

La dichotomie fondamentale terre/cité à travers quelques lectures maghrébines

Résumé

La présente étude explore le patrimoine littéraire maghrébin sous l'angle de cette dichotomie fondamentale Ville/Campagne. Elle révèle que celle-ci charrie avec elle cette forte pesanteur historique : le dualisme colonisé-colonisateur. Les villes maghrébines en particulier, se donnent à lire comme reflet de l'histoire et comme reflet des identités torturées, partagées entre le modernisme et la tradition, la recherche du progrès et le maintien d'un mode de vie ancestral.

Jamel ALI-KHODJA

Département de Langue
et littérature françaises
Université Mentouri
Constantine (Algérie)

L'étude de l'environnement de l'enfant nous amène tout naturellement à examiner le contexte particulier dans lequel le narrateur vit son enfance. En effet, il faut distinguer une dichotomie fondamentale Ville / Campagne, tant il se révèle que les déterminants socioculturels diffèrent selon qu'il s'agit d'un milieu rural ou d'un milieu citadin.

La ville coloniale est d'autant plus intéressante à étudier que la ville est symbole et que sur le plan idéologique, elle symbolise à la fois le fonctionnement social, les stratégies à l'œuvre, le pouvoir et les représentations collectives, en même temps qu'elle les "réalise", les inscrit. C'est pourquoi, les villes maghrébines portent, à l'heure actuelle, la marque d'une intrusion dans l'histoire et cette marque indélébile remémore sans cesse au colonisé son passé. C'est l'impossibilité pour lui d'oublier totalement un moment douloureux qui fit du territoire maghrébin un ensemble aliéné à la domination européenne.

Ne se contentant pas d'être un symbole, la ville devient plus : elle est le reflet de la réalité historique et le décodage du système architectural de la cité maghrébine passe obligatoirement par une analyse diachronique.

ملخص

تبيّن هذه الدراسة الانقسام الأساسي الموجود بين المدينة والريف نظراً للعوامل الاجتماعية والثقافية التي تختلف بين البيئة الريفية والبيئة الحضرية. فمدن المغرب لا زالت تحمل آثار المستعمر القديم مما يجعلها تتذكر الماضي بصفة مستمرة. أما عالم الريف فهو مكان التقاليد حيث يدافع سكانه عن تدمير ثقافتهم ويحثهم على احترام العادات الموروثة من لقيم وهوية للجماعة. إن المدينة المغربية تمثل الهوية التي تميل إلى العصرية ممزوجة بالتقليدية في نفس الوقت والتي تبحث عن الرقي والعصرنة مع الحفاظ على أسلوب حياة الأجداد.

Cependant, la ville maghrébine actuelle, plus encore qu'un reflet de l'histoire, est un reflet de l'acculturation du peuple maghrébin tout entier, car on ne peut nier que la cité fasse partie intégrante de l'identité individuelle et sociale.

L'acculturation est vécue par la ville de la même façon que pour l'individu. Elle est considérée comme garante d'identité traditionnelle, lorsqu'elle se nomme "médina" et qu'elle abrite en son sein tous les petits métiers ancestraux dont vivait le Maghreb avant la colonisation. Elle est garante d'une nouvelle identité maghrébine déchirée par ses contradictions, ne se résolvant pas à la renonciation à un concept de modernité dont le "quartier européen" est la marque.

L'enfant maghrébin des romans habite souvent dans la vieille ville mais est fortement attiré par le quartier européen. Acculturé, il sent que la nouvelle culture acquise à l'école cadre mieux avec la vie quiète et heureuse incarnée dans les villas cossues et les larges avenues de la nouvelle ville mais il se sent attaché irrémédiablement à son passé personnel vécu au ghetto et à la vie des citadins peu aisés de la médina.

En plus de cette dichotomie interne de la cité maghrébine s'intègre dans l'univers de l'enfant la dichotomie Terre / Cité. Certes, même à la campagne, la différence des deux univers Colon / Colonisé est apparente au niveau de la répartition des terres, mais surtout, à la campagne, l'enfant citadin découvre un tout autre mode de vie immuable depuis des temps anciens. L'enfant y apprend l'origine de certaines coutumes traditionnelles et prend conscience des fondements mêmes de l'identité maghrébine et de son enracinement au territoire de ses ancêtres qui ont forgé, par leur philosophie, toute une civilisation.

Pour le déraciné qu'est l'enfant maghrébin acculturé de la ville, le retour à la campagne est la découverte de l'authenticité maghrébine, car les coutumes ancestrales sont restées résolument ancrés à la campagne alors que la ville, par excellence lieu de contacts et d'échanges culturels, n'a retenu que certains aspects de mœurs traditionnelles.

A travers l'étude de ces deux cadres de vie différents, nous découvrons l'existence de particularités propres à la campagne ou à la ville dont le héros-narrateur prend conscience au cours de son évolution, intégrant tout de même ces différences comme facteurs d'identité. En outre, les séquelles de la colonisation ont créé, en définitive, une nouvelle identité maghrébine.

1 - L'univers de la cité

a) La médina

A travers les diverses descriptions de la cité maghrébine il se révèle que presque tous les héros-narrateurs ont habité la médina, la cité traditionnelle, qu'ils soient de milieu aisé ou de milieu plus défavorisé. Tous ont gardé de leur ville un souvenir, à la fois répugnant et attachant, de la vie grouillante de la cité, et, en tout cas, certaines caractéristiques mises en valeur dans les romans laissent au lecteur une certaine idée de la vie citadine au Maghreb. Peu de détails sont donnés sur l'aspect extérieur de la cité qui peut être, soit à flanc de colline, soit au bord de la mer, si ce n'est que les maisons sont toutes blanches, accolées les unes aux autres, les terrasses communiquant entre

elles. Par contre, ce qui apparaît le plus souvent, c'est l'activité débordante qui règne dans la vieille cité. La vieille ville étant le lieu des négoce, elle est surtout habitée par des commerçants et l'échange incessant des marchandises donne à la médina l'aspect d'une fourmilière en état d'activité fébrile. De plus, les rues y sont étroites et la foule compacte.

Ahmed Séfrioui donne une image de la perception de la ville telle qu'elle peut être vécue par un enfant de six ans. Il narre la bousculade du flot des passants dans les étroites ruelles de la vieille ville :

" Des bras inconnus me soulevaient du sol, me faisaient passer par dessus les têtes et je me trouvais finalement dans un espace libre (...) J'étais attentif aux conseils de mes deux guides, je m'appliquais à me garer des ânes, butais inévitablement dans les genoux des passants."¹

Ce qui caractérise donc la médina est une activité commerçante, la foule qu'elle attire où se mêlent toutes les catégories sociales, du gros négociant au simple employé, en passant par l'existence de la foule parasitaire des mendiants ; et à ce propos il faut noter que dans presque tous les romans, les mendiants constituent un aspect important de la population citadine². Il semble que pour les auteurs, la mendicité ait été totalement intégrée au système socioculturel, et une ville sans mendiants aurait paru étrange à l'autochtone. Nous verrons plus tard que la présence de ces mendiants dans les agglomérations urbaines s'explique par la situation rurale. La mendicité choque le héros acculturé renvoyé à son origine de sous-développé, ravalé au rang des pays où règne "encore" la misère, selon l'expression coloniale.

Aussi la médina, quoique irremplaçable d'authenticité, peut être évoquée par la nausée, cet écœurement marquant le refus du passé. C'est le choix du narrateur de Mohammed Dib qui ne décrit de la vieille ville que le sordide :

" De temps à autre, on avait le sentiment qu'ils [les mendiants] cherchaient quelque chose. Leurs mouvements étaient ceux d'une reptation imperceptible (...) Sans relâche, l'armée grouillante des meurt-la-faim affluait à travers les rues et venelles. Honteuse cohue qui s'épouillait en plein air, étalait ses membres épuisés, ses escarres purulentes, ses yeux trachomateux (...)."³

Cette médina qui fait partie du folklore national, signifie aussi le contexte de la misère, des drames des pays de la malnutrition et de la mortalité fréquente face aux pays occidentaux repus⁴. On retrouvera cette connotation du sordide et du dégoût pour cette vieille cité pourtant révélatrice d'identité, chez Rachid Boudjedra car, suivant toujours le même schéma de remise en cause systématique, la médina est un archaïsme de plus. La nausée envers le lieu ne veut pas dire qu'on apprécie nécessairement l'hygiène et la propreté des quartiers européens, mais que la médina fait partie du passé (d'un passé sur lequel le narrateur acculturé ne veut plus revenir), d'un passé à rénover sous peine que la société maghrébine s'étouffe, se meure :

" ... Fumée des marchands de saucisses. Etals en plein air. Moisissure liquide sur les parois de la Vespasienne, juste en face de la maison. A côté une petite mosquée hantée par les araignées."⁵

L'atmosphère de mendicité est reprise également dans le récit de Mohammed Dib, *Le Métier à tisser*, où l'auteur dépeint, cette fois-ci, une véritable cohorte de mendiants déferlants dans la cité :

"On se demande s'ils ne déferlaient pas depuis quelque temps. Les artères principales, les avenues, les places, regorgeaient de leurs troupes. Nul doute qu'ils se fussent fauflés dans la ville à la faveur des jours pluvieux précédents ! (...) Ils s'incrustaient au coeur de la ville (...) On en découvrait de plus en plus au fond des impasses, sous les auvents, aux abords des remparts, devant les bains publics, sur les escaliers du marché couvert, au pied des murailles turques du Méchouar, contre le porche des fondouks"⁶.

Toutefois, il ne s'agit pas, pour Mohammed Dib, d'intégrer à la narration un facteur d'ethnicité dans lequel s'inscrirait le folklore, par exemple. Le discours est politique et historiquement daté et relate l'exode, à l'époque glorieuse de la colonisation, des paysans vers les villes où ils se transformaient en mendiants, faute de travail. Ces mouvements de population soulignent la détérioration postcoloniale des conditions d'existence en milieu rural, car les paysans dépossédés de leur terre, ne détenant plus le monopole de la production, dépassés par la rentabilité et la technique importées par le colonisateur, parvenaient à une misère extrême.

Quoi qu'il en soit, la mendicité est un fait socioculturel courant au Maghreb et, dans les cités, l'enfant a souvent des contacts avec les mendiants, ne serait-ce que parce que, pour une fois, il trouve en face de lui un adulte plus faible.

Le héros de *La Répudiation* relate ses déboires avec les mendiants de la ville avec lesquels il jouait ainsi que les autres enfants du quartier. Sadiques devant la misère d'autrui, compensation légitime à leur propre dévalorisation, ils s'amusent à les voler pour provoquer une poursuite infernale à travers la cité :

" Ils nous attendaient donc, mais nous savions les semer à travers dédales et ruelles, jusqu'aux abords de la ville européenne illuminée et infestée de policiers à la mine rutilante."⁷

Il faut noter ici la référence à la topographie de la ville : le labyrinthe de la vieille cité par opposition à la clarté de la configuration du quartier européen dont l'encadrement policier révèle la surprotection de ces lieux bourgeois qui abritent les détenteurs de la force dominante.

b) Le quartier européen

La ville est le reflet même du dualisme de l'univers colonial. Le discours de Frantz Fanon sur les signes de cette opposition formelle résume toutes les descriptions que pourront ajouter les narrateurs décolonisés :

"La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons (...) La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas rêvés (...) La ville du colon est une ville repue, paresseuse, son ventre est plein de bonnes choses à l'état permanent. La ville du colon est une ville de Blancs, d'étrangers.

La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve, est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On y meurt n'importe où, de n'importe quoi (...). La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautrée. C'est une ville de nègres, une ville de bicots."⁸

La violence du texte de Fanon dénonce le caractère dichotomique du contexte colonial, facteur de tous les maux, et la première revendication du décolonisé sera donc de tendre à l'unicité. Or les narrateurs décrivent une enfance vécue avant l'indépendance nationale, et rejoignent tous, sans exception, les thèses de Fanon sur la bipartition fondamentale de l'univers social.

Aux yeux de l'enfant colonisé, le quartier européen est, avant tout, celui du pouvoir, de la domination, de la richesse sécurisante, et l'enfant interprète ces trois significations d'après la configuration extérieure. Il sait également que ce quartier là n'est pas son monde à lui, car c'est un lieu interdit, surprotégé, et des signes extérieurs de défense viennent lui rappeler qu'il n'a rien à y faire. Le narrateur de Ali Boumahdi exprime nettement cette autocensure qui s'empare de l'enfant découvrant par la position géographique des lieux qu'il en est d'inaccessibles :

"Bientôt je découvris que notre ancien "quartier nègre" n'était pas le centre de l'univers que j'imaginai, mais formait la partie Est, la plus déshéritée du village. A l'Ouest se trouvaient de grosses villas cossues, avec balcon, balustrades, colonnes et parterres de fleurs. Elles étaient habitées par les Européens (...) Derrière la mosquée était l'école de garçons, jumelée à l'école de filles, et à l'entrée du quartier européen, on pouvait apercevoir les bâtiments de la gendarmerie, avec les grandes écuries protégées par des murs très hauts hérissés de tessons de verre."⁹

La situation de la gendarmerie n'est pas un hasard et indique bien que le pouvoir colonial s'était réservé la force répressive¹⁰.

Certains auteurs ont approfondi ce problème de la partition de la ville et ceux des plus engagés à dénoncer les aliénations ont relaté, en fait, la tripartition de la cité maghrébine. Le héros de Albert Memmi, par exemple, relatant qu'il a vécu à Tunis trois aliénations fondamentales, démontre bien qu'il les a vécues dans trois lieux différents (le ghetto, la médina, le lycée français) et Rachid Boudjedra décrivant Alger ne dément pas ce triple morcellement révélateur de l'incommunication existant entre les trois milieux sociaux concernés :

" L'ennui des femmes déteignait sur moi et je n'avais plus envie d'aller me promener dans les rues de la ville, coupée stupidement en trois : la ville arabe, la ville juive et la ville européenne."¹¹

Naturellement, la ville ainsi morcelée est fortement hiérarchisée ; le quartier européen est un quartier de luxe et occupe un site privilégié :

"Coincée entre le souks des forgerons et celui des bouchers, notre maison était juchée sur une hauteur d'où l'on dominait toute la ville (...) Cependant, comme nous étions constamment chargés de faire les commissions, nous avions le loisir de nous

promener et de pousser jusqu'à la ville européenne, très loin de la maison, à la recherche de quelque parfum rare pour une des tantes, ou tout simplement à la recherche de la mer que nous pouvions surprendre dans ses eaux portuaires, très sales mais que nous trouvions à notre goût."¹²

Là, comme dans les autres récits, le narrateur confirme la position du quartier européen très éloigné des quartiers populaires maghrébins. Cette distance vis à vis de l'Autre est volontairement maintenue ; elle tient certes au refus d'être en contact avec l'Indigène, à cette indifférence dont parle Cohen¹³, mais elle tient aussi à une certaine idée qu'on se fait de l'Arabe : ce personnage, dont on entend toujours parler, qui pèse du poids de son autorité dans la vie de chacun et qu'on n'approche pour ainsi dire jamais, inaccessible et tout-puissant, doit lui imposer crainte et respect.

Cependant, au sein même du peuple colonisé, des différences subsistent et il existe une ségrégation interne, l'aspect du quartier voire même l'apparence extérieure de la maison déterminant le rang social des habitants. Ali Boumahdi révèle que dans le petit village, l'importance de la maison et surtout la grandeur de la porte d'entrée, sont des facteurs de considération sociale :

" Cependant, il y avait plusieurs familles importantes dans le quartier, qui habitaient une grande maison munie d'une porte solide comme la nôtre. Au premier rang venaient les Bensalem, qui se distinguaient par leur nombreuse descendance mâle (...), les Barazan étaient des gens aisés et très respectables, mais malheureusement ils étaient accablés par un nombre grandissant de naissances de filles, et par conséquent leur prestige social était en net déclin."¹⁴

Il faut remarquer que le souci de la vérité sociologique pousse l'auteur à montrer que le rang social, dans la mentalité musulmane, n'est pas seulement déterminé par les aspects extérieurs de richesse mais par l'importance de la progéniture mâle qui assure une vieillesse heureuse aux parents déjà respectés. C'est ainsi que Dieu a ordonné aux croyants, dans divers versets de Son Livre Saint, d'être bons envers ses proches parents et tous les membres de sa famille. Le Prophète Mohamed a également incité les Musulmans à conserver et à consolider les relations familiales, chose qui est considérée par Dieu comme l'une des meilleures œuvres accomplies par l'homme. C'est pourquoi l'Islam considère que le plus haïssable des individus est celui qui maltraite ses propres parents ou se montre arrogant à leur égard.¹⁵

c) Le lieu de naissance

Beaucoup de narrateurs ont également décrit dans leur récit la maison ou la rue où ils ont habité, isolant ainsi une parcelle de la cité pour la raccrocher aux souvenirs de la mémoire enfantine. En effet le quartier natal est un facteur essentiel de lutte contre l'identité perdue et, en reconstituant l'environnement initial, le lieu de son origine, le narrateur recrée ses possibilités d'identification.

Abdelkadir Khatibi relate particulièrement bien ce que peut représenter, ne serait-ce que la vision de la rue natale, pour l'adulte dont l'identité est déchirée et qui se sent condamné à une perpétuelle recherche de sa place exacte dans la société :

" Je me rappelle la rue, plus que mon père, plus que ma mère, plus que tout au monde. Tendresse larvée chaque fois que je retourne à cette rue, même dépaysement quand je rentre chez moi après une longue absence."¹⁶

La rue ou la maison natale sont des points d'attache essentiels pour le héros déraciné. Mohammed Khaïr-Eddine montre la même chose en préférant insister sur la différence que lui inspire sa rue natale par rapport aux autres rues à cause de la charge affective qu'elle contient en connotation du passé :

"La rue, je veux dire celle où j'ai vécu, ne ressemble pas aux autres rues de la ville."¹⁷

Dans la mémoire est également important l'éclatement de l'univers au fur et à mesure que l'enfant grandit et la rue natale, lieu familier, est perçue, tout, comme sécurisante avant la démarche vers l'extérieur et le monde des autres. Pour Albert Memmi, l'Impasse, lieu foetal par excellence, perd sa valeur symbolique d'univers sécurisant le jour où elle est brusquement agressée et envahie par de jeunes voyous :

"Nous fûmes injuriés, bousculés, battus et l'Impasse où nous n'étions plus en sécurité, quitta notre imagination pour devenir une ruelle quelconque de la ville sordide."¹⁸

Voilà pourquoi le lieu natal est essentiel dans la problématique de la perte d'identité.

Pourtant, dans le jeu littéraire, la constante qui prédomine à travers les récits romanesques est tout de même l'ambiguïté de ce lieu natal, attachant et révoltant. Lorsque l'adolescent narrateur du *Passé simple* déclare à propos de Fès, sa ville natale : "Je n'aime pas cette ville. Elle est mon passé et je n'aime pas mon passé."¹⁹, il exprime cette haine d'un passé renié parce qu'il condamne à l'hybridité, la ville natale étant le symbole même de ce qui rattache malgré tout l'enfant maghrébin à ses origines qu'il réprovoque. Par le biais de l'acculturation, il ne se reconnaît plus dans les mœurs traditionnelles de la cité maghrébine, tant la ville elle-même est symbole affectif. Le discours sur la ville sous-tend un discours politique, idéologique et, au niveau de la symbolique, alimente les fantasmes de répulsion manifestés par l'intellectuel acculturé envers une société sclérosée qu'il rejette tout en étant aliéné irrémédiablement à la pulsion des "affects" créés par la ville. C'est exactement le même pouvoir inhibiteur qui est attribué à la ville par l'adolescent révolté de *Corps négatif* : " Et cette ville qui me compliquait encore plus que ma famille."²⁰

Le narrateur reconnaît l'extrême imbrication Société / Environnement, et détestant l'une, il ne peut que refuser l'autre. D'ailleurs le narrateur ne tarde pas à étendre sa haine de la famille à celle de la société, de même que sa haine de la cité natale à la haine pour les cités, en général:

"Je te hais, Ville. Elle sent la mort à chaque détour. Je n'aime pas les villes."²¹

L'auteur aimerait faire table rase du passé qui le rattache à cette terre maghrébine dont il réprovoque la vie sclérosée des habitants et il imagine la ville littéralement soufflée par une explosion atomique. Dans *Agadir*, Khaïr-Eddine voulait surtout :

"symboliser le séisme politique et social qui ravage le Tiers-Monde depuis quelques années : combat contre le néo-colonialisme et le renoncement. Mais le héros est écoeuré ; il se rend compte qu'il ne peut rien faire car les conditions ne sont pas adéquates."²²

"La ville choit, goutte d'huile jaune veinée rouge blanc, sur les replis de ma mémoire."²³

Cette ville est froide et pue, tandis que celle du Maître est devenue "un nid d'araignée". La ville est pleine de cadavres en décomposition. Le narrateur, aux prises avec le charnier de cette ville, devient "*aussi puant que l'atmosphère*." Il se félicite même "*d'avoir une odeur spéciale*". Il a "*un goût net de cadavre*". Périodiquement, le narrateur est pris par l'envie de vomir :

" Oui, moi, je dégueule votre foutue gloire dans une ornière où la nuit ne s'est pas encore installée".

Et encore :

"Moi je me contenterai de tourner les talons sans plus d'éclat pour disparaître aussitôt dans une rue voisine ou pour dégueuler au pied d'un mur tout proche sous les yeux froids des passants."²⁴

Ailleurs :

"J'ai couru aux waters, vomi dans la cuvette ; et je l'ai entendu dire : Ne vomis pas n'importe où."²⁵

d) Le jeu littéraire

L'aspect pluridimensionnel des valeurs connotatives attachées à la signification de la cité se prête particulièrement aux différents contextes de la narration littéraire. La ville hostile de Mohammed Dib ne renvoie plus seulement à un passé rejeté par l'intellectuel acculturé. Dans un contexte politique, elle devient responsable de la misère des populations :

"Alors, sombre, luisante, étranglée dans ses murs d'enceinte, la ville ou les venelles s'entortillaient sans fin, où des maisons toutes pareilles s'entassaient à l'étroit et se coudoyaient, où chaque quartier était une sorte de borborygme, se dressa dans son aspect le plus hostile : façades revêches et anonymes ; rues, tours, toits lessivés."²⁶

Le procédé de la personnification de la ville prouve que c'est un lieu idéal de projection sur tous les plans, sociaux, culturels ou idéologiques.

La ville renvoie l'habitant à son image réelle : elle est ce qu'il en a fait et cette dialectique existant entre la ville et le citoyen persiste au niveau littéraire sous la forme d'une transcription affective unissant le narrateur à son environnement. La ville exprime ce que le narrateur perçoit, et Mohammed Dib n'est pas le seul écrivain à avoir utilisé un procédé de personnification : on le retrouve chez Nabile Farès où Yahia, qui a quitté son pays en guerre pour poursuivre ses études à Versailles, perçoit à travers sa dépression affective, une ville triste et morose :

"(...) et Versailles, dans l'hiver, ville compacte, repliée sur elle-même comme une vieille percluse de rhumatismes."²⁷

La métaphore joue sur la similarité des sentiments de l'exilé et de sa perception de la ville, la ville française ne pouvant refléter pour Yahia, au coeur malade, qu'une image d'elle-même déformée par l'affectivité du héros. La perception de la ville faite par l'adolescent ne changera qu'au cours de sa première aventure sentimentale avec une jeune Française.

Toutefois, en ce qui concerne l'évocation de la cité française, tous les auteurs ne définissent pas une même perception. Abdelkabar Khatibi écarte toute relation de similarité affective pour ne dénoncer que la persistance du mythe parisien chez le décolonisé, ce mythe là renvoyant au passé colonial. Paris, ville attirante avait revêtu une allure mythique pour l'intellectuel acculturé et déçoit le rêveur mis en présence de la réalité :

"Avant mon arrivée, mon image de Paris était littéraire, faussement sartrienne avec dix ans de retard. Hé quoi ! Je rêvais du jazz et des cuisses frémissantes." ²⁸

En même temps, Abdelkabar Khatibi dénonce ce décalage dû à la perception du mythe qui maintient le décolonisé dans son infériorité. S'autodécoloniser, c'est d'abord dénoncer le mythe parisien et fuir les automatismes imposés par l'idéologie dominante de la colonisation. Dans *La Mante religieuse*, Aziz tourne en dérision la France de son adolescence, celle du docteur Mahmoud aussi :

"Docteur, le bal du dimanche à Pigalle, le ciné-club à Antony, dansez, docteur, dansez, docteur ! Monique est venue avec sa robe poissée, un corps rose, palpitant. Dansez, docteur. Monique est venue avec ses seize ans. Elle venait de Provence ; à Aix, elle avait terminé sa licence de droit. Elle sentait encore l'air du cours Mirabeau, et dans ses yeux des fontaines coulaient... Coulez, coulez, fontaines, votre eau vive est belle. Cours ! cours, Monique, tu sens la PROVENCE... Le Paris qu'on aime, les boîtes de nuit, les matins fades sous une pluie fine et maudite. Le disque qui racle, une mandoline dans un café crasseux, près du zinc, je lave les verres, j'arrondis les fins de mois. J'aime mon Paris, ses rues, ses bistros, ses quartiers. A l'angle de la rue des Marronniers, j'ai cru reconnaître Verlaine (...).

Aziz s'arrêta de parler. Le toubib regardait son bureau style Louis XVI, avec deux fauteuils achetés aux Puces, un porte civière crème, des rideaux aux fleurs exotiques, au coin près de la porte, la chambre noire. En face de lui, une bibliothèque vernie, regorgeant de beaux livres bien reliés, donnant une impression de richesse.

– Votre salle ne sent pas Paris... Elle sent la merde, docteur. Ce brassage de goûts, de tons, me fait penser à la piaule du bordel des putains du quartier latin.

Le toubib se leva, sonna. Un infirmier guindé entra. Le docteur lui dit :

– Annule tous les rendez-vous, je sors prendre l'air.

L'infirmier fit une légère courbette, referma doucement la porte et s'éclipsa."²⁹

Il n'y a pas que la cité française qui soit vécue comme un mythe mais la ville arabe elle-même n'est pas entièrement perçue comme uniquement négative. Elle comporte des lieux privilégiés, et Ahmed Séfrioui ne faisant pas en cela œuvre de décolonisé, a vanté certains aspects fondamentaux du mythe de la médina.

Le lieu privilégié, c'est le "hammam", autrement dit : le bain maure. Dans chaque ville ou chaque village se trouvent ces établissements publics qui nourrissent les fantasmes collectifs des enfants maghrébins et participent donc à la révélation de l'identité. Déjà la topographie des lieux se prête à l'évasion et l'atmosphère humide et vaporeuse des pièces renvoie à une sensualité spécifique. Abdelwahab Bouhdiba explique pourquoi ce lieu est à l'origine de fantasmes collectifs et comment la topographie en S de ce lieu s'inscrit dans un plan mythique :

"Le hammam est un lieu surévalué sexuellement. On peut même dire que c'est un lieu utérin. Il l'est psychiquement (...) Il l'est oniriquement. Il l'est physiquement et topographiquement aussi. Sa forme en labyrinthe est très significative."³⁰

Lieu perçu comme sécurisant et mythifié au rang des sensations utérines, le hammam est le lieu de la mère, donc symboliquement chargé de notions identificatrices. Cependant l'identité traditionnelle étant rejetée chez les narrateurs décolonisés, on peut dire qu'en général l'enfant maghrébin connaît un type de rapports avec la ville plutôt décevant. Pourtant Tahar Ben Jelloun, ingénieusement, a imaginé l'inversion des rapports de force entre ville et enfant : en principe, la ville est dominante et l'enfant, étant le dominé, s'adapte comme il peut à cet environnement hostile. Dans *Harrouda*, l'auteur conçoit un instant la ville dominée par le pouvoir créatif de l'imaginaire enfantin :

"C'était l'époque où la ville devint maquette, je collais les maisons, j'embellissais les jardins, je cassais les fauteuils roulants, je libérais les oiseaux et colorais le ciel. J'étais devenu maître de la ville."³¹

Par cette symbolique, l'auteur signifie l'espoir qu'une nouvelle génération saura faire revivre l'authenticité maghrébine en chassant l'invasion anarchique du progrès et de sa connotation occidentale et quand il désigne Tanger "lieu de trahison", il dénonce le danger de l'internationalisme qui efface les identités.

Par le discours sur la ville aux valeurs connotatives pluridimensionnelles, il est donc possible de prévenir les dangers qui guettent le peuple en voie de décolonisation. Si quelques romans ont dépeint des citadins-types, tel Memmi ou Driss Chraïbi dans *La Civilisation, ma mère*, qui déclare que le frère aîné vit à la température de la cité, n'en ignorant ni les drames ni les joies, ni les passions, on trouve également à travers les récits, des portraits stéréotypés du paysan et des indications de spécificité du milieu rural.

2 - L'univers de la campagne

Le milieu rural est marqué tout d'abord par l'inégalité de la répartition des richesses. En milieu colonisé, nous retrouvons la bipartition Possédant/Dépossédé. Le colonisateur, par force ou par ruse, s'est emparé des terres qu'il a, grâce aux méthodes techniques, mises en valeur, attirant ainsi la convoitise de ceux qui se sont laissés dépouiller. Ainsi le domaine rural se trouve-t-il composé de la manière suivante : d'une part, les terres coloniales appartenant aux colons et exploitées par le travail d'ouvriers agricoles, d'autre part, quelques lopins de terres arides exploitées encore par l'antique araire du fellah et qui ne donnent que des récoltes à faible rendement. Pourtant, si le fellah ne tire de son travail que de faibles bénéfices, il ne s'estime pas complètement

aliéné, ayant su préserver son autonomie et vivant encore de sa propre production, ce qui fait que le paysan plus que le citoyen soit un défenseur farouche de l'indépendance nationale. " Malgré cette appartenance en titre, le fellah est pourtant le maître de la terre fertile."³², déclare Mohammed Dib dans *L'Incendie*, montrant la volonté du paysan à maintenir les apparences d'une certaine autonomie. Ali Boumahdi donne parfaitement une image cartographique de la configuration du monde rural marquée par l'inégalité. L'immensité des terres labourées autour du petit village reflète l'étendue des possessions coloniales : " Tout autour du village, les terres noires s'étendaient à perte de vue jusqu'aux montagnes lointaines. " ³³

Mais ce qui est particulièrement intéressant à découvrir dans les récits maghrébins, c'est la vie au village, telle qu'elle s'organise par opposition au mode de vie citadin. Le calme qui y règne est loin de refléter l'atmosphère grouillante des vieilles cités et, préservant les caractéristiques tribales, échappant au mélange des populations, le monde rural est le lieu traditionnel par excellence, évitant toute acculturation trop brutale et respectant les coutumes ancestrales, facteurs d'identité.

Dans *Fascination* ³⁴, son fabuleux roman, Rachid Boudjedra nous présente un personnage, éleveur de haras, de juments pur-sang, qui se découvre historien dans sa prison coloniale. Les routes qu'il a empruntées avec les chevaux à la recherche de pouliches racées, sont également des voies de la connaissance historique dans une complète déroute sociale et culturelle (voir *Le nouveau souffle du roman algérien, Essai sur la littérature des années 2000*, Alger, Chiheb, 2006).

a) La vie au village

Le récit de Mouloud Feraoun donne une représentation de ce que peut être la vie d'un village kabyle. Le village est souvent divisé en clans opposés, l'esprit tribal étant encore très vivace. Il est parfois agité par des batailles qui réunissent les différents partisans des deux clans opposés, l'origine de l'adversité des deux tribus n'étant pas connue car elle remonte souvent à des temps très anciens, c'est-à-dire à plusieurs générations. On naît opposé à la famille X... qui fait partie du clan adverse. A propos d'un incident minime rejaillissent les vieilles rancunes et les disputes se terminent en bataille rangée, tout le village ayant pris position en faveur de ses alliés.

Toute cette longue introduction du récit situe déjà le milieu rural comme lieu privilégié garantissant l'authenticité de la spécificité autochtone. Au village, on est loin de l'anonymat des villes. Tout le monde se connaît et participe activement à la vie de la communauté. Toutes les réunions publiques importantes se tiennent à la "djema", la place publique. C'est le lieu des palabres et des discussions, mais seuls les hommes y ont accès : "Tous les marmots du village apprennent de bonne heure qu'ils ont leur place à la djema." ³⁵

Le fait que les femmes n'ont pas, même à la campagne où on leur accorde tout de même plus de liberté, droit d'accès aux lieux publics, est confirmé par le récit de Marguerite Taos Amrouche :

" Mes souvenirs remontent à l'âge de huit ou neuf ans car, par la suite, mes parents du Haut-Village (Gida en tête) s'opposèrent farouchement à ce que je m'aventure sur la place les jours de marché : nos coutumes l'interdisaient en effet."³⁶

Pendant ce temps alors, les femmes s'occupent à l'artisanat, du moins si elles n'ont pas trop d'enfants à charge. Les tantes célibataires de Fouroulou se consacrent à cette activité : pendant l'été, elles travaillent l'argile, cuisent et décorent les poteries qu'elles troquent contre de l'orge. Durant l'hiver, elles travaillent la laine et passent leur temps à confectionner des tapis sur leur métier à tisser.³⁷

Si l'on en croit Ahmed Séfrioui, il faut considérer ce travail artisanal de la femme comme particulièrement spécifique de l'activité des femmes en milieu rural. Selon la définition de l'auteur, la citadine s'adonne plutôt à la couture, et l'aiguille est un instrument citadin par opposition au rouet de la montagnarde.

Naturellement, l'enfant de la ville n'est pas le même que celui de la campagne. L'image qu'en donnent les récits maghrébins est celle d'un enfant de maturité avancée, parvenu trop vite à l'âge adulte à cause de la souffrance, tant il est vrai que la vie en milieu rural est plus difficile qu'en milieu citadin. Et si les héros de la ville clament qu'ils ont eu une enfance saccagée, meurtrie, les enfants de la campagne pourraient proclamer, en majorité, qu'ils n'ont pas eu d'enfance.

Cependant ils ont une compensation : à l'aspect timoré de l'enfant de la ville s'oppose le goût de la liberté et de l'aventure chez le jeune paysan. En effet, si le jeune enfant de la ville est contraint de dépendre longtemps du monde adulte, l'enfant de la campagne prend très tôt son indépendance. Le jeune citadin très pauvre de *La Grande maison* de Mohammed Dib dépend jusqu'à un âge avancé de sa mère, avant de pouvoir trouver un métier alors que les enfants pauvres des campagnes peuvent se soustraire du joug des adultes et subsister de façon autonome : "Ils étaient libres de toute contrainte et passaient tout leur temps, soit dans les rues, soit dans les campagnes environnantes, à la recherche d'herbes et de racines comestibles."³⁸

Toutefois, cette liberté, liée à une maturité précoce, manifeste l'extrême pauvreté des milieux ruraux. Omar, le jeune citadin qui passe ses vacances à la campagne, découvre une différence entre lui et les garçons de son âge : " Mais eux, parlaient avec des expressions, un ton qu'on ne trouvait pas à cet âge chez les garçons de la ville, ils étaient obstinément sérieux."³⁹

Le sérieux inconditionnel de ces enfants ruraux s'oppose à la relative insouciance des enfants citadins. Ce contraste laisse supposer l'absence d'enfance.

Le travail de la terre n'est plus efficace depuis que le colonisateur s'en est approprié le monopole, et l'avenir des jeunes ruraux n'existe pas. L'intrusion coloniale a non seulement aggravé l'état de misère mais accélère l'exode des populations rurales vers les villes. Ali Boumahdi relate que dans le village il existe un bidonville qui abrite les plus déshérités des villageois, et Mouloud Mammeri décrit l'importance de l'exil de la population vers les villes ou vers un pays industrialisé, tel la France :

"Ils avaient quitté l'école très tôt et, depuis, l'un ou l'autre disparaissait quelques mois pour aller gagner un peu d'argent chez les Arabes ou en France, car chez nous, il

n'y a pas de travail. Quant à la terre, il y a peu d'exemples de paysans à qui leurs champs rapportent ce qu'ils ont dépensé pour les cultures." ⁴⁰

Ces paysans formeront les bandes de mendiants qui envahissent les cités, décrites par les narrateurs citadins. Cet exode rural prouve que la terre ne peut suffire à tous les besoins de la population locale et l'exode des jeunes est un des symptômes du mal dont souffre la campagne. Aussi, le milieu rural est-il perçu par l'enfant, de même que le milieu citadin, comme un environnement hostile au prime abord, une nature rebelle contre laquelle il faut lutter sans cesse pour assurer sa survie.

Cependant, dans quelques romans et pour des héros devenus citadins par la suite, la campagne comporte un aspect attrayant et conforte l'enfant dans son aspiration à une identité réelle redéfinie par des souches ancestrales. Pour Marguerite Taos Amrouche, il est évident que le Pays, village de Kabylie, est un lieu attrayant car elle y allait surtout pour passer ses vacances :

"Qu'était ce Pays, pour nous, les petits ?... C'était jusque là le pays secret d'où nous parvenaient à la fin des vacances des sacs bourrés de grosses figues blanches, et celui de cette langue délectable que je devais de savoir à Gida, mais que personne ne comprenait autour de nous à Tenzis." ⁴¹

C'est le lieu symbole, pour l'héroïne acculturée, qui lui permet de redécouvrir son identité puisque par la langue, elle peut définir son appartenance à la communauté.

De même pour le jeune Yahia, exilé en France, la campagne symbolisée par un arbre, l'Amandier, représente la douceur de vivre de l'enfance, avant que n'éclate la guerre, le lieu de l'affectivité maternelle, l'attachement au terroir, toutes valeurs porteuses d'identité. Charles Bonn nous précise que

"La Terre au sens large où nous l'entendons, est l'espace maternel, celui des racines (...) Cet espace maternel peut se retrouver dans un cadre citadin, mais il ne participe jamais à l'espace ni au temps de la Cité. L'enfance et cet espace ainsi défini échappent ontologiquement à ce temps étranger auquel ils n'ont jamais participé" ⁴².

En même temps, le narrateur ajoute à ce discours mythique et symbolique un discours politique dans la mesure où il montre que les paysans furent les plus résistants à la colonisation et les plus virulents à défendre leur indépendance, car ils avaient plus que les autres ce sentiment d'identité :

" La veille, à proximité de la gare de Tizi-Ouzou, gare qui marquait en ce temps là une limite de sécurité pour le gens de la ville et de malheur pour les gens qui vivaient continuellement de l'autre côté, entre les feuilles épineuses des figuiers de barbarie, l'ingratitude des labours et la couleur bleu-gris des champs d'oliviers, les deux wagons de queue d'un train de marchandises convoyé par des militaires, avaient explosé." ⁴³

Pour ce héros qui rejoindra plus tard le maquis pour lutter aux côtés des siens, la campagne devient aussi le symbole de la prise de conscience d'un peuple colonisé, de son aliénation, l'auteur rejoignant ainsi la thèse de Frantz Fanon qui veut que la révolte contre l'oppression coloniale ait été formulée au départ dans le monde rural, avant que des militants organisés venus des villes ne réussissent à canaliser cette révolte pour

qu'elle devienne opérationnelle. Ainsi dans *L'Incendie* de Mohammed Dib, Hamid Saraj, premier pionnier du nationalisme, apparaît comme un personnage positif, ferment de révolte puisqu'il travaille à la libération des consciences.

Nous remarquons qu'à la campagne, toutes les conditions nécessaires à une prise de conscience politique sont réunies, le fait que les fellahs y sont rapidement parvenus le confirme. Il paraît clair aussi que le conflit Oppresseurs / Opprimés est plus perceptible à la campagne qu'en ville où l'ouvrier se transforme en attentiste et se perd dans les vaines paroles, dans les conflits de générations. Hamedouch le révolté presque nihiliste, Hamza le renégat, Occacha le nationaliste désabusé, Lamine l'homme pieux, Skali le vieux, tous ces personnages ouvriers-tisserands travaillant dans la cave de Mahi Bouanane, ne dépassent à aucun moment le stade de l'interrogation, accusant ainsi un retard important dans la maturité politique. C'est vrai que "*Hamedouch veut préparer des attentats*"⁴⁴, cela vers la fin de la "trilogie", mais il se retrouve seul, isolé et son action sera vouée à l'échec, ce qui n'est pas le cas pour l'action engagée par les fellahs, unis, solidaires⁴⁵ les uns des autres et décidés à des mouvements de masses partant de la campagne.

"Arraché à soi, à son inertie, et entraîné tout d'abord très lentement, au sortir d'un long et lourd sommeil, le pays avance vers la vie."⁴⁶

C'est ainsi que naît l'espoir d'un changement en Algérie, un changement qui vient des campagnes, non des villes.

b) L'opposition Terre / Cité

Naturellement, en fonction des différences, les échanges de relations entre la ville et la campagne sont peu nombreux. Chaque domaine est compartimenté et il est rare que les ruraux se sentent à l'aise à la ville et réciproquement. Par Albert Memmi, nous savons que le bédouin ne descend à la ville qu'après la récolte et pour faire quelques achats. Fouroulou, jeune enfant de paysans, découvre la ville seulement à l'âge du Certificat d'études :

"L'examen avait lieu à Fort-National, à une vingtaine de kilomètres du village, une vraie ville avec beaucoup de Français, de grands bâtiments, de belles rues, de beaux magasins, des voitures roulant toutes seules (...) Tout lui parut beau, propre, immense."⁴⁷

L'isolement des deux milieux sociologiques d'un même territoire indique qu'il existe une dichotomie fondamentale entre le monde rural et le monde citadin, dichotomie encore accentuée sous la domination coloniale, car aux relations de mépris entre colons et autochtones, s'ajouteront également des relations de mépris entre paysans et citadins.

Le conditionnement dont est victime le héros du *Village des Asphodèles* montre les effets de cette mésentente. Poussé par son père à dénigrer le milieu citadin dont est issue sa mère et à rester attaché aux traditions tribales, le jeune héros Ali vit dans la torture et assume très mal cet univers dichotomique, choisissant l'exil vers un autre pays, n'étant satisfait par aucun des modes de vie proposés.

Tout d'abord le narrateur met en évidence la dichotomie par le point de vue religieux qui connote la différence culturelle :

"Le monde paysan, coupé au point de vue spirituel des villes où se trouvaient les mosquées, mélangent de plus en plus au culte de Dieu des croyances qui remontaient au paganisme."⁴⁸

Ce choix judicieux pour exprimer la différence révèle qu'il existe une spécificité rurale et qu'à travers le monde maghrébin, il existe différentes marques d'ethnicité. Le héros de Ali Boumahdi est donc, en fait, partagé entre deux ethnicités dont les relations de mépris existantes justifient une ethnicité dominante par rapport à une autre dominée. La cité détient la richesse, le pouvoir économique, le rayonnement culturel. Face à cette dévalorisation, le monde rural compense en se référant à un passé glorieux :

"Mon père éprouvait une profonde nostalgie pour le mode de vie tribal. Il méprisait, au fond de lui-même, le citadin et tout ce qui rappelait la vie urbaine (...) Lorsque mon père était de bonne humeur, il évoquait les souvenirs des richesses de la tribu des Yakoubi. D'après lui, elle occupait d'immenses terres et ses vergers et troupeaux étaient prospères."⁴⁹

Il répond à cette infériorisation en valorisant certains concepts moraux, mélangeant la notion de terre à celle de terroir pour se justifier d'être le seul garant de l'authenticité maghrébine.

Pour le colonisé, la terre est symbole de dignité, dignité qu'aurait perdue le citadin en acceptant une certaine forme de collaboration avec le colonisateur :

"Pour le peuple colonisé, la valeur la plus essentielle parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité."⁵⁰

A ceci s'ajoute le fait que le paysan accuse le citadin d'avoir perdu, en acceptant l'abandon de toute dignité, le sens de l'honneur ainsi que le sentiment de fierté de la race, qui reste vivace dans les campagnes où les tribus sont encore attachées à leurs traditions, malgré leur appauvrissement et l'attrait qu'a exercé sur eux le système colonial :

"Ce sont de purs citadins, ils portent aux choses matérielles une attention soutenue qui exclut de leur pensée tout sentiment d'honneur."⁵¹

Le paysan répugne aux pratiques du négoce et tire satisfaction de sa production et de sa victoire sur les terres ingrates alors que les citadins, puis les négociants, sont prêts à commettre toutes les bassesses par simple attrait de l'argent, prêts à aliéner leur liberté par attrait du profit, ce à quoi s'oppose la volonté d'indépendance du paysan. Enfin dans le contexte colonial, Jacques Berque⁵² signale que :

"Cette opposition est signifiante d'une autre connotation dichotomique : le paysan se sent davantage dépossédé et exploité par l'intrusion coloniale que le citadin et il ne s'agit pas de la "classique opposition" entre milieu rural et milieu citadin, pour reprendre les termes de Frantz Fanon : « Les gens des villes sont des "traîtres, des vendus" qui semblent faire bon ménage avec l'occupant et s'efforcent, dans le cadre du système colonial, de réussir. C'est pourquoi on entend souvent dire par les paysans que les gens des villes sont sans moralité. Nous ne nous trouvons pas ici en présence de la classique opposition de la campagne et de la ville. C'est l'opposition entre le colonisé

exclu des avantages du colonialisme et celui qui s'arrange pour tirer parti de l'exploitation coloniale (*Frantz Fanon, op. cit. p. 67*)."

Cet aspect du problème est bien perçu par les auteurs dénonçant cette dichotomie comme fondamentalement nuisible à l'équilibre des territoires maghrébins.

Mohammed Dib, dans *L'Incendie*, reprend cette théorie, rappelle la vénalité⁵³ des gens de la ville par rapport à l'intégrité des gens de la campagne et reproche aux gens de la ville de chercher le profit à travers le négoce :

"Tlemcen ne produit plus que des commerçants."⁵⁴

Mais le récit littéraire extrapole et, prédisant la lutte pour l'indépendance, l'auteur conçoit l'abolition de ces frontières imaginaires pour l'union des peuples dans la lutte :

"On ne se rend pas bien compte, des fois, qu'il vaut mieux être de la ville que de la campagne. A la vérité, si on s'isole complètement dans sa campagne, ça ne vaut rien. Mais si on s'enferme trop entre les murs d'une ville, ça ne vaut guère mieux (...) S'il se trouve des hommes à la campagne comme à la ville, qui se lèvent pour frayer la voie à une nouvelle existence, alors il n'y aura plus de différence entre la ville et la campagne. Il ne faut pas que les gens de la campagne se consomment et se dessèchent sur leurs terres ; et que des gens de la ville, captifs de leurs propres murs, pourrissent au milieu de leur train de vie (...)."⁵⁵

Au fond, cette constatation revient à dire qu'un véritable peuple décolonisé aura réussi à effacer cette dichotomie, et que l'avenir des jeunes nations indépendantes réside dans l'union des deux ethnicités car, comme le dit si bien un tisserand de Dib :

" Le peuple, lui, est bon. C'est le royaume de Dieu... C'est la saine respiration du monde."⁵⁶

Dans *Un été africain*, les plus lucides se chargent de remettre l'existence en question et de réveiller les indifférents :

" Ne sommes-nous pas tous frères ? Ne sommes-nous pas les branches d'un même arbre, les doigts d'une même main ? "⁵⁷

Finalement, si la vie pour l'enfant paraît plus agréable à la campagne qu'à la ville, notamment par la différence de l'espace, il se révèle, par une analyse plus profonde, que la vie à la campagne est une vie encore plus rude et difficile et qui mûrit précocement l'enfant confronté très tôt à la lutte contre la misère et obligé d'assurer lui-même ses moyens d'existence. En fait, le symbolisme de la campagne en milieu décolonisé est clair : ce sont les paysans qui, par leur vie traditionnelle et le maintien des coutumes ancestrales, sont les garants de l'authenticité maghrébine. La ville, elle, est lieu de prostitution. Frantz Fanon considère la ville comme une " notion commerciale héritée de la période coloniale."⁵⁸, la révolution concernant avant tout, pour lui, les campagnes déshéritées, "l'intérieur"⁵⁹.

La ville, nous dit Charles Bonn, " est donc étrangère, frelatée, irréaliste dans les textes fondamentaux de l'idéologie politique de la révolution algérienne. Et c'est bien ainsi qu'elle apparaît également dans bien des textes littéraires."⁶⁰

La ville est aussi altérité blessante et rupture, elle est également altérité désirée parce que féminisée, sexualisée. La ville, lieu d'une puissance qui nous annihile — selon Charles Bon — est en même temps un espace féminin à prendre, à violer. Le psychanalyste verra là sans peine un désir mythique et compensatoire de disposer d'une puissance cosmique dont le colonisé se sent plus que tout autre spolié⁶¹.

La ville est aussi lieu de prostitution vécue sur un plan mythique dans le récit de Tahar Ben Jelloun. D'ailleurs, la décolonisation n'a pas permis aux villes de retrouver leur intégrité : elles restent hybrides et à jamais lieu de perte de l'identité et du déchirement de l'individu.

Dans le roman africain, la ville est aussi la *Ville-spectacle* mais aussi la *Ville-cirque* comme dans le récit d'Alioum Fantoure : *Le récit du cirque*⁶² où l'auteur introduit l'aspect "Théâtre dans le théâtre". Drôle de comédie bien accentuée dans *Les Crapauds-Brousse*, de Monenembo Tierno (63) où les mots-images concernant la ville sont également empruntés aux animaux : "vermines", "sangsues", "cancrelats", "basse-cour de vieilles poules".

Perte de l'identité et déchirement de l'individu dans ces récits, déchirement interne de cette écriture qui va d'ailleurs de pair avec une dérision généralisée d'un discours volcanique. On peut conseiller, dans ce registre, les œuvres de Kourouma Ahmadou, *Les soleils des indépendances* (64), Labou Tansi Sony, *L'Etat honteux*⁶⁵, *Le Cercle des tropiques*⁶⁶.

Dans *Le Muezzin* de Mourad Bourboune, la ville est le contraire du terroir et du vert paradis des amours enfantines, l'opposé de l'espace maternel. Dans son propre pays, "la ville vénéneuse" a poussé en champignon "jusqu'à l'heure où on viendra tout laver." On avait promis de faire table rase, d'ensemencer "de sel selon le rite des grands âges" les constructions bâtarde. Le meddah annonce qu' "une ville solaire, un pays héliotrope" pousseront tout seuls au mépris des architectes.

Mais cessons de rêver ! Comme Dib, Bourboune affirme que "la pensée païenne vaincra la bureaucratie et la technocratie actuelles". Une histoire algérienne apparaîtra peu à peu "libérée de toutes conquêtes qu'elle a connues". L'Algérie se définissait par opposition à l'Autre. Elle a maintenant à se reconnaître d'elle-même. Pour cela, elle ne peut cacher ses soubassements berbères et "païens".

En fait, à l'heure actuelle, on peut dire que les villes maghrébines sont le reflet des identités, des identités torturées entre le modernisme et la tradition, la recherche du progrès et le maintien d'un mode de vie ancestral.

Notes et références bibliographiques

1. Ahmed SEFRIOUI, *La Boîte à merveilles*, Paris, Denoël, 1954, p. 22, rééd. ANEP, 2006.
2. Qu'il s'agisse de mendiants, de tisserands ou de fellahs, il est question, chez Dib, d'hommes "sommambules, fantômes, spectres." (*Le Métier à tisser*, Paris, Le Seuil, 1957, rééd. ANEP, 2008. pp. 18 ; 162 ; 184), il est question d'hommes "damnés", et d'êtres "cloués au sol", "aux regards égarés" (Idem, pp. 53 ; 190 ; 199-200). Tous les termes ci-dessus énumérés sont liés

sémaniquement à "nuit" ; "l'armée de fantômes" (Idem, p. 162), par exemple, constitue une humanité nocturne qui rappelle les prisonniers de la "Grotte de Platon", une humanité à l'état de sommeil, tellement elle est plongée dans la résignation et l'abrutissement.

3. Mohammed DIB, *Le Métier à tisser*, pp. 14 ; 17. Driss Chraïbi nous donne aussi une vision cauchemardesque de la vieille ville : " *Les mendiants sont aussi devant les boutiques, les cafés maures, couverts de plaies, verbe diarrhéique, loques multicolores, yeux chassieux que picorent des mouches, les mêmes mouches qui éventent les denrées exposées à tout vent et que chasse vainement un plumeau en doums.*" (Driss CHRAÏBI, *Le Passé simple*, Paris, Denoël, 1954, p. 12, rééd. ANEP, 2006).

4. Toutefois, la description de Fès s'accompagne d'un inventaire détaillé des souks de la ville par lequel il sera possible au lecteur de découvrir les diverses ruelles et les divers quartiers de la médina occupés par des corporations différentes : graveurs sur cuivre, tanneurs, commerçants en gros d'huile d'olives, épiciers, boulangers, notaires, etc. A cette description le narrateur ajoute le point de vue olfactif et relate le mélange des odeurs que véhiculent la ville au petit matin, le parfum des pauvres prédominant à travers les souks. (Driss CHRAÏBI, *op. cit.* p. 12)

5. Rachid BOUDJEDRA, *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1969, p. 83, rééd. Alger, ANEP, 2005.

6. Mohammed DIB, *L'Incendie*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 13, rééd. Alger, ANEP, 2005.

7. Rachid BOUDJEDRA, *La Répudiation*, *op. cit.* p. 26.

8. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1968, p.8, rééd. Alger, ANEP, 2008

Si la frontière entre les deux parties de la ville n'est pas concrète, elle n'en est pas moins réelle : on sait qu'ici commence la ville arabe et l'Européen pour sa part, évite de s'y aventurer. A ce propos Jean Cohen nous précise que : " *Les Arabes ont leurs quartiers, leurs cafés et leurs cinémas où les Européens ne vont jamais. La ségrégation se fait à sens unique et il en est toujours ainsi. L'inférieur veut bien aller chez le supérieur, mais le supérieur ne lui rend pas la politesse (...).*" (COHEN Jean, *Racisme et colonisation en Algérie*", in *Les Temps Modernes*, novembre 1955, p. 585)

Face à l'autre communauté dont tout sépare, même la répartition géographique, la minorité européenne forme un bloc homogène où gros colons et "petits blancs" sont solidaires malgré l'énorme différence sociale qui pourrait les séparer.

9. Ali BOUMAHDI, *Le Village des Asphodèles*, *op. cit.* p. 59.

10. La présence des bâtiments de la gendarmerie à l'entrée du quartier européen du *Village des Asphodèles* est assez éloquent. Gendarmerie, gardien, garde-champêtre sont des personnages qui font partie du décor de l'Européen qu'ils rassurent en lui donnant la réconfortante sensation d'être du côté de l'ordre, en le protégeant contre l'Arabe et surtout en veillant sur ses biens.

De nombreux exemples témoignent du besoin de se protéger, comme si, tout en clamant la légitimité et la solidité de son oeuvre et de sa présence, l'Européen les sentait confusément menacées. Voir, entre autres, ces images de l'univers de l'ancien vainqueur : *Le Sommeil du juste*, (1955), p. 63 : " *Le colon, la ferme, le gendarme, le garde-champêtre (...).*" ; *Le Village des Asphodèles*, *op. cit.* p. 61 : " *Les gardiens (...)* qui surveillaient sans cesse les futures récoltes, le fusil en bandoulière (...)" ; *Nedjma*, (1956), p. 24 : " (...) un gardien (...) le fusil dressé vers le ciel (...)" ; *L'Incendie*, *op. cit.*, p. 70 : " *Ils venaient à nous avec leurs chiens, leurs valets et des fusils (...).*"

11. Rachid BOUDJEDRA, *La Répudiation*, *op. cit.* p. 48.

12. Idem p. 48.

13. Jean COHEN, "Racisme et colonisation en Algérie", *Les Temps modernes*, nov. 1955, pp. 586-587.

14. Ali BOUMAHDI, *Le Village des Asphodèles*, *op. cit.*, p. 15.

15. Aïni devient capable de gestes incontrôlés comme de "lancer un couteau de cuisine", blessant son propre enfant (*La Grande maison*, (1952), p. 12). Lors de ses fréquents accès de colère, elle devient haineuse, cruelle envers les siens. Elle s'exprime par "imprécations" (*La Grande maison*, *op. cit.* p. 12), et affiche parfois une "rancune" telle que son cynisme paraît sans limite ; c'est ainsi qu'elle est amenée à souhaiter, sans regret la mort à sa mère Mama :

"Puisses-tu étouffer sur ta couche", lui dit-elle.

" Puisses-tu manger du poison ! " (*La Grande maison*, p. 142)

16.. Abdelkadir KHATIBI, *La Mémoire Tatouée*, Paris, Denoël, 1971, p. 20, rééd. 2004.

17. Mohamed KHAIR-EDDINE , *Moi, l'aigre, op. cit.*, p. 10.

18. Albert MEMMI, *La Statue de sel*, p. 21. L'expression "ville sordide" renvoie au passé renié par le narrateur et évoque les rapports de l'enfant avec l'environnement citadin comme des rapports d'hostilité et ceci devient évident au moment de l'adolescence. Poursuivant sur cette notion de symbolisme du rattachement à la mère du lieu natal, le narrateur explique qu'il se sent définitivement écarté de la mère (parce que l'acculturation l'a définitivement écarté des valeurs originelles) en même temps qu'exclu de sa ville natale : "En allant au lycée, j'allais faire connaissance avec la ville. J'avais cru que, par une faveur insigne, on m'ouvrait les portes du monde ; je n'aurais qu'à y entrer pour être accueilli avec joie : je me découvris irréductiblement étranger dans ma ville natale. Et comme une mère, une ville natale ne se remplace pas." (Idem p. 21)

19. Driss CHRAIBI, *Le Passé simple, op. cit.*, p. 25.

20. KHAIR-EDDINE Mohamed, *Corps négatif*, Paris, Seuil, 1967, p. 102, rééd. 2005.

21. Idem p. 45.

22. Hebdomadaire *Algérie-Actualité*, n° 135, 19 mai 1968.

23. KHAIR-EDDINE Mohamed, *Agadir*, Paris, Seuil, 1967, p. 102, rééd. 2005.

24. KHAIR-EDDINE Mohamed , *Moi, l'aigre*, Paris, Seuil, 1970, pp. 152 et 108.

25. KHAIR-EDDINE Mohamed , *Corps négatif*, op. cit. p. 49

26. DIB Mohammed, *L'Incendie, op. cit.* p. 19.

27. Nabil FARES , *Yahia, pas de chance*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 90, rééd. Alger, 2009.

28. Abdelkadir KHATIBI , *La Mémoire Tatouée, op. cit.*, p. 121.

29. Jamel ALI-KHODJA, *La Mante religieuse*, Alger, SNED, 1976. p. 41.

30. Abdelwahab BOUHDIBA, *La Sexualité en Islam*, Paris, PUF, 2009,. p. 210. L'évocation de ce lieu paradisiaque, où la liberté du corps féminin trouve son expression la plus totale à travers sa nudité, peut paraître comme un lieu de rêve pour un public masculin non habitué à un tel spectacle de nudité intégrale. Ainsi l'admission des garçonnets dans les bains de femmes ne commence à faire problème qu'à partir de l'âge de huit ans environ. Le jeune Rabah Belamri se souvient des baigneuses nues faisant cercle autour du bassin, "dans les positions les plus diverses: jambes pendantes dans l'eau ; assises sur la première marche du bassin avec de l'eau jusqu'aux seins ; accroupies ; en tailleur ; sur le genoux ; les jambes écartées ; ou encore couchées sur le ventre ou sur le dos. Elles se frottaient avec des gants rugueux et des pierres abrasives jusqu'à ce que des plaques de rougeur apparaissent sur leur peau ; elles se savonnaient abondamment ; elles faisaient appel aux unes et autres pour se desquamer et se masser.

L'ambiance était aux rires, aux exclamations joviales, aux cris, aux pleurs d'enfant et aussi au chant, à la danse, aux you-you, aux tam-tam improvisé sur une casserole." (BELAMRI Rabah, *Le Soleil sous le tamis*, Publisud, 1982, p. 149).

31. Tahar BEN JELLOUN, *Harrouda*, Paris, Denoël, 1973, p. 25, rééd. 2003.

32. Mohammed DIB, *L'Incendie*, op. cit. p. 32, rééd. Alger, ANEP, 2009.

33. Ali BOUMAHDHI, *Le Village des Asphodèles, op. cit.*, p. 60.

34. Rachid BOUDJEDRA, *Fascination, Paris, Grasset, 2000.*

35. Mouloud FERAOUN, *Le Fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, p. 33, rééd. Alger, ANEP, 2008.

36. Marguerite-Taos AMROUCHE, *Rue des Tambourins*, Paris, La Table ronde, 1960, p. 78.

37. Il est à signaler que les femmes kabyles brodent de très jolis burnous. Destiné à protéger du froid et affirmer la personnalité de l'homme, le burnous est à la fois majestueux, chaud et résistant. Les deux pans en sont reliés, au niveau de la poitrine, par une passementerie décorative dont la technique est transmise par les artisans à leurs proches. Réalisé avec des fils de soie bleus ou blancs (ou les deux juxtaposés), le dessin représente une figure géométrique classique : deux équerres renversées. Des motifs semblables se retrouvent aussi sur les couvertures des Hauts

Plateaux ou celles de la Grande Kabylie. Enfin, flidjs et tentes nomades sont parfois recouverts d'éléments décoratifs rudimentaires (lignes parallèles, angles) mais de couleurs vives. A l'instar d'autres objets artisanaux tels les poteries, le tapis rural, celui des nomades en particulier, est conçu pour un usage quotidien. Dans les musées algériens, l'art traditionnel est partout présent. De ce point de vue, le pays tout entier est un vaste musée.

38. Ali BOUMAHDHI, *Le Village des Asphodèles*, op. cit. p. 120.

39. Mohammed DIB, *L'Incendie*, op. cit., p. 9.

40. Mouloud MAMMERI, *La Colline oubliée*, Paris, Le Seuil, 1952., p. 24, rééd. Alger, ANEP, 2008.

41. Marguerite-Taos AMROUCHE, *Rue des Tambourins*, op. cit. p. 31.

42. Ch. BONN, *La littérature algérienne de langue française et ses lectures*. Canada, Ed. Naaman, 1972., p. 26.

43. Nabil FARES, *Yahia, pas de chance*, Paris, Le Seuil, op. cit., p. 16.

44. Mohammed DIB, *Le Métier à tisser*, op. cit., p. 184.

45. On peut dire que la fraternité et la solidarité président au destin de la communauté paysanne. Ces sentiments s'expriment à travers l'élan naturel des uns envers les autres : Azzouz est recueilli dans une maison de fellahs après l'Incendie (*L'Incendie*, op. cit. p. 161). Les uns volent au secours des autres, animés par "un amour fraternel" (Idem p. 73). Cette tendance communautaire est soulignée dans le texte par la répétition du mot "frère" et de l'adjectif "fraternel". L'exemple est donné, dans le discours social que tient Ben Youb à l'intention de tous "Qui voudra du mal à son frère... Qui creuse un fossé pour son frère y tombera lui-même" (Idem p. 49). Le fellah a naturellement accès à la conscience sociale, à l'opposé du citadin plus individualiste et plus renfermé dans ses rapports avec les autres.

46. Mohammed DIB, *L'Incendie*, op. cit., p. 37. Le fellah est conscient qu'à "temps nouveau, il faut des hommes nouveaux" (Idem p. 57). Cela suppose que l'intérêt pour tous réside dans un changement réel des hommes, les hommes nouveaux doivent être capables de faire face aux problèmes posés par les conjonctures sociales et politiques nouvelles.

47. Mouloud FERAOUN, *Le Fils du pauvre*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 104, rééd. Alger, ANEP, 2005.

48. Ali BOUMAHDHI, *Le Village des Asphodèles*, op. cit. p. 100.

49. Ali BOUMAHDHI, *Le Village des Asphodèles*, op. cit. p. 181.

50. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 12, rééd. 2009.

51. Ali BOUMAHDHI, *Le Village des Asphodèles*, op. cit. p. 199.

52. Jacques BERQUE, *Dépossession du monde*, Paris, Le Seuil, 1964, pp. 154 et 156, rééd. Alger, ANEP, 2008.

53. Signalons que la corruption est utilisée d'abord comme moyen de pression : le colon est conciliant avec le collaborateur auquel il accorde aussi aide et privilèges : il lui cède par exemple les récoltes d'olives à des prix assez bas pour lui permettre de réaliser des bénéfices. La corruption est aussi le moyen de garantir l'alliance contractée avec les uns et les autres. L'argent gagné par le patron aux dépens des ouvriers tlemcéniens se volatilise en pots-de-vin, une façon de se rapprocher des "puissants". De grands négociants sont les amis de Mahi Bouanane, des notables français le respectent, un inspecteur de police est son confident (DIB Mohammed, *Le Métier à tisser*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 145).

Enfin la corruption est une manière de "gâter" la morale et le jugement des hommes : Mahi Bouanane s'adonne à la boisson, croyant corrompre ces mêmes personnes qui l'exploitent : l'inspecteur "Nefnef" ou plutôt sa compagne, mène certainement Mahi à la ruine : " L'argent de Mahi ? Sitôt gagné, sitôt dépensé ! Pfuit ! ça lui coule entre les doigts '...)." (Idem p. 144)

54. Mohammed DIB, *Le Métier à tisser*, op. cit. p. 34.

55. Idem, p. 35

56. Idem p. 150.

57. Mohammed DIB, *Un été africain*, Le Seuil, Paris 1959, p. 90.

58. *Op. cit.* p. 8

59. Cette image que l'on retrouve aussi dans les textes du Congrès de la Soummam ou du Programme de Tripoli, restera en partie celle des instances politiques de l'Algérie indépendante. Le Président Boumédiène ne considérerait-il pas les masses rurales comme le "*porte-flambeau de la révolution*", alors que les villes, pour le Programme de Tripoli, sont porteuses "d'esprit petit-bourgeois" et drainent "les concepts les plus frelatés de la civilisation occidentale". (LECA Jean, *Villes et système politique. L'image de la ville dans le discours officiel algérien*. Manuscrit dactylographié, à paraître, p. 31).
60. Charles BONN, *Problématiques spatiales du roman algérien*, Entreprise Nationale du Livre, Alger 1986, p. 26.
61. "Ville" signifie d'abord celle du colon, irréaliste parce qu'étrangère, mais à cause de cette étrangeté même, elle est la fête, elle suggère la transgression, et elle est femme. Femme " toujours fuyante en sa lascivité, tardant à se pâmer, prise aux cheveux et confondue dans l'ascension solaire " dit Kateb Yacine (*Nedjma*, op. cit., p. 70).
62. Alioum FANTOURE, *Le Récit du cirque*, Paris, Buchet-Chastel, 1975, rééd. 2009.
63. Monenembo TIERNO, *Les Crapauds-Brousse*, Paris, Seuil, 1979, rééd. 2009
64. Ahmadou KOUROUMA, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1968, rééd. 2008
65. Sony LABOU TANSI, *L'Etat honteux*, Paris, Seuil, 1981, rééd. 2008
66. Sony LABOU TANSI, *Le Cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, rééd. 2007.

Bibliographie

- ACHOUR, C. et MORSLY, D., *Voyager en langues et en littératures*, Alger, Office des Publications Universitaires, 1983.
- AGERON C-R., *L'Algérie algérienne de Napoléon III à De Gaulle*, Paris, Sindbad, 1980.
- ALI-KHODJA Jamel, *Constantine l'ensorceleuse*, roman, Paris, Les Editions du Panthéon, 2009.
- ALI-KHODJA Jamel, *Le temps suspendu*, roman, Paris, Les Editions du Panthéon, 2009.
- ALLOULA Malek, *Villes et autres lieux*, Paris, Christian Bourgois, 1979.
- BERQUE Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962, rééd. 2000.
- BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1968, coll. Idées, rééd. 2009.
- BONN Charles, *La littérature algérienne de langue française et ses lectures, Imaginaire et discours d'idées*. Sherbrooke, Naaman, 1974.
- BONN Charles, *Le roman algérien contemporain de langue française – Espaces de l'énonciation et productivité des récits*. Thèse de doctorat d'Etat, Bordeaux III, 1982.
- BONN Charles, *Le roman algérien de langue française : vers un espace de communication littéraire décolonisé*, Paris, L'Harmattan et Montréal, Presses de Montréal, 1985
- BOUDJEDRA Rachid, *Fascination*, Paris, Grasset, 2000.
- BOURDIEU P., SAYAD, A., *Le déracinement ou la crise de la culture traditionnelle en Algérie*, Paris, Ed. de Minuit, 1964.
- Collectif : *La ville, symbolique en souffrance*, Paris, Ministère de l'équipement, Centre d'études psychosociologiques, 1975, Bordeaux III, 1982, 1428 p. non publié.
- DUVIGNAUD Jean, *Chebika*, Paris, Gallimard, 1968, rééd. 2008.
- ECO Umberto, *La structure absente*, Paris, Mercure de France, 1975, rééd. 2009.
- ECO Umberto, *L'œuvre ouverte*, Paris, Le Seuil, 1965, rééd. 2009.
- FANTOURE Alioum, *Le Récit du cirque*, Paris, Buchet-Chastel, 1975, rééd. 2009.

- GENETTE Gérard, *La littérature et l'espace, Figure II*, Paris, Le Seuil, 1979, rééd. 2008.
- KOUROUMA Ahmadou, *Les soleils des indépendances*, Paris, Seuil, 1968, rééd. 2008
- LABOU TANSI Sony, *Le Cercle des tropiques*, Paris, Présence Africaine, 1972, rééd. 2007
- LABOU TANSI Sony, *L'Etat honteux*, Paris, Seuil, 1981, rééd. 2008
- LEVY Françoise P. et SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges Pompidou, CCI, 2004.
- MADLAIN Jacques, *L'errance et l'itinéraire, lecture du roman maghrébin de langue française*, Paris, Sindbad, 1983, rééd. 2005.
- POULET Georges, *L'espace proustien*, Paris, Plon, 1963, rééd. 2009.
- SANSON Henri, *La symbolique rurale et la symbolique urbaine du néocitadin algérien*, in Collectif : *Les influences occidentales dans les villes maghrébines à l'époque contemporaine*, Université de Provence à Aix, 1974.
- SANSOT Pierre, *Poétique de la ville*, Paris, Klincksieck, 1973, rééd. Plon 2009.
- STORA Benjamin, *Histoire de l'Algérie coloniale 1830-1954*.
- TALBI Bouba, *Constantine dans trois romans algériens : Nedjma de Kateb Yacine, Ez-Zilzel de Tahar Ouettar, La Mante religieuse de Jamel Ali-Khodja*
- TIBERT Michel, *La ville*, Paris, Hachette, 1973, (coll. "Thèmes et parcours littéraires") rééd. 2008.
- TIERNO Monenembo, *Les Crapauds-Brousse*, Paris, Seuil, 1979, rééd. 2009.