *L'Amant imaginaire*), confirme à propos de ces entretiens – devenus film dans le roman, pour les besoins de la fiction – que « des instructions paraissent avoir été données afin de minorer les interventions de Taos²² ». Dugas ajoute que « Taos prendra sa revanche quelques mois plus tard, en enregistrant seule avec Giono une nouvelle série – fort différente d'esprit et de ton des entretiens auxquels nous a habitués son frère²³ ». Or, plusieurs personnes qui l'ont connu insistent sur sa superbe et son caractère hautain, prompt à la critique acide. Le plus important de ces témoignages est peut-être celui de son ami de longue date, Armand Guibert, qui publia en 1985, *Jean Amrouche par un témoin de sa vie*²⁴. Ce qui frappe dans ce récit, c'est, d'une part, qu'il est visiblement écrit par un homme blessé et, d'autre part, que ses réflexions correspondent assez bien avec le portrait qu'en fait Taos²⁵.

Guibert cite tour à tour des témoignages de Memmi, qui « l'a dépeint cuirassé de morgue et de suffisance, inaccessible à la sympathie qu'on lui portait, inhumain à force d'intériorité, faisant le vide autour de lui²⁶ », de Gide faisant référence à sa « fierté ruineuse²⁷ », et le reconnaissant « dévoré d'orgueil²⁸ » ; de Jean Lacouture, le jugeant « tranchant, prophétique, intolérant²⁹ ». Cela pour la fierté ; quant à l'appât du gain, Guibert note :

« En 1930, à Paris, il aiguillonnait un tout jeune agrégé de ce conseil répété : "Fais-toi du fric, il n'y a que le fric qui compte" ; à Alger, il exigeait d'un directeur de journal "le plus haut tarif", et à Tunis il mit fin, sans me consulter, à notre œuvre commune pour une question de gros sous³⁰. »

Il va de soi que Guibert distingue également les aspects positifs de Jean, comme s'il tendait à expliquer la complexité de ce personnage à la fois fascinant et problématique. Il est clair que cette double, triple ou quadruple appartenance culturelle et religieuse (kabyle, algérienne, chrétienne, française)

22. *Les Écrivains à la radio. Les Entretiens de Jean Amrouche* (1 vol + 2 CD), présentés par Pierre-Marie Héron, Montpellier, université de Montpellier, Centre d'étude du XX^e siècle, 2000, p. 25. Dugas se fonde sur les Carnets inédits de Taos, le témoignage de sa fille Laurence Bourdil, ainsi que ceux de Léon Treich et de Pierre Citron.

23. *Ibid.*

24. Guibert, A., *Jean Amrouche par un témoin de sa vie*, Paris, G. Lachurié, 1985.

25. Il faut toutefois se méfier du témoignage de Guibert, visiblement rempli de fiel, et noirci par une brouille qui, ayant eu lieu pendant les années quarante, devait séparer les deux hommes à jamais.

26. Guibert, A., *Jean Amrouche par un témoin de sa vie...*, p. 21.

27. *Ibid.*, p. 22.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 43.

30. *Ibid.*, p. 46.

devait laisser [Amrouche] – comme sa sœur, qui exprima cette division de manière différente – partagé et angoissé à jamais. Jean, après le décès prématuré de ses frères plus jeunes, allait devenir l'aîné de la famille. Or, que ce soit dans les familles kabyles ou arabes, Germaine Tillion l'a bien montré dans *Le Harem et les Cousins* :

« Le frère aîné est presque aussi respecté qu'un père, on doit baisser les yeux en sa présence, ne pas fumer devant lui, [...] dans les familles maghrébines, les petits frères appellent leur aîné "sidi" (monseigneur) et inversement le frère aîné, avant même d'être un adolescent, prend l'habitude de pontifier avec ses cadets et ses cadettes³¹. »

Dès lors, on comprend mieux l'attitude dominatrice et condescendante de Jean Amrouche vis-à-vis de sa sœur. Or Tassadit Yacine, dans son article « La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle », nous apprend qu'une inscription dans la langue kabyle de l'aimé en « frère »,

« ... laisse supposer que les liens entre les hommes et les femmes ne sont possibles que dans une logique de parenté [...] comme si tout lien, même sexuel, ne pouvait qu'aboutir à cette tendresse primitive unissant le frère à la sœur ou la fille à son propre père³². »

Tout ce climat d'inceste symbolique nous incite à penser que la relation très étroite – plus, apparemment, qu'avec tous ses autres frères – qui s'était développée entre le frère et la sœur renfermait, à un niveau inconscient, des relents d'inceste symbolique. Les désirs sous-jacents, réprimés, ne sont pas sans se muer en animosité. D'autant que Jean était jaloux que sa sœur ne lui dame le pion au niveau littéraire, et « risque de devenir brusquement "le frère d'Aména" », ainsi que l'exprime la narratrice de *L'Amant imaginaire* :

« Or, cela, il ne pouvait l'accepter à aucun prix. [...] voici qu'au même moment, de petite vestale ingrate, vivant timidement sans son ombre, je passe au rang d'adolescente qui écrit, chante et découvre son destin : un livre sort de moi que je berce comme une poupée sur mon cœur³³ [...] »

Ajoutons que cette importance trop grande donnée au frère aîné a été entretenue par la mère elle-même, qui déplore néanmoins dans son autobiographie la préférence accordée, dans la société kabyle, aux enfants de sexe mâle (aussi bien pourrions-nous élargir cette observation au Maghreb tout entier, ainsi qu'à tous les pays latins). Fadhma note en effet dans *Histoire de ma vie* :

« Ce qui m'avait le plus étonnée dans le milieu où j'évoluais, c'était le prestige dont jouissaient les représentants du sexe mâle, même les plus déshérités³⁴. »

31. Tillion, G., *Le Harem et les Cousins*, Paris, Seuil, 1966, p. 108.

32. Yacine, T., « La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle », *Cahiers de Littérature orale*, n° 34, 1994, p. 26.

33. Amrouche, T., *L'Amant imaginaire...*, p. 284.

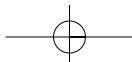
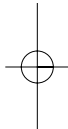
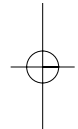
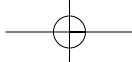
34. Amrouche, F., *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, 1968, p. 77.

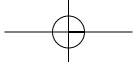
Sa propre mère lui préférerait son frère Lamara, qui finira par se montrer bien indigne de cette adulation, quittant un matin la maison sans un mot, tout en emportant avec lui l'argent des économies âprement gagné. Les études psychanalytiques et psychologiques ont prouvé que nous reproduisons très souvent, inconsciemment, les schémas que nous avons connus. Ainsi ne devons-nous pas nous étonner que, dans *L'Amant imaginaire*, Aména remarque, à propos de ses premières années :

« L'enfance, d'abord, marquée par une grand-mère despotique et préférant mes frères – de beaux petits mâles – à la fillette malingre que j'étais (on n'est pas impunément Africain : ma mère elle-même, sans le vouloir, avantagait constamment ses fils ³⁵). »

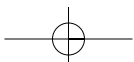
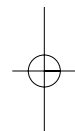
Pour conclure, on ne peut qu'imaginer les résultats, tout en regrettant ce qu'une éventuelle collaboration entre un frère et une sœur dotés d'aussi grandes qualités artistiques, eût produit. Peut-être les structures sociales au Maghreb ont-elles favorisé cette domination du frère aîné sur sa jeune sœur. Nous pourrions toutefois trouver des exemples d'un tel abus de pouvoir dans d'autres sociétés : ainsi en France le douloureux exemple de Paul et Camille Claudel. Ce qui fascine toutefois chez Taos Amrouche, c'est cette force passionnée dans son combat contre le pouvoir des mâles, qu'ils soient frère, cousin, amants, mari. Détermination, insubordination que l'on ne s'attendrait pas à trouver chez une femme de cette origine et de cette époque. Quoique blessée, voire anéantie, ni elle ni ses héroïnes, qui sont sans cesse livrées à un combat sans merci, ne baissent jamais les bras. Comme l'Aména de *L'Amant imaginaire*, son double, Taos poursuivra parallèlement à sa carrière de romancière celle de chanteuse de chants berbères. Cette dernière activité finira par prendre le dessus, lui permettant ainsi, tout en touchant de sa voix, non plus le public restreint de ses romans, mais celui de salles remplies de centaines de personnes, de pouvoir enfin se réconcilier avec ces origines qu'elle croyait à jamais perdues.

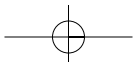
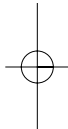
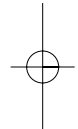
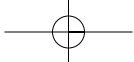
35. Amrouche, T., *L'Amant imaginaire*, p. 31.





TEXTES ET DOCUMENTS





UN DESTIN ET UNE VOLONTÉ À PROPOS DE BELKACEM-OU-AMROUCHE

Entretien avec Pierre Amrouche¹ réalisé par Tassadit Yacine

Pour clore ce numéro spécial nous avons décidé de publier, dans cette partie « Textes et documents », un entretien avec Pierre Amrouche, le fils de Jean Amrouche, qui évoque la mémoire de son grand-père, Belkacem-Antoine.

Cet entretien est suivi d'un choix de huit lettres de Jean Amrouche à différents correspondants, dont François Mauriac, reflétant ses positions politiques ou esthétiques, mais également le climat familial.

Tassadit Yacine : Dans ce colloque autour de Jean Amrouche on a évoqué Taos Amrouche, votre tante, Fadhma, votre grand-mère, et c'est surprenant que personne n'ait pensé à évoquer la figure de Belkacem. Qu'avez-vous à dire à ce sujet ? Est-ce de l'ignorance des lecteurs de Jean et de Taos ou bien est-ce parce que Belkacem n'a pas eu de rôle prépondérant dans la saga des Amrouche ?

Pierre Amrouche : Vous avez raison de mettre l'accent sur la position de Belkacem, mon grand-père, car dans la saga Amrouche il est souvent ignoré. Sans doute est-il considéré, à tort, comme peu signifiant dans la généalogie de Jean et Taos Amrouche, par ceux qui survolent hâtivement l'itinéraire de cette famille kabyle singulière. Il s'avère pourtant que son rôle dans la destinée de la famille fut beaucoup plus déterminant qu'il n'apparaît au premier regard.

– Peut-on parler d'effacement ou de discrétion ? Pour mieux connaître Belkacem-Antoine, pouvez-vous revenir à cet itinéraire singulier ?

– S'il n'a jamais montré d'intérêt prononcé pour les lettres ni pour la politique, il a été cependant le point d'ancrage des Amrouche dans la société et la culture françaises. C'est par la volonté de son grand-père Hacène-ou-Amrouche, l'ancêtre de Sébastopol, que Belkacem, son petit-fils, est entré à l'école des Pères blancs d'Ighil-Ali.

1. Pierre Amrouche, expert en art africain, a publié deux recueils de poèmes : *Carnè Song*, Lomè, éditions Haho, 2004 ; *Des jours de plus en moins*, Paris, Présence africaine, 2004.

– *Pourquoi ce chef de clan kabyle, homme prestigieux et traditionaliste, a-t-il donné ainsi son unique petit-fils aux Roumis ?*

– Probablement parce que les trente ans qu’il avait passés comme spahi puis comme interprète dans l’armée française lui avaient prouvé la puissance et l’efficacité de la France et de sa culture ; peut-être aussi pour soustraire le jeune Belkacem à l’influence néfaste de son propre fils : Ahmed-ou-Amrouche, en qui il n’avait aucune confiance, à juste titre – puisque ce dernier devait ruiner toute la famille.

– *Revenons à la scolarité du jeune Belkacem...*

– À l’école Belkacem fut un bon élève, sans plus, mais il acquit une maîtrise parfaite de la langue française et une belle écriture, comme les lettres écrites à ses enfants en témoignent encore aujourd’hui.

– *Comment pouvait-il se faire qu’un « indigène » (comme on les appelait alors) puisse se convertir ?*

– On sait que la fréquentation de l’école des Pères blancs conduira à la conversion au christianisme de Belkacem à l’âge de seize ans. Conversion volontaire ou forcée par la douceur insistante des religieux et leur empathie profonde pour les Kabyles, nous ne le saurons jamais. Il recevra le prénom chrétien d’Antoine à son baptême, prénom dont il ne fit guère usage. La loi coloniale interdisait d’ailleurs aux indigènes, mêmes convertis, d’avoir un prénom français sur les documents d’état civil, pour éviter toute confusion de statut qui leur aurait été profitable. Il fallait un certain courage à cette époque en terre d’Islam pour apostasier sa religion. Cette décision, très volontaire, constitue d’évidence la pierre angulaire sur laquelle s’édifiera la famille Amrouche.

– *À quelle date Belkacem, originaire d’Ighil-Ali, épousa-t-il Fadhma, originaire de Tizi Hibel ?*

– Trois ans plus tard, en 1899, il épousera Fadhma Aït Mansour, qui se convertit[a] elle-même pour pouvoir se marier avec lui.

– *Quel niveau d’études avait Belkacem ?*

– Belkacem-Antoine, ayant obtenu son brevet élémentaire, commencera sa vie active comme instituteur, baigné à la fois dans la culture française et dans les valeurs républicaines. S’il n’avait pas suivi cet itinéraire, voulu ou du moins pressenti par son grand-père Hacène, il est peu probable que la rencontre fertile avec Fadhma ait pu se faire et que ce Jean et cette Taos, les deux enfants prodiges de la famille, aient jamais vu le jour.

– *À propos de Fadhma... Que s’est-il passé, quelles sont les implications sur son identité ?*

– C’est essentiellement afin de pouvoir épouser Belkacem-Antoine, le chrétien, que Fadhma Aït Mansour va se convertir et devenir Fadhma-Marguerite ; c’est aussi avec lui qu’elle deviendra française, par un décret de naturalisation ratifié à Tunis en 1911. Si quelqu’un dans cette famille a fait le

choix de la France, sans que cet acte ait une valeur politique d'engagement au côté du colonisateur, c'est bien Belkacem-Antoine.

– *Pour l'époque ce choix impliquait pour beaucoup une adhésion au système colonial... Ne croyez-vous pas ?*

– Son choix se fondait sur son appréciation qualitative et culturelle de la France, choix sous-tendu par un fort sentiment pragmatique. Dans sa situation financière précaire, le simple fait de devenir citoyen français, et non plus sujet français, entraînait automatiquement une augmentation de salaire de 30 %, à travail égal. Cette différence de rémunération, à elle seule, justifiait la démarche.

Devenir citoyen français pour Belkacem-Antoine n'impliquait pas d'allégeance particulière à un pouvoir ; comme beaucoup d'indigènes, il était légitimiste : le pouvoir en place était le bon parce qu'il était là, tout simplement ; et comme tel il le respectait.

– *Dans la pratique cela se passait comment ?*

– Pour autant il se savait toujours un indigène, et ne s'en cachait pas : il était kabyle avant tout et pour toujours, et fier de l'être. Sachant fort bien qu'on naît kabyle, par le sang, et qu'on ne le devient pas par un décret républicain !

Chrétien et citoyen français il ne fut pas un assimilé, portant ostensiblement, toujours et en tous lieux, une chéchia rouge : il ne tenta jamais de « passer la ligne ».

S'il avait jamais voulu se croire différent de ses frères « de race », les événements de la guerre d'Algérie seraient venus le détromper. Pour l'armée française, il était un fellagha en puissance, comme tous les autres Algériens, naturalisés ou pas. Ainsi, lors d'une opération militaire de ratissage à Ighil-Ali, il fut « raflé » comme tous les hommes et les adolescents du village et dut passer la journée debout au soleil, les mains sur la tête, pendant que la troupe fouillait les habitations et les femmes. Invoquer alors sa qualité de Français en cette circonstance aurait été vain et l'aurait coupé de sa fratrie kabyle, ce qui ne fut jamais le cas.

– *Ce que vous dites là est ignoré par beaucoup... Je vous remercie de préciser tout cela car malheureusement beaucoup d'Algériens mettent dans le même cas la confession et le nationalisme comme s'il n'y avait pas eu de chrétiens dans le mouvement national algérien... J'aimerais que vous évoquiez, pour les lecteurs d'Awal, le souvenir que vous avez conservé de l'homme ?*

– Je me souviens très bien de mon grand-père Belkacem et des moments affectueux que j'ai passés avec lui dans la maison d'Ighil-Ali. C'était un homme doux mais ferme, et malgré la différence d'âge – j'avais cinq ans et lui soixante-quinze – un fort lien de complicité nous unissait. Il avait un grand respect pour la mémoire de ses ancêtres et conservait avec soin le fusil offert par l'armée française à son grand-père Hacène-ou-Amrouche, mon trisaïeul, quand celui-ci avait quitté l'armée en 1870 ; il m'avait promis cette arme et me l'a donnée en héritage, je l'ai encore.

– *Dans son rapport à la religion, cela se manifestait comment ?*

– Le souvenir le plus marquant qu’il m’a laissé est celui de sa profonde religiosité. Il vivait sa foi chrétienne avec constance et application, la pratique religieuse rythmait sa vie. Il ne manquait aucun office religieux, passant, à la fin de sa vie, toute sa journée à égrener un grand rosaire de bois qu’il avait rapporté d’un pèlerinage à Lourdes. Il était un bon chrétien comme on est un bon musulman.

– *Et l’islam ?*

– Vis-à-vis de son ancienne religion, l’islam, dont il avait conservé l’habitude des ablutions, il n’a jamais marqué de réticences, et vivait en harmonie avec les autres membres de la famille restés musulmans. Il pratiquait le christianisme mais vivait dans une culture islamo-chrétienne, considérant qu’en tant que kabyle il était autant l’héritier de saint Augustin que de Mahomet. Cet esprit de tolérance, il l’a transmis à ses enfants et à ses petits-enfants.

Peu de temps avant sa mort il était venu passer l’été en France à Sargé-sur-Braye, où mon père avait acheté une maison de campagne. Dans ce petit village du Perche, c’est lui seul qui nous accompagnait, ma sœur Catherine et moi, à la messe le dimanche, et sa voix résonnait fort dans l’église pour chanter les cantiques en latin.

Il ne fait, à mes yeux, aucun doute que Jean et Taos doivent autant leurs destinées à la volonté de leur père Belkacem qu’aux dons de leur mère Fadhma.

CORRESPONDANCE DE JEAN AMROUCHE ¹

90 boulevard Malesherbes, Paris 8^e
21 décembre 1955.

Cher et Illustre Ami ²,

Permettez-moi d'abord de vous remercier de vous être souvenu de mon nom en écrivant votre bel article sur *La Ville*. Croyez que je suis très sensible à cette marque d'attention. Mais pour le moment laissons la littérature, si vous le voulez bien. Nous y reviendrons d'ici peu. C'est de l'Algérie que je désire vous entretenir.

Peut-être que ma dernière lettre, datée des tout premiers jours de septembre, ne vous est pas parvenue ? Je revenais de Kabylie, et j'ai lancé vers vous un cri d'angoisse. Votre silence m'a découragé de revenir à la charge.

Mais, puisque, si j'en crois l'article de JJSS ³ paru ce matin, *L'Express* se propose d'ouvrir le dossier de la répression en Algérie, je crois utile de vous faire part de quelques remarques. Je n'ignore pas qu'à *L'Express* on n'a nul besoin de mes lumières, et qu'on y dispose de documents, de renseignements de première main, et d'hommes de talent et de profonde expérience. C'est pourquoi je n'adresse pas cette lettre au journal, mais à vous, qui consentirez peut-être à lire et à recevoir ce que je dis.

J'ai suivi de très près *L'Express*. J'ai lu les articles de Camus et de Jean Daniel. Je suis allé au congrès radical de Wagram, où j'ai écouté très attentivement l'exposé de PMF ⁴, et surtout la partie de la « plate-forme » consacrée à l'Algérie. J'ai lu aussi le bref éditorial de PMF, paru il y a dix jours, sur le même sujet.

Le moins que je puisse dire c'est que *L'Express* et PMF ont mis du temps à découvrir la gravité de la situation. Il n'est pas nécessaire d'exposer ici les raisons psychologiques et politiques qui expliquent notamment l'extraordinaire faiblesse de l'éditorial de PMF (10/12/55) où ce dernier résume ce qu'on appelle le plan Soustelle, et paraît croire encore à ses vertus.

1. Documents appartenant aux archives Jean Amrouche. *Awal* remercie Pierre Amrouche d'avoir autorisé leur publication.

2. Lettre à François Mauriac.

3. Jean-Jacques Servan-Schreiber, directeur de *L'Express*.

4. Pierre Mendès France.

La solidarité, très louable sur le plan moral, qui lie Camus aux Français d'Algérie, l'inclinait à un certain optimisme, d'ailleurs partagé il y a peu par Jean Daniel. Camus et Jean Daniel pensaient, et pensent peut-être encore qu'il y a, parmi les Français d'Algérie, de vrais libéraux, des hommes de gauche, en assez grand nombre pour qu'on puisse s'appuyer sur eux, et avec leur participation agissante, résoudre le problème algérien. Camus n'a même pas craint d'écrire en octobre dernier un article où il accusait les Français de France de porter les responsabilités les plus lourdes.

Aujourd'hui on se propose, pour des raisons dont la campagne électorale n'est pas exclue, de dénoncer surtout la carence de l'actuel président du Conseil. C'est de bonne guerre. Je n'ai pas à prendre la défense d'Edgar Faure. Mais je ne crois pas qu'il soit honnête, loyal, et efficace de travestir la vérité. Je crois qu'il faut découvrir toute la vérité, et clouer au pilori tous les responsables, tous ceux qui ont péché par légèreté, ignorance, aveuglement et crédulité.

L'erreur de base, l'erreur criminelle, François Mitterrand et PMF lui-même, quand il était au pouvoir, l'ont commise. Jacques Soustelle aussi, avec cette circonstance aggravante qu'il a pu tromper – de bonne foi certes – les gouvernements qu'il représente. Cette erreur tient tout entière dans une affirmation contraire à la réalité des faits : *l'Algérie, c'est la France*. Tous les responsables de la conduite des affaires publiques ont soutenu qu'il n'y avait pas de problème politique, mais uniquement un problème économique et social en Algérie. Il y a des degrés dans l'incompétence ou dans l'ignorance, il n'y en a pas dans l'aveuglement. Et quant au fond du problème, je tiens que PMF fut aussi aveuglé que les autres, plus aveuglé même qu'Edgar Faure. Bourguès-Maunoury⁵ n'a fait que prendre la suite de Mitterrand, en plus obstiné, en plus obtus, il est vrai.

Mais il faut rétablir la chaîne historique des responsabilités, et en quelque sorte une hiérarchie.

En 1943 de Gaulle, seul, a vu clair. Il avait résolu, seul, contre l'avis de tout le gouvernement d'Alger, à l'exception du général Catroux, le problème politique dans son principe : l'accession de tous les musulmans d'Algérie à la citoyenneté française.

Mais les Français d'Algérie se sont opposés à l'application du principe.

Ce sont eux, les Français d'Algérie, en corps et en détail, qui ont empêché l'Algérie de devenir française, qui se sont toujours opposés à l'application des lois françaises en Algérie. Ils n'ont paru céder, si peu, sur les principes, que dans la mesure où ils étaient assurés d'en interdire l'application.

Et je ne parle pas des féodaux. Je parle de 99 % au moins des Français d'Algérie, les plus racistes, les plus féroceusement attachés à leurs privilèges, étant en Algérie comme dans tous les pays colonisés les « petits Blancs ». *Car toujours le réflexe raciste l'emporte sur le sentiment de solidarité de classe.*

5. Maurice Bourguès-Maunoury (1914-1993), membre du Parti radical-socialiste, ministre de l'Intérieur en 1955 et futur président du Conseil de juin à septembre 1957.

Paradoxalement, on pouvait plus aisément s'entendre avec Duroux, Borgeaud, Abbo et Cie qu'avec la masse des petits fonctionnaires, ouvriers, artisans ou petits colons.

Il faut donc poser d'abord que les Français d'Algérie, dans leur immense majorité, quelles que puissent être leurs vertus privées, sont, face aux indigènes, de *purs fascistes*. Ils n'ont pas changé. On ne change pas en si peu de temps. Cela il faut l'admettre, et il faudrait, en ayant pris conscience, avoir le courage de le dire au peuple français.

Marcel Edmond Naegelen⁶, *alsacien*, il ne faut pas l'oublier, et socialiste en peau de colon, a été le fossoyeur de l'Algérie française. Le truquage des élections a jeté les Algériens dans le désespoir et dans la conviction que jamais la France ne serait en état de tenir ses promesses, que jamais Paris ne parviendrait à imposer la volonté de la France, la loi française aux Français d'Algérie.

Léonard a pris la suite. Soustelle, celle de Léonard. On avait fondé quelques espoirs sur Soustelle. En fait, à peine installé à Alger, il a embrassé le parti des colons. Oh ! Il a d'abord résisté. Mais la marée était trop forte. Il a accouché d'un plan dérisoire. Il l'a imposé, d'accord avec Bourghès-Maunoury à Edgar Faure.

Je dis que c'est un plan dérisoire parce qu'il n'était pas fondé sur une claire conscience de la nature du problème, et de ses composantes fondamentales. Le Gouverneur général est en réalité l'inspirateur de la politique du gouvernement, et la source des informations sur lesquelles ce dernier prend des décisions.

Or Soustelle a refusé de comprendre la signification et la portée de l'insurrection algérienne, sous toutes ses formes.

Il a refusé de comprendre qu'il s'agissait, et qu'il s'agit d'une *insurrection nationale*. Pour qu'on le comprenne, il a fallu l'envoi du contingent et le rappel des disponibles ; il a fallu subir l'affront de la révolte des 61, y compris ces belles figures de domestiques stipendiés qui ont nom Sayah Abdelkader, Abderrahmane Farès⁷ ou Bendjelloul ! La peur immonde, et l'espoir de recouvrer ou de conserver des sièges a éveillé en eux la conscience nationale.

Aujourd'hui encore Soustelle ne songe qu'à réclamer des renforts, à étendre le périmètre des ratissages, l'aire de la responsabilité collective. Et dans son éditorial si éloquent d'aujourd'hui JJSS ne cite pas son nom ! Je ne veux pas accabler un homme. Mais son attitude, la rapidité avec laquelle il s'est laissé contaminer par le mal colonialiste donnent à réfléchir.

Mais que peut-on faire ?

Le général de Gaulle m'a fait l'honneur de me dire, il y a quelques semaines : « il n'est pas au pouvoir de ce régime d'apporter la France aux

6. Marcel-Edmond Naegelen (1892-1978), gouverneur général de l'Algérie de 1948 à 1951, qui prendra des positions favorables à l'Algérie française.

7. Abderrahmane Farès (1907-1991), président de l'Assemblée algérienne.

Algériens ». *C'est pourtant ce qu'il faut tenter de faire, non en promesses, et par étapes : mais en fait, tout de suite, et complètement.*

Il est trop évident que dans le domaine économique et social on ne peut procéder que par étapes. Mais sur le plan politique, il n'y a que deux solutions : un État algérien, une nationalité algérienne ; ou une Algérie française, où s'appliqueront toutes les lois françaises, votées par une Assemblée nationale où tous les Algériens seront représentés à proportion de leur nombre sans aucune distinction de quelque nature que ce soit. Il ne s'agit pas de finasser et de se perdre dans les arguties. On a le choix entre deux risques, également grands.

J'ajoute qu'aucun de ces deux choix ne peut être imposé, qu'aucune de ces solutions ne peut être octroyée, qu'il faut songer dès maintenant à organiser un *plébiscite*, au suffrage universel, femmes comprises, avec un seul collège électoral. Deux questions à poser, avec les commentaires nécessaires pour que l'opinion soit éclairée sur les conséquences du choix : une République algérienne, avec ses propres institutions, puisqu'il n'y a en Algérie ni bey, ni sultan.

Une Algérie française, immédiatement intégrée à la République française, sans distinction aucune entre Mohamed et Bernard.

Tant que la question ne sera pas posée dans ces termes, tant que le problème politique n'aura pas été abordé de front et résolu sans équivoque, il sera vain de tirer des plans sur la comète.

J'écris aussi naïvement et aussi froidement que je puis – pour tâcher d'être clair – sur des matières qui, plus qu'à quiconque, me tiennent à cœur. C'est en désespoir de cause que j'en suis venu à considérer que le problème algérien ne peut être résolu que *contre les Français d'Algérie*, en tenant compte certes, de leur existence, de leur droit à l'existence (non de leurs privilèges et de leurs préjugés), par un accord de base entre les représentants du peuple français et ceux du *peuple algérien tout entier*.

Comment y parvenir, et d'abord comment arrêter le massacre ?

Il appartient au gouvernement français de prendre l'initiative et ses responsabilités.

Un appel peut être adressé au peuple algérien, y compris les maquisards, proposant une suspension d'armes en vue d'établir les conditions propres à permettre l'organisation du plébiscite dont j'ai parlé plus haut.

Cessation de l'état d'urgence.

Dissolution des camps d'internement.

Autorisation des partis politiques interdits.

Rétablissement des libertés de circuler, de parler, d'écrire.

Libération des détenus politiques.

Durant une période de plusieurs mois, l'Assemblée algérienne ayant été préalablement dissoute, l'Assemblée nationale se chargerait de la gestion des affaires algériennes, en déléguant ses pouvoirs à un ministre-résident assisté d'un conseil d'administration provisoire.

Des garanties effectives seraient à offrir aux maquisards.

J'imagine bien que ces indications pourront vous paraître enfantines. Elles émanent d'un homme qui ne représente personne. Rien de plus qu'une conscience douloureuse, et qu'une âme écartelée. Mais je témoigne devant vous, cher et illustre ami : la France doit jouer son va-tout en Algérie. Elle a perdu presque tout crédit sur le plan politique ; son crédit moral est si gravement compromis qu'elle ne peut plus payer que *comptant*.

J'ai écrit en 1943 un article dont le titre était tout un programme, et l'expression d'une foi que je n'ai pas perdue, que je ne veux pas perdre, car ce serait perdre ma raison d'être : *l'honneur d'être Français*.

Cet article, je le signerais encore aujourd'hui. Mais les Algériens, mes frères de sang, n'ont pas eu les mêmes chances que moi. La France, pour qui ils se sont tant battus, en qui ils ont mis tant d'espoirs, a cessé d'être pour eux la mère des arts et des lois pour n'être que celle des armes, de l'injustice et de l'illégalité. Ils se trompent, s'ils pensent ainsi.

Peut-on les détromper ? Je n'en suis pas très sûr. Mais il faut tout faire pour les détromper. On n'y parviendra qu'en leur donnant la France, toute la France, ni plus ni moins. Mais cette France, c'est la France d'Europe, ce n'est pas celle des Français d'Algérie.

Pardonnez-moi, cher et illustre Ami, cette lettre trop longue, et qui ne vous apprendra rien, et croyez, je vous en prie, à ma très profonde et très respectueuse affection.

Jean Amrouche

P.S. Cette lettre, pardonnez-moi de le répéter, est à vous seul destinée. Si vous croyez utile d'en tirer parti, je vous saurais gré de ne pas citer mon nom.

Paris, le 31 janvier 1958

Monsieur le Directeur,

Monsieur Étienne Borne⁸ a très librement commenté dans le dernier numéro de *Forces nouvelles* deux articles signés de moi, et publiés l'un dans *Le Monde* du 11 janvier, l'autre dans *France Observateur* du 16 janvier.

Monsieur Étienne Borne les attribue à un personnage qu'il imagine, qui porte mon nom, mais dans lequel je ne me reconnais pas. Je ne retrouve dans son texte ni ce que j'ai écrit, ni ma pensée, ni mes arrière-pensées, que Monsieur Borne se flatte de découvrir.

8. Étienne Borne (1907-1993), enseignant et journaliste, membre fondateur du Mouvement républicain populaire (MRP).

Où Monsieur Borne a-t-il pris «que je ne veux rien devoir à la France?» ou que je soutiens le nationalisme algérien, et quelque nationalisme que ce soit, contre le nationalisme français?

Monsieur Borne, sans en avertir ses lecteurs, amalgame deux textes fort éloignés l'un de l'autre par leur objet. Je laisse sa conscience chrétienne juge du procédé. Cela le met à l'aise pour traduire à contresens des écrits qu'il n'a pas pris la peine de lire, ce qui s'appelle lire.

Ils lui déplaisent violemment. Monsieur Borne en vient à déplorer que des journaux français les aient imprimés. C'est sa manière très personnelle d'entendre le dialogue, que de faire les demandes et les réponses, de refuser la parole à l'autre, ce dernier parlât-il sa propre langue et s'inspirât-il du même code de valeurs que lui.

Si cette dispute, où il me répugne d'entrer, intéresse vos lecteurs, je les conjure de se reporter à mes articles, et de ne point s'en remettre aveuglément à l'autorité magistrale de Monsieur Borne. Après quoi, s'ils me condamnent, ils le feront en connaissance de cause.

Je me permets, pour finir, de les avertir: mon propos est de faire comprendre les ravages du colonialisme, que Monsieur Borne ne nomme pas, qu'il veut ignorer sans doute pour ne point souffrir d'avoir à le condamner. Je ne confonds pas la France chrétienne et révolutionnaire avec la France colonialiste. C'est au nom de la première que je condamne la seconde.

À la fin de son article, Monsieur Borne invite les intellectuels – moi parmi, je l'espère? – à dépasser leur nationalisme. Je le surprendrai peut-être en lui disant qu'il y a beau temps que je suis cette maxime.

Plaider pour qu'on reconnaisse à un peuple écrasé (depuis 1830) de misère et d'humiliation, le droit de constituer une nation libre, parler pour ce peuple sans voix, c'est plus que Monsieur Borne ne peut supporter.

Je le regrette. Ce n'est pas une affaire entre lui et moi, mais entre lui et sa conscience de Français et de chrétien.

Veillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes salutations les meilleures.

Jean Amrouche

11 décembre 1958

Cher et illustre Ami⁹,

Votre dernier « bloc-notes » me laisse perplexe.

Il est bien vrai que PMF est imbattable, comme serait imbattable, si on le laissait faire, un joueur de cartes qui aurait préparé le paquet. Car PMF ne

9. Lettre à François Mauriac.

résout que les problèmes qu'il pose lui-même, et non les problèmes tels qu'ils sont posés. Il élimine certains des éléments, et ne retient que ceux qui entrent dans son jeu. Je ne dis pas qu'il le fasse consciemment : son caractère et sa tournure d'esprit déterminent ses choix, ses analyses et sa vision du monde.

Le grand malheur de la France réside dans l'impossibilité d'accorder de Gaulle et PMF, à la fois en tant qu'hommes et en tant qu'ils représentent autre chose qu'eux-mêmes. Nos amis savent, et vous-même, que je ne suis pas tendre pour PMF. Je ne crois pas pour autant être injuste. Logicien, oui. Mais un bon logicien politique doit faire entrer en ligne de compte, au même titre que les abstractions chiffrées, ces réalités humaines, concrètes et irrationnelles que sont les tempéraments des hommes et des peuples, et leurs passions.

Il m'est apparu que PMF ne met en équation que les éléments de sa propre logique. Or, les Français, et tous les autres, réagissent passionnellement. Le grand politique est précisément celui qui mesure intuitivement la force de courants passionnels et qui en connaît, de l'intérieur, la qualité spécifique.

C'est pourquoi PMF ne s'aperçoit pas de ses erreurs – et qu'il ne peut ni s'en confesser, ni les corriger. De ce point de vue, les faits les plus aveuglants lui échappent. Il ne les voit pas.

J'en donnerai quelques exemples.

Il n'a pas vu, ce qui s'appelle vu, Guy Mollet, l'homme Guy Mollet, mais seulement le représentant d'une force, d'un parti. Sinon il ne se serait pas laissé duper par lui. Ce fut une erreur psychologique très grave, qui tient à l'organisation systématique du tempérament et de l'esprit de PMF

Il n'a pas vu que l'affaire algérienne, dès son commencement était fondamentalement une affaire de conscience nationale réveillée dans la révolte absolue. *De Gaulle, sous l'emprise des événements, et de la nécessité où il se trouve d'agir, est entraîné vers la même erreur.*

PMF, au lendemain du 6 février 1956 – puisque, malheureusement il avait cautionné par sa présence le gouvernement dit de Front républicain, – aurait dû quitter le gouvernement avec éclat, et casser le Front républicain, dont l'existence reposait sur une mortelle équivoque, celle qui a fait mourir la République n° IV. Il y est resté – après quoi, il était trop tard. La droite avait gagné.

PMF, comme les communistes, qui n'ont jamais réellement combattu pour la paix en Algérie, a voté les pouvoirs spéciaux.

Toute la suite, implacablement, se déduit de là. La fin de la (...¹⁰) et l'autodestruction de la gauche, et surtout le 13 mai.

On ne doit pas tricher avec la vérité. Or, il fallait dire aux Français en 1956 que le problème algérien ne serait résolu que malgré les Français d'Algérie. Il fallait s'opposer à la propagande contraire qui s'efforçait de les montrer tels que des Français pareils aux autres alors qu'ils ne sont pas français. Il fallait *désespérer* les Français d'Algérie tandis qu'il en était temps.

10. Un blanc dans le texte.

Quant au 13 mai et à ses suites, voici ce que je pense, ce qui est maintenant sans importance :

PMF a agi comme s'il existait à cette date un pouvoir républicain légitime autre que fictif. Or il n'en existait pas. Gaillard et Pflimlin¹¹ avaient achevé la ruine de ce pouvoir en refusant de faire disperser l'émeute. L'Assemblée elle-même, au lieu de décréter les factieux hors la loi, a voté à *l'unanimité* ses félicitations à l'Armée, y compris les tortionnaires d'Alleg et les assassins d'Audin. Et cependant, en un élan de vertu pharisienne, PMF, Mitterrand, et quelques autres ont dénoncé les origines impures du pouvoir *nul* remis à de Gaulle.

La vérité politique, et la vérité *morale* étaient ailleurs. Il fallait prendre acte de la mort de la IV^e et agir à partir de cette prise de conscience.

Ou bien, avec les communistes, et les masses qu'il fallait armer, faire une révolution populaire, à tous risques, contre la menace des paras.

Ou bien appeler de Gaulle et ne point le laisser seul tête-à-tête avec Salan et Massu.

PMF, Mitterrand, ont dit non à la réalité, au nom du néant.

De Gaulle *sans la gauche* ne pouvait pas réduire les hommes du 13 Mai.

De Gaulle sans le FLN ne pouvait pas faire la paix, à moins de consentir à une capitulation sans conditions, à laquelle aucun gouvernement français, fût-il précisé par Thorey ne peut consentir.

Or, la gauche, qui eût pu, qui eût dû, cautionner politiquement les « intentions » du Général, qui eût dû le soutenir « contre » les Colonels, a fait tout le contraire. Elle a, par esprit doctrinaire, et pour certains de ses leaders par haine du pouvoir personnel, et par haine pour de Gaulle (Bourdet¹², par exemple) agi de telle sorte que les efforts du Général pour engager le débat politique avec le FLN échouassent.

Ainsi estime-t-elle que sa prophétie a été accomplie. Mais elle ne voit pas qu'elle a « tout » fait pour qu'elle s'accomplisse.

Et certains ont peine à dissimuler leur joie sinistre. Car le but avoué ou non de leur action était précisément ceci : que de Gaulle ne parvienne pas à conclure la paix. « Tout », et le fascisme, le sang, la ruine de l'Algérie et de la France, vaut mieux que cette couronne d'olivier au front du Général : la paix en Algérie.

PMF n'a pas « voulu » cela. Mais avec ses amis de l'UFD [Union des forces démocratiques], il l'a obtenu.

Ainsi, pour élever le débat à sa vraie hauteur, rappellerai-je que le Tragique ne veut pas que Cassandre soit innocente.

11. Félix Gaillard (1919-1970) et Pierre Pflimlin (1907-2000), les deux derniers présidents du conseil de la IV^e République.

12. Claude Bourdet (1909-1996), directeur de *France Observateur*.

Paris, le 8 décembre 1953

Mon cher Ami,

Je vous fais tenir une traduction approximative du chant berbère que j'ai eu l'audace de faire entendre à l'Assemblée générale de septembre 1953 à Paris – mais il faut que COMPRENDRE s'accommode aussi de commentaires que je crois indispensables.

Je ne puis reproduire le texte kabyle original : j'ignore l'alphabet phonétique international ; je ne connais pas la graphie conventionnelle qui permet aux berbérissants de noter les dialectes ; quant aux caractères arabes, ils ne correspondent pas à tous les sons berbères.

La musique, indissoluble des paroles, car celles-ci ne sont jamais récitées, si parfois elles sont citées comme formules proverbiales, échappe à toute notation. Du moins pour un ignorant tel que je suis en ce domaine.

1 – J'ai couru dans tout le village, j'ai erré, je n'ai pas entendu sa voix.

2 – J'ai questionné sa vieille de mère, elle m'a dit : elle est chez ses oncles.

3 – Soyez témoins, hommes venus en foule, mon âme est partie avec son âme.

4 – Dieu, mon Seigneur, mon Seigneur !

5 – Prends patience, la douleur passera.

6 – Ô ma mère !

7 – Ce que tu as dit n'est pas sorti du fond de ton cœur.

Remarques sur le poème

1 – J'ai chanté ce poème dans l'original kabyle, transmis par la tradition orale, sur une monodie très ancienne que ma mère m'a enseignée – ma sœur a recueilli à la même source environ quatre-vingt-dix monodies. Elle les a proposées à l'attention de divers musicologues éminents. Certaines de ces monodies paraissent dater de plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Comme il était question des rapports entre civilisations différentes, j'ai désiré illustrer mon propos à l'aide d'un « objet d'art » concret qui produisit immédiatement un effet d'étrangeté et de proximité. Il s'agit en effet d'un chant qui s'apparente à ce mode d'expression qu'on retrouve un peu partout comme sous-jacent aux compositions musicales concertées, volontaires et plus ou moins élaborées par des techniques savantes, et qu'on nomme justement en Espagne le chant profond.

2 – Mais venons-en au chant lui-même.

a) Il ne s'agit pas d'un chant personnel, dont on pourrait désigner l'auteur. Il exprime une situation très généralement humaine, en termes de sagesse commune. Il préexiste au sentiment personnel, à la situation particulière. Il est à la disposition du chanteur, comme une forme intangible qu'il lui est loisible d'utiliser.

b) Le style de ce chant n'est pas celui de l'intime confidence à soi-même. C'est celui de la vocifération lyrique tournée vers autrui. Son objet

propre est l'aveu, la provocation et le scandale. L'extrême douleur, le désespoir, font éclater les conventions et les rites d'une société féodale.

Un homme chante. Il révèle, il expose, il avoue l'inavouable : l'amour, et l'amour malheureux.

Or, dans cette société féodale à laquelle il appartient, l'amour est un sentiment interdit, considéré comme indigne d'un homme vraiment viril. La dignité virile est la valeur suprême, qui ne peut être inclinée que devant Dieu seul. Les conduites viriles tendent à l'assurer, à la garantir contre toute atteinte, sous peine de déshonneur, c'est-à-dire de mort civile.

Dans la situation que « décrit » ce chant l'excès de douleur provoque la rupture de l'homme avec lui-même, avec ce qui le constitue comme homme à ses propres yeux : *argaz*, en kabyle, que traduit assez bien, je crois le *vir* latin ; et en même temps le dépassement de l'ordre viril tout humain par l'irruption d'un ordre supérieur, celui de la pitié divine.

c) La dernière phrase du texte exprime à la fois l'apaisement provoqué par l'aveu où se débride publiquement une plaie cachée, et un scepticisme radical quant à la vertu du langage.

Commentaire détaillé

Le texte berbère se présente sous la forme de trois distiques de sept syllabes.

Paris, le 14 février 1948

Mes chers parents,

À quoi bon commencer par le récit de mes remords ? Suzanne, heureusement, vous donne de nos nouvelles ; pas aussi fréquemment que nous le souhaiterions, certes, mais, elle se montre plus vigilante que moi.

Je suis toujours attelé à une tâche ingrate et difficile : remonter *L'Arche* et les éditions Charlot, qui, comme un grand nombre de jeunes affaires, sont terriblement menacées. Tout mon temps est dévoré par des démarches de toutes sortes, et des négociations interminables avec des bailleurs de fonds éventuels.

Cependant, je ne perds pas de vue la nécessité d'assurer notre existence. Aussi ai-je repris contact avec la Radio et avec l'Enseignement, afin de n'être pas pris au dépourvu si mes efforts présents devaient aboutir à un échec.

Suzanne, vous le savez, a dû reprendre du service. Pour le moment elle est seulement suppléante, mais on m'a assuré qu'à la rentrée d'octobre au plus tard, elle serait nommée à titre définitif. Cette assurance dégage un peu mon horizon, et me laisse une plus grande liberté de manœuvre. Quant à moi je ne sais encore à quoi je me résoudrai, mais à tout hasard je vais régulariser ma situation dans l'enseignement, et me faire nommer à partir d'octobre à Paris.

J'occuperai ou je n'occuperai pas le poste qui me sera attribué. Cela dépendra de l'évolution de mes affaires actuelles, et même de la situation politique.

Mais, surtout, mes chers parents, que ces incertitudes ne vous mettent pas en souci à notre sujet. J'ai bon espoir de parvenir à mettre toutes mes affaires en ordre cette année, de payer mes dettes, et de stabiliser notre situation.

Ighil-Ali le 21 juillet 1950

Mon bien cher Jean ¹³,

Merci de ta lettre de vos souhaits de bonne fête, de toutes les bonnes nouvelles de vous tous, mais de toutes ces nouvelles celle qui m'a causé le plus de joie c'est celles que tu me donnes de Marie-Claire. Je suis très très heureuse de son succès, auquel je m'attendais, mais surtout que tout malentendu soit dissipé entre toi et elle. L'an dernier je suis partie le cœur très lourd, l'atmosphère ne me plaisait pas, et je ne savais comment faire pour dissiper le malaise. J'avais été dure avec toi, maladroite. J'aurais dû attendre, car le temps se charge d'aplanir toutes les difficultés. Je suis heureuse que tu sois fier de ta fille et Suzanne de sa patience. Le moment est venu où ma prédiction se réalise. Vous êtes tous deux récompensés de vos efforts, et ce n'est qu'un commencement, car il ne faut pas oublier que Marie-Claire n'a que 16 ans et qu'elle est encore bien jeune !

Petit Pierre est magnifique et Karmou très gracieuse, beaucoup de personnes m'assurent que Pierre te ressemble. J'ai reçu une lettre de René en même temps que la tienne, et Monique m'a envoyé ses souhaits et ceux de son frère et de sa mère dans une lettre charmante. J'ai reçu il y a quelques jours une lettre de Marie-Louise, elle va faire une cure d'eaux à Nérès-les-Bains où elle a retenu une chambre et une cuisine, sa petite est partie en colonie scolaire dans les Landes avec 50 petites filles. Henri attend sa femme et ses enfants pour le 29 juillet, ils y resteront m'a-t-il dit jusqu'au 29 septembre à Sousse.

Chalo annonce son arrivée pour le 20 août, il sera accompagné de sa femme et de sa fille ; sa mère et ses sœurs les attendent avec impatience.

Ton grand-père est complètement rivé à son lit, ses pieds lui refusent tout service, mais il fume plus d'un paquet de tabac, mange comme 4 et boit des quantités de tasses de café ou de thé. Ton père lui rend visite matin et soir, souvent c'est une corvée dont il se passerait.

Zahra est très très fatiguée ; elle se traîne et le vieux grand-père est très exigeant comme durant toute sa vie, il n'y a que sa personne qui compte, il faut qu'il soit servi dès qu'il demande quelque chose même quand il

13. Lettre de Fadhma, la mère de Jean Amrouche.

demande du café ou du thé en plein soleil quand il a 35 ou 40 degrés, il faut lui obéir ou bien il ameute le quartier car sa voix est toujours claironnante.

Je ne suis pas montée au village, je ne l'ai pas vu et ne désire pas le voir, car c'est un être que je n'ai jamais pu comprendre et dépasse ma raison.

Pendant que j'écris la maison est silencieuse, j'écris à côté de la fenêtre, j'ai dû tirer un peu les volets car la lumière est aveuglante. Le grand figuier est chargé de fruits, mais ils sont loin d'être mûrs, l'olivier lui fait face. J'habite l'étage seulement. Je ne rentre presque jamais dans les pièces du bas, trop d'ombres les occupent, elles sont restées dans le même état où les a laissées ta grand-mère ; sur les murs on voit encore les traces de ses mains, il faudrait trop de frais pour les remettre en état et ce n'est pas indispensable.

L'ombre du vieux Hama est toujours accroupie sur la plate-forme de l'escalier sous l'olivier. J'ai un joli coq blanc qui est roi dans la cour, je devais le tuer pour ma fête mais je n'ai pas eu le courage, il me tient compagnie, et accourt quand du balcon je jette la mie de mon pain.

Il fait chaud, nous avons presque toujours 32 degrés à l'ombre, une fois le thermomètre est monté à 39.

Le pays se vide de plus en plus ; beaucoup de jeunes sont en France et beaucoup se préparent à les suivre, les ménages sont vides. Le vieux Mouhoub ne parle plus, ne lit plus, n'écrit plus, il ne peut plus compter que jusqu'à 10. Marie-Rose est seule avec Hubert.

Les enfants de Thérèse se portent bien. Gustave et René sont fiancés.

Xavier nous a invités dimanche dernier aux fiançailles de sa fille Georgette avec Gustave Zahoual, les pères, les sœurs étaient conviés. Louis Ouari m'a chargé de ses amitiés pour toi. La réception était réussie.

Le Père Menard est parti ce matin en colonie de vacances à Talaguilef sur le camion des ben Larbi (3 millions), parmi les enfants, il y avait les 2 enfants de Xavier et 2 de Louis Ouari et beaucoup d'enfants du village. Il y a du progrès, beaucoup de progrès dans les transports une quantité de camions et de taxis, qui font les transports, pas mal de gens ont des appareils de TSF et beaucoup entendent ta voix, un jeune homme m'a même dit que tu étais célèbre. Zahra, la fille de Saïd m'a dit qu'elle t'écoutait avec joie. Le Père Poyto m'a dit que tu as écrit une lettre dans *La République algérienne* qui parle du Père Vidal et que tu as adressé cette lettre à Farhat Abbas, j'ai dit que j'ignorais.

Que te dire encore, tout le monde ici se souvient de toi et voudrait te revoir, le maire entre autres, et le Père Poyto, j'ai dit que tu ne le pouvais pas. On ne peut pas revenir en arrière. Il se dégage de cette nature de ce pays une sorte de tristesse nostalgique devant cette nature admirable qui ne change pas, on sent un passé qui s'en va et un avenir qui n'est qu'ébauché. On se dit : « que sera ce pays demain ! ».

J'ai reçu tes 5 000 F dont je te remercie, dès hier j'avais tout distribué.

Ton père a pris le mandat chez René. J'ai demandé des billets de 500 francs. J'ai pris 1 000 F pour le Père Ménard dont c'était le jubilé, 1 000 F pour Sœur St Julien dont le jubilé de 10 ans sera en septembre. J'ai

donné 500 F à Blanche de Chlili, tu ne sais pas que sa fille Marguerite est morte, et qu'elle la laisse seule et sans ressources, je lui avais déjà donné 100 F à mon arrivée et je me proposais de lui en donner 100 autres pour ma fête, j'ai donné 500 F à Khedoudja, 500 à Zahra, 500 à ton grand-père, 500 à Messaoud, le petit cousin qui est sans travail et rend de nombreux services à ton grand-père, j'ai gardé 500 F en billets de 100 francs ou de 500 que j'ai donné à des pauvresses aveugles ou sans ressources, mais il faudrait des millions pour satisfaire toutes les détresses. Tous ces gens-là te remercient et souhaitent à toi et tes enfants le plus de bonheur possible.

Donc voilà le compte :

Père	1 000
Sœur	1 000
G. Père	500
Zahra	500
Blanche	500
Khedoudja	500
Divers	500
Cousin	500

Je n'ai pas jugé nécessaire de donner quelque chose à la femme de Saïd, elles vivent d'une façon fastueuse, et n'ont probablement pas besoin d'aide.

Ces charités ont été faites en ton nom et c'est surtout toutes les bénédictions qui ont été prodiguées.

Pour ce qui est de notre voyage, il a été arrêté par notre locataire qui désire passer la fête du mouton à Tunis il a été décidé que nous serions à Radès le 20 septembre.

Nous quittons donc Ighil-Ali le 15 septembre et nous serons à Alger jusqu'au 19 au soir.

Si Suzanne est le 19 au matin à Alger nous pourrons nous voir et embrasser les enfants.

Je te quitte maintenant en t'embrassant toi et tes enfants ainsi que ta femme de tout notre cœur.

La maman qui vous aime

M. Amrouche

Mon cher Jean¹⁴,

L'argent que tu viens d'envoyer, et dont je ne saurais assez te remercier, a été réparti aussi équitablement que possible, et si la femme de Saïd a été

14. *Ibid.*, sans date.

écartée dans la distribution de cette manne, c'est qu'elle continue à vivre, en raison des ressources qu'elle retire du commerce qu'elle continue encore à exercer, très largement.

Elle est éclairée à l'électricité et elle a ainsi radio, toutes choses, de grande valeur.

Les 1 000 F donnés au Père Ménard sont destinés à couvrir une partie des frais que ce dernier, qui n'est pas riche, à (...¹⁵) en conviant à un grand déjeuner, qu'il a offert récemment à la chrétienté d'ici, à l'occasion du jubilé sacerdotal qu'il vient de célébrer.

Xavier a été très heureux d'avoir de tes nouvelles par mon entremise. Il te remercie d'avoir ainsi pensé à lui et il me charge de te transmettre ton meilleur souvenir. Il en est de même de Boudjemas Bouzid, le maire du Centre, et ce sont d'autres connaissances du village qui auraient été heureux de te revoir et t'adressent leur salut le plus affectueux.

Je ne manquerai pas de te rappeler au souvenir du Père Poyto, dès que je le verrai, ce dernier étant souvent en courses dans les villages environnants. Lui aussi voudrait bien te revoir.

Je suis heureux de te rassurer au sujet de mon eczéma qui décroît de jour en jour et dont la guérison ne saurait tarder longtemps maintenant. Je n'en souffre d'ailleurs presque plus cette année, mais je m'astreins encore au régime qui m'a été recommandé.

Notre santé ne doit pas t'inquiéter outre mesure et nous n'avons aucune raison de nous plaindre à ce sujet puisque nous vaquons l'un et l'autre, à toutes nos occupations. Nous mangeons à notre faim, nous ne nous privons pas et nous subsistons facilement à nos besoins.

Tu ne dois donc concevoir aucune alarme à notre égard et ne pas t'inquiéter sur notre sort que bien des personnes nous envient peut-être.

Te voilà donc rassuré, maintenant sur notre compte et tu peux sans aucune crainte à t'occuper davantage de ton travail propre et de ta famille.

Toutes nos félicitations à Marie-Claire pour son succès et tous nos compliments à toi et à Suzanne pour cet heureux événement que nous avons accueilli avec la plus grande joie.

Meilleurs baisers à tous.

Ighil-Ali, le 22 août 1958

Mon cher Jean¹⁶,

C'est avant-hier soir, mercredi 20 août, que nous avons reçu ta lettre du 11, à laquelle je vais essayer de répondre de mon mieux, ta maman ne

15. Un blanc dans le texte.

16. Lettre de Belkacem-Antoine, le père de Jean Amrouche.

pouvant le faire en raison de la faiblesse de sa vue qui ne lui permet plus d'écrire ou de lire normalement depuis bien des semaines maintenant. Et d'abord, ce n'est pas sans appréhension que nous avons ouvert cette lettre que nous n'attendions certes pas à cette époque de l'année, craignant tous deux d'apprendre quelque nouvelle grave touchant Henri, que nous savions en traitement dans un hôpital à Paris, ou quelqu'un d'autre de notre famille !

Heureusement que nos craintes étaient mal fondées à la lecture des premières lignes de cette lettre qui nous apportait des nouvelles moins graves, touchant d'autres sujets, et des nouvelles aussi réjouissantes, telles que celles concernant ta santé et celle de Suzanne ou de tous vos enfants.

Pour ce qui est de la fête de ta maman dont la célébration en raison des événements actuels a eu lieu dans la plus stricte intimité à la maison à la date du 20 juillet sans autre témoin qu'elle et moi-même, avec bien entendu le souvenir présent à sa mémoire de tous ses chers enfants, qu'ils aient écrit pour se rappeler à elle à cette occasion, ou qu'ils ne l'aient pas fait, à la suite d'un empêchement quelconque indépendant de leur volonté propre.

Te trouvant donc mon cher Jean dans cette dernière catégorie, ta maman t'excuse volontiers de ne pas lui avoir écrit pour le 20 juillet proprement dit, et admettant les raisons que tu fais valoir dans ta lettre pour justifier cet oubli, elle déclare n'avoir aucun ressentiment à ton égard, et s'excuse même à son tour, d'avoir pu, au cours de son dernier séjour en France, te faire de la peine, tant par ses propos que par son attitude.

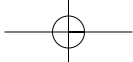
Ne parlons donc plus, veux-tu, mon cher Jean de ce passé qui a assombri nos cœurs et oublions les torts réciproques que nous avons pu avoir les uns et les autres ? En ce qui nous concerne, est-il donc besoin de te donner une nouvelle fois l'assurance que nos sentiments de vive et sincère affection, d'amour profond même, pour toi et pour les tiens sont aussi intenses que jamais...

Pour ce qui est de la guerre que nous continuons de subir, les gens d'ici espèrent comme ailleurs, que le général de Gaulle saura avant la fin de la présente année, trouver une solution juste et heureuse à ce problème grave et douloureux.

Ici, comme en France d'ailleurs, la SAS [Section administrative spécialisée] locale a procédé le mois dernier à l'inscription des listes électorales. Hommes et femmes se sont présentés de bonne grâce pour se faire inscrire, et l'on s'emploie maintenant à l'établissement des cartes d'électeurs.

Le calme continue de régner à Ighil-Ali même ainsi que dans la région environnante. L'autorité militaire ayant déplacé, pour assurer leur sécurité, les habitants des villages se trouvant aux abords de la forêt de Boni (comme Zina et Mouka et Tabouanut). Ceux-ci ont été logés dans les maisons vides laissées à Ighil-Ali et Tazaert par les personnes qui ont quitté le pays pour les villes. C'est ainsi que Zaonchiât qui a abandonné sa maison pour aller habiter à Alger avec toute sa famille, a eu sa maison d'Ighil-Ali réquisitionnée par les militaires.

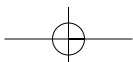
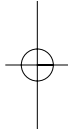
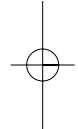
Nous mangeons depuis une douzaine de jours, les figues que nous cueillons tous les matins du figuier de la cour de la maison. Elles sont



succulentes et nous en profitons. Notre santé est toujours des meilleures pour le moment, quoique nous nous sentions quelquefois les forces nous trahir lorsque nous tentons de faire un effort plus qu'à l'ordinaire.

Malgré cela, nous nous occupons l'un et l'autre et vaquons régulièrement aux travaux du ménage sans le concours de personne. Ne vous faites en conséquence aucun souci à notre sujet. Nos besoins sont toujours satisfaits par nos propres soins. En ce moment, nous nous occupons de préparer notre provision de bois pour l'hiver prochain.

Veille bien excuser et le style et les fautes même d'orthographe s'il y en a, n'ayant pas le temps de me relire.



COMPTES RENDUS

FATIMA SADIQI, *Women, Gender and Language in Morocco*, série « Women and Gender, the Middle East and the Islamic World », Boston, Leiden, Brill, 2003.

Le livre *Women, Gender and Language in Morocco* se compose de cinq chapitres qui traitent tous du statut des femmes au Maroc mis en relation avec les concepts de genre et de langue. Il s'agit du premier volume de la série « Women and gender the Middle East and the Islamic world », dont le comité de rédaction n'est pas mentionné dans les premières pages du livre. Le livre est dédié, paradoxalement, à deux hommes, le père de l'auteur et son époux, et on pourrait se demander si il y a un rapport entre cette dédicace et la phrase suivante : « *In Morocco, female decency is largely defined by male control inside and outside the family* » (Au Maroc, la décence féminine est largement définie par le contrôle masculin à l'intérieur et à l'extérieur de la famille) (p. 65).

Les cinq chapitres traitent consécutivement des questions théoriques et politiques concernant genre et langue au Maroc (chapitre I); de l'*androcentricity* (androcentricité) grammaticale, sémantique et pragmatique dans les langues marocaines (chapitre II); des différences sociales (chapitre III); des différences contextuelles (chapitre IV); des différences en soi (*Differences within the self*) (chapitre V). Se pose ici la question de la méthodologie. Dans son introduction, l'auteur indique que ce livre est le produit de plus d'une décade de réflexion et recherche sur la relation complexe et captivante entre femmes, genre et langage au Maroc (p. XIV, ma traduction). On peut donc en conclure qu'il n'est pas ici question d'une recherche de terrain, où un échantillon de femmes auraient été interviewées sur leur statut socioculturel et économique dans la société marocaine. Parfois M^{me} Sadiqi se réfère à des recherches antérieures, dont une qu'elle a effectuée elle-même (1995), et fait référence à des pourcentages concernant des sujets qui ont telle ou telle attitude ou tel ou tel usage linguistique. Mais, quand elle évoque, par exemple,

le pourcentage de 79 % des femmes, s'agit-il de 79 % de 5 000 femmes interviewées ou 79 % de 50? Par ailleurs, il serait préférable pour étayer son propos, qu'elle utilise les statistiques les plus récentes (sur, entre autres, l'habitation, le chômage etc.), qui sont d'ailleurs disponibles sur internet. Mais elle se limite à des statistiques assez datées, d'avant 1995 ou encore plus antérieures. Le livre manque également d'une description détaillée du mouvement féministe au Maroc. Il va de soi que sa description du statut des femmes pourrait bien être soutenue par les développements politiques et sociaux au sein du mouvement féministe au Maroc. Mais elle développe très peu ce sujet (p. 182). Enfin, pour ce qui concerne le cadre théorique, elle reste vague. Si elle donne dans son premier chapitre une description assez détaillée des théories de langage et genre et opte pour une approche constructionniste et anti-essentialiste (mots anglais), on ne trouve pas vraiment la trace de cette approche dans le livre.

Avec une telle méthodologie, disons exploratoire, on pourrait se demander si ces affirmations sont valides. Par exemple, quand elle décrit *the codes of honour and morality* (les codes de l'honneur et de la moralité) (p. 60 et ss.), on n'échappe pas à l'idée que ce qu'elle affirme est valable pour toutes les familles au Maroc, sans exception. Il en est de même de son assertion selon laquelle les diminutives sont plus fréquents dans le langage des femmes que des hommes (p. 154), ce qui ne semble pas être démontré par une recherche empirique. Et dans son discours sur l'arabe moderne standard (langue masculine selon l'auteur), dans le chapitre sur *l'androcentricity in Moroccan languages* (androcentricité dans les langues marocaines), il est frappant qu'elle ne prête que très modestement attention au fait que le pluriel non humain est traité grammaticalement dans cette langue comme un féminin singulier, ce qui indique, à mon avis, un trait féminin de cette langue. Par ailleurs, quand elle qualifie, dans le chapitre III, le berbère – langue informelle et non standardisée – de langue féminine, et l'arabe moderne standard de langue masculine du fait que ce dernier est codifié, standardisé et a un statut officiel dans le Royaume, faut-il en conclure que le berbère va devenir une langue masculine du fait de sa reconnaissance récente en tant que langue officielle et de son introduction prochaine à grande échelle dans l'enseignement primaire au Maroc? Et, quand elle affirme « *all languages carry nominal gender-marking of some type* » (toutes les langues portent un indicateur nominal de genre), elle oublie que le turc ne connaît pas du tout la notion de genre.

Ce désir de distinguer langues féminines et langues masculines est compréhensible. M^{me} Sadiqi vit dans une société qui est imprégnée par la séparation entre hommes et femmes et par la domination des femmes par les hommes. Pour attirer l'attention sur la dimension féminine d'une telle société, elle n'a pas d'autre choix que de mettre fortement l'accent sur la féminité de certains aspects de la société marocaine. Et elle a parfaitement le droit de se distinguer des féministes occidentales, qui sont, raisonnablement, plus avancées dans leur lutte de libération. Mais dans ce contexte il est

bizarre de constater qu'elle parle avec un certain dédain de ses alliées occidentales, pour lesquelles elle a des mots très durs : « *Western feminists have always* perceived Moroccan women... as a homogeneous group* » (les féministes occidentales ont *toujours* perçu les femmes marocaines... comme un groupe homogène) (p. 215). Et cette affirmation devient encore plus bizarre quand on en lit d'autres, comme celle-ci : « *The use of languages in Morocco is related to gender* » (L'usage des langues au Maroc est relié au genre), sans aucune relativisation. Et, quand elle insiste sur le caractère islamique du Maroc (« les Marocains sont nés musulmans », p. 214), on n'échappe pas à l'idée que M^{me} Sadiqi se trouve enfermée dans une cage politiquement correcte et que ce qu'elle affirme se doit toujours d'être cantonné dans les limites de ce qui est acceptable dans la société marocaine. Si elle évoque les tabous, on ne trouve aucune référence à l'abus sexuel, à l'inceste ou à l'homosexualité, ce qui est dommage parce que le Maroc a vraiment besoin d'un débat sur ces sujets.

Le livre de M^{me} Sadiqi est-il pour autant dépourvu de valeur ? Au contraire. L'auteur y montre la richesse de sa connaissance de toutes les langues du Maroc, des expressions des femmes, de la manière dans laquelle se déroulent les conversations entre femmes ou entre hommes et femmes. Elle fait preuve également de sens de l'humour en inversant la célèbre expression *mra f cenqu* (en arabe dialectal) et *TamTut h umeggerd nnes* (en berbère) en *rajel f cenqha* et *argaz g umeggerd nns*, c'est-à-dire « un homme sur sa nuque » au lieu d'« une femme sur sa nuque », signifiant par là que la femme est responsable de l'homme et non l'inverse (p. 56). On appréciera également sa description de l'aménagement de l'espace (p. 177 et ss.). D'une manière générale, on ne peut que respecter l'effort de l'auteur d'inscrire la féminité dans l'agenda marocain, tout en comprenant également que l'espace pour se mouvoir dans une telle société patriarcale est limité. C'est pourquoi les chercheurs et ceux qui s'intéressent au domaine de genre et de langue au Maroc ne peuvent pas manquer ce livre. Il est plein d'informations, de pensées, de défis, mais on attend avec impatience la prochaine publication de l'auteur qui sera, espérons-le, basée sur une recherche de terrain à grande échelle. Le Maroc semble être mûr pour ça.

Jaap de Ruiter

MARIA-ANGELS ROQUE (sous la direction de), *La Société civile au Maroc. L'Émergence de nouveaux acteurs de développement*, Paris, Publisud, 2004.

Existe-t-il une société civile au Maroc ? Une transition politique est-elle vraiment en train de se produire au royaume alaouite ? Certains analystes

* C'est moi qui souligne.

indiquent justement que, si quelque chose bouge aujourd'hui au Maroc, il s'agit bien de la société civile.

L'objectif principal de cet ouvrage, dans la ligne suivie par l'Institut européen de la Méditerranée (IEMed), est de contribuer à ce débat en apportant de nouvelles connaissances sur les processus de changement, en particulier sur l'émergence de nouveaux acteurs dans la réalité sociale marocaine. Cette étude a pu être réalisée grâce à la collaboration de spécialistes marocains prestigieux issus du milieu universitaire comme Myriam Catusse, Mohamed Mouaquit, Omar Ouakrim, Mohamed S. Janjar et Mohamed Tozy et enrichie par les témoignages d'importants dirigeants du monde associatif marocain. Droits humains, promotion du statut de la femme, culture berbère, monde des affaires et développement local, mais aussi associations de bienfaisance, tels sont les axes principaux présentés dans cet ouvrage.

Cette étude s'est appuyée sur une approche directe à l'aide de recherches sur le terrain au sud du Maroc : Agadir, Taroudant, Tiznit, Tafraout. C'est par l'observation de la région du Souss, comme nous le démontre l'anthropologue Maria-Angels Roque, que nous pouvons pénétrer dans une réalité complexe oscillant entre tradition et modernité, une réalité où l'identité et les réseaux associatifs servent de base à la coopération et à l'union des divers acteurs nationaux et internationaux.

L'utilité de cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un intérêt croissant vis-à-vis de nos voisins du Sud, d'un désir de mieux les connaître, à un moment où, d'ailleurs, les échanges économiques et sociaux s'intensifient, les accords européens se multiplient et les flux migratoires augmentent. Il faut souligner l'importance de la coopération décentralisée, et en particulier son impact croissant sur le développement local, grâce à l'intervention de multiples acteurs – gouvernements régionaux et autonomes, municipalités, associations, universités, entrepreneurs, plates-formes citoyennes – qui renforce son dynamisme et sa capacité de faire partager des projets aux deux rives de la Méditerranée.

T. Y.

RÉSUMÉS

L'impossible reconnaissance et l'impossible satisfaction Tassadit Yacine

Quarante ans après sa mort, l'apport tant politique que littéraire de Jean Amrouche est encore absent de la réalité algérienne. Un oubli peut-être inscrit dans sa radicale étrangeté. Pourtant, certaines questions qu'il a su poser à l'État-nation restent entières. Parmi celles-ci, son désir de refonder une nation algérienne à partir de sa diversité ethnique, religieuse et culturelle. Un problème qui n'a toujours pas été résolu et qui explique en partie la crise actuelle.

La prise de conscience chez Amrouche de ses identités à la fois singulière et collective s'est effectuée à partir d'une double violence. Les événements de 1945, puis la guerre, qui l'éloigneront de plus en plus de la France, sa patrie de l'esprit, vont le conduire à s'interroger sur le droit qui fonde le dominant à éliminer le dominé en raison de son infériorité ethnique. À partir de cette violence réelle subie par les Algériens, il va décrire en précurseur ce que Bourdieu appellera la « violence symbolique », cette violence cachée que l'on subit malgré soi et qui consiste à inculquer chez le dominé le stigmate et à considérer qu'il le définit.

Jean Amrouche dans le contexte des années quarante Émile Temime

La guerre sera, pour Jean Amrouche, un révélateur conditionnant son entrée en politique. Bien qu'étant « préoccupé par les problèmes de l'Afrique », on ne relève pas le moindre engagement chez l'écrivain avant 1940. Celui-ci débute après le traumatisme de la défaite : même s'il est fidèle au maréchal Pétain, il affirme clairement sa volonté de maintenir une pensée libre dans le cadre de « La Tunisie française littéraire », dont il est le responsable. Ayant

rejoint Alger, devenue la capitale de la France libre, en 1943, il entre très volontairement en politique afin de « faire entendre [sa] voix d'Africain » et contribue à influencer de Gaulle dans sa conception progressiste de la politique coloniale telle qu'elle s'exprime dans les discours de Constantine et de Brazzaville. Mais la tragédie de Sétif lui fait prendre conscience du fossé qui s'est creusé entre la France et l'Algérie et lui laisse déjà entrevoir la séparation inéluctable.

Jean Amrouche à la croisée des chemins (1940-1943)

Khalifa Chater

Occupant une place singulière du fait de son statut d'assimilé dû à sa confession chrétienne et à sa nationalité française, Jean Amrouche va tout d'abord se situer dans le milieu français et enraciner son œuvre dans une culture européo-chrétienne. Les articles qu'il écrira ensuite pour la page littéraire de *La Tunisie française*, du 16 novembre 1940 au 27 juin 1942, constituent une période charnière annonçant une révision déchirante de ses vues. S'il se rallie tout d'abord au maréchal Pétain, il prend ensuite ses distances. Portant un diagnostic sévère sur l'état de la France, il est proche des conceptions de toute une école de pensée d'inspiration chrétienne, en particulier des jeunes catholiques qui gravitent autour d'Emmanuel Mounier. Pourtant, derrière l'influence des catégories occidentales, on perçoit des réminiscences de l'underground maghrébin et berbère, et la prise de conscience de la nature différente de l'être africain. Le départ de *La Tunisie française*, ce journal colonial qui n'admet pas les manifestations de sentiment « indigènes », va le dégager de ce carcan de la pensée dominante.

Un intellectuel dans la guerre d'Algérie

André Nouschi

Originaire d'Algérie, dont il est devenu l'un des grands spécialistes, l'historien André Nouschi nous raconte la guerre d'Algérie et ses prémices telles qu'il les a vécues, en tant qu'enseignant et intellectuel engagé, entre 1949 et 1962, à Oran, Constantine et Alger, puis à Paris et à Tunis.

L'exil et le Royaume

Hédi Bouraoui

Dans les deux essais « L'exil intérieur et la foi de l'artiste » et « Notes sur la grâce de ravissement en poésie », les thèmes de l'exil et du Royaume reviennent chez Jean Amrouche comme un leitmotiv. L'exil est le résultat de

l'enfermement de l'écrivain maghrébin dans le double dilemme de la revendication des origines et du désir d'assimilation à la culture occidentale. Quant au Royaume, il n'est rien d'autre que la poésie pure, qui permet au poète d'occulter sa souffrance par la création, dans une recherche de l'unité, du langage unique et pur qui constitue le fil conducteur de l'œuvre de Jean Amrouche.

La métamorphose de Jugurtha
Réjane Le Baut

Depuis 1939, la pensée politique et spirituelle de Jean Amrouche a été guidée par la même idée directrice : diffuser les valeurs universelles de la pensée française (la « France mythique »), l'Occident se devant, lui, de reconnaître les valeurs propres au Maghreb, également universelles.

Dès 1939, il aborde le problème de la colonisation, souligne l'incompréhension entre l'Occident et le Maghreb, qu'il explique alors par le manque d'amour et l'opposition entre la chrétienté et l'islam, et se montre sceptique sur les chances d'une réconciliation.

Jusqu'en 1945, il croit néanmoins à une réforme du système colonial, plaçant sa confiance en de Gaulle, dont il a su inspirer les projets. Mais, tandis que ceux-ci sont vidés de leur contenu, la tragédie de Sétif et Guelma va radicalement changer sa vision politique. Dès cette époque, il pose ouvertement la question : « L'Algérie restera-t-elle française ? ».

Avec la guerre d'Algérie, Amrouche se lance ouvertement dans l'arène politique. Militant pour l'autodétermination, constatant les progrès de l'arabisation et de l'islamisation, il voudra croire jusqu'au bout à une victoire commune des Français et des Algériens luttant au nom des principes universels face au colonialisme.

Saïd Guennoun ou tiherci d'un intellectuel « indigène »
Mustapha El-Qadéry

L'itinéraire de Saïd Gennoun présente beaucoup de similitudes avec celui de Jean Amrouche. Cet officier de l'armée coloniale, français d'origine kabyle et acteur de la vie intellectuelle, finit par douter du sens de l'« universalité » de la civilisation française après avoir tenté d'accomplir une simultanéité impossible des appartenances conflictuelles. Tout en ménageant l'armée, sa véritable patrie, il a su à travers ses écrits exprimer la force de ses sentiments identitaires tout en étant un pionnier dans la connaissance de la condition et l'identité « berbère » à l'époque coloniale.

Ayant cru à la « mission civilisatrice » de la France, reprenant la thématique française du « Berbère » éternellement dominé, il fut pourtant entravé

dans sa carrière militaire pour sa « mentalité indigène ». Comme tous les lettrés de cette époque, Saïd Guennoun est le type même du dominé qui, en ayant acquis le savoir scolaire du dominant, devient un dominant chez les siens, tout en restant le dominé du dernier des Européens.

Allal Al-Fassi et Jean-El-Mouhoub Amrouche : la problématique d'un passé imaginé

El-Khatir Aboulkacem

Dans tout processus de construction nationale lié à la lutte pour les indépendances, la récupération du passé pour une affirmation identitaire est l'une des tâches qui s'imposent à tout mouvement de libération nationale. À ce sujet, il est intéressant de comparer les trajectoires de Jean Amrouche et de Allal Al-Fassi, le leader du nationalisme marocain.

Issu d'une grande dynastie scientifique et mystique, défenseur d'une identité arabe au Maroc et appréhendant la politique par le biais de la religion, Allal Al-Fassi est mieux placé pour convertir son capital scientifique en capital politique. La récupération du passé n'est donc pour lui que la reproduction d'une trajectoire personnelle. Ce qui n'est pas le cas d'Amrouche, que son identité affirmée (berbère, chrétien et francophone) place dans le champ de l'illégitime. Ayant une conception ouverte de la nation du fait de ses multiples appartenances, il ne peut être que le condamné du nationalisme algérien, qui, pour se consolider, s'affirme arabo-musulman et rejette tout autre héritage.

Simone Weil et Jean El-Mouhoub Amrouche : un dialogue posthume

Domenico Canciani

L'intérêt de Simone Weil pour les problèmes coloniaux remonte au moins à 1930. Cependant, c'est à partir de 1937-1938 que sa réflexion sur la domination coloniale, considérée comme la forme la plus douloureuse de l'oppression, devient centrale dans sa recherche personnelle. La montée des périls lui permet en effet de conjuguer réalisme politique et utopie : la France pourra rester une grande puissance seulement si elle s'allie avec ses colonies, à condition que les ressortissants de celles-ci deviennent des citoyens à part entière. Face à Hitler, puis à la très probable américanisation qui la menace, l'Europe est appelée à faire de la solution du problème colonial le point de départ d'une rencontre vitale avec l'Orient et en particulier le monde musulman. Il s'agit, pour elle, de retrouver son passé afin d'échapper au déracinement, cette maladie que l'Occident a exportée dans les colonies et qui produit la servitude.

Si nous ne savons pas s'ils se sont rencontrés, il est certain que plusieurs des textes politiques de Jean Amrouche présentent des ressemblances

évidentes avec les réflexions de Simone Weil : le désir de dire la vérité à la France et à l'Europe sans couper les ponts et promouvoir une rencontre entre le monde arabo-berbère et le monde occidental ; la notion de déracinement et la prise en compte de la dimension spirituelle du conflit algérien ; l'insistance sur l'honneur, ce « besoin de l'âme » nié par l'oppression coloniale.

Jean Amrouche et le métissage culturel
Wadi Bouzar

Le principal bouleversement de la vie de Jean Amrouche provient de la conversion de ses parents au catholicisme et dont il hérite. Une conversion qui favorise chez lui une perception plus fine et plus approfondie de la société et de la culture françaises, mais qui va le couper de sa société et de sa culture d'origine. C'est cette coupure et ce divorce qu'il va refuser.

Les années trente témoignent du désarroi de celui qui ne se sent « ni tout à fait français ni tout à fait africain ». La traduction des *Chants berbères de Kabylie*, puis la rédaction de « L'éternel Jugurtha » vont lui permettre de renouer avec ses racines algériennes. Dans ce dernier texte, Amrouche pose les termes du dilemme maghrébin : croire en la pureté d'une seule culture ou en l'échange et l'enrichissement mutuel des différentes cultures.

À partir de 1945, ses conceptions évoluent à la mesure d'un engagement politique de plus en plus affirmé. Produit d'un métissage culturel dévalorisé et marginalisé par les groupes dominants de la société coloniale, usant d'une langue avec laquelle il est censé faire l'éloge du colonisateur, sommé de choisir entre une double appartenance qui n'est pas tolérée en temps de guerre, Amrouche, solitaire mais solidaire, va élever la voix pour défendre ses frères en quête, comme lui, d'une identité et « du besoin tragique d'avoir un nom ».

Jean Amrouche à la radio
Guy Dugas

Jean Amrouche est considéré comme l'inventeur des entretiens radiophoniques. Pourtant, évoquer ce seul aspect reviendrait à limiter son apport à la radio. Ayant débuté avant guerre sur Radio-Tunis, il se consacre surtout à ce média à partir de 1944 sur Radio-France-Alger, avant d'être intégré en métropole à la RTF, où il créera, en octobre 1948, une émission hebdomadaire très suivie, « Des idées et des hommes », qui durera jusqu'en novembre 1959. Considéré comme un « magicien des mots » et réputé pour son érudition, sa langue châtiée et sa diction impeccable se jouent de la volonté de spontanéité et de demi-abandon qui caractérise la radio.

Mais l'homme ne se résume pas à ses émissions littéraires. Dès 1945-1946, il commence à utiliser la radio comme instrument d'un engagement social, puis progressivement politique, en faveur du peuple algérien. Ayant réservé ses prises de position à la presse écrite avec le déclenchement de la guerre d'Algérie, c'est pourtant à cause de l'un de ses articles qu'il sera chassé de l'antenne.

Jean Amrouche et la langue mère ou la mère-langue
Khaoula Taleb Ibrahim

Jean Amrouche parlait le berbère, ou plus exactement le kabyle, dans la variante des Aït Abbas. La maîtrise de cette langue et la collecte auprès de leur mère des chants et contes ayant bercé leur enfance ont représenté, pour lui et sa sœur, un véritable parcours initiatique. L'intuition de la mère lui fit découvrir l'âme de poète de son fils, qui sera l'*amousnaw* de la famille, tandis sa fille en sera la chanteuse et perpétuera l'œuvre que Jean n'a pu achever.

Ces chants sont les chants de la mère, dépositaire des origines, et par eux, ils tissent leur lien avec la langue maternelle. Pourtant, ils vont être transcrits dans la langue du père, un paradoxe qui s'explique par la variété dialectale de l'Algérie. C'est pourquoi Jean Amrouche parle du berbère comme d'une langue vernaculaire.

Quoi qu'il en soit, sauver ces œuvres de l'oubli était donc essentiel pour quelqu'un ayant toujours eu une conscience aiguë de son appartenance culturelle. Ce qui n'empêchait pas Amrouche d'être conscient de la nécessité de connaître une autre langue (il parlait le français, l'italien et l'arabe dialectal). Un exemple à suivre, qu'il s'agisse de la préservation des dialectes berbères ou des vernaculaires arabes.

Lire le plus loin
Bachir Adjil

La poésie de Jean El-Mouhoub Amrouche n'est pas « l'art de faire des ouvrages en vers ». Elle consiste en un exercice d'« éloquence harmonieuse » qui s'inscrit dans une double tradition : celle de la poésie populaire et lyrique qui l'a bercé durant son enfance et celle, plus recherchée et savante, de la poésie de langue française et sa tradition. Attaché à la simplicité de la poésie orale kabyle, Amrouche est aussi le poète mystique et métaphysique dont la conscience est torturée par les grands questionnements de l'Univers. Animé du devoir de chercher, il est celui qui doit « lire le plus loin », au-delà des apparences. Une expérience des limites par laquelle, semblant trouver une vision globalisante de l'Univers, il accède à une

espèce d'unicité du monde dans laquelle il dissout son propre être à la manière des poètes soufis ou des grands mystiques chrétiens.

Mais le poète scrutateur des âmes obscures est aussi un homme ordinaire pour qui l'activité de tous les jours devient poésie. Cette poésie ancestrale, qui a tordu le coup à l'éloquence, est l'expression de l'homme libre. Pour Amrouche, la poésie n'est pas une question de sens, mais de voix, qui est celle de ses frères et dont il recherche l'origine dans sa traduction des *Chants berbères de Kabylie*.

Jean Amrouche ou la poésie contrariée

Hervé Sanson

Jean Amrouche aura vécu une poésie *contraire*, hostile à elle-même et en contradiction permanente. Pour ne pas rejoindre les «rimailleurs» et autres «faiseurs de vers», il aura tué en lui le poète afin que son œuvre lui survive et pour conserver le véritable sens attaché au mot *poète* dans les sociétés maghrébines : un prophète inspiré par Dieu et que l'on ne peut pas séparer de la communauté dont il est issu. Les *Chants berbères de Kabylie* montrent cette prise de conscience «chez Amrouche» de l'importance de la collectivité dans l'exercice de la poésie.

Par la suite, plus aucun recueil poétique ne sera composé et édité. Une impuissance créatrice qu'Amrouche constate, par un «jeu de masques», dans «L'éternel Jugurtha» : obéissant à la lettre au génie africain, que la quête d'absolu empêche de composer une œuvre aboutie, il serait donc condamné à une œuvre en fragments et inachevée.

Le mythe du frère aîné : Jean Amrouche revu et corrigé par Taos

José A. Santos

De manière générale, les relations fraternelles sont rarement paisibles. Rares d'entre nous sont ceux et celles qui conservent toute leur vie des relations harmonieuses avec leurs frères et sœurs. Il en est de même dans les mythologies. Ajoutons à cela une structure familiale forte et patriarcale, comme on en rencontre au Maghreb, un frère aîné et une jeune sœur, l'unique fille d'une grande famille de garçons, et nous aboutissons à ce mélange détonant, cette bombe que fut la relation privilégiée qui unit d'un amour hors du commun, pour finir par opposer tout aussi violemment Jean et Taos Amrouche, avant qu'ils ne se réconcilient, réconciliation tardive qui ne précédera que de quelques années seulement la disparition précoce de Jean. Ce sont ces liens qui sont analysés ici à travers l'œuvre de Marguerite-Taos, dans laquelle la figure de Jean est omniprésente.

AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1999, 18

La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri

- PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation
 JAMEL EDDINE BENCHEIKH. « Socrate »
 MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri
 NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri : un « témoin du siècle »
 DOMENICO CANCIANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle
 MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri
 RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle
 MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement : l'apport de Mouloud Mammeri
 ALAIN ROMÉY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors du commun : le CRAPE d'Alger dans les années soixante-dix
 LAMARA BOUGCHICHE. Des *isefra* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud Mammeri pour l'anthropologie
 BOUALEM RABIA. « Lecture de Cheikh Mohand » : une nouvelle expression du code de valeur kabyle
 ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoudama (Maroc central)
 BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
 WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
 ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
 MANUEL SUAREZ. Le mouvement « guanchiste » pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
 MOHAMMED ELMEDLAOUI. *Tajerrunt* de Mouloud Mammeri : lecture analytique
 GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
 JACQUELINE PLUET-DESPATIN. D'*Aguedal* à *Awal*: de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
 TASSADIT YACINE. Clôture : Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
 L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

1999, 19

- KHALIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
 MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour : officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas marocain, 1914-1956)
 CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres : une question d'honneur
 JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'enseignement primaire au Maroc
 OURIDA MANCERI. L'aspect en berbère : l'aoriste revisité
 SIDI MOHAMMED BARKAT. Ce que peut une femme
 EL-HADI CHALABI. La gifle et le général
 MARTEEN KOSSMAN. « Fadna et Omar », genèse d'un conte berbère
 WADI BOUZAR. Le problème irlandais : origine et évolution

Dossier spécial Algérie

- TASSADIT YACINE. Algérie : l'horreur dans l'indifférence
 – Une généalogie de la violence est-elle possible ?
 – L'information et la violence
 JOSÉ GARÇON. Pourquoi tant de haine ?
 ALI HABIB. Les avatars des trois fronts : FLN, FIS, FFS
 BENJAMIN STORA. Voyeurisme et réflexion : des photographies du drame algérien

1999, 20**Femmes et politique au Maghreb**

TASSADIT YACINE. Présentation

LUCIE PRUVOST. Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société

SOUAD BENDJABALLAH. Femmes, prisonnières du sacré

MARIE-BLANCHE TAHON. Femmes et citoyenneté en Algérie

SALIHA BOUDEFA. Femmes et mouvement associatif en Algérie

ZOUBIDA HADDAB. Les Algériennes dans le discours colonial

ZAKYA DAOUD. Lutttes féminines au Maroc

SOUAD CHATER. Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières

NACERA BENSEDDIK. Être femme dans le Maghreb ancien

TASSADIT YACINE. L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination

2000, 21**Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie**

TASSADIT YACINE. Présentation

PIERRE BOURDIEU. Entre amis

ABDALLAH HAMMOUDI. Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

SHERRY B. ORTNER. Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU. Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner

MOHAMMED ARKOUN. De la condition féminine au maraboutisme : regard sur la société kabyle. Entretien avec Tassadit Yacine

JEAN AMROUCHE. L'exil intérieur et la foi de l'artiste

2000, 22**Les élites au Maghreb**

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité

TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale

ABDESLEM BENHAMIDA. Élités et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élités algériennes : scolarisation, socialisation, circulation

MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien

JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23**Le mariage en Afrique du Nord**

TASSADIT YACINE. Présentation

ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situation migratoire

FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale

MARIE-LUCE GELARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach

CORINNE FORTIER. Le rituel du mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe

YVONNE SAMAMA. Noces berbères à Telouet

TASSADIT YACINE. Celle qui vient après : privilèges et tourments des mariages bigamiques en Kabylie

SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh

FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité

HASSAN JOUAD. Grandeurs et misères d'un joueur du Haut Atlas

TASSADIT YACINE. *Izlan*

ABOULKACEM EL-KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

2001, 24

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie
 MOHAMED HAMDOUNI ALAMI. Noms d'espaces entre concepteurs et usagers
 SOUAD AZIZI. *Lqimi* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous
 DIDA BADI. Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas
 HERVÉ SANSON. Assia Djebar ou le subterfuge
 ALAIN ROMÉY. Propos sur l'exil
 AHDA M'HAMED. Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (sud-est marocain)

2002, 25

- TASSADIT YACINE. Hommage à Pierre Bourdieu : l'Algérie fondatrice de l'œuvre
 TASSADIT YACINE. Symptôme kabyle, mal algérien
 KAMAL NAIT ZERRAD. Quelques réflexions sur la Kabylie
 RAMDANE ACHAB. À propos de l'autonomie de la Kabylie
 TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie
 MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie
 BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne
 YOUSSEF FATÈS. La jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique
 CLOTHILDE GHARSA. Revendication amazighe et dialectique du même et de l'autre
 AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion

2002, 26

- NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)
 DANIELE-DJAMILA AMRANE MINNE. Paysannes, poétesses et combattantes
 SOUAD AZIZI. Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique
 ELISABETH MOUILLEAU. La création de la Khaldounia, un projet colonial ?
 ALI ALALOU. Syllable Structure and Glides In tamazight
 ANTONIO CUBILLO FERREIRA. Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones
 TASSADIT YACINE. Anthroponymes de Tunis

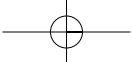
2003, 27-28**L'autre Bourdieu ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher**

- TASSADIT YACINE. Présentation. Voir au plus loin : Pierre Bourdieu peintre du monde social
 ALAIN ACCARDO. Un savant engagé
 PIERRE ENCREVÉ. Un effet libérateur
 ANDRÉ NOUSCHI. Autour de *Sociologie de l'Algérie*
 ISAC CHIVA. Pierre Bourdieu : une ethnographie particulière
 JULIAN PITT-RIVERS. Pierre Bourdieu : anthropologue, sociologue et philosophe
 YVES WINKIN. Fragments d'un portrait
 MARCEL FOURNIER. Pierre Bourdieu : la sociologie est un sport de haut niveau
 SHERRY ORTNER. Thoughts on the passing of Pierre Bourdieu
 HERMAN OOMS. In memory
 RICHARD LAURAIER. Pierre Bourdieu et l'ethnologie rurale
 RAYMOND JAMOUS. *Arsenic et vieilles dentelles* : Pierre Bourdieu et les comédies américaines
 PIERRE BOURDIEU. Entre amis
 LOUIS PINTO. Penser la pratique
 NIKOS PANAYOTOPOULOS. Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la « pensée primitive »
 RAYMOND JAMOUS. Bourdieu et les études kabyles
 SONIA DAYAN-HERZBRUN. Les pratiques et leurs logiques

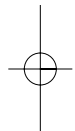
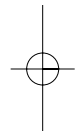
- LAHOUARI ADDI. Pierre Bourdieu : *Algérie 60* et nationalisme algérien
- MARIE-FRANCE GARCIA-PARPET. Des outsiders dans l'économie de marché : Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie
- ABDELHAFID HAMMOUCHE. Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu
- JOSÉ SÉRGIO LEITE LOPES. Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques
- MAURICE T. MASCHINO. Intellectuels médiatiques : les nouveaux réactionnaires
- MARTHA ZAPATA GALINDO. Modernización, poder y cultura : Cambios en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado
- AHMED BOUKOUS. Marché linguistique et violence symbolique : le cas de l'amazighe
- HENRI MALER. Quarante ans d'interventions « politiques » : la radicalité de Pierre Bourdieu
- MICHEL PINÇON et MONIQUE PINÇON-CHARLOT. Sociologie et ethnologie : le cas de la chasse à courre
- HAFID ADNANI et TASSADIT YACINE. L'autre Bourdieu : ou celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher
- BALTAZAR PORCEL. Entrevist a Pierre Bourdieu
- LOIC WACQUANT. Taking Bourdieu into The Field
- LUCIEN BIANCO. On n'avait jamais vu « Le Monde »
- HENRI SANSON. Un esprit curieux
- SALAH BOUHEDJA. Il était un parmi les dix
- JEAN SPRECHER. Il se sentait bien avec nous

2004, 29

- TASSADIT YACINE et PIERRE VIDAL-NAQUET. Autour de la Méditerranée
- MOHAMED-MUSTAPHA BOUDRIBILA. Les anciens Amazighs avant les Phéniciens : mode de vie et organisation sociale
- YAZID BEN HOUNET. Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie
- MILOUD TAIFI. Sémantique et symbolique de la barbe dans la culture populaire marocaine
- MARIE-LUCE GÉLARD. Modifications et ajustements événementiels des parentés électives dans le Sud-Est marocain
- PILAR RODRIGUEZ MARTÍNEZ. Femmes en émigration : la situation des Marocaines et des Anglaises
- BERNARD VERNIER. La prohibition de l'inceste et l'islam
- DJAMEL-EDDINE BENABBOU. L'ironie chez Rachid Mimouni
- DENISE BRAHIMI. Courcouçons d'antan
- MARCEAU GAST. Hommage à Gabriel Camps



Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Corlet
en décembre 2004
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme



Imprimé en France

Dépôt légal : décembre 2004
N° d'imprimeur : 0000

