



UNIVERSITE KASDI MERBAH – OUARGLA
Faculté des Lettres et des langues
Département des Langues Etrangères

N° d'ordre :
N° de série :

Ecole Doctorale de Français
Antenne de l'Université Kasdi Merbah-Ouargla

mémoire

pour l'obtention du diplôme de

MAGISTER DE FRANÇAIS
Option : Sciences des textes littéraires

présenté et soutenu publiquement le 07/07/2009
par

Bensalem BERRA

Titre :

Pour une approche sociocritique de *La Terre et le sang* de
Mouloud Féraoun

Directeur de recherche :
Pr. Marie Agnès THIRARD

Membres du jury :

| | | |
|--------------|--------------------------------|-----------------------|
| Président : | Pr. Foudil DAHOU | Université de Ouargla |
| Rapporteur : | Pr. Marie Agnès THIRARD | Université de Lille |
| Examineur | Pr. Djamel KADIK | Université de Médéa |
| Examineur | Dr. Abdelouahab DAKHIA | Université de Biskra |



Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
UNIVERSITE KASDI MERBAH – OUARGLA

Faculté des Lettres et des langues
Département des Langues Etrangères

N° d'ordre :
N° de série :

Ecole Doctorale de Français
Antenne de l'Université Kasdi Merbah-Ouargla

mémoire
pour l'obtention du diplôme de

MAGISTER DE FRANÇAIS
Option : Sciences des textes littéraires

présenté et soutenu publiquement le 07/07/2009

par
Bensalem BERRA

Titre :

Pour une approche sociocritique de *La Terre et le sang* de Mouloud Féraoun

Directeur de recherche :

Pr. Marie Agnès THIRARD

Membres du jury :

Président :
Rapporteur :
Examineur
Examineur

Pr. Foudil DAHOU
Pr. Marie Agnès THIRARD
Pr. Djamel KADIK
Dr. Abdelouahab DAKHIA

Université de Ouargla
Université de Lille
Université de Médéa
Université de Biskra

Dédicace

Ce mémoire en entier est dédié à ma chère mère, Ghalia, mes adorables frères et sœurs, ma tendre et dévouée épouse, sans qui tout cela n'aurait pu avoir de sens ; et c'est à eux que j'adresse cette simple contribution.

Remerciements

Si ce modeste travail a pu voir le jour, c'est grâce à des personnes exceptionnelles qui croient au savoir. Leurs encouragements m'ont supporté pendant les moments de faiblesse et de découragement.

Mes sincères remerciements vont à ma bergère dévouée, Madame Marie Agnès Thirard, que j'ai l'honneur d'avoir comme directrice de recherche. Elle a fait preuve de beaucoup de sagesse et de compréhension à notre égard ; son esprit scientifique et objectif me rappelait à l'ordre à chaque déviation ; ses conseils et commentaires précieux m'ont permis de surmonter les difficultés rencontrées et de progresser rapidement dans ma tâche.

Je dois toute ma reconnaissance à tous les professeurs de l'école doctorale de Ouargla, notamment à Monsieur Dahou Faudil, le chef d'antenne, et à mon maître pour toujours Monsieur Kadik Djamel.

Ma profonde gratitude va à mon frère aîné Ahmed pour son encouragement, sa disponibilité et son grand cœur.

Pour la même occasion, je n'omets pas de remercier mon ami Zouari Ahmed Bachir et tout le staff pédagogique et administratif du Nouveau Lycée de Robbah.

Table des matières

| | Page |
|---|------|
| Introduction | 03 |
| LA PARTIE THEORIQUE | |
| <i>I - Premier chapitre : L'historique de la sociocritique</i> | |
| La sociologie de la littérature et la sociologie littéraire | 07 |
| 1. La sociologie de la littérature | 07 |
| 2. La sociologie littéraire..... | 09 |
| 3. Les modèles dialectiques en sociologie de la littérature | 10 |
| 3.1. L'esthétique hégélienne | 10 |
| 3.2. Les modèles dialectiques de Georges Lukács (1885, 1971) | 11 |
| 3.3. Totalité et vision du monde chez Goldmann | 14 |
| 3.4. Carnavalesque et polyphonie chez Mikhaïl Bakhtine | 16 |
| 3.5. L'esthétique négative de Theodor Adorno | 19 |
| Conclusion partielle | 22 |
| <i>II – Deuxième chapitre : La théorie sociocritique de Claude Duchet</i> | |
| 1. Introduction..... | 23 |
| 2. La théorie sociocritique de Claude Duchet | 25 |
| 2.1. L'autonomie relative | 25 |
| 2.2. La société du roman | 27 |
| 2.3. La société de référence. | 28 |
| 2.4. Le co-texte | 29 |
| 2.4.1. La sociocritique et le texte des formalistes | 29 |
| 2.4.2. Du hors texte au co-texte | 31 |
| 2.3. Le discours social | 32 |
| 2.4. Le sociogramme | 33 |
| Conclusion partielle | 36 |

LA PARTIE PRATIQUE

I – Premier chapitre : Les structures de la société du roman

| | |
|--|----|
| 1 - Introduction | 38 |
| 1.1. Sa vie et ses œuvres | 38 |
| 1.2. La présentation du corpus | 40 |
| 2. Les structures de la société du roman | 43 |
| 2.1. Les structures sociales | 43 |
| 2.1.1. <i>La kharouba</i> et la famille | 43 |
| 2.1.1.2. Les Aït-Hamouche | 45 |
| 2.1.1.2.1. Kamouma | 46 |
| 2.1.1.2.2. Rabah | 48 |
| 2.1.1.2.3. Slimane | 49 |
| 2.1.1.2.4. Chabha | 51 |
| 2.1.1.2.5. Ramdane | 53 |
| 2.1.1.2.6. Smina | 55 |
| 2.1.1.3. Les Aït-Larbi | 56 |
| 2.1.1.3.1. Kaci | 57 |
| 2.1.1.3.2. Amer | 58 |
| 2.1.1.3.3. Madame | 62 |
| 2.1.1.3.4. Houcine | 64 |
| 2.1.1.3.5. Hemama | 65 |
| 2.1.2. Le cultes religieux | 67 |
| 2.2. Les structures politiques | 69 |
| 2.2.1. L'administration coloniale | 69 |
| 2.2.2. L'organisation politique et administrative du village | 71 |
| 2.3. Les infrastructures économiques | 75 |
| 2.3.1. L'agriculture | 76 |
| 2.3.2. Le commerce | 78 |
| Conclusion partielle | 81 |

II – Deuxième chapitre : Les discours sociaux

| | |
|---|-----|
| 1. Introduction | 82 |
| 2. Les discours sociaux | 82 |
| 2.1. Le discours sur la pauvreté | 83 |
| 2.2. Le discours sur l'émigration | 87 |
| 2.3. Le discours sur la religion | 92 |
| 2.4. Le discours social sur la progéniture | 95 |
| 2.5. Le discours social sur la femme | 99 |
| 3. Les sociogrammes | 104 |
| 3.1. Le sociogramme de la pauvreté | 104 |
| 3.2. Le sociogramme du progressiste | 107 |
| 3.3. Le sociogramme du paraître | 111 |
| 4. <i>La Terre et le sang</i> : œuvre réaliste ou naturaliste ? | 113 |
| 5. <i>La Terre et le sang</i> entant qu'œuvre poétique | 115 |
| Conclusion partielle | 122 |
| Conclusion générale | 123 |
| Bibliographie..... | 127 |
| Glossaire | |

Résumé

يهدف بحثنا المتواضع هذا و المعنون بـ « نحو مقارنة سوسيوكرونيكية لرواية الأرض والدم لمولود فرعون» من خلال نظرية كلود دوشي السوسيوكرونيكية.

لإمام بجوانب هذا الموضوع ارتأينا أن نقسم البحث إلى جزئين الأول نظري و الثاني تطبيقي. حاولنا من خلال المبحث الأول للجزء النظري إعطاء بسطه تاريخيه لأهم الدراسات النقدية الخاصة بالنقد الاجتماعي و التي تعتبر المشارب الأساسية التي اعتمد عليها دوشي لصياغة نظريته و قد تعرضنا في هذا الإطار إلى الأعمال الرائدة التي قام بها كل من جورج لوكاتش، لوسيان قولدمان، تيودور أدورنو و أخيرا ميكائيل باكتين. أما المبحث الثاني للجزء النظري فحاولنا من خلاله تسليط الضوء على نظرية كلود دوشي السوسيوكرونيكية, و ذلك من خلال الشرح المفصل لأهم مفاهيمها الأساسية المتمثلة في: مجتمع الرواية او النص، المجتمع المرجعي, النص المرافق, الخطاب الاجتماعي و أخيرا السوسيوغرام.

الجزء التطبيقي من البحث ينقسم بدوره إلى قسمين. حاولنا من خلال المبحث الأول منه و الذي يحمل عنوان « بنى مجتمع النص » تحليل مختلف البنى الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية التي تشكل أساس مجتمع الرواية و محاولة ربطها بالمحيط الذي أسهم في إخراجها . و قد خصص المبحث الثاني و المعنون بـ « الخطابات الاجتماعية » إلى دراسة الخطابات الاجتماعية الأكثر ورودا في هذه الرواية و كذا كشف الستار على أهم التشكيلات السوسيوغرامية البارزة في هذا الفضاء الروائي لفرعون. وارتأينا في الأخير إلى محاولة ربط هاته الرواية بالمدرسة الأدبية التي تنتمي إليها مع إبراز البعض من خصائص نسيجها الأدبي الراقى.

Résumé en français

L'objectif de notre travail est l'analyse de *La Terre et le sang* de Mouloud Féraoun selon la perspective sociocritique de Claude Duchet. Pour mieux cerner notre analyse, nous avons réparti notre travail de recherche en deux parties. La première est réservée aux analyses des concepts théoriques et la deuxième à l'application de ces concepts sur notre corpus.

La partie théorique comprendra deux chapitres. Dans le premier intitulé « L'histoire de la sociocritique, nous avons abordé selon une perspective diachronique l'évolution de cette discipline en exposant les différentes approches sociocritiques qui ont marqué l'histoire littéraire à savoir celle de György Lukács, celle de Lucien Goldmann, celle de Mikhaïl Bakhtine et celle de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno. Dans le deuxième chapitre intitulé « La Théorie sociocritique de Claude Duchet », nous avons présenté la nouvelle perspective de la sociocritique, élaborée à la fin des années 60 par Claude Duchet. Cette théorie se rapporte, pour l'essentiel, aux concepts de : *société du texte* ou *du roman*, *société de référence*, *co-texte*, *discours social* et *sociogramme*.

La partie pratique comprendra, à son tour, deux chapitres. Dans le premier, intitulé « Les structures de la société du roman », nous avons analysé les structures sociales, politiques et économiques qui constituent les fondements, les bases de la société du texte. En effet, L'organisation sociale de cette société tribale est confiée à l'assemblée générale des villageois, *la djamaâ* qui a ses propres lois, mais travaillant sous le contrôle d'une administration coloniale que le narrateur, de bon gré, préfère la laisser de côté. En plus des structures politiques qui lui sont spécifiques, la société du texte s'appuie, pour son organisation interne, sur des architectures sociales dans lesquelles *la kharouba* et la famille occupent une place privilégiée, et sur des infrastructures économiques peu développées se basant essentiellement sur l'agriculture et le commerce. Le second chapitre intitulé « Les discours sociaux », a porté principalement sur deux volets. Dans le premier, nous nous sommes focalisé sur le repérage puis l'étude de principaux discours sociaux qui parcourent l'univers romanesque de *La Terre et le sang*. En effet, les discours sociaux sur lesquels nous avons étalé notre présente analyse sont axés autour des thèmes variés à savoir la pauvreté, l'émigration, la religion, la progéniture et la femme. Dans le deuxième volet de ce chapitre, nous avons axé notre travail sur l'analyse des différents discours sociaux qui font l'objet d'une configuration sociogrammatique, c'est-à-dire ceux qui sont les fondements de base de la constitution d'un sociogramme. En effet, la lecture analytique de cette œuvre féraounienne révèle la présence de trois principaux sociogrammes en l'occurrence celui de la pauvreté, celui du progressiste et celui du paraître.

Abstract

This study, whose title is “For Sociocritical approach to the novel of The Land and The Blood”, aims at studying the sociocritical theory of Claude Duchet.

For the analysis of this object, the research is divided into two parts. The first is theoretical and the second is practical. The first part contains two chapters. The first chapter offers a historical view of the most important sociocritical theories such as the one of György Luckcás, Lucien Goldmann, Mikhael Bakhtine and Theodor Adorno.

While the second spots the light to the sociocritical theory of Claude Duchet which is: The society of the novel or the text, the society of the reference, the co-text, the social discourse and finally the sociogramme.

The second part contains, by its turn, two chapters. In the first, whose title is “The structures of the society of the text”, we try to analyze the various social, political and economical structures which form the base of the society of the novel and the attempt to link it to its society of reference. The second chapter, whose title is “The social discourses”, focus on the study of the frequent social discourses mentioned in the novel, and showing the most important configurations of the sociogrammes which are mentioned frequently in Feraoun universe.

Finally, we try to relate this novel to the literature school it belongs to showing some of its literary characteristics.

INTRODUCTION

Nul ne peut nier ou même contester, et cela depuis l'antiquité, que le texte littéraire constitue le miroir d'un peuple, c'est-à-dire qu'il fait référence à des éléments de la société ou de la conscience commune d'une nation ou d'une communauté humaine. Notre présente analyse s'inscrit dans cette perspective qui conçoit l'œuvre littéraire comme une œuvre d'art, produite par un sujet à la fois individuel et social.

En prenant comme sujet d'étude *La Terre et le sang* de Mouloud Féraoun, nous voulons rendre, d'une façon singulière, un hommage mérité à cet écrivain algérien dont les œuvres donnent matière à une profonde réflexion, mais aussi susciter la curiosité scientifique des chercheurs en vue de mener d'autres études sur ces œuvres. Travailler sur une œuvre de Féraoun, pourrait être aussi une sorte de réhabilitation de ce fils de bled, de ce fervent humaniste dont la notoriété et les œuvres dépassent largement les frontières du pays.

La Terre et le sang a attiré notre attention par le fait que son auteur y rapporte les us et coutumes d'une population typiquement algérienne, la vie mouvementée et la lutte âpre que mènent ces hommes humbles enracinés dans une unité sociale et géographique. Il a su livrer une vision à la fois globale et

locale, occidentale et kabyle et introduire entre les deux une douce moquerie, un espoir sobre, un regard rigoureusement humain.

Nous nous sommes proposé d'approcher ce chef-d'œuvre féraounien dans la perspective sociocritique de Claude Duchet, c'est-à-dire d'analyser les structures de la société qui se dégagent de cette œuvre littéraire et d'y étudier la métamorphose des discours sociaux en faits littéraires. Nous partons de l'idée que toute œuvre littéraire s'enracine dans un milieu culturel, qu'elle est partiellement structurée par les représentations collectives caractéristiques d'un groupe social, ou plus largement encore une époque. Pour mieux cerner cette analyse, il est nécessaire de répondre préalablement à des questions compromettantes : que faudrait-il comprendre par analyse sociocritique ? Par quoi une telle analyse se différencie-t-elle d'une autre ? Et surtout, quels sont les outils indispensables à l'analyse sociocritique d'une œuvre littéraire ?

Rappelons que la sociocritique, telle que Duchet la conçoit, est une discipline ayant comme objet d'étude prioritaire le texte littéraire. Mais sa finalité est différente de celle de la critique formelle. En effet l'intention et la stratégie de la sociocritique sont de restituer au texte des formalistes sa teneur sociale. La sociocritique s'intéresse aux conditions de la production littéraire comme aux conditions de lecture ou de lisibilité, qui relèvent d'autres enquêtes, mais pour repérer dans les œuvres mêmes l'inscription de ces conditions, indissociables de la mise en texte. Effectuer une lecture sociocritique selon la conception de Duchet revient, en quelque sorte, à ouvrir l'œuvre du dedans, à reconnaître ou à produire un espace conflictuel où le projet créateur se heurte à des résistances d'ordre socioculturel ou institutionnel.

En vue de mieux comprendre la réalité des problèmes véhiculés dans ce récit que l'auteur a voulu communiquer à un public large, non spécifiquement maghrébin, nous allons nous poser les questions suivantes :

- 1- Quelles sont les différentes structures qui régissent la société de ce roman ?
- 2- Quels sont les principaux discours sociaux transposés en faits littéraires ?

3-Quels sont les discours sociaux qui font l'objet d'une configuration sociogrammatique ?

Pour mieux cerner notre analyse, nous avons réparti notre travail de recherche en deux parties. La première sera réservée aux analyses des concepts théoriques et la deuxième à l'application de ces concepts sur notre corpus.

La partie théorique comprendra deux chapitres. Dans le premier intitulé « L'Histoire de la sociocritique », nous parlerons de l'approche sociocritique comme d'une discipline qui s'attarde à l'univers social présent dans le texte littéraire. Nous aborderons selon une perspective diachronique l'évolution de cette discipline en exposant les différentes approches sociocritiques qui ont marqué l'histoire littéraire à savoir celle de György Lukács, celle de Lucien Goldmann, celle de Mikhaïl Bakhtine et celle de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno. Dans le deuxième chapitre intitulé « La Théorie sociocritique de Claude Duchet », nous parlerons de la nouvelle perspective de la sociocritique, élaborée à la fin des années 60 par Claude Duchet. Cette théorie étudie les signes de l'inscription sociale dans le texte littéraire en ouvrant le texte de l'intérieur pour interroger l'implicite, les présupposés, le non dit, les silences grâce à une méthode sociocritique basée sur des concepts que nous définirons.

La partie pratique comprendra, à son tour, deux chapitres. Dans le premier, intitulé « Les structures de la société du roman », nous analyserons les structures sociales, politiques et économiques qui constituent les fondements, les bases de la société du texte. Le second intitulé « Les discours sociaux », sera consacré à l'étude des discours sociaux les plus significatifs et les plus récurrents qui parcourent cette œuvre de Féraoun et à l'analyse de principaux sociogrammes présents dans cette œuvre romanesque féraounienne.

I- LA PARTIE THEORIQUE

Premier chapitre

L'historique de la sociocritique

Deuxième chapitre

La théorie sociocritique de Claude Duchet

I-Premier chapitre : L'historique de la sociocritique

L'étude des rapports entre l'art, en particulier la littérature, et la société n'est pas nouvelle. Elle n'est toutefois constituée en discipline qu'au cours du XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, en même temps que se développaient les sciences sociales. L'originalité de la sociocritique est d'établir et de décrire les rapports entre la société et l'œuvre littéraire. En effet, la société est antérieure à l'œuvre ; l'écrivain est conditionné par elle. Il la reflète, l'exprime, cherche à la transformer ; elle existe dans l'œuvre, où on détecte sa trace ; elle lui est également postérieure parce qu'il y a une sociologie qui s'occupe du phénomène de la lecture et de la réception de l'œuvre.

La sociologie de la littérature et la sociologie littéraire

L'évolution de la sociocritique est marquée par le développement de deux sous-disciplines bien distinctes à savoir la sociologie de la littérature et la sociologie littéraire. Nous essayons de préciser dans le passage suivant ce qui distingue ces deux orientations méthodologiques.

1. La sociologie de la littérature

La sociologie de la littérature telle que Köhler la définit est une « *partie intégrante de la sociologie [qui] tenterait d'appliquer les méthodes de la sociologie à la diffusion, aux succès et au public, à l'institution littéraire, aux groupes professionnels tels que écrivains, professeurs ou critiques* »¹. Ainsi, nous pouvons dire qu'elle s'intéresse à tout ce qui, dans la littérature, n'est pas texte. Les partisans de cette méthode, dite *empirique*, comme Hans Norbert Fugen, Silbermann en Allemagne et Robert Escarpit directeur de l'école de Bordeaux en France,

¹ Jacques LEENHARDT, « Sociologie de la littérature », in *Encyclopaedia Universalis* 2004.

ont essayé au cours des années soixante, d'établir une séparation entre les approches esthétique (dialectiques) et les arguments provenant de la sociologie de l'art. En effet, ils visent à transformer la sociologie de la littérature et de l'art en une science empirique et objective au sens de Max Weber. Celui-ci plaide en faveur d'une séparation étanche entre les recherches empiriques et les jugements de valeur. Il cherche par conséquent à éliminer la critique esthétique des œuvres. Selon lui « *l'histoire de [l'art] pourra et devra analyser ces composantes du développement historique, sans toutefois se prononcer sur la valeur esthétique de l'œuvre* »².

Ce qu'on reproche à cette perspective empirique c'est qu'elle néglige souvent la corrélation entre quantité et qualité ; elle étudie les aspects quantitatifs de la production indépendamment de la qualité. Henri Zalamansky, un des collaborateurs de Robert Escarpit estime que le critère qualitatif est à écarter dans l'étude de la littérature de masse. Selon lui, seule l'étude de *grandes* œuvres peut porter sur les aspects esthétiques. Il souligne que « *lorsqu'il s'agit au contraire d'étudier un ensemble d'œuvres pour voir ce qui va agir sur la conscience collective, on ne peut retenir un critère d'ordre esthétique, car nous sommes en présence d'un problème de quantité et non de qualité* »³. On peut dire de ce fait que les commentaires concernant le contenu et la structure interne de l'œuvre d'art, restent en dehors des recherches sociologiques sur l'art. C'est la raison qui a poussé Theodor Adorno, un représentant de la philosophie dialectique, à s'élever contre les tenants de la perspective empirique en disant qu'il n'est pas envisageable d'éliminer les valeurs esthétiques en sociologie de la littérature car, selon lui, l'aspect quantitatif d'une œuvre dépend de son aspect qualitatif, donc esthétique « *Silbermann, écrit-il, est d'accord avec moi pour affirmer qu'une des tâches principales de la sociologie de l'art consiste à critiquer l'ordre*

² Pierre Zima, *Manuel de sociocritique*, Bonchamp-Lès-Laval, L'Harmattan, 2000, p.30.

³ *ibid*, p.32.

social établi. Il me semble pourtant que cette tâche n'est réalisable tant que le sens des œuvres et leur qualité sont mis entre parenthèses »⁴

Il serait pourtant faux de minimiser le rôle des méthodes empiriques pour la théorie de la littérature. Elles ont, en effet, une très grande importance dans la sociologie de la réception et de la lecture pour l'étude des comportements collectifs des lecteurs dans le passé comme dans le présent.

2-La sociologie littéraire

La sociologie littéraire de son côté, se considérait comme une des méthodes des sciences de la littérature, méthodes critiques tournées vers le texte, de la phonologie à la sémantique ainsi que vers sa signification. Cette méthode dite *dialectique*, est héritière de la pensée de Hegel et de Marx. Elle est attentive essentiellement à la façon dont sont présentés, analysés, ou révélés dans l'œuvre romanesque, les conflits d'une société ou d'une classe sociale. P. Zima précise qu'elle ne se penche pas seulement sur la qualité esthétique d'un texte littéraire pour expliquer uniquement sa fonction sociale, c'est-à-dire son influence ou son succès, mais aussi pour définir sa fonction idéologique ou critique. Il estime que les présupposés théoriques de deux perspectives d'analyse sociocritique du texte littéraire ne se recoupent pas. Selon lui :

«la différence fondamentale entre les méthodes empiriques et dialectiques en sociologie de la littérature peut être expliquée par le fait que les premières s'orientent vers le postulat wébérien de l'objectivité scientifique, éliminant tout jugement de valeur esthétique ou autre, alors que les secondes développent certaines théories esthétiques et philosophiques existantes à l'aide des notions sociologiques et sémiotiques »⁵.

⁴ Pierre Zima, *Manuel de sociocritique*, op.cit, p.31.

⁵ *ibid*, p.30.

3. Les modèles dialectiques en sociologie de la littérature

3.1. L'esthétique hégélienne

L'analyse des relations entre la société et la littérature ne date pas du XXème siècle : au XIXème siècle, des critiques, parmi lesquels Mme de Staël et Taine, des philosophes comme Hegel et Marx, ont posé des principes dont dépendent, consciemment ou inconsciemment, tous les développements ultérieurs. Il serait donc difficile voire impossible de comprendre les théories dialectiques de Georges Lukács, de Lucien Goldmann ou de Theodor Adorno, si l'on ne tient pas compte de certains principes et notions de la philosophie systématique de leur maître Hegel, et surtout de son esthétique. En effet « *l'une des pensées essentielles de la philosophie hégélienne est que la réalité ne peut être comprise que comme un tout cohérent, comme une totalité signifiante* »⁶. Selon cette philosophie, qualifiée de rationnelle et réaliste, l'art, comme la philosophie, assume une fonction cognitive qui doit assurer une meilleure compréhension de la réalité.

Dans le domaine esthétique, Hegel reconnaît que l'art appartient à un autre domaine que la pensée philosophique. Il procède, en fait, des sens, de l'intuition, de l'imagination. Pourtant, cette étrangeté de la création artistique par rapport à la philosophie, n'est, d'après lui, qu'une apparence car l'esprit finit par reconnaître dans l'objet esthétique sa propre création. Cette soumission de la création esthétique au discours conceptuel de la philosophie apparaît clairement, d'autre part, à travers le rapport hiérarchique entre l'art et la science « *or, l'art, comme nous le verrons plus nettement d'ailleurs, loin d'être la forme la plus élevée de l'esprit, ne conçoit sa véritable consécration que dans la science* »⁷, précise-t-il pour justifier son point de vue. Cette tentative pour soumettre l'art au discours

⁶ Pierre ZIMA, *op.cit*, p.33.

⁷ *ibid*, p.34

philosophique était le fondement sur lequel s'était basée la critique marxiste de Lukács et Goldman, une critique qui prétend que tous les textes littéraires ont des équivalents conceptuels susceptibles d'être réduits en système de signifiés idéologiques, philosophiques ou théologiques.

3.2. Les modèles dialectiques de Georges Lukács (1885, 1971)

George Lukács, philosophe et critique littéraire hongrois, domine toute la sociologie littéraire au XX^{ème} siècle. Sa première œuvre critique importante est *La Théorie de roman*, écrite en 1914, 1915, publiée en 1920 à Berlin, traduite tardivement en Français en 1963. Elle est antérieure à la grande période marxiste du philosophe et plus proche de Hegel à qui il emprunte surtout « l'historisation des catégories esthétiques ». Cet ouvrage ne cesse de mettre en rapport l'évolution littéraire et l'évolution sociale : une grande forme littéraire correspond à chaque étape de l'histoire sociale. En effet, l'épopée, la tragédie et la philosophie sont des formes intemporelles. Elles correspondent à la civilisation grecque où les réponses ont précédé les questions, où l'âme était en harmonie avec le monde, un monde clos et parfait. A la chrétienté du Moyen Age correspond le roman. Celui-ci remplace l'épopée lorsque le sens de la vie est devenu problématique « *la prose, écrit-il, succède alors au vers, et le vers lui-même devient lyrique* »⁸. Au XIX^{ème} siècle, le roman de l'intériorité (être en soi) marque le héros qui refuse de se réaliser dans le monde, se réfugie en lui-même, et juge le combat avec l'extérieur impossible. Par cette fine analyse, on comprend donc que les évolutions esthétiques ont, en réalité, des causes historiques.

Balzac et le réalisme français était le deuxième ouvrage critique de Lukács. Il est édité en 1951 et traduit en français en 1967. Cet ouvrage

⁸ Jean Yve TADIE, *La Critique littéraire au XX^{ème} siècle*, Paris, éd. Pocket, coll. Agora, 2005, p.156.

dont la pensée critique puise à deux sources, l'histoire du roman et le marxisme, témoigne de l'évolution de Lukács et de son adhésion au courant marxiste. Il affirme que « *l'atmosphère dans laquelle ce livre fut écrit était donc celle d'un permanent désespoir devant la situation mondiale. C'est 1917 seulement qui devait m'apporter la solution de problèmes qui m'avaient jusqu'à lors paru insolubles* »⁹. En adoptant « la théorie marxiste de l'histoire », Lukács reconnaît les grandes œuvres classiques, celles qui expriment un moment de la société passée et qui jouent un rôle dans le présent, en nous orientant vers l'avenir. Selon lui « *seule une forme artistique capable de construire le particulier dans le "typique", peut être appelée réaliste* »¹⁰. On peut déduire de cette citation que l'œuvre réaliste se caractérise par l'invention du « typique », en qui « *convergent et se rencontrent tous les éléments déterminants, humainement et socialement essentiels, d'une période historique* »¹¹. Lukács a, en effet, emprunté le concept de « type » de Marx et Engels et il l'a développé en le déduisant de la catégorie hégélienne de la totalité.

Avec le réalisme Lukácsien, la littérature devient à la fois une expression et une prédiction. L'objet de l'écrivain réaliste est l'homme. Celui-ci est étroitement lié à sa société, à ses luttes, à sa politique ; il en vient et y retourne. C'est selon cette perspective que Lukács qualifie de grand écrivain, celui qui se caractérise par l'appétit de réalité, qui l'emporte sur ses préjugés et sur ses intentions. Les seuls artistes qui comptent pour lui, sont ceux qui s'attachent à « *l'enracinement dans les grands problèmes de leur temps et la représentation impitoyable de l'essence véritable de la réalité* »¹². Cette position explique l'attachement de Lukács au réalisme. Mais qu'entend-il par réalisme ? L'art réaliste, tel qu'il le voit et le souhaite, contribue à l'essor de la démocratie. Il reprend ainsi le mot célèbre de Marx : « *les philosophes n'ont fait*

⁹ Jean Yve TADIE, *op.cit*, p.157.

¹⁰ Pierre ZIMA, *op.cit*, p.36.

¹¹ Jean Yve TADIE, *ibid*, p.158.

¹² Jean Yve TADIE, *ibid*, p.159.

qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est le transformer »¹³. L'idéologie marxiste tente donc de fonder une pratique de la littérature plus qu'une interprétation. Cette position explique pourquoi Lukács a toujours voulu différencier naturalisme et réalisme. D'après lui

*« l'esthétique naturaliste s'enferme dans la représentation de la réalité. Pour le romancier naturaliste, comme pour l'historien positiviste, il y a une vérité du fait. Il suffit de constituer un dossier. Faute de relier les faits à l'expérience humaine, on manque le réel. Le romancier réaliste, [quant à lui], ne se contente pas d'accumuler des détails, la précision myope lui importe moins que l'articulation significative des faits, telle qu'elle traduit les conflits des classes, conflits par où se fait l'histoire »*¹⁴.

Pour Lukács, le romancier réaliste par excellence ce n'est pas Zola, mais Balzac qui s'attache à construire des situations, des actes et des caractères typiques.

Dans son ouvrage *Le Roman historique*, paru en 1937 et traduit en français en 1965 Lukács énonce clairement son point de vue méthodologique « *la recherche de l'action réciproque entre le développement économique et social et la conception du monde et la forme artistique qui en dérive* »¹⁵. En effet, il étudie, d'abord, « *les conditions de la genèse du roman historique* »¹⁶. Pour lui la Révolution, Napoléon, le sentiment national, la conscience des transformations sociales ont fait découvrir le sens de l'Histoire. Cet ensemble constitue le fondement économique et idéologique pour la genèse du roman de l'écrivain écossais W. Scott. Celui-ci aligne dans ses héros les diverses forces sociales, les luttes et les antagonismes de l'époque. Ses principaux personnages sont, certes, décents, moyens, bornés, mais ils représentent la classe moyenne britannique. Lukács montre que l'on ramène les romans historiques à une structure typique dont le modèle est constitué par les

¹³ Jean Louis CABANE, *Critique littéraire et sciences humaines*, Toulouse, éd. Privat, coll. Regard, 1974, p.89.

¹⁴ Jean Louis CABANE, *op.cit.*, p.91.

¹⁵ Jean Yve TADIE, *op.cit.*, p.159.

¹⁶ Jean Yve TADIE, *ibid.*, p.160.

romans de Scott : nation en crise, deux camps antagonistes, personnages principaux en contact avec les deux camps, amours contrariées par la crise de la nation. On trouve ce schéma, affirme-t-il, dans *Les Chouans* de Balzac.

Lukács reconnaît ensuite dans l'œuvre de Scott la présence de l'ensemble des couches populaires, ce qu'il appelle la « totalité de la vie nationale ». En ce sens, il considère Balzac comme le seul romancier, dans la génération romantique française, qui a pu appréhender la leçon de Scott

« la raison en est elle-même historique, parce que Scott a vécu à une période où l'avenir de la société bourgeoise anglaise semblait assurer ; Balzac, lui, est contemporain d'un véritable bouleversement des forces sociales. L'analyse de la Révolution de 1830 permet de comprendre la fragilité de la société française, qui inspire "La Comédie humaine", roman historique du présent »¹⁷.

3.3. Totalité et vision du monde chez Goldmann

La catégorie de la totalité occupe une place importante dans le « structuralisme génétique » de Lucien Goldmann (1913-1970), qui trouve ses origines dans les écrits de son maître Lukács avec qui il partage l'idée que les phénomènes individuels ne peuvent être compris de façon « concrète » que dans le cadre d'une « cohérence globale ». Mais diverge de lui, lorsqu'il souligne dans son ouvrage *Le Dieu caché* publié en 1955, que dans l'interprétation du texte, les éléments individuels ne doivent pas être subordonnés à l'ensemble, c'est-à-dire qu'il faut aussi montrer comment l'ensemble apparaît dans chacun de ces éléments. Cela signifie, par exemple, que toute la problématique d'un poème peut se trouver résumée dans un vers de ce poème. C'est ce qu'il a essayé de faire dans *Le Dieu caché* où il a étudié en détail *Les Pensées* de Pascal en cherchant à démontrer qu'on peut retrouver toute la problématique de la philosophie tragique de Pascal dans certaines de ses pensées prises isolément. On peut

¹⁷ Jean Yve TADIE, *op.cit.*, p.162.

donc dire que l'herméneutique de Goldmann est fondé essentiellement sur l'interaction entre la totalité et chacune de ses composantes.

En abordant la question de la création littéraire, Goldmann affirme que le véritable sujet de la création ne serait en aucun cas l'individu. En effet, la genèse du sujet historique doit être cherchée dans les rapports qui lient l'individu à la collectivité. Il considère que le capital de l'œuvre littéraire réside dans la représentation collective d'un groupe social. D'ailleurs, il la définit comme « *l'expression de la conscience d'un groupe ou d'une classe sociale* »¹⁸. Mais cette conscience n'est pas la conscience réelle des agents sociaux empiriquement découverte, c'est la « conscience possible ». Ainsi écrit-il dans *Pour une Sociologie du roman*, publié en 1964 :

« *sur ce point [la relation entre les contenus des œuvres et ceux de la conscience collective], le structuralisme génétique a présenté un changement total d'orientation, son hypothèse fondamentale était précisément que le caractère collectif de la création littéraire provient du fait que les structures de l'univers de l'œuvre sont homologues aux structures mentales de certains groupes sociaux ou en relation intelligible avec elles, alors que sur le plan des contenus, c'est-à-dire la création d'univers imaginaires régis par ses structures, l'écrivain a une liberté totale* »¹⁹

Il en résulte que le propre de l'acte littéraire est de synthétiser, d'une manière concrète et sensible cette représentation du monde. Il ne s'agit pas d'un reflet mécanique des structures socio-économiques proprement dit. La représentation restructure subjectivement le réel, mais cette subjectivité est avant tout sociale.

Cette réflexion nous mène tout droit au concept de « vision du monde », concept cher à Goldmann. Il l'a particulièrement utilisé dans son étude sur « la vision tragique » dans les Pensées de Pascal et le théâtre de Racine. A travers le concept de « vision du monde », Goldmann

¹⁸ « Lucien Goldmann » in *Encyclopaedia Universalis* 2004.

¹⁹ Patrice DERAMAIS, « Structuralisme génétique et littérature », in <http://membres.lycos.fr/patderam/gold2.htm>.

affirme qu'aux yeux du sociologue le comportement individuel n'est jamais individuel. Il est donc, plus au moins implicitement, rattaché à une conscience collective. La vision du monde selon Goldman « *est cet ensemble d'aspirations, de sentiments, d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent d'une classe sociale)* »²⁰

Il va sans dire que Goldman rejette toute tentative d'établir une typologie des visions du monde sur des bases psychologiques. Pour lui, les grands écrivains représentatifs sont ceux qui expriment, d'une manière plus au moins cohérente, une vision du monde qui correspond au « maximum de conscience possible » d'une classe sociale. L'écrivain de génie, écrit-il, est celui « *qui n'a besoin que d'exprimer ses intuitions et ses sentiments pour dire en même temps ce qui est essentiel à son époque et aux transformations qu'elle subit* »²¹. On ne partira donc ni de la vie de l'auteur, ni de son œuvre seule : chacune de ces méthodes est incomplète. Selon lui « *seule une sociologie de la littérature peut expliquer l'ennui qui va sans cesse de l'œuvre à la classe sociale, du comportement à l'écriture, et ne confond jamais, comme la critique thématique peut le faire, les personnages d'un romancier et le romancier lui-même* »²²

3.4. Carnavalesque et polyphonie chez Mikhaïl Bakhtine

Il serait incorrect de réduire les travaux de Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) à la sociologie littéraire : l'essentiel de ses travaux relève plutôt de la poétique. Toutefois, ses travaux centrés sur le texte dans sa complexité plutôt que sur des structures globales, telles que les visions du monde chez Goldman étudient « *la polyphonie littéraire à partir de la multiplicité des intérêts sociaux en jeu, de la signification sociale du genre littéraire choisi, voire du rôle des conflits d'écoles et*

²⁰ Jean Louis CABANE, *op.cit*, p.95.

²¹ Jean Yve TADIE, *op.cit*, p.165.

²² Jean Louis CABANE, *ibid*.

d'influence »²³. Ce choix ne contredit certes pas les principes de la méthode goldmannienne. Mais il en réfute certains aspects théoriques, notamment l'idée que la sociologie serait essentiellement située dans les structures globales et cohérentes. Comme Pierre Zima le mentionne « à partir du moment où la polyphonie est reconnue, il s'agit d'en comprendre le sens social, non de la réduire »²⁴. C'est ainsi que Bakhtine oppose à la théorie lukácsienne, fondée sur l'historisation des catégories esthétiques, une nouvelle théorie construite sur son bouillonnement multiple et polyphonique de langage ayant des ancrages sociaux divers et opposés. Ses travaux sur le « carnavalesque » vont dans ce sens.

En étudiant l'œuvre de François Rabelais qui trouve ses origines dans la culture folklorique du Moyen Age et de la Renaissance, Bakhtine s'attache à montrer que la littérature est en mesure parfois de ménager des zones ayant une vision particulière du monde, différente de la vision officielle, et pourvue de ses formes propres. Le déguisement, le jeu de masques que Bakhtine met en évidence dans le roman indique l'émergence contestataire et populaire d'une culture visant à échapper à la littérature dominante. En effet, il envisage la création littéraire comme « exercice carnavalesque », c'est-à-dire comme refus de l'ordre, refus d'une forme fixée, normative, refus d'un langage univoque, ou comme célébration de l'ambivalence. Le discours carnavalesque est, pour lui, le seul à rendre compte de la multiplicité de la vie et de l'éclatement du réel. Cette culture populaire du rire s'oppose à la culture sérieuse, officielle, des classes dominantes. Elle est collective et constitue une médiation supplémentaire à ajouter à la vision du monde goldmannienne, médiation capitale, selon Bakhtine, parce qu'elle est un phénomène de langage, un objet d'étude fécond à la fois pour la linguistique et la critique littéraire.

L'autre trait essentiel, qui, dans la critique de Bakhtine relève de la sociologie littéraire, tient à « la structure polyphonique du roman ». Ce

²³ Jacques LEENHARDT, *op. cit.*

²⁴ *ibid.*

genre mêle, en effet, des voix diverses. Bakhtine le considère comme « *juxtaposition de systèmes de signification, ou encore actualisation dialogique de l'hétéroglossie sociale* »²⁵. Il s'agit de rendre une place au réalisme dans le formalisme, c'est-à-dire qu'il adopte une approche linguistique ou structurale du texte, tout en se refusant à réduire sa lecture à une perspective univoque, appauvrissant l'objet littéraire. La dimension socio-historique ne peut être exclue de l'étude critique d'un texte, car tout discours littéraire est marqué par l'ensemble de la communauté. Bakhtine conçoit la littérature comme un fait complexe, lieu de rencontre d'une multitude de discours hétérogènes « *réseau de connotations en nombre indéfini, impossible à fixer de façon définitive, impossible à clore sur lui-même* »²⁶.

²⁵ Antoine CAMPAGNON, « la Critique littéraire » in *Encyclopaedia Universalis* 2004.

²⁶ « Mikael Bakhtine » in *Microsoft Encarta* 2007.

3.5. L'esthétique négative de Theodor Adorno

Quand on parle de Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969), il faut obligatoirement parler de l'École de Frankfurt car il est l'un de ses membres les plus importants. Ce lieu de recherche pluridisciplinaire auquel participent des philosophes, des économistes, des psychanalystes, des littéraires et des historiens est fondé en 1923.

Les travaux de cette école portent essentiellement sur la mise en question sociologique de l'esthétique de la vision du monde, laquelle cherche dans l'œuvre d'art un rapport positif à des formes de conscience sociale. Pierre Zima, soulevant le différend opposant Adorno à Goldmann écrit « *il [Adorno] est en plein désaccord avec Goldmann lorsque celui-ci prétend que chaque texte littéraire pris comme totalité homogène, peut être réduit à une vision du monde* »²⁷ pour exposer le point de vue d'Adorno, à savoir l'impossibilité de trouver des équivalents conceptuels pour un produit littéraire. Cette position explique le refus catégorique d'Adorno de la conception de l'art et de la littérature véritables comme des formes accompagnant affirmativement le développement social. Sa théorie esthétique insiste, au contraire, sur l'opposition radicale qui caractérise la création esthétique : « *l'art devient social avant tout par la position antagoniste qu'il adopte vis-à-vis de la société et il n'occupe cette position qu'en tant qu'art autonome* »²⁸. Voici une autre citation à travers laquelle Adorno montre sa conception de l'art comme rapport négatif à la société, sinon un outil d'engagement politique « *l'art, écrit-il, a toujours été et demeure une force de protestation de l'humain contre la pression des institutions qui présentent la domination autoritaire [...] La sphère esthétique est aussi nécessairement politique* »²⁹. Cette configuration justifie son célèbre aphorisme « *écrire un poème après*

²⁷ Pierre ZIMA, *op.cit.*, p.39.

²⁸ Jacques LEENHARDT, *op. cit.*

²⁹ Annie PALANCHE « A propos d'Adorno » in www.Chez.com/patder/pal-adorno.htm

Auschwitz est barbare »³⁰ , par lequel il déclare de manière brutale, qu'après la catastrophe des Nazis à Auschwitz, il n'est plus possible d'aller chercher l'oubli dans de fausses consolations lyriques.

En général, on pourrait dire qu'Adorno définit la littérature comme une « négativité » caractérisée par son opposition à l'idéologie, la philosophie et la pensée conceptuelle. De ce fait, il ne prend en considération que la littérature critique, celle de Mallarmé, Kafka et Beckett, cherchant consciemment à se dérober aux stéréotypes du langage communicatifs de l'idéologie et de commerce. Cette littérature critique des avant-gardes, en tant que langage ambigu et non communicatif, s'oppose donc à la communication sociale et à ses buts utilitaires et pratiques.

La théorie de la négativité d'Adorno revêt deux aspects. D'une part, elle s'avère être en mésentente avec le principe de domination risquant de prendre la forme de manipulation idéologique. En effet Adorno et son collègue Horkheimer ont essayé de démontrer que « *la plupart des formes de la pensée philosophique, telle qu'elle existe depuis l'époque des Lumières, sont des instruments de la domination* »³¹. Il s'agit, en réalité, d'une pensée qui cherche le progrès technique. Une telle pensée, liée aux grands intérêts de l'industrie et du commerce, favorise la domination de l'homme sur la nature transformée en matière première. En revanche, elle ne prend pas en considération les méfaits de l'usage de la technique moderne et le risque de destruction qu'elle fait peser sur l'environnement et l'humanité en général. Par conséquent, Adorno juge qu'il est possible de donner une nouvelle perspective à la théorie si l'on met en exergue la dimension critique et mimétique de l'art « *dans les œuvres d'art, l'esprit ne s'affirme plus comme le vieil ennemi de la nature. Il se modère jusqu'à se réconcilier* »³² note-t-il pour justifier la nouvelle attitude non dominatrice, conciliante, dépourvue de tout discours classificateur.

³⁰ http://fr.wikipedia.org/wiki/Theodor_W_Adorno

³¹ Pierre ZIMA, *op.cit.*, p.40.

³² *ibid.*

La critique d'Adorno refuse, d'autre part, le postulat de l'utilité à « la consommation commercialisée », et tend à se soustraire à la loi du marché et à la médiation par la valeur d'échange. Aussi estime-t-il que « *le fait qu'elle ne soit utile ni à l'économie ni à l'administration de l'Etat, explique pourquoi la sociologie de la littérature et de l'art n'est pratiquement pas présente dans les facultés ou les instituts de sociologie* »³³. Selon lui la littérature avant-gardiste qui œuvre à l'affaiblissement du langage en optant pour le signifiant polysémique et interprétable, se démarque d'un système de communication régi par les lois de marché. Preuve en est la poésie de Mallarmé et de Rimbaud qui, en choisissant d'être inutile dans une société dominée par la valeur d'échange, est incompatible avec toute pensée instrumentale et avec la communication en général. Adorno pense que l'ambiguïté et le caractère unique permettent au poème critique de se soustraire aussi bien à la manipulation idéologique qu'à la communication commercialisée. Selon lui « *c'est dans sa non-identité et sa négativité par rapport aux stéréotypes idéologiques et aux lois de marché que se cache son contenu de vérité [du poème critique]* »³⁴.

³³ Pierre ZIMA, *op.cit.*, p.41.

³⁴ *ibid.*

Conclusion partielle

L'analyse des relations entre la société et les œuvres littéraires a connu, au cours du XX^{ème} siècle, deux développements distincts. Le premier, connu sous le nom de méthodes empiriques, s'oriente vers le postulat wébérien de l'objectivité scientifique, s'occupant de tout ce qui entoure l'œuvre et éliminant tout jugement de valeur esthétique. Héritier de la pensée de Hegel et de Marx, le deuxième développement, connu sous le nom de méthodes dialectiques, porte son attention sur la lecture intrinsèque de l'œuvre littéraire comme production sociale. Il développe certaines théories esthétiques et philosophiques existantes à l'aide des notions sociologiques et sémantiques. En effet, diverses approches nouvelles ont été formulées. Lukács cherche dans le texte une essence propre capable de représenter la problématique sociale de la société de création, alors que Goldmann explore les structures textuelles pour chercher un rapport positif à des formes de conscience sociale ou ce qu'il appelle « vision du monde ». Bakhtine, quant à lui, adopte une nouvelle approche construite sur le bouillonnement multiple et polyphonique de langage ayant des ancrages sociaux divers et opposés. Adorno s'élève, de son côté, contre l'esthétique goldmannienne de vision du monde en affirmant que la littérature est autonome et inutile par son ambiguïté et sa polysémie.

Après avoir jeté un coup d'œil sur les principales théories sociocritiques qui ont marqué l'histoire littéraire, nous abordons à présent la présentation de la théorie de Claude Duchet, celle que nous adaptons pour approcher notre corpus d'étude à savoir *La Terre et le sang* de Féraoun.

II-Deuxième chapitre : La Théorie sociocritique de Claude Duchet

1- Introduction

Les événements de mai et juin 1968 eurent pour conséquences l'élaboration de cloisonnements disciplinaires et la formation, partout en France, de groupes de recherche ouverts à la bataille des idées. En effet, le grand nombre de séminaires organisés à l'époque, ont profondément modifié les structures universitaires existantes et ont permis l'implantation de nouvelles disciplines et l'introduction de perspectives de recherches, inédites ou marginalisées jusqu'alors par les études universitaires.

Claude Duchet était à l'époque à l'université de Lille avec Henri Meschonnic, ils étaient, entre autres, témoins de l'irruption dans la pratique de la littérature, de la linguistique, de la sémiotique, des formalistes russes et de la textanalyse. Mais en ce qui concerne précisément la sociologie littéraire, tout était à faire, ce qui a poussé Duchet et ses compagnons à prendre l'initiative de s'interroger sur la façon d'intégrer le social dans les dynamiques en formation dans plusieurs secteurs de la recherche littéraire. Telle était leur perspective de recherche, fortement défendue lors de quelques séminaires organisés à Lille et à Vincennes, et qui a fini par aboutir à l'institution de principes de base d'une nouvelle approche ayant comme objet d'étude prioritaire le texte littéraire, et comme angle de vision une lecture immanente qui s'attarde sur son univers social. Cette nouvelle théorie d'analyse, baptisée *sociocritique* par Claude Duchet en 1971 dans son article intitulé *Pour une socio-critique ou variations sur un incipit*, parut dans la revue *littérature*.

Dans cet article, considéré comme le manifeste de la sociocritique, Duchet a montré son désaccord avec le problème de fermeture du texte littéraire, c'est-à-dire la tendance considérant que le texte ne relevait que

d'une autoproduction, thèse fortement soutenue par le courant structuralo-formaliste. Il a plaidé, en revanche, pour une ouverture du texte pour aller chercher les traces les plus profondes de la socialité. Il montre dans le passage suivant le bien fondé de sa théorie critique :

*« ... la sociocritique vise d'abord le texte. Elle est même une lecture immanente en ceci qu'elle reprend à son compte cette notion de texte élaboré par la critique formelle et l'avalise comme objet d'étude prioritaire. Mais la finalité est différente, puisque l'intention et la stratégie de la sociocritique sont de restituer au texte des formalistes sa teneur sociale ».*¹

De cette définition, il faut retenir que la sociocritique est une méthode d'analyse du texte littéraire qui se différencie des autres méthodes par le fait qu'elle fait de la socialité son centre d'intérêt. Par socialité, il faut entendre tout ce qui manifeste, dans le roman, la présence hors du roman d'une société de référence et d'une pratique sociale, ce par quoi le roman s'affirme dépendant d'une réalité socio-historique extérieure à lui. Duchet a affirmé à Patrick Maurut dans des entretiens :

*« le principe [de la socialité du roman] était que la fiction narrative installait, construisait un espace, un temps, un être ensemble, un système de codes, un système de relations et d'interlocuteurs, un complexe de normes, de valeurs hiérarchisées qui ne pouvaient pas ne pas se référer à un modèle ou une forme d'organisation du social ou encore une forme socialisée du réel ».*²

La sociocritique s'attache donc à mettre en évidence, à étudier et à analyser les marques du social dans les productions littéraires. Il va sans dire que le mot *socialité* n'était guère pratiqué par les sociologues à cette époque. Le mot avait pourtant émergé à la fin de XIX^{ème} siècle accompagnant le développement de la sociologie durkheimienne avant de disparaître.

¹ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 2006 », p.01, in *Sociocritique.com/fr/*.

² Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », p.03, in *Sociocritique.com/fr/*.

2- Les principes de la théorie sociocritique de Claude Duchet

La théorie sociocritique de Duchet se rapporte, pour l'essentiel, aux concepts de : *société du texte* ou *du roman*, *société de référence*, *co-texte*, *discours social* et *sociogramme*. Mais avant d'expliciter ces concepts, nous avons jugé utile de parler d'un concept aussi important à savoir *l'autonomie relative*

2.1-L'autonomie relative

Pour approcher le texte littéraire, la sociocritique a forgé, en premier lieu, la notion *d'autonomie relative* qui consistait à définir le texte comme une totalité sociale signifiante relativement autonome, tout en étant d'abord, un système de relations internes. Par conséquent, pour constituer le sens du texte, on doit commencer par une étude de l'immanence, c'est-à-dire partir de l'intérieur pour aller à l'extérieur. En second lieu, et afin de relativiser cette immanence, Duchet et ses confrères ont proposé la construction du sens à trois niveaux, *information*, *signe* et *valeur*, qu'ils résument ainsi :

« Chaque élément du texte, un personnage, une heure, un lieu, une notion abstraite, existe dans le texte selon trois modalités : une information sur le monde, un signe d'autre chose que lui-même [...] et une valeur [...], chaque élément prend sa valeur par un système d'opposition avec les autres éléments du texte ... »³.

Pour expliquer ce schéma, Duchet donne comme exemple le vert (la couleur verte) : le vert comme *information*, c'est celui que je vois extra-textuellement ; le vert comme *signe*, ce sont toutes les significations attachées à cette couleur (vert/espoir, vert/printemps, vert/paradis...) ; enfin, le vert comme *valeur* prend sens dans la mesure où il s'opposera ou

³ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *op.cit.* p.10

formera système avec une chromatique du texte, *le Rouge et le noir* de Stendhal constitue l'exemple le plus illustratif.

Rappelons enfin, que Duchet a quelque peu modifié ce schéma. Il trouve que le concept *signe* est trop lourd et risque de conduire à des contresens. Aussi préfère-t-il le remplacer par *indice* qui s'avère facile à cerner. Indice dans le texte de ce qui n'est pas le texte, qui est là et au même temps ailleurs.

« l'indice reste la référence inscrite dans le texte à ce qui n'est pas lui, qui renvoie à un système d'interprétation culturelle extérieures au texte (la famille, l'état, la nation, le père, la mère, la mort), à un milieu socioculturel qui fait fonctionner le terme. Ce que j'appelle « indice » est un emploi culturel et discursif extérieur au texte »⁴.

Quand au mot *information* ayant un statut objectif dans un ensemble dépourvu d'objectivité, Duchet préfère le remplacer par *trace* ou *trace d'information* pour désigner des marques référentielles renvoyant à un en-dehors du texte. Il précise que si on accepte le mot *information* « ça suppose que le texte informe sur le réel, ce que je nie : il ne donne que des indications ».⁵

Pour conclure, il est utile de dire que la triade *trace*, *indice* et *valeur* constitue la base selon laquelle se fait l'opération de textualisation selon la conception sociocritique de Duchet : le sens du texte naît, en fait, d'une façon autonome, c'est-à-dire par un système d'opposition et de relation que le texte construit. Mais cette autonomie est relative dans la mesure où les éléments constitutifs de ce système continuent à être, à la fois, dans et hors du texte.

⁴ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *op.cit.* p.10.

⁵ *ibid.*

2.2. La société du roman

La société du texte ou du roman est la société qui se dégage du texte littéraire, l'organisation sociale que la sociocritique met au jour dans les productions littéraires. Cette reproduction du social a fait, au XIX^{ème} siècle, la gloire du roman réaliste, censée refléter et reproduire une représentation de la réalité car, à la différence des autres courants littéraires, le réalisme romanesque s'était fixé comme idéal de reproduire aussi fidèlement que possible, la société sous ses différents aspects. En effet, Gustave Flaubert multipliait les observations objectives afin de peindre le social dans ses détails les plus minutieux.

« Aujourd'hui, a-t-il écrit, en écrivant Madame Bovary, homme et femme tout ensemble, amant et maîtresse à la fois, je me suis promené à cheval, dans une forêt, par une après-midi d'automne, sous des feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, le vent, les paroles qu'on se disait... »⁶.

Cependant, la société du roman, comme son nom l'indique d'ailleurs, n'existe que dans le texte et ce n'est que le reflet, l'image d'une collectivité humaine, d'une organisation sociale prise comme référence ou comme modèle. Duchet a souligné que *« pour une démarche sociocritique, il ne s'agit pas d'appliquer des normes et des étiquettes, mais d'interroger des pratiques romanesques en tant que productrices d'un espace social, que j'ai proposé d'appeler société de roman »⁷*. Ces propos montrent que le principe sociocritique appliqué au roman, le prend comme un *microcosme social*, reproduisant en lui des rapports homologues à ceux qui régissent la société dans sa globalité. Duchet a précisé par un exemple extrait de *Madame Bovary* de Flaubert que la casquette de Charles Bovary, dont le modèle se serait trouvé chez un chapelier de Rouen, n'est qu'un objet de papier, ne prenant son sens que

⁶ Lagarde et Michard, « XIX^{ème} siècle », Paris, Bordas, p.457.

⁷ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 2006 », *op.cit.* p.01

par rapport à la poétique de l'œuvre. Et c'est tout simplement parce qu'il n'y avait pas un vrai chapelier dans un vrai Rouen.

2.3. La société de référence

La société du roman est donc un univers fictif, un espace diégétique créé par le texte. Mais cette société, qualifiée par Fischer de *micro-société*, puise et se réfère à des pratiques sociales, c'est-à-dire à un espace social présenté comme extérieur au roman et que Duchet désigne par le concept de *société de référence*, et Fischer par celui de *macro-société*. Cette société dite de référence n'est autre que la manifestation de l'existence hors de l'univers romanesque d'un monde plus ou moins réel pris comme sujet de référence par l'espace diégétique. C'est donc une sorte de *société mère* ou *société source* où l'auteur puise des faits sociaux qu'il transformera ensuite en faits littéraires.

Il est à signaler que ladite société ne se limite pas à désigner seulement la société à laquelle se réfèrent ses pratiques sociales ainsi que les usages qui lui servent de modèles, mais s'étend pour englober également des objets, des dogmes. En un mot, la civilisation dont se réclame l'écrivain. C'est pourquoi un écrivain africain évoquera mieux et avec un certain réalisme, dans ses textes, les paysages tropicaux et tout ce qui se rapporte à son milieu de vie. De ce point de vue, il est facile de comprendre la controverse que suscite en Afrique, l'usage de quelques expressions forgées en Europe comme *avoir une faim de loup* ou *blanc comme neige*, puisque le loup est inconnu dans la faune africaine et la neige est totalement étrangère au climat tropical.

Il va sans dire enfin, qu'il n'est pas facile de circonscrire avec précision la société de référence de l'œuvre littéraire dans la mesure où le langage romanesque procède de l'imaginaire de son créateur dont l'inspiration peut très bien lui venir soit d'un film regardé, soit d'une représentation théâtrale, soit d'un voyage effectué.

2.4. Le co-texte

2.4.1-La sociocritique et le texte des formalistes

Avant de développer la notion de *hors texte*, nous avons jugé utile d'évoquer quelques questions terminologiques relatives au mot *texte*. En effet, la sociocritique, dans ses débuts, se développait en empruntant des notions élaborées en dehors d'elle. Etant donné que le concept *texte* est, en quelque sorte, commun à tous les chercheurs en littérature et qu'ils utilisent tous ce même concept pour parler des choses différentes, les sociocriticiens s'étaient donc rendu compte de la nécessité de forger un nouveau concept qui leur soit propre car se servir de la terminologie d'autrui (la poétique) entraînerait un risque de dérive permanent. C'était pour cette raison que le concept de *sociotexte* a vu le jour. Depuis, le texte n'est plus traité comme immanent, mais comme un espace non clôturé, contrairement à la poétique qui ne le conçoit que comme étant un système clos totalement autonome. Ceci explique les reproches que Duchet faisait au système des actants, très en vogue à l'époque, et au structuralisme d'une manière générale. L'extrait suivant montre son désaccord avec l'idée de la fermeture du texte, c'est-à-dire la tendance à considérer que le texte ne relevait que d'une *autoproduction* :

*« On ne saurait reprocher au structuralisme de voir ce qu'il voit. En revanche, on peut critiquer le défaut de cette vision, son point aveugle, son non-vu. Ce que le structuralisme n'englobe pas dans sa vision, c'est le processus génétique, c'est-à-dire le processus de construction des structures considérées. Il prend le construit comme un donné et conçoit la structure comme un invariant, ignorant non seulement comment le donné s'est construit historiquement, mais encore comment ce donné va lui-même contribuer à d'autres constructions, conditionner de nouvelles genèses qui elles-mêmes engendreront d'autres structures, et ainsi de suite ».*⁸

⁸ In-Kyoung KIM, « Apparition des outils conceptuels sociocritique », in *Sociocritique.com/fr/*.

De ce point de vue, pour les formalistes, le héros n'est qu'un personnage de papier qui joue un rôle dans l'histoire. Ils le prennent en dehors de toute considération d'ordre social ou psychologique. Que le sujet soit un jeune homme ou l'empereur à *la barbe fleurie*, c'était la même chose, ce qui faisait Duchet à dire en plaisantant « ... *pour nous la littérature commençait à la barbe fleurie* »⁹.

Par sa nouvelle terminologie de *sociotexte*, Duchet estime que le roman, le poème, la pièce qu'on lit, c'est du sociotexte. Néanmoins, il souligne que le *sociotexte* n'efface pas le texte des poéticiens. Le texte pur des formalistes est toujours présent dans ce qu'on dit. Faire une lecture sociocritique, selon la conception de Duchet, c'est le lire comme un sociotexte tout en gardant son statut de texte. Cette idée de présence du texte était reprise, en effet, par Duchet lorsqu'il a défini sa nouvelle forgerie de *sociotexte*, dans sa thèse d'Etat soutenu en 1977, comme « *texte considéré dans son mode d'état social, dans sa socialité propre, différente pour chaque œuvre, la socialité étant envisagée comme une singularité caractéristique* ». ¹⁰

Pour conclure, il faut signaler que Duchet avoue qu'il faut davantage de connaissances pour bâtir un sociotexte, mais ce qui lui paraît essentiel, c'est de comprendre que le texte questionne et évoque des réseaux, c'est-à-dire que l'objet qu'on a sous les yeux dans un texte, est, à la fois, un objet intrinsèque et extrinsèque du texte.

⁹ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *op.cit.* p.11.

¹⁰ In-Kyoung KIM, « Du texte au sociotexte », in *Sociocritique.com /fr/*.

2.4.2. Du hors texte au co-texte

Dans ses débuts, la sociocritique utilisait le concept de *hors texte* pour manifester le lien au texte. Le *hors texte* était toujours du texte ou du moins, adhérent toujours au texte. Pour expliquer ce phénomène, Duchet s'appuyait d'ailleurs sur une tournure déjà existante : les *gravures hors-texte* qui ne sont pas le texte écrit, mais elles l'accompagnent et sont données à lire avec lui. Duchet reconnaissait ensuite que son choix conceptuel était pédagogiquement inefficace. Il avouait que « *le hors texte était plutôt une métaphore du rapport du texte et du monde qu'une définition acceptable* »¹¹

Aussi Duchet a-t-il renoncé à cette terminologie pour la remplacer par celle de *co-texte*, qui n'envisage le texte que dans sa socialité. Selon lui, le *co-texte* « *est ce qui dans le texte ouvre à un dehors du texte, sur un ailleurs du texte, sur un domaine de référence avec lequel le texte travaille, avec lequel tout texte travaille.* »¹². Cela veut dire que le *co-texte* c'est ce qui travaille en même temps, ce qui est écrit au même temps, ce qui évolue au même temps, et ce qui est lu au même temps que le texte. D'où l'emploi du préfixe *co* qui veut dire, dans ce contexte, « *simultané* » et non « *à côté* ». Duchet souligne, en effet, que c'est bien cette idée de proximité qui permet de distinguer le *co-texte* du *contexte* poétique « *Le contexte, dit-il, est tout ce qui n'est pas l'œuvre, ce que l'histoire littéraire se contentait de juxtaposer au texte laissant au lecteur le soin de bâtir d'hypothétiques passerelles.* »¹³

En somme, le *co-texte* est constitué de toutes les références qui rendent le texte lisible et compréhensible. Le mot amour dans un texte, précise Duchet, est à la fois le mot amour et tout ce à quoi il renvoie de social et de culturel qui fait fonctionner ce mot. C'est non seulement quelque chose qui va dans l'en-dehors du texte, mais c'est aussi quelque

¹¹ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « *Entretiens de 1995* », *op.cit.* p.25.

¹² *ibid.* p.26.

¹³ *ibid.*

chose qui varie en fonction de chaque texte textualisant à sa manière le mot amour.

2.3. Le discours social

En prenant sous sa responsabilité la reproduction des pratiques sociales, le roman tend à véhiculer des discours sur les problèmes de société, sur les aspects spécifiques aux communautés humaines qui se manifestent dans le texte comme l'expression de la socialité du roman. Par l'intermédiaire du narrateur, la société du roman s'exprime sur son propre sujet et c'est ce regard réfléchi que Duchet a proposé de nommer *discours social* qu'il définit comme « *l'ensemble langagier ou discursif pouvant caractériser un certain moment historiquement et socialement défini, selon des découpages plus ou moins justifiés* ». ¹⁴

De ce qui précède, il résulte que le discours social abrite l'ensemble des pratiques discursives couvrant l'ensemble des activités sociales (de la politique, de la religion, du droit, du discours scientifique, de l'histoire...). Cet écho du social peut apparaître sous forme de maxime, de proverbe c'est-à-dire le discours reposant uniquement sur l'opinion commune.

Il va sans dire que le discours social s'appréhende mieux au pluriel car il ne s'agit pas, dans un texte, d'un seul discours social, mais d'une multitude de discours sociaux qui sont autant de propos tenus sur autant des thèmes donnés.

¹⁴ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 2006 », *op. cit.* p.15

2.4. Le sociogramme

Les discours sociaux sont des représentations de l'opinion publique de la société de roman colportant dans leur mouvance des dogmes, des connaissances ou des modes de pensée et convergeant, en dépit de leur contradiction, vers un nombre variable de noyaux conflictuels appelés sociogrammes.

Le sociogramme ne fit son apparition que tardivement dans l'analyse sociocritique de Duchet. Il est certes un concept encore trop récent pour être fixé par une définition définitive, mais il est sans doute une orientation prometteuse et une tentative de renouvellement de la sociocritique de Duchet. D'ailleurs, de nombreux chercheurs tels que Michel Biron, Régine Robin et Isabelle Tournier, orientent leurs travaux et leurs recherches vers ce concept dont l'évolution est loin d'être achevée et qui fera souffler un vent de renouveau sur la sociocritique.

Avant de définir le sociogramme, il faut rappeler que sa dénomination est tardive dans les travaux de Duchet. Ce dernier a employé d'abord le mot *diagramme*, une notion venant de Peirce. Il a tenté ensuite d'employer *configuration*, terme du philosophe français Paul Ricoeur, réservé à l'espace du texte proprement dit ; Duchet a proscrit son utilisation puisqu'il n'est pas pertinent quand il s'agit de montrer les traces du social dans une organisation textuelle. Il a enfin opté pour « sociogramme » qui, d'ailleurs, comme le concept de socialité, a été utilisé par d'autres, dans d'autres emplois. En effet, il est utilisé en sociologie des comportements sociaux et notamment dans les jeux de rôle. Duchet précise que le seul point qui l'intéresse est d'avoir affaire à un artefact, à une construction pour interpréter des phénomènes dont il faut faire apparaître l'existence. Pour lui le sociogramme n'est pas donc une donnée en soi, mais un outil conceptuel qui le définit comme

« un ensemble flou, instable, conflictuel de représentations partielles en interaction les unes avec les autres, centré autour d'un noyau lui-même conflictuel ». ¹⁵

Cette définition suppose quelques précisions. Tout d'abord la notion d'ensemble flou : flou dans ce contexte ne signifie pas vague et imprécis, il s'agit plutôt de principe d'incertitude. Ce qui intéresse la sociocritique dans cette notion empruntée à la théorie mathématique des ensembles, ce sont deux caractéristiques. D'une part le fait que les contours de cet ensemble ne sont jamais fixés et donc susceptibles d'être élargis ou rétrécis. D'autre part, le fait que les éléments que l'on rencontre dans cet ensemble sont tous aléatoires, ce qui signifie qu'ils sont toujours en mesure de se manifester. Duchet souligne qu'un ensemble appartenant à la même formation socioculturelle serait traité différemment par deux textes différents, ce qui permettrait à chacun de deux textes d'avoir sa propre configuration sociogrammatique.

Par l'emploi de l'adjectif « instable » Duchet veut montrer la plasticité du sociogramme qui ne cesse de se transformer et de changer d'intensité. Il affirme qu'il y a, dans un texte, des moments de forte intensité sociogrammatique et d'autres de dispersion. Il compare, en effet, le sociogramme à un système dont l'énergie s'intensifie ou se dégrade constamment.

Pour justifier son emploi de l'expression « représentation partielle », Duchet précise qu'à partir d'un texte, il y a toujours prise de vue par nature partielle. En d'autres termes, un texte ne reflète, ne traduit, n'explique et ne se réfère jamais à la totalité du discours social.

Par l'expression « centré autour d'un noyau », Duchet souligne que l'espace dans lequel se trouvent toutes les représentations n'est ni vague, ni indifférent. Il est, au contraire, organisé à la manière d'un champ magnétique, selon un certain nombre d'axes, de circuits qui procèdent de ce pôle qu'il appelle *noyau*. La présence du noyau et sa nature

¹⁵ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *op.cit.* p.33.

conflictuelle constituent, selon Duchet, les deux conditions *sine qua non* de la manifestation d'une configuration sociogrammique. Cela veut dire qu'il est impossible d'envisager comme noyau possible quelque chose qui n'appellerait pas immédiatement son contraire. Il explique, dans le passage suivant, à l'aide des exemples cette nature conflictuelle :

« ...Cela suppose que le terme retenu pour désigner le sociogramme [le noyau] (ville, guerre, hasard, XIXème siècle) soit divisé de l'intérieur par deux éléments, deux, et deux seulement. Pour la ville, par exemple, c'est l'opposition ville/cité. Pour le XIXème siècle, c'est un XIXème siècle au sens de l'Histoire, et un XIXème siècle naufrage des valeurs. [...] Pour la guerre, c'est évidemment la paix, contraire de la guerre, mais impossible à penser sans elle et même la contenant. Une politique peut même se fonder là-dessus : " si tu veux la paix, prépare la guerre" ».¹⁶

C'est en cela que l'on voit la valeur esthétique du sociogramme, qui crée sa forme de la contradiction à la manière de l'oxymoron ou l'alliance de mots, une figure de style qui consiste à associer deux termes opposés.

¹⁶ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *op.cit.* p.34.

Conclusion partielle

L'essentiel de ce chapitre porte sur la mise en lumière de la théorie sociocritique de Claude Duchet, la théorie qui a retenu notre attention pour approcher *La Terre et le sang* du romancier algérien Mouloud Féraoun.

La sociocritique telle que Duchet la conçoit est une méthode d'analyse du texte littéraire faisant de la socialité du texte son centre d'intérêt. C'est une approche littéraire proche, *grosso-modo*, de la perspective structuralo-formaliste dans la mesure où elle fait l'économie de l'auteur. Mais ce *structuralisme* n'est pas exactement celui des formalistes, puisqu'il concerne les contenus plus que les formes, et ne reprend pas intégralement leur théorie de fermeture du texte. Duchet arrive ainsi à proposer le concept de *sociotexte*, pour remplacer celui de texte ; à forger le concept de *co-texte*, parallèlement au contexte, décidément trop ambigu ; à inventer enfin *le sociogramme* qui est un agent révélateur de socialité.

Après avoir présenté les outils d'analyse, nous passons à présent à l'application de ces outils sur notre corpus en commençant par l'analyse de différentes structures de la société du roman.

I- LA PARTIE PRATIQUE

Premier chapitre

Les structures de la société du roman

Deuxième chapitre

Les discours sociaux

I-Chapitre premier : Les structures de la société du roman

1. Introduction

Avant d'aborder l'analyse critique de notre corpus, nous avons jugé utile de faire une brève présentation de l'auteur et de son œuvre. Cet « *écrivain régionaliste qui a réussi à universaliser sa région* »¹ ; cet homme « *à la droiture inflexible, cet analyste qui allait au fond des mots et des pensées* »² ; cet « *honnête homme, cet homme bon, cet homme qui n'avait jamais fait de tort à quiconque, qui avait dévoué sa vie au bien public* »³, tel est Mouloud Féraoun aux yeux de ceux qui l'on connu. C'est l'écrivain algérien le plus célèbre. Son œuvre écrite dans une perspective essentiellement régionale et peu engagée dans le sens nationaliste, est d'un ton fortement influencé par la laïcité de la IIIème République.

1.1. Sa vie et ses œuvres

Mouloud féraoun est né le 08 mars 1913 à Tizi Hibel, dans les régions des Ath Douala, sur les auteurs de la Kabylie. Son vrai nom est Aït Chabane. Il est issu d'une famille paysanne très pauvre. Son père, qui mourut en 1958, avait dû émigrer en France pour assurer la subsistance des siens. Mouloud a été berger pendant son enfance. A sept ans, il entre à l'école de Touarirt-Moussa où il passe toute la période primaire. Il rejoint par la suite le collège de Tizi-Ouzou grâce à une bourse, pour s'inscrire en 1932 à l'Ecole Normale de Bouzeréah à Alger. C'est là où il trouvera le moule idéologique de la IIIème République dont toute son œuvre se ressentira et où il fera la connaissance d'Emmanuel Rablès, son principal initiateur à l'écriture. Il devient instituteur dans son village natal en 1935. Il occupera quelques années plus tard le poste de directeur de l'école du Clo Salembier et finira par être nommé Inspecteur des

¹ Arezki METREF in *Le Soir d'Algérie* du 03/04/2007.

² Jules ROY, in *Mouloud Féraoun*, coll. Classique du monde, ed. Mehdi 1982. p.95

³ Germaine Tillion, in *Mouloud Féraoun*, *ibid*

centres sociaux à Alger. C'est dans l'enceinte de ces dernières fonctions que sa vie fut brutalement et sauvagement interrompue par la folie d'un commando de l'Organisation de l'Armée Secrète (OAS) en compagnie de cinq de ses collègues le 15 mars 1962, quelques jours avant la signature des Accords d'Evian qui ont mis fin à la tragédie nationale. En effet, le jour des obsèques des victimes le 18 mars 1962, la radio annonça la fin des combats en Algérie à 16 heures.

Ce monument de la plume a laissé malgré sa mort prématurée une œuvre aussi diverse que variée qui est aujourd'hui une référence dans le genre et l'objet d'études multiples, une œuvre dont le message est universel. Il décrit l'homme en tant que soubassement et point de passage obligé à tout projet social. C'est pourquoi il n'est pas un hasard de voir aujourd'hui tous ses romans traduits dans beaucoup de langues en l'occurrence l'arabe, le russe, l'allemand, l'italien, l'espagnol et l'anglais. Il publia en 1950 son premier roman *Le Fils du pauvre* qui a obtenu le Prix de la ville d'Alger, attribué pour la première fois à un musulman. En 1953, il publia son second intitulé *La Terre et le sang*. Une année plus tard, vit le jour *Jours de Kabylie* : un ensemble de tableaux présentant des scènes de la vie des villages kabyles, illustrés par des dessins de son ami le peintre-dessinateur Charles Brouty. En 1957, il fit paraître *Les Chemins qui montent*, son troisième roman qui constitue en quelque sorte une suite à *La Terre et le sang*. Son seul recueil de poème publié sous le nom de *Les Poèmes de Si Mohand* fut publié en 1960, pour rendre hommage et mettre le point sur la vie de ce grand poète kabyle. Féraoun a aussi écrit des chroniques et des notes pendant la Guerre de Libération qu'il avait intitulées *Journal* et qui furent éditées en 1962 après son décès tragique. Trois autres de ses ouvrages ont paru à titre posthume. D'abord, les lettres qu'il avait écrites à ses amis entre 1949 et 1962 furent publiées en 1969 sous le simple titre *Lettres à ses amis*. Ensuite un roman inachevé intitulé *L'anniversaire* parut en 1972. Enfin son dernier roman *La Cité des roses* dont le manuscrit se trouvait à la faculté de philosophie de Valence, fut publié en 2006.

1.2. La présentation du corpus

Second texte après *Le Fils du pauvre*, le récit qui relate la vie dure mais digne de l'écrivain, *La Terre et le sang* qui a obtenu le Prix Populiste en 1953 et qui a été traduit en arabe, en russe, en allemand, et en polonais est surtout le plus dense de la trilogie féraounienne. Cette œuvre romanesque embrasse des thèmes d'une grande envergure tels que l'organisation socio-économique de la société kabyle d'entre-deux-guerres, l'émigration, le mariage mixte et la persistance d'une culture traditionnelle face à la domination culturelle et au processus d'acculturation auquel la région a été soumise.

La Terre et le sang est autant romanesque qu'ethnographique, sa trame narrative dépeint dans le flux et dans les moindres détails les structures parentales, l'organisation foncière, le mode de production agricole, les traditions, les mœurs, les coutumes, les croyances et les superstitions de la société kabyle. Ce regard exercé par l'écrivain ethnographe est à la fois celui du dedans et du dehors. Du dedans puisque Féraoun est un villageois connaissant autant que les siens son mode de vie ; regard du dehors car l'instituteur normalien ne perçoit évidemment pas le monde comme les villageois illettrés, mais comme un intellectuel. Le villageois ethnographe joue alors son double rôle d'ambassadeur. Aussi déclare-t-il dans une interview accordée à Maurice Monnoyer en 1953 « *l'idée m'est venue que je pourrais essayer de traduire l'âme kabyle, d'être un témoin.[...] Je suis de souche authentiquement kabyle. [...] Il est bon que l'on sache que les kabyles sont des hommes comme les autres. Et je crois [...] que je suis bien placé pour le dire* »⁴

La Terre et sang met en scène un jeune villageois Amer-ou-Kaci, qui émigra dans le nord de la France peu avant le déclenchement de la Première Guerre Mondiale pour se faire embaucher dans les mines. Là-bas, il rejoint la petite communauté d'Ighil Nezman son village natal. Un jour, il tue accidentellement son co-équipier à la mine, son oncle Rabah-ou-Hamouche, l'amant de la logeuse Yvonne : une charrette de charbon écrase la tête du

⁴ « Le Fils du pauvre –interview- » in <http://zighcult.canalblog.com>

mineur dans son sommeil. Il ne s'agit pas, en fait, d'un simple accident de travail mais d'un assassinat provoqué par André, le mari jaloux de la logeuse, qui avait bien préparé son coup pour supprimer son rival.

N'osant plus rentrer au village, même en pleine période de guerre, où il risque d'être exécuter par la famille du défunt, Amer décide de vivre en France. Quelques années plus tard, il tombe amoureux de Marie, une parisienne que la vie a meurtrie et qui n'est autre que la fille illégitime de son ex-logeuse et de son oncle, le défunt Rabah. Il l'épouse peut être pour se dédouaner de sa faute et vit avec elle trois ans dans un petit hôtel parisien dirigé par madame Garet.

Quinze années passent. L'appel du sol natal et le désir d'une existence plus simple l'emportent sur la prudence. Il rentre dans son village accompagné de sa femme. Deux ans après son installation à Ighil Nezman, la tragédie éclate. Se sentant humilié, l'honneur bafoué, Slimane le frère du défunt, dont les fresques amoureuses de son épouse Chabha avec Amer, alimentent les discussions dans le village, décide de se venger. Issu d'une culture où l'honneur n'a pas de prix, où « *la dette de sang ne s'éteint que par la mort de la victime désignée* »⁵, Slimane se venge en mettant fin à la vie de celui qui l'a déshonoré et qui a tué son frère.

Ce roman porte magnifiquement son titre : la terre et le sang sont deux éléments primordiaux pour la vie de chaque paysan kabyle. Ils constituent le ciment foncier fort pour une parfaite cohésion sociale. Les Kabyles sacralisent la terre qui est, à leurs yeux, un bien que l'on transmet de génération en génération : les couples doivent être fertiles pour assurer la relève et conserver cet héritage de valeur inestimable. La terre connote, par conséquent, la mère, la nourricière, les racines, la mémoire, la carte d'identité de chacun de ses enfants. Le sang représente, quant à lui, les origines, les racines, les ancêtres, les aïeux, l'appartenance à un groupe. Il est aussi symbole d'honneur et par là de vengeance.

⁵ Adolphe HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *Les Coutumes kabyles*, Paris, Chalamel, 1869, p. 224

Cette œuvre de Féraoun met également en scène l'honneur tribal de différentes familles et *kharoubas* : chacune défend son nom, ses ancêtres, son histoire. Féraoun nous fait découvrir avec chaleur les coutumes de sa Kabylie natale. Il met aussi en relief les difficultés que rencontrent les migrants nord-africains dans les mines françaises lorsqu'ils retournent chez eux. En somme la thématique principale de ce chef d'œuvre féraounien reste la défense de la société kabyle, mais aussi la critique de ses traditions sclérosées et autoritaires face à une évolution des mœurs et d'esprit plus ouverte sur le monde moderne.

2. Les structures de la société du roman

Nous entamons la lecture sociocritique de notre corpus par l'analyse des structures sociales, politiques et économiques qui sont les fondements, les bases de la société du roman.

La société décrite par le narrateur de *La Terre et le sang* est une communauté humaine vivant dans un village de la Grande Kabylie, région montagneuse située au nord du territoire algérien. Le héros du roman ainsi que ses compatriotes sont donc des kabyles, population d'origine berbère : « ensemble d'ethnies autochtone d'Afrique du Nord ayant ou non des points communs entre elles : langues, habillements, coutumes, musiques, organisation sociale et origines ethniques »⁶. Cette société tribale repliée sur elle-même repose sur un certain nombre de structures à la fois sociales, politiques et économiques, qui en assurent la cohésion et le bon fonctionnement.

2.1. Les structures sociales

Par structure sociale, il faut bien comprendre les assises, les fondations qui soutiennent la société du roman, son organisation et son système de valeurs, dont les plus importantes sont la *kharouba*, la famille et la religion. Aussi l'analyse sociocritique que nous proposons tout au long de ce chapitre, portera-t-elle sur ces deux éléments fondamentaux de la société en question.

2.1.1. *La kharouba* et la famille

L'action de *La Terre et le sang* se déroule dans un village fictif d'Ighil-Nezman, un pauvre village qui ressemblerait étrangement à Tizi-Hibel, le village natal de l'auteur qu'il a très bien décrit dans les sept premières pages de son roman autobiographique *Le Fils du pauvre*. Ighil-Nezman est le modèle du

⁶ [Fr.wikipedia.org/wiki/Berbères](http://fr.wikipedia.org/wiki/Berbères)

village kabyle, juché, certainement pour des raisons historiques et stratégiques, au sommet d'une crête, traversé par une rue principale bordée de part et d'autre par des maisons qui s'agrippent l'une derrière l'autre et à partir de laquelle naît un dédale de ruelles étroites et sales. Les maisons sont maladroitement construites d'un assemblage de pierres, de terre et de bois, et la toiture est en tuiles tordues. Dans le village, on trouve une mosquée blanche, visible de loin ; une école minuscule et pour chacun de ses quartiers une *djamaâ*, une sorte de place publique avec des bancs de pierre sur lesquels viennent s'asseoir les villageois pour causer ; un café maure qui se situe hors du village et une fontaine publique, source commune d'eau où les femmes viennent en groupes puiser, s'amuser et rire. Le narrateur le décrit ainsi : « *le village est assez laid, il faut en convenir. On doit l'imaginer plaqué au haut d'une colline, telle une grosse calotte blanchâtre et frangée d'un monceau de verdure* »⁷. Le narrateur compare le village à une « grosse calotte blanchâtre » pour insister sur le fait qu'il se place au sommet d'une crête à la manière de la calotte, le bonnet rond qui couvre le sommet de la tête. Il ajoute dans un autre passage que « *le village est un ensemble de maisons et les maisons sont faites d'un assemblage de pierres, de terre et de bois. C'est à peine si elles laissent soupçonner la naïve intervention de l'homme-maçon. Elles auraient poussé seules, telles qu'elles s'offrent à leurs occupants* »⁸

La lecture du roman, permet de constater aisément que le village constitue la pierre angulaire de la société du roman. Le village ou *thaddert* comme le narrateur le décrit comprend des *kharoubas*. Il faut préciser que « *chaque kharouba se compose d'un certain nombre de familles, généralement de la même origine et unies par des liens de parenté* »⁹. La *kharouba* est donc une cellule sociale et géographique au même temps. Les mêmes cousins habitent la même rue, les familles sont fixées pour toujours dans leurs quartiers. Le narrateur révèle les solidarités et surtout les rivalités, voire les conflits entre les différentes *kharoubas* qui composent la société du roman. Chacune d'elles se

⁷ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, Alger, ed. ENAG, 2006, p. 13
ibid, p.19

⁹ Adolphe HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *Les Coutumes kabyles*, *op.cit*, p. 5

forge sa propre mythologie dans laquelle elle réserve le courage, la vertu, la force, la diplomatie et les bons rôles à ses aïeux. On peut dire dans le même sillage d'idée que « *chacun est fier de son nom. Mais si l'on s'avisait de vouloir écrire l'histoire d'Ighil-Nezman d'après les témoignages, il y aurait autant de versions qu'il y a des familles* »¹⁰. Nous proposons à présent de présenter les principales *kharoubas* décrites par le narrateur et qui jouent un rôle fondamental dans la trame narrative de *La Terre et le sang* à savoir les Aït-Hamouche et les Aït-Larbi.

2.1.1.2. Les Aït-Hamouche

Au début du neuvième chapitre, le texte suspend le cours du récit pour passer à la présentation de l'arbre généalogique d'une famille des Aït-Hamouche. Il faut préciser que tout au long du roman le narrateur recourt à la digression à chaque fois qu'il entame une réflexion d'ordre sociologique ou philosophique. Les Aït-Hamouche étaient sans doute les plus anciens d'Ighil-Nezman et qui disposaient de plus beaux champs. A leur sujet le narrateur affirme qu' « *ils sont fiers de leur passé. Tout le monde sait que leur ancêtre défricha la première parcelle, traça le premier sillon et construisit la première maison sur la colline d'Ighil-Nezman* »¹¹. La *kharouba* des Aït-Hamouche connut la gloire lorsqu'il y avait à la tête d'une de ses branches trois frères prénommés Slimane, Saïd et Ali. Slimane l'ainé avait cinq filles dont Kamouma, la mère du héros de *La Terre et le sang*. Il se démarqua par son savoir faire dans le domaine de l'agriculture, « *c'était un fellah réputé aux diagnostics infailibles, on le consultait pour semer, pour planter un arbre ou le tailler* »¹². Saïd, le cadet, vivait à l'ombre de son aîné. Il avait plus de chance que ce dernier puisqu'il était père de deux garçons : Rabah dont la mort accidentelle dans une mine française a déclenché la péripétie de la trame

¹⁰ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *ibid*, p. 89

¹¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *op.cit*, p. 89

¹² *ibid*, p.90

narrative du roman et Slimane qui prit le prénom de son oncle défunt. Le benjamin des trois était Ali. C'était un notable qui faisait l'orgueil de la famille, de la *kharouba* et même du village. Le narrateur note qu' « *il avait des amis dans de nombreux villages kabyles, était connu de l'administrateur, du juge de paix des gendarmes. Il allait souvent à Alger où il prétendait connaître de hautes responsabilités* »¹³. C'était grâce à ses relations qu'Ali put avoir l'autorisation d'ouvrir le premier café maure du village. Le narrateur de *La Terre et le sang* raconte également que c'était lui, le chef des Aït-Hamouche, qui avait réussi à arracher à son neveu Slimane la promesse de vengeance, en secret: « *malade, sentant sa fin toute proche. Ali en parla au fils de son frère, lui traça son devoir et lui expliqua que les Aït-Hamouche n'avaient jamais vécu en lâches. Il eut, le vieil Ali, la promesse de vengeance, en secret devant Dieu* »¹⁴. Avec cette promesse Ali adoucit ses derniers jours pour alourdir les années qui restaient à Slimane.

Nous nous proposons à présent de parler d'une manière plus détaillée des représentants de cette *kharouba*, qui ont marqué le plus la trame narrative de *La Terre et le sang* à savoir Kamouma, la mère de notre héros, Rabah, le défunt, et Slimane, le dernier survivant mâle de cette lignée des Aït-Hamouche ainsi que sa femme Chabha et ses beaux-parents Ramdane et Smina.

2.112.1.Kamouma

Kamouma était la plus grande des cinq filles de Slimane « premier ». Elle était comme toutes ses sœurs, bien plantée et travailleuse. Elle se maria très jeune à Kaci un Aït-Larbi avec qui elle avait eu plusieurs enfants, mais elle ne put garder qu'Amer le héros de *La Terre et le sang*. Le narrateur souligne qu'elle était armée de patience car elle avait connu l'injustice, la pauvreté et la souffrance comme l'illustre ce passage :

¹³ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 89

¹⁴ *ibid*, p.94

« Kamouma est une pauvre, vieille, chargée d'années et d'expérience. Elle ne sait plus où elle en est de sa vie. Mariée toute jeune à Kaci, elle a d'abord vécu sous l'autorité d'un rude beau père et d'une belle mère tyrannique. Elle a eu des belles sœurs [...] La famille était nombreuse, la vie très difficile. Elle a appris à supporter et à peiner [...] Elle a eu des enfants, filles ou garçons. Elle a connu la souffrance des enfantements sans soins, les nuits de veilles et de maladie, les années de deuil. Elle a vu s'éparpiller dans le village et enfin dans le cimetière toute cette famille ; ses enfants ont rejoint ses parents dans la tombe »¹⁵

Pour mettre en valeur la souffrance de Kamouma et sur sa grande patience, le narrateur recourt au procédé d'accumulation qui consiste à assembler un grand nombre de mots de façon à mettre une idée en valeur. En effet, des mots tels que souffrance, veilles, maladies, deuil, cimetière, tombe mettent l'accent sur la vie austère de ce personnage et sur sa patience exemplaire.

Le narrateur raconte que kamouma fut délaissée par les Aït-Hamouche juste après la mort de son père. Ils prirent la décision de la renier publiquement lors d'une réunion familiale qui eut lieu pour se mettre d'accord sur une attitude susceptible de sauver la face de *la kharouba* suite à l'assassinat de Rabah, un des leurs, perpétré involontairement par le fils de Kamouma, un jour du mois d'aout 1914 dans une fosse d'une mine française. Le narrateur rapporte qu'après un bon moment de délibérations les Aït-Hamouche conclurent qu' *« il n'était pas possible de tuer un neveu de la famille. Mais il n'était pas possible non plus de continuer à le considérer comme tel : on les renia publiquement Kamouma et lui »¹⁶*. Désormais, la situation de la vieille devint critique, la misère était à ses trousses. Sa souffrance fut incommensurable surtout après la mort de son conjoint et l'absence de son fils unique en France. Mais, vu sa qualité de combattante, elle ne tarda pas à tirer profit de sa nouvelle situation de vieille femme vivant seule à Ighil-Nezman. Sa maison fut la seule maison où il n'y avait pas d'hommes, elle devint par conséquent un espace de refuge pour toutes les femmes du quartier. Kamouma profita de ce privilège pour tuer la solitude et pour se procurer la poignée de farine que chaque femme l'obligeait à prendre après chaque utilisation du

¹⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 27

¹⁶ *ibid*, p.93

moulin à bras fixé que Kamouma mettait à la disposition de toutes ses voisines. Elle se sent estimée et bien entourée de tous au point qu' « *elle n'a pas besoin d'aller à la fontaine : elle reçoit quotidiennement sa cruche d'eau de l'une ou de l'autre. Si on rentre des champs, de temps en temps, on lui jette en passant une brassée de bois sec. Ceux qui, par hasard, donnent une fête [...] lui apportent son assiette de couscous avec un petit morceau de viande* »¹⁷.

Le narrateur souligne également qu'en dépit de son caractère aimable, Kamouma était une vieille rusée et superstitieuse comme toute les vieilles du village. Il raconte qu'elle avait tendu un piège avec l'aide de son amie Smina la mère de Chabha qui consistait à donner l'occasion à Amer et Chabha d'avoir une relation illégale pour que cette dernière puisse « prendre la semence » chose qu'elle n'avait pu réaliser avec son époux Slimane après dix ans de vie conjugale. Désigner la fertilité de la femme par la métaphore « prendre la semence » révèle la vision du monde de cette société villageoise qui accorde une importance capitale à la question de descendance dans la mesure où elle est le seul moyen qui assure la continuité du nom et par là la pérennité de la famille.

2.1.1.2.2. Rabah

Rabah-ou-Hamouche était parmi « les sédentaires », c'est-à-dire, les migrants qui repoussaient toute raison de vouloir retourner au *bled*. Il était en quelque sorte le principal, ou le caïd de la colonie d'Ighil-Nezman des mineurs du nord « *il [s'] imposait à tous par sa grosse voix, sa mine débonnaire et puissante, sa mise soignée. [...] C'était lui qui leur trouva du travail à la mine et qui servit de trait d'union entre les bureaux, la police et tout les Kabyles de l'endroit* »¹⁸. Rabah fut le protecteur et le mentor d'Amer, son neveu, et sans sa démarche, ce dernier n'aurait jamais mené une carrière de mineur. Rabah « *lui procura des papiers. [Amer] changea d'état civil et descendit dans une fosse.*

¹⁷ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 36

¹⁸ *ibid*, p. 66

Jusque-là Amer était cuisinier du groupe »¹⁹. Ses qualités faisaient de lui un homme respecté et craint de tous ses camarades. Ce que le narrateur retient de ce personnage, c'est son désir de fréquentation des femmes comme l'illustre ce passage « ...il passait son temps libre à rechercher des femmes. Il quittait la ville à bicyclette, allait dans les environs. Il prenait le train, s'absentait quelquefois, poussait jusqu'à Lille, y laissait ses économies »²⁰.

Le narrateur souligne qu'Amer admirait jusqu'à la limite du culte la personnalité de son oncle Rabah : d'abord pour sa force physique, ensuite, pour l'autorité qu'il exerçait à l'égard de ses collègues et enfin pour son adresse de fréquenter des femmes. En effet, c'était lui qui l'initia à l'amour en lui avouant un jour ses intimités, surtout son histoire avec Yvonne la femme de son co-équipier André.

Le meurtre de Rabah dans la mine, commis par l'époux cocu André avec l'aveugle complicité d'Amer, met en branle la dynamique sociale des Aït-Hamouche, notamment la valeur du sang qui détermine toute la trame narrative du roman. En effet, le lecteur perçoit aisément l'importance de ce thème du sang dans cette société traditionnelle, un mot qui revient si souvent dans les conversations des personnages. Cette mort est en quelque sorte l'élément modificateur de la structure de ce récit de Féraoun. C'est cet événement inattendu qui provoque une rupture de l'équilibre de la situation initiale et déclenche une série d'actions ou des péripéties. C'est dans cette partie du texte que commence réellement le récit.

2.1.1.2.3. Slimane

Slimane était beaucoup plus jeune que son frère Rabah. Il n'était que fellah et n'était jamais allé en France et n'avait jamais fréquenté l'école. Il était le dernier survivant mâle de cette lignée de la *kharouba* des Aït-Hamouche. Le narrateur rapporte que son oncle Ali lui confia, avant de mourir, la mission de

¹⁹ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.67

²⁰ *ibid*, p.70

tuer Amer pour venger l'honneur familial. Cette promesse de vengeance arrachée en secret à Slimane, changea le cours de sa vie et alourdit son existence surtout après le retour d'Amer à Ighil-Nezman. Ce retour inattendu était pour lui une véritable torture, il en devint malade, ombrageux et très méchant. Il était malheureux et désespéré et pensait même au suicide car la vue d'Amer lui rappelle son frère, son oncle et sa promesse. Mais grâce aux efforts interminables de son gendre Ramdane et de son épouse Chabha, les derniers scrupules d'honneur de Slimane furent apaisés. Il renoua, en effet, avec Amer et la normalisation des relations entre les deux familles prit son cours ordinaire, surtout quand Slimane eut appris que Madame était bien la fille de son frère Rabah.

Outre son souci de vengeance, Slimane avait un autre souci de même envergure qui alourdit davantage sa vie et troubla son ménage conjugal. Il n'avait personne d'autre à sa charge que sa femme. Il était stérile. Cette malédiction le guettait partout et pesait sur sa vie en faisant de lui un homme arrogant et détesté des siens. Le narrateur précise qu' « *il n'avait réussi qu'à se faire détester et à détester tout le monde* »²¹. Cette hostilité manifestée à l'égard des siens, notamment quand ces derniers décidèrent de le renier suite à la scandaleuse histoire d'amour adultère entre sa femme Chabha et Amer, l'obligea à céder, par un acte juridique, tous ses biens à sa femme pour les priver de tout héritage venant de lui.

De ce personnage malheureux, le narrateur retient également qu'il était un attardé qui prenait à son compte toutes les superstitions des vieilles femmes du village, toute la haine et l'étroitesse de vue des vieux. Le narrateur raconte qu'il était persuadé de voir les spectres de ses oncles Ali et Slimane venir exiger de lui qu'il se conforme au code de l'honneur. D'abord en rêve « *un matin, il raconta à sa femme le songe qui venait de le réveiller en sursaut : il se voyait dans la cours du café [...] au moment où [il] porta sa main sur la tasse, il vit la figure de son oncle Ali s'approchait de la sienne grimaçant de colère* »²² ; puis

²¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 147

²² *ibid*, p.100

lors d'une séance d'invocation aux morts chez le marabout Si-Mahfoud « ... que vois-je à présent ? dit le marabout, un vieux vénérable, à barbe blanche, pommettes rouges turban jaune à fleurs blanches, un burnous en poils de chameau »²³ ; enfin, lors d'une sortie nocturne solitaire au cimetière « cette fois se fut très net, malgré l'obscurité, là-bas entre les tombes, une forme humaine venait de surgir qui se dirigeait vers lui. Cela dura une seconde, mais il vit bien le fantôme faire quelques pas dans sa direction [...] C'était son oncle Slimane le grand-père d'Amer »²⁴.

Le roman s'achève avec le drame qui se produisit à la carrière de pierres d'Ighil-Nezman, suite à l'explosion d'une mine et qui coûta la vie de deux protagonistes. D'abord, celle d'Amer qui était enfoui sous une avalanche de pierre et de terre, puis celle de Slimane, le vengeur, qui après avoir discerné le cri de sa victime se précipita sur le lieu de l'explosion et reçut, par conséquent, un énorme moellon au niveau de sa tête. Le narrateur rapporte à travers le seul témoin de l'événement le mineur Lamara que Slimane a accaparé l'attention de ce dernier au moment où il a vu arriver Amer dans la carrière juste avant l'explosion de la mine. Le narrateur conclut que cet acte vengeur de Slimane était dicté par une tension accumulée au cours de plusieurs mois de torture : le sang de son oncle à venger, la trahison de son épouse et de son neveu ainsi que le mépris de sa *kharouba*.

2.1.12.4.Chabha

Chabha-ou-Ramdane était une jeune femme de l'âge d'Amer, elle était la fille unique de Ramdane et de Smina et l'épouse de Slimane-ou-Hamouche avec qui elle n'avait pas réussi à avoir une progéniture. Sa stérilité était cause de ses détresses et des troubles de sa vie conjugale. De ce personnage, le narrateur retient sa beauté, sa simplicité et son caractère aimable ce qui lui

²³ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.104

²⁴ *ibid*, p.270

permettait d'être appréciée par son entourage. En effet, « *elle n'eut aucune difficulté à se faire aimer* »²⁵.

Le narrateur souligne qu'elle avait joué un rôle primordial dans la réconciliation entre son époux et Amer. Elle œuvrait au rapprochement de deux familles, d'abord en réussissant à apaiser les derniers scrupules d'honneur de son conjoint, puis en faisant les avances auprès des « Parisiens » et en se faisant aimer de Kamouma et de Madame, « *quoi qu'il en soit, grâce à Ramdane et surtout à sa fille Chabha, l'oncle et le neveu devinrent des amis [...] Chabha s'est mis dans la tête, une fois pour toute, qu'elle doit conquérir les Parisiens. Il aurait été difficile de la décourager* »²⁶.

Outre sa simplicité et sa bonté, le narrateur ajoute qu'elle était sensible et coquette. En effet, si elle cherchait à plaire aussi bien à Madame qu'à Amer, elle s'était prise aux jeux dangereux de la coquetterie jusqu'à laisser transparaître ses sentiments aux yeux de tous. Elle s'avouait cet amour étant frustrée dans son mariage arrangé avec Slimane de quinze ans son aîné et, à qui elle avait imposé pendant dix années de mariage une relation si pudique que leur vie conjugale était privée de sensation et d'amour. Elle s'éprit alors d'Amer qui était beaucoup plus jeune et largement plus beau que son mari. Le narrateur rapporte que « *dans ses rêves de jeune fille nubile, [Chabha] avait désiré autre chose que Slimane. C'était une fleur pleine de sève un peu âcre, pas trop éclatante mais parfumée à donner l'ivresse. Elle-même était ivre de jeunesse et de désir* »²⁷. Par la métaphore de femme-fleur, le narrateur met en évidence l'affinité intime entre femme et fleur : les signes en sont multiples charme, jeunesse, objet de désir, séduction. Chabha, la fleur pleine de sève, est tellement excitée par cette relation amoureuse qu'elle décide de ne plus obéir qu'à ses instincts et satisfaire aux caprices de ses pulsions sans s'encombrer de vaines considérations morales. Ainsi le narrateur nous fait assister à l'éclosion d'un amour partagé, dont il analyse toutes les étapes avec une grande finesse

²⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 140

²⁶ *ibid*, p.139

²⁷ *ibid*, p.146

psychologique, du jeu de la coquetterie et de l'espiègle camaraderie jusqu'à la tendresse mutuelle et enfin la reconnaissance du désir réciproque.

Bien qu'elle sache que l'adultère déshonore surtout la femme, Chabha continuait à tenir à fond à cette dangereuse aventure d'amour. L'essentiel pour elle, était de bien dissimuler et d'être prudente. Mais ce n'était pas si facile de passer inaperçu dans ce huis-clos d'Ighil-Nezman. Le scandale ne tarda pas à éclater et les deux amants se trouvèrent exposés au regard. Le narrateur rapporte que c'était Houcine Aït-Larbi et surtout sa femme Hemama, la rivale de Chabha, qui, par jalousie, alimentaient les rumeurs au village à l'encontre de deux « criminels ». Il raconte qu'une dispute eut eu lieu, à la fontaine publique, entre Chabha et Hemama lors de laquelle l'accusée faisait face fièrement pour défendre son honneur et son bonheur. Le passage suivant illustre la phase finale de cette querelle féminine : « *d'une torsion rapide du bras, Chabha fit glisser l'amphore sur sa cuisse puis saisit [Hemama] de deux mains et la déposa [...] contre le pilier. Elle se redressa les bras ballants, l'œil en feu et avança hardiment vers Hemama qui recula sans s'en rendre compte, fascinée par ce regard où elle lisait clairement sa défaite* »²⁸.

Le narrateur souligne que cette affaire d'honneur toucha énormément le mari cocu Slimane qui en se mettant au courant de la nouvelle, essuya la plus grande humiliation de sa vie et décida par conséquent de trancher après bien d'hésitations d'accomplir la mission que son oncle Ali lui avait confiée.

2.1.1.2.5.Ramdane

Ramdane, lui, n'est pas un Aït-Hamouche, le narrateur n'a pas déterminé la *kharouba* à laquelle il appartenait, mais il se rattachait aux Aït-Hamouches parce que sa fille unique Chabha s'était mariée avec l'un des leurs en l'occurrence Slimane. Ramdane était parmi les premiers Kabyles qui avaient émigré en France. Il était l'un des vieux co-équipiers de Rabah-ou-Hamouche

²⁸ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.237

dans les mines du nord. De ce personnage le narrateur garde qu'il était un vrai sage, un bon musulman et homme raisonnable et respecté de tous : « *Ramdane croit en Dieu. Il chante et prie. Il ne triche pas avec le Créateur et ne souhaite que ce qu'il croit mériter. La mort ne l'effraie pas, bien entendu, car, se répète-t-il, tout le monde doit mourir, du plus courageux au plus lâche* »²⁹. Le narrateur met en évidence son impressionnant talent de diplomate qui savait caresser dans le sens du poil, dans la réconciliation entre son beau fils et Amer après le retour de ce dernier de métropole. En effet, il s'employa pendant trois jours entiers à calmer son gendre pour que lui et Amer renouent « les liens du sang » et reviennent aux relations qu'entretiennent oncle et neveu. Afin d'apaiser toutes les inquiétudes de Slimane, tourmenté par la promesse de vengeance faite à son oncle Ali, Ramdane alla jusqu'à l'accompagner chez le marabout Si-Mahfoud dans « *un tout petit village habité uniquement par des marabouts, hommes de religion et de baraka* »³⁰, pour une consultation traditionnelle que le narrateur décrit avec beaucoup d'humour.

En dépit de son statut honorable au sein de la société d'Ighil-Nezman, Ramdane menait une vie conjugale monotone, routinière, sans joie auprès de son épouse Smina. Ils vivaient seuls, pour eux « *les nuits étaient toujours longues, toujours entrecoupées de veilles : ils étaient vieux. Ils aimaient à se coucher tard, attendre la minuscule cafetière de fer-blanc toute noircie, ne contenant que deux tasses* »³¹. Le narrateur met l'accent sur la vie routinière et monotone de ce malheureux couple qui n'a aucune autre occupation de loisir que d'attendre la petite cafetière toute noircie qui représente un autre signe de la détresse accablante pour ce couple. Le narrateur révèle à travers la vie de deux conjoints, la situation difficile que vivaient les familles kabyles dépourvues d'enfants.

²⁹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.205

³⁰ *ibid*, p.102

³¹ *ibid*, p.204

2.1.1.2.6.Smina

Smina est l'épouse de Ramdane et la mère de Chabha. Le narrateur précise qu'elle était grosse, bonasse, naïve et malicieuse à la fois. Son seul souci était celui de réussir à vaincre la stérilité de sa fille. Elle avoue un soir à son mari « *Si je pouvais l'acheter, ce petit fils, le sang de notre sang, je donnerai tous les jours qui me restent à vivre pour le seul moment où je le verrais naître* »³².

Anxieuse de voir sa fille désespérément stérile malgré tous les remèdes, marabouts, vieilles, *koubas*, Smina se trouva obligé d'entrer dans les jeux malsains de la vieille Kamouma qui souhaitait que son fils devienne le père attendu pour un enfant de Chabha. Ainsi, elle fut prête à favoriser les amours de sa fille et Amer, en dépit de sa crainte du scandale et la mise en garde de son mari qui lui rappela la malédiction divine dont les femmes sont sensées être responsables. Écoutons-le en train de l'avertir : « *Ecoute, femme. Vous avez chassé Adam du paradis. [...] Un désir trop vif est toujours malsain. Chabha est saine, c'est une fille ! Ne la pousse pas aux folies. Crains de salir mes derniers jours. Non, Dieu n'a pas besoin des hommes, encore des femmes je te le répète* »³³.

Malgré tous ces rappels de Ramdane, Smina, poussé par ce désir fou d'avoir un héritier pour sa fille, ne renonça pas à son projet satanique. Elle s'était mise d'accord avec sa complice Kamouma pour tendre un piège à leurs deux descendants pour qu'ils passent une nuit ensemble. Et c'était ainsi qu'un soir, Chabha se trouva chez elle seule à seul avec Amer, envoyé par sa mère en vue de prendre la garde de la maison de son oncle Slimane qui était allé consulter un marabout dans un village lointain. De cette rencontre imprévue naquit une histoire d'amour qui était par la suite à l'origine du drame de la carrière.

³² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.200

³³ *ibid*, p.203

Outre ce côté malsain, le narrateur révèle un autre côté de la personnalité de cette vieille qui est celui de « Smina nocturne », celle qui rêvait et renflait. Ce qui représente en quelque sorte le topos de la vieille femme oisive et irresponsable. Le narrateur rapporte, en effet, qu'elle avait l'habitude de renfler en dormant et que cela excédait autrefois son mari qui finissait avec le temps par s'habituer à la mauvaise habitude de sa compagne. Le narrateur ajoute également qu'il lui arrivait souvent de rêver pendant son sommeil et qu'elle tenait beaucoup à ses songes interprétés toujours à son avantage. Chaque matin, son mari était contraint à écouter les récits interminables de ses rêves qu'elle n'hésitait pas à interpréter sur le champ dans le cas où, selon elle, ils prévoyaient le positif et disait « *c'est le bien inchallah* » dans le cas contraire. Voici un de ses rêves raconté un matin à Ramdane : « *j'ai vu les habitations des gens de Tazrout [le cimetière], sous terre. J'ai vu tout le monde : ma mère, mon frère, ton père. J'ai visité les maisons. J'ai sursauté quand ma grand-mère a voulu m'enfermer dans une petite pièce pour s'amuser : ça, c'est ta chambre, me criait-elle* »³⁴.

A côté de cette *kharouba* réputée par ses notables et sa richesse, vit celle des Aït-Larbi à laquelle appartient notre héros Amer.

2.1.1.3. Les Aït-Larbi

Les Aït-Larbi formaient aux yeux des villageois d'Ighil-Nezman une *Kharouba* ordinaire car leurs ancêtres n'avaient pas des exploits exceptionnels dignes de leur donner une fierté et un dédain absolu aux yeux des autres familles du village. En revanche, Ils étaient très rusés et très hypocrites. Le narrateur raconte qu'ils n'avaient pas soutenu les vieux Kaci et Kamouma durant l'absence d'Amer en France. Au contraire, ils les avaient délaissés après qu'ils eurent mis la main, par des moyens rusés, sur toutes les propriétés de Kaci. En effet,

³⁴ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 209

« le premier lui prêta de l'argent pendant un certain temps, puis un beau jour exigea le paiement intégral. Kaci dut céder une parcelle dont le prix fut fixé par le créancier. [...] Avec le second ce fut plus simple : une rahina (antichrèse), Kaci se réservant la possibilité de reprendre son bien. C'était dérisoire et touchant, mais l'acquéreur n'avait nulle inquiétude »³⁵

En fait, les Aït-Larbi avaient agi conformément à la logique qui régnait à Ighil-Nezman, une logique de ragot comme disait Mehenni Akbal, celle du mépris du pauvre, de la veuve, de la divorcée, de l'orphelin. C'était selon la même logique qu'ils délaissèrent Kamouma après la mort de Kaci. Au sein de cette kharouba, le narrateur nous fait connaître deux familles à savoir celle de Kaci et celle de son cousin Houcine.

2.1.1.3.1. Kaci

Le narrateur parle peu de ce personnage qui joue un rôle accessoire dans la trame narrative de *La Terre et le sang*. Kaci était l'époux de Kamouma qui lui avait donné Amer, le héros du roman. Ce dernier était pour ses parents leur seul espoir et leur raison d'être. Aussi leur déception fut-elle grande après son installation définitive en France. Mais, ils finirent avec le temps par le négliger et s'arrangeaient pour terminer en paix les jours qui leur restaient. C'était ainsi que Kaci prit la décision de vendre ses champs l'un après l'autre « nous allons bientôt partir, dit-t-il à sa femme, nous nous pouvons nous priver, [...] à notre âge, l'argent vaut mieux que le terrain. Il permet de vivre tout de suite »³⁶. Le recours à cette solution était pour lui son ultime espoir puisqu'il était foncièrement attaché à sa terre comme tous ses compatriotes. Elle constituait pour lui « la prunelle de ses yeux », « un morceau de son cœur ». C'est un héritage qu'on transmet de père en fils de génération en génération. Kaci et Kamouma les « mangèrent » tous, l'un après l'autre et il ne leur restait plus que la pauvre maison d'où personne n'aurait la cruauté d'en vouloir les chasser.

³⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 31,32

³⁶ *ibid*, p. 29

Kaci mourut seul, ruiné sans même laisser à son épouse les frais de son enterrement.

2.1.1.3.2. Amer

Le narrateur de *La Terre et le sang* relate la vie d'Amer, le fils unique d'un Aït-Larbi et d'une Aït-Hamouche. Il fut envoyé en France avec des voisins à l'âge de quatorze ans, avant le déclenchement de la Première Guerre Mondiale. D'abord cuisinier de petite colonie de son village dirigée par son oncle Rabah-ou-Hamouche, le jeune kabyle ne tarda pas à se faire embauché dans la mine comme ses compagnons grâce aux interventions de celui qui fut son protecteur et mentor, son oncle Rabah-ou-Hamouche. Ce dernier mourut à la suite d'un accident de travail à la mine un jour de juillet 1914. Le narrateur souligne qu'il s'agissait d'un crime déguisé en accident, commis par André, le mineur polonais, pour se venger de la liaison adultère que Rabah entretenait avec sa femme, Yvonne. Amer n'y était, en effet, qu'un instrument aveugle : réveillé brusquement après la pause de midi par André qui lui dit que la sonnerie avait retenti, il lança le wagonnet qui tua son oncle habituellement assoupi à cette heure, sur les rails. Affolé, Amer prit à son compte la version de l'événement dictée par André, celle de l'accident involontaire comme l'explique ce passage:

*« -Tu es un criminel !
-Je ne me fâche pas, cria André, car tu es jeune ! Et puis, c'est ton oncle. Mais au lieu de perdre notre temps, écoute-moi : je prends la responsabilité de ce qui est arrivé. Tu n'as jamais touché à la machine. Entends-tu ? Sinon, ça va mal pour toi. Moi, je pourrai m'en sortir. Tu n'auras qu'un mot à dire : on a sonné. Oui, trois fois, comme d'habitude. Les autres se débrouilleront. Ton témoignage nous sauvera. Autrement, je déclare que je n'ai touché à rien. Choisis... »³⁷*

³⁷ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 74,75

Mais quelques jours plus tard, Amer avoua la vérité à ses camarades d'Ighil-Nezman au terme d'une longue délibération avec eux. Ceux-ci décidèrent qu'ils n'étaient pas chez eux pour venger le sang de Rabah et qu'il fallait préserver la réputation et d'Amer et de la communauté, « *on parla de fatalité et on se senti soulagé [...] Il fallait serrer les coudes, ne pas laisser deviner le crime aux compatriotes des autres villages, ne parler que d'accident* »³⁸

Suite à cet incident, Amer qui n'osait plus rentrer en Kabylie où il risquait d'être exécuté par la famille du défunt, vivait de très mauvais moments. Il s'adonnait à la bière et à la vie de débauche pour oublier ses souffrances et sa part de culpabilité dans la mort de Rabah. Il renonça alors à toute idée de retour au bled même en pleine période de guerre qui obligea la majorité de ses compatriotes de rentrer chez eux pour la fuir. Le narrateur rapporte qu'Amer fut capturé par les « Boches » et envoyé dans les camps allemands où il connut toutes sortes de tortures et de menaces. C'est par le biais d'un récit sommaire : une technique résumant de manière synthétique des informations nécessaires d'une période de récit jugée accessoire, que le narrateur relate la période de captivité de notre héros dans les camps allemands :

*« Dès le début de septembre, les allemands qui avaient envahi la France, le trouvèrent à Douai. Il fut capturé avec quelques jeunes compatriotes et expédié en Allemagne, comme un prisonnier de guerre. Il connut plusieurs camps, le travail forcé et les coups. Il passa cinq années dans un pays maudit, une plaine glacée et brumeuse, où il crut laisser ses os. Et pourtant, il en revint »*³⁹

Vint la libération, Amer s'installa de nouveau à Paris où il travailla dans des dizaines d'entreprises. Il changea quatre ou cinq fois de domicile avant de s'installer en 1922 à Barbès chez madame Garet, une vieille connaissance qui fut le trait d'union entre lui et la petite Marie, la fille présumée de sa victime Rabah. C'était ainsi qu'un dimanche matin du mois d'aout, six ans après la catastrophe, il rencontra de nouveau Marie, un miracle qu'il attendait depuis la mort de son oncle puisque « *dans son esprit, la petite Marie n'était autre chose*

³⁸ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 78

³⁹ *ibid* p. 81

que la fille de sa victime, une Kabyle, une cousine ! »⁴⁰. Ces retrouvailles qui constituaient pour lui une manière de se déculpabiliser, lui ouvrirent une nouvelle ère, moins tourmentée, plus raisonnable et plus digne. Ils se marièrent et vécurent ensemble trois ans, logés chez madame Garet. Le narrateur recourt à la technique de l'ellipse pour passer sous silence la période de séjour du couple à Paris. Pour lui, le retour des protagonistes au village natal ainsi que leur tentative de s'intégrer à la société, sont de loin plus importants que la période difficile passée en France. Le passage suivant illustre ce recours à l'ellipse : « *Amer-ou-Kaci peut arrêter là toute évocation du passé, il y avait, certes, un roman à écrire, sur ce que fut ensuite son existence là-bas, avec Marie, leurs joies et leurs soucis* »⁴¹. Enfin, Amer décida soudainement de mettre fin à sa vie d'émigré. Il répondit favorablement à l'appel impérieux du sol natal. Il revint, en effet, à Ighil-Nesman, accompagné de Marie, pour revivre la vie des siens, « *une inexplicable nostalgie qui lui fit quitter la France pour répondre à l'appel impérieux de sa terre [...] Désormais, rien ne compte à ses yeux que le fait de se retrouver à Ighil-Nezman, au milieu de tous, pour occuper sa place* »⁴².

Le narrateur retient du personnage d'Amer sa beauté, son assurance et son ouverture sur le monde et sur les autres. C'est pourquoi, il ne tarda pas à se procurer une place privilégiée parmi les siens et à s'élever au rang des notables : gens respectables ou tout au moins respectés, ceux qu'on salut dans la rue, ceux qui comptent dans le village. Il devint propriétaire en rachetant Tighezzane, le dernier champ vendu par son père, et ce fut Slimane qui s'en occupa après la normalisation des relations entre les deux familles grâce à la médiation de Ramdane et sa fille Chabha. Cette dernière, frustrée dans son mariage arrangé avec Slimane et profitant de son intimité créée avec Madame et Kamouma, s'éprit d'Amer. Celui-ci, se montrant sensible à cet amour qui le flattait, se laissait envahir par une espèce de tendresse et se donnait de bonnes raisons pour persévérer de s'aventurer dans cette voie. Pour lui « *il est normal*

⁴⁰ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit p. 86

⁴¹ *ibid*, p. 87

⁴² *ibid*

qu'une fille d'Ighil-Nezman sache aimer un garçon d'Ighil-Nezman et que le garçon goûte cet amour. Naturellement, il n'était pas question de préférer qui que ce fût à Marie, mais il lui manquait une expérience, et maintenant, cette expérience, il était déjà en train de la vivre »⁴³. Cependant, ces moments de bonheur éphémères qu'Amer avait vécus avec Chabha, étaient indissociables du danger. L'amour adultère était marqué du sceau de l'interdit dans une société où l'honneur prime sur le bonheur. La tragédie se préparait certainement dans le village, car les deux amants, d'abord épiés par Hemama et Houcine, les cousins jaloux d'Amer, s'exposèrent au regard. Ils « se trouvèrent bientôt en plein champ visuel de l'opinion, tels deux gibiers nocturnes sous un brutal faisceau de projecteur. Ils eurent beau se serrer peureusement l'un contre l'autre, il leur fallut crâner, répondre à l'insulte et la menace. Le scandale éclata »⁴⁴. Comparer les deux amants à des gibiers connote le refus catégorique de la société traditionnelle et conservatrice de ce genre de relation interdite et par la coutume et la religion. Ils sont par conséquent considérés comme des gibiers de potence qui méritent, à cause de cette éclatante violation, d'être condamné à la peine capitale. Pour s'assurer de ses soupçons à l'égard de sa femme, Slimane décida de l'espionner. Et c'était un soir, sous un clair de lune dans un ciel brouillé, qu'il eut sa preuve. Il les pris en flagrant délit sur une aire à battre près de chez Amer : « ils étaient dissimulés derrière le tas et parlaient tranquillement, à voix basse. Il écouta, la bouche largement ouverte, les yeux fixés dans leur direction »⁴⁵. Il entendait leurs derniers mots qui révélaient les ruses qu'ils employaient pour se rencontrer en cachette. Slimane décida par conséquent de se venger en éliminant celui qui était à l'origine de ses malheurs. Et c'était le lendemain matin, à la carrière que la décision fut mise en pratique. Le narrateur clôt ce roman avec le dénouement tragique de cette histoire : une explosion d'une mine à la carrière de pierre d'Ighil-Nezman faisant état de deux morts, Amer la victime, Slimane meurtrier et victime à la

⁴³ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 197

⁴⁴ *ibid*, p. 231

⁴⁵ *ibid*, p. 266

fois. En effet, ce soit disant accident ressemble à celui qui a eu lieu à la mine dans la mesure où les deux n'étaient pas des actes involontaires, au contraire, il s'agissait de deux actes criminels avec préméditation ayant pour origine la jalousie aveugle.

2.1.1.3.3. Madame

Dès les premières pages, le lecteur constate que la française ne possède pas de prénom, qu'elle est simplement désignée par son appartenance raciale et que le narrateur la prénomme Madame et les villageoises la *tharoumith* tout au long du roman. Le terme Madame revient avec constance pour qualifier et différencier cette étrangère de race blanche des autochtones kabyles. Ce n'est que par la suite que le narrateur révèle son vrai prénom lorsqu'il a abordé la vie d'Amer en métropole et par là l'histoire du couple. Marie était la fille d'Yvonne et d'André. Mais certains des anciens mineurs prétendaient que son père biologique était Rabah, l'amant de sa mère. Le narrateur rapporte cette supposition sans l'infirmier ou la confirmer. Aussi écrit-il « *certaines prétendaient que la petite Marie était la fille de Rabah. Simple supposition. Marie ne ressemblait ni à Yvonne, ni à André* »⁴⁶. De toute façon, de cette éventuelle liaison de sang, la majorité des gens d'Ighil-Nezman ne savaient rien. Amer voulait que cette filiation ne soit jamais proclamée ouvertement et qu'elle reste un secret commun pour les deux familles.

Le narrateur souligne que Marie ne regrettait pas d'avoir suivi Amer, chez madame Garet d'abord, et en Kabylie ensuite. Ce narrateur omniscient qui sait tout, voit tout, connaît tout, qui accède à l'intimité de ses personnages et connaît leurs sentiments, leurs pensées et leurs souvenirs, dévoile, par une focalisation zéro, et en flash back les souvenirs pénibles que Marie gardait intacts, pour elle seule, sur sa vie en France avant sa rencontre avec Amer. En effet, n'ayant pas supporté les desseins coquins de Josèphe Mitard, le nouveau

⁴⁶ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 71

conjoint de sa mère après la disparition d'André, elle quitta le foyer familial de la banlieue parisienne pour vagabonder partout en France pendant une année durant laquelle elle fut victime de toutes sortes de souffrances. De cette période le narrateur garde ceci : « *mineure, vivant sous de faux noms, menacée de prison pour avortement, ses amants n'avaient plus d'égards pour elle, commençaient à l'exploiter [...] Elle avait fait son tour de France et séjourné dans différentes villes* »⁴⁷. Après son retour à Paris, sa misère fut grande surtout après l'arrestation de son amant pour vol : elle vécut plusieurs mois sous la prise d'un impitoyable patron qui la faisait travailler dans son hôtel comme une esclave. Elle lavait le linge et les draps, faisait briller le parquet, essuyer les verres et la vaisselle, au milieu des ivrognes. La rencontre avec son prince charmant, Amer, et le retour au village étaient pour elle un coup de sort qui avait mis fin à sa vie de galère, sa vie « de chien de Paris », pour lui ouvrir une nouvelle ère plus prospère. Elle ressemblait en quelque sorte à « *une cendrillon pour tout dire qui découvre un royaume à la mesure de son bon sens de fille de peuple, le petit royaume d'Ighil-Nezman. D'un seul coup, elle trouve un monde où on la hisse au premier rang, à la première place. Finies les humiliations !* »⁴⁸.

Une fois à Ighil-Nezman, Marie se voyait très belle comme elle ne l'avait jamais été, au milieu des paysannes. Néanmoins, le narrateur souligne qu'au début, la société d'adoption lui paraissait absurde, inimaginable et arriérée, mais petit à petit elle découvrait les énigmes de la vie villageoise et finit par conclure qu'il n'y avait rien de curieux chez les Kabyles. C'est pourquoi elle n'avait pas tardé de finir dans la peau d'une kabyle.

⁴⁷ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 116

⁴⁸ *ibid*, pp.55, 56

2.1.1.3.4. Houcine

Houcine avait presque le même âge que son cousin Amer. Il jouissait d'une certaine aisance puisqu'il avait travaillé lui aussi un bon moment en France. Ce protagoniste se démarque par son exhibitionnisme, son arrogance et son caractère narcissique. Pour lui la logique du paraître prime sur celle de l'être, comme le montre ce passage :

« Houcine est jeune encore, sa mine respire la santé, ses traits réguliers et impersonnels lui font croire qu'il est beau, il est fier de ses yeux bleus et de son teint clair. Il parle d'un ton doctoral, s'habiller proprement, aime à s'exhiber à la djmaâ ou au café. Lorsqu'on veut obtenir quelque chose de lui, il n'y a qu'à le solliciter en public : il ne se sait rien refuser devant les gens »⁴⁹

Outre ses vices narcissiques et ses apparences trompeuses, Houcine se distingue également par son hypocrisie et ses jeux malsains qu'il dessinait parfaitement avec sa femme Hemama. Parmi ses calculs hypocrites, le narrateur raconte la démarche trompeuse qu'il avait suivie pour s'emparer de Tighezzane, le dernier champ appartenant aux vieux, Kaci et Kamouma : il se présenta en parent et faisait preuve d'une grande générosité ; il proposa à Kaci de faire à chaque fois les courses au marché à sa place ; il les invitait souvent chez lui, et sa femme les gâtait ; il se révélait plein de tendresse à leur égard et proclamait publiquement qu'il ne désirait que leur *baraka*. Sur ces prétentions, le narrateur commente que *« c'était louable assurément. Mais, en plus de la baraka, il ne tarda pas à s'emparer de Tighezzane, le dernier champ »⁵⁰*. Kamouma ne découvrit les mauvaises intentions de son « fils adoptif » qu'après la mort de Kaci. Houcine ne s'occupait guère d'elle et n'entretenait plus aucun lien avec elle. Le narrateur souligne dans un autre endroit l'hypocrisie de Houcine. C'était durant la scène qui avait suivi l'explosion à la mine : les Aït-Larbi pleuraient leur fils Amer et disaient que c'était une perte

⁴⁹Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 51

⁵⁰ *ibid*, p. 32

pour la famille. Le narrateur rapporte que « *cette idée fut exprimée à haute voix par Houcine qui n'avait pas honte de sangloter devant tous [...] chaque fois qu'un groupe de grandes personnes survenaient [pour] souligner à quel point les liens de famille étaient solides chez les Aït-Larbi* »⁵¹. Houcine « la tête de serpent », qui avait tant espéré cette mort et qui avait tant œuvré pour que cette vengeance ait lieu, se montrait ému, très touché. Ce n'était, en fait, qu'une manière de lui pour sauver la face. Qualifier Houcine de « tête de serpent » c'est dire que cet homme apparaît doux, aimable, alors qu'il dissimule en vérité un caractère très dangereux tout comme un serpent venimeux.

2.1.1.3.5. Hemama

Hemama, la femme de Houcine, était belle, mais rusée, orgueilleuse et arrogante tout comme son époux qu'elle guidait du bout du nez. Elle qui n'avait pas enfanté au bout de cinq années de mariage, exigea de son mari de tenter sa chance en épousant une autre femme. Le recours à cette stratégie satanique n'était, en fait, qu'une malice pour se donner de l'importance et passer pour une héroïne se sacrifiant pour son mari. A ce sujet le narrateur rapporte : « *lasse d'attendre,[Hemama]prit chez ses oncles, sans cérémonies, la plus laide et la plus insignifiante de ses cousines puis l'offrit à Houcine, qui sur-le-champ, l'engrossa* »⁵². Cette malheureuse cousine, Fetta, n'était donc qu'une mère- porteuse qui, une fois sa mission accomplie, se voyait reléguer par le couple et mourut deux ans après la naissance du fils héritier à cause des vexations de toutes sortes de Hemama. Le narrateur souligne que c'était suite à l'histoire de cette dernière avec Fetta que chaque fois que les villageoises parlaient d'elle, elles terminaient par le dicton « *que Dieu lui garde ses péchés !* »⁵³.

⁵¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 282

⁵² *ibid*, p. 153

⁵³ *ibid*, p. 159

Le narrateur retient aussi de ce personnage sa jalousie et sa lâcheté. En effet, elle fut humiliée par Chabha lors de la dispute qui l'opposa à cette dernière et qui eut eu lieu à la fontaine publique en présence d'un groupe de femmes. Chabha profita de cette occasion pour l'humilier publiquement parce qu'elle était derrière toutes les rumeurs et les calomnies sur sa relation avec Amer : « *la dispute ne s'envenima pas car, au dernier moment, Hemama perdit son aplomb et se montra lâche au point qu'en leur for intérieur toutes la méprisèrent. Elle n'osa plus rien dire et s'en alla, boudeuse, au fond de la petite cour* »⁵⁴.

Pour clore cette partie réservée à l'analyse des *kharoubas* et des familles qui sont à la base de la société dite du roman, il va sans dire que le narrateur met en évidence d'autres *kharoubas* telles les Aït-Rabah, les Aït-Abbas, les Aït-Tahar, les Aït-Marouf et les Issoulah, mais ces dernières ne jouent pratiquement aucun rôle dans la trame narrative. Le narrateur les a évoquées certainement pour révéler certains comportements sociaux comme la ruse, l'hypocrisie, la solidarité de ladite société. Nous reviendrons sur ces *kharoubas* sûrement quand nous aurons abordé les différents discours sociaux qui parcourent ce roman de Féraoun.

Nous passerons à présent à un autre élément, très important de la structure sociale, qui reflète le système de valeurs et règle la vie au sein de la société, à savoir la religion.

⁵⁴ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 237

2.1.2. Le cultes religieux

La religion occupe une place importante au sein de la société du roman. Elle est un fait socialement observable qui se voit à travers la présence du lieu de culte en l'occurrence « *la petite mosquée blanche qui se voit de loin* »⁵⁵. Ce fait religieux s'entend à travers les chants religieux et l'appel à la prière : « *ceux qui suivaient chantonnaient la mélodie lugubre que tout le monde connaît et qu'on ne peut entendre sans tressaillir* »⁵⁶. Il se lit à travers la récitation des versets coraniques : « *[Smina] frottait ses mains pour la dernière prière, récitait assise, la sourate du soir et rejoignait sa place sur la natte* »⁵⁷. Il se pratique à travers les pratiques rituelles : « *les Aït-Abbas sont les élus du Prophète. Ils prient avec assiduité, pratique un jeûne austère [...] Ils transgressent un peu la loi de Dieu sur le chapitre de la charité, mais ils supposent que c'est insignifiant* »⁵⁸. Il se croise dans la rue à travers l'attitude vestimentaire, le compartimentage espace masculin, espace féminin. Il marque le temps à travers les fêtes religieuses : « *les jours les plus douloureuses sont ceux des fêtes religieuses [...] Au début, chaque fête publique était un deuil pour Kamouma* »⁵⁹.

En somme, Dieu est une présence permanente dans la société du roman : on le prie, on l'implore, on l'invoque, on le glorifie « le Tout Puissant ». Le code religieux joue un rôle de modérateur face aux transgressions ou aux tentatives de transgression, très fréquentes dans cet espace romanesque fortement ancré dans une réalité sociologique. Chaque tentative de transgression morale est tempérée par le rappel du religieux. « *Crois-tu, mécréante, qu'il soit ton fils et non une créature de Dieu ? Il l'a voulu et te l'a repris. Incline-toi. Tu es trop vieille pour blasphémer. T'imagines-tu capable de changer le cours du destin par tes petits calculs ? Pleure ton fils et soumetts-*

⁵⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 13

⁵⁶ *ibid*, p. 276

⁵⁷ *ibid*, p. 207

⁵⁸ *ibid*, p. 124

⁵⁹ *ibid*, p. 37

toi car, peut être alors, celui qui t'en prive t'apportera la consolation »⁶⁰, répliqua violemment le cheikh à Kamouma lorsqu'elle se mettait à crier et à hurler devant le cadavre de son fils.

Cet attachement des villageois kabyles à la religion s'explique par l'espérance des lendemains meilleurs au paradis, malgré l'âpreté des conditions de vie. Pour ces villageois de confession musulmane, la vie terrestre n'est qu'une courte passerelle qui mène nécessairement à une vie postérieure éternelle. C'est ainsi que Ramdane rappelait à Amer lors d'une rencontre au cimetière que « *le cimetière est l'ombre fidèle d'Ighil-Nezman. Mais en réalité, c'est le contraire qui est juste. Le vrai village, ce n'est pas celui qui se dresse fièrement sur la crête. C'est celui-ci : figé dans notre terre, immobile et éternel et peu effrayant à mon avis »⁶¹.*

Dans ce texte de Féraoun, le narrateur se livre uniquement à la description de la communauté musulmane de ce village kabyle. Or, le co-texte nous apprend qu'il y avait, en parallèle, une communauté chrétienne installée après l'occupation de l'Algérie et composée pour l'essentiel de familles européennes, des missionnaires catholiques qui considéraient les Kabyles comme superficiellement islamisés et ennemis des arabes, donc plus disposés à être évangélisés. On compte parmi la communauté chrétienne de Kabylie, un nombre de familles kabyles converties au christianisme généralement par intérêt, c'est-à-dire afin d'améliorer leur sort ici-bas plutôt que d'espérer des lendemains meilleurs au paradis des musulmans. C'est dans *Les Chemins qui montent* que Féraoun a décrit cette communauté kabyle christianisée. En effet, les Aït-Ouadhou, une famille devenue catholique, se rapproche du colonisateur dans l'espoir de bénéficier de certains avantages propres au statut de l'occupant.

Outre les structures sociales, qui constituent la plate forme de la société du roman, d'autres structures viennent en assurer la cohésion et le bon fonctionnement, à savoir les structures politiques et les structures économiques.

⁶⁰ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 283

⁶¹ *ibid*, p. 133

2.2. Les structures politiques

Les structures politiques régissent le fonctionnement de la société du roman qui s'inspire de l'organisation sociale et politique de la société dite de référence. Dans l'ouvrage qui fait l'objet de notre analyse, les structures politiques semblent absentes, ou du moins peu visibles. Toutefois, nous essayons de relever les plus importantes d'entre elles, à savoir le pouvoir politique représenté par l'administration coloniale et le système d'autogestion du village kabyle représenté par *la djamaâ*.

2.2.1. L'administration coloniale

La France a entrepris en 1930 de conquérir l'Algérie et d'y asseoir son autorité par la force des armes pour l'assimiler à la France, c'est-à-dire la considérer comme son simple prolongement outre-méditerranée. Pour ce faire, une administration de type colonial fut mise en place afin de gérer la vie politique, économique et sociale d'une société composée principalement d'une population autochtone arabe et d'un amalgame d'émigrés européens pour la plupart d'origine française, espagnole italienne et maltaise que l'administration coloniale faisait venir, surtout après la fin de la guerre franco-allemande de 1870, pour imposer son autorité et faciliter sa domination sur le territoire algérien. Comme les événements de l'histoire décrits par *La Terre et le sang* datent des années vingt du siècle passé, donc pendant la période coloniale, il importe beaucoup de déceler les signes de l'autorité politique de l'administration coloniale au sein de ce roman de Féraoun.

En lisant *La Terre et le sang*, le lecteur constate facilement que le pouvoir politique, symbolisé par l'administration coloniale, est quasiment absent dans la trame narrative de ce roman. La société du texte semble vivre dans un monde où l'ordre se maintient de lui-même. Toutefois, l'administration se traduit par la présence d'un haut fonctionnaire du gouvernement général nommé officiellement administrateur et *le hakem*, par les villageois. Marie lui rendit

visite quelques jours après son installation à Ighil-Nezman. De cette visite le narrateur garde ceci : « *elle alla même en ville, au siège de la commune mixte. Une visite à monsieur l'administrateur ! Un geste stupide. Elle en revint écaeurée* »⁶². Des rouages assez importants et spécifiques à l'organisation administrative française comme le procureur de la République et surtout le garde champêtre manquent à l'espace diégétique de *La Terre et le sang*. D'autres organes du mécanisme administratif comme la police et la gendarmerie bien que présents dans le roman, demeurent invisibles et ne s'appliquent guère dans la vie quotidienne de la population d'Ighil-Nezman. Le narrateur ne mentionne la présence de ces services de maintien de l'ordre que quand il a rapporté qu'Ali-ou-Hamouche prétendait connaître des hautes personnalités administratives. Sur ce point le narrateur raconte : « [Ali] *avait des amis dans de nombreux village kabyles, était connu de l'administrateur, du juge de paix, des gendarmes. Il allait souvent à Alger où il prétendait connaître des hautes personnalités* »⁶³.

Il faudrait peut-être voir en cette omission ou en ce silence, la volonté de l'auteur d'ignorer le pouvoir politique, ou une manière de lui pour mettre en évidence la vie en autarcie de la société villageoise kabyle. C'est peut-être pour cette raison que le narrateur commente qu' « *il est facile, certes, de se moquer de notre simplicité. Cependant, nous savons bien, nous qui vivons dans nos montagnes, un peu en marge des sociétés policées, nous savons bien que la seule justice qui frappe le méchant et ne faillit jamais n'est pas la justice des hommes* »⁶⁴. Il va sans dire enfin, que cette omission ne se limite pas seulement au pouvoir politique, mais elle s'étend aussi pour atteindre une de ses importantes institutions à savoir l'école. Cet organisme républicain fut instauré en Algérie à la fin du XIX^e siècle dans le but inavoué de fournir des cadres et des employés pour l'administration coloniale. Elle vise également à initier les jeunes autochtones à la culture occidentale et par là à les couper de leur culture traditionnelle. Toutefois, cette établissement d'acculturation ne semblait

⁶² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 109

⁶³ *ibid*, p. 91

⁶⁴ *ibid*, p. 126

pas intéresser les familles d'Ighil-Nezman qui, confrontées aux difficultés de la vie quotidienne et aux lendemains incertains, ne se préoccupaient guère d'instruction. Etant très pauvres, ces familles aimeraient faire travailler leurs enfants pour qu'ils leur procurent dans l'immédiat des revenus qui les aideraient à survivre ou à améliorer leur quotidien. C'était sous ce prétexte qu'Amer, encouragé par ses parents, dut abandonner l'école très jeune pour aller chercher du travail en France. Le narrateur rapporte qu' « *il quitta Kamouma et Kaci les larmes aux yeux car les paroles qui l'accompagnèrent étaient touchantes, toutes de tendresse, d'espoir. Il était jeune et robuste, avait fréquenté l'école, ne flânait pas à l'ouvrage* »⁶⁵.

Pour conclure, il faut dire que le fait d'escamoter la présence coloniale à Ighil-Nezman pourrait être un choix idéologique plus ou moins conscient adopté par Mouloud féraoun pour faire connaître à l'Autre l'organisation de la vie politique et administrative dans ce vase clos kabyle. Une organisation qui a tant fasciné Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, les deux militaires français auteurs d'une étude en 1857 sur la société kabyle intitulée *Les coutumes kabyles*, dans laquelle ils conclurent que « *l'organisation politique et administrative du peuple kabyle est une des plus démocratiques et, en même temps, une des plus simples qui se puissent imaginer* »⁶⁶. Il est donc utile de connaître ce co-texte sociopolitique sans lequel la lecture du roman ne peut être menée à bout comme disait Claude Duchet.

2.2.2. L'organisation politique et administrative du village

Le village constitue une entité indestructible, une unité administrative et sociale dont il importe de connaître la vie. La direction est attribuée à une autorité qui incarne à la fois le pouvoir politique, administratif et judiciaire. C'est *la djamaâ*, c'est-à-dire l'assemblée générale des citoyens. Tout homme atteignant l'âge de majorité en fait partie. Elle se réunit une fois par semaine,

⁶⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 24

⁶⁶ Adolphe HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *Les Coutumes kabyles*, op.cit, p. 1

ordinairement le lendemain du jour du marché. Les séances ont lieu en plein air sur un terrain communal spécialement aménagée à cet usage. Elles peuvent exceptionnellement avoir lieu à la mosquée pendant la chaleur ou le mauvais temps. Le règlement stipule que tous les membres doivent obligatoirement assister aux réunions hebdomadaires de *la djamaâ*, celui qui s'y absente sans motif valable ou sans l'autorisation du président est mis à l'amande. Le passage suivant de Féraoun extrait de *L'Anniversaire* résume globalement la constitution et le rôle de ce congrès public qui veille sur les intérêts généraux de la communauté du village :

« la direction du village appartient à l'assemblée, femmes exclues. Cette assemblée, (thadjemâit ou djamaâ), détient tous les pouvoirs, ses décisions sont souveraines et parfois elle les fait exécuter elle-même. Mais pour veiller aux besoins journaliers, au respect de ses arrêts, à l'application de ses règles, elle désigne le meilleur d'entre ses membres : l'amin [qui] choisit lui-même son aide dans chacune des kharoubas, c'est le tamen. L'amin et les tamen constituent à la fois le pouvoir exécutif du village et son comité de surveillance. Ils ne sont pas rétribués »⁶⁷

Pour indiquer les multiples préoccupations de *la djamaâ* qui a droit de regard dans la vie publique comme dans la vie privée de chacun, voici quelques exemples de lois, extraits de *L'Anniversaire*, appliquées au siècle dernier par une *djamaâ* d'un village kabyle :

- « 1-La femme qui devient enceinte sans être mariée est mise à mort.*
- 2-Celui qui est convaincu d'adultère paie 20 réaux et est chassé du village.*
- 3-Celui qui est convaincu de vol 3 fois est chassé du village.*
- 4-L'homme qui ne fait pas sa prière 3 jours de suite paie un réal.*
- 5-Celui qui viole le jeûne du Ramadhan paie 3 réaux.*
- 6-Celui qui frappe un individu en présence de sa femme, fille ou sœurs, paie 5 réaux.*
- 7-Celui qui se bat avec un malade, 1 réal.*
- 8-Celui qui insulte une femme, 2 réaux.*
- 9-Une femme qui insulte un homme, 1 réal.*
- 10-celui qui ne plante pas 10 arbres dans l'année, 1 réal.*

⁶⁷ Mouloud FÉRAOUN, *L'Anniversaire*, Alger, ed. ENAG, 2006, pp. 88,89

11-Celui qui incendie une récolte indemnise la victime et paie 50 réaux. »⁶⁸.

Tel était l'organisme qui gérait la société kabyle avant l'arrivée des Français en Algérie, qui a, certes, apporté des modifications à la constitution kabyle, surtout en ce qui concerne le code pénal, mais *la djamaâ* a gardé quand même quelques traits de son pouvoir administratif. Les attributions de *l'amin* dont la durée de pouvoir a été limitée à un an renouvelable, ont nécessairement varié : « *il doit rendre compte à l'autorité française de ce qui se passe dans son village, et il est l'agent d'exécution de ses ordres. Il reçoit [...] et verse directement entre les mains des employés des contributions l'impôt de capitation que doit payer le village au trésor* »⁶⁹. Après le versement de l'impôt qui se fait généralement au mois de décembre, tous les villages sont appelés à renouveler leurs *amins* par la majorité des voix au suffrage universel.

L'instance narrative de *La Terre et le sang* tolère la présence de l'autorité coloniale parce qu'elle a pu mettre fin à quelques pratiques sociales d'une société régie par des règles rigides dépassées par le temps. Écoutons Ramdane, l'homme sage, en train de montrer à Amer les bienfaits de la présence de l'administration coloniale en terre kabyle: « *il est passé, le temps où des familles entières s'exterminaient. Depuis qu'existent les gendarmes et les bagnes, Dieu merci, on réfléchit à présent ! [...] Combien voyons-nous, aujourd'hui, de lâchetés, de reculades, d'arrangements qui salissent les deux parties !* »⁷⁰. Dans le même ordre d'idée, le narrateur met en évidence la tentative de mise en ordre qu'avait proposée Amer aux membres de sa *djamaâ* pour éviter le tumulte et le désordre qui régnaient habituellement dans les réunions. En effet Amer profita d'un bon moment pour expliquer aux participants la manière dont ce genre de réunion s'organise en France : « *un ordre du jour, un président de séance, les orateurs qui se font inscrire à l'avance et qui défilent l'un après l'autre devant un auditoire courtois. Vote*

⁶⁸ Mouloud FERAOUN, *L'Anniversaire*, *op.cit.*, pp. 89,90

⁶⁹ Adolphe HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *op.cit.*, p. 149

⁷⁰ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *op.cit.*, p. 135

*silencieux et honnête, levée de séance très digne »⁷¹. Le narrateur rapporte que cette intervention magistrale d'Amer fascina la foule présente surtout le premier *temen* et *l'amin* qui cria, ému : « *d'accord, cela nous fera gagner du temps. Il suffira de faire l'appel. Nous y penserons, un de ces jours. Tu as raison Amer »⁷². Amer bénéficia de cette occasion pour dire à *l'amin* : « *je vous conseille aussi d'écrire tous les règlements dans un cahier. C'est le code, on l'appelle ainsi en France »⁷³.***

En plus de son rôle administratif, *l'amin* se donnait le droit aussi de faire des leçons de morale en vue de maintenir l'ordre dans le village. Le narrateur révèle les conseils adressés par *l'amin* à Amer lors de son retour de France, pour lui rappeler qu'il devait oublier le passé et se comporter comme tous les villageois en respectant l'ordre qui exige que chacun occupe sa place et se tienne à son rang. Il lui dit :

« tu as passé plusieurs années en France sans penser à tes parents. Tu étais heureux pendant qu'ils souffraient. Tu retrouves ta mère dans la misère et tu arrives dans un beau costume, avec du mobilier et une française habillée au luxe. Nous en sommes surpris et incommodés. Je suppose que tu as bien réfléchi avant de venir car tu connais ton pays, ses gens, ses possibilités. Tu n'as pas rempli ton devoir envers les tiens. Je ne t'en fais pas reproche puisque la conduite de chacun est réglée par la main de Dieu. [...] Mais sache à présent que tu dois t'organiser comme nous, en digne fils d'Ighil-Nezman. Que Dieu te conduise dans le bon chemin »⁷⁴.

En plus de *l'amin*, l'instance narrative de *La Terre et le Sang* met en évidence un autre rouage de l'administration de village à savoir le *cadi-notaire* qu'on faisait venir pour régler les affaires de vente, de prêt, d'hypothèque. Les extraits suivants montrent bien le rôle de ce magistrat au sein de la société du village : « *dès qu'ils eurent apposé leurs poussettes au bas de la page écrite en*

⁷¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 188

⁷² *ibid*

⁷³ *ibid*

⁷⁴ *ibid*, p. 50

arabe par le gros cadî en guennour, Slimane devint mélancolique »⁷⁵ ; et dans un autre passage, on lit « *au vu et au su de tout le village, on fit venir un cadî-notaire qui dressa un acte de vente régulier* »⁷⁶.

En dehors des réunions officielles, la place de *la djamaâ* est un lieu de loisir pour les hommes qui se sentaient plus à l'aise sur les dalles de *la djamaâ* que dans les courettes étroites de leurs maisons. D'ailleurs, nous savons par le co-texte qu'en Kabylie, il était inconcevable qu'un homme reste à la maison au milieu des femmes. Pour les hommes, la maison n'était faite uniquement que pour manger et dormir. Dans son ouvrage intitulé *Jours de Kabylie*, Mouloud Féraoun consacre tout un chapitre à *la djamaâ* qu'il intitule « La djamaâ d'Aït-Flen », où il décrit avec une fine précision l'ambiance chaleureuse qui régnait dans cet espace stratégique de liberté et de loisir que chaque homme pensait posséder tout seul. Sur ce sujet Féraoun écrit : « *c'était le soir généralement que la djamaâ s'emplissait. Les fellahs revenus des champs venaient y terminer leur journée, laissant la maison aux femmes pour leur permettre de préparer le repas. La détente durait jusqu'à la nuit et se prolongeait encore lorsqu'il y avait clair de lune* »⁷⁷.

2.3. Les infrastructures économiques

Les activités économiques sont assez limitées et peu développées dans *La Terre et le sang*. En effet, le narrateur ne donne pas assez d'informations sur les sources des revenus des populations de la société du roman. Sur quoi vivaient exactement les habitants paisibles d'Ighil-Nezman ? Et, d'où les pauvres tiraient-ils leurs moyens de subsistance ? Deux principales questions qui s'imposent, au premier abord, aux lecteurs initiés de ce roman à caractère ethnographique de Féraoun. Toutefois, une analyse plus poussée permet de déceler dans l'écriture romanesque quelques activités économiques, gravitant

⁷⁵ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 262

⁷⁶ *ibid*, p. 32

⁷⁷ Mouloud FÉRAOUN, *Jours de Kabylie*, Point, Cher, 2003, p. 27

essentiellement autour des activités propres aux sociétés primitives à savoir l'agriculture et le commerce.

2.3.1. L'agriculture

L'agriculture est l'activité économique par excellence de la population d'Ighil-Nezman car la société kabyle est une société à vocation agricole. Nombreux sont les passages dans, cette œuvre féraounien, qui montrent le savoir-faire kabyle dans ce domaine. Ainsi, le narrateur note-t-il que Slimane le grand-père maternel d'Amer :

« était un fellah réputé aux diagnostics infailibles. On le consultait pour semer, pour planter un arbre ou le tailler. Il avait le calendrier agricole dans la tête et calculait mieux que les marabouts. Il indiquait avec précision la mauvaise semaine des légumineuses, les trois jours qui donnent aux arbres le pourridié, la période où la taille est une blessure mortelle. Il prévoyait à l'avance les chutes de neige et les gelées. Il connaissait tous les dictons qui ont force de loi et enlèvent leur effet de surprise aux variations atmosphériques. Il savait observer les insectes, les oiseaux et les animaux qui le renseignaient à leur façon »⁷⁸.

La terre constitue donc la plus grande source de profit pour la société du roman qui ne vivait que par et pour elle. Mais, l'exiguïté des terrains cultivables, la mauvaise qualité du sol ainsi que le manque de matériel sophistiqué de travail entravaient sans cesse l'effort du paysan kabyle et l'empêchaient ainsi d'en tirer un grand profit. C'est pour cette raison, peut être, que cette région déshéritée ne semblait pas séduire les colons européens et par là l'administration coloniale pour qui, il importe plus d'investir dans des régions riches, fertiles, prêtes à être exploitées que de mettre en valeur des régions pauvres à coup d'investissement. C'est pourquoi, les régions les plus riches et les terres les plus fertiles d'Algérie sont celles qui ont subi le plus fortement l'impact de la colonisation terrienne. Dans le même ordre d'idée, le

⁷⁸ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 90

narrateur rapporte que Tighezrane, le dernier champ vendu par Kaci, qui était « la prunelle de ses yeux » et « un morceau de son cœur », n'avait, en réalité « rien de particulier : trois jours de labours, un demi-hectare. Deux parcelles en triangle séparées par un petit ruisseau qui tient le rôle de source pendant l'été. [...] Voilà trois orangers au bord du ruisseau puis des figuiers [...] il y a aussi quelques cerisiers et un poirier tandis que tout en bordure [...] court une haie de cactus »⁷⁹. Le paysan kabyle se trouve donc confronter à l'insécurité alimentaire permanente. Son avenir n'est jamais assuré de façon certaine car son petit lopin de terre ne peut garantir sa nourriture qu'un mois sur douze comme le précise Féraoun dans *L'Anniversaire*. C'est pourquoi, il se trouve obligé de quitter sa Kabylie en quête d'autres ressources pour assurer sa subsistance et celle des siens. Sur ce point, le narrateur rapporte :

« Il faut dire qu'en ces temps héroïques d'avant la Première Guerre mondiale, les kabyles commençaient à peine à découvrir la France. Jusqu'à là, ils s'étaient contentés d'aller travailler dans des exploitations de liège à Philippeville ou à Bône. Certains s'engageaient aux mines de phosphate du constantinois ou de Gafsa et la majorité, pour vingt sous la journée, se louaient par escouades aux colons de la Mitidja »⁸⁰.

L'émigration, dans ses deux formes intérieure ou extérieure, apparaît donc une voie de salut à tous les hommes valides d'Ighil-Nezman. Le narrateur souligne que grâce à l'argent rapporté par les émigrés kabyles, le sort du village s'est amélioré. En effet, il s'agrandit et s'enjoliva davantage: « le village change peu à peu d'aspect. Les nouvelles maisons reprennent le tracé des vieilles. [...] Quelques maisons toutes récentes se donnent de l'allure ; des habitations agréables s'édifient en dehors de l'agglomération »⁸¹.

⁷⁹ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 55

⁸⁰ *ibid*, p. 61

⁸¹ *ibid*, p. 20

2.3.2. Le commerce

Les kabyles d'Ighil-Nezman faisaient de l'agriculture leur principale activité économique. Le commerce vient en second plan comme une activité accompagnatrice pour compléter l'acte de produire. En effet, le marché offre au paysan kabyle un espace de libre échange où il peut vendre ses bétails et ses produits agricoles: blé, orge, tomates, carottes, courgettes, poivrons piquants, graines de navet et fruits de saison. Le jour du marché lui offre aussi la seule occasion pour faire ses commissions hebdomadaire (denrées alimentaires, viande et habits) ; surtout quand on sait que dans les villages kabyles, les marchands détaillants, chez qui on peut s'approvisionner à toute heure, font défaut. Les provisions de la famille se font donc hebdomadairement au marché. Ce dernier a lieu régulièrement à un jour fixe de la semaine sur un lieu connu, généralement à deux ou trois lieues du village. Le marché répond toujours à un ordre bien établi où chaque espèce de denrées est mise en vente sur un emplacement spécial, appelé *rah'ba*. Le passage ci-dessous extrait des *Jours de Kabylie* de Féraoun décrit le départ des villageois vers le marché et les moyens de locomotion qu'ils ont l'habitude d'utiliser pour se rendre à ce rendez-vous hebdomadaire :

« de tous les villages, les gens montent ou descendent vers le marché. Chaque sentier qui débouche sur la route y déverse sa journée d'hommes. Les groupes se croisent, se suivent, se dépassent. Il en vient à pied, sur des ânes, des mulets, dans des taxis, des camions, des autobus. Il y en a qui ne portent rien, d'autres qui sont chargés ou qui poussent devant eux une bête chargée. Celui-ci tire une génisse à l'aide d'une corde passée autour des cornes, celui-là conduit un troupeau serré de moutons maigres dont les sabots crépitants soulèvent des nuages de poussière »⁸².

Le jour du marché est aussi une occasion offerte au villageois pour briser le régime de sa vie routinière et de sortir de sa coquille pour pénétrer dans un monde plus vaste. C'est un lieu de réunion qui « *a pour les Kabyles des attraits*

⁸² Mouloud FÉRAOUN, *Jours de Kabylie*, op.cit, p. 70

irrésistibles et semble aussi nécessaire à sa vie que l'air qu'il respire »⁸³. C'est là qu'il rencontre ses amis des villages voisins et qu'il se met au courant des nouvelles politiques et régionales, qu'il va colporter et discuter le soir dans sa *djamaâ*.

Le narrateur de *La Terre et le sang* n'évoque pas avec précision les transactions qui se font au marché, ni l'organisation spatiale de ce lieu de commerce, mais se contente uniquement de signaler d'une manière brève l'importance de ce lieu pour la société du roman. Le passage suivant décrit comment le vieux Kaci vivait ce jour de marché et la discrétion avec laquelle il faisait ses courses :

*« le jour du marché on pouvait rencontrer sur la route la longue silhouette de Kaci. Il s'en allait de bon matin de son pas mesuré de vieillard, la tête sous le capuchon, un bâton à la main, le sac en peau de mouton dissimulé sous le burnous. Parfois, il avait un compagnon comme lui. Durant tout le trajet, ils parlaient à la légère de la difficulté des temps, de la jeunesse ingrate, de l'oubli des pratiques religieuses. Mais, intérieurement, Kaci ne songeait qu'à ses commissions : ce morceau de foie qu'il ne fallait pas oublier d'acheter, le kilo de sucre qu'attendait la vieille ainsi que le pain que viendrait vendre un boulanger de la ville. Au marché, il faisait le tour de tous les étalages, achetait de temps à l'autre des friandises qu'il enfouissait furtivement dans la poche de sa gandoura. Il ne se hâtait jamais, palpait les denrées avec gourmandise, n'osait pas discuter le prix, glissait, timide, d'un marchand à l'autre et craignait de se faire remarquer. Il réussissait à emplir sa peau de mouton puis revenait de bonne heure à la maison »*⁸⁴.

Il reste à signaler que cet espace commercial est réservé généralement, tout comme la *djemaâ* et le café, aux hommes. La présence féminine dans ce genre de lieu est beaucoup moins tolérée chez les Kabyles. Le narrateur rapporte l'embarras de Marie dans ces lieux typiquement masculins avant qu'elle ne finisse dans la peau d'une villageoise d'Ighil-Nezman : *« elle alla au marché, écrit-il, et excita la curiosité. Elle remarqua aussi que les hommes étaient*

⁸³ Adolphe HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *Les Coutumes kabyles*, op.cit, p. 84

⁸⁴ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 30,31

toujours gênés devant elle, ne lui parlant guère, n'osant pas la regarder, préférant s'adresser à Amer même lorsque la question la concernait »⁸⁵.

Il faut préciser, enfin, qu'en dehors de l'agriculture et du commerce, le narrateur fait allusion à d'autres activités figurant dans l'infrastructure économique de la société du roman comme l'élevage des bétails, la maçonnerie et l'exploitation de carrière de pierres, utilisées comme matériau de construction, le tissage, le troc et surtout l'usure à l'égard de laquelle le narrateur prend ses distances puisqu'il la perçoit comme un sale moyen de domination utilisé pour ruiner impitoyablement les emprunteurs. C'était la stratégie à laquelle l'usurier Mouhund n'hésitait pas à avoir recours afin d'appauvrir les débiteurs indisciplinés.

Pour finir cette partie réservée à l'analyse de l'infrastructure économique, nous devons signaler que nous nous sommes contenté d'analyser uniquement les activités économiques décrites dans *La Terre et le sang*, l'objet de notre étude. Or, nous savons par le co-texte que les activités économiques de la société de référence étaient plus riches et plus diversifiées. Les kabyles exercent depuis la nuit de temps des activités comme la poterie, l'apiculture, le colportage, l'argenterie et bien d'autres activités artisanales.

⁸⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *op.cit*, p. 109

Conclusion partielle

L'essentiel de ce chapitre intitulé « Les Structures de la société du roman » a porté sur l'analyse des fondations qui soutiennent la société du texte ou du roman, c'est-à-dire les unités de base sur lesquelles est bâtie ladite société. Celle-ci possède à l'instar des autres communautés humaines, une organisation à la fois sociale, politique et économique qui assure son bon fonctionnement.

La société décrite par l'instance narrative de ce roman de Féraoun renvoie à la communauté humaine vivant, entre les deux guerres, dans un village juché sur une crête d'une montagne de Djurjura. En effet, le narrateur relate le retour et l'installation définitive d'un immigrant kabyle dans son village natal pour y vivre la vie des siens après avoir vécu quinze ans, déraciné de ses origines, en métropole française. A travers cette histoire, le narrateur veut mettre l'accent sur l'attachement viscéral de l'homme kabyle et révéler la structure et l'organisation sociale de cette société foncièrement archaïque. L'organisation sociale de cette société tribale est confiée à l'assemblée générale des villageois, *la djamaâ* qui a ses propres lois, mais travaillant sous le contrôle d'une administration coloniale que le narrateur, de bon gré, préfère la laisser de côté. En plus des structures politiques qui lui sont spécifiques, la société du texte s'appuie, pour son organisation interne, sur des architectures sociales dans lesquelles *la kharouba* et la famille occupent une place privilégiée, et sur des infrastructures économiques peu développées se basant essentiellement sur l'agriculture et le commerce.

I- LA PARTIE PRATIQUE

Deuxième chapitre Les discours sociaux

II-Deuxième Chapitre : Les discours sociaux

1. Introduction

La théorie sociocritique de Claude Duchet a mis en évidence l'existence, dans le texte littéraire, d'une communauté humaine fictive nommée société du roman ou du texte. Dans *La Terre et le sang*, ladite société se compose essentiellement d'un groupe social que nous avons déjà défini dans le chapitre précédent. La théorie de Duchet a démontré également que la société du texte est la transposition dans l'univers fictif d'une société plus ou moins réelle désignée par le terme de « société de référence » parce qu'elle sert justement de référence à la société du texte. En tant qu'organisation sociale autonome, la société du roman se remet en question par les discours sociaux qui sont la rumeur du texte littéraire c'est-à-dire l'expression de différents courants de pensée qui la parcourent. Le but de notre présente analyse sera donc de mettre en évidence les principaux discours sociaux que *La Terre et le sang*, en tant qu'œuvre fictive, révèle afin de mieux les cerner. Pour ce faire, nous essayerons d'exposer les discours qui parcourent cette œuvre romanesque sans toutefois omettre de mentionner les différents faits portés explicitement ou implicitement à la connaissance du lecteur afin d'en dégager le sens.

2. Les discours sociaux

Le résumé du corpus qu'on a fait au début du chapitre précédent ne livre pas tous ses secrets car il ne comporte en majorité que les informations que le narrateur a bien voulu porter à la connaissance du lecteur non averti. Néanmoins, à la lumière de la méthode sociocritique de Duchet qui « *interroge l'implicite, les présupposés, le non-dit ou l'impensé et les silences* »¹, il nous est possible de faire la relecture de cette œuvre et d'en faire sortir les rumeurs sociales, c'est-à-dire les principaux discours sociaux qui la parcourent et qui

¹ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 2006 », *ibid*, p2

s'articulent autour de plusieurs thèmes dont les plus importants sont la pauvreté, l'émigration, la religion, la progéniture et la femme.

2.1. Le discours sur la pauvreté

S'il y a une chose qui a fortement marqué l'univers romanesque de *La Terre et le sang*, c'est bien la pauvreté qui revient comme un leitmotiv dans cette œuvre littéraire de Féraoun. En effet, la majorité des habitants d'Ighil-Nezman ne sont pas en mesure de dépasser le simple stade de la survie c'est-à-dire qu'ils vivent au jour le jour.

Les signes extérieurs de la modestie des villageois sont nombreux. Ils habitent dans des maisons peu spacieuses et ne disposent ni d'électricité, ni d'eau courante. Le médecin et le pharmacien manquent également à ce pauvre village kabyle. Le narrateur révèle à travers l'exemple suivant l'embarras des familles du village qui sont à l'étroit chez elles :

« Ils n'ont qu'une seule pièce. Lorsque les enfants sont petits, on dort sur la même natte, l'un à côté de l'autre : le plus petits contre la maman, le papa derrière, les autres par rang d'âge, alignés le plus loin possible des parents. Mais quand les enfants sont grands, le fils aîné déserte la maison pendant la nuit [...] ; le père ostensiblement sa place à l'écart ; la mère occupe un coin où elle se niche avec les tout petits ; les plus embarrassantes sont les filles qui comprennent tout »²

Le narrateur souligne qu'après la mort de Kaci, le foyer de Kamouma était un refuge sûr qui s'offre à ces jeunes filles gênantes où elles pouvaient passer la nuit.

Le narrateur rapporte également que la misère est une composante essentielle de la vie des habitants d'Ighil-Nezman pour qui manger n'est pas forcément un acte quotidien. Ceux qui mangeaient régulièrement étaient considérés comme riches. En effet, le thème de la faim requiert une importance majeure aux yeux du narrateur qui décrit avec rigueur la lutte menée par les villageois pour assurer le peu de *couscous* quotidien qui prend le sens d'une

² Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 35, 36

qualité de nourriture légère sans calories, mais qui permet quand même au corps de subsister. Le passage suivant montre bien la souffrance de Kamouma et par là ses paires et la stratégie qu'elle adoptait pour supporter la faim et continuer à tenir à la vie :

« ainsi, elle a pu vivre petitement en vendant, en troquant un objet ou un service, en cédant le superflu. Elle a pris l'habitude de ne pas manger à sa faim. La faim, Une vieille connaissance ! Le procédé est simple : il faut diminuer petit à petit la ration de belboul ou de galette, mélanger beaucoup de son à la farine, faire provision de glands pendant la saison. Il y aura toujours une jeune fille pour les moudre. On peut réussir une galette avec deux tiers de gland et le reste d'orge. Il y a aussi les jeûnes qu'on peut multiplier à loisir, qui plaisent tant au Prophète et vous font bien voir des gens pieux. Ceux qui sont habitués à se priver ainsi savent qu'on arrive aisément à supporter la faim : on perd progressivement l'appétit, on est sous-alimenté, mais on ne souffre pas plus que le suralimenté. Question de degré, en effet »³

On retient de ce passage le haut degré de robustesse des villageois qui, à force de vivre cette réalité contraignante et dure, finissaient par s'habituer au dernier degré de la misère en faisant de la faim et de la malnutrition des compagnons de route dans la lutte qu'ils mènent pour continuer à exister. Le recours à l'emploi du pronom personnel indéfini « on » est un fait de style consciemment choisi par l'auteur pour laisser supposer que le cas de Kamouma est représentatif de toute une communauté qui partage avec elle le même sort.

Le narrateur souligne qu'à Ighil-Nezman, le même problème de survie se posait d'une façon très aiguë. Et pour y parvenir, les villageois étaient contraints d'avoir recours à des moyens parfois intolérables qui augmentaient leurs soucis sans pour autant apporter une solution définitive à leur problème. En effet, ils étaient prêts à tromper un ami, à escroquer un frère ou un proche. Dans cette perspective, le narrateur soulève le cas des frères Saïd et Hassen de la *kharouba* des Aït-Rabah, qui n'hésitaient pas à envoyer leur vieille mère pour mendier à leur place chez les riches pendant la période des récoltes :

³ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 36, 37

« Saïd eut l'idée d'envoyer la vieille femme [sa mère] chez les riches, au moment de la récolte : une mendicité camouflée. Hassen en fut mécontent. Comme son frère refusait de partager les aumônes, la vieille travailla aussi pour le conte de Hassen »⁴. Se servir de sa vieille mère pour se procurer de quoi vivre tout en étant jeune signifie que la pauvreté atteint son apogée dans cette société misérable.

Afin de remplir leurs couscoussières, les villageois se trouvaient dans l'obligation de vendre des propriétés. Kaci Aït-Larbi, par exemple, à cause de son extrême pauvreté ne trouva d'autres solutions que de se débarrasser de ses champs l'un après l'autre. Les propriétés vendues, il leur restait que la pire solution, celle de l'emprunt. Ayant recours aux services d'un usurier, l'emprunteur est généralement pris dans un engrenage dont il lui est quasiment impossible de se libérer. Grâce à un premier prêt qui ne pouvait le plus souvent être remboursé quand l'échéance arrivait à son terme, l'usurier ne se gênait pas pour déposséder le malheureux emprunteur de sa terre ou d'une quelconque propriété avec la bénédiction de l'administration coloniale qui au lieu d'agir contre l'usure, l'encourageait afin que l'indigène puisse emprunter pour payer l'impôt et ne pas mourir de faim. C'est justement pour dénoncer ces pratiques injustes que le narrateur de *La Terre et le sang* évoque la démarche de l'usurier Mouhund qui ne se gênait pas pour réduire plusieurs de ses clients à la mendicité. Pour y parvenir, la procédure était simple : « une assignation en justice, un délai qui expire, une vente aux enchères, une saisie opérée par le cadi-notaire et l'ennemi rentre dans la catégorie des gueux »⁵. Cette manière d'énumérer veut dire que s'emparer d'une propriété d'un nécessiteux n'est qu'une question de formalité d'usage. Il suffit que ce malheureux recourt au service d'un usurier, pour voir s'envoler sa propriété à jamais et en un temps record. Il faut rappeler que l'usure n'était pas une création coloniale, mais ses méfaits sont accrus après l'occupation française.

⁴ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 122

⁵ *ibid*, pp. 125, 126

Dans *La Terre et le sang*, le discours sur la pauvreté est l'un des plus récurrents et aussi l'un des plus percutants. Ce thème semble expliquer et donner quelques réponses quant à la vie difficile du héros. En effet, Amer avait grandi dans une famille modeste ne lui assurant même pas une scolarité normale car l'école était perçue comme une sorte d'institution qui maintenait les enfants dans l'oisiveté, ce qui les empêchait de travailler afin d'aider à subvenir aux besoins de la famille. C'est pourquoi, il dut abandonner l'école très jeune pour aller chercher du travail dans les mines de la métropole.

La manière dont le thème de la pauvreté est traité pourrait renforcer la thèse selon laquelle *La Terre et le sang* a été rédigé pour démontrer que Mouloud Féraoun, l'instituteur normalien, n'est point embarrassé par ses origines modestes qu'il partage avec ses lecteurs. Le passage suivant extrait de son roman à caractère autobiographique *Le Fils du pauvre* montre bien l'âpreté des conditions de vie des familles kabyles et leur attachement à cette insupportable vie rurale qu'il raconte sans aucune gêne : « *nous sommes des montagnards, de rudes montagnards [...] S'il naît un individu chétif, il ne peut pas supporter le régime. Il est vite ... éliminé. S'il naît un individu robuste, il vit, il résiste. Il sera peut être chétif par la suite. Il s'adapte. C'est l'essentiel* »⁶. Ce passage montre que les conditions de vie des Kabyles étaient tellement dures qu'elles imposaient au villageois d'avoir un minima de robustesse pour pouvoir survivre. L'auteur a insisté sur l'emploi de la subordonnée conditionnelle pour mettre en évidence ce constat qui s'impose par la force des choses comme un raisonnement logique.

La manière dont le thème de la pauvreté est traité pourrait également répondre à un choix idéologique adopté par l'auteur qui essaye de lever le rideau sur la tragédie imposée à sa société. Le thème de la pauvreté se présente alors comme un discours subversif pour dénoncer avec rigueur les inégalités et pour contrecarrer le pouvoir colonial en attirant l'attention de l'opinion publique sur l'intolérable misère de la société musulmane d'Algérie. Cette misère est sentie comme le résultat d'une politique raciste, imprévoyante au

⁶ Mouloud FÉRAOUN, *Le Fils du pauvre*, Reghaïa, ENAG, 1986, p. 58

sujet des indigènes qui sont acculés à continuer à peiner pour ne pas mourir de faim. Le passage suivant de *L'Anniversaire* dénote parfaitement l'engagement politique de Féraoun. Ce dernier se montre ferme pour dénoncer l'injustice et la carence de l'administration coloniale qui se préoccupe plus des dépenses de prestige destinées à impressionner ses rivaux que de la survie des indigènes : « *les journaux de Vichy, écrit-il, que les kabyles ne lisent jamais parce que ils ne savent pas lire, disent que le marché noir est immoral. Quelle sinistre plaisanterie ! Les gens crèvent de faim dans un pays qui possède la Mitidja et on leur dit qu'ils commettent un péché en ne crevant pas plus vite !* »⁷. La reprise du verbe « crever » dans cette courte citation dévoile l'injustice et l'inégalité du régime colonial qui contraint les indigènes à observer ses lois et ses règlements alors qu'il les prive de tout moyen de survie. Aussi, sous l'effet de la pauvreté et de la misère, il n'est guère étonnant de voir les indigènes valides loin de chez eux pour chercher un gain, leur pain. Le narrateur de *La Terre et le sang* accorde une grande importance à l'émigration qui constitue l'ultime ressource pour la majorité des paysans kabyles.

2.2. Le discours sur l'émigration

Le discours sur l'émigration est parmi les discours les plus capitaux de la trame narrative de *La Terre et le sang* parce qu'il est omniprésent tout au long de l'œuvre. Il est d'ailleurs la principale source d'inspiration de la création de cette œuvre de Féraoun. En effet, ce dernier a avoué lors d'une interview accordée à Maurice Monnoyer en 1953 que l'émigration des kabyles était le thème principal et la matière de base de *La Terre et le sang*. Aussi lui affirme-t-il : « *j'ai pensé que l'émigration des kabyles pouvait donner matière à un ou plusieurs ouvrages dignes d'intérêt. J'ai distingué deux périodes : de 1910 à 1930 et de 1930 aux années que nous vivons. La Terre et le sang est consacré à la première période* »⁸. La première période, a-t-il précisé, concerne les

⁷ Mouloud FÉRAOUN, *L'Anniversaire*, op.cit, p. 123

⁸ Le fils du pauvre –Interview- 2003 in <http://zighcult.canalblog.com>

pionniers qui ont tracé le chemin de l'émigration. Ceux-ci, à l'encontre des « contemporains », étaient davantage attachés à leurs villages, à leurs terres parce qu'ils n'étaient pas bien armés pour s'adapter facilement aux façons de vivre de la métropole. L'émigration est perçue donc comme une voie de salut pour les pauvres paysans de la Kabylie. Cette région déshéritée de l'Algérie était la plus particulièrement touchée par ce phénomène. C'était ainsi qu'Alain Gillette et Abdelmalek Sayad l'ont démontré dans une étude, intitulée « L'émigration algérienne en France », parue en 1984, en confirmant que « jusqu'en 1918, l'émigration algérienne fut essentiellement kabyle »⁹. Selon ces mêmes auteurs, cela était dû à des raisons essentiellement économiques. L'émigré n'est passé loin de chez lui, ni pour faire fortune, ni pour découvrir la France, ni pour chercher la liberté, mais pour quitter une terre qui ne suffisait plus à subvenir à ses besoins les plus vitaux, ou pour sauver un héritage familial mis en gage par un acte juridique comme c'est le cas de Ramdane, le père de Fouroulou le héros de *Le Fils du pauvre*. Ce dernier était contraint à quitter le sol natal quelques jours après la signature d'une reconnaissance de dette rien que pour sauver sa maison et son champ qu'il avait hypothéqués et qu'il risquerait de perdre une fois pour toutes s'il restait au village. Sur ce sujet Féraoun avait écrit : « quelque temps après, [...] Ramdane quitta, un matin, son village pour aller travailler en France. C'était l'ultime ressource, le dernier espoir, la seule solution. Il savait très bien que s'il restait au pays, la dette ferait boule de neige et emporterait bientôt, comme sous une avalanche, le modeste héritage familial »¹⁰. Par ce style métaphorique, l'auteur révèle la situation misérable dans laquelle se trouvait Ramdane. Ce dernier était criblé de dettes. Aussi fut-il contraint d'émigrer pour faire face à cette situation critique et protéger son modeste héritage familial. Il savait que s'il restait au bled, ses dettes prendraient un effet boule de neige, c'est-à-dire elles s'autoalimenteraient des déficits successifs et des charges d'intérêts liées à leur remboursement qui pourrait conduire à la perte définitive des biens mis en

⁹ Mehenni AKBAL, *Les Idées médiologiques chez Mouloud Féraoun*, Reghaïa, ENAG, 2001, p. 139

¹⁰ Mouloud FÉRAOUN, *Le Fils du pauvre*, *op.cit.*, p. 95

gage. Le départ en France, comme on va voir également avec Amer, ne se faisait que tôt le matin. Il n'était pas seulement et uniquement dû à l'horaire du car, mais parce que quitter les siens était une chose honteuse et mal vue qui ne pouvait se faire qu'à la faveur de l'aube.

C'est par une astucieuse analepse que Gérard Genette définit comme « toute évocation après coup d'un événement antérieur au point de l'histoire où l'on se trouve »¹¹, que le narrateur évoque le départ d'Amer en France accompagné de trois de ses compatriotes, escortés par les parents en larmes comme en témoigne ce passage : « ce départ, [Amer] ne saurait l'oublier. Le jour et le mois importent peu. C'était en 1910, à la fin de l'hiver, un matin. Il se revoit à la sortie de village avec trois compatriotes morts à présent. Ils ont été escortés jusque-là par les parents en larmes »¹². Après ce passage marqué par le champ lexical d'adieu et d'évocation de souvenir, le narrateur recourt à la digression pour entamer une partie documentaire, où la fonction référentielle prime sur la fonction poétique, et à travers laquelle il retrace l'histoire du mouvement migratoire des paysans kabyles. Ce mouvement se fit d'abord vers des régions plus clémentes comme les plaines de Mitidja ou de Chelif, l'exploitation de liège de Philippeville ou les mines du Constantinois ; ensuite vers la métropole française. Cette dernière obéit dans son évolution à un schéma cyclique : elle fait ses débuts intensifs avant la Première Guerre Mondiale, régresse pendant ladite guerre pour atteindre son apogée après la fin de la guerre et la libération de Paris en raison de l'expansion économique de cette époque. Cette période d'après-guerre constitue l'âge d'or de l'émigration kabyle comme l'illustre cet extrait :

« L'après-guerre fut une période de prospérité sans pareille pour les Kabyles : on embauchait partout, on ne les repoussait plus et les salaires s'élevaient davantage. Ceux qui se faisaient camelots ou optaient pour des affaires louches réussissaient vite à acquérir de petites fortunes qu'ils allaient dépenser chez eux avec grande tapage et célérité pour se hâter de revenir »¹³

¹¹ Gérard GENETTE, *Figures III*, Le Seuil, 1972, p. 82

¹² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 60

¹³ *ibid*, p. 82

Le narrateur rapporte qu’Amer pour qui gagner de l’argent n’est pas l’exigence fondamentale, ne faisait pas partie de cette catégorie d’immigrés appelée « les migrants », qui ne faisaient pas de la France un asile permanent, mais un moyen leur permettant de s’enrichir pour s’acheter des champs, construire des maisons, se marier ou faire des économies. Il était parmi « les sédentaires » qui à l’encontre des « migrants », renonçaient à toute idée de retour au bled et oubliait, en effet, leur devoir de père ou de chargé de famille. Il s’adaptait à sa nouvelle vie au point d’oublier ses parents qui l’avaient cru perdu après s’être resté de longues années sans donner signe de vie.

L’instance narrative de *La Terre et le sang* met en évidence essentiellement la vie des immigrants en terre française. Toutefois, il n’y a aucune description explicite de la métropole, encore moins de la société qui y vivait. Le narrateur se contente seulement de faire allusion à quelques villes à l’instar de Paris, Lille, Lyon, Marseille ou de quelques rues de Paris ou de ses banlieues.

Le discours social sur l’émigration fait ressortir que l’immigré était confiné à des rôles subordonnés et vivait en marge de la communauté européenne. Il ne réussissait pas à établir de véritables rapports avec l’Autre et restait là-bas un étranger qui ne se sentait à l’aise qu’au milieu des siens. C’est ainsi que le narrateur de *La Terre et le sang* rend compte de l’incroyable reconstitution, dans les mines du nord, de petites sociétés kabyles qui ressemblaient étrangement à celles des villages d’origine.

Le discours social sur l’émigration révèle certains aspects de l’idéologie de l’auteur. Ce normalien apologiste de l’assimilation, très attentif aux idéaux humanitaires, fraternité universelle, égalité des races et des croyances, estime que l’émigration pouvait favoriser le rapprochement de deux communautés arabe et française. Mais il a constaté en fin de compte que cette ambition n’était en fait qu’une illusion à cause de la politique de ségrégation raciale adoptée par l’administration française, une politique faisant de l’autochtone un citoyen de troisième degré. Cette idée d’inégalité des chances se trouve clairement

énoncée dans *Les Chemins qui montent*, à travers les paroles de son héros Amer n'Amer, l'orphelin d'Amer-Aït-Larbi, notre héros :

« les gens qui viennent chez nous ne sont pas à plaindre : ils occupent les meilleures places, toutes les places, et finissent toujours par s'enrichir. Chez nous, il ne reste plus rien pour nous. Alors, à notre tour nous allons chez eux. Mais ce n'est pas ni pour occuper des places, ni pour nous enrichir, simplement pour arracher un morceau de pain : le gagner, le mendier ou le voler. Voilà ce que nous faisons »¹⁴

Dans ce passage, l'expression « les gens qui viennent chez nous » renvoie aux colons qui monopolisent tous les pouvoirs et s'emparent de toutes les terres fertiles en repoussant les indigènes vers les régions arides, chose qui les oblige à quitter leur pays pour aller peiner davantage afin de garantir leur survie et celle des leurs. Cette conviction de l'auteur se trouve incarnée dans un autre passage du même roman par un de ses personnages secondaires qui avait un faible pour les clochards de Paris qu'il appelait « Zami ». Il aimait les réveiller sur leurs bancs en leur disant d'un ton ironique : « *tu veux un conseil, mon Zami ? [...] Oui, mon Zami. Va en Algérie, Allah est grand ! Aux prochaines élections, c'est toi qui seras maire. Je sais ce que je dis. Va en Algérie, mon Zami* »¹⁵. De ce point de vue, on peut dire que les écrits de Féraoun ont un caractère subversif. Il essaie à travers eux de dénoncer la discrimination adoptée par le système colonial.

En somme, du point de vue de l'ordre du récit l'émigration n'est qu'une longue analepse externe parce qu'elle ramène le lecteur au-delà du champ temporel du récit premier. En effet, le narrateur relate d'abord le retour et l'installation du couple au village. Ce n'est qu'ensuite qu'il revient en arrière pour évoquer les souvenirs d'Amer et explique son éloignement des siens. Le discours sur l'émigration met en lumière une réalité sociopolitique qui a marqué une page de l'histoire de la société algérienne dans sa lutte pour la survie. L'auteur-narrateur se montre habile pour étudier avec le zèle de

¹⁴ Mouloud FÉRAOUN, *Les Chemins qui montent*, Béjaïa, Talantikit, 2003, p. 187

¹⁵ *ibid*, p. 186

l'ethnographe les particularités de ce phénomène social en mettant l'accent notamment sur ses aspects positifs. Ce phénomène était à l'origine de l'amélioration des conditions de vie des villageois et à l'ouverture du ghetto kabyle à la modernité. Grâce à l'émigration, la vie des villageois est tendue vers le changement et vers la revendication d'émancipation citoyenne car les émigrés étaient exposés aux idées progressistes pour la première fois au sein des syndicats et partis ouvriers. Le narrateur accorde une très grande importance au thème de l'émigration pour dénoncer également certains de ses aspects négatifs comme l'inégalité sociale. Il met l'accent sur les insurmontables difficultés que rencontre l'émigré pour s'adapter au nouveau mode de vie imposé par la société d'accueil. En outre, elle est perçue comme la principale origine de l'acculturation surtout des jeunes kabyles, dont l'une des manifestations reste la transgression de la loi coranique et l'oubli voire le mépris des pratiques religieuses.

2.3. Le discours sur la religion

En Kabylie, comme partout en Algérie, la religion occupe une place prépondérante au sein de la société, une importance qui ne se dément pas dans *La Terre et le sang*. En effet, l'organisation spatiale du village obéit à des règles très strictes dictées par la religion aux cinq préceptes : le compartimentage espace féminin-espace masculin. Le divin imprègne la vie quotidienne des villageois. Le terme « Dieu » revient très souvent dans les conversations entre les protagonistes du roman. On l'invoque généralement pour s'incliner devant le sort ou pour dénoncer toute tentative de dépassement moral.

Le discours social sur la religion, essentiellement centré sur les marabouts, révèle certains aspects négatifs dus au développement de certains rites religieux fort éloignés des dogmes officiels de l'islam. En effet, en se posant comme détenteurs exclusifs du savoir religieux et en s'appropriant la sainteté et la connaissance de la « religion vraie », les marabouts bloquent l'accès aux

sources de l'islam à la majorité des Kabyles. C'est pourquoi, bien que revendicateurs de l'islam, les habitants d'Ighil-Nezman, vivent dans une ignorance relative de ses préceptes et élaborent leur foi dans un espace syncrétique qui va souvent à l'encontre des principes de base de l'islam. Cette conception de l'islam convient mieux aux marabouts qui ne cessent pas de la défendre afin de préserver le statut privilégié que la société leur accorde à savoir le rôle d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. A Ighil-Nezman, la religion musulmane se limitait donc aux simagrées des marabouts qui y régnaient en maîtres en s'attribuant le rôle de protecteurs du village et de garants de la pérennité et l'harmonie de la société.

Mouloud Féraoun ne cache pas son mépris pour les pratiques superstitieuses issues de l'islam maraboutique. En vérité, nombreux sont les passages de *La Terre et le sang* qui révèlent le mépris que l'auteur éprouve à l'égard de ces rites religieux hérités d'un siècle révolu. Il raconte avec un mépris moqueur le voyage de Slimane au village du marabout Si-Mahfoud pour une consultation traditionnelle où il était question de l'interprétation de rêve. Le narrateur raconte qu'avant de se rendre chez Si-Mahfoud, Slimane accompagné de son gendre Ramdane passa d'abord par le cimetière conformément à l'usage. Slimane tourna quatorze fois autour du tombeau de son oncle Ali avec un œuf à la main en lui adressant à haute voix des paroles pour lui donner rendez-vous au village du marabout Si-Mahfoud. Le narrateur accorde une grande attention à cette séance d'invocation au mort qu'il raconte dans ses petits détails en s'arrêtant sur les moindres gestes et paroles de son animateur, le réputé marabout Si-Mahfoud qui

« prit l'œuf entre ses doigts et se mit à le contempler longuement. Il ne fallait pas parler mais attendre, écouter attentivement, ne pas interrompre, ne pas interroger ni chercher à percer le mystère des termes obscurs qu'il allait employer. Tout cela, les visiteurs le savaient. Les lèvres du marabout remuaient très vite ; ses yeux plongeaient dans l'œuf comme pour y contempler quelque fascinant spectacle ; les grains du chapelet se précipitaient l'un derrière l'autre sous les doigts effilés qui les tenaient. Une présence insolite

semblait se glisser parmi eux, les effleurait doucement comme un frôlement d'aile silencieux. Ils étaient prêts à croire au miracle »¹⁶

Ce passage met l'accent sur le pouvoir que possèdent les marabouts sur les villageois naïfs et stupides. Ils parviennent par de simples rituels codifiés à persuader leurs patients jusqu'à leur faire croire au miracle. Le frôlement d'aile renvoie aux âmes des morts invoqués qui gardent le contact avec le monde terrestre grâce au pouvoir magique des marabouts. La consultation se termina par un oracle sibyllin et un apologue rassurant qui prônait la patience et l'abandon aveugle aux desseins de Dieu. Slimane repartit convaincu et se débarrassa de ses soucis de vengeance qui tourmentaient sa vie.

On lit dans un autre passage, avec la même ironie, la critique que l'auteur porte à l'égard des villageois qui restaient naïfs dans leurs croyances en attribuant aux *derviches* des pouvoirs surnaturels. Dans le passage suivant, Ramdane avoua à Amer qu'ils avaient tout fait pour que Slimane et Chabha aient un héritier. Il lui dit aussi « *dernièrement, nous avons consulté un derviche dont on nous avait dit beaucoup de bien. Il nous a donné espoir. Il a dit à Slimane qu'il le voyait avec un petit agneau bêlant derrière lui. [...] C'est signifiant n'est-ce-pas ? Nous avons promis un vrai mouton à Si-Mahfoud si cela arrivait »¹⁷.*

De ce qui précède, nous pouvons dire que le discours social sur la religion révèle par conséquent l'idéologie de l'auteur-narrateur. L'idéologie laïque de la III^{ème} République qui s'attaque à l'Eglise et à la religion d'une manière générale. En effet, il rappelle avec une mordante ironie sa laïcité dans un passage de son journal ; on y lit : « *il allait falloir remettre Mohamed à la mode, et les prières et les marabouts »¹⁸*. Il dévoile également ses convictions idéologiques dans un autre passage dans *Le Fils du pauvre* en écrivant « *les mosquées ont manifestement moins d'importance que les djamâa [...] Les vieux qui vont y prier ont l'air d'appartenir à un siècle révolu »¹⁹*. Il confirme bien

¹⁶ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 104, 105

¹⁷ *ibid*, p. 137

¹⁸ Mouloud FERAOUN, *Journal 1959-1962*, Lonrai, Seuil, 2001, p. 43

¹⁹ Mouloud FERAOUN, *Le Fils du pauvre*, op.cit, p. 14

dans un autre passage du même roman son scepticisme en matière religieuse et son profond détachement de la pratique religieuse des villageois en montrant qu'il ne se soucie guère des offrandes à la *kouba* votive du village lors du rétablissement de la bourse de Fouroulou : « [Fouroulou] *savait très bien, écrit-il, que l'offrande ne pouvait influencer sur son sort* »²⁰.

Le discours social sur la religion met l'accent sur la politique d'assimilation adoptée par l'administration coloniale essentiellement en terre kabyle, dont le but ultime était d'initier les autochtones à la civilisation et à la culture occidentale. Dans cette perspective, le narrateur souligne que les jeunes, notamment les jeunes émigrés à l'instar d'Amer, manifestaient si peu d'empressement à l'endroit de la religion. Il rapporte qu'ils se souciaient peu des pratiques religieuses et n'hésitaient pas à transgresser la loi de Dieu en s'adonnant à la consommation de la bière et à la fréquentation des femmes comme l'illustre ce passage qui montre l'acculturation des jeunes Aït-Abbas, la *kharouba* la plus conservatrice d'Ighil-Nezman : « *la bonne réputation des Aït-Abbas subit à présent une rude épreuve. L'esprit malin détourne leurs enfants de la bonne voie. Ils vont en France, boivent du vin, fréquentent sûrement des françaises, reviennent avec des pantalons et des vestes. Quelques-uns ne reviennent même pas* »²¹.

2.4. Le discours social sur la progéniture

La famille comme on vient de le mentionner dans le premier chapitre occupe une place hégémonique au sein de la société du roman. Elle maintient sa cohésion et offre à chacun de ses membres un espace de sécurité au sein duquel le rôle de chacun est déterminé avec précision conformément aux règles d'usage héritées des ascendants. Le discours social sur la famille révèle que le mariage est perçu plus comme un moyen assurant la pérennité de la famille qu'une simple alliance entre deux individus. En effet, dans la société

²⁰ Mouloud FERAOUN, *Le Fils du pauvre*, *op.cit.*, p. 129

²¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *op.cit.*, p. 125

traditionnelle qui repose sur le travail manuel, chaque naissance représente une force supplémentaire de travail. La famille kabyle espère toujours des garçons, d'abord pour s'assurer de la continuité du nom. Ensuite, ils seront un soutien pour les leurs et les aideront à subvenir à leurs besoins et dans leur lutte pour la survie. Enfin, l'éducation des garçons pose infiniment moins de problèmes que celle des filles qu'il faut surveiller de près durant toute la période de puberté de peur qu'elles ne déshonorent la famille. C'est pourquoi, les villageois souhaitaient aux jeunes mariés les sept garçons, « *sept est toujours le chiffre habituel de ce genre de souhait, le souhait était accueilli avec un sourire épanoui : c'était bien visé* »²².

Le narrateur souligne que dans cette société traditionnelle, la stérilité, surtout de la bru, peut la conduire au renvoi chez ses parents dans une société où la fertilité est considérée comme un don de Dieu et la stérilité comme une malédiction. La pauvre bru risque également d'accepter une autre femme sous son toit qui partage avec elle son époux. En effet, la *charia* islamique tolère le recours, dans de pareils cas, à la polygamie. C'était la solution qu'avait choisie Hemama pour sauver son ménage. Le narrateur raconte que cette femme stérile qui dominait son époux avec qui elle n'avait pas eu d'enfants au bout de cinq années de vie conjugale, avait réussi à lui procurer un héritier en lui offrant la plus laide de ses cousines comme épouse. Elle ne faisait venir sa cousine Fetta rien que pour produire l'héritier qui assurerait la relève et surtout protégerait l'héritage familial qui risquerait de tomber dans les mains des cousins après la mort du mari esseulé. C'était pour cette raison que Slimane décida de plein gré de céder par un acte juridique tous ses biens à son épouse Chabha pour priver ses cousins de tout héritage venant de lui.

La stérilité provoque chez les villageois un sentiment obscur fait d'une part de crainte parce qu'on ne l'explique pas autrement que par des raisons religieuses. C'est pourquoi, parmi les moyens employés pour lutter contre cette « malédiction », le plus fréquent est le pèlerinage au tombeau d'un saint dont on essaye de concilier la bienveillance. L'auteur-narrateur évoque avec un

²² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 149

esprit critique cette conception arbitraire des choses qui révèle l'ignorance et l'étroitesse de vue de la population villageoise, issues d'une tradition séculaire qui va à l'encontre du déterminisme scientifique, incessamment proclamé par l'auteur, expliquant tout phénomène par la loi des causes et des effets. Pour dénoncer cette logique fantaisiste, le narrateur met l'accent sur l'attitude adoptée par les couples pour vaincre cette fatalité. Ceux-ci, au lieu de recourir à la médecine clinique, n'hésitaient pas à « *se faire pardonner par ses proches jusque-là oubliés, rendre visite aux morts, distribuer des mets sur leurs tombes pour solliciter leur bienveillance, aller voir des koubas réputées, y laisser des offrandes, en promettre de plus importantes* »²³.

Le narrateur de *La Terre et le sang* raconte que le souci de la stérilité est une souffrance profonde pour le couple, il est aussi une préoccupation constante pour toute la famille surtout pour les deux belles-mères. Ces dernières ne se fatiguaient pas à essayer tous les remèdes de bonnes femmes et des sorciers. Le narrateur critique avec une ironie moqueuse les remèdes proposés par la superstitieuse Smina à sa fille Chabha qui fut longuement humiliée par les pratiques primitives que sa mère ne se gênait pas à lui proposer. En effet, elle avait fait d'elle une sorte de cobaye sur qui elle n'avait négligé aucun remède des vieilles afin de tomber sur le sort qui « dissimulait les clefs » de sa fille ou celles de son gendre Slimane. Le narrateur rapporte que Smina avoue à son mari lors d'un dialogue nocturne les pratiques de son savoir faire en lui dévoilant les différentes applications qu'elle avait essayées avec Chabha. Il y avait « la grande ventouse » : « *tout le monde sait comment s'y prendre : trois jours, poser le pot sous la ceinture, commencer par le côté droit, deux fois. Puis le côté gauche, deux fois aussi. Rester allonger un bon moment. Ne prendre toute la journée que de la tisane de forêt* »²⁴. Smina avait procuré à sa fille sans difficulté « *des intestins de hérisson grillés que Chabha mangea sept matins, dans du miel, [...] des crêpes préparées par une étrangère*

²³ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 149

²⁴ *ibid*, p.200

et arrosées de lait de chienne »²⁵. La folie de désir d'enfants avait forcé Smina également à pousser sa fille au cannibalisme humain c'est-à-dire à consommer de la chair humaine en lui faisant manger « les propices d'enfants circoncis ».

Le discours social sur la progéniture met l'accent sur un autre moyen, si sale et si obscène, auquel les vieilles n'hésitaient pas à avoir recours pour que leurs filles ou leurs brus arrivent à prendre la semence. Pour parvenir à cette ambition, le narrateur rapporte qu'elles poussèrent leurs filles ou leurs brus à l'infidélité en les obligeant à accepter d'être entre les bras d'un homme viril de confiance absolue. Elles agissaient de la sorte tout en sachant que l'infidélité outrageait la morale sociale et qu'elle relève de l'ordre des péchés majeurs du point de vue de la religion islamique qui prône la purification de la progéniture. Le narrateur évoque dans cette perspective le cas de Tassadit de la *kharouba* des Issoulah qui, après s'être fait probablement donner ses quatre fils par Salem, l'employé de son mari, semblait bien avoir utilisé le même Salem pour la femme de son fils Mohand, sa nièce Ourdia. Sur ce sujet, le narrateur rapporte : « *les gens soupçonnait [Tassadit] de s'être fait donner ses quatre fils par son fellah Salem [...] Le même calcul l'amena, sans doute, à utiliser de nouveau Salem pour la femme de son fils, Ourdia, sa nièce* »²⁶. Le narrateur rapporte également que Smina, déçue par la médecine des vieilles et des sorciers, décida de suivre l'exemple de Tassadit en acceptant en son for intérieur la suggestion de sa complice Kamouma, qui consistait à faire d'Amer le père attendu pour un enfant de Chabha. L'instance narrative raconte qu'en œuvrant à la concrétisation de ce souhait, les deux vieilles entraînaient le destin de leurs enfants sur une nouvelle pente qui avait conduit en fin de compte à la tragédie finale.

Pour conclure, il va sans dire que la manière avec laquelle l'auteur aborde le thème de la descendance reflète en fait sa pensée qui se cristallise autour de sa prise de conscience et sa responsabilité en tant qu'instruit vis-à-vis de sa société. Sa manière de critiquer la superstition et l'hypocrisie de sa société

²⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.200, 201

²⁶ *ibid*, pp. 164, 165

n'est en réalité qu'un appel adressé aux siens pour les inciter à laisser de côté les résidus de l'ignorance et à s'ouvrir sur la civilisation et sur le progrès. Cela ne se réaliserait qu'avec la scolarisation et l'instruction du maximum des jeunes. L'instruction des jeunes se présente donc comme l'unique issue de secours qui permettrait aux villageois d'accéder à une vie plus prospère et de se libérer des contraintes imposées par une tradition ancestrale bien ancrée dans la naïveté et l'ignorance. Cette idée d'ouverture se trouve incarnée par le héros de ce roman, Amer qui représente le modèle, ou le typique selon la terminologie de Lukács, du jeune civilisé, allergique aux rites séculaires de sa société. Le narrateur rapporte que bien qu'il ait, lui aussi, des soucis de stérilité, Amer refusait de s'adonner aux pratiques superstitieuses. Cependant, son épouse avait réussi à prendre la semence. C'est sur cette nouvelle que le narrateur achève son roman. Il rapporte que suite à l'accident de la carrière et au milieu de la foule : « *Madame prit la main de sa belle-mère et la plaça sur son ventre au moment où le petit eut bougé. Cette dernière oubliant un peu la mort de son fils, sa douleur, et sa colère et lui dit : Demain [...] lorsqu'ils le prendront, Madame jettera sur son mari sa ceinture de flanelle rouge. Et le monde saura que son sein n'est pas vide !* »²⁷.

2.5. Le discours social sur la femme

Nous savons par le co-texte que le mode de vie de la famille kabyle repose sur une hiérarchie interne généralement bien acceptée et fondée sur l'âge et l'inégalité des sexes. Dans cette société patriarcale le rôle des femmes est moins spectaculaire que celui des hommes ; elles sont apparemment des êtres mineurs, ne jouissant pas des mêmes privilèges sociaux que les hommes, ni des mêmes droits juridiques. Elles sont donc loin d'être les égales des hommes. Elles leur sont généralement soumises sans que cette soumission soit sentie comme contrainte car elle fait partie de l'ordre naturel des choses et se manifeste par le respect qu'elles doivent de naissance à tout homme. Ce

²⁷ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 285

principe de respect dû aux hommes est inculqué dès l'enfance aussi bien à la fille qu'au garçon à qui il arrive d'en abuser, avec préméditation, pour tyranniser sœurs et cousines sans être puni car il sait davantage qu'il est destiné à représenter la force et la légitimité dans de la famille et à en être le futur chef. Féraoun exprime cette incontestable suprématie masculine à travers l'exemple de Titi, la sœur de Fouroulou, le héros de *Le Fils du pauvre*, qui disait en pleurant à sa mère chaque fois qu'il lui arrivait de s'en plaindre, que « *c'est mon frère, que Dieu me le garde, qui a mangé ma part de viande. Mon frère, que Dieu me le garde, a déchiré mon foulard* »²⁸. La mère ne manqua pas de lui apprendre que sa docilité était un devoir et l'attitude de son frère un droit. Sa réponse était toujours invariable : « *N'est-ce-pas ton frère ? Quelle chance pour toi d'avoir un frère ! Que Dieu te le garde ! Ne pleure plus, va l'embrasser* »²⁹.

Par conséquent, la fille est élevée dans le respect du père, du frère et de l'homme en général, elle en attend en retour une protection qui est la preuve tangible qu'on s'occupe d'elle, qu'elle fait partie du groupe. Et c'est en fonction des intérêts du même groupe que se décide son sort comme si cela ne la concernait pas au premier chef. La problématique du mariage arrangé est évoquée dans *La Terre et le sang* à travers l'exemple de Chabha, « la fleur pleine de sève », qui, pour faire plaisir à ses parents, dut accepter comme époux Slimane, son aîné de quinze ans et arrogant et laid de surcroît, à l'égard de qui elle n'éprouvait aucune affection amoureuse. Sur ce point, le narrateur rapporte que « *c'était un bon parti pour le père Ramdane et la mère Smina : une grande maison, un passé enviable, un homme qui allait mettre tout de suite un foyer à la disposition de leur fille, car il n'avait ni mère, ni sœurs. Il fut accepté les bras ouverts* »³⁰. On lui a donc imposé Slimane en réussissant à lui faire oublier ses rêves naïfs de jeune fille nubile, dans lesquels elle avait certainement désiré un autre homme, un vrai cavalier, plus jeune, plus beau qui saurait vibrer son cœur et tirer « la sève âcre » de son âme. C'était pour cette raison qu'elle

²⁸ Mouloud FÉRAOUN, *Le Fils du pauvre*, op.cit, p. 23

²⁹ *ibid*

³⁰ *ibid*, p.146

n'avait pas manqué de profiter de la première occasion qui lui était offerte sans accorder une importance au risque qu'elle parcourait. Grâce à son aventure avec Amer, elle avait pu retrouver ses rêves de jeune nubile et avait découvert les secrets les plus intimes de l'amour sensuel. Cette expérience lui avait permis par conséquent d'éveiller ses désirs narcissiques et faire monter ses libidos, à la surface, jusqu'à lors refoulés dans les gouffres de son âme.

Une fois mariée, il est de coutume que la femme doit se plier à l'autorité des beaux-parents notamment à celle de la belle-mère qui bénéficie d'un double privilège, celui d'être plus âgée et celui d'être la mère du mari. Mais, la femme change vraiment de statut au moment où elle se met à enfanter. Elle n'est plus la jeune femme soumise aux uns et aux autres et parvient en effet à accéder à un rang supérieur par les enfants qu'elle met au monde et qui la valorisent davantage. Faute de progéniture, la pauvre bru est le plus souvent exposée à la répudiation et par là à la honte, au mépris, à l'humiliation, le topos accompagnant toujours le statut de la divorcée. Le narrateur retrace les différentes étapes de la vie des femmes dans cette société patriarcale à travers le personnage de Kamouma, la mère du héros. Cette dernière avait connu la soumission d'abord dans son foyer parental, puis dans son foyer conjugal où elle avait vécu « *sous l'autorité d'un rude beau-père et d'une belle-mère tyrannique* »³¹, pour accéder enfin à un rang supérieur et se sentir plus forte grâce aux enfants qu'elle avait mis au monde et dont elle n'avait pu garder qu'Amer. Ce nouveau statut permet aux femmes de jouir de tous leurs droits et de devenir des citoyennes à part entière.

Parallèlement à cela, il faut préciser que dans la société du roman, la soumission n'est pas une fatalité pour la femme. En effet, le rapport de force habituel entre femme et mari se trouve inversé ; le mari ne domine pas toujours son épouse. C'est ainsi qu'on peut voir Hemama, la femme de Houcine, agir à sa guise et faire agir son mari comme elle l'entend. Une seule phrase suffit pour illustrer la nature des rapports au sein de ce couple : « *Et ce dindon de*

³¹ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 27

Houcine qui sait tout juste faire le beau. Le maître c'est Hemama ! »³². Cette métaphore explique bel et bien le cas de Houcine, cet homme stupide et vaniteux qui n'avait pas d'autres soucis que d'aimer s'exhiber en public à la *djamâa* en s'habillant proprement et en marchant d'une manière fière pour se faire valoir à la manière du dindon qui se pavane ou qui fait la roue. Mais, il n'était, en réalité, que « le dindon de la farce », c'est-à-dire stupide, dupe et victime de la domination de sa femme.

Le narrateur de *La Terre et le sang* nous cite un autre exemple illustrant également cette domination féminine, celui d'Arab, le dernier *amin* donné au village par la *Kharouba* des Aït-Marouf, qui était « *craint au dehors et un agneau chez lui* »³³. Tout en étant le maître du village, Arab était sous l'emprise totale de « l'officier arrogant », son épouse, la belle Yamina. Mais l'exemple le plus frappant qui concrétise le plus la suprématie féminine reste celui de Tassadit de la *Kharouba* des Issoulahs. Cette femme de caractère et d'action avait pris le dessus sur son mari Hamid dès le début. Elle réglait avec une poigne de fer et bravoure la conduite de sa maison et contribuait activement au bien être de sa famille. En effet, le narrateur rapporte qu'elle avait soutenu son mari face aux hostilités de ses cousins et que grâce à ses bons calculs, Hamid avait pu sauver sa terre et devenir par la suite l'homme le plus riche du village, comme le montre ce passage : « [Hamid] *n'était pas pauvre, non. Esseulé. Ses cousins ne l'aimaient pas. Il les craignait. Ils voulaient le dépouiller. Il a bien gardé sa terre, la meilleure du village. Et maintenant il est le plus riche [...] Il l'a gardée grâce à Tassadit et ses frères* »³⁴.

Le discours social sur la femme révèle que la femme kabyle, bien que non voilée, demeure étrangère à la société des hommes. Elle a, en effet, à l'instar des hommes ses occupations propres dans une société régie par des règles tacites qui se transmettent de génération en génération. Il est d'usage que la corvée d'eau demeure une tâche féminine. Cette mission quotidienne reste pour toutes les villageoises une tâche supportable bien que la fontaine se trouve à

³² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p.153

³³ *ibid*, p. 125

³⁴ *ibid*, pp. 162,163

bonne distance du village et généralement avec une côté à grimper. La fontaine tient une place prestigieuse dans la vie des femmes au même titre que la *djamâa* pour les hommes. C'est un lieu réservé aux femmes où elles oublient un peu leurs soucis, leur timidité et se sentent libérées de la crainte des hommes. Le narrateur écrit à ce sujet ce qui suit : « *le lieu de la réunion est la fontaine. Là, les femmes ne connaissent ni Dieu ni maître. Les jeunes sont chez elles et en prenant à leur aise : libre propos, plaisanteries osées, chants. Quelquefois, elles sont vraiment déchaînées. Souvent la cruche d'eau n'est qu'un prétexte pour sortir, se montrer, exciter des jalousies ou parler d'un parti* »³⁵. On peut dire que la fontaine occupe une place privilégiée dans le cœur de la femme kabyle en général et dans celui de la jeune en particulier. En effet, les jeunes filles y vont en groupes pour se promener, s'évader, apprendre des nouvelles, échanger des potins et nouer des amitiés ou régler des comptes comme était le cas de la dispute qui avait opposé Chabha à Hemama au sujet des rumeurs coquines. La fontaine n'est qu'un prétexte pour les jeunes filles pour défiler, à travers la *djamâa* pleine d'hommes, avec leurs amphores qui mettent en valeur leur élégance et leur beauté. C'est en quelque sorte une occasion offerte aux jeunes célibataires de choisir leurs futures épouses parmi les jeunes animatrices de ce défilé quotidien. Féraoun faisait allusion à cette possible union en écrivant ceci dans son ouvrage *Jours de Kabylie* : « *si parfois s'échangent des regards qui vont droit au cœur, il faut s'en contenter en secret, attendre patiemment qu'un jour se renouvelle l'occasion de se regarder encore ; un penchant secret peut naître, un choix se fixer. Puis les parents prennent la chose en main et quelquefois ils s'entendent* »³⁶.

Le discours social sur la femme révèle la place de cette dernière dans cette société traditionnelle. En effet, tout en étant soumise et partiellement cloîtrée, elle est gardienne du patrimoine culturel et développe un attachement charnel à la terre. Elle répond à la relation symbolique terre / mère, une métaphore constante. En somme, on peut dire que les femmes font l'unité et la force du

³⁵ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 34

³⁶ Mouloud FÉRAOUN, *Jours du Kabylie*, op.cit, p.111

groupe en assurant le rôle des garants des traditions et des protectrices du patrimoine culturel.

Avec le discours sur la femme, on peut dire qu'on a fait le tour de principaux discours sociaux qui parcourent cette œuvre romanesque de Féraoun. Nous passerons à présent à l'étude de ceux qui forment une configuration sociogrammatique.

3. Les sociogrammes

Les discours sociaux qui parcourent *La Terre et le sang* sont certes nombreux, mais ils ne pourraient tous faire objet des configurations sociogrammatiques. En effet, Duchet précise que, pour qu'un sociogramme apparaisse, il faut qu'il remplisse les conditions suivantes : ne pas appartenir seulement à la littérature, avoir un aspect conflictuel et un noyau de nature conflictuelle. Par conséquent, après notre lecture du corpus, nous avons pu déceler la présence de trois sociogrammes majeurs en l'occurrence celui de la pauvreté, celui du progressiste et celui du paraître. Pour les étudier, nous allons nous inspirer de la définition du sociogramme telle que donnée par Claude Duchet à savoir : « *un ensemble flou, instable, conflictuel de représentations partielles, en interaction les unes avec les autres, centré autour d'un noyau, lui même conflictuel* »³⁷.

3.1. Le sociogramme de la pauvreté

Dans *La Terre et le sang*, le sociogramme de la pauvreté structure le discours sur ce phénomène et justifie la situation sociale des villageois d'Ighil-Nezman, une communauté si pauvre pour la plupart au point qu'elle est incapable de s'offrir le médiocre couscous quotidien. L'attitude des villageois qui n'hésitaient pas à recourir à des calculs malicieux voire malsains, trouve un sens grâce au sociogramme de la pauvreté qui permet de comprendre les

³⁷ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *ibid*, p33

préoccupations quotidiennes de cette communauté humaine vivant dans les cimes de Djurdjura. Cette communauté éprouvait des difficultés matérielles à cause de la cruauté du sort qui s'acharnait sur elle sous la forme des épreuves que nous avons rapportées dans le cadre de notre précédente analyse.

Le sociogramme de la pauvreté met en évidence le cas de Kamouma et à travers elle toutes les vieilles villageoises esseulées, exposées aux rudes épreuves de la vie. Ce personnage typique, selon la conception de Lukács, parvint à s'accommoder de son nouveau statut social car elle « *finit toujours par comprendre que la pauvreté n'est pas un vice [...] mais un état qu'il faut remplir, tout comme un autre. Il a ses règles qu'il faut accepter et ses lois auxquelles il faut obéir pour ne pas être un mauvais pauvre* »³⁸. La mère du héros était confinée dans une vieille maisonnette et se trouvait dans l'incapacité de s'offrir le peu de nourriture qui lui permettrait de tromper la faim. Cependant, elle préférait attendre en se débrouillant difficilement plutôt que de se livrer à la mendicité parce qu'elle savait très bien que « *Dieu donne toujours à qui sait attendre* »³⁹. C'est pour cela que le retour inattendu de son fils perdu était considéré comme étant une simple décision divine qui venait récompenser sa longue attente et sa patience exemplaire.

Le dénouement semble renforcer la solidarité entre les différentes familles de la société du roman qui proviennent pour la plupart des origines modestes et partagent par conséquent le même sort. De nombreuses scènes illustrent la solidarité et le soutien que les familles d'Ighil-Nezman prouvent à l'égard des voisins pauvres et les étrangers de passage.

Le sociogramme est un ensemble de représentations qui se constitue, se configure autour d'un noyau conflictuel qui peut se présenter sous des formes variées telle que « *une valeur morale (la gloire), une donnée matérielle (l'argent), une notion philosophique (le hasard), un élément du social (le peuple, la femme, l'artiste, le bourgeois), un événement historique (la*

³⁸ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 37

³⁹ *ibid*

révolution, la guerre) »⁴⁰. Le noyau du sociogramme semble être la notion de l'aisance qui s'oppose et contredit la pauvreté, le dénouement. En effet, la pauvreté agissait comme un agent unificateur et servait de creuset aux familles de la société du texte qui n'étaient pas en mesure de dépasser le simple stade de la survie. Celle qui pouvait se suffire à elle-même était déjà considérée comme privilégiée. La misère était une composante essentielle de la condition de vie des habitants d'Ighil-Nezman. Elle était, en effet, perçue comme une manifestation de l'ordre naturel des choses au point d'être la condition *sine qua non* du plaisir de vivre. Le proverbe suivant exprime à peu près ce point de vue : « le plaisir et le bonheur de la vie, c'est la souffrance qu'elle induit ». La misère tout en étant le lot quotidien des habitants est perçue comme une prérogative leur imposant de vivre en communauté et d'avoir par là l'esprit d'association et de solidarité, qui constitue la pierre angulaire de la société kabyle et qui assurait sa bonne organisation et perpétue sa solide réputation dont témoignent Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, auteurs de *Les Coutumes kabyles*. Sur ce sujet, Féraoun avait écrit : « ainsi l'entraide qui était à l'origine une nécessité vitale est devenue très vite, semble-t-il, une institution minutieusement codifiée, égale pour tous, admise par tous jusque dans ces imperfections »⁴¹. Nous savons par le co-texte que la *touisa*, ou la libre coopération est au cœur de l'esprit mutualiste et coopératif. Elle consiste à venir en aide aux personnes du village qui se trouvent engagées dans une entreprise difficile : transport de charpente ou d'autres matériaux de construction, ramassage des olives, récolte des fruits, labour ou moisson des champs. Le jour de *touisa*, on oublie les hostilités et les querelles intestines. Il constitue en quelque sorte un jour de fête réunissant selon la tâche à accomplir tous les membres d'une collectivité : famille, *kharouba* ou village.

En somme, le thème de la pauvreté est omniprésent dans la société d'Ighil-Nezman, la seule richesse de ce pays ce sont certainement ses hommes. Ces derniers qui, parce qu'ils ne pouvaient pas tirer d'une terre si pauvre de quoi

⁴⁰ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *ibid*, p35

⁴¹ Mouloud FÉRAOUN, *L'Anniversaire*, *op.cit*, p. 91

faire vivre leurs familles, allaient chercher à l'extérieur un travail qu'ils n'avaient pas trouvé chez eux et qui leur permettrait de gagner le peu d'argent avec lequel ils pourraient assurer le couscous quotidien aux leurs et surmonter les aléas de la vie car ils savaient parfaitement qu'avec l'argent, on viendrait à bout de toutes les difficultés et par là à s'éloigner peu à peu de la pauvreté pour faire de petits pas vers l'objectif majeur à savoir l'aisance. Le terme aisance paraît par conséquent adéquat pour être le noyau du sociogramme de la pauvreté parce qu'il en cristallise le discours social et entre en conflit avec cette notion qu'elle contredit.

3.2. Le sociogramme du progressiste

Le second sociogramme sur lequel nous avons décidé de nous pencher est celui de l'homme progressiste. Ce sociogramme est construit autour d'un certain nombre de rumeurs dans ce texte. Lesquelles présentent la société du roman comme une société idéale, régie par des règles strictes, héritées des ancêtres, qui en assurent la cohésion et la bonne gestion de ses différentes préoccupations. Cependant, cette apparente cohésion entre les membres de ladite société vole en éclat à l'analyse de ce sociogramme puisque des personnages comme Amer, bien qu'il soit forgé comme tous les villageois et fortement attaché à la vie des siens, manifeste si peu d'empressement à l'égard de quelques coutumes ancestrales. Il montre bien qu'il se soucie peu de la croyance des siens et qu'il refuse catégoriquement les pratiques superstitieuses imposées par un islam maraboutique consacrant l'irrationalité et repoussant l'intelligence ou l'émancipation. Selon lui, l'ouverture sur le monde est la seule voie qui permet à sa société de vaincre cette inimaginable ignorance et d'accéder au développement et par là au progrès et au modernisme. Pour convaincre les siens à choisir la voie du progrès et du civisme, Amer leur propose l'adaptation du modèle français afin de mettre fin aux tumultes et au désordre total qui règnent habituellement dans les réunions des villageois à la

djamâa. Le passage suivant résume cette tentative de renouveau amorcée par Amer, le partisan du progrès et de la réforme :

« Amer sut profiter d'un moment. Il se leva posément et sans se presser, sans prendre parti, se mit à expliquer comment les ouvriers français organisent une réunion. Il ne criait pas, ne se hâtait pas, expliquait avec conviction ce qu'il avait trouvé de bon dans ces assemblées [...] un ordre du jour, un président de séance, les orateurs qui se font inscrire à l'avance et qui défilent l'un après l'autre devant un auditoire courtois. Vote silencieux et honnête, levée de séance très digne »⁴²

De cette citation, on peut retenir, d'une part, la grande admiration que le progressiste éprouve à l'égard de la société de la métropole qui constitue à ses yeux le modèle de la société savante, de l'autre, l'attitude de l'homme progressiste qui se montre sûr de lui, qui s'exprime calmement et avec conviction contrairement à l'arriéré qui manque d'assurance, de confiance, de certitude et du sang froid. Pour mettre en relief la différence entre les deux modèles, le narrateur nous décrit dans un autre passage, le climat de désordre et d'agitation qui caractérisent les réunions ordinaires à la *djamâa* : *« tout le monde criait et parlait à la fois. Ce fut une cacophonie endiablée, terminée comme une crise nerveuse, une pétarade qui s'éteint ou une nuée d'étourneaux qui abandonnent un olivier »⁴³*. Dans cet extrait, le narrateur parvient parfaitement à nous décrire avec exactitude les conditions dans lesquelles se déroulent les assemblées des villageois. Il y parvient grâce à l'emploi dans la même phrase d'une métaphore annoncée et de trois comparaisons. Pour rapprocher le lecteur de l'atmosphère réelle qui règne pendant les réunions, le narrateur compare ces dernières à une « cacophonie endiablée » en partant du lien d'analogie reliant ces deux réalités à savoir l'assemblage discordant de sons qui blesse l'oreille. En effet, le narrateur recourt à cette figure métaphorique pour mettre l'accent sur l'atmosphère de tumulte et d'anarchie qui domine les réunions des villageois et qui provient de la concomitance des voix des participants qui, dès l'ouverture de la séance, se mettent tous à parler

⁴² Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, pp. 187,188

⁴³ *ibid*, p. 186

vite et fort pour montrer, chacun à sa façon, sa témérité et son bon sens. Le narrateur compare la fin de cette cacophonie fougueuse à « une crise nerveuse », à une « pétarade qui s'éteint » et à une « nuée d'étourneaux qui abandonnent un olivier » pour insister sur le fait que cette manière de se réunir ressemble plus, en fait, à un violent fracas qu'à une manière de débattre.

D'une manière générale, on peut dire que le sociogramme du progressiste trouve sa vie et son énergie dans l'opposition qu'on peut lire, tout au long du roman, entre deux camps à savoir celui des progressistes, les partisans de l'ouverture sur l'autre et du progrès et celui du camp adverse composé de ceux qui tiennent à la sauvegarde de la tradition et au maintien des valeurs et des croyances ancestrales. Amer, notre héros, et les jeunes ayant fréquenté l'école ou vécu en France représentent le premier camp. Ils sont antagonistes aux superstitions et à la naïveté des villageois qui se laissent docilement guidés par un groupe d'opportunistes dont le seul souci est le maintien de l'ordre établi et en tête duquel trônent les marabouts et quelques responsables villageois tels que l'usurier et certains *amins*. Ceux-ci se montrent hostiles à toute tentative d'innovation de peur de perdre le statut privilégié que les institutions du passé leur offrent. Dans ce sillage d'idée, écoutons Vava Saïd, un fervent opportuniste, issu d'une famille maraboutique, dire à son fils Mokrane, le rival d'Amer-n-Amer le héros de *Les Chemins qui montent* : « *l'ordre, mon fils, exige que chacun occupe sa place, se tienne à son rang. Sans cela, où seraient les Aït-Slimane à présent ? L'ordre c'est l'honneur, la religion, la famille* »⁴⁴. Dans la même perspective, on lit les conseils de *l'amin* adressés à Amer après le retour définitif de ce dernier au bled : « *mais sache bien à présent que tu dois t'organiser comme nous en digne fils d'Ighil-Nezman. Que Dieu te conduise dans le bon chemin !* »⁴⁵. Amer, entant que réformiste, voulait en finir avec les morales culpabilisantes, les dogmes ancestraux et la langue du bois. Selon lui

⁴⁴ Mouloud FERAOUN, *Les Chemins qui montent*, op.cit, p. 78

⁴⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 50

la progression ne peut se concrétiser que par la transgression des tabous et l'infraction de l'ordre établi.

Le deuxième camp, celui des conservateurs, est représenté par ceux qui sacralisent les paroles des anciens et soutiennent la perpétuation des traditions et des valeurs morales. Cette catégorie de villageois regroupe les femmes qui incarnent le rôle de garant de la transmission des valeurs ancestrales. Elle regroupe également, outre les chefs religieux et les notables, une catégorie d'hommes qui, à l'instar de Slimane, se démarque de l'autres par son analphabétisme, son ignorance, sa naïveté, son imprévoyance et son repliement sur des coutumes, des préjugés et des traditions d'un autre âge. Écoutons Amer-n-Amer, le leader des progressistes de *Les chemins qui mentent*, en train de se démarquer de son rival le conservateur fanatique Mokrane : « *j'étais beau, il était noiraud, petit et sec. J'étais ouvert, il était sournois et renfermé. J'avais les meilleures places, il était bête. J'ai toujours été mécréant et je l'ai toujours connu respectueux des rites, des koubas, des marabouts, comme le sont tous les siens* »⁴⁶. Cette citation traduit d'une manière fidèle l'essence du sociogramme du progressiste et joue lexicalement sur les oppositions. Ce sociogramme est issu de l'opposition qui s'établit entre deux types de pensées : l'une conservatrice, incarnée par Slimane-Aït-Hamouche et ses similaires ; et l'autre progressiste incarnée par Amer et les jeunes instruits qui tournent le dos aux coutumes. Ils remettent en cause l'ordre archaïque qu'ils jugent incompatible avec l'ère de la modernité et du progrès. Il va sans dire que sans ce rapport dialectique entre ces deux pensées, le noyau de ce sociogramme perd son caractère conflictuel et oxymorique ; cela conduit à la mort du sociogramme. En effet, Duchet précise que le sociogramme n'est pas toujours persistant. Il est susceptible d'effacement, de résurgence ou même de disparition. Le sociogramme du progressiste pourrait avoir comme noyau possible la notion de réforme qui traduit le désir des progressistes et s'oppose au conformisme incarnant l'immobilisme et l'hostilité à toute tentative innovatrice.

⁴⁶ Mouloud FERAOUN, *Les Chemins qui montent*, op.cit, p. 170

2.3. Le sociogramme du paraître

L'analyse exhaustive de la société de *La Terre et le sang* dévoile la présence d'un troisième sociogramme, celui du paraître, certes moins développé que les deux précédents, mais qui répond aux cinq critères jugés indispensables par Duchet quant à l'identification du sociogramme à savoir : « *un noyau conflictuel, un ensemble lui-même conflictuel, l'appartenance contemporaine des représentations partielles à d'autres sociogrammes, une convergence interdiscursive et une durée limitée* »⁴⁷.

Le sociogramme du paraître met le point sur un fait social courant digne d'être mentionné à savoir celui de l'hypocrisie. En effet, le lecteur arrive aisément à constater qu'à Ighil-Nezman, on joue de l'hypocrisie d'une façon exagérée c'est-à-dire que les villageois se permettent le recours à tous les moyens en vue de sauver leurs apparences et arriver à leurs fins. Il y en a parmi eux qui ne trouvent aucun mal à transgresser les obligations et les interdictions de la sacrée loi de Dieu, rien que pour de vulgaires calculs et de sombres histoires d'intérêts, comme est le cas de Tassadit des Issoulah. Cette vieille malicieuse qui, pour sauver son ménage et celui de son fils, a utilisé avec grande tranquillité de conscience Salem, l'employé de son mari, d'abord pour camoufler la stérilité de son époux Hamid. Elle l'a utilisé ensuite afin de produire un héritier à son fils Mohund qui n'est autre que le fils illégal de ce dernier.

D'autres, à l'instar de Houcine-Aït-Larbi et Mohand Amezian l'usurier, pour spolier une propriété d'un pauvre se montrent sympathiques à son égard. Ils se présentent en parent généreux et ne s'attardent pas à venir à son secours. Mais une fois arrivés à leur fin, ils le larguent sans pitié. La peur de perdre la face et l'honneur pousse une autre catégorie de villageois, à l'instar de la famille des Aït-Tahar, à prendre des précautions pour camoufler les incessantes hostilités et les interminables disputes qui ont l'habitude de marquer la relation

⁴⁷ Claude DUCHET, Patrick MAURUS, « Entretiens de 1995 », *ibid*, p36

entre ses membres. Le souci de perdre la face les oblige à régler leurs affaires entre eux et à n'admettre, en effet, l'intervention d'aucune personne étrangère. D'autres familles comme les Aït-Hamouche ou les Issoulah leur arrivent à priver les leurs pour éviter que les étrangers de passage n'aillent demander l'hospitalité ailleurs. Le narrateur nous rapporte que pourvu que les Issoulah détiennent l'honneur du village, la vieille Tassadit, l'épouse de Hamid, se montre si généreuse, si charitable « *au point que parfois ses enfants et Hamid lui-même enragent de la voir si généreuse avec d'autres tandis qu'elle n'accorde aucune libéralité aux siens* »⁴⁸.

La logique du paraître n'épargne personne à Ighil-Nezman y compris les marabouts, ces « hommes de religion et de *baraka* », qui profitent de leur statut de détenteur exclusif du savoir religieux et de leur ascendance noble, pour se permettre de tenir en mains le sort des villageois. Féraoun précise à ce sujet que : « *le marabout, on l'appelle « sidi » en considération de l'ancêtre, on embrasse sa tête ou plus simplement sa main et l'on est quitte envers lui* »⁴⁹. Il précise également que, par leur qualité d'hommes instruits, les marabouts savent dans leur for intérieur que les amulettes ne guérissent que les imaginations dérégées, que les visites des *koubas* et les offrandes n'ont aucune influence sur le destin de l'homme. Mais que faire ? Il faut qu'ils continuent de jouer ce rôle spirituel pour jouir du privilège que la société leur accorde car « *ils savent qu'il existe des moments où l'on a besoin de croire, où l'on devient naïf et tendre comme un enfant. Ce sont des moments importants à [leurs] yeux, les seuls où l'on retrouve Dieu* »⁵⁰.

Pour conclure, il faut dire qu'à Ighil-Nezman la logique de l'hypocrisie est la même partout. Une logique qui est affichée en fonction des changements dont l'objectif n'est autre que celui de parvenir à une fin. Cette logique s'oppose à celle de la franchise et de la droiture incarnée par les partisans de l'ouverture qui montrent leur flagrant désaccord avec cette règle de conduite générale. C'est dans cette bipolarité conflictuelle que le sociogramme du

⁴⁸ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 164

⁴⁹ Mouloud FÉRAOUN, *Jours du Kabylie*, op.cit, p.36

⁵⁰ *ibid*, p. 42

paraître trouve sa naissance. En effet, le terme qui constitue son noyau pourrait être celui de l'être qui le contrarie tout en s'associant à lui à la manière de l'oxymoron, la figure de style qui consiste à associer deux termes de sens opposés.

Avec l'analyse des sociogrammes nous arrivons au terme de l'analyse sociocritique de ce roman de Féraoun. Aussi serait-il opportun de s'interroger sur son genre et de souligner quelques traits de son style poétique.

4. *La Terre et le sang* : œuvre réaliste ou naturaliste ?

L'œuvre de Féraoun est constituée de romans, de recueils de poèmes, d'essais et d'écrits politiques. Dans ces ouvrages, l'écrivain aborde généralement les thèmes qui présentaient le vécu collectif du village, les traditions et coutumes à ses yeux dignes d'être fidèlement traités par le biais de l'écriture. C'est ainsi qu'il avait écrit : « *l'intérêt vient, sans doute, de ce que l'on était prêt à nous entendre et qu'on attendait de nous des témoignages sincères ; la floraison s'explique par notre impérieux besoin de témoigner sincèrement, entièrement, de saisir notre réalité sur le vif et dans tous ses aspects* »⁵¹. L'œuvre sur laquelle nous travaillons ne fait pas exception. L'auteur nous dévoile la vie de ces hommes fiers, forts et orgueilleux et celle de ces femmes recluses, vipères et essentielles. Il nous montre ce qu'il faut ou ne faut pas faire dans ce village, ce qui se passe derrière les façades et les passions, violences et tourments qui habitent les villageois. Pour s'arrêter sur ces détails, l'auteur confie la narration à un habitant du village qui se manifeste à travers l'emploi de la première personne du pluriel. Il aurait pu faire de Madame, la française, la narratrice de son roman. Mais aurait-elle eu l'objectivité requise pour le faire, étant donné son statut initial d'étrangère au village ?

⁵¹ Mouloud FÉRAOUN, *L'Anniversaire*, op.cit, pp. 53, 54

La première personne du pluriel est aussi une marque de solidarité et de cohésion sociale et revendique clairement le discours identitaire que le narrateur partage avec tous les membres de cette grande famille qu'est Ighil-Nezman. Voici quelques exemples illustrant l'omniprésence de ce « nous » fusionnel pris au hasard dans cette œuvre littéraire :

- « *cependant nous savons bien, nous qui vivons dans nos montagnes ...* ». (p.110)
- « *la rude existence des villageois de chez nous* ». (p.123)
- « *sans notre avarice ou notre pauvreté, nous voudrions bien tous être hospitaliers* ». (p.144)
- « *Au bout de quelques temps, Marie ne constata plus rien de curieux chez nous* ». (p.98)

En lisant ce roman de Féraoun, on constate qu'il est semblable à un document historique qui retourne les cendres du passé et expose l'inconscient social des Kabyles. Mais la question qui s'impose quant à la classification de cette œuvre littéraire est la suivante. Peut-on la considérer comme une œuvre naturaliste ou réaliste ? Pour répondre à cette question, il faut revenir à la comparaison que Lukács établit entre ces deux courants littéraires. Pour lui, le romancier naturaliste se contente de reproduire des événements, des faits d'une façon abstraite pour en constituer un dossier documentaire. Le romancier réaliste, quant à lui, ne se contente pas d'accumuler des détails, autrement dit la reproduction myope lui importe moins que l'articulation significative des faits. Dans cette perspective, on peut dire que *La Terre et le sang* paraît plus réaliste que naturaliste dans la mesure où l'auteur ne vise pas uniquement la représentation photographique de la réalité de la société kabyle, mais la dépasse pour critiquer quelques aspects de cette société figée, ignorante et misérable, en marge du siècle nouveau afin d'amener le lecteur à une même attitude de protestation et de refus. On peut y lire également le regard critique que l'auteur manifeste à l'égard de la société coloniale pour dénoncer la politique d'injustice adoptée par l'administration coloniale.

Cela nous amène à dire que *La Terre et le sang* est un chef-d'œuvre aux yeux de l'esthétique du critique hongrois Lukács parce que Féraoun réussit à construire des situations, des actes et des caractères typiques au lieu de

s'enfermer dans la représentation abstraite de la réalité. Dans cette perspective le mot célèbre de Marx fait sens : « *les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer* »⁵².

5. *La Terre et le sang* entant qu'œuvre poétique

Compte tenu de notre objectif d'étude, nous nous sommes focalisé tout au long de notre analyse sur la fonction référentielle pour mettre l'accent sur la constitution de la société du roman et les rumeurs sociales qui la parcourent. Toutefois, il revient de dire que la fonction poétique est intensément omniprésente dans cet univers romanesque de Féraoun. Cette omniprésence se manifeste par la grande abondance des procédés et techniques consciemment aménagés par le romancier dans le but précis de révéler la littérarité de son texte et de monter par là son aspect esthétique.

Tout en se basant sur les moyens et les procédés techniques fournis par la poétique et la narratologie pour l'analyse du roman, il faut dire que les subtilités narratives de cette œuvre sont proches de celle du roman moderne qui se démarque des techniques traditionnelles du roman classique par l'absence de la succession chronologique et par le recours au monologue intérieur, au style indirect libre et à la focalisation multiple.

Sur le plan de la narration, selon la terminologie de Genette développée dans ouvrage *Figure III*, on peut dire que le narrateur de ce roman est à la fois intradiégétique et extradiégétique. Intradiégétique puisqu'il est présent dans le récit entant qu'habitant d'Ighil-Nezman. Extradiégétique dans la mesure où il ne joue aucun rôle dans la trame narrative sinon celui de témoin ou de spécialiste des affaires kabyles. Pour cela, il adopte une technique d'écriture simple réaliste et directe, une technique de témoignage et d'affirmation de soi. Cette technique adapte le modèle balzacien à un monde romanesque spécifiquement algérien. C'est ce qui fait l'originalité de l'écrivain maghrébin

⁵² Jean-Louis CABANES, *Critique littéraire et sciences humaines, op. cit.*, p. 89

d'expression française qui réussit à résoudre le problème qui consiste à couler un héritage culturel dans le moule d'un autre. C'est l'effet que peut produire d'un temps à l'autre l'insertion d'un mot kabyle, sans parfois le mettre en italique, ou d'une trace de la tradition orale colportée par les proverbes et les contes. Mouloud Féraoun émaille sans cesse son texte par de tels énoncés pour essayer à sa façon d'aplatir la langue française en lui ajoutant une nouvelle teinte. Citons à titre d'exemple le passage suivant : « *ne te tracasse pas pour cet homme. Son ventre est pourri de bile. Un foie de poule et des mains rigides ! Dieu a bien fait d'avoir privé l'âne de cornes* »⁵³. On lit dans un autre passage ceci : « *ceux qui élèvent des neveux dressent des serpents pour leurs cous* »⁵⁴

Sur le plan esthétique, la technique romanesque de *La Terre et le sang* se manifeste d'abord à travers l'emploi excessif du discours descriptif qui prend généralement le dessus sur la narration. Conformément aux principes de l'esthétique réaliste, la description prolifère en une masse de détails qui permettrait de prolonger encore cet état des lieux pour regrouper toutes les notations concernant par exemple les usages vestimentaires, les objets et ustensiles. Cette description est en général faite en focalisation interne, à travers les yeux d'un narrateur témoin, informé et privilégié. Elle se caractérise par l'emploi du présent générique, les déictiques, l'effacement apparent du narrateur qui donne l'illusion que le tableau surgit dans son immédiateté sous les yeux ou dans l'imaginaire du lecteur, tel celui du village d'Ighil-Nezman :

« le village est un ensemble de maisons et les maisons sont faites d'un assemblage de pierres, de terre et de bois. C'est à peine si elles laissent soupçonner la naïve intervention de l'homme-maçon. Elles auraient poussé seules, telles qu'elles s'offrent à leurs occupants, que cela ne serait pas un miracle sur cette terre ingrate avec laquelle elles se confondent, sur laquelle chacun végète et où l'on finit par se coucher sous une dalle de schiste. [...] Les plus vieilles maisons d'Ighil-Nezman, qui semblent porter la patine des siècles avec leur tuile noircies, leurs jointures de mortier qui lâchent,

⁵³ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 97

⁵⁴ *ibid*, p. 96

toutes ventruées et dont la toiture de tuiles tordues s'affaisse, n'ont pour la plupart abrité que le grand-père »⁵⁵.

Dans ce passage, le narrateur dévoile par une description grotesque quelques traits de ce village de montagne pour insister sur la pauvreté de cette région et pour témoigner aussi de la simplicité et l'incivilité des gens qui y habitent.

Le discours descriptif de *La Terre et le sang* se trouve renforcé par un nombre aussi important que varié de portraits qui viennent confirmer le souci d'esthétique que l'auteur accorde à son texte. En général, les portraits servent à présenter les personnages selon trois critères fondamentaux, abondamment croisés à savoir les traits physiques (traits du visage, allure, pose du corps), les critères psychologiques et moraux (sentiments, caractères, pensées), les critères sociaux (appartenance à un rang social défini, vêtement, habitat, langage, métier). Ils sont souvent enrichis par de multiples figures de style telle la comparaison, la métaphore, l'hyperbole, etc.

Dans *La Terre et le sang*, le portrait occupe une place favorisée. Le narrateur y recourt à chaque fois qu'il s'arrête pour présenter un de ses personnages en s'attardant sur ses aspects apparents ainsi que sur les aspects non-visibles de sa personnalité. En effet, on lit le portrait de Kamouma⁵⁶, celui de Houcine⁵⁷, de Madame⁵⁸, de Rabah⁵⁹, de son coéquipier André⁶⁰, de Marie⁶¹, de Lucienne⁶² la servante de Mme Garet, d'Ali⁶³, de son neveu Slimane⁶⁴, de Si-Mahfoud⁶⁵, le marabout, de Chabha⁶⁶, de Ourdia⁶⁷ la bru de Tassadit, de Smina⁶⁸, etc.

⁵⁵ Mouloud FERAOUN, *La Terre et le sang*, *op.cit.*, p. 19

⁵⁶ *ibid*

⁵⁷ *ibid*, p. 51

⁵⁸ *ibid*, p. 55

⁵⁹ *ibid*, p. 66

⁶⁰ *ibid*, p. 70

⁶¹ *ibid*, p. 71

⁶² *ibid*, p. 83

⁶³ *ibid*, p. 91

⁶⁴ *ibid*, p. 95

⁶⁵ *ibid*, p. 103

⁶⁶ *ibid*, p. 104

⁶⁷ *ibid*, p. 156

⁶⁸ *ibid*, p. 209

En voici un, pris au hasard, celui de Kamouma: « [Kamouma] *est noire et impressionnante. Toujours aussi sèche et grande, mais voûtée et fragile comme un roseau fêlé. Des flocons de cheveux laineux apparaissent sous son foulard craquelé, ses grands yeux noirs sont brouillés, son regard est vague, ses paupières rouges et dénudées* »⁶⁹. Avant de passer aux détails précis et typiques marquant le visage de Kamouma, le narrateur évoque l'aspect général ou l'allure du corps de ce personnage meurtri par la vie et ses aléas. La succession d'adjectif est enrichie par une comparaison pour mettre l'accent sur les marques de vieillesse de Kamouma. Comparer son corps affaibli à un vieux roseau courbé et fêlé, c'est une forme argumentative et métaphorique pour révéler les années de peine qu'elle avait vécues et durant lesquelles elle avait connu toutes sortes de meurtrissures durant l'absence de son fils.

Outre les passages descriptifs, la technique romanesque de *La Terre et le sang* est fortement marquée par la présence quasi permanente des figures de style, appelées également figures de rhétoriques: des procédés d'écritures qui permettent d'exprimer les choses différemment de l'usage courant. Parmi ces figures qui viennent enjoliver ce texte de Féraoun, on cite à titre d'exemple la panoplie de comparaisons qui lui donne davantage d'éclat et de beauté telle une myriade d'étoiles nocturnes venant orner un ciel pur d'une région campagnarde. Voici quelques unes prises au hasard et analysées dans le tableau ci-dessous :

| la comparaison | le comparé | le comparant | l'outil de comparaison | l'élément commun |
|--|---------------------------|--------------------|------------------------|------------------------------------|
| « le village est assez laid, il faut en convenir, on doit l'imaginer planqué au haut d'une colline, telle une grosse calotte blanchâtre et frangée d'un morceau de verdure » p. 13 | le village d'Ighil-Nezman | une grosse calotte | telle | tous les deux se placent au sommet |

⁶⁹ Mouloud FÉRAOUN, *La Terre et le sang*, op.cit, p. 13

| | | | | |
|--|-----------------------------|---|-------------|---|
| « ...une nature embellie par l'artifice, guindée et élégante comme une femme discrètement poudrée dans sa tenue de sortie » p. 53 | la nature en France | une femme maquillée | comme | beauté soignée, artificielle par opposition à la beauté naturelle |
| « dans sa robe de crêpe jaune à fleurettes rouges elle a l'air d'une aimable fée qui vient embellir par sa présence ce paysage rustique » pp. 54,55 | Madame (Marie) | une fée aimable | a l'air de | être dans tout l'éclat de sa beauté |
| « mais Amer n'avait rien d'un homme victorieux. Il ne savait plus s'armer que de prudence, de méfiance, pareil à certains êtres inquiets qui voient partout un danger, ou à de malheureux désespérés qui ont manqué le suicide » p. 82 | Amer | certaines êtres inquiets / de malheureux désespérés | pareil à | l'inquiétude, la tristesse et la détresse |
| « on le comparait souvent à un crapaud, une bête immonde qui salit si on l'écrase et qui importune si on n'ose y toucher » p. 95 | Slimane | crapaud | comparait à | méchanceté et malveillance |
| « en somme l'un et l'autre en étaient arrivés à avoir un sentiment étrange qui refusait le compromis, une petite boule pleine de rancœur comme un kyste dans une chair sainte » p. 146 | une petite boule de rancœur | un kyste | comme | corps étranger, intrus, aversion et répugnance |

| | | | | |
|---|------------------------|---|--------|---|
| « lorsqu'elle se fut juchée sur son tabouret, [...] elle donna l'impression de se trouver au bord d'un précipice et évoqua quelque ridicule statue de dieu nègre taillée dans du vieux bois » p. 41 | Kamouma | statue de dieu nègre taillée dans du vieux bois | évoqua | caractère statique, immobilité, vieillesse et laideur |
| « ces villages de misère aux maisons blanchâtres qui s'enfoncent dans la glaise rouge comme des coquilles d'escargot dans de mottes de limon » p. 150 | les maisons du village | coquilles d'escargot | comme | blancheur entourée partout de terre grasse |

Parmi les figures de style qui marquent cet espace romanesque, on trouve également la métaphore qui est une comparaison elliptique dans la mesure où le rapport d'analogie reste sous-entendu vu l'absence du terme comparatif. Les exemples suivants illustrent le choix adopté par l'auteur pour que le lecteur puisse ressentir davantage les émotions qu'il désire faire passer.

- « *quant on le sait on s'aperçoit vite que ce fantôme sans méchanceté qui n'a presque pas d'effet sur celui qu'il étreint* » (p. 29). L'expression « fantôme sans méchanceté » est une métaphore qui désigne kamouma. Cette dernière, à force de vivre la misère et la souffrance perd son éclat et sa vitalité et s'enlaidit davantage au point qu'elle effraie du premier coup les passants occasionnels.

- « *ce qui a changé, c'est toute une société, une humanité puissante et dédaigneuse qui ne l'aimait guère, où elle ne compta jamais comme un rebut, comme servante, parfois comme esclave. Une cendrillon pour tout dire qui découvre un royaume à la mesure de son bon sens de fille de peuple* » (pp.55, 56). Une cendrillon est une métaphore à travers laquelle le narrateur révèle le lien d'analogie qui existe entre le vécu du Marie et celui de Cendrillon. En

effet, à l'instar de Cendrillon, Marie se trouve au bas de l'échelle sociale et perd la position favorable qu'elle avait occupée suite à la disparition de son père et le remariage de sa mère avec l'affreux Joseph Mitard pour connaître l'humiliation et l'avalissement, avant d'échapper miraculeusement à ce maudit sort et finir par reprendre sa vie de « princesse » en compagnie de son prince charmant Amer dans le petit royaume d'Ighil-Nezman.

- « Marie le "voyait venir ". Et il y vint. Il y avait de quoi vomir. Pouah ! Ce vieux sac de chairs flasques qu'elle avait appelé papa ! Il donnait envie de lui cogner dessus, maintenant ! » (p.116). L'expression « ce vieux sac de chairs flasques » est une métaphore utilisée par le narrateur pour mépriser Joseph Mitard le parâtre de Marie. Il le désigne par cette méprisante expression pour insister à la fois sur sa grosseur immense, sa laideur affreuse, monstrueuse, repoussante, sur l'obscénité de son âme et sur la saleté de son geste.

- « fallait-il prévoir le pire ? Mais même s'il parlait personne ne le croirait. Ourdia, si jeune, si belle avec ce vieux monstre ? » (p.166). L'expression « ce vieux monstre » est une métaphore pour désigner le vieux Salem que Tassadit a choisi pour coucher avec sa bru Ourdia afin de masquer la stérilité de son fils. Qualifier Salem de monstre est une manière de mettre en évidence sa laideur effroyable, sa force extraordinaire et sa virilité incontestable.

Ces exemples entre autres témoignent de la grande importance que l'auteur accorde aux faits de style et à la littéarité de son texte pour démontrer que ce roman n'est pas un simple document ethnographique.

Conclusion partielle

L'essentiel de ce chapitre intitulé « les discours sociaux » a porté principalement sur deux volets. Dans le premier, nous nous sommes focalisé sur le repérage puis l'étude de principaux discours sociaux qui parcourent l'univers romanesque de *La Terre et le sang*. En effet, les discours sociaux sur lesquels nous avons étalé notre présente analyse sont axés autour des thèmes variés à savoir la pauvreté, l'émigration, la religion, la progéniture et la femme.

Dans le deuxième volet de ce chapitre, nous avons axé notre travail sur l'analyse des différents discours sociaux qui font l'objet d'une configuration sociogrammatique, c'est-à-dire ceux qui sont les fondements de base de la constitution d'un sociogramme. En effet, la lecture analytique de cette œuvre féraounienne révèle la présence de trois principaux sociogrammes en l'occurrence celui de la pauvreté, celui du progressiste et celui du paraître. Enfin, pour clore ce chapitre nous avons jugé utile de nous interroger sur la dimension esthétique de ce texte afin de révéler quelques aspects de sa littéarité.

Conclusion générale

Nous avons essayé, tout au long de cette analyse, d'étudier la socialité de ce texte de Féraoun, c'est-à-dire d'analyser le déploiement et l'inscription du social dans cette œuvre féraounienne. Car selon la définition de Duchet « *la socialité n'est pas un donné mais un produit, l'effet d'une lecture active du social, de l'ensemble des paramètres du social* »⁷⁰. Cependant, l'univers littéraire, bien qu'artistiquement tissé, créé, est loin d'être un monde absolument fictif, virtuel. A bien des égards, la société d'une œuvre littéraire restera une sorte de gros plan de la société de son auteur. En effet, la présente approche nous a permis de vérifier que la présentation littéraire de cette société et des rapports qui s'y sont établis est assez conforme à ce que l'on sait de la période qui sert de cadre historique à ce roman.

La Terre et le sang ressemble en quelque sorte à un document historique qui retourne les cendres du passé et expose l'inconscient social d'une communauté humaine vivant dans un village kabyle juché au haut d'une colline de Djurdjura. Dans ce roman, Féraoun restitue un passé révolu, celui de la vie des Kabyles pendant la période d'entre-deux-guerres. En effet, ce roman raconte le retour et l'installation d'un jeune kabyle à Ighil-Nezman, son village natal, pour y vivre la vie des siens après une longue période d'émigration passée en France.

La terre et le sang peint la société kabyle qui demeure anonyme et à laquelle l'histoire ne rend ni hommage ni justice, bien que sa structure sociale et son organisation politique et administrative soient dignes d'intérêts et d'analyse.

Cette organisation sociale est dirigée par une assemblée administrative appelée *djamâa*. Elle est une autorité qui possède à la fois le pouvoir politique, administrative et législatif. En plus de ses structures politiques, la société du texte s'appuie pour son organisation interne, sur deux structures sociales qui

⁷⁰ « La sociologie du texte » in www.sociocritique.com/fr

s'entremêlent à savoir la famille et la *kharouba* et sur des infrastructures économiques peu développées qui se manifestent par l'existence d'un secteur primaire relativement important, d'un secteur tertiaire beaucoup moins développé et d'un secteur secondaire quasiment inexistant, donnant ainsi la structure type du pays sous développé.

La terre et le sang fait l'éloge des pionniers de l'émigration kabyle en France, ceux qui étaient forcés de quitter les leurs pour fuir une situation économique détériorée et un système répressif et étouffant, qui les condamnait à la misère et les écartait de la vie politique de leur pays. L'émigration apparaît donc comme une voie de salut qui leur permettait de gagner le peu d'argent qui leur assurait la survie et celle des leurs.

La lecture sociocritique de ce roman a révélé certains aspects positifs de cette société traditionnelle à savoir l'attachement viscéral à la terre natale, la grande importance accordée aux liens du sang, la solidarité, l'entraide et le respect des règlements. En revanche, elle dévoile certains de ses aspects négatifs tels les traditions accablantes, les pensées ancestrales et le raisonnement archaïque.

La lecture sociocritique a permis également de mettre en évidence quelques aspects de l'idéologie de son créateur à savoir sa dénonciation de l'oppression et de l'injustice du système colonial, sa laïcité, ses valeurs progressistes et surtout son humanisme et sa vision universelle des choses. En effet, le thème majeur qui parcourt cette œuvre, cette crise existentielle et philosophique, est un sujet universel qui existe dans la littérature depuis toujours. Féraoun a pu montrer à travers l'exemple de son héros Amer comment d'une vie dans un petit village de Kabylie on peut avoir une résonance universelle et intemporelle. Cela pourrait expliquer sa froideur à l'égard de la littérature dite de circonstance, profondément liée à un moment ou à une conjoncture spécifique. Il est donc injuste de l'accuser de tiédeur envers la situation navrante de son pays, bien qu'il fût partagé entre un engagement politique et sa propre vision idéologique.

Pour finir, il va sans dire que l'analyse sociocritique de cette œuvre littéraire nous a permis de révéler quelques aspects de la personnalité de son auteur en l'occurrence sa droiture, son humour et sa chaleur humaine qui seraient une matière grasse pour d'autres travaux de recherche plus prometteurs. Ladite analyse nous a permis également de révéler quelques aspects de la littérarité de cette œuvre dont la dimension poétique vient s'ajouter à l'enjeu du déploiement du social pour donner naissance à un écrit littéraire d'une extrême originalité.

Nous espérons que ce travail contribuera en dépit de sa modestie à mieux faire connaître les valeurs véhiculées par ce roman et à repousser les préjugés tenaces des détracteurs, méconnaissant de l'homme, qui l'accablent encore, malgré le fait d'avoir été assassiné par l'OAS, d'avoir été en période coloniale l'écrivain de l'assimilation ayant initié et développé une attitude plus contemplative qu'active.

BIBLIOGRAPHIE

I-Corpus

Mouloud, FERAOUN, *La Terre et le sang*, Réghaia, ENAG, 2006.

II-Ouvrages de l'auteur

-*Le Fils du pauvre*, Paris, Seuil, 1950.

-*La Terre et le sang*, Paris, Seuil, 1952.

-*Jours du Kabylie*, Alger Baconnier, 1954.

-*Les Chemins qui montent*, Paris, Seuil, 1957.

-*Les Poèmes de Si Mohand*, Paris, les éditions de Minuit, 1960.

-*Journal 1955-1962*, Paris, Seuil, 1962.

-*Lettres à ses amis*, Paris, Seuil, 1969.

-*L'Anniversaire*, Paris, Seuil, 1972.

-*La Cité aux roses*, Alger, Yamcom, 2007.

III-Ouvrages critiques sur l'auteur

- Akbal, MEHANNI, *Les idées médiologiques chez Mouloud Féraoun*, Alger, Dahlab-ENAG, 2002.

- Akbal, MEHANNI, *Mouloud Féraoun et l'éthique de journalisme*, Alger, Ed. El Amel, 2007.

-Christiane, ACHOUR, *Mouloud Féraoun, Une voix en contre point*, Paris, Silex, 1986.

- Eugène, COUPEL, *Le Juste assassiné ou l'univers de Mouloud Féraoun*, Paris, société des écrivains, 1999.

-Gay, MAYRA, *Mouloud Féraoun*, Alger, FLN, 1975.

- Jack, GLEIZE, *Mouloud Féraoun*, Paris, L'Harmattan, 1990.

-Marie-Hélène, CHEZE, *Mouloud Féraoun la voix et le silence*, Paris, Seuil, 1982.

- Martine, MATHIEU JOB, *Le Fils du pauvre de Mouloud Féraoun ou la fabrique d'un classique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

-Robert, ELBAZ et Martine, MATHIEU JOB, *Mouloud Féraoun ou l'émergence d'une littérature*, Paris, Karthala, 2002.

IV-Outils d'analyse

- Adolphe, HANOTEAU, Aristide LETOURNEUX, *Les Coutumes kabyles*, Paris, Chalamel, 1869.
- Akbal, MEHANNI, *Les idées médiologiques chez Mouloud Féraoun*, Alger, Dahlab-ENAG, 2002.
- Akbal, MEHANNI, *Mouloud Féraoun et l'éthique de journalisme*, Alger, Ed. El Amel, 2007.
- Albert, CAMUS, *Misère de la Kabylie*, Béjaïa, Ed. Zirem, 2005.
- Bouba, MOUHAMMEDI-TABTI, *La société algérienne avant l'indépendance dans la littérature, lecture de quelques romans*, Alger, OPU, 1986.
- Claude, PEYROUTET, *La pratique de l'expression écrite*, Maxéville, Nathan, 1994.
- Djoher, AMHIS-OUKSEL, *Taâssast*, Alger, Casbah, 2004.
- Jean-Louis, CABANES, *Critique littéraire et sciences humaines*, Toulouse, éd. Privat, 1974.
- Jean-Yves, TADIE, *La critique littéraire au XX siècle*, Saint-Amand-Montrond, Pocket, 2004.
- Jean-Michel, ADAM et André PETITJEAN, *Le Texte descriptif*, Noisy-le-Grand, Nathan, 1998.
- Jean-Michel, ADAM, *Le Texte narratif*, Tours, Nathan, 1994.
- LAGARD & MICHARD, *XIX siècle*, Paris, Bordas, 1962.
- Lucien, GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- Lucien, GOLDMANN et György, LUKACS, *La théorie de roman*, Paris, Denoël, 1989.
- Mohammed, GUETARNI, *Littérature de combat chez Dib, Kateb et Féraoun*, Oran, Dar El Gharb, 2006.
- Mouloud, FERAOUN, *Journal 1955-1962*, Lonrai, Seuil, 2001.
- Mouloud, FERAOUN, *Jours du Kabylie*, Saint-Amand-Montrond, Seuil, 2003.
- Mouloud, FERAOUN, *La Cité de la rose*, Alger, éd. Yamcom, 2006.
- Mouloud, FERAOUN, *L'anniversaire*, Alger, ENAG, 2006.
- Mouloud, FERAOUN, *Le Fils du pauvre*, Alger, ENAG, 1986.
- Mouloud, FERAOUN, *Les Chemins qui montent*, Béjaïa, Talantikit, 2003.

- Pierre, BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Pierre, ZIMA, *Manuel de sociocritique*, Bonchamp-Lès-Laval, L'Harmattan, 2000.
- Pierre, ZIMA, *Pour une sociologie du texte littéraire*, Paris, Union générale d'éditions, 1978.
- Robert, ESCARPIT, *Le littéraire et le social*, Paris, Flammarion, 1970.
- Youssef NACIB, *Mouloud Féraoun*, col. « Classique du monde », Edition Mehdi, 2000.

V- Ouvrages généraux et sites

- Microsoft, Encarta, 2007, *la sociologie, le marxisme, la critique littéraire, Lukacs, György*.
- Universalis Encyclopaedia , 2004, *La sociologie de l'art, La critique littéraire, Le réalisme socialiste, L'école de Francfort (Adorno, la théorie de négativité) , L'adaptation sociale, roman et société, Lucien Goldmann*.
- Wikipédia, L'encyclopédie libre.
- http://fr.wikipedia.org/wiki/Theodor_W_Adorno
- <http://membres.lycos.fr/patderam/gold2.htm>
- <http://zighcult.canalblog.com>
- www.Chez.com/patder/pal-adorno.htm
- www.dzlit.com
- www.lettres.org
- www.sociocritique.com/fr/

V- Dictionnaires

- LE PETIT ROBERT 1, Paris, Dictionnaires LE ROBERT, 1986.
- Le dictionnaire multifonctions, www.tv5.org