



**HAL**  
open science

“ La subversion et la négociation des modèles ethnographiques dans l’écriture littéraire de Belaïd Aït Ali ”

Daniela Merolla

► To cite this version:

Daniela Merolla. “ La subversion et la négociation des modèles ethnographiques dans l’écriture littéraire de Belaïd Aït Ali ”. Les Études Berbères à l’Ère de l’Institutionnalisation de Tamaziyt, sous la dir. de Merolla, D., Caubet. D., Naït Zerad K. et Ph.Cassuto, pp. 503-528., L’Harmattan, 2021, 978-2-343-21839-7. hal-04417652

**HAL Id: hal-04417652**

**<https://hal.science/hal-04417652>**

Submitted on 25 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La subversion et la négociation des modèles ethnographiques dans l'écriture littéraire de Belaïd Aït Ali

Daniela MEROLLA

J'ai rencontré Salem Chaker à l'INALCO, quand j'étais une doctorante un peu nomade entre plusieurs pays d'adoption ; il s'en amusait gentiment et, avec sa femme Danielle, ils m'ont généreusement ouvert les portes de leur maison à Paris comme à Tizi Ouzou. Ensuite, j'ai eu le plaisir d'avoir Salem Chaker comme référent de ma thèse de doctorat et Abdellah Bounfour comme membre du jury. Je saisis donc l'occasion de ce volume en hommage à leurs travaux, fondamentaux dans le champ de la linguistique et des études littéraires amazighes/berbères,<sup>1</sup> pour les remercier de ces longues années de dialogue et de débats passionnants poursuivies dans la collaboration, la collégialité et l'amitié actuelles.

Mon texte porte sur les processus d'appropriation et de subversion des modèles ethnographiques au début du XX<sup>e</sup> siècle en Kabylie (Algérie) en réponse à l'expansion mondialisante et à la colonisation européenne. Il s'agit de tracer l'acquisition, la négociation et la subversion des modèles ethnographiques dans l'écriture de Belaïd Aït Ali (1909-1950), le véritable père de la littérature contemporaine écrite en kabyle. Mon analyse antérieure<sup>2</sup> est enrichie par mes réflexions actuelles sur les genres et l'autobiographie ainsi que par les nouvelles publications sur la littérature kabyle, notamment sur *Les Cahiers de Belaïd* (1964). Ce faisant, cet article se distingue des publications plus récentes en s'inscrivant dans le cadre des études postcoloniales et du débat autour de l'ethnographie dans la littérature berbère<sup>3</sup> et, notamment, de mon analyse (Merolla 2006 : 158-170) qui montre comment les romans des écrivains kabyles de langue française tels que Mouloud Feraoun et Fadhma Ait Mansour Amrouche déplacent la connaissance ethnographique et récupèrent le « soi » comme centre du discours.

### Les modèles de la recherche et de l'école coloniales

Pour comprendre les vagues complexes de l'acquisition et de la subversion des modèles ethnographiques en Kabylie, il est nécessaire de considérer le cadre du

---

<sup>1</sup> Nous reprenons l'utilisation des termes Amazigh (singulier) et Imazighen (pluriel) qui s'est généralisée dans la société et dans les études actuelles, tandis que le terme « berbère » est inscrit historiquement dans le discours du domaine de recherche en question.

<sup>2</sup> Merolla 2009.

<sup>3</sup> Achour 1986, Kaye et Zoubir 1990, Elbaz et Mathieu-Job 2001.

développement de la recherche et de l'école coloniale en Algérie. Dans le but de recueillir des informations sur les populations du Nord de l'Afrique, les militaires, les administrateurs et les chercheurs ont collecté les poèmes et les contes oraux maghrébins selon « *la mode européenne du folklore* » (Lacoste-Dujardin 1984 : 272). Une telle collecte était vue comme une étape essentielle à la compréhension des populations étudiées puisque la langue et les productions orales étaient conçues à la fois comme signe et essence de l'identité du 'peuple'. L'activité très intense de collecte des 'traditions populaires' ou 'folklore' qu'on retrouve un peu partout au XIX<sup>e</sup> siècle est reliée à la vision romantique du 'peuple créateur' et de la nation pensée comme forgée de 'l'esprit du peuple'. En opposition aux conquêtes de Napoléon et au cosmopolitisme de son empire (1804-1814/15), les traditions populaires orales commencent à être collectées en Europe en tant qu'expression de l'esprit collectif dans lequel la création savante et écrite était censée trouver sa 'vraie' source d'inspiration. Ainsi, la langue (de plus en plus standardisée) et les traditions populaires devenaient des axes structurants de la construction de la nation, les travaux sur la langue et les traditions populaires participant ainsi à la démarche nationaliste (Anderson 1983).<sup>4</sup> La vision romantique se transforme en vision conservatrice au sein d'une approche 'passéiste' selon laquelle les traditions populaires auraient été l'expression de l'esprit créateur du peuple durant Moyen Age, tandis que dans une période plus proche, elles seraient devenues des archaïsmes dépassés par la 'modernité' du nationalisme bourgeois. Les militaires, les administrateurs et les chercheurs, en se chargeant de collecter contes et poèmes maghrébins, ont donc créé dans le même temps des modèles de représentation et d'interprétation des genres oraux et de leurs locuteurs.

Dans la situation coloniale, l'approche conservatrice est adoptée pour aborder les traditions populaires ; notons qu'elle s'entrecroise notamment avec les grandes tendances des sciences humaines et sociales de l'époque que sont l'évolutionnisme et le diffusionnisme. Les faits étudiés sont donc expliqués par la chronologie temporelle, la comparaison diachronique et la reconstitution historique conjecturale. Les travaux de deux figures importantes de la recherche en littérature amazighe/berbère de l'époque, René (le père) et Henri (le fils) Basset en sont un exemple manifeste. Dans l'introduction aux travaux de René Basset, tels que *Contes populaires berbères* (1887), *Loqman berbère* (1890) *Nouveaux contes berbères* (1897) et *Mélanges* (1915), il y est fait mention de l'archaïsme des contes berbères qui auraient maintenu les souvenirs d'un passé révolu et manifesté leur manque d'originalité du fait de leurs emprunts aux contes grecs et arabes. Les 'piliers' des études berbères sont repris et renforcés dans l'*Essai sur la littérature des Berbères* (1920) d'Henri Basset. On y retrouve l'unité de la langue et de la

---

<sup>4</sup> Voir par exemple la pensée de Humboldt et Fichte qui forme le cadre philosophique des recherches de folkloristes comme les frères Grimm en Allemagne et les recherches folkloriques (sur les Bretons en particulier) autour de la revue *Méhusine* en France.

littérature berbère au-delà des différences dialectales et régionales, la diffusion de thèmes et motifs gréco-romains et arabes, l'omniprésente opposition arabo-berbère, et le caractère 'primitif' de la langue et de la littérature berbères. Prenons par exemple la comparaison entre l'ensemble de contes dits 'Roman de Renart' en Europe et la chaîne des contes du Chacal dans plusieurs dialectes berbères. Selon Basset ([1920](2001) : 146-147), le *Roman de Renart* présente « un effort de composition » et un travail d'abstraction manifesté dans l'idée de la société animale, de plus, l'individualité du personnage principal (Renart) y est par la suite développée à l'écrit dans les versions savantes qui vont finalement introduire à leur tour certaines innovations artistiques. Au contraire, toujours selon Basset, la chaîne du Chacal berbère présenterait uniquement une juxtaposition de contes et l'idée de société animale, l'individualité du Chacal et l'innovation ne seraient pas développés car ces contes étaient restés dans le domaine de l'oralité. On constate que Basset utilise une série d'oppositions (complexe / simple, abstrait / concret, collectif / individuel, écrit / oral, changement / immutabilité) dont les premiers éléments sont présentés comme positifs et correspondent au développement européen du *Roman de Renart*, tandis que les seconds sont négatifs et correspondent aux contes du Chacal.<sup>5</sup> On peut également y voir les éléments de la dichotomie moderne/primitif qui caractérise l'anthropologie euro-américaine jusque dans la moitié du XX<sup>e</sup> siècle.<sup>6</sup> Les écrits de René et Henri Basset expriment également leur stigmatisation des contes berbères en affirmant l'infériorité réputée des contes berbères par rapport aux modèles écrits arabes, considérés plus élaborés et plus 'évolués', et par rapport aux littératures folkloriques européennes.

L'école va contribuer à la diffusion des modèles interprétatifs indiqués ci-dessous, parmi plusieurs secteurs de la société coloniale. Comme on le sait, l'accès des colonisés au système scolaire était très limité, mais un certain nombre de médiateurs culturels étaient nécessaires entre les colonisateurs et les populations colonisées.<sup>7</sup> Les écoles publiques et religieuses diffusaient le français comme langue d'enseignement, mais participaient à la collecte des traditions orales par la médiation de l'ethnographie scolaire. Comme indiqué par Fanny Colonna dans une analyse toujours incontournable (1972 et 1975), l'école coloniale tendait à éduquer les colonisés en tant qu'ethnographes des 'traditions' de leur village afin de les

---

<sup>5</sup> « Mais hélas ! il en fut du roman de Chacal comme de toutes choses chez les Berbères. La matière était là, riche et inorganisée : il manqua toujours l'esprit créateur qui la sût mettre en œuvre, le poète » (Basset 1920, p. 147).

<sup>6</sup> Une analyse nouvelle du cycle du Chacal kabyle se trouve dans Yacine (2004 : 21-123).

<sup>7</sup> Il est important de noter que les écoles publiques et missionnaires n'ont jamais diffusé l'enseignement du berbère en Algérie et au Maroc. Le nom des écoles 'franco-berbères' au Maroc, notamment, était dû au bassin de recrutement des élèves dans les régions du Moyen et Haut Atlas, mais on y enseignait exclusivement en français pour contrer la diffusion de l'arabe et de l'islam dans les pays berbérophones. La politique coloniale n'avait en effet aucun intérêt à soutenir un enseignement berbère autonome et indépendant ni la formation de berbérissants locaux. Les cours de langue berbère se faisaient au niveau universitaire et para-universitaire, destinés à former les militaires, les administrateurs et les interprètes pour la conquête et la gestion des départements incluant des populations berbérophones. Voir Chaker 1982 et 1989.

inviter à prendre de la distance vis-à-vis de leur propre culture. Les élèves locaux étaient invités à rédiger des descriptions ethnographiques en tant que documents de leurs cultures orales censées disparaître pour être remplacées par la culture française. Dans le même temps, ils devaient se distinguer de leur groupe d'origine car ils participaient à la culture « moderne » acquise à l'école. Dans l'attitude passéiste indiquée ci-dessus, les élèves étaient donc incités à considérer leur culture comme une forme de 'folklore', c'est-à-dire orale et archaïque, dépassée par la culture écrite 'supérieure' et 'moderne' de l'école française. Une telle forme d'enseignement a investi la Kabylie comme d'autres régions algériennes et marocaines.<sup>8</sup> Quelques villages kabyles ont obtenu une école, qu'elle soit laïque ou religieuse, et à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Kabyles ont commencé à donner du poids à l'éducation scolaire et à utiliser les quelques possibilités limitées du système colonial. L'autobiographie de Fadhma Ait Mansour Amrouche (1882-1967), d'une génération antérieure à celle de Belaïd Aït Ali, montre, en revanche, que la narration des contes se poursuit chez les écolières du pensionnat de Taddart u Fella près de Fort National (actuellement Larbaâ Nath Irathen) lorsqu'elles se réunissent le soir ; cela donne un exemple de la continuité des pratiques culturelles même dans des situations de forte pression de l'acculturation.<sup>9</sup>

L'utilisation de modèles scolaires a été souvent une première étape pour ceux qui souhaitaient écrire en berbère. Cependant, indirectement et paradoxalement par rapport au but mystifiant de l'enseignement colonial, un petit mais très engagé nombre d'intellectuels berbères formés dans le système éducatif colonial a remis en question la représentation de leurs sociétés dans et par les écrits ethnographiques coloniaux. En démêlant des éléments descriptifs des interprétations coloniales, ils ont sélectionné et réutilisé certains traits et présenté d'autres données pour proposer des explications nouvelles pour réviser et remettre en cause la représentation coloniale de la langue, de la poésie et de l'histoire kabyles<sup>10</sup>. Cet intérêt porté par l'école et la recherche coloniales pour les 'traditions orales' berbères a par la suite conduit à la création d'une production écrite contemporaine en kabyle. Tel est l'exemple des premières transcriptions de contes par le linguiste Si Amar U Boulifa, vu comme un précurseur de la littérature écrite kabyle (Chaker 1987 et 2001), et notamment de la création littéraire de Belaïd Aït Ali.

<sup>8</sup> Pour ce qui concerne le Maroc, voir l'article de Dahbia Abrous dans ce mélange.

<sup>9</sup> L'autobiographie de Fadhma Ait Mansour Amrouche, comme les œuvres en langue française de ses fils, les écrivains Jean et Taos Amrouche, sont un exemple du passage complexe dans la littérature africaine comme dans d'autres continents de l'acquisition de genres littéraires européens, tels que l'autobiographie, le roman et la poésie écrits, mais revitalisés et recréés en fonction de leur propre horizon linguistique et culturel.

<sup>10</sup> Par exemple, Mohand Saïd Lechani (1892–1985) critique l'affirmation coloniale de la primitivité linguistique et culturelle des Berbères en défendant la richesse du vocabulaire kabyle (Chaker 1987 : 99). Chaker 1982 et 1992, Kleber et Ould-Braham 1987, Merolla 2003 et 2020, Ould-Braham 1986, 1993, 1995, Selles-Lefranc 2006, Yacine 1990.

## La négociation et la mise en discussion des modèles ethnographiques par Belaïd Aït Ali

Comme indiqué ci-dessus, la naissance de la littérature kabyle écrite contemporaine est signée par Belaïd Aït Ali (1909-1950). Elle a lieu dans la chaîne de l'éducation scolaire et des intérêts linguistico-ethnographiques du *Fichier de Documentation Berbère (FDB)*. Ce bulletin fut fondé en 1946 par les religieux Jean-Marie Dallet et Jacques Lanfry, de l'ordre catholique des Pères Blancs, dans le cadre du Centre d'Etudes Berbères établi dans la mission du village d'Ouaghzen puis à Fort-National (actuellement Larbaâ Nath Irathen). L'intérêt sincère des Pères Blancs pour la langue, la production orale et l'ethnographie berbères, agissant dans le cadre d'un mandat d'un apostolat d'adaptation aux modes de la vie locale,<sup>11</sup> a conduit à la collecte d'un nombre imposant de matériaux oraux et d'une certaine manière à leur appréciation, en se différenciant de la recherche académique très érudite mais méprisante de René et Henri Basset.<sup>12</sup> Le *Fichier* a publié, de 1946 à 1977, plusieurs enquêtes sur la langue et la linguistique berbère, notamment kabyle, ainsi que des textes et études ethnographiques et un corpus excellent de genres oraux berbères comme les contes, les proverbes, les devinettes et les poèmes.<sup>13</sup> Les membres du bulletin ont développé durant cette période une transcription standardisée du berbère en caractères latins très proche de celle actuelle.<sup>14</sup>

C'est en 1944, à peine six ans avant sa mort, qu'eut lieu un événement déterminant pour Belaïd Aït Ali et pour la littérature kabyle : la rencontre avec le Père Blanc Jules-Louis Degezelle, l'un des promoteurs du *Fichier de Documentation Berbère*. La mère de Belaïd, Dehbya At Salah, avait été institutrice et le Père Degezelle avait l'habitude de passer chez elle quand il était dans le village d'Azru Ukellal où elle habitait, pour dispenser des médicaments *via* son activité caritative et pour chercher à convertir la population au christianisme. Selon les indications données par Degezelle (1964, I : XI), Belaïd Aït Ali était un homme cultivé, qui « *parlait un français précis, aisé, pittoresque* » et connaissait la littérature française.<sup>15</sup> Il avait entrepris ses études primaires à l'école française et pour lesquelles sa mère l'aïda

---

<sup>11</sup> Abrous 2007, Saaïdia 2001.

<sup>12</sup> Direche-Slimani 2001 : 185.

<sup>13</sup> Après la mort du Père Jean-Marie Dallet, le bulletin change l'intitulé en *Le Fichier Périodique : études linguistiques et ethnographiques* sous la responsabilité d'un autre membre de la congrégation des Pères Blancs, Peter Reesink (Galand 1972 : 858).

<sup>14</sup> Composé de prêtres séculiers et de frères, l'ordre Pères Blancs se rattache à la société des Missionnaires d'Afrique, un institut de droit pontifical. Il existe aussi l'ordre des Sœurs Blanches. Sur l'activité des Pères et Sœurs Blancs en Kabylie, voir Diréche-Slimani 2001.

<sup>15</sup> Les deux volumes *Les Cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan* sont publiés sous le nom des éditeurs (qui sont également les traducteurs) : les Pères Blancs Jules-Louis Degezelle et Jean-Marie Dallet. Dans cet article et dans la bibliographie, il m'a semblé plus pertinent d'indiquer le premier volume sous le nom de l'auteur, Belaïd Aït Ali, avec indication des éditeurs, tandis que le second volume recueillant la traduction, est resté sous le nom des pères Dallet et Degezelle qui l'ont faite.



également, avant de passer plusieurs périodes de sa vie en France et à Alger, en tant que militaire ou travailleur, mais conservant son l'amour pour la lecture.<sup>16</sup> Degezelle (1964 : IX) décrit dans le dialogue reporté ci-dessous (us) que pour Belaïd la découverte de pouvoir écrire en kabyle fut une révélation :

- Le français, c'est bien, lui dis-je un jour, mais si nous nous occupions de votre langue ... ? [...]
- Mais le kabyle ne peut pas s'écrire ... ?

Au début, Belaïd Aït Ali semble douter de ses capacités et du sens de l'écriture en kabyle (Degezelle 1964, I : IX),<sup>17</sup> mais très rapidement, il exprime dans ses lettres à Degezelle un vrai plaisir d'écrire et de créer une œuvre littéraire dans sa langue maternelle (Ameziane 2013a : 95-96, Ibrahim 2011 : 57-62). En fait, Belaïd Aït Ali pouvait très facilement utiliser le français (Degezelle 1964, I : IX), mais ce n'est que lorsqu'il découvre l'écriture en kabyle qu'il se décide à écrire et à « créer » les beaux textes qui composent ses *Cahiers*. En quelques mois, Aït Ali apprend le système d'écriture du *Fichier*, remplit plusieurs cahiers de contes, parmi lesquels *Tafunast igujilen* (« La vache des orphelins »), et compose *Lexdubegga* (« Démarches matrimoniales »). L'année suivante, au cours de l'été 1946, il écrit encore en kabyle des contes, ainsi que le texte *Lwali bb°edrar* [*Lwali n wedrar*] ou « Le saint homme (ou le saint tuteur) de la montagne », et des souvenirs comme *Jeddi*, « Grand-père » (Degezelle 1964, I : XII).<sup>18</sup> Belaïd Aït Ali devient alors un collaborateur précieux pour le *Fichier* qui commence à publier contes, proverbes, chants et textes ethnographiques en berbère et en traduction française. Vers la fin de sa vie, malade déjà depuis quelques années et affaibli par la consommation d'alcool, Belaïd est hospitalisé à Oran, puis à Sig et enfin à Mascara.<sup>19</sup> Il continue à écrire plusieurs textes jusqu'à sa mort en 1950. Il s'agit de souvenirs personnels, comme *D amezwaru unebdu* (« Premiers jours d'été ») et *Mes Noël*s,<sup>20</sup> ainsi que plusieurs poèmes, contes et réflexions. Les Pères Blancs Jules-Louis Degezelle et Jean-Marie Dallet publient plusieurs contes et écrits de Belaïd dans le *Fichier de Documentation Berbère* au cours de sa vie.<sup>21</sup> Ils continuent à publier ses textes après sa disparition et font paraître en deux volumes *Les Cahiers de Belaïd, ou la Kabylie d'antan* en 1963-64. Le premier volume rassemble la plus grande partie de sa production écrite en kabyle tandis que le second volume est consacré à la

<sup>16</sup> Ibrahim 2001.

<sup>17</sup> La date de publication donnée sur la première page est 1963, celle sur la couverture 1964. Dans cet article, la notation kabyle a été modifiée selon les conventions actuelles.

<sup>18</sup> Pour la traduction de *lwali* comme « saint tuteur », voir Aït Ouali 2014.

<sup>19</sup> Voir Degezelle 1964 et Ibrahim 2001 pour la biographie de Belaïd Aït Ali.

<sup>20</sup> Ce dernier texte, paru dans le *Fichier* en 1951, n'est pas inclus dans *Les Cahiers*.

<sup>21</sup> Par exemple *Inisi d wuccen* (« Le hérisson et le chacal »), *Afenjal n lqahwa* ou conversations des femmes autour d'« Une tasse de café », *Tafunast igujilen* (« La vache des orphelins »), le commentaire sur l'usage des mots *ul* et *tasa*, plusieurs *isefra* (poèmes), et *Jeddi* (« Grand-père »).

traduction en français (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : XV-XVI). Des extraits de lettres envoyées par Aït Ali à Degezelle entre 1944 et 1950 sont reproduits dans l'introduction de chaque volume.<sup>22</sup> La rencontre entre Belaïd Aït Ali et le Père Jules-Louis Degezelle a donc été un événement fondamental non seulement pour la production mais aussi pour la conservation et la transmission de cet ouvrage narratif original écrit en kabyle.

### *Question de genre*

Si l'intérêt de Belaïd Aït Ali pour la transcription des contes a été attisé par les explorations ethnographiques du *Fichier de Documentation Berbère*, la rédaction des contes traditionnels a stimulé son innovation personnelle : il a non seulement modifié les genres kabyles du conte, de l'apologue et de l'hagiographie, mais également des genres en cours d'appropriation dans le système littéraire kabyle tels le roman, la nouvelle, la confession, la chronique et la pièce de théâtre, auxquels Aït Ali imprime le changement par sa création littéraire. Plusieurs publications récentes portent sur la définition générique des textes de Belaïd (Ameziane 2013a et b, Bellal 2014, Ibrahim 2011, Salhi 2011 : 83 et 2016). Selon Ameziane (2013a), les Pères Dallet et Degezelle en tant qu'éditeurs-traducteurs ont eu du mal à saisir les genres pratiqués et par Aït Ali, par exemple, ils n'ont pas reconnu le jeu de la parodie qui transforme le poème hagiographique (*taqsit*) en roman dans le cas du récit *Lwali bb°edrar*. Il convient de noter à cet égard que Belaïd Aït Ali utilise *Ssebba n tmacahut*, littéralement « La raison de ce *tamacahut* (récit/conte) », dans l'apologue et dans l'épilogue de *Lwali bb°edrar*, mais sans les formules d'introduction et de conclusion, ce qui semble signaler que pour l'écrivain lui-même la définition est ouverte.<sup>23</sup> La difficulté à saisir le(s) genre(s) de la production d'Aït Ali est ensuite montrée par la traduction littérale de la seconde partie, *Amexluḍ*, comme 'Mélange' (Ameziane 2013a). Les éditeurs-traducteurs ont constaté cependant la difficulté de traduction de l'intitulé de la première partie : le mot *Timucuha*, littéralement 'contes', est donné comme 'Contes et Nouvelles'. C'est vrai qu'en réduisant les textes d'Aït Ali à ces deux genres, la traduction simplifie le processus de réécriture de Belaïd Aït Ali, mais en même temps elle élargit la définition générique de ses textes qui sont présentés comme allant au-delà des contes. Ajoutons que les textes d'Aït Ali n'ont pas été publiés dans le corpus de *Contes Kabyles* (1963, 1967, 1970) oraux, toujours parus par les soins de Jean-Marie Dallet et du *Fichier de Documentation Berbère*. Cela probablement encore en rapport au changement générique apporté par l'écriture. Mohand Saidi (2015) a ensuite analysé de façon claire trois versions du conte

<sup>22</sup> Selon les indications données par Jean-Marie Dallet (Aït Ali 1964 : XIII), il existe plusieurs lettres et d'autres textes à caractère plus privé encore inédits.

<sup>23</sup> Cela peut également suggérer que les éditeurs-traducteurs ont inclus *Lwali bb°edrar* parmi les *timucuha* (contes) suite à cette indication dans l'apologue et l'épilogue du récit.



*Tafunast igujilen* (« La vache des orphelins ») en montrant les changements essentiels apportés entre le conte traditionnel et la version écrite de Belaïd Aït Ali.

### *Question d'autobiographie*

Il faut réfléchir un instant sur le sens de la définition du genre autobiographique. Dans les années 1970, et à nouveau dans les années 1980, on retrouve les études de Philippe Lejeune (1975/1996 et 1980), qui a établi une des définitions de l'autobiographie parmi les plus répandues, indiquant le « pacte autobiographique » dans la seconde citation ci-dessous :

Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité. (Lejeune 1975/1996 : 14)

Pour qu'il y ait autobiographie... il faut qu'il y ait identité de l'auteur, du narrateur et du personnage. (Lejeune 1975/1996 : 15)

Les études contemporaines, cependant, se méfient de la conception essentialiste de l'identité, qu'elle soit collective ou individuelle. Elles avancent plutôt des approches dans lesquelles, si un « je/moi » existe, il s'agit d'un processus en mutation continue. Dans les réponses les plus radicales à la définition de Lejeune, le sujet autobiographique et l'autobiographie comme genre n'existent pas. Le sujet autobiographique serait en fait une forme de fiction faisant croire au lecteur d'être en présence d'une subjectivité unifiée qui n'a pas d'existence sinon dans la structure de la figuration : c'est la *mimesis* qui donne l'illusion de l'existence du référent (Paul de Man 1979 et Smith 1995).

L'autobiographie [...] n'est pas un genre ou un mode, mais une figure de lecture ou de compréhension qui se produit, dans une certaine mesure, dans tous les textes. (De Man 1979 : 921)

Mais de la même manière que nous semblons affirmer que tous les textes sont autobiographiques, nous devrions dire que, de la même manière, aucun d'eux n'est ou ne peut être [...] l'identité de l'autobiographie est [...] représentationnelle et cognitive. (De Man 1979 : 922)<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *Autobiography [...] is not a genre or a mode, but a figure of reading or of understanding that occurs, to some degree, in all texts.* » « *But just as we seem to assert that all texts are autobiographical, we should say that, by the same token, none of them is or can be [...] the identity of autobiography is [...] representational and cognitive.* (De Man 1979 : 922 ; 921).

Vingt ans après, Lejeune défend sa définition en disant que l'autobiographe ne raconte pas la vérité mais il/elle dit vouloir la raconter (Lejeune 1998 : 234), ce qui introduit la possibilité des variations psychologiques, fictionnelles et littéraires et le doute sur l'existence d'une vérité autobiographique. Au problème de l'autobiographie comme genre existant/non-existant s'ajoutait aussi l'idée problématique que l'autobiographie était seulement une forme européenne (Gusdorf 1956, Olney 1993). Comme ironiquement indiqué par Roger A. Berger (2010 : 34), les approches théoriques font disparaître l'autobiographie quand il est impossible de nier l'émergence de l'autobiographie mondialement, avant et après le contact avec les formes littéraires européennes (Smith et Watson 2001). L'étude de Berger sur l'autobiographie des auteurs africains est en effet plus 'constructiviste' : bien qu'une subjectivité unifiée n'existe pas et l'identité n'est ni inhérente ni inaltérable, la subjectivité (mutable et multiple) se construit dans la narration. De son côté, Lisa McNee (2005), rapproche le « pacte autobiographique » du « pacte fantasmatique » de textes à tendance autobiographique bien qu'ils ne respectent pas l'identité auteur/narrateur/personnage et la narration rétrospective de l'enfance à l'âge adulte. On pourrait ensuite se référer à la démarche d'Homi Bhabha (1994), et considérer l'utilisation d'éléments de la vie personnelle ou de la narration autobiographiques en tant qu'expression de la propre « différence culturelle » qui fonctionne comme une forme d'intervention politique et culturelle (Smith et Watson 2001 : 45). Comme on le voit ensuite dans le cas de Belaïd Aït Ali, cela peut fonctionner également en tant que subversion des modèles et des genres européens ainsi que locaux.

Toutes les études ont mentionné la présence d'insertions et de commentaires dans les textes de Belaïd Aït Ali.<sup>25</sup> Le narrateur qui parle à la première personne (en termes narratologiques, un narrateur perceptible se manifestant dans le texte) caractérise un renouvellement de ses contes par rapport au style oral et se conjugue avec d'autres procédés également innovants, comme la présentation introspective des personnages et l'amplification des dialogues jusqu'à créer des scènes de comédie ou des pièces théâtrales.<sup>26</sup> Bien que *Les Cahiers de Belaïd* ne soient pas une autobiographie – dans le sens de récit d'un auteur-narrateur qui raconte sa vie depuis son enfance à l'âge adulte, selon la définition de Lejeune<sup>27</sup> –, on peut toutefois parler d'une écriture autobiographique à la croisée des genres de la littérature intime (le journal, les mémoires, le poème autobiographique) qui accompagne et entrelace des genres de fiction tels que le conte, l'écriture

---

<sup>25</sup> Lacoste-Dujardin 1970 : 38, 41 et 2010 : 23-24 ; Galand-Pernet 1973 : 312-325 ; Redjala 1980 ; Kleiber et Ould Braham 1987 : 117-127 ; Merolla 1993 ; Ameziane 2013b ; Mohand Saidi 2015.

<sup>26</sup> Ce dernier point a été noté initialement par Galand-Pernet en 1973.

<sup>27</sup> Voir Lejeune 1975/1996 : 14.

épistolaire, la pièce théâtrale et la nouvelle à résonance personnelle.<sup>28</sup> Ces insertions créent l'impression d'un sujet autobiographique par l'identité du personnage, du narrateur et de l'auteur ou, dans d'autres textes, par leur identification implicite.<sup>29</sup> Par exemple, dans *Jeddi*, écrit à la première personne, le grand-père s'adresse au petit-fils/narrateur en disant « Belaïd », le nom de l'auteur ; également, on trouve l'identité du nom des sœurs du narrateur et de l'auteur dans *D amezwaru unebdu* (« Premier jour d'été »).<sup>30</sup> Cependant, la définition est plus complexe pour d'autres textes. Il y a une ressemblance entre l'auteur et le personnage-narrateur du préambule de la nouvelle *Lwali bb°edrar*, (« Le saint homme de la montagne »), qui dit, par exemple, qu'il avait toujours sur lui de quoi écrire, ayant « pris goût » à écrire et lire en kabyle (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 149).<sup>31</sup> Également, dans le cas des contes, on retrouve des commentaires et de longues digressions à caractère privé, et souvent à la première personne, mais il n'y a pas d'identification autobiographique explicite. De plus, les contes et tous les autres récits sont des textes fictionnels bien qu'on puisse y voir de la ressemblance avec les expériences vécues par l'auteur.

*Acquisition, négociation et subversion. Trois exemples : Tafunast igujilen, Taneggarut et Lwali bb°edrar*

Nous allons désormais discuter des croisements fertiles entre plusieurs genres littéraires, ainsi que de la subversion de l'ethnographie par le biais de l'écriture autobiographique, dans trois récits de Belaïd Aït Ali : *Tafunast igujilen* (« La vache des orphelins »), le récit présenté sous le titre *Taneggarut* (« Dernier texte ») sous-jacent au texte *D ayen d-ḥekkun* (« Des histoires que l'on raconte »), et *Lwali bb°edrar* (« Le saint de la montagne »).

Plusieurs thèmes sollicitent la réflexion ainsi que la mémoire, et orientent l'œuvre vers l'écriture autobiographique et la « nouvelle personnelle ». En premier lieu, on trouve les relations familiales, en particulier entre hommes et femmes, et la construction culturelle de la féminité et de la masculinité.<sup>32</sup> L'éducation scolaire, la véritable révolution entraînée par l'écriture dans la culture et la société kabyles, ainsi que le thème de la différence entre le passé et le présent stimulent également plusieurs digressions dans les *Cahiers*. Dans tous les cas, ce sont les thèmes concernant l'interaction entre la culture et l'individu qui servent le plus à stimuler

<sup>28</sup> On parle de roman personnel, ou roman autobiographique, et d'autres genres de textes de fiction à résonance personnelle quand le lecteur « peut avoir des raisons de soupçonner, à partir des ressemblances qu'il croit deviner, qu'il y a identité de l'auteur et du personnage, alors que l'auteur, lui, a choisi de nier cette identité, ou du moins de ne pas l'affirmer » (Lejeune 1975/1996 : 25).

<sup>29</sup> Voir Lejeune 1975/1996 : 25, 35-37.

<sup>30</sup> Voir aussi les exemples donnés plus récemment dans Hacid 2016.

<sup>31</sup> Voir Sadi (2013 : 58-59) sur l'effet du réel dans *Lwali bb°edrar*.

<sup>32</sup> Par exemple dans Aït Ali 1964 : 25-26, lignes 21-40, et 1964 : 111, lignes 66-103.

le croisement de la réminiscence et des modèles de plusieurs genres littéraires. Les proverbes, les personnages des contes, et quelques fois des épisodes entiers sont souvent le point de départ de réflexions générales que le narrateur porte sur la pratique sociale, sur le cas particulier ou l'exception individuelle, et sur sa propre expérience.

Ce procédé est particulièrement évident dans la longue et « scandaleuse » digression sur les relations matrimoniales dans le conte *Tafunast igujilen* (« La Vache des orphelins »). Comme on le sait, *Tafunast igujilen* est un conte bien connu et très répandu en Kabylie et dans tout le Maghreb. L'histoire principale, ou *fabula* en termes narratologiques, narre qu'une belle-mère est jalouse des enfants de la première femme de son mari. Elle tente donc d'affamer les deux jeunes orphelins, une fille et un garçon. La vache de la première épouse, de l'autre côté, fournit du lait aux enfants mais chasse la fille de leur belle-mère. Cette dernière incite le père à vendre ou, selon les versions du récit, à tuer la vache. Les orphelins peuvent encore boire miraculeusement du lait de la tombe de leur mère, jusqu'à ce que la belle-mère profane la tombe, alors les orphelins sont obligés de quitter la maison de leur père. Après de nombreuses aventures, ils trouvent une nouvelle maison et un mari riche pour l'orpheline. À la fin du récit, ils se vengent de leur belle-mère et de leur belle-sœur ; cette dernière est tuée puis, par le truchement de la ruse, est donnée à manger à sa mère (Lacoste-Dujardin 1970 : 53, 57, 124). Ce type de scène représente un motif narratif que l'on appelle, dans la recherche folklorique, le « festin d'Atrée ». La belle-mère des orphelins est donc durement et tragiquement punie. Dans le conte oral, les enfants sont liés à leur mère, la mort de la belle-sœur ne concernant pas le père avec lequel les orphelins se réconcilient dans différentes versions.<sup>33</sup>

La version écrite par Belaïd Aït Ali débute avec une expression proverbiale (« *Oh, si on pouvait emmener ses proches quand on meurt !* ») et une glose inhabituelles pour le genre *tamacahut*.<sup>34</sup> Commentaires et digressions marquent en effet profondément la première partie de ce récit et forment une sorte d'introduction aux éléments préliminaires de l'histoire donnés par le second mariage et les premiers signes de jalousie chez la belle-mère. Les coutumes sociales et les sentiments individuels concernant les époux, les belles-mères et les belles-filles sont présentés, discutés et établis en tant que base des événements ultérieurs.<sup>35</sup> En présentant les sentiments de la belle-mère et la façon dont elle parle de ses beaux-enfants avec son mari, le narrateur du conte écrit introduit la question de la relation conjugale.

---

<sup>33</sup> Lacoste-Dujardin 1970.

<sup>34</sup> Également, il n'y a pas de formule finale. Pour les formules classiques de début et de fin, voir Merolla 1994. Voir aussi Mohand Saidi 2015 : 98.

<sup>35</sup> Voir Mohand Saidi (2015 : 102-103) sur la description psychologique des personnages de l'orpheline (Faḍma), de sa belle-mère et de sa belle-sœur (Heftellis).

Le mariage entre le père et sa deuxième femme dans le conte pousse à une réflexion sur les époux en général (« *Ils sont des associés* ») et introduit un récit sur la première nuit de noces entre « Elle » et « Lui » (*Tinnat et Winnat*) effectué par un narrateur à la première personne (Aït Ali 1964 ; Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 118-121). Cela est illustré par une histoire et un commentaire, tous deux interpolés dans la ligne narrative principale :

*Ma ulac uyilif, - imi, tamezwarut, win i la d-yettawin tamacahut-agi ur yessin ara* (Aït Ali 1964 : (:) 118)

Mais, excusez-moi, voulez-vous ? ...Celui qui raconte cette histoire ne sait pas trop bien la conduire [...] (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 118)

Le passage s'ouvre sur un narrateur qui s'adresse au lecteur. Le narrateur raconte les événements et les pensées d'un homme des « Igawawen » (les gens et la confédération des villages auxquels Belaïd Aït Ali appartenait), qui s'appelle « Lui » parce que – nous lisons – le narrateur « *a oublié son nom* ». Il se trouve que le narrateur, le « Je » qui parle dans cette interpolation du conte traditionnel, raconte un récit sur « Elle » et « Lui ».<sup>36</sup> Cela semble être une stratégie pour établir une certaine distance avec l'écriture autobiographique, laquelle se construit progressivement dans la narration des expériences de vie de « Lui » en France et de ce qui se passe quand il est de retour en Kabylie. Le narrateur raconte que « Lui » avait découvert en France l'idée d'amour et d'entente entre les époux et qu'ensuite des événements scandaleux se sont déroulés entre « Lui » et « Elle » au cours de la nuit de leur mariage. « Lui » veut expliquer sa 'découverte' à sa future épouse pour la convaincre que, même s'ils ne se connaissent pas, comme le veut la coutume du village, elle n'a pas à craindre son mari car c'est un homme 'différent'. « Lui » parle longtemps sans *s'apercevoir* du désarroi de la mariée qui ne comprend ni sa conduite ni son discours. Le narrateur considère que la conduite de « Lui » ajoute de l'incompréhension à l'angoisse socialement attendue de la mariée lorsque « Lui » continue à parler avec les lumières allumées pendant leur 'première nuit' au lieu de simplement faire 'son devoir' dans l'obscurité. Les conséquences de son comportement deviennent évidentes au fur et à mesure que la narration avance et que la jeune mariée décide de retourner chez ses parents. Après la fuite et la répudiation, « Elle » ridiculise « Lui » en public pour son comportement extravagant en révélant tous les détails de sa nuit de noces aux femmes du village, avec pour résultat qu'elles vont rire sans cesse de « Lui ».

L'ampleur de l'extravagance de « Lui » apparaît dans le jeu intertextuel entre ce récit et la réflexion sur la première nuit de noces dans ce que nous pouvons appeler

---

<sup>36</sup> Aït Ali 1964 : 118.



un essai ou un texte de description ethnographique revisité, *Lexdubegga* (« Démarches matrimoniales ») (Aït Ali 1964 : 313). La différence entre la tentative maladroite de « Lui » et (ce qui est présenté comme) la pratique sociale dans *Lexdubegga* est claire : la première nuit de noces est l'accomplissement d'un acte social, non la rencontre de deux amoureux, et le mari qui « *ne pense qu'à faire son affaire* » est comparé par le narrateur à un taureau.<sup>37</sup> L'activation de l'expérience personnelle par la narration est plus évidente dans sa version du conte *Tafunast igujilen*, mais il y a dans les deux textes la volonté du narrateur de s'en distancier en présentant le récit sur la première nuit de noces comme fictif dans le conte ou comme réflexion généralisante dans l'essai. Nous pouvons noter que, dans le conte, l'acquisition du concept français d'amour se révèle comme un cheval de Troie de la manière la plus profonde et la plus déchirante, déstabilisant le personnage tant dans ses relations intimes que dans sa vie publique. Concluant la digression par une invocation à Dieu, le narrateur réintègre la ligne narrative principale.

*Tura, imi neggar iman-nney yer tmucuha ur asent-nezmir, imi nestuqqut awal mebla lmeena, - tamezwarut, a wi izran d acu n ssebba i ss i d-nejbed taqsit-agi ?*

Mais ...nous nous laissons entraîner dans des histoires dont nous ne sortirons plus ...Assez divagué ! Pourquoi en sommes-nous arrivés là, pourquoi ? (Aït Ali 1964 : 121).

À partir de ce moment, le récit reprend l'histoire du conte classique jusqu'à ce qu'il atteigne la fin attendue avec la formule *tamacahut-iw tfukk* (« mon histoire s'achève ici »). La fin 'classique' est toutefois due à l'intervention de l'éditeur-traducteur Degezelle.

[Degezelle :] « Cette belle histoire, fort bien narrée, aurait gagné à l'être exactement à la façon kabyle. Mettez-vous à la place, cher conteur [Belaïd] dans la peau d'une vieille grand-mère kabyle racontant des histoires à ses petites enfants. Ce sera parfait et le folklore gagnerait en authenticité. » (Ibrahim 2011 : 57-58)

Comme indiqué par Ibrahim (2011 : 59-60) et Mohand Saidi (2015), le dénouement donné initialement par Belaïd Aït Ali était bien différent : la belle-sœur est renvoyée chez sa mère et son père, mais sans « festin d'Atrée ». Au lieu

---

<sup>37</sup> Aït Ali 1964 : 312-13.

de cela, dans cette première version écrite, le Caïd enlève le *taemamt*<sup>38</sup> au père et achète une nouvelle vache, la petite de la « vache des orphelins », pour l'orpheline Fadma, son frère et son mari. Bien qu'en acceptant la demande de l'éditeur, la conclusion « classique » du conte est négociée par Aït Ali dans l'expression dramatique du silence de la belle-mère qui remplit un couffin avec les os de sa fille et reste là à le regarder jusqu'à en mourir.

*Qqaren tejmeε-itt akken di teerict, ar tt-tesskad akken almi d asmi temmut.* (1964 : 139)

Ils disent qu'elle le [le couffin avec les os de sa fille] monta à la soupente, le regardant jusqu'à ce qu'elle mourut.<sup>39</sup>

*Tafunast igujilen*, un texte fictionnel reçu par Degezelle en juillet 1945 (Aït Ali 1964 : XI), appartient à une période d'écriture durant laquelle Belaïd Aït Ali aborde l'échec de son deuxième mariage et ses relations familiales sous une forme personnelle et autobiographique implicite. Comme mentionné précédemment, Belaïd Aït Ali a commencé à écrire à la demande du Père Degezelle et du *Fichier de Documentation Berbère* alors intéressés par la collecte et la transcription de contes oraux selon la pratique courante à l'époque. Cependant, l'insertion des souvenirs personnels a créé un texte littéraire vivant de la réflexion sociale et philosophique, au lieu de l'enregistrement d'un conte traditionnel vu par les approches passéistes comme « figé dans le passé » et représentant une tradition immuable typique des modèles ethnographiques qui prédominaient encore dans les années 1940.

Ce mécanisme narratif est encore plus explicite dans les écrits de la deuxième phase créative de Belaïd – par exemple, dans le dernier récit *Taneggart* (« La dernière ») du mélange *D ayen d-ḥekkun* (« Des histoires que l'on raconte »). Ici, l'élément autobiographique prend une forme distincte et assumée. On peut ainsi regarder de plus près les procédés utilisés dans *Taneggart*, un récit d'amour maternel extraordinaire dans lequel le foie de la vieille mère, assassinée par son fils à l'instigation de sa jeune femme, se met à parler pour implorer des malfaiteurs de ne pas assassiner son fils.

*Yella yiwen wawal, yur Leqbayel, ttawin-t-id d lemtel [...] Netta d taqsit, ur zriy tedra, ur zriy ... Lḥaşun, ata wakken tt-id ḥekkun ... Yella zik yiwen*

<sup>38</sup> Traduit par le mot « dot » (littéralement indiquant tout ce qui est apporté par la famille de l'épouse au nouveau ménage), il s'agit cependant de la prestation en termes de biens, coopération, et/ou d'argent apportés par le mari et sa famille à la famille de la fiancée.

<sup>39</sup> La traduction donnée par Dallet et Degezelle est encore plus marquée dramatiquement : « On raconte qu'elle resta là longtemps, devant ce panier de chairs horribles, les yeux fixes, et qu'elle mourut » (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 139).

*wergaz, yur-s yemma-s d tmeṭṭut-is. Tislit tekra tamyart, tamyart tekra tislit. (Lukan d albeed n temyarin ara d-yawin taqsit-agi, ur d-teqqar ara : tamyart tekra tislit ! Wamma nekni ad nini kan tidett. Wi yi-icban, ad iniy : Welleh ammr ur tekri ara temyart tislit, ma tekra teslit tamyart! Nekk lḥaşun, win iyi-ḥemmlen ḥemmley-t. Yerna ad neffey yakk i tigi : lukan ad iyi-d-tzer temyart n yemma, la kettbey ayagi, ula i yi-ifakken deg-s ! Ihun Ṛebbi, waqila ruḥent-as nnwader-is !). Lḥaşun, nniy-ak, tin tekra-tt [...] » (Aït Ali 1964 : 265, lignes 7-17)*

Il y a une sorte de dicton que l'on répète souvent en Kabylie [...] Il y a dessus une histoire. Est-elle vraiment arrivée, je n'en sais rien... Voici comme on la raconte ... Il y avait, cela fait longtemps, un homme qui avait avec lui sa mère et sa femme. La jeune femme détestait la vieille, et réciproquement. (Si quelque belle-mère racontait la chose, elle se garderait de dire que la vieille détestait la jeune épouse de son fils. [Mais nous dirons la vérité.] Pour ma part, je crois pouvoir dire que, par Dieu ! si la vieille avait été aimable pour sa bru, celle-ci ne lui en aurait pas voulu ; car moi, à qui me montre de l'affection, je témoigne de tendres sentiments... Mais, laissons : si ma vieille mère me voyait écrire des choses pareilles, je serais perdu. Heureusement, d'ailleurs, je crois bien qu'elle a perdu ses lunettes !). Je disais donc que les deux femmes se détestaient [...]. (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 265).

Le début rappelle celui d'un texte ethnographique qui présente un dicton et narre l'histoire qui y est liée. Comme dans les textes ethnographiques, celui qui parle est un narrateur externe au texte<sup>40</sup> qui présente une histoire « comme on la raconte » (*ata wakken tt-id ḥekkun*). De la première insertion (*Ur zriy tedra* : « Je ne sais pas (si) elle est arrivée »), toutefois, le narrateur assume une position à l'intérieur du texte en parlant à la première personne. Dans le même temps, le narrateur prend de la distance par rapport à l'histoire narrée en s'interrogeant sur sa véracité. L'histoire est ensuite introduite comme dans les contes oraux par *Yella zik yiwen wergaz* (« Il y avait un homme ») et la narration est à nouveau énoncée par un narrateur externe au texte. La description de la situation (*yur-s yemma-s d tmeṭṭut-is, tislit tekra tamyart*, : « il habitait avec sa mère et sa femme ; la jeune épouse détestait la belle-mère ») est suivie par une phrase indiquant la réciprocité des sentiments de la belle-mère (*tamyart tekra tislit*: « la belle-mère détestait la jeune femme »). Un commentaire présente cette phrase comme une variation par rapport au conte oral à travers le point de vue d'une vieille conteuse éventuelle (*Lukan d albeed n temyarin ara d-yawin taqsit-agi* : « Si c'est une belle-mère quelconque qui dit cette histoire... ») et introduit le passage du commentaire du narrateur à la

<sup>40</sup> C'est-à-dire que la narration est énoncée par un narrateur à la première personne mais externe au texte, dans la forme : [« Je » dit] : Il y avait un homme qui allait... [etc.]. Voir Bal 1985, Genette 1972, Olson 2011.

première personne (*ad iniy* : « je dirais ») et l'élément autobiographique (*lukan ad iyi-d-tzer tamıart n yemma, la kettbey ayagi...* : « si ma vieille mère me voyait écrire cela... »). Le narrateur reprend ensuite l'histoire (*Lhaşun, nniy-ak* : « En somme, je te disais ») qui est racontée plus classiquement par le narrateur externe au texte.<sup>41</sup> À la fin du texte, le narrateur prend à nouveau la parole « dans le texte » et dit que sa vieille mère est bien la conteuse à laquelle il a demandé ce qui s'est passé « en dehors » du conte.<sup>42</sup>

Les passages successifs entre narrateurs – du narrateur externe au narrateur dans le texte qui introduit l'élément autobiographique et puis à nouveau au narrateur externe – sont des procédés pour « entrer » dans le conte. Comme les formules traditionnelles d'ouverture des contes fonctionnent pour passer d'un espace-temps à l'autre,<sup>43</sup> ces procédés permettent de passer du regard externe au discours du conte, discours qui est présenté par l'intérieur et vivifié par l'expérience personnelle. La question de la véracité (« je ne sais pas (si) elle est arrivée »), qui exprime l'acquisition du regard externe et de l'attitude ethnographique induite par la colonisation, est posée au début de l'histoire. Cette question est ensuite déplacée par la deuxième insertion du plan de la vérité « historique » à celui de la « vérité » en termes de relations familiales entre belle-mère et belle-fille<sup>44</sup> pour être encore une fois transposée à la fin du récit sous la forme autobiographique « j'ai demandé à ma mère », quand le narrateur pose la question sur ce qui est arrivé quant au matricide et que l'histoire ne narre pas.

On peut relever une autre fonction des passages d'un narrateur à l'autre dans ce texte : ils permettent de retarder l'identification autobiographique. Au début, le narrateur présente le point de vue d'une belle-mère « quelconque » tandis que l'identification entre belle-mère et mère du narrateur est donnée par le jeu ironique « si ma mère me voyait... ». À la fin de l'histoire, on a l'identification explicite entre la mère du narrateur et la conteuse qui ne reconnaît pas que « la belle-mère détesta sa bru ». Les éléments connus de la vie d'Aït Ali (les difficultés matrimoniales causées entre autres par sa mère qui était une belle-mère redoutable) indiquent qu'il y a une transposition littéraire d'expériences, personnelles et de son propre environnement social, sur ce type de relations féminines dans la famille. Le lecteur peut donc mieux comprendre l'ironie du narrateur au début et pourquoi la mère pouvait s'irriter de ce que le fils écrivait. Cela donne une composition très bien équilibrée dans laquelle différents genres sont déployés : le proverbe et « l'histoire qu'on raconte » sont insérés entre un prologue et un épilogue qui

<sup>41</sup> Avec l'exception d'une autre insertion de la voix du narrateur qui répète : « je te dis » (Aït Ali 1964 : 266, ligne 27).

<sup>42</sup> Aït Ali 1964 : 67, ligne 65.

<sup>43</sup> Voir Merolla 1994.

<sup>44</sup> Notons que le narrateur utilise « *Wamma nekni ad nini kan tidett* » (« Mais nous dirons la vérité ») (Aït Ali 1964 : 266, ligne 11) pour indiquer la véracité de ce qu'il dit sur les relations entre la belle-mère et sa bru.

s'interrogent sur la véracité du conte. La négation de la véracité du conte, soulevée par l'acquisition de l'approche ethnographique coloniale et scolaire, est mise en question par le moyen de l'autobiographie et de la réflexion. Le passage entre les différents narrateurs « subvertit » donc le modèle de la description ethnographique, en ce sens que la mémoire autobiographique bouleverse la représentation statique des contes et exalte l'interprétation.

Il faut noter la complexité de l'intertextualité des textes de Balaïd Aït Ali : tant dans le cas du début de l'histoire donné par un dicton qu'à la question de la véracité du conte, il s'agit d'un double travail d'appropriation et changement. Comme indiqué ci-dessus, dans *Taneggarrut* nous trouvons l'appropriation des modèles ethnographiques par l'écrivain, au moyen de sa propre culture. Mais il y a également la réappropriation des modes locaux de narration qu'il renouvelle. Par exemple, le début du récit donné par un dicton reproduit aussi une forme d'éducation au sein de la culture kabyle, lorsqu'un adulte dit un proverbe ou un conte pour expliquer un fait ou une question, et les enfants doivent l'interpréter. De la même manière, les Kabyles font la différence entre les récits historiques (ou la présentation de faits qui se sont réellement produits) et le récit introduit par *macahu* (la formule qui ouvre le conte) même si au conte est reconnu sa propre « véracité » en tant que lieu d'intelligibilité du monde sociale et culturel. Le jeu de l'interprétation, au cœur des activités littéraires et sociales kabyles, est repris et actualisé dans la création littéraire des *Cahers de Belaïd*.<sup>45</sup>

On retrouve la structure de cette intertextualité, et de la double recreation des genres littéraires, sous une forme très élaborée dans le texte fictionnel *Lwali bb°edrar* (« Le Saint homme de la montagne »). L'histoire du Saint est narrée entre un prologue et un épilogue qui nous présentent le narrateur qui devient collecteur de poèmes dans une scène se rapprochant d'une enquête ethnographique.<sup>46</sup> Dans le prologue, *Ssebba n tmacahut* (« La raison de ce *tamacahut*, 'récit/conte' », ou « Argument » dans la traduction de Dallet et Degezelle), le narrateur explique avoir pris goût à écrire le kabyle, ce qui renvoie à l'expérience autobiographique de l'auteur Belaïd Aït Ali et semble confirmer la correspondance entre la narration à la première personne et l'élément autobiographique.

*Nekk, ussan-nni, ad tettafed yakk leğyub-iw ččuren d lekwayed ketben, ama dya d isefra, ama d timucuha, ama ula n wayen i yi-d-yeqqar uqerruy-iw.*

<sup>45</sup> Je tiens à remercier mon enseignante, collègue et amie de toujours, Dahbia Abrous, pour tous ses commentaires et suggestions, notamment à propos du jeu de l'interprétation dans la littérature kabyle.

<sup>46</sup> Il s'agit d'une représentation fictionnelle. Nous n'avons pas des données concernant la collecte de contes de Belaïd Aït Ali : probablement il a utilisé les contes acquis au fil du temps et mémorisés les récits qu'il a entendus après avoir commencé à écrire en kabyle.



*Cwiṭ, ma yehwa-yak, s rreyba-nni seiṭ yer teqbaylit : akken kan bdiy heffḍey a tt-ketbey qqarey-tt.* (Aït Ali 1964 : 149)

À cette époque-là, j'avais toujours mes poches pleines de notes sur des bouts de papier : des vers, des contes, des essais de compositions ; j'avais pris goût à ce kabyle que, depuis peu, je commençais à savoir écrire et que je pouvais lire. (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 149)

Le collecteur-narrateur obtient l'histoire du saint homme de la montagne quand il arrive au village Tizi n Tifilkut lors d'une célébration rituelle qu'il décrit dans tous ses détails. En le voyant écrire, un homme s'adresse à lui et les deux commencent à parler. Ainsi, l'homme lui raconte le récit concernant le saint homme de la montagne. La situation « ethnographique » est toutefois embrouillée à plusieurs niveaux. L'écriture en berbère est la raison évidente du rapprochement entre le narrateur-collecteur et c'est le conteur qui demande l'écriture de son histoire.<sup>47</sup> Une page est dédiée à cette rencontre, à l'intérêt et à l'émerveillement du conteur. La description d'un tel étonnement est proche de celle de Belaïd lui-même, racontée par le père Degezelle dans l'introduction aux *Cahiers*, alors qu'on lui avait suggéré d'écrire des contes dans sa langue maternelle. Ensuite, le dialogue entre le conteur et le narrateur-collecteur n'est pas la reproduction d'une situation de collecte ethnographique. Premièrement, le texte de Belaïd Aït Ali est bien un texte littéraire et l'ironie montre un recul critique par rapport à sa propre société ; ensuite, comme indiqué par Ameziane (2013a), la parodie modifie le genre de l'hagiographie en présentant la vie de l'homme qui devient saint par hasard, ce qui amène à pouvoir lire ce texte comme un roman<sup>48</sup>. L'écriture littéraire, dans la multiplication des réflexions, des appréciations psychologiques et des souvenirs, transforme ensuite le genre de l'enquête ethnographique qui, comme l'hagiographie, est retravaillé et devient fonctionnel pour la forme romanesque du récit. Par ailleurs, le narrateur de *Lwali bb°edrar*, produit, en décrivant la rencontre, un texte dialogique *ante litteram* dans lequel l'hégémonie de sa propre voix et de sa propre expérience est modérée par l'insertion du dialogue avec celui qui narre l'histoire du saint homme.<sup>49</sup> Dans l'ensemble des *Cahiers* présentant les traits d'une écriture

<sup>47</sup> Aït Ali 1964 : 153, lignes 391-395.

<sup>48</sup> Un pauvre homme est envoyé par sa femme chercher fortune dans « le pays des Arabes ». Ne trouvant pas d'Arabes sur son chemin, il continue jusqu'au village de Tizi n Tifilkut où il est miraculeusement accueilli comme Cheikh pour éviter une guerre de succession interne.

<sup>49</sup> La valeur attribuée à l'écriture et à l'éducation scolaire française est aussi explicite dans *Jeddi* (« Grand-père »). Lecture, écriture et scolarisation marquent la rencontre de l'auteur-narrateur adulte avec son grand-père ainsi que leurs différences. Toutefois, il y a de l'estime réciproque pour la connaissance acquise respectivement par l'école, (et) par l'expérience et la culture orale. Le narrateur nous dit qu'étant en train de lire à la *tajmaat*, il n'avait pas adressé la parole à son grand-père. Il se sentait donc pris de honte pour son propre manque de respect envers son aïeul. Son grand-père cependant l'excuse parce qu'il dit que ceux « *qui ont étudié sont quelque peu distraits* » et que le livre est « *plus utile* » que ce qu'il peut dire. Le narrateur répond qu'il ne trouve pas dans les livres les choses que son grand-père raconte. Voir Aït Ali 1964 et Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 352–353.

autobiographique, le dialogue ‘ethnographique’ ne nous apparaît pas comme invention mais comme mémoire retravaillée sous une forme littéraire.

Avant de conclure, il faut s’interroger sur les deux points qui caractérisent le modèle ethnographique scolaire : qui est le « nous », à qui s’adressent *Les cahiers de Belaïd*, et finalement, quelle est la relation que la narration construit avec la colonisation ?

Les Igawawen<sup>50</sup> et la Kabylie sont nettement le « Nous », à la fois comme *leerc-nney*, « notre tribu », *adrar-nney*, « nos montagnes », et *tamurt-nney*, « notre pays ». <sup>51</sup> L’identité kabyle collective contemporaine étant en formation, le narrateur remarque qu’en progressant au-delà des limites territoriales de son propre village, il avait le sentiment d’entrer dans un territoire inconnu. Il dit aussi que dans la mémoire de son grand-père, les voyages entre le village et Tizi Ouzou étaient aventureux comme lorsque l’on va « au bout du monde ». En outre, le narrateur remarque les différences internes à la Kabylie, en particulier pour ce qui concerne les comportements féminins et masculins d’un village à l’autre.<sup>52</sup> On retrouve aussi les représentations des Kabyles et des Arabes classiques des contes oraux : les deux groupes sont identifiés par la langue et le territoire (« *le pays arabe* ») et par le motif des Kabyles qui se croient plus dégourdis que les Arabes, mais en fait sont mystifiés (voir le troisième texte inclus dans *D ayen d-ḥekkun*, « Des histoires que l’on raconte »). Une variation des représentations sur la relation entre langue kabyle et langue arabe est donnée dans *Lwali bb°edrar* (« Le saint homme de la montagne »), avec des réflexions mi-sérieuses mi-comiques sur la possibilité de s’adresser à Dieu en kabyle.<sup>53</sup>

Pour ce qui concerne la réception, Belaïd Aït Ali s’adressait à un lecteur bien identifié, c’est-à-dire le Père Degezelle qui était aussi le dédicataire des *Cahiers* (voir les notes d’Aït Ali 1964 : 444). Dans plusieurs textes, cependant, le narrateur s’adresse à un « tu/vous » qui semble être en même temps plus vague et plus généralisant, comme dans les expressions *a bnadem* (« ô homme ») et *a win ara yeyren tamacahut-iw* (« vous qui lisez mon conte ») (Aït Ali 1964 : 26 et 86). Il semble que le narrateur s’adresse également aux « Nous », au moins dans le cas de l’utilisation de la forme « mes frères » (*aytma*) du premier conte (Aït Ali 1964 : 6).

<sup>50</sup> Traditionnellement le nom des habitants de la montagne du Djurdjura incluant les Aït Menguellet dont l’un des villages est Azru Ukellal, le village de Belaïd Aït Ali.

<sup>51</sup> Voir Aït Ali 1964 : 143, 260.

<sup>52</sup> Aït Ali 1964 : 146, 152, 348.

<sup>53</sup> Le pauvre homme (celui qui devient le « saint tutélaire ») ne parle pas l’arabe et pense faire la prière en kabyle, mais il est enfin délivré de son souci par les deux cheikhs locaux qui parlent l’arabe. Voir Aït Ali 1964 : 189, 191. Sur les langues pour prier, voir aussi Aït Ali 1964 : 241, lignes 3592 et 3593.

La colonisation n'est pas traitée explicitement, mais le présent est caractérisé par trois aspects qui renvoient à la situation coloniale : la technologie, la scolarisation et les « voyages » dans d'autres pays et plus spécifiquement vers la France.<sup>54</sup> Dans ce contexte, la beauté et l'intelligence des constructions du passé sont valorisées (Aït Ali 1964 : 369), mais il y a également une distance culturelle marquée entre le narrateur et « *les anciens* ». <sup>55</sup> De l'autre côté, si les Roumis (les Français) sont appréciés en termes individuels (de bonté ou non), une différenciation bien établie entre « Nous » et « Vous/Ils » est donnée par la religion.<sup>56</sup> De même, la France reste l'altérité, bien qu'assumée comme modèle en ce qui concerne l'éducation et les relations entre hommes et femmes.<sup>57</sup> Comme on a vu dans l'analyse de *Tafunast igujilen* (« La Vache des orphelins ») ci-dessus, il s'agit d'un sujet très brûlant pour l'auteur Belaïd et pour son narrateur qui apprécie ce qu'il a appris en France et par la lecture, et qui ne se « retrouve » pas dans la pratique sociale kabyle.<sup>58</sup> Le silence sur la présence coloniale en Algérie peut indiquer acceptation ou prise de distance et prudence. Ayant destiné sa dédicace à un Père Blanc, comme déjà indiqué, on peut donc se demander si cela a joué une quelconque influence sur la manière dont l'auteur a traité de la colonisation et des « Roumis ». Il est ardu de saisir avec précision quel type de pression implicite provenait du *Fichier de Documentation Berbère*, et notamment des Pères Degezelle et Dallet. Il y avait de toute façon une différence historiquement fondée et non négligeable de leurs positionnements, dont Belaïd Aït Ali était conscient, comme indiqué par le fragment ci-dessous.

Pour ma part, je ne crois pas qu'il y a eu jamais un seul écrivain que nous décrive et dépeigne objectivement ... Seul, sans doute, un Kabyle pourrait le faire parce que seul il a accès à certains coins de l'âme de ses ... cousins... (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : XI)

On trouve dans quelques cas une diversité significative entre le texte en kabyle et la traduction par Dallet et Degezelle, par exemple (Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 313) : « Surtout depuis quelques années, depuis que l'instruction s'est répandue et que *les nations se connaissent* un peu mieux », et le texte kabyle (Aït Ali 1964 : 313, ligne 417 et suivantes dont une traduction plus littérale serait : « Surtout dans ces derniers temps où l'instruction s'est répandue et [ainsi] la connaissance *de l'autre nation* » (nous soulignons), ce qui démarque la distance entre « l'autre » peuple ou nation (la France) et le « Nous ». Ensuite, dans *Tafunast igujilen*, la traduction implique un jugement sur la culture française qualifiée d'être « la vraie

<sup>54</sup> Voir Aït Ali 1964 : 2, lignes 33-38 ; 14-15, lignes 548-551 ; 103 : lignes 1-7 ; 143, lignes 21-25.

<sup>55</sup> Aït Ali 1964 : 370, ligne 553.

<sup>56</sup> Sur les « Roumis », voir Aït Ali 1964 : 129, ligne 186. Sur les multiples références à l'Islam et à la différence entre « nous » et « vous », par exemple voir *Lwali bb°edrar* (Aït Ali 1964 : 148) et *Jeddi* (Aït Ali 1964 : 353).

<sup>57</sup> Voir par exemple « *d Ifransisn-enni dya di-dunnit-* » (Aït Ali 1964 : 118, lignes 355-361) « ces Français alors dans *leur monde* » (nous soulignons).

<sup>58</sup> Voir Aït Ali 1964 et Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 313.

culture », ce qui n'est pas présent dans le texte original (voir Aït Ali 1964 : 118 et Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 118, ligne 356). On a également mentionné ci-dessus que Degezelle avait demandé à Aït Ali de modifier la fin écrite de son *Tafunast igujilen* en faveur du maintien de la conclusion 'classique' du conte oral. La modification de la fin vers un sens plus conservateur correspondait à la perception ethnographique d'un corpus 'originel' des contes car immuable pendant des millénaires. Cependant, comme indiqué ci-dessus, bien qu'en se conformant à la demande de l'éditeur, Aït Ali a, de quelque manière, négocié la fin « classique » du conte en concluant le drame final par le silence de la belle-mère qui regarde les restes de sa fille jusqu'à en mourir.

## Conclusion

Au niveau de l'analyse narrative, les trois textes *Tafunast igujilen*, *Taneggarrut* et *Lwali bb°edrar* montrent que l'écriture littéraire de Belaïd Aït Ali contribue non seulement à renouveler le style oral des contes par l'utilisation d'éléments autobiographiques et par la création de genres comme le roman et la nouvelle, mais qu'il apporte aussi des modifications aux modèles de la collecte des textes oraux et de la description ethnographique pratiqués dans le cadre des intérêts folkloriques-ethnographiques coloniaux. Le passage du narrateur externe à la troisième personne (« quand on voit le village kabyle ») au narrateur interne à la première personne (« quand je vois mon village ») et les commentaires sont effectués par rapport à des contes qui ne sont pas des documents « gelés », collectés en tant qu'information sur les populations « locales » ou témoignage d'un passé en voie d'extinction. Bien au contraire, les contes poussent l'auteur-narrateur à raisonner sur les comportements, les attitudes et les coutumes narrés qui sont pris comme exemples du faire et du penser sociaux. Le récit stimule également la mémoire et le commentaire devient élément autobiographique. La dynamique narrative des textes d'Aït Ali remodèle le style des contes traditionnels oraux, et le processus d'appréhension et de réflexion, stimulé par la narration des contes, devient explicite. Ainsi, la rédaction des productions orales devient elle-même un signe, voire un exemple de vitalité culturelle s'opposant à l'approche ethnographique coloniale qui figeait les contes et l'oralité dans le passé et en annonçait la mort.

Allons ! Comment poursuivre cette histoire si je saute ainsi d'un sujet à l'autre à chaque instant ? C'est que, pour peu qu'on m'écoute, je ne peux pas m'arrêter : c'est que, à chaque instant je me souviens... (*Tamacahut Uwayezniw*, Le conte de l'Ogre, Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 13).

Dans l'œuvre et la vie de Belaïd Aït Ali, on peut identifier plusieurs éléments d'un parcours collectif : l'acquisition de l'éducation scolaire et de la « bibliothèque coloniale » suivie par la recherche de son propre positionnement dans la

déstructuration socio-économique de la région kabyle et de l'Algérie de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Comme dans le cas de plusieurs intellectuels kabyles, les éléments autobiographiques contribuent à renverser les modèles ethnographiques de collecte et de présentation ainsi qu'à stimuler la créativité artistique et la construction de l'image de soi. Et si leur publication n'a pas eu d'impact sur la recherche folklorique à l'époque, les *Cahiers de Belaïd* sont cependant un exemple éclatant d'« agentivité », la capacité d'agir (et de penser) par-delà des contraintes données hors de soi. En montrant une étonnante continuité avec la création littéraire en français des auteurs indiqués dans l'introduction, Mouloud Feraoun et Fadhma Ait Mansour Amrouche, *Les Cahiers* dépassent l'exotisme et le « pittoresque » des descriptions de la société kabyle et des romans ethnographiques dans la perspective française, et arrivent à subvertir les modèles objectivants et mystifiants de l'éducation scolaire coloniale.

Il y a ensuite un *quid* unique, sa passion et son talent pour la littérature, ce qui fait du parcours de Belaïd Aït Ali une histoire de vie tragique, et de ses cahiers la première œuvre narrative écrite en kabyle avec un but littéraire, dans une langue qui peut encore jouer de modèle pour les auteurs kabyles du XXI<sup>e</sup> siècle.

*Ur edilen ara yakk leqbayel ? D tidett. Di mkull lğens tabee, ulac sin lxuluq ara yemcabin di tmezwarut alamma d taneggarut.* (Aït Ali 1964 : 313).

Tous les Kabyles ne se ressemblent peut-être pas ? C'est vrai. Nulle part il n'y a deux êtres qui se ressemblent en tout. (*Lexdubegga*, Aït Ali, Dallet et Degezelle 1964 : 313).

### Références bibliographiques

- Abrous, Dahbia. (2007). *La société des Missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère. Kabylie, Aurès, Mzab*. Paris/Louvain : Peeters.
- Achour, Christine. 1986. *Mouloud Feraoun, Une voix en contrepoint*. Paris : Silex.
- [Aït Ali, Belaïd]. (Dallet, Jean-Marie et Degezelle, Jean Louis, eds.). (1964). *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan I*. Fort-National : FDB. Les textes sont de Belaïd Aït Ali, mais publiés sous les noms des éditeurs Jean-Marie Dallet et Jean-Louis Degezelle]
- [Aït Ali, Belaïd], Dallet, Jean-Marie et Degezelle, Jean Louis. (1964). *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan II*. Trad. Jean-Marie Dallet et Jean Louis Degezelle. Fort-National : FDB. Les textes sont de Belaïd Aït Ali, mais publiés sous les noms des traducteurs Jean-Marie Dallet et Jean-Louis Degezelle]
- Aït Ouali, Nasserline. (2014). *Lwali n wedrar : Belaïd Aït Ali romancier 'malgré lui' ?* *Ayamun*, 69, voir l'URL : <http://www.ayamun.com/Mai2014.htm#Section5>



- Ameziane, Amar. (2013a). Une expérience d'écriture littéraire en kabyle. Quelques notes sur Les Cahiers de Belaïd. *Journal des Africanistes*, 83 (1), pp. 92-105.
- Ameziane, Amar (dir.). (2013b). *Belaïd At-Ali : Regard sur une œuvre pionnière*. Bejaïa : Tira.
- Anderson, Benedict. (1983). *Imagined communities*. London/New York : Verso.
- Bal, Mieke. (1985). *Narratology*. Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press.
- Basset, Henri. [1920] (2001). *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger : Carbonel, (réimprimé Awal – Ibis Press 2001)
- Basset, René. (1887). *Contes populaires berbères*. Paris : Leroux.
- Basset, René. (1890). *Le Loqman berbère*. Paris : Leroux.
- Basset, René. (1897). *Nouveaux contes berbères*. Paris : Leroux.
- Basset, René. (1915). *Mélanges Africains et Orientaux*. Paris : J. Maisonneuve et fils.
- Bellal, Hakima. (2014). « De la problématique générique dans l'œuvre de Belaïd Ait-Ali ». *Actes du 3ème colloque international sur « la problématique des genres littéraires amazighs : définitions, dénominations et classifications*. Bouira : Université de Bouira, pp. 253-262.
- Berger, Roger A. (2010). Decolonizing African Autobiography. *Research in African Literatures*, vol. 41 (2), pp. 32-54.
- Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. London/New York : Routledge.
- Chaker, Salem. (1982). Réflexions sur les Etudes Berbères pendant la période coloniale (Algérie). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 34, pp. 81-89.
- Chaker, Salem. (1987). Documents sur les précurseurs. Deux instituteurs kabyles : A. S. Boulifa et M. S. Lechani. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 44, pp. 97-115.
- Chaker, Salem. (1989). *Berbères aujourd'hui*. Paris : l'Harmattan.
- Chaker, Salem. (1992). Les études berbères : évolutions récentes. *Lettre d'information de l'AFEMAM*, 7, pp. 43-47.
- Chaker, Salem. (2001). Boulifa Si Amar-ou-Saïd (1865-1931) : Le grand précurseur berbérisant. *Hommes et Femmes de Kabylie*. Salem Chaker (éd.). Aix-en-Provence : Ina-Yas/Edisud, pp. 119-123.
- Colonna, Fanny. (1972). Une fonction coloniale de l'ethnologie. *Libyca*, pp. 259-267.
- Colonna, Fanny. (1975). *Instituteurs algériens 1883-1939*. Algiers : OPU.
- Dallet, Jean-Marie. (1963, 1967, 1970). *Contes kabyles inédits*. Fort National : FDB (trois volumes).
- De Man, Paul. (1979). Autobiography as de-facement. *MLN*, 94 (5), pp. 919-930.
- Degezelle, Jules-Louis. (1964). Avant-Propos. *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan I*, Belaïd Aït Ali. (Jean-Marie Dallet et Jean Louis Degezelle, éd.). Fort-National : FDB, pp. vii-xii.

- Degezelle, Jules–Louis. (1964). Avant-Propos. *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan II*. Belaïd Aït Ali, Jean-Marie Dallet et Jean Louis Degezelle. Trad. Fort-National : FDB, pp. vii-xiii.
- Direche-Slimani, Karima. (2001). Les Pères Blancs. *Hommes et Femmes de Kabylie*. Salem Chaker (éd.) Aix-en-Provence : Edisud ; Alger : Ina-Yas, pp. 179-186.
- Elbaz, Robert et Mathieu-Job, Martine. (2001). *Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une littérature*. Paris : Karthala.
- Galand, Lionel. (1972). Les études de linguistique berbère. *Annuaire de l'Afrique du Nord* 11 (26), pp. 857-870.
- Galand-Pernet, Paulette. (1973). Tradition et modernisme dans les littératures berbères, *Actes du premier congrès d'étude des civilisations méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, pp. 312-325. Alger : SNED.
- Genette, Gérard. (1972). *Figures III*. Paris : Le Seuil.
- Gusdorf, Georges. (1956). Conditions et limites de l'autobiographie. *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits. Festgabe für Fritz Neubert*. Berlin : Duncker und Humblot, pp. 105-123.
- Hacid, Farida. (2016). Eléments (auto)biographiques dans 'Les Cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan'. *Iles d'Imesli*, 8, pp. 63-76.
- Ibrahim, Mohand. (2001). Belaïd. *Hommes et Femmes de Kabylie*. Salem Chaker (éd.) Aix-en-Provence : Edisud ; Alger : Ina-Yas, pp. 104-107.
- Ibrahim, Mohand. (2011). *Bélaïd Aït Ali. Errance et génie littéraire*. Alger : Dar Khettab.
- Kaye, Jacqueline et Zoubir, Abdelhamid. (1990). *The ambiguous compromise. Language, literature, and national identity in Algeria and Morocco*. Londres et New York : Routledge.
- Kleiber, Patricia et Ould Braham, Ouhami. (1987). Un écrivain d'expression kabyle : Belaïd Ait-Ali . *Etudes et Documents Berbères*, 2, pp. 117-127.
- Lacoste-Dujardin, Camille. (1970). *Le conte kabyle. Conte ethnologique*. Paris : Maspéro.
- Lacoste-Dujardin, Camille (1984). Genèse et évolution d'une représentation géopolitique. *Connaissance du Maghreb : sciences sociales et colonisation*. Jean-Claude Vatin (éd). Paris : CNRS, pp. 257-277.
- Lacoste-Dujardin, Camille. (2010). *Contes de femmes et d'ogresses en Kabylie*. Paris : Karthala.
- Lejeune, Philippe. (1975). *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil. Nouvelle édition 1996.
- Lejeune, Philippe. (1980). *Je est un autre : l'autobiographie de la littérature aux médias*. Paris : Seuil.
- Lejeune, Philippe. (1998). *Pour l'autobiographie : chroniques*. Paris : Seuil.

- McNee, Lisa. (2005). Diversité culturelle et désir d'autobiographie dans l'espace francophone. *Dalhousie French Studies*, 70, pp. 129-144.
- Merolla, Daniela. (1993). Stepmothers and motherless girls in narratives from Kabylia, Algeria : Oral and Written productions. *The Women's Movement: History and Story*. Jeanne de Bruijn, Loes Derksen et Ineke Hoeberichts (éds.) England/USA : Aldershot Avebury Press, pp. 171-186.
- Merolla, Daniela. (1994). Le conte kabyle. *Encyclopédie Berbère*, 14. Aix-en-Provence : Edisud, pp. 2084-88.
- Merolla, Daniela. (2003). Appropriation and invention of ethnographical knowledge in the Maghreb. *Meridione. Sud e Nord nel Mondo*, 3 (1-2), pp. 133-148.
- Merolla, Daniela. (2006). *De l'art de la narration tamazight / berbère. Deux cents ans de collecte et de recherche dans les études littéraire berbères*. Paris/Louvain : Peeters.
- Merolla, Daniela. (2009). Chewing Over Ethnographic Models. Berber Writings from Algeria. *Chewing Over the West. Occidental Narratives in Non-Western Readings. Cross/Cultures 119*. Doris Jedamski (éd.). Amsterdam/New York : Rodopi, XXXI, pp. 243-258.
- Merolla, Daniela. (à paraître). Colonial Humanities, Co-Authorship, and Subversion of Knowledge : Amazigh/Berber Literary and Historical Studies. *History of Humanities* (Forum: *The rise and decline of "colonial humanities"*).
- Mezdad, Amar. (Amar Meskin). (1987). Belaïd Ait-Ali. *Etudes et Documents Berbères*, 2, pp. 128-141.
- Mohand Saidi, Saida. (2015). La subversion de la narration chez Belaïd Aït Ali : Le cas du récit *Tafunast Igujilen*. Etude comparative entre trois versions : orale, transcrite et réécrite. *Iles d Imesli*, 7, pp. 95-109.
- Olney, James. (1993). The Value of Autobiography for Comparative Studies : African vs. Western Autobiography. *African American Autobiography : A Collection of Critical Essays*. William L. Andrews (éd.). Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, pp. 212-223.
- Olson, Greta. (éd.). (2011). *Current Trends in Narratology*. Berlin : De Gruyter.
- Ould-Braham, Ouahmi. (1986). Note sur un poème d'Ali Naroun. *Etudes et Documents Berbères*, 1, pp. 111-118.
- Ould-Braham, Ouahmi. (1993). Sur une polémique entre deux berbérisants. Saïd Cid Kaoui et René Basset (1907-1909). *Etudes et Documents Berbères*, 10, pp. 5-30.
- Ould-Braham, Ouahmi. (1995). Voyages scientifiques de Boulifa. *Études et Documents berbères*, 13 : 27-78.
- Redjala, Mbarek. (1980). Kabyle. *Encyclopædia Universalis* 10, pp. 760-761.

- Saaïdia, Oissila. (2001). Henri Marchal, technique d'apostolat auprès des musulmans. *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne, XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>*. Françoise Jacquin et Jean-François Zorn (éds.), Association francophone œcuménique de missiologie. Paris : Karthala, pp. 121-137.
- Sadi, Nabila. (2013). Poétique du récit "Jeddi" de Belaïd Aït Ali. *Les Cahiers de Belaïd At-Ali. Regard sur une œuvre pionnière*. Amar Ameziane (éd.). Bejaïa : Tira, pp. 49-76.
- Salhi, Mohand Akli. (2006). Regard sur les conditions d'existence du roman kabyle. *Studi Berberi E Mediterranei, Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*. Anna Maria Di Tolla (éd.). *Studi Magrebini*, 4, pp. 121-127.
- Salhi Mohand Akli. (2011). *Etudes de littérature kabyle*. Alger : Enag.
- Salhi, Akli Mohand (éd.). (2016). Lectures croisées des écrits de Belaïd Ait-Ali (1909-1950). *Iles d'Imesli*, 8.
- Selles-Lefranc, Michèle. (2006). Le Djurdjura à travers l'histoire (1925) : histoire modèle d'une 'fraction du monde berbère' ou exemple d'une construction autochtone de savoirs à l'École des Lettres d'Alger ? *Outre-mers*, 93 (352-353), pp. 79-96.
- Smith, Robert. (1995). *Derrida and autobiography*. Cambridge : Cambridge UP.
- Smith, Sidonie et Watson, Julia. (2001). *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Yacine, Tassadit. (1990). Re-lire Boulifa. *Recueil de poésies kabyles*. [1904] (1990). Si Amar Ben Saïd Boulifa. Tassadit Yacine (éd.), Paris : Awal, pp. 9-32.
- Yacine, Tassadit. (2004). *Chacal ou la ruse des dominés, aux origines du malaise des intellectuels algériens*. Paris : La Découverte.