

LE COLONIALISME DE BONNE VOLONTÉ  
À L'ÉPREUVE DANS « MISÈRE DE LA KABYLIE: »  
MOULOUD FERAOUN CORRIGE ALBERT CAMUS

LE COLONIALISME DE BONNE VOLONTÉ  
À L'ÉPREUVE DANS « MISÈRE DE LA KABYLIE: »  
MOULOUD FERAOUN CORRIGE ALBERT CAMUS

By

BOUSSE ALLOUCHE, B. A.

A Thesis

Submitted to the School of Graduate Studies

in Partial Fulfilment of the Requirements

for the Degree of

Master of Arts

McMaster University

© Copyright by Bousse Allouche, August 2010

MASTER OF ARTS (2010)

McMaster University

(French)

Hamilton, Ontario

TITLE: Le colonialisme de bonne volonté à l'épreuve dans « Misère de la Kabylie : »

Mouloud Feraoun corrige Albert Camus.

AUTHOR: Bousse Allouche, B.A. (University of Ottawa)

SUPERVISOR: Professor Ahmed Maroussia

NUMBER OF PAGES: vi, 87

## Résumé

Cette étude analyse s'interroge sur les fondements humaniste du cri d'injustice lancé au secours de la condition socio-économique désastreuse des Kabyles par Albert Camus dans la série d'articles qu'il publia entre le 5 et le 15 juin 1939 dans *Alger-Républicain*. En nous basant sur les enseignements de la théorie postcoloniale, nous soutenons que Camus, sans peut-être s'en rendre compte, a perçu les Kabyles dans « Misère de la Kabylie » à travers le filtre déformant de la représentation colonialiste. Sur la base d'indices trouvés dans le texte et en référence à la typologie des acteurs de la scène coloniale établie par Albert Memmi, nous avons déduit que le contenu de son reportage sur les Kabyles évoque l'attitude du colonisateur bienveillant. Le rapport d'enquête de Camus, selon nous, n'a pas échappé à l'attention de l'écrivain kabyle Mouloud Feraoun. Dans *Le Fils du pauvre*, une œuvre classique de la littérature kabyle d'expression française, Mouloud Feraoun corrige la perception des Kabyles par Camus. *Le Fils du pauvre* se voulait une réplique indirecte à « Misère de la Kabylie. »

## Remerciements

J'adresse ma reconnaissance au Professeur Ahmed Maroussia. Je lui rends grâce pour sa patience, son soutien et sa compréhension.

## Table des matières

|                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------|----|
| Introduction                                                    | 1  |
| Chapitre I. Problématique, analyse et contribution              | 5  |
| 1.1. Énoncé de la problématique                                 | 5  |
| 1.2. Canevas d'analyse                                          | 10 |
| 1.2.1. Post colonialisme : espace discursif du colonisé         | 13 |
| 1.2.2. Fanon, Memmi, Sartre                                     | 17 |
| 1.3. Contribution et pertinence                                 | 24 |
| Chapitre II. « Misère de la Kabylie » d'Albert Camus            | 24 |
| 2.1. La Kabylie                                                 | 24 |
| 2.2. Le contexte de publication du rapport de Camus             | 26 |
| 2.3. « Misère de la Kabylie » ou la Kabylie de misère ?         | 28 |
| 2.4. Le cri d'indignation d'Albert Camus                        | 32 |
| 2.5. Camus colonisateur de bonne volonté : un oxymoron ?        | 39 |
| 2.6. Une vision idéologique occultée                            | 45 |
| 2.7. Conclusion                                                 | 48 |
| Chapitre III. Mouloud Feraoun contredit Albert Camus.           | 51 |
| 3.1. L'authenticité du roman versus celui de l'essai            | 51 |
| 3.2. L'écrivain Mouloud Feraoun                                 | 54 |
| 3.3. <i>Le Fils du pauvre</i> : une prise de parole du colonisé | 56 |
| 3.4. Feraoun corrige Camus.                                     | 71 |
| 3.5. Conclusion                                                 | 73 |
| Épilogue                                                        | 75 |
| Bibliographie                                                   | 78 |

## Introduction

La colonisation est une pratique globale et totalisante, que ce soit militairement, économiquement, spirituellement et cognitivement. Le colonialisme français pratiqué en Algérie, à Madagascar, en Nouvelle-Calédonie et dans d'autres territoires conquis s'apparente à une sorte d'esclavage des populations autochtones vite dépouillées de leurs identités. Dans les colonies françaises, les principes fondamentaux de la République incarnés dans la devise « *Liberté, Égalité, Fraternité* » ne s'appliquaient pas aux populations colonisées. Bien que l'article 1<sup>er</sup> de la constitution stipule que « *La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale,* » les populations autochtones étaient exclues de la jouissance des droits politiques et sociaux reconnus aux citoyens français par les différents régimes républicains. Un exemple frappant est pourvu par le *Code de l'indigénat*,<sup>1</sup> un document législatif qui institutionnalisait l'inégalité et la discrimination dans les colonies françaises, en même temps qu'il organisait la dépossession systématique des terres par le biais de mesures arbitraires de confiscation, de réquisition ou d'expropriation des propriétés foncières individuelles et collectives. Ces terres étaient ensuite cédées sous forme de concessions aux Européens postulant au statut de colon et aux clercs de l'Église.

Parallèlement à la consolidation de l'État de droit, le système colonial soutenu par les institutions de la République française érigeait dans les colonies de nouvelles hiérarchies, des ordres politiques artificiels, des modes de pensée et des systèmes de privilèges sacralisant la supériorité absolue du Français, dit de souche, et de l'Européen en général. Un mode de gouvernance reposant sur deux polarités distinctes et antagoniques était institué, accentuant la domination des uns et l'aliénation des autres. À travers le temps, une formidable entreprise de dévalorisation du colonisé fut mise en œuvre avec pour effet la déshumanisation de l'indigène et la croyance en la « colonisabilité » de son existence... À l'instar du système d'apartheid, la soumission brutale de l'indigène au statut de citoyen de seconde classe était un régime de gouvernance pensé dans ses moindres détails opérationnels.

---

<sup>1</sup> Adopté le 28 juin 1881, le Code de l'indigénat distingue deux catégories de citoyens: les citoyens français (de souche européenne) et les sujets français, les colonisés. Essentiellement, il confirme la soumission des autochtones aux mesures dégradantes prévues dans le *Sénatus Consult* du 14 juillet 1865. Il prévoit au total vingt-sept provisions répressives de gestion des populations soumises, dont les travaux forcés, le couvre-feu, les réquisitions, les impôts sur le revenu, etc). Toutes les libertés individuelles et publiques, de réunion et de circulation, ainsi que les droits politiques étaient frappés d'interdit. Des peines individuelles et collectives étaient instituées, et les délits d'infraction étaient passibles d'emprisonnement ou de déportation. Le tout afin d'assurer le « bon ordre colonial ». Ce système d'inégalité sociale et juridique demeura en vigueur jusqu'à l'indépendance, le 5 juillet 1962, Source : Sidi Mohammed Barkat, Le Corps d'exception: les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie (Paris : Editions Amsterdam, 2005) pp. 57-72.

La colonisation des populations et des territoires est un fait massif, une expérience douloureuse qui reposait sur la négation de l'autre à travers des pratiques de folklorisation, de dépréciation et d'aliénation des populations autochtones. Dans la représentation sociale européenne, le colonisé était un corps d'exception régi par un code d'exception. L'image du colonisé était le produit du discours orientaliste relayé par l'État via la subversion du rapport d'égalité dont se réclamait le discours officiel. Le terme orientaliste est utilisé ici dans son sens générique, tel qu'exposé par Saïd,<sup>2</sup> et s'applique au colonisé en général, peu importe l'espace géographique qu'il occupe. Le colonisé, l'indigène, comme ce substantif le suggère, vient de nulle part. Usurpé de son identité, il n'a ni visage ni nom patronymique : il est innomé et innommable. L'unique caractéristique identitaire que l'idéologie coloniale lui reconnaissait était une vague homogénéité naturelle, raciale ou religieuse, qui lui était attribuée de manière arbitraire. Dans le cas de l'indigène nord-africain, on parlera alors de Musulman, d'Arabe et, à la limite de l'absurde, d'Arabe kabyle !

Le but de notre travail est de souligner la prédominance de la mentalité colonialiste chez Albert Camus de même que son attitude de colonisateur de bonne volonté, nonobstant l'élan d'humanisme qu'il démontra à l'endroit des Kabyles. C'est la prémisse, qui jalonne notre réflexion sur son enquête journalistique sur la misère en Kabylie, et qui est l'objet de notre mémoire de thèse. Dans la culture coloniale, l'image du colonisé est invariablement statique et stagnante. Elle contraste douloureusement avec celle du Blanc dynamique et évolutif. Partant, les qualificatifs utilisés pour désigner un colonisé véhiculaient les attributs de son arriération et le mépris qui lui était réservé. Au demeurant, c'est toujours un barbare (un étranger) et un primitif (un sauvage).<sup>3</sup> Que ce soit un Nord Africain, un Noir, un Arabe, un Kabyle, le colonisé est étiqueté d'un label stéréotypé qui sied à sa domination. Pour légitimer ces pratiques de discrimination flagrantes, des « scientifiques » et plusieurs écrivains connus de l'époque étaient prompts à accorder leurs bénédictions savantes à ces discours dégradants de l'idéologie coloniale. À titre d'illustration, notons l'invariante raciste de l'Arabe dans le passage ci-dessous prêté à Guy de Maupassant.

C'est là un des signes les plus surprenants et les plus incompréhensibles du caractère indigène: le mensonge. Ces hommes en qui l'islamisme s'est incarné jusqu'à faire partie d'eux, jusqu'à modeler leurs instincts, jusqu'à modifier la race entière et à

<sup>2</sup> Edward W. Saïd, *Orientalism* (New York : Vintage Books, 1978)

<sup>3</sup> Dans le cas du colonisé algérien, par exemple, il s'agissait d'un « bicot », d'un « bougnoule », d'un « raton ». Ces termes font partie du langage usuel du colonisateur pour souligner sa condescendance envers le colonisé. À titre d'exemple, le dictionnaire en ligne *Larousse* définit « bougnoule » comme un terme injurieux et raciste pour désigner un Arabe. L'étymologie de ce mot est wolof. Il signifie, entre autres, un individu corvéable. Source : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/bougnoule>. « Bicot » est un autre terme péjoratif couramment usité pour désigner des Maghrébins. Il est obtenu par aphérèse de « arbicot », l'abréviation de « arabe, arbi » combiné à « bicot », le petit de la chèvre. Comme dans la chanson de Renaud Sechan (2006), « *elle conchie les politiques, ... les mœurs pas très catholiques, les pédés et les bicots. Elle rêve d'un nouvel ordre. Elle est facho.* »

la différencier des autres au moral autant que la couleur de la peau différencie le nègre du blanc, sont menteurs dans les moelles au point que jamais on ne peut se fier à leurs dires. Est-ce à leur religion qu'ils doivent cela? Je l'ignore. Il faut avoir vécu parmi eux pour savoir combien le mensonge fait partie de leur être, de leur coeur, de leur âme, est devenu chez eux une seconde nature, une nécessité de la vie.<sup>4</sup>

Réduit à une sous-humanité, un indigène ne peut aspirer à être l'égal d'un Européen (sauf par la voie légale de naturalisation et sous certaines drastiques conditions, comme le renoncement à son identité). Le colonisé étant perçu comme un moyen de production, le colonisateur portera en lui une attitude de devoir professoral de l'éduquer afin de valoriser les ressources productives de la colonie. La force de travail de l'indigène ne pouvait être rentabilisée à moindres coûts que s'il était converti ou « civilisé. » Dans ce cas, le colonisé est sollicité afin d'être remodelé et hissé de l'état de nature (paganisme et primitivité) à l'état de culture (christianisme et capitalisme civilisateur). Dès lors, on comprend pourquoi le colonisé devient une (res)source d'intérêt pour le colonisateur.

Dans les colonies, l'exploitation des richesses naturelles obéissait à une division élémentaire du travail. D'un côté, la main-d'œuvre non qualifiée, abondante et docile, était fournie par les sous-prolétaires colonisés. De l'autre, les « cerveaux » qui concevaient et organisaient le processus de mise en valeur des matières premières ou la commercialisation des produits manufacturés appartenaient exclusivement à la classe des maîtres blancs. Par ailleurs, le principe économique de maximisation du profit dominait toute initiative d'action engagée par les autorités coloniales ou le colon individuel. La construction des réseaux de transport et de communication était exclusivement destinée à promouvoir l'exploitation des richesses naturelles. Il en était de même pour le développement des infrastructures qui répondait aux besoins d'écoulement vers la métropole des matières premières et des produits de l'agriculture. Quant aux programmes d'éducation et de santé, ils étaient totalement dénués de caractère philanthropique. Pour les opérateurs économiques et l'administration coloniale, la bonne santé et l'instruction relative des colonisés étaient indispensables à une exploitation optimale du bassin de main d'œuvre gratuite ou obligatoire qu'ils constituaient. Dans l'analyse du sous-développement de l'Afrique, par exemple, l'unanimité est acquise dans les cercles académiques sur le pillage de ce continent par l'Europe.<sup>5</sup> Ce n'est donc pas exagéré d'affirmer que le colonialisme est en grande partie responsable de la richesse des pays occidentaux.

Pourquoi ce système colonial, récréé aujourd'hui (et qui passerait pour être recyclé sous forme de mondialisation), était-il normal à l'époque ? Privé de sa dignité et exclu du contrat social sur lequel la démocratie européenne se construisait en parallèle, le

<sup>4</sup> « Allouma », *L'Echo de Paris*, 1889. Cité dans P. Blanchard, p.100.

<sup>5</sup> Walter Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa* (London : Bogle-L'Ouverture Publications, 1972).

colonisé était réduit à un foyer de réification. L'essentialisation européenne de l'« Autre » était une condition indispensable à son exploitation. La vision du « primitif », du « sauvage », qu'il soit le bon sauvage de Rousseau ou l'animal de Buffon, rappelons-le, était entretenue par la rhétorique du discours colonial chargée de légitimer l'oppression des populations conquises. L'acceptation et l'intériorisation de ce discours par le colonisateur produisaient un effet d'antidote qui neutralisait toute velléité d'affinité, de sympathie ou de culpabilité à l'égard de l'Autochtone. Dans la représentation sociale coloniale, l'arbitraire sur lequel était érigé le régime d'exception appliqué au colonisé faisait de sorte que tout était permis dans le processus de sa « domestication, » sans possibilité de recours légal, comme dans le cas de la torture pratiquée couramment en Algérie. D'où le passage à l'acte qui se faisait en toute impunité. Cela explique également la férocité de la répression et l'étendue des massacres que les populations colonisées avaient endurés dans leurs tentatives d'opposition à l'injustice coloniale.<sup>6</sup>

Dépourvu de voix, il arrive que le colonisé soit représenté, mais jamais par lui-même. Il était d'office exclu du champ de représentation pour la simple raison que la colonisation a transformé l'autochtone en un mineur, un subalterne dépendant en permanence d'une tutelle. Dans le cas du colonisé kabyle, bien qu'il réside sur le territoire français (l'Algérie était considérée administrativement comme le prolongement de la métropole), il était classé en dehors de l'enceinte de l'État de droit. En Algérie française, la représentation politique du colonisé a de tout temps été dérisoire, sinon inexistante. C'est toujours à travers la voix du colonisateur que l'on faisait connaissance du colonisé. Auquel cas, le colonisateur parlerait alors au nom du colonisé, sans souvent même le connaître, mais toujours à travers le prisme de la colonisation. Dans cet ordre d'idées, il arrive qu'un colonialiste, en proie à la culpabilité inconsciente générée par l'éthique catholique ou humaniste, fasse preuve de bienveillance à l'égard de celui qui est humilié quotidiennement, humiliation dont il était complice. On parlera alors d'un *colonisateur de bonne volonté*.<sup>7</sup> Tel fut le cas d'Albert Camus lorsqu'il s'est intéressé aux Kabyles dans un reportage de presse qu'il effectua en Kabylie à la veille de la Seconde Guerre Mondiale. Cette étude démontrera que le discours de Camus contenait des sédiments de l'idéologie colonialiste, malgré la faveur dont il jouit auprès d'une frange importante de la critique littéraire qui le considère comme le défenseur des Kabyles. L'analyse de son rapport de presse sur la condition socio-économique de la Kabylie montre clairement son allégeance au système colonial qu'il refusa de dénoncer.

---

<sup>6</sup> Yves Benot, *Massacres coloniaux - 1944-1950 : la IV<sup>e</sup> République et la mise au pas des colonies françaises* (Paris : La Découverte, 2001).

<sup>7</sup> Albert Memmi, *Portrait du colonisé* (Québec : Éditions l'étoile, 1972) pp. 41-58. Signalons au passage que le terme est d'origine chrétienne : « *Hommes de bonne volonté* » s'adressait le Christ à ses adeptes!

## Chapitre I Problématique, analyse et contribution

Cette partie traite de la problématique de l'étude et expose les axes de réflexion qui guident l'exercice analytique. Elle énonce, en outre, les grandes lignes du courant critique auquel cette recherche s'identifie : le postcolonialisme. L'utilité de la théorie critique qui guide cette étude sera mise en évidence dans une présentation succincte de la thématique de cette école de pensée et de l'essentiel de son corpus idéal. Nous offrirons un bref aperçu de la théorie postcoloniale et de quelques penseurs clefs affiliés à ce courant de pensée. Suivra un exposé des aspects saillants de l'échafaudage analytique sur lequel notre recherche s'articule et des importantes questions qu'elle soulève. Cette section clôturera avec une tentative de réponse à la question relative à l'intérêt de cette recherche et à la contribution qu'elle peut apporter à la compréhension des discours sur la Kabylie et à la démystification des rapports coloniaux « bénévoles » en général.

### 1.1. Énoncé de la problématique

Cette étude s'interroge sur les fondements aux apparences humanistes du cri d'injustice lancé au secours des Kabyles dont Albert Camus, natif d'Algérie, s'était fait l'écho et le porte-voix dans son documentaire de presse réalisé pour le compte d'un quotidien colonial d'obédience socialiste. L'auteur de *l'Etranger* signa une série d'articles de presse intitulée « Misère de la Kabylie » parue entre le 5 et le 15 juin 1939 dans le journal *Alger-Républicain*.<sup>8</sup> Il est indéniable que Camus avait saisi l'ampleur et l'acuité de la lamentable condition des Kabyles. Sa description de la situation matérielle et économique des Kabyles était sincère, honnête et sensible. Une première lecture des

<sup>8</sup> Cette série d'articles publiée sous le titre : « Misère de la Kabylie » se décompose comme suit:

I. « La Grèce en haillons, » 5 juin, p.8

II. « Dénuelement, » 6 juin, p.8

III. « Dénuelement » (suite). « Cinq enfants sont morts pour avoir mangé des racines vénéneuses. » 7 juin, p.1, col. 6-7; p.3, cols 5-6

IV. « Les salaires insultants » « Six à dix francs par jour pour 12 heures de travail. » 8 juin, p. 1, col. 1-2; p.2, col. 3-5

V. « L'habitat, » 9 juin, p.8, cols 1-7

VI. « L'Assistance. » « Un médecin pour 60 000 habitants. » 10 juin, p.1, col. 3-4; p.2, col. 3-4

VII. « L'enseignement. » « Les palais dans le désert » 11 juin, p.1, col. 5-6; p.2, col. 2-3

VIII. « Deux aspects de la vie économique kabyle : l'artisanat et l'usure. » « Des taux d'intérêt à 110 pour cent. » 12 juin, p.1, col. 3-5; p. 3, col. 3-5

IX. « L'avenir politique; les centres communaux. » « Quand la démocratie remplacera le caïdat. » 13 juin, p.1, col. 4-5; p. 2, col. 2-3

X. « Pour vivre, la Kabylie réclame... » 14 juin, p.1, col. 1-2; p. 2, col. 3-5

Conclusion. 15 juin, p.1, col. 1-3.

Les mêmes articles ont été repris par l'auteur dans son livre *Actuelles III, chroniques algériennes* (Paris : Gallimard éditions) 1958. On les retrouve également dans : *Albert Camus, Essais* (Paris : Gallimard éditions) 1965. Dans ce document, les citations utilisées dans ce document proviennent d'une édition plus contemporaine, *Albert Camus, Misère de la Kabylie* (Béjaïa, Algérie: Éditions Zirem) 2005.

articles de Camus révèle une humanité et une compassion à l'égard de ses compatriotes indigènes Kabyles qu'on ne peut s'empêcher de louer. D'ailleurs, le reportage de Camus souleva l'ire des colons. Directement mise en cause dans l'extrême pauvreté des Kabyles, l'administration coloniale sévira. Le journal est frappé d'interdit; le jeune journaliste sera accusé d'obédience communiste et sera « remis à la disposition des autorités de la métropole, » un euphémisme bureaucratique qui atténue la crudité et la brutalité des termes comme bannissement, exil et déportation.

Mis à part la consolidation de son image d'homme juste et d'humaniste, l'épisode journalistique de Camus n'a pas vraiment eu d'incidence sensible ni dans sa carrière ni dans sa vie. Signalons aussi que Camus ne s'est jamais départi de ce que cette étude démontrera comme étant une posture coloniale de bonne volonté à l'endroit des Kabyles. Il n'en demeure pas moins que Camus est généralement perçu comme un progressiste et un moraliste courageux par rapport à son temps, y compris une frange notable de l'intelligentsia algérienne. Son reportage sur la Kabylie est souvent brandi comme une preuve tangible de son humanisme. Pour notre part, l'engagement de Camus, comparé à d'autres intellectuels de son temps (Fanon, Memmi, Sartre) était, au mieux, ambigu, sinon tiède au niveau de l'engagement et dénué d'initiative. C'est cette position qui éclaire l'esprit de notre questionnement de l'altruisme qu'Albert Camus afficha à l'égard des Kabyles. Pour faire la part des choses, il est évident que la critique qui s'ensuit (et que certains la trouveraient, peut-être, sévère ou démesurée) ne vise aucunement l'homme, la personne en Albert Camus. Elle s'adresse plutôt à Camus l'intellectuel, le penseur porteur d'idées qui, par sa position privilégiée de « faiseur d'opinions » et sa vocation de « philosophe, » inspira et instilla l'espoir d'une vie meilleure dans les esprits avides de changements, en quête d'utopies.

L'objectif de notre travail est d'explorer les mobiles sous-jacents à l'attitude bienveillante de Camus en vue d'offrir un point de vue qui s'inscrit en faux contre l'idée d'un Camus désintéressé, juste et dédié à la cause humaine. Loin de nous est l'intention de douter de l'humanisme de cet illustre écrivain de renommée mondiale et dont la notoriété connaît actuellement une résurgence notable, ni de porter un jugement de valeur quelconque sur son intégrité morale. Il est indéniable que Camus en tant que personne était un humaniste, un moraliste qui a pris des positions courageuses par rapport à son temps et à contre-courant de l'idéologie ambiante qui définissait les rapports sociaux en Algérie coloniale. Située dans son temps et en sa qualité de journaliste pied-noir, d'algérieniste, la compassion de Camus est édifiante, comme l'atteste sa prise de position dans l'affaire El Okby, un notable Arabe inculpé d'assassinat orchestré par le pouvoir, qu'il réussira à innocenter. Son reportage sur la Kabylie et, plus tard, ses articles dans *Combat* pour fustiger et condamner la répression sanglante de Sétif (Algérie, 1945), les massacres de Madagascar (1947) ou la condamnation à mort des communistes grecs (1949) lui ont gagné le titre d'engagé politique et littéraire au sein de la communauté savante.

Certes, il est vrai que très peu de ses compatriotes de souche ou indigènes avaient ainsi osé hausser le ton et défier le système colonial. Par conséquent, le fait que Camus se soit intéressé au dénuement chronique de la Kabylie est, sans aucun doute, méritoire. Qu'il ait pris la peine de visiter cette région du pays en détresse, par devoir professionnel et par aspiration au bien, est dûment noté. Le mérite est d'autant plus grand si l'on considère le contexte historique de sa publication et les représailles que son action lui avait values. Avec le déplacement du temps et la différence de circonstance, la reconnaissance de l'humanisme de Camus ne fait pas forcément l'unanimité. Jugé en tant qu'intellectuel, en tant qu'écrivain algérien - ce qu'il était en fait en vertu de sa naissance - les risques qu'il avait pris étaient, reconnaissons-le, mineurs en raison de la prudence entourant ses propos et de sa volonté de ne point heurter l'establishment colonial. Du coup, la vitalité de son humanisme s'étiolo à cause du manque flagrant de référence à la condition *sine qua non* qui favoriserait l'épanouissement de la Kabylie, à savoir la décolonisation. Pour cette raison, les prises de position de Camus invitent une critique austère et un jugement conséquent.

En date de la publication du reportage sur la Kabylie, Camus avait déjà enregistré des percées remarquables dans sa carrière d'écrivain et d'humaniste. Nous sommes donc en présence d'une sommité francophone de réputation mondiale, lauréat du prix Nobel de littérature de 1957.<sup>9</sup> La question qui se pose est quel sens à donner à l'attitude d'un philosophe de sa carrure et envergure acquis à la thèse des bienfaits de la colonisation que défendent les civilisateurs européens. Il serait paradoxal de célébrer l'humanisme d'un homme de lettres opposé, du moins par son silence, à l'indépendance de son pays, autrement dit à la cessation du régime colonial qui rétablirait ses compatriotes autochtones dans leurs droits humains. D'autres intellectuels qui lui étaient contemporains, natifs du même pays que lui (Jean Daniel, Jules Roy) et des écrivains français d'outre-mer (André Mandouze, Sartre, Laurence Jeanson, Henri Curiel, Simone de Beauvoir) n'ont pas lésiné sur leurs état d'âme, leurs intérêts personnels ou leur subjectivité. Mus par un universalisme libérateur, ils se sont identifiés sans ménagement et, souvent, au risque de leur vie à la lutte des Algériens contre le colonialisme.

Dans le même registre d'idées, il n'est pas évident d'applaudir Camus comme étant le héros de la cause kabyle, à la lueur des progrès dans le domaine des droits de la personne des temps modernes. Le fait qu'il ait dénoncé la pauvreté de la Kabylie est certainement louable. Assurément, sa prise de position était nécessaire mais de loin insuffisante pour provoquer un changement qualitatif du cadre de vie des Kabyles. Aujourd'hui, le silence de Camus sur la structure historique qui a engouffré les Kabyles dans la misère le ferait passer, à coup sûr, pour un nostalgique de la colonisation, au même titre que le groupe des législateurs français frappés d'amnésie des horreurs d'un passé pas très lointain. La loi française du 23 février 2005 glorifiant la colonisation fait foi. L'histoire aura retenu la fameuse répartie de Camus en 1957 à Stockholm, juste

---

<sup>9</sup> En plus de plusieurs pièces de théâtre, sa production littéraire comprenait la publication de *Révolte* (1936), *L'Envers et l'endroit* (1937), *Noces* (1939) et *Mythe de Sisyphe* et *L'Étranger* (1942).

après avoir été honoré du prix Nobel de littérature, en réponse à une question posée par un étudiant algérien sur le caractère juste de la lutte pour l'indépendance. « *Si j'avais à choisir entre cette justice et ma mère, je choisirais encore ma mère.* »

La liberté et la justice s'accommodent mal des élans de charité ou de pitié. Le témoignage de Camus dans « Misère de la Kabylie » suscite, à notre avis, des questions sur sa représentation schématique et bridée de l'autre, le Kabyle, plus dérivée de l'image du sujet colonial, d'une vision orientaliste, que d'une observation objective qui témoigne d'une action purement généreuse, d'une exigence morale dénuée de mobile ou d'intention, bref d'un humanisme démocrate. Nous tenterons de montrer que Camus, sans peut-être s'en rendre compte, a perçu les Kabyles à travers le filtre déformant de la représentation colonialiste. En nous référant à la typologie des acteurs de la scène coloniale établie par Albert Memmi et sur la base d'indices trouvés dans le texte, nous en déduirons que le contenu du reportage d'Albert Camus sur les Kabyles évoque l'attitude du colonisateur de bonne volonté. Rappelons que dans la terminologie de Memmi la colonisation est définie comme une structure de domination, d'usurpation et de spoliation.<sup>10</sup> Il ressort de la lecture de « Misère de la Kabylie » que Camus, inconsciemment peut-être, a tenté d'émailler la structure oppressive de la colonisation en lui donnant un visage humain. En rétrospective, il était difficile de vouloir préserver une Algérie française, comme Camus l'aurait voulu, tout en brossant un bilan négatif des populations autochtones.

Nous nous demandons si l'écriture de « Misère de la Kabylie » n'est pas entachée d'une sensibilité coloniale nourrie essentiellement de la mythologie nationaliste impériale et véhiculée par l'idéologie de la grande mission émancipatrice de la colonisation. Dans sa représentation du peuple kabyle, la pensée et la perception d'Albert Camus, selon nous, n'ont pas échappé à l'idéologie colonialiste ambiante de son temps. Il est impossible que Camus n'ait pas constaté la contradiction, pour ne pas dire l'illégitimité, de sa situation de privilégié, quand bien même relative, dans un contexte colonial. Serait-il possible qu'un colonisateur affiche tant d'altruisme à l'endroit des populations soumises par la force et la violence à des conditions de servilité abjectes par une élite dont il est membre à part entière? Cette étude établira que le rapport d'enquête sur la condition socio-économique de la Kabylie de Camus dévoilait ses états d'âme et sa préoccupation quant à la réputation et de l'honneur de la mère patrie. Derrière son écriture critique et dénonciatrice de la surface des choses de la colonisation se profilait une conception émotive, personnelle et étroite de la notion d'humanisme qu'entretenait un colonisateur de bonne volonté. La lecture de « Misère de la Kabylie » laisse transparaître un parti pris impérial, racial et civilisateur qui éclaire sur les raisons pourquoi Camus s'est détourné de toute analyse sur les racines profondes du malheur des Kabyles. Nous estimons que le cri d'injustice d'Albert Camus dans « Misère de la Kabylie » rejoint la tradition orientaliste européenne dont les fondements régulateurs du regard sur l'« Autre » sont, à bien des égards, mystificateurs.

---

<sup>10</sup> Memmi, p. 14.

Bien que l'analyse du contenu de « Misère de la Kabylie » et de la rhétorique journalistique qui la sous-tend s'achève avec cette ébauche de conclusion, elle serait incomplète sans la présentation d'un autre portrait de cette même région d'Algérie qui se veut une antithèse saisissante de celle de Camus. Il s'agit du roman intitulé *Le Fils du pauvre*<sup>11</sup> de Mouloud Feraoun, un colonisé kabyle, instituteur de profession, nourri de valeurs d'éducation *normaliennes* que d'aucuns<sup>12</sup> avaient qualifié d'« assimilé » en raison de son attachement à la culture et à la langue françaises et de sa vision d'une Algérie multiculturelle. La lecture de cette œuvre classique de la littérature kabyle d'expression française offre un portrait différent de la Kabylie et apporte un démenti au contenu du reportage de Camus.

Le processus d'émergence de la littérature indigène est indéniablement lié aux conditions historiques de sa production. Dans le cas du Kabyle vivant une situation d'exclusion et de déni d'identité, l'entreprise d'écriture était (et reste toujours) synonyme de prise de parole et de représentation de soi par soi. En plus d'être un acte délibéré de mémoire, il se veut également une réfutation et une rectification en réaction à toute forme de représentation et d'exploitation de soi par le colonisateur. Ainsi se justifie le choix du roman de Mouloud Feraoun. Nous nous efforcerons de montrer que le contenu du rapport d'enquête de Camus n'a pas échappé à l'attention de Mouloud Feraoun et que son roman *Le Fils du Pauvre* se voulait une réplique indirecte à « Misère de la Kabylie. » Quelques années après la parution de « Misère de la Kabylie, » l'écrivain kabyle fera directement part à Camus de sa pensée sur la représentation du colonisé.

[...] J'ai pensé simplement que s'il n'y avait pas ce fossé entre nous, vous nous auriez mieux connus, vous vous seriez senti capable de parler de nous avec la même générosité dont bénéficient tous les autres. Je regrette toujours, de tout mon cœur, que *vous ne nous connaissiez pas suffisamment et que nous n'ayons personne pour nous comprendre.*<sup>13</sup>

Feraoun était bien conscient que l'observateur qui rapporte sur la société musulmane de l'extérieur s'attarderait surtout sur le saillant et ce qui frappe aux yeux parce qu'il ne l'a jamais comprise. Pourquoi Feraoun avait-il opté pour la voie romanesque pour réagir au reportage de presse de Camus et y peindre son propre tableau de la Kabylie? La réponse se dégagera dans le contraste entre un essai journalistique véhiculant un point de vue externe, celui d'un « touriste, » affilié à la tradition orientaliste et une autofiction qui transmet une expérience vécue, doublée d'une teneur ethnographique. Le côté documentaire du Fils du pauvre et qui prend des allures d'un reportage le rapproche beaucoup de l'essai de Camus. C'est dans l'analyse comparée des deux documents que

<sup>11</sup> Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre* (Paris : Éditions du Seuil, 1954).

<sup>12</sup> L'allusion est faite aux défenseurs acharnés du courant arabo-islamique et à leur progéniture intégriste qui qualifient les francophones algériens d'avatars du colonialisme français, inféodés au « *hizb frança* », le « *parti de la France*, » ou les assimilationnistes, spectre brandi par les nationalistes conservateurs et leurs alliés islamistes pour museler les courants d'opposition laïque et berbère.

<sup>13</sup> Mouloud Feraoun, *Lettres à ses amis* (Paris : Éditions du Seuil, 1969) pp. 203-204. Italique ajoutée.

nous prévoyons échafauder et soutenir notre point de vue qu'Albert Camus était un colonisateur de bonne volonté.

## 1.2. Canevas d'analyse

L'approche méthodologique à laquelle cette étude obéit est de nature comparative et qualitative. La démarche se veut pluridisciplinaire et syncrétique. Elle s'inspire des autres disciplines des sciences humaines et sociales (l'histoire, l'économie, la science politique, la littérature, la culture). En référence à l'analyse du discours, nous nous intéresserons non seulement à la présence de certains thèmes, mots ou concepts dans l'essai de Camus, mais aussi à leur importance qui se mesure par leur poids sémantique par rapport au contexte et leur intérêt particuliers. Nous chercherons à mettre en évidence des faits nouveaux ou inattendus et à dégager des tendances globales ou des indices généraux qui indiqueraient une vision, une position ou une attitude particulière suggestive de l'attitude du colonisateur de bonne volonté que Camus afficha à l'égard des Kabyles dans son reportage de presse.

Cette étude privilégie l'analyse du discours qui, du point de vue post-structuraliste, n'est pas un simple acte de langage divorcé de la réalité. Sa pertinence réside dans ses conversions et ses prolongements interactionnels. Dans *l'Ordre du discours*, Foucault nous apprend comment faire parler un texte et en comprendre les liens avec le pouvoir. La valeur de la vérité n'a rien de neutre ni d'objectif.<sup>14</sup> Il n'existe pas d'énoncés simples; toute formulation verbale porte en elle-même le sédiment d'une vision du monde dont elle émane.<sup>15</sup> Les post-structuralistes nous enseignent que c'est par le biais de la représentation discursive, donc par le langage, que le sens du monde dans lequel nous vivons se construit. L'analyse du discours permet de faire des rapports d'analogie et de correspondance entre ce qui est manifeste et ce qui est latent, entre les idées, les institutions dominantes, le système en place et les rapports de force entre les différentes composantes sociales. En bref, c'est à travers l'analyse du discours que l'on observe le pouvoir à l'œuvre.

Par le biais de l'analyse du discours, il nous est possible de révéler les non-dits, de débusquer ce qui est caché, d'analyser les motivations occultées—ou inconscientes dans la mesure où le discours du pouvoir est intériorisé—qui sous-tendent l'initiative de Camus de vouloir porter secours aux Kabyles. L'attention à la grammaticalité textuelle de son essai journalistique d'une longueur de cent pages environ servira éventuellement de support

---

<sup>14</sup> Michel Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris : Gallimard, 1971). Comment lire un texte, le décoder, procéder à la généalogie de la volonté de vérité? Dans cet ouvrage, Foucault nous montre que le discours n'est jamais autonome. La formation discursive est subordonnée à un contrôle de l'extérieur, par un « Ordre, » dont les institutions ont pour fonction de donner une certaine légitimité et de faire circuler certains discours comme étant la vérité.

<sup>15</sup> Marc Angenot, *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes* (Paris : Payot, 1982). (Prix Biguet 1983 de l'Académie française).

additionnel à l'analyse du discours en rapport à la question d'altérité et d'intersubjectivité. L'analyse du discours montrera que les conditions de production des textes camusien et feraounien reflètent deux réalités de communication stables, parallèles, mais contradictoires, à la limite, antagonistes : le modèle du colonisateur versus celui du colonisé. L'exercice analytique portera sur une analyse de l'énonciation qui caractérise les textes précités à propos des Kabyles afin de dégager les points de vue respectifs des deux écrivains.

L'analyse de l'énonciation s'effectuera en référence au contexte social : à savoir, les pratiques coloniales et l'enracinement culturel. Texte et contexte sont indissociables l'un de l'autre à l'intérieur d'un même corpus où s'insère le point de vue de l'écrivain. Au préalable, une courte présentation des deux écrivains et des conditions idéologiques, politiques et socio-historiques de l'époque permettra de contextualiser notre sujet. L'exposé d'un aperçu historique des circonstances socio-économiques désastreuses des Kabyles aidera à situer la genèse de leur misère. Cette rétrospective nous fournira des arguments pour nuancer, pour ne pas dire contrer, le point de vue prôné par la critique selon lequel derrière le regard de Camus sur la condition désastreuse de la Kabylie, le microcosme de l'Algérie entière, se profile l'image d'un journaliste socialement conscient et responsable.<sup>16</sup> L'analyse de la portée morale et politique du contenu du rapport de Camus tiendra aussi compte du processus de socialisation et de conditionnement idéologique auquel Camus avait été soumis au seuil de sa vie de pied-noir.<sup>17</sup>

Après le bref tour d'horizon du contexte de publication suivra une discussion des points saillants des articles de Camus, notamment les énoncés sujets à controverse. Entre autres, pourquoi Camus s'était-il arrogé le droit de parler au nom et à la place des Kabyles? Les avait-il suffisamment côtoyés pour affirmer qu'il les connaissait et qu'il les comprenait? Par ailleurs, la prise de conscience de la pauvreté criante mise à part, qu'est-ce que Camus a retenu de son séjour en Kabylie? Comment expliquer l'absence d'une conscience d'appartenance à la classe dominante dans la plume d'un écrivain qui s'indigne face à l'injustice et à la misère des Kabyles?<sup>18</sup> Comment interpréter sa cécité face au fonctionnement et aux pratiques iniques du système colonial?<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Des références étayant l'idée que Camus était dédié à la cause de justice sociale sont présentées dans la prochaine section de cette étude.

<sup>17</sup> À l'origine, le surnom s'appliquait aux Européens travaillant pieds nus dans des soutes à charbon des bateaux de colons algériens. Avec le temps, le terme s'est généralisé pour désigner tous les Européens natifs d'Algérie, les colons. Ces derniers, y compris la frange des pauvres à laquelle Albert Camus appartenait, formaient la classe dominante. À l'opposé de leurs concitoyens « pieds-noirs », les indigènes subissaient non seulement les revers de la pauvreté, mais vivaient en même temps en marge du système qui les exploitait et pérennisait leur statut de pauvres.

<sup>18</sup> Fawzia Ahmad, A Study of Land and Milieu in the Works of Algerian-Born Writers Albert Camus, Mouloud Feraoun, and Mohammed Dib (Lewiston, New York, USA & Queenston, ON, Canada : The Edwin Mellen Press, 2005) pp 49-70. Dans ce chapitre consacré à l'environnement physique et aux multiples réalités du milieu dans lesquels s'inscrit la production journalistique de Camus, Ahmad affirme que ce que Camus a observé en tant que reporter ne peut pas être assimilé à un cas isolé d'écrit de la part

L'analyse mettra en évidence que le portrait qu'Albert Camus avait dressé de ces derniers illustre à bien des égards ce que Memmi qualifie de *colonial* ou de *colonisateur de bonne volonté*.<sup>20</sup> Pour reprendre l'analogie de cet auteur, il s'agirait d'un colonisateur affable qui s'accommodait tant bien que mal de l'ordre colonial qu'il refusait de condamner; un ordre dont il jouissait pleinement des privilèges et qu'il dénonça certes, mais avec une obligation de réserve. Paradoxalement, l'attitude bienveillante de Camus à l'endroit des Kabyles lui a valu l'exil forcé du pays qu'il chérissait tant. Il va sans dire que les représailles dont Camus avait fait l'objet de la part des autorités coloniales n'altèrent en rien le trait de colonisateur de bonne volonté qui le décrit. Colonialisme et bienveillance seraient-ils un oxymoron? Fanon, Sartre et Memmi sont pourtant clairs à ce sujet. Cette typologie de colonisateurs relève de la pure fiction. Cette étude mettra en évidence que dans « Misère de la Kabylie, » on observe une convocation des acteurs coloniaux à la défense du nationalisme impérial et de la mythologie nationaliste française. Le discours de Camus évolue sous le thème de race, de peuple, de civilisation. Le reportage de Camus traduit une vision non pas en miroir de la réalité de la Kabylie, de ses besoins et de ses aspirations, mais plutôt une tentative de conforter la figure du « juste » Français à travers une énonciation qui consacre la prééminence civilisationnelle de l'Européen et légitime le fait colonial.

Tel que mentionné plus haut, *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun servira de source de données de première main pour réfuter les arguments de Camus. La discordance des discours de Camus et de Feraoun est criante. Alors que dans « Misère de la Kabylie » le texte favorise la pérennité de la présence française en Algérie, le texte de son vis-à-vis colonisé, *Le Fils du pauvre*, implique, au contraire, le refus du déni de reconnaissance à travers une forme d'expression identitaire qui oscille entre l'affirmation d'une authenticité originelle et la démonstration d'une normalité universelle. L'analyse littéraire du *Fils du pauvre* montrera comment Feraoun avait combiné deux genres littéraires: l'autobiographie et le roman, appelé aujourd'hui l'autofiction. À l'instar des écrivains postcolonialistes, Feraoun usa de sa plume pour contourner les canons littéraires de la culture française afin de communiquer dans un discours en contrepoint son double engagement : sa contestation du déni colonial et l'affirmation de son identité kabyle.

L'analyse des conditions d'émergence et de production littéraire de cet instituteur de village, à la recherche d'une voie d'expression identitaire pour contrecarrer les préjugés discriminatoires du système colonial, laisse croire que *Le Fils du pauvre* était une réplique directe au reportage de Camus. L'étude fera ressortir comment les aspects de la vie de son peuple que Feraoun avait choisis et leur mise en valeur pour ancrer sa communauté dans l'univers humain se voulaient une remise en cause des conclusions de

---

d'un journaliste socialement responsable. Selon elle le résultat de l'enquête de Camus est indissociable de la centralité de sa position dans la société ainsi que de la ligne éditoriale pro-colonialiste du journal qui l'employait.

<sup>19</sup> Memmi (1972) p. 32.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 64.

Camus sur les Kabyles. À travers cette étude, le lecteur s'apercevra que les choix politiques et idéologiques respectifs de Camus et de Feraoun sont diamétralement opposés. Camus et Feraoun étaient certes tous deux attachés à l'Algérie, mais à deux Algéries différentes. Bien qu'il fût d'origine sociale très modeste, Camus s'identifiait à la culture dominante de la minorité pied-noir. Feraoun, quant à lui, appartenant à la caste des subalternes, traduisit les souffrances et les émotions de son peuple dans la langue du conquérant. L'analyse du texte de Feraoun illustre comment un roman pourrait rendre compte d'une réalité sociale vivante plus authentiquement qu'un rapport journalistique censé la reproduire. C'est aux plans de l'authenticité et de la justice dans la représentation de la réalité coloniale que cette étude embrasse la théorie postcoloniale. Au cœur du débat est la relation entre l'expérience coloniale et la conceptualisation de la différence. Sous le colonialisme, la perception des différences avait pris un tournant irrémédiablement déviationniste, pervers.

### 1.2.1. Postcolonialisme : espace discursif du colonisé

Cette recherche s'inscrit dans une perspective épistémologique, éthique et idéologique postcolonialiste. La lecture et l'interprétation des textes de Camus et de Feraoun sont profondément ancrées dans cette approche critique dans la mesure où l'exercice d'analyse intègre plusieurs topiques du postcolonialisme (altérité, représentation, identité, discours impérial, pratiques coloniales, etc). Dans le postcolonialisme, le préfixe « post » recèle une connotation à la fois temporelle et adversative qui en dit long sur le passé colonial. Selon Bouda Etermad, le fait colonial est, avec la révolution industrielle, l'une des ruptures majeures de l'histoire de l'humanité.<sup>21</sup> En vertu de son orientation foncièrement critique, la théorie postcoloniale insiste sur la déstabilisation de la pensée occidentale qui a dominé des siècles durant les voix (et les voies) du savoir et de la communication. En critiquant les héritages matériels et discursifs de la colonisation, en privilégiant la perspective du colonisé et en réservant une place de choix à la voix de l'Autochtone, la théorie postcoloniale crée des alternatives au discours impérial. L'autochtone s'affranchit de la plume du colonisateur et prend la parole. Ainsi, à partir d'une littérature sous influence impériale, contre elle ou à côté d'elle, naquit une littérature locale ou nationale qui véhicule une différence identitaire dans laquelle fusionnent sujet et objet du discours, donc plus authentique.

La critique postcoloniale puise ses matériaux dans la réalité historique des trois-quarts de la population mondiale contemporaine dont les conditions de vie ont été indéniablement marquées par le colonialisme.<sup>22</sup> L'avènement de ce mouvement

<sup>21</sup> Depuis la prise de Ceuta par les Portugais en 1415 jusqu'à l'occupation de l'Éthiopie par l'Italie fasciste en 1935, près des trois quarts des 136 millions des terres de la planète sont tombées sous l'emprise impériale occidentale. Bouda Etermad, La Possession du Monde. Poids et mesures de la colonisation (Bruxelles : Complexes, 2000) p. 3.

<sup>22</sup> Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), The Post-colonial Studies Reader (Abingdon, Oxford, New York : Routledge, 2006).

intellectuel d'envergure coïncide avec l'amorce du processus de décolonisation et le démantèlement des empires coloniaux.<sup>23</sup> Il répond au besoin de revisiter l'histoire en tenant compte du legs colonial. Synthétiquement parlant, la critique postcoloniale se résumerait en un engagement à faire une lecture critique d'une réalité coloniale, souvent passée, et de l'interroger selon la perspective du colonisé. Les marques d'homogénéités substantives dont le discours occidental affuble les colonisés (tiers-monde, sous-développement, etc.) sont par conséquent rejetées; les principes qui les sous-tendent déconstruits. À propos, il est intéressant de noter que parmi les grands mouvements impérialistes romain, arabe, turc, le colonialisme européen a été, à notre connaissance, le seul à susciter de violentes oppositions de la part des populations conquises.

Le postcolonialisme a été articulé par d'éminents intellectuels tels que Edward W. Saïd, Homi K. Bhabba, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, ou Gayatri Spivak. Ces derniers ont entrepris depuis les années soixante-dix une réflexion au sujet des incidences de l'hégémonie occidentale sur les peuples colonisés et, par extension, de la notion d'hégémonie en général. Ces intellectuels, signalons-le, s'inscrivent dans la lignée des travaux des précurseurs du postcolonialisme dont ils s'étaient inspirés (Césaire, Fanon, Sartre, Memmi et plusieurs autres connus pour leur critique ou leur opposition militante au colonialisme, Cabral, Gandhi, Ho Chi Minh, Kwanda, etc). C'est avec l'illustre écrivain contemporain Edward Saïd que nous entamerons notre résumé de ce courant de pensée. Nous le clôturerons par une brève présentation des « aïeux » francophones du postcolonialisme opportuns à notre étude, Fanon, Memmi et Sartre. Le choix de cet ordre chronologique s'explique par le fait que ces derniers se situent dans la même ligne de temps que l'objet de notre étude et, de surcroît, leurs pensées sont directement pertinentes à notre thèse.

De l'avis de plusieurs, la publication en 1978 de l'œuvre majeure d'Edward Saïd sur l'imagerie occidentale des cultures « d'ailleurs », *Orientalisme*, cristallisa le courant théorique postcolonial et accéléra le processus de sa maturation académique.<sup>24</sup> Dans ce livre, Saïd prend à partie le corpus des études orientales, l'ensemble textuel produit à la suite d'expéditions militaires, de conquêtes coloniales, ainsi que les narrations d'explorations des contrées lointaines. Ces œuvres connues notamment pour leur saveur exotique mettent en relief les composantes principales de la représentation occidentale de l'« Autre. » Érigé en institution savante qui guidait le regard sur l'Orient,<sup>25</sup> l'orientalisme, selon Saïd, généra un discours qui pava la voie aux missions civilisatrices

<sup>23</sup> Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (Paris : PUF, Collection Écritures francophones, 1999).

<sup>24</sup> Anita Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (UK : Oxford University Press, 1998).

<sup>25</sup> Saïd (1978) p. 1. On y lit : « *L'Orient est une partie intégrante de la civilisation et de la culture matérielles de l'Europe. L'orientalisme exprime et représente cette partie, culturellement et idéologiquement, sous forme d'un mode de discours, avec, pour étayer des institutions, un vocabulaire, un enseignement, une imagerie, des doctrines et même des bureaucraties coloniales et des styles coloniaux.* »

et légitima toutes les pratiques brutes d'occupation coloniale.<sup>26</sup> La contribution de Saïd était d'approfondir l'analyse du pouvoir colonial en décomposant les fondements fictionnels de l'orientalisme. L'orientalisme n'est pas seulement un champ d'« études sur les Autres. » Il consiste également en une structure sophistiquée de pensée, alimentée par divers produits du savoir (les productions littéraire, artistique, politique, philosophique, anthropologique, archéologique et autres). En fait, le volume impressionnant de savoir produit par les orientalistes soutenait une vision politique de la réalité « réglée » de sorte à promouvoir la différence entre le familier (l'Europe, l'Occident, « nous ») et l'étrange (l'oriental, l'est, « eux »).<sup>27</sup>

Saïd se démarqua de la définition conventionnelle de l'autorité coloniale et développa une analyse du pouvoir impérial basée sur la fusion entre la culture et le savoir inféodés au politique. Le discours orientaliste, base de l'eurocentrisme, entretient la croyance que l'Orient et l'Occident représentent deux pôles opposés dont l'un est inférieur à l'autre. Les membres de ces deux entités antithétiques ne font pas partie de la même espèce humaine.<sup>28</sup> Dans l'esprit occidental, lorsque ces deux catégories se croisent, il en résulte une opposition binaire entre l'Occidental, focalisé sur son occidentalité et, à ses yeux, l'Oriental, qui devient davantage oriental. C'est à l'aide des ces « implants cognitifs » que se développa une formation discursive systématisée sur « l'essence » de l'Oriental. La conclusion à laquelle Saïd a abouti est que la représentation de l'Orient par l'Occident était porteuse de l'idée d'un monde inférieur, irrationnel et primitif. Elle permettait également à l'Occident de s'identifier dans l'opposition : un ensemble supérieur, rationnel et civilisé. En inventant le concept « Est » (l'Orient), l'Occident priva ce dernier de sa capacité de s'exprimer librement. La prétention de l'Occident à détenir « la vérité » sur l'Orient au point de le nommer justifiait sa propension à vouloir l'asservir.<sup>29</sup> Ce type de discours, à titre d'exemple, a trouvé résonance dans sa version radicale chez Rudyard Kipling (1865-1936) dans « *The White Man's Burden*; » ou encore dans « *East is East, West is West, and never the twain shall meet*. »<sup>30</sup>

<sup>26</sup> À bien des égards, les vestiges de ce discours sont de nos jours encore visibles dans la conduite des relations internationales, notamment dans la rhétorique sur « l'axe du mal » et de la « guerre contre la terreur. »

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 45-46.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>29</sup> Saïd, à cet effet, note à juste titre le discours d'Arthur James Balfour prononcé devant la Chambre des communes en date du 13 juin 1913 dans lequel il justifie la nécessité de l'occupation de l'Égypte par les Anglais en raison de leur suprématie en matière de savoir sur ce pays du Moyen Orient. pp. 31-36. Il est intéressant de noter que cette dichotomisation orientaliste du monde n'est pas totalement disparue. La théorie du conflit inéluctable des cultures développée par Samuel Huntington, « *The Clash of Civilizations* » *Foreign Affairs*, été 1993, ou encore l'idée de la violence endogène des Arabes de Bernard Lewis dans « *The Roots of Muslim Rage* » *The Atlantic Monthly*, sept. 1990, témoignent des vestiges de cet état d'esprit.

<sup>30</sup> Rudyard Kipling, *Gunga Din and Other Favorite Poems* (United Kingdom : Dover Thrift Editions, 2009). Ce type de discours dévoile la composante raciste de l'impérialisme européen. Le poème de Kipling relate l'histoire d'un porteur d'eau indien qui sauva la vie d'un soldat britannique au prix de la sienne. Kipling vantait les vertus des non Européens qu'il considérait comme des êtres de la basse espèce.

En somme, le travail de Saïd a non seulement permis d'ébranler le consensus culturel occidental sur la représentation de l'Orient, mais il a, de surcroît, dévoilé la tendance de l'Occident à stigmatiser l'Autre dans une dichotomie manichéenne. Sur le plan littéraire, Saïd insuffla une énergie particulière aux études du discours colonial en capitalisant sur le legs intellectuel des anticolonialistes des années cinquante. Il s'inspira également de la « *French theory*. » S'appuyant sur une définition post-structuraliste de la notion de pouvoir, en particulier la notion foucauldienne de l'archéologie du savoir et la généalogie du pouvoir, Edward Saïd déconstruit l'orientalisme et son corollaire, le discours européen. Pour Michel Foucault, le pouvoir est indissociable du langage à travers lequel il s'exprime. En outre, il n'émane pas d'une structure centrale ou hiérarchisée, mais plutôt d'un réseau quasi-capillaire multidirectionnel.<sup>31</sup> Dans la perspective foucauldienne, les pratiques discursives en vigueur dans une société fonctionnent de sorte qu'il est difficile pour un individu de penser en dehors du paradigme en place. Le processus de socialisation des membres de la société baigne dans les formes dominantes du pouvoir. À commencer par le langage qui, selon les post-structuralistes, est un système complexe caractérisé par sa disjonction avec la réalité. Par extrapolation, il n'existe point de savoir innocent; tout savoir est profondément lié à l'exercice du pouvoir.<sup>32</sup> Le rejet du langage impérial est au cœur même du postcolonialisme. Selon les post-structuralistes, la réalité est une construction subjective, fruit du langage, instrument de pouvoir et de contrôle.<sup>33</sup> Étant donné que la représentation langagière est vectrice de structures d'exclusion, le chercheur postcolonial doit « décoder » et interpréter les textes coloniaux avec réserve et circonspection. C'est dans cette perspective que nous analyserons l'essai de Camus.

Au plan du savoir et de la connaissance, la théorie postcoloniale s'attache à réexaminer le contenu de la bibliothèque coloniale et à « déconstruire » l'appréciation occidentale des cultures non européennes. L'apport de la théorie postcoloniale aux études littéraires réside dans le souci de faire connaître les conditions de production ainsi que les contextes socioculturels dans lesquels s'ancrent les écritures produites dans les pays anciennement colonisés, tout en leur rendant justice. Sous l'impulsion du postcolonialisme, un sens politique de la pratique littéraire émergea et généra de nouveaux concepts, tels que l'hybridité, le métissage, le multiculturalisme, le bilinguisme et la migrance littéraire. Eu égard à la profusion de travaux qu'elle inspira, la démarche postcoloniale s'est amplement distinguée en termes de lisibilité accrue des textes des littératures en contact, conçus la plupart du temps sous l'angle de la mémoire, et qui mettent en relief le thème de l'Altérité et sa fonction dans le texte.

La littérature produite sous l'égide du postcolonialisme sonna le glas de l'hégémonie impériale sur le savoir, modifiant ainsi les orientations épistémologiques

---

Source : [http://en.wikipedia.org/wiki/Gunga\\_Din](http://en.wikipedia.org/wiki/Gunga_Din)

<sup>31</sup> Foucault (1971), p. 92.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>33</sup> Yoshiyuki Sato, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida* (Paris : Harmattan, 2007) pp. 34-35.

existantes. La prise de conscience et la déconstruction du pouvoir de représentation occidentale de l'altérité a donné lieu à l'articulation d'un discours qui rompt avec les conventions idéologiques et canoniques de la littérature du colonisateur. La vision européenne ethnocentrique et réductrice du colonisé est mise à nu. Une prolifération d'analyses en contrepoint s'employa à « réparer » les dommages causés aux composantes essentielles de l'« Autre » perpétrés par l'autorité hégémonique sous la prétention de faire œuvre d'ethnographie. Le questionnement par la critique postcoloniale de la hégémonie de la culture coloniale occidentale permit ainsi à d'autres voix de se faire entendre : celles des oubliés de l'histoire que l'orientalisme a longtemps niées en les colorant d'étrangeté. À l'ère de la mondialisation, l'approche postcolonialiste et le contre-discours qu'elle promeut sont des signes avant-coureurs d'une entreprise transculturelle derrière laquelle se profile, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, un début de cosmopolitisme littéraire d'envergure planétaire.<sup>34</sup>

### 1.2.2. Fanon, Memmi, Sartre

Les penseurs « phares » qui guident cette étude sont principalement Frantz Fanon, Albert Memmi et Jean-Paul Sartre.<sup>35</sup> En posant, sans ambages ni détour la question coloniale durant les années cinquante, ces écrivains ont planté les premiers jalons de l'entreprise postcolonialiste, pourvoyant ainsi ce mouvement d'une direction décisive. Leur opposition absolue au colonialisme, leur dénonciation de l'oppression coloniale et leur soutien inconditionnel à la cause de l'indépendance algérienne, symbole de la lutte anti-coloniale, font incontestablement d'eux les fondateurs des études postcoloniales dans le monde francophone. Ce qui suit est une esquisse des pensées de ce trio d'anti-colonialistes inconditionnels.

Frantz Fanon, en sa qualité de médecin psychiatre à l'hôpital de Blida (Alger) était directement exposé à la matérialité des pratiques coloniales et à ses conséquences humaines immédiates. Témoin des conséquences directes du colonialisme, il refusa de cautionner les crimes de la colonisation, malgré l'obligation de réserve que lui imposait son statut de fonctionnaire du gouvernement français. Dans une lettre au contenu fracassant adressée à ses supérieurs, Fanon annonça sa décision de se démarquer d'un tel

---

<sup>34</sup> La valeur du postcolonialisme est de positionner tout-e un-e chacun-e, étudiant-e des sciences humaines et sociales, à la croisée des chemins où s'y forge un nouveau souffle. Dans cette optique le transculturalisme, thème rassembleur inédit, vit le jour. Ce mouvement préconise un nouveau style de vie ouvert sur l'autre, du voisin de palier aux gens de cultures différentes. L'hybridation se nourrit de liens sociaux toujours renouvelés et des expériences des mondes. L'objectif est de vivre la mondialisation en s'exposant à l'Autre, au lieu de subir ses effets de standardisation culturelle. Le but est d'éviter le retour des grands schémas mythiques fondateurs et civilisateurs. Découvrir l'Autre, c'est renoncer à l'hégémonie, à la tribu, à l'esprit de clocher. Claude Grunitzky, *Transculturalism : How The World Is Coming Together* (New York : PowerHouse, 2004).

<sup>35</sup> À cet égard, il est intéressant de noter que les « Readers » sur le postcolonialisme font à peine mention dans le débat postcolonial des auteurs précités (Aimé Césaire inclus).

système. Sa volonté de désengagement était claire, nette et sans équivoque, comme l'attestait l'extrait suivant de sa lettre de démission.

[...] Il arrive un moment où le silence devient mensonge. Les intentions maîtresses de l'existence personnelle s'accommodent mal des atteintes permanentes aux valeurs les plus banales. Depuis de longs mois, ma conscience est le siège de débats impardonnables. Et leur conclusion est la volonté de ne pas désespérer de l'homme, c'est-à-dire de moi-même. Ma décision est de ne pas assurer une responsabilité coûte que coûte sous le fallacieux prétexte qu'il n'y a rien d'autre à faire.<sup>36</sup>

En plus d'un engagement politique agissant contre le colonialisme, l'histoire retiendra également la participation de cet homme à la révolution algérienne.<sup>37</sup> Fanon s'était pleinement identifié au peuple algérien;<sup>38</sup> il avait opté pour le camp des dominés. Dans *les Damnés de la terre*, Fanon explique le déni systématique du colonisateur des attributs d'humanité du colonisé. Il expose la condition abjecte du colonisé, un sous-Homme, qui vit dans un « monde compartimenté, manichéiste [et] immobile [...] » et qui doit « rester à sa place, [...] [et] ne pas dépasser les limites. »<sup>39</sup> Selon Fanon, l'identité du colonisé est une construction de son oppresseur qui la lui a prescrite par la violence au point où ce dernier intériorisa les modèles des Occidentaux et s'aliéna sa propre culture. L'imagerie de l'indigène, de l'homme de couleur, était chargée de connotations maléfiques et faisait de lui un être totalement dénué d'éthique et de sens de responsabilité. Fanon prône la réhabilitation de l'identité indigène par la révolution libératrice et une violence salutaire.<sup>40</sup>

Jean-Paul Sartre rejoint Fanon aux niveaux de la pensée et de l'engagement politiques fermes contre le colonialisme. En fait, il était un des intellectuels français les plus virulents qui se présentait comme l'arch-ennemi de la colonisation. Les positions anticoloniales de Sartre étaient fermes et tranchantes, tant dans le verbe que dans l'action. La revue *Les Temps modernes* qu'il fonda en 1945 servit de forum d'expression aux indigènes tels que Césaire, Fanon, Memmi et autres. En outre, la ligne éditoriale de sa publication reconnaissait la légitimité de la lutte armée du mouvement nationaliste du Front de libération nationale (FLN) et ne cachait pas son opposition à la torture pratiquée

<sup>36</sup> Frantz Fanon, « Lettre au Ministre Résident. » dans *Pour la révolution africaine. Écrits politiques* (Paris : Éditions La Découverte/Poche, 2006) pp. 61-62.

<sup>37</sup> Fanon était membre du collectif éditorial du journal *El Moudjahid*, le média du Front de libération nationale (FLN). Il fut également l'ambassadeur du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) au Ghana.

<sup>38</sup> Atteint de leucémie, Fanon s'est éteint le 6 décembre 1961 dans son lit d'hôpital à Washington D.C. Jusqu'à ce jour, l'homme qui s'est dépensé corps et âme dans la promotion de la cause algérienne ne reçut aucun hommage de quelque nature que ce soit ni de la part des gouvernements qui se sont succédés depuis l'indépendance ni de la société civile. La commémoration de son décès passa en général inaperçue de l'opinion publique, à cause de sa position en faveur de la violence.

<sup>39</sup> Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris : Ed Gallimard, 1991) p. 82. L'incarnation absolue de cette vision du monde abjecte est exemplifiée par l'apartheid sud-africain.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 62.

en Algérie.<sup>41</sup> Dans ses essais, Sartre ne se limitait pas seulement à la dénonciation de l'injustice coloniale, il reprochait également à la société française la culture du silence face aux pratiques coloniales répréhensibles.<sup>42</sup> À l'instar de Fanon qui considérait le colonialisme comme emblématique de la violence humaine, Sartre pensait que c'est le colon qui a fait et qui continue à construire le colonisé.<sup>43</sup> Dans la préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon (1961), Sartre incitait à la révolte, usant de termes crus et brutaux:

[...] il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds.<sup>44</sup>

Par ailleurs, dans « Le colonialisme est un système » Sartre explique, avec données empiriques à l'appui, comment le politique fut mis au service de la colonisation au profit du colon. L'article de Sartre qui s'inscrit dans la série des manifestes contre la colonisation est un procès cinglant du colonialisme qu'il qualifie de substrat du capitalisme qui dépossède les colonisés de leurs terres, de leurs langues, leurs cultures, leurs identités et les maintenait dans une situation d'analphabétisme. Sartre était convaincu que le problème ne pourrait être résolu par les colons de bonne volonté car : « [...] il n'est pas vrai qu'il y ait de bons colons et d'autres qui soient méchants : il y a des colons, c'est tout. »<sup>45</sup>

Albert Memmi, une autre référence incontournable dans l'étude du colonialisme, complète le trio des anticolonialistes engagés. Il publia en 1957 le *Portrait du colonisé* précédé de *Portrait du colonisateur*, à une période où la France s'était délestée de ses protectorats tunisien et marocain pour se concentrer sur l'Algérie dont la lutte armée faisait tâche d'huile partout au pays. Dans ce livre, Memmi propose une anatomie des acteurs principaux de la scène coloniale nord-africaine afin de souligner les caractéristiques de la typologie binaire de leur coexistence incongrue.<sup>46</sup> L'auteur insiste sur le rapport de force qui caractérise les interactions entre les deux composantes humaines de la société coloniale et dont les constructions identitaires antagoniques se

<sup>41</sup> En 1961, en pleine guerre d'Algérie, la revue de Sartre publia le « Manifeste des 121, » aussi connu sous le « Manifeste de Blanchot, » dans lequel ce nombre de signataires intellectuels revendiquaient le droit à l'insoumission. Un appel fut lancé à « tous les hommes libres » de faire valoir leur soutien à l'indépendance algérienne.

<sup>42</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations V. Colonialisme et néo-colonialité* (Paris : Gallimard, 1964) p. 10. Ses prises de position radicales sur l'Algérie lui ont valu deux tentatives d'assassinat de la part des extrémistes de l'Algérie française (OAS). Son appartement a été plastiqué à deux reprises, et *Les Temps Modernes* saisis cinq fois.

<sup>43</sup> Jean-Paul Sartre, « Orphée noir » dans *Situations III* (Paris : Gallimard, 1949) pp. 229-286.

<sup>44</sup> Frantz Fanon (1961), préface, p. 6.

<sup>45</sup> Jean-Paul Sartre, « Le colonialisme est un système. » *Les Temps Modernes*, 123 (mars-avril 1956) p. 125.

<sup>46</sup> La section portant sur « le colonialiste de bonne volonté » provoqua la brouille de l'auteur avec Albert Camus; ce dernier s'était senti directement visé. <http://www.acontresens.com/livres/41.html>

nourrissent l'une de l'autre à travers leurs interactions quotidiennes.

Le travail de dissection de la société coloniale permet à Memmi de faire la distinction entre le *colonial*, le *colonisateur*, et le *colonialiste*. Pour Memmi, le *colonial* serait : « [...] l'Européen vivant en colonie mais sans privilèges, dont les conditions de vie ne seraient pas supérieures à celles du colonisé de catégorie économique et sociale équivalente. »<sup>47</sup> Cette figure hypothétique correspondrait à un Européen *bienveillant* qui prendrait ses distances face au fait colonial en tant qu'expression politique. Face aux situations de conflits entre les différents membres en présence que génère la pratique coloniale, Memmi note que ce personnage tout à fait conjecturel arborerait une attitude de neutralité que d'aucuns trouveraient déconcertante. Notant la naïveté que suggère ce cas de figure, l'auteur soutient que : « le colonial ainsi défini n'existe pas, car tous les Européens des colonies sont des privilégiés. »<sup>48</sup> Selon Memmi, l'Européen qui s'installe en colonie est, par définition, un privilégié. Son appartenance au groupement de colonisateurs faisait de lui, bon gré mal gré, un individu avantagé en comparaison à la masse des colonisés qui croupissent dans l'enclos où ils étaient confinés. Tel qu'il sera développé plus loin dans cette étude, le portrait de l'acteur colonial « bienveillant » semblerait seoir à Albert Camus au regard de son « coup d'œil » sur la Kabylie.

### 1.3. Contribution et pertinence

La présente étude est une tentative de réflexion sur la prise de conscience des rapports dominants/opprimés dans les arènes politiques et sociales, ainsi que sur les idéologies qui les sous-tendent. Les médias en général, comme dans le cas d'*Alger Républicain*, l'employeur de Camus, livrent à l'opinion publique des représentations des cultures dominées sous formes de condensés emblématiques de stéréotypes globaux qui coïncident avec la superstructure de l'ordre établi. Mouloud Feraoun, dans l'esprit de la théorie critique, y a réagi en se donnant pour tâche de témoigner d'un point de vue affirmatif et de démystifier l'image étriquée que le colonisateur de déjouer les faux-semblants. *Le Fils du pauvre* de même que l'intégralité de la production littéraire prolifique de Mouloud Feraoun font de cet écrivain kabyle un des grands pionniers de la littérature nord-africaine d'expression française, un écrivain francophone postcolonialiste incontestable.<sup>49</sup>

Le point focal et l'intérêt de cette étude résident dans la démarche comparative adoptée. Le contenu d'un essai signé de la plume d'un colonialiste est contredit par un écrivain colonisé interpellé par le discours impérial. Ce sujet n'a jamais été investigué de manière exhaustive. Après leur publication originelle en juin 1949, les articles sur la

---

<sup>47</sup> Memmi (1972), p. 35.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>49</sup> Robert Elbaz et Martine Mathiew-Job, *Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une littérature* (Paris : Éditions Karthala, 2001) p. 5.

Kabylie furent intégrés par Camus dans son livre *Actuelles III, chroniques algériennes* paru aux Éditions Gallimard en 1958. On les retrouve également en 1965 dans *Essais* parus chez le même éditeur. Depuis cette date, aucune autre édition ne vit le jour. Ce n'est qu'en 2005 que les Éditions Zirem, sises à Vgayeth, métropole de la basse Kabylie, publièrent les articles. Des motivations d'ordre politique et idéologique liées au mouvement de revendication de l'identité kabyle, à la lutte contre l'islamisme et à la démocratisation du système politique algérien, en général, expliqueraient l'intérêt de cet éditeur kabyle à revisiter Camus. Par ailleurs, la revue de la littérature montre qu'il n'y a eu aucune étude critique exhaustive du reportage de presse de Camus, bien que ce dernier occupe une place de taille dans le monde de la référence littéraire. Il est vrai que « Misère de la Kabylie » a été cité dans plusieurs documents littéraires, mais seulement à titre d'exemple, soit pour souligner le caractère moral de l'auteur, ou comme information biographique illustrant les débuts littéraires de l'écrivain. La seule exception qui mérite d'être notée est le travail de Fawzia Ahmad qui a consacré une vingtaine de pages à chacun des deux auteurs traités séparément dans un ouvrage incluant un troisième écrivain francophone algérien, Mohammed Dib.<sup>50</sup>

Essentiellement, Ahmad, à juste titre, reproche à Camus d'avoir omis sa position privilégiée sur la scène coloniale dans la composition de ses articles sur la famine en Kabylie. Sa posture de témoin de la misère des Kabyles relève du paradoxe dans la mesure où nulle part il fait référence à sa position de colonialiste au sein de cet environnement colonial. Ce que Fawzi reproche à Camus n'est en fait qu'une réinterprétation de la thèse de Memmi sur le colonisateur de bonne volonté. Fawzi pense que l'équilibre que Camus a voulu maintenir entre ses convictions personnelles en matière d'humanisme et de justice sociale d'une part et la tendance pro-impérialiste du journal de gauche *Alger républicain*, d'autre part, ne justifie pas son silence sur la colonisation. Ahmad souligne ce déséquilibre flagrant chez Camus. Elle estime que la retenue du langage de Camus dans sa condamnation du colonialisme traduisait sa loyauté envers son employeur et favorisait son rapprochement avec le lectorat français d'Algérie. En somme, la pondération que Camus avait observée en s'abstenant de se frotter contre les tenants de l'ordre colonial l'a conduit à faire un choix régressif et à adopter une position qui privilégiait la permanence d'une Algérie française. L'histoire prise à témoin, Camus s'était rallié du côté des colonisateurs.

Dans le cas de Mouloud Feraoun, Ahmad affirme que ses écrits s'inscrivent dans une perspective pied-noir dans la mesure où l'écrivain kabyle s'est efforcé de projeter la réalité de son peuple à son ami Emmanuel Roblès<sup>51</sup> et, par extension, à une audience

---

<sup>50</sup> Ahmad (2005), pp. 49-69.

<sup>51</sup> Emmanuel Roblès (1914-1995), condisciple de Feraoun, était un écrivain *pied-noir* auteur d'une multitude d'ouvrages. Entre autres, il fonda à Alger la revue *La Forge* où il permit aux écrivains autochtones tels que M. Dib, Y. Kateb, A. Séfraoui, M. Ouary de se faire connaître. Il créa en 1951 la collection « Méditerranée » aux Éditions du Seuil. Cf. Guy Dugas, *Emmanuel Roblès. Une action, une œuvre* (Alger : Éditions du Tell, 2007).

européenne.<sup>52</sup> Aux yeux de cette critique, Feraoun avait fait montre de beaucoup de retenue dans son exposé de la réalité kabyle afin de ne pas irriter son audience, notamment sur la question de la colonisation. Compte tenu des influences coloniales subies par cet auteur ayant fréquenté l'école du colonisateur, l'évolué qu'était Mouloud Feraoun ne pourrait, selon elle, projeter qu'une identité textuelle « comprimée » de son algérianité. En d'autres termes, Ahmad reprochait à Feraoun son silence sur la colonisation française, arguant que le souci de réception de son œuvre lui imposa une sorte d'autocensure. Par conséquent, à l'instar de celle de Camus, la représentation de son identité algérienne était partielle en raison de son omission de la dimension coloniale. En dernière analyse, Ahmad adressait le même reproche aussi bien à Camus qu'à Feraoun : l'omission de la réalité coloniale. Nous nous demandons comment est-ce possible que l'empreinte anticoloniale du document de Feraoun ait échappé à son attention. Dans *Le Fils du pauvre* Feraoun s'en prend directement au système de justice coloniale qu'il dénonça clairement mais néanmoins d'une manière subtile.<sup>53</sup> Par ailleurs, l'analyse d'Ahmad était limitée au premier roman de Feraoun et ne tient pas compte des travaux subséquents de l'écrivain kabyle dans lesquels transparait son point de vue sur le drame de l'Algérie française.<sup>54</sup> Enfin, la volonté d'affirmation de son identité kabyle à des fins de mémoire n'est-elle pas indirectement une manifestation évidente de son opposition à la colonisation?

Dans le cadre du passé colonial et sous l'angle de la décolonisation, notamment les relations entre les états ex-colonisateurs et les ex-colonisés, cette étude veut rejoindre l'effort collectif de résistance à l'amnésie coloniale. L'acuité et la fréquence des questions de décolonisation demeure toujours d'actualité. Jour après jour, elles ne cessent de se manifester à travers les politiques et les mouvements migratoires (légal et clandestin) vers les métropoles occidentales, les requêtes d'excuses diplomatiques, les demandes de compensations monétaires, les volontés de tourner la page, etc. Ces aspects les plus visibles des conséquences de la colonisation ne doivent nullement induire à une sorte de refoulement des souvenirs pénibles de la pratique coloniale. Le devoir de mémoire nous force à revisiter les tristes réalités de la colonisation.<sup>55</sup> À titre d'exemple

---

<sup>52</sup> Ahmad (2005), pp. 71-96.

<sup>53</sup> Feraoun (1954), p. 46.

<sup>54</sup> La liste des publications de Feraoun paraît dans les pages bibliographiques.

<sup>55</sup> De l'affaire du « foulard islamique » dans les écoles françaises, au problème des sans papiers en France, à la tragédie des *harragas* en Algérie, aux débats sur les accommodements « raisonnables » au Québec, à la nostalgie coloniale de la « mission civilisatrice » de la France, les mentalités colonialistes et le discours orientaliste qui les sous-tendent sont quelques exemples de survie (ou d'agonie) de la mentalité colonialiste. (Le terme *harraga* provient de l'arabe algérien qui veut dire « les brûleurs », l'équivalent des *boat people*. On parle de candidats à l'émigration clandestine, tous âges et sexes confondus, qui tentent de « brûler » la mer dans des embarcations de fortune. La plupart du temps, ces expéditions suicidaires connaissent des fins funestes. Les rescapés écoupent de lourdes peines de prison prévues par le code pénal algérien dans le dessein d'enrayer ce phénomène.)

Les débats concernant les apports de la colonisation tenus au Parlement français et retentis dans les sociétés touchées par la colonisation, les déclarations du Président Sarkozy à l'effet que l'Africain n'est pas assez entré dans l'histoire (Université de Dakar, Sénégal, le 21 juillet 2007) sont quelques exemples parmi tant

infime, Ighil-Ali, lieu de naissance des écrivains Amrouche (Jean et Taos) et village marqué par une forte présence française sous forme de casernes militaires et de missions jésuites, enregistra en moyenne un décès par famille à cause de la guerre d'indépendance.

---

d'autres illustrant de l'actualité et de la pertinence de cette étude. Du côté algérien, le quotidien arabophone algérien Al Khabar dans son édition du 20 décembre 2009 a dévoilé l'existence d'un projet de loi incriminant le colonialisme français de génocide. Cette proposition législative qui n'a pas encore été soumise au vote législatif comporterait 15 articles, portant sur plusieurs dossiers historiques et actuels sur les relations entre Paris et Alger, en particulier sur la revendication des indemnités pour la totalité de l'époque coloniale, la traduction des criminels de guerre devant la justice, et l'indemnisation des victimes des essais nucléaires effectués au sud de l'Algérie. Source : [www.pressealgerienne.net/elkhabar.htm](http://www.pressealgerienne.net/elkhabar.htm) mardi 8 décembre 2009.

## Chapitre II La Kabylie de misère d'Albert Camus

### 2.1. La Kabylie

La Kabylie est située à l'est d'Alger, au nord de l'Algérie. Son territoire, pour l'ensemble montagneux, est densément peuplé.<sup>56</sup> La région est entourée de plaines littorales à l'ouest et à l'est, au nord par la Méditerranée et au sud par les Hauts Plateaux. Ses habitants berbérophones la nomment en kabyle *thamurth*, « le pays ». Les Kabyles composent la majorité de l'ethnie amazigh (berbère) d'Algérie, en plus des Chaouis, des Mouzabites et des Touaregs.<sup>57</sup> La langue berbère est le tifinagh. Bien qu'il n'existe aucun recensement démographique officiel, une évaluation spéculative de la population kabyle la situerait approximativement entre six et dix millions sur trente-six millions d'habitants que compte le pays.

Durant la guerre de libération nationale (1954-1962), la Kabylie joua un rôle prépondérant en raison de la forte présence de maquis due à l'escarpement naturel du paysage qui avait servi de base de repli aux forces de libération nationale (ALN), mais aussi en raison de l'implication accrue de ses habitants. À partir de 1958, l'intensification de la guerre se traduisit par la multiplication d'opérations militaires dévastatrices (« Jumelle », « Pierre précieuse », « Étincelle ») de la part des autorités coloniales déterminées à détruire les bases arrière de la rébellion armée. Le résultat fut la décimation des maquis kabyles. Pour rappel, la guerre d'Algérie (1954-1962) fut l'une des plus longues et meurtrières guerres de décolonisation qui marqua les esprits des Algériens et des Français tant par ses tragédies humaines que par ses conséquences politiques.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> La densité démographique de la Kabylie n'a jamais été constante. Durant les années de terrorisme islamiste (1992-2002), de nombreux bourgs et villages kabyles ont vu leurs habitants fuir leurs domiciles par crainte des hordes intégristes. Par ailleurs, le manque d'investissements dans la région générateurs d'emplois et de revenus incite la jeunesse à l'exode vers les centres urbains, à la recherche d'opportunités professionnelles. Enfin, en règle générale, le Kabyle installé ailleurs en Algérie se doit de rentrer « au pays » pour y célébrer les fêtes ou passer ses congés.

<sup>57</sup> Les Amazighs (ou Berbères) sont répartis en différents groupes sur l'Afrique du Nord, aussi appelé Tamazgha, « Terre des hommes libres » : Les Chleuhs dans la vallée du Souss, le Haut et l'Anti-Atlas (Maroc) Les Rifains dans le Rif (Maroc) Le Zayanes au Moyen Atlas (Maroc) Les Chaouis dans les Aurès (Algérie) Les Chenouis dans la région du Chenoua (Algérie) Les Kabyles en Kabylie (Algérie) Les Mozabites dans la vallée du Mzab (Algérie) Les Siwis dans le Siwa (Égypte) Les Touaregs dans un vaste territoire qui s'étend sur plusieurs pays : Algérie, Libye, Niger, Mali et Burkina Faso La langue tamazight (le berbère) et ses variétés : Chaoui, Chenoui, Chleuh, Kabyle - Mozabite Nafusi, Rifain, Siwi, Tagargrent, Touareg, Zayane. Le tamazight s'écrit avec le tifinagh (caractères libyco-berbères vieux de plus de 2500 ans), ou l'alphabet latin.

<sup>58</sup> Le bilan de cette guerre de décolonisation incroyablement douloureuse, souvent fratricide mais toujours passionnelle, qui a duré sept ans demeure encore opaque, en attente d'une rigueur historique scientifique dans la collecte et l'interprétation des données. Dans « Le point sur... la guerre d'Algérie, » *Historiens et géographes*, 293 (février 1983) pp. 635-652, Guy Pervillé nous livre le décompte suivant. Du côté français, les « forces de l'ordre » ont perdu 25.000 hommes (dont 15.500 au combat ou par attentat), et compté

Tout au long de son histoire, depuis l'occupation romaine jusqu'à nos jours, la Kabylie est connue pour sa résilience sa résistance, et son attitude rebelle face à l'autorité centrale. Bien que la colonisation de l'Algérie ait commencé en 1830, il a fallu attendre jusqu'en 1857 pour que la Kabylie soit « pacifiée. » Par la suite, la région fut le théâtre de plusieurs insurrections armées réprimées dans le sang, dont la plus importante, celle de 1871, a été menée par deux figures légendaires du mouvement de résistance kabyle contre l'occupation française, El Mokrani et l'héroïne Fadhma n'Soumeur. Selon les historiens, la répression qui s'ensuivit a été implacable. L'assujettissement colonial des Kabyles par le sang et le feu, les razzias des villages et des bourgades, la spoliation des terres communes indivises anéantirent les structures traditionnelles ancestrales. L'occupation française délésta les Kabyles de plus de deux millions et demi d'hectares de terre qui seraient ensuite octroyés aux colons à titre de concessions.<sup>59</sup> Chaque insurrection était suivie de mesures punitives d'expropriation des terres et de représailles collectives.<sup>60</sup> Citons, parmi les actions coercitives visant la soumission de la Kabylie, les prélèvements pécuniaires sur les populations à titre d'imposition de guerre, la prohibition du commerce intertribal, les déplacements et les regroupements des populations, les déportations vers les bagnes de la Nouvelle Calédonie, etc. Aux fins de contrôle administratif et militaire rigoureux, la région fut scindée en deux entités dénommées selon leur élévation altitudinale: la Grande (haute) et la Petite (basse) Kabylie. S'inspirant du modèle éprouvé de conquête des territoires indiens d'Amérique du Nord, l'armée française procéda au regroupement des populations des villages pour mieux les contrôler.

La soumission de la Kabylie au dictat colonial eut des conséquences terribles tant au niveau économique que sur le plan de son organisation sociale et politique. La confiscation des terres, la destruction des circuits traditionnels d'échange et de solidarité sociale et la déplétion démographique (immigration vers d'autres régions du pays ou vers la France)<sup>61</sup> causa la ruine des tribus et l'appauvrissement de la Kabylie. Déracinés,

---

65.000 blessés (dont 35.000 dans les mêmes conditions). Les victimes civiles du terrorisme comprenaient avant le cessez-le-feu 2.788 Européens tués, 7.541 blessés et 875 disparus, ainsi qu'au moins 16.378 Musulmans tués, 13.610 blessés et 13.296 disparus. S'y ajoutèrent après le 19 mars 1962 plus de 3.000 Européens enlevés (dont 745 seulement furent retrouvés), et plusieurs dizaines de milliers de Musulmans massacrés, dont les estimations varient de 30.000 à 150.000. L'indépendance causa l'exode du million de Français d'Algérie, et de 140.000 « Français musulmans ». Du côté algérien, les pertes subies par la population musulmane sont beaucoup plus difficiles à chiffrer pour plusieurs raisons. Les autorités algériennes exaltent le nombre mythique du million et demi de Martyrs alors que les estimations des historiens vont varier entre 300 000 et un million de victimes, alors que les historiens et nombre d'auteurs se croient plus sérieux en se contentant d'un million.

<sup>59</sup> Charles-André Ageron, *Histoire d'Algérie* (PUF, 1964).

<sup>60</sup> Dans la logique coloniale, un indigène propriétaire d'une vaste terre arable était considéré comme une menace permanente parce qu'il rivaliserait avec le colon et, à la longue, compromettrait gravement la colonisation. En 1936, trois ans avant le voyage de Camus en Kabylie, 26 000 colons (soit 0,43% de la population) possédaient 2,5 millions d'hectares de terres les plus fertiles (30% environ de la totalité des terres). Source: Zürcher Magali, « La pacification et l'organisation de la Kabylie Orientale de 1838 à 1870. » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Volume 4 (3) 1969, pp. 360-381.

<sup>61</sup> La circulation de la main d'œuvre kabyle vers la métropole, l'émigration économique, sera soumise à un strict contrôle dès 1935, ce qui accentuera davantage la pauvreté en Kabylie.

dépossédés de leurs biens, déstructurés et aliénés dans leur propre pays, les Kabyles devinrent des lumpenprolétaires à la merci des fermiers colons ou au service des patrons d'usines de la métropole.<sup>62</sup> En dernière analyse, la misère des Kabyles qui avait tant outré Albert Camus était la conséquence directe de la colonisation de l'Algérie qui avait débuté en 1830 et qui se poursuivait de son vivant. Pourquoi alors un intellectuel de sa stature avait-il volontairement le regard du passé dans l'analyse de la condition humaine de la Kabylie? Peut-être, qu'à ses yeux l'Algérie étant incontestablement française, il n'y avait pas lieu d'interroger l'histoire? Manifestement, la réponse est oui, car dans son rapport de presse Camus s'est référé à plusieurs reprises à l'Algérie comme « *un pays français*. »<sup>63</sup> À la lecture de l'extrait qui suit où Camus discutait des éléments d'une politique de construction sociale pour la Kabylie, l'équivoque est bel et bien levée.

[...] J'indiquerai seulement qu'une politique qui offre les multiples avantages de résorber le chômage, de hausser les salaires, d'améliorer l'habitat et de mettre en valeur *un pays qu'après tout nous avons fait nôtre*, mérite qu'on ne la repousse pas a priori. [...]

## 2.2. Le contexte de publication du rapport de Camus

De l'avis des historiens, l'occupation française qu'a subie l'Algérie était l'une des plus inhumaines, des plus meurtrières et des plus régressives de l'histoire de la colonisation.<sup>65</sup> Contrairement à la Tunisie et au Maroc régis par un système de protectorat, ce que d'aucuns appellent « la colonisation à distance, » l'Algérie était une colonisation de peuplement.<sup>66</sup> À cette période particulière de l'histoire où Camus avait publié son reportage de presse, la population de l'Algérie était soumise par la violence depuis déjà plus d'un siècle d'occupation. L'usure du temps aidant, le régime colonial ne pouvait pas aller sans heurts face à une population autochtone confinée dans un régime d'apartheid soutenu par les lois de la République. Parallèlement, le mouvement

<sup>62</sup> Durant les années vingt et jusqu'à la période d'avant-guerre, la crise économique et la contrainte du marché du travail en France se soldèrent par une réduction drastique du flux ouvrier kabyle outre-mer. Une série de mesures gouvernementales vint resserrer les formalités d'entrée en France (accroissement des frais de rapatriement, obligation de payer les impôts arriérés du compatriote du même nom, etc). En conséquence, de plus en plus de Kabyles étaient enfermés dans sa montagne.

<sup>63</sup> Camus, pp. 59, 77, 113.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 59 (italique ajouté).

<sup>65</sup> Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser Exterminer*. Sur la guerre et de l'Etat colonial (Paris : Fayard, 2005) p. 100.

<sup>66</sup> N'importe quel citoyen français était libre de venir s'y installer. Sur le plan administratif, la colonie acquit en 1947 le statut de département français doté d'une autonomie financière et d'une assemblée. Politiquement, l'Algérie devint le prolongement de la métropole; sa gouvernance relevait du domaine exclusif de la souveraineté de la France. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, la population européenne s'accrut de façon intensive jusqu'à atteindre un million de colons au milieu des années 1950. Alsaciens, Lorrains, Languedociens, Italiens, Espagnols, Maltais côtoyaient au quotidien une population de neuf millions d'Indigènes. À la veille de la Deuxième Guerre mondiale, la population européenne régnait sur un pays qu'elle considérait comme sien.

nationaliste affûtait ses armes de contestation politique et de lutte contre la colonisation du pays. Inspiré par les leçons tirées de la première guerre mondiale, notamment les sacrifices des soldats algériens ayant combattu pour une France insensible à leurs revendications politiques, et sous la poussée des idées égalitaires et émancipatrices de la révolution bolchevique, le mouvement nationaliste prenait de l'ampleur partout en Algérie<sup>67</sup> comme partout ailleurs dans les contrées des « oubliés de l'histoire. » La lutte armée sera déclenchée le premier novembre 1954. L'Algérie devint officiellement indépendante le 5 juillet 1962, suite à un référendum.

Il n'y a rien de surprenant dans le fait que la famine de la Kabylie des années précédant la deuxième guerre mondiale ait été en grande partie ignorée comme l'avait été la condition sociale critique du colonisé partout ailleurs en Algérie. À cette période particulière de l'histoire, la France était confortablement installée dans ses colonies (Algérie, Tunisie, Maroc, Syrie, Indochine, Sénégal, Madagascar). En Algérie, le monde colonial s'était senti menacé par la montée du Front populaire en France au pouvoir depuis mai 1936. Et la tendance la plus progressiste sur les excès du colonialisme ne pouvait concevoir la possibilité de la décolonisation. À court terme, l'attention était plutôt absorbée par les pressentiments des dangers du nazisme, les implications de la guerre civile en Espagne, et les appréhensions sur l'inévitabilité d'une autre grande guerre, auxquels s'ajoutait la menace communiste d'une URSS aux appétits d'expansion idéologique insatiables.

Jusqu'à cette période de l'histoire, les Algériens ne demandaient qu'à être français. Sourde et insensible, la société coloniale, avide de privilèges et soucieuse de son confort, tournait le dos aux revendications de justice et de liberté des indigènes. En Algérie coloniale, le statut de citoyen à part entière s'appliquait uniquement aux pieds-noirs et aux Israélites (même si ces derniers faisaient partie de la population algérienne précoloniale).<sup>68</sup> Par contre, les Autochtones, dits « Musulmans » ou « Arabes, » étaient privés de droits politiques, car astreints au régime d'exception du *Code de l'indigénat*, lequel bien qu'aboli en 1946 resta valide jusqu'en 1962.<sup>69</sup> Le paradoxe est qu'à l'intérieur d'un régime de droit, d'une démocratie instituée, un ordre discriminatoire, reposant sur la violation du principe d'égalité, fonctionnait dans la représentation sociale comme une norme, une pratique courante. Les Algériens colonisés étaient régis par un texte juridique soutenu par un dispositif de répression légale qui faisait fi du principe d'égalité censé être le fondement de l'État de droit de la quatrième République française.<sup>70</sup> Ce régime

<sup>67</sup> En Algérie, les idéaux révolutionnaires marxistes ont donné naissance au Parti du peuple algérien (PPA) dont les membres étaient liés par la lutte contre le colonialisme et l'exploitation. En 1954, une aile radicale se scinda de ce parti pour former le FLN qui a mené le pays à l'indépendance.

<sup>68</sup> Le 24 octobre 1870, le décret Crémieux octroie la citoyenneté française aux Juifs d'Algérie. Le reste de la population, les Musulmans, est relégué au statut d'indigène, créant ainsi une fracture douloureuse entre les deux communautés.

<sup>69</sup> Voir note de bas de page numéro 9, page 17 sur le *Code de l'indigénat*.

<sup>70</sup> Dès lors, écrira Ch. R. Ageron, « *l'indigénat fut tout à la fois un code de civilité puéril, un instrument de servitude, un règlement policier tatillon et mesquin, parfois un code fiscal ou un médiocre doublet du code*

d'exception, rappelons-le, légalisait l'usage de l'arbitraire et de la discrimination à l'encontre des populations indigènes.

C'est dans ce contexte historique abrasif que Camus publia « Misère de la Kabylie » dans les colonnes d'*Alger Républicain*, à une période charnière dans l'histoire du 20<sup>ème</sup> siècle, juste quelques mois avant que la Deuxième Guerre Mondiale n'éclate. La conjoncture historique de la publication du reportage sur la Kabylie laisse croire que Camus exprimait un point de vue ancré dans la « *realpolitik*. » Il puisa dans les abstractions du discours républicain sa rhétorique humaniste afin de défendre les intérêts stratégiques occidentaux sur la rive Sud de la Méditerranée.

### 2.3. « Misère de la Kabylie » ou Kabylie de misère?

De père alsacien et de mère espagnole, Camus est né le 13 novembre 1913 dans une famille très modeste, à Mondovi, une ville côtière située à 400 Km à l'est d'Alger. Une année plus tard, il perdit son père durant la première Guerre Mondiale. Albert Camus grandit à Alger où il fit ses études secondaires au lycée Bugeaud. Rares étaient les Algériens, disons de souche, qui fréquentaient les bancs de cet établissement « blanc. » Même la minorité des Algériens de conditions modestes ne côtoyaient pas assez les « *roumis* »<sup>71</sup> à cause du mur psychologique qui séparait les deux communautés. C'est à l'âge de 26 ans qu'il entama dans la presse écrite algéroise une carrière d'écrivain qui se révéla plus tard l'une des plus influentes de la littérature française de l'après-guerre. Séduit par les idées révolutionnaires de Pascal Pia, fondateur du journal socialiste de gauche *Alger Républicain* (devenu plus tard *Écho d'Alger*), le jeune Camus collaborera avec ce quotidien de 1937 jusqu'en 1940.

Dans le jargon des relations publiques, *Alger Républicain* était l'organe officiel du Front populaire, son porte-voix. La ligne éditoriale de ce journal défendait l'idée d'une Algérie plurielle, théoriquement sans distinction de race ou de religion, mais néanmoins une Algérie française. C'était au nom d'une élite algérienne éduquée (indigène et pied-noir) que ce quotidien militait pour la concorde et la fraternité entre tous les Algériens. Toutefois, l'idéalisme et l'esprit libéral que prônait *Alger Républicain* étaient imprégnés d'une conscience coloniale avérée. Dans son édition du 9 avril 1939, le journal fait appel au « *génie colonisateur de la France* », invoque ses vastes possessions coloniales d'outre-mer, et exalte les « *efforts de colonisation tendant à faire des indigènes des véritables collaborateurs* » de « *notre Empire* » français dont l'Algérie représente un joyau en raison des « *ses inestimables richesses naturelles* » et « *des liens d'affection profonde que les Algériens de races et toutes croyances portent à la Métropole.* »<sup>72</sup> Le journal préconisait une approche coloniale assimilationniste qui oeuvrerait à renforcer

---

pénal. » Cité dans *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)* (Paris : PUF, 1968) p. 45.

<sup>71</sup> Roumi signifie un Français en dialecte algérien.

<sup>72</sup> Ahmad, p. 51.

l'amitié entre colonisateurs et colonisés au sein d'une Algérie multiculturelle évoluant sous la houlette de l'étendard impérial de la France éternelle. Voici, en quelques mots, comment se définissait idéologiquement l'employeur d'Albert Camus.

Au préalable, le temps que Camus avait alloué pour réaliser son reportage sur la Kabylie est, à notre avis d'une extrême importance pour qu'on s'y attarde un peu. La raison est que la longueur de temps investie dans la conduite de son enquête sur le terrain est considérablement déterminante sur la profondeur et la qualité de son « regard » sur la Kabylie et, par extrapolation, sur la justesse et la valeur épistémologique de ses conclusions. En tout, la visite de Camus en Kabylie avait duré dix jours au maximum. Le séjour de Camus en terre kabyle est calculé sur la base de l'information de l'éditeur de *Misère de la Kabylie* qui nous éclaire sur la date de son voyage, soit à la fin mai 1939. C'était en territoire kabyle que Camus prit contact avec son éditeur le 27 mai pour lui faire part de ses premières impressions. Ce qui laisse supposer qu'il serait donc arrivé, tout au plus, le 26 mai. Il aurait, très vraisemblablement, quitté la Kabylie au plus tard le 3 mai afin d'être à son pupitre le lendemain pour apprêter la publication du premier article de son reportage le surlendemain, le 5 juin 1939. Par conséquent, sa visite aurait duré huit à neuf jours au maximum.

C'est donc à l'issue de cette visite-éclair que Camus composa « Misère de la Kabylie, »<sup>73</sup> une série de onze articles publiée entre le 5 et le 15 juin 1939. Ces textes, méconnus par le large public en Algérie et ailleurs, étalaient au grand jour la condition d'indigence absolue des Kabyles. Leur publication déplut aux colons et causa du remous au sein de l'opinion publique. Dans une certaine mesure, le reportage de Camus s'inscrivait dans le sens contraire du mouvement du balancier de son temps que le bloc des colonialistes « durs à cuire » faisaient jalousement obstacle à toute velléité de changement dans l'état de choses. D'aucuns s'étaient sentis outrés par son outrecuidance d'avoir comparé la Kabylie à la Grèce, la dépositaire de la civilisation occidentale. D'autres étaient indisposés par la situation scandaleuse de la Kabylie qu'il étala au grand jour et par l'incurie de la gestion coloniale. La *Dépêche algérienne* rétorquera avec un reportage contradictoire, « Kabylie39, » signé de la plume de R. Frison Roche,<sup>74</sup> qui s'attaqua à l'enquête de Camus. « *Je ne suis pas du même avis que certains; la France a fait de grandes et belles choses en Kabylie et il faudrait pour nier une telle évidence se boucher volontairement les yeux et s'obstiner à ne voir que le mauvais côté des choses.* »<sup>75</sup> Ceci pour dire que selon la presse coloniale, les problèmes de la Kabylie

<sup>73</sup> La liste des articles composant ce documentaire de presse est énumérée dans la note de page no 23, pp. 15-16.

<sup>74</sup> Roger Frison-Roche (1906-1999) est un explorateur et écrivain français, réalisateur du film *Premier de Cordée* (1943) dont le texte avait initialement été publié sous forme de feuilleton dans *La Dépêche algérienne* entre janvier et février 1941. Entre 1938 et 1941, il est journaliste à *La Dépêche* à Alger où il s'installe avec sa famille en 1938. À la fin de la guerre, il retourne en Algérie qu'il quittera définitivement en 1955 au milieu des événements.

Source: [http://www.monsieurbiographie.com/celebrite/biographie/roger\\_frison\\_roche-3656.php](http://www.monsieurbiographie.com/celebrite/biographie/roger_frison_roche-3656.php)

<sup>75</sup> Camus (2005) p. 8, présentation, notes de l'éditeur.

étaient imputés à des facteurs endogènes, voire le terrain, la chaleur, le climat, et surtout le musulman paresseux.<sup>76</sup> Les expressions idiomatiques sur l'oisiveté congénitale de l'Arabe sont légions en société coloniale (exemple : un Arabe paresseux, les pieds en éventail, ou encore la métaphore raciste du travail arabe synonyme de travail bâclé). Camus était pleinement conscient de la prévalence de ces préjugés outrageusement racistes de son temps et y apporta une rectification pour mieux souligner le bien-fondé de son enquête.

C'est pour cela qu'avant de passer à d'autres aspects de la malheureuse Kabylie, je voudrais faire justice de certains arguments que nous connaissons bien en Algérie et qui s'appuient sur la « mentalité » kabyle pour trouver des excuses à la situation actuelle. Car je ne connais rien de plus méprisable que ces arguments.<sup>77</sup>

Accusé d'allégeance communiste, Camus sera contraint de quitter sa terre natale quelques mois après et s'exiler à Paris où il s'engagera activement dans la lutte clandestine contre l'occupation nazie de la France. Aux yeux des autorités coloniales, le contenu de son reportage était répréhensible; ce qui explique la peine politique infamante de bannissement qui lui a été infligée. Camus décéda dans un accident de voiture le 4 janvier 1960, à 46 ans.

À nos yeux et interprété sous l'angle de la décolonisation et du principe d'autodétermination des peuples, l'essai de Camus souffre de manque de vigueur et de fermeté dans la dénonciation de la colonisation comme source primaire des maux du colonisé. Pis, la plume du journaliste qu'était Camus est entachée de tiédeur politique et trahissait des allégeances ethno-centrées de type nationaliste qui vont à l'encontre du principe d'humanisme et d'universalité qui lui sont créditées par la communauté savante. Certes, Albert Camus a décrit les multiples visages de la pauvreté extrême et de la famine en Kabylie. À l'aide d'observations et de commentaires personnels, d'entretiens rapportés avec quelques habitants anonymes de la région et de données statistiques à l'appui, Camus voulait alerter l'administration coloniale sur la gravité de la condition kabyle. Son reportage se distingue notamment par une description intense de la situation économique et matérielle de la région. Il explique son insistance exclusive sur la description de la misère : « [...] je voudrais que pour avoir envisagé un grand nombre d'aspects de cette misère, la pitié qu'elle peut éveiller ne soit pas dispersée. Il faut s'en souvenir, l'avoir à l'esprit, éclairer tout le reste de sa lumière douteuse. »<sup>78</sup> Camus s'efforçait de convaincre les décideurs coloniaux de l'urgence d'actions à entreprendre. Il en appelait à leurs sentiments; il visait leurs cœurs, leur sens d'humanité. Par ailleurs, on remarquera un

---

<sup>76</sup> Ibidem, pp.7-8. Notez que le terme musulman n'a aucune connotation confessionnelle. Il est utilisé comme générique pour désigner la population indigène. Le cliché de l'Arabe paresseux s'accorde parfaitement avec les affirmations des postcolonialistes sur les réductions dégradantes des colonisés par les Européens.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 86.

usage intensif du pronom « je » à travers l'intégralité de l'essai. Le « je » de la première personne du singulier met de l'avant l'Homme révolté, le journaliste témoin du drame kabyle. Ce faisant, Camus faisait aussi valoir son aptitude personnelle en tant qu'écrivain capable d'éprouver de la sympathie et de l'altruisme envers la souffrance des autres. Des sentiments personnels et des émotions s'exhalent d'une éloquence poétique qu'il privilégia, comme dans un mouvement de communion avec son audience. Lisons le passage ci-dessous.

[...] J'ai vu comme tout le monde, la Kabylie ruisselante d'un printemps tardif, les petits matins sur les pentes ou des nuages de coquelicots mettent des traînées de sang. Le soleil, ces jours-là éclairait obliquement des cols de cigognes bientôt remplacés, à mesure qu'on montait, par des passages bruyants de corbeaux et des cercles pesants de charognards au-dessus des oueds. Jamais la Kabylie ne m'avait paru plus belle qu'au milieu de ce printemps hâtif et désordonné. Mais je n'ai pas le cœur à l'évoquer ici. [...]<sup>79</sup>

La poésie des mots de Camus appuie sa rhétorique fraternelle et, certainement, dénote son humanisme, mais réitérons-le, dans un contexte purement colonial qui met en lumière son attitude de colonisateur de bonne volonté.

Le tableau de la Kabylie que Camus offre aux lecteurs est une description picturale puissante de la pauvreté. Relevons la puissance descriptive du style d'énonciation de Camus dans la suite de l'extrait précédent qui prend une tournure oxymorique, à la fois captivant et repoussant pour le lecteur que Camus apostrophe.

[...] Je laisse à l'imagination de chacun le soin de le faire et de placer le décor de ces montagnes couvertes de fleurs, de ce ciel sans une ride et de ces soirs magnifiques derrière le visage rongé d'ulcères et les yeux pleins de pus d'un misérable mendiant Kabyle.<sup>80</sup>

Camus livre au lecteur l'image choquante, parfois répulsive, d'une société ankylosée par le bât de la privation, au sein de laquelle évoluent des Kabyles, des ombres drapées de misère, des spectres humains ployant sous la faim. De plus, il y dressa un inventaire succinct des maux qui accablaient la population kabyle : enseignement précaire, famine criante, habitat piteux, insalubrité généralisée, salaires calamiteux, taux de natalité infantile inquiétant. Le tableau alarmant des lieux, voire parfois répugnant, sera suivi d'une liste de propositions d'actions palliatives tendant à stimuler l'économie locale moribonde. Camus élaborait, en particulier, sur la nécessité de réformes des unités administratives locales, l'utilité d'un redécoupage territorial, une intervention accrue des services publics et un relâchement de l'étau bureaucratique. Un ton paternaliste à connotation orientaliste se dégage de l'appel que Camus lança à l'adresse des autorités dont voici un échantillon : « *Si donc l'on veut rendre la Kabylie à un destin prospère, arracher ses habitants de la famine et faire notre devoir vis-à-vis de ce peuple, ce sont*

<sup>79</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>80</sup> Op. cit.

*toutes ces conditions de la vie économique qu'il faut transformer.* »<sup>81</sup> Dans l'extrait qui précède, notons l'usage du déterminant possessif « *notre* » qui sanctionne l'appartenance de Camus à la famille dévolue de la mission civilisatrice de l'Indigène, en opposition au démonstratif « *ce peuple,* » marqueur de distance et d'étrangeté. Camus se sentait interpellé par le devoir de s'acquitter « *en famille* » de l'obligation morale de sortir l'indigène des abysses de son ignorance présumée, laquelle, croyait-il, justifiait la colonisation. La citation suivante se passe de commentaires. « *La vérité, c'est que nous côtoyons tous les jours un peuple qui vit avec trois siècles de retard, et nous sommes les seuls à être insensibles à ce prodigieux décalage.* »<sup>82</sup> Camus invoque le « nous » collectif pour mener à bien l'œuvre civilisatrice d'un peuple, celui de la France « [...] *en prenant sur nous les charges et les besoins d'un peuple plus sage, pour le livrer tout entier à sa grandeur profonde.* »<sup>83</sup> La grandeur d'un peuple a-t-elle besoin d'un mentor ou d'une tutelle pour le mener vers sa réhabilitation? Camus, tout au long de son dossier de presse, n'eut cesse d'appeler à l'altruisme et à la bonne conscience des administrateurs coloniaux et aux âmes charitables des politiques français.

#### 2.4. Le cri d'indignation d'Albert Camus

« Misère de la Kabylie » traduit-il l'angoisse d'un humaniste sincèrement déchiré par l'infortune des Kabyles? Ou, au contraire, est-ce l'illustration de la cécité de Camus le colonialiste face à l'évidence de justice et de liberté et au *zeitgeist* de la décolonisation? Dans son article introductif, « la Grèce en haillons » du 5 juin 1939, Camus était plein d'éloges à l'endroit de la Kabylie et de son peuple qu'il présenta de façon apologétique. Il associa la Kabylie à la Grèce, berceau du patrimoine occidental, en raison de la beauté du paysage et de la simplicité bucolique de la vie. Le panégyrique qu'il réserva au pays kabyle était à la mesure de la grandeur de son peuple.

Et si l'on songe à ce que l'on sait du peuple kabyle, sa fierté, la vie de ces villages farouchement indépendants, la constitution qu'ils se sont donnée (une des plus démocratiques qui soit), leur juridiction qui n'a jamais prévu de peine de prison tant l'amour de ce peuple pour la liberté est grand, alors la ressemblance se fait plus forte et l'on comprend la sympathie instinctive qu'on peut vouer à ces hommes.<sup>84</sup>

Après seulement deux paragraphes consacrés à la gloire lointaine de la Kabylie et de son peuple,<sup>85</sup> Camus nous fait part de son état d'âme horrifié.

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 100 (italique ajouté).

<sup>82</sup> Ibidem, p. 41 (italique ajouté).

<sup>83</sup> Ibidem, p. 116.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>85</sup> D'aucuns penseraient que les flatteries lancées en direction des Kabyles par Camus étaient motivées, qu'elles cacheraient un dessein colonialiste pernicieux de division de la population autochtone et de

Si je pense à la Kabylie, ce n'est pas ses gorges éclatantes de fleurs ni son printemps qui déborde de toutes parts que j'évoque, mais ce cortège d'aveugles et d'infirmes, de joues creuses et de loques qui, pendant tous ces jours, m'a suivi en silence. Il n'est pas de spectacle plus désespérant que cette misère au milieu d'un des plus beaux pays du monde.<sup>86</sup>

Le reportage de Camus livre un tableau apocalyptique du spectacle de la détresse des Kabyles : « [...] Et dans aucun pays que je connais, le corps ne m'a paru plus humilié que dans la Kabylie. Il faut l'écrire sans tarder : la misère de ce pays est effroyable. »<sup>87</sup> Dans un langage d'une éloquence poignante destiné presque à « forcer » l'adhésion de l'esprit de son allocutaire, Camus pouvait simultanément discerner chez le Kabyle un être humilié et un symbole des vestiges d'une fierté à jamais perdue.

[...] Dans une des régions les plus attirantes du monde, un peuple entier souffre de la faim et les trois-quarts de ses hommes vivent des charités administratives. Ces hommes, qui ont vécu dans des lois d'une démocratie plus totale que la nôtre, se survivent dans un dénuement matériel que les esclaves ne connaissent pas.<sup>88</sup>

Le ton grave et profond, le verbe martelant et relevé, le style graphique, saisissant, politique, Camus était visiblement ébranlé par sa découverte de l'indigence des Kabyles. « Je suis allé en Kabylie avec l'intention délibérée de parler de ce qui était bien. Mais je n'ai rien vu. Cette misère, tout de suite, m'a bouché les yeux. Je l'ai vue partout. Elle m'a suivi partout. »<sup>89</sup> Nous constatons dans l'intégralité des articles de Camus une évidence frappante : l'élimination de l'agentivité dans l'analyse de la pauvreté de la Kabylie. Camus ne touche pas aux causes de cette misère; il la traite comme un état de fait. Comme nous le verrons dans les prochaines pages, il fige la pauvreté et l'essentialise. Au demeurant, le Kabyle est chosifié puisque réduit à sa condition de pauvreté. Ce que nous désapprouvons dans le reportage de Camus est la réduction du Kabyle à sa pauvreté et sa présence dans le texte en tant que personnage unidimensionnel. Dans son reportage Camus établit l'équation *Kabyle = pauvreté*. Le Kabyle en mal de reconnaissance politique qui lirait son rapport se sentirait diminué, humilié. Partant, nous nous opposons à cette entreprise d'élongation unidimensionnelle du Kabyle, quand bien même serait louable et compassionné l'état d'âme de son auteur. En focalisant sur le phénomène de la pauvreté présentée comme un état de fait, en marge de la structure qui en est la source du problème, Camus détourne le regard des causes réelles de la misère, l'occupation coloniale. Nous estimons que par le biais de sa stratégie d'écriture qui polarise l'attention autour de la pauvreté, Camus cautionnait indirectement la colonisation.

---

création d'une sorte de groupe « frontière », comparable à la stratégie belge de contrôle du Ruanda et du Burundi en s'appuyant sur l'aristocratie Tutsie. Cynisme ou lecture postcoloniale?

<sup>86</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 19.

C'est dans cette vision des choses qu'il note que la Kabylie est un pays surpeuplé, avec une densité de 247 habitants au kilomètre carré (comparée à 71 habitants en France), et qu'elle consomme plus qu'elle ne produit. La Kabylie est un pays arboricole qui, relativement parlant, abonde en figues et en olives mais dont la production céréalière satisfait à peine le huitième de ses besoins.<sup>90</sup> Camus puise son argumentation en plein dans la théorie de population pour expliquer le phénomène de la pauvreté, alors qu'il s'agit plutôt d'une question de justice et d'équité dans la distribution des ressources. De plus, bien que ce soit une population dont le régime alimentaire est à base de céréales (le couscous, par exemple), la Kabylie précoloniale n'avait jamais connu auparavant de pénurie de blé ou d'orge. Les structures d'échange (commerce et troc) et d'entraide sociale propres à la société Kabyle ainsi que les systèmes communaux en place assuraient les besoins alimentaires de ses membres.

Élaborant sur les manifestations ostentatoires de la misère, Camus rapporte que la paupérisation de la Kabylie génère des indigents chroniques qui dépendent des distributions alimentaires aléatoires du gouvernement colonial. Par paupérisation, nous faisons référence à l'appauvrissement (continu et progressif) affectant principalement les Kabyles, et par extension, l'ensemble de la population colonisée. Tout au long du texte, Camus s'émeut, s'empote et sermonne. Il s'attarde sur la conjoncture pour expliquer la misère de la Kabylie, mais ne souffle pas un mot sur son assise structurelle qui a causé la déshumanisation des Kabyles. Certes, il dénonce à profusion des faits coloniaux et l'état des lieux de la Kabylie. En outre, il condamne et reproche, mais sans jamais faire de liaison avec le régime de l'injustice et de l'exploitation né de la colonisation. Selon Camus, à Bordj-Menaïel,

Sur 27 000 Kabyles que compte la commune, 10 000 vivent dans l'indigence, un millier seulement se nourrissent normalement et que 50% au moins de la population se nourrissent d'herbes et de racines et attendent pour le reste la *charité administrative* sous forme de distribution de grains.<sup>91</sup>

Étrangement, d'habitude les situations de disette et de famine sont causées par des facteurs d'ordre écologique, des catastrophes naturelles ou des conflits armés. Nulle part dans le reportage de Camus il n'est fait état d'insuffisance pluviométrique, d'érosion du terrain, ou de pratiques agricoles inadaptées. Comment était-ce possible qu'il pût passer sous silence la spoliation des terres kabyles et le choc de la colonisation, la racine du problème de la destitution des Kabyles? Se cantonnant dans la description de la gestion du quotidien en Kabylie, Camus signale les déficiences diététiques des habitants.

Le menu ordinaire d'une famille pauvre dans cette tribu se compose d'une galette d'orge et d'une soupe faite de tiges de chardon et de racines de mauves. On ajoute à cette soupe un peu d'huile. [...] Ce menu se retrouve dans toute la Kabylie et il n'est

<sup>90</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 27.

pas un village qui fasse exception à la règle.<sup>92</sup>

Il était outré par la composition du régime alimentaire du Kabyle. Il annonce que le spectacle de la pauvreté défie celui de la mort.

Je savais en effet que la tige de chardon constituait une des bases de l'alimentation kabyle. Je l'ai ensuite vérifié un peu partout. Mais ce que je ne savais pas c'est que, l'an passé, cinq petits Kabyles de la région d'Abbo sont morts à la suite d'absorption de racines vénéneuses. Je savais que *les distributions de grains* ne suffisaient pas à faire vivre les Kabyles. Mais ce que je ne savais pas c'est qu'elles les faisaient mourir et que cet hiver quatre vieilles femmes venues d'un douar éloigné jusqu'à Michelet pour recevoir de l'orge sont mortes dans la neige sur le chemin du retour.<sup>93</sup>

Le portrait du Kabyle miséreux est renforcé par la description de sa diète piteuse. Il s'en dégage un cercle vicieux dans lequel, figé dans le néant, le Kabyle est empêtré dans sa misère, en attente d'être secouru. Il n'est plus question de sa propre volonté de se prendre en charge, mais plutôt de l'action de la mission civilisatrice à laquelle il devra son salut. En définitive, Camus « kabylise » le problème de la misère coloniale, au lieu de centrer l'analyse dans son cadre historique et politique et pointer du doigt le vrai problème de la Kabylie, le visage hideux de la colonisation. Il est indéniable que sur le plan purement émotif la description de Camus est on ne peut plus émouvante. Vif et poignant, son discours s'inscrit néanmoins dans une logique strictement émotionnelle. Nous sommes en présence du paradigme de l'émotif qui fait appel à la charité des uns et la pitié des autres pour porter assistance aux victimes kabyles alors, qu'en réalité, seules la justice et l'équité pourraient venir à bout de leur peine. L'attachement que Camus suscite s'effondre aussitôt qu'on passe du registre de l'affectif à celui de la structure.

Tout au long de ses premiers articles, Camus ne pouvait pas détacher son attention de l'épouvante de la pauvreté qui le suivait partout : « *Par un petit matin, j'ai vu à Tizi-Ouzou, des enfants en loques disputer à des chiens kabyles le contenu d'une poubelle.* »<sup>94</sup> Camus semblait avoir subi un choc traumatique à la vue de la réalité coloniale dans laquelle vivaient les Kabyles. Ou bien recourait-il au style journalistique qui consistait à grossir les faits et à exagérer leur interprétation pour faire sensation auprès du public? Image angoissante incrustée au tréfonds de son esprit, la misère selon Camus, est le *problème primordial* de la Kabylie. Il poursuit : « *C'est de cette misère que je parlerai. [...] Elle constitue le seul problème de la Kabylie d'aujourd'hui.* »<sup>95</sup> Camus admit que certains de ses répondants avaient essayé de le convaincre que le problème n'était pas aussi grave qu'il ne le pensait. Serait-ce possible que les rares Kabyles avec lesquels il s'était entretenu voulussent orienter sa réflexion, de manière subtile et diplomatique, sur les causes profondes du problème kabyle et lui faire comprendre que la pauvreté n'était

<sup>92</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>93</sup> Ibidem, pp. 36-37.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>95</sup> Camus, p. 20

peut-être qu'une des manifestations de leur saga dont la source est à investiguer ailleurs?  
Pour Camus:

On me dira : « Ce sont des cas particuliers... C'est la crise, etc. Et, en tout cas, les chiffres ne veulent rien dire. » J'avoue que je ne puis comprendre cette façon de voir [...] il ne s'agit point de chiffres ou de démonstration, mais d'une vérité criante et révélatrice.<sup>96</sup>

Camus cite des cas précis: des écoliers qui s'évanouissent de faim, des enfants pieds nus, des têtes couvertes de poux, un oignon ou une poignée de figues en guise de déjeuner.<sup>97</sup> En plus, il avoue qu'il a recueilli plusieurs autres faits encore plus embarrassants qu'il s'était abstenu, par mesure de décence, de les inclure dans son rapport. Il interpelle directement son lecteur dans un élan de charité qui élude les causes du problème : « *Encore une fois, qu'avons-nous fait pour elle [la pauvreté] et avons-nous le droit de nous détourner d'elle ?* »<sup>98</sup> La présence spectrale, obsessive de la pauvreté dans la perception de Camus des Kabyles suggère une empreinte probable indélébile du manque et de privation dans la genèse et la formation de sa pensée. En effet, Camus avait connu la pauvreté durant son enfance et son adolescence. Camus n'a jamais connu son père Lucien. Sa mère Catherine Sintès, illettrée et affligée de surdité, déménagea à Alger où elle s'installa dans le quartier ouvrier européen de Belcourt et y éleva ses deux enfants en travaillant comme femme de ménage. Camus passa ainsi son enfance et son adolescence dans la précarité matérielle. En 1924, Camus entra au Lycée Bugeaud, un établissement « blanc » grâce à une bourse d'études qu'il obtint avec l'encouragement de son instituteur Louis Germain à qui il dédia en 1957 son prix Nobel de littérature.

La réminiscence des temps ardu, de l'admission de l'écrivain lui-même, nourrissait sa perception idéelle du monde : « *Je n'ai pas appris la liberté dans Marx. Il est vrai : je l'ai apprise dans la misère.* »<sup>99</sup> Toutefois, bien qu'ayant grandi dans la pauvreté, Albert Camus jouissait quand même d'une certaine supériorité sur ses compatriotes arabes et berbères en vertu de ses racines européennes. Il avait certes grandi et été socialisé dans un environnement marqué par la sobriété matérielle, mais il n'avait jamais eu à subir les effets déshumanisants du mode de gouvernance colonial. Albert Memmi est clair quant à l'appartenance sociale de Camus. Camus était pauvre, mais son origine européenne, sa religion et ses traits de mœurs le rapprochaient du colonisateur.<sup>100</sup> Selon Memmi : « *C'est qu'il possède, de naissance, une qualité indépendante de ses mérites personnels, de sa classe objective : il est membre du groupe de colonisateurs,*

<sup>96</sup> Ibidem, p. 29

<sup>97</sup> Ibidem, pp. 29-30.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>99</sup> Albert Camus, *Essais* (Paris: Bibliothèque de la Pléiade (Paris : Gallimard), p 1965, p. 17. On retrouve également cette citation dans *Actuel I*. Dans *Le Premier Homme*, une oeuvre post-mortem à caractère autobiographique, Camus, à travers son alter ego Jacques Cormery y décrit son enfance, la beauté du paysage de son pays de naissance, sa scolarité, la vie avec sa mère et sa grand-mère et l'absence du père.

<sup>100</sup> Memmi, p. 36.

dont les valeurs règnent et dont il participe. »<sup>101</sup> Les souvenirs du vécu de Camus dans la contrainte de moyens matériels, l'ayant marqué dès l'âge précoce,<sup>102</sup> seraient-ils à l'origine de l'empreinte indélébile de la pauvreté qui infuse le flot de sa plume? La pauvreté des Kabyles dérangeait-elle Camus si vivement parce qu'elle éveillait en lui d'amers souvenirs de son enfance?<sup>103</sup>

Il est indéniable que Camus avait saisi l'ampleur et l'acuité de la misérable condition des Kabyles. Sa description de la situation matérielle et économique des Kabyles était franche et sincère. Force est de reconnaître que dans « Misère de la Kabylie, » Camus révèle une humanité et une compassion à l'égard de ses compatriotes indigènes doublées d'un sentiment louable de colère et de révolte: « Dans ce qui va suivre, je sais bien qu'il faudrait être mesuré pour donner plus de force à l'indignation que nous voulons faire sentir. Mais je ne suis pas sûr de faire preuve de cette mesure. »<sup>104</sup> En sus d'une dénonciation de la situation d'indigence abjecte dans laquelle les Kabyles croupissaient, Albert Camus affirma avoir compris les sujets/objets de son reportage.

[...] Car, de longues journées empoisonnées de spectacles odieux, au milieu d'une nature sans pareille, ce ne sont pas seulement les heures désespérantes qui me reviennent, mais aussi certains soirs où il me semblait que *je comprenais profondément ce pays et son peuple*.<sup>105</sup>

Or, Camus n'avait pas suffisamment connu les Kabyles pour affirmer qu'il les comprenait. Connaissait que très peu de la Kabylie et de sa culture populaire et encore moins de la langue kabyle. Lors de son reportage en Kabylie, il n'y avait séjourné que neuf jours. Pour Mouloud Feraoun, la posture de Camus ressemblait à celle d'un touriste. Camus ne connaissait pas le peuple kabyle assez et suffisamment pour lui rendre justice dans sa quête de reconnaissance identitaire. C'est ce que Feraoun lui reprocha, indirectement avec beaucoup de tact et de délicatesse, dans *Le Fils du pauvre*.

Dans l'ensemble, Camus avait simplement fait des constats. Il n'offrit aucune explication. Au demeurant, la raison pour laquelle il s'était apitoyé sur la condition des Kabyles est qu'il était, peut-être, personnellement tourmenté par le phénomène de la pauvreté au point d'ignorer l'injustice qui en était la source primaire. Nul doute, Camus avait compris la pauvreté, mais pas l'humiliation du colonisé. Mû par une bienveillance

<sup>101</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>102</sup> Dans la préface de son premier livre paru à Alger en 1937, *L'envers et l'endroit* (édition de la Pléiade) 1965, pp. 6-7, Camus, âgé alors de 22 ans, nous livre ce qui suit : « Pour moi, je sais que ma source est dans l'Envers et l'Endroit, dans ce monde de pauvreté et de lumière où j'ai longtemps vécu et dont le souvenir me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction. »

<sup>103</sup> V. C. Letemendia, «Poverty in the Writings of Albert Camus», *Polity*, 29, (3), 1977, pp. 441-460.

<sup>104</sup> Camus (2005) p. 16.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 17.

colonialiste apaisante, Camus suggéra aux autorités coloniales une liste de recommandations visant à alléger les malheurs locaux des Kabyles. Entre autres, il proposa à l'administration de vider la Kabylie de ses habitants et de les déménager dans le sud de la France pour combler le déficit démographique des terres de l'Hexagone :

D'autre part, tout le Sud de la France se dépeuple et il a fallu que des dizaines de milliers d'Italiens viennent *coloniser* notre propre sol. Aujourd'hui, ces Italiens s'en vont. Rien n'empêche les Kabyles de coloniser cette région. On nous dit : « Mais le Kabyle est trop attaché à ses montagnes pour les quitter. » Je répondrai d'abord en rappelant qu'il y a en France 50 000 Kabyles qui les ont bien quittées. Et je laisserai ensuite répondre un paysan kabyle à qui je posais la question et qui me répondit : « Vous oubliez que nous n'avons pas de quoi manger. Nous n'avons pas le choix. »<sup>106</sup>

D'emblée remarquons que le terme « coloniser » appliqué à la France suggère un sens et une portée positifs, productifs et valorisants. À l'inverse, pour les Kabyles, les Algériens et les autres, le concept est synonyme de déshumanisation. Pourquoi Camus avait-il arbitrairement et de sa propre initiative suggéré aux autorités le déplacement des populations kabyles? Au nom de quel principe s'était-il arrogé le droit de parler à la place des Kabyles? Avec combien de Kabyles s'était-il entretenu sur ce sujet lors de son enquête? A-t-il consulté les Kabyles sur la question par le biais d'un sondage d'opinions, même à une échelle réduite, par respect à la tradition démocratique de ce peuple dont il n'a pu s'empêcher de vanter les qualités citoyennes? Camus avait-il pensé aux conséquences structurelles de la transplantation forcée des Kabyles en Europe? Ou sommes-nous plutôt en présence d'un comportement d'un colonisateur aux réflexes paternalistes prompts à exercer son pouvoir tutélaire sur l'autochtone? Il est clair que Camus privilégie le facteur économique au détriment des facteurs culturel et humain.

Sur la base de la proposition de Camus de déporter les Kabyles vers des pâturages plus verdoyants afin qu'ils mangent à leur faim, force est de reconnaître que les considérations d'ordre strictement économique et matériel dominaient sa représentation du colonisé. Le souci de valorisation du territoire de la mère patrie explique pourquoi Camus proposa la candidature des Kabyles à l'émigration. L'attitude de Camus n'était donc pas entièrement humaniste puisque l'idée de déplacer les Kabyles au Sud de la France répondait à des préoccupations démographiques de nature pragmatique. Son humanisme sert également à promouvoir des objectifs idéologiques centrés sur la mère patrie. Son point de vue est fondamentalement colonialiste dans la mesure où le Kabyle est perçu strictement sous l'angle des dividendes économiques qu'il générerait, et de son utilité pour la métropole. En d'autres termes, le colonisé est réduit à un simple moyen de production. Aux yeux du colonialiste, le Kabyle représente, rappelons-le, une force des bras aux coûts dérisoires. Dans cette vision des choses, Camus insiste sur une exploitation ingénieuse de la main d'œuvre kabyle. Il s'éleva contre « *l'idée si répandue de l'infériorité de la main d'œuvre indigène,* » affirmant « *qu'il est faux de dire que le*

<sup>106</sup> Ibidem, p. 104 (italique ajouté).

*rendement d'un ouvrier kabyle est insuffisant.* »<sup>107</sup> Il recommanda des salaires « *non insultants* » qui permettraient aux ouvriers kabyles de reproduire leur force de travail afin de venir à bout « *d'une logique abjecte qui veut qu'un homme soit sans forces parce qu'il n'a pas de quoi manger et qu'on le paie moins parce qu'il est sans forces.* »<sup>108</sup> Le souci de rentabilisation de la main d'œuvre coloniale illustre la tendance de Camus à réifier le Kabyle. Par ailleurs, dans un fugitif instant d'humanisme poétique, Camus avait effleuré l'importance du lien entre les Kabyles et leur terre natale:

Devant cet immense paysage où la lumière du matin bondissait, au-dessus de ce trou vertigineux où les arbres paraissaient des fumées et dont la terre fumait sous le soleil, *je comprenais quel lien pouvait unir ces hommes entre eux et quel accord les liait à leur terre.*<sup>109</sup>

Comment pouvait-il affirmer qu'il comprenait le rapport que ces hommes entretenaient avec la terre alors qu'il proposait leur déracinement? Serait-ce que la poésie touche mieux au cœur de la réalité qu'un reportage de journaliste?

## 2.5. Camus : colonisateur de bonne volonté

Le ton grave, la teneur dramatique et le verbe exhortant à l'appui de la sensibilité personnelle de Camus justifieraient-ils la déférence et l'estime que la critique lui voue? À en juger par le témoignage de C. A. V., le souvenir de Camus évoque à l'esprit l'image d'un homme engagé, celui d'un défenseur de la justice sociale.

Dans tous les cas de figure, les procès [de justice] et la série d'articles sur la Kabylie constituent autant d'évidence sur la continuité et l'intégrité de sa position éthique. Durant toute sa vie d'adulte, Camus lutta incessamment pour atténuer l'injustice sociale et politique et alléger la souffrance humaine.<sup>110</sup>

Pour sa part, André Abbou, commentant l'expérience journalistique de Camus, lui rendit hommage pour sa position morale et responsable en ces termes dithyrambiques: « *Chaque rendez-vous auquel l'a convié son métier de journaliste l'a trouvé présent et courageux, prêt à la charge. Protestation humaniste, défense éthique, engagement total nonobstant les risques personnels...* »<sup>111</sup> Par ailleurs, le colloque organisé récemment aux États-Unis sur cette figure emblématique de la littérature française lui réserva les attributs suivants dans son annonce de cette rencontre académique: « *Pacifiste, engagé aux côtés des pauvres et des opprimés, homme de dialogue, Camus défendait à la fois le droit des indigènes et des Français à vivre libres, dans une Algérie plurielle,*

<sup>107</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> Camus, p. 96 (italique ajouté).

<sup>110</sup> C. A. V., « Camus and Alger Républicain » 1839-1939, *Yale French Studies*, 25 (1960), p. 139.

<sup>111</sup> André Abbou, « Introduction, Albert Camus » dans *Journalisme et politique*. A. Abbou, J. Lévi-Valensi (éds.), (Paris : Éditions des Lettres Modernes, 1972), p. 9.

démocratique, qu'il imaginait comme une nouvelle fédération suisse. »<sup>112</sup> Ainsi, le milieu savant, reconnaissant que les articles sur la Kabylie constituent un événement tremplin dans la conscience morale et l'engagement intellectuel de Camus, applaudit la grandeur d'âme et exalte la probité intellectuelle de l'homme. De l'avis de Germaine Brée : « Pareil respect, il l'avait gagné, « engagé » dans toute occasion qui réclamait cet « engagement » depuis l'époque de ses articles sur l'état des Kabyles, en 1938. »<sup>113</sup> Enfin, même l'éditeur algérien de *Misère de la Kabylie* n'a pas résisté à l'envoûtement de la plume de Camus. « *Misère de la Kabylie* » est le témoignage émouvant d'un humaniste hors pair. Ce sont des textes indélébiles qui témoigneront indéfiniment pour les différentes générations. »<sup>114</sup> À bien des égards, l'échantillon de citations qui précèdent serait suffisant pour fonder l'argument sur la conscience sociale d'Albert Camus et son engagement pour la justice et l'équité pour tous. Le cas de la Kabylie à l'appui, il est possible de conjecturer que c'est surtout le fait que Camus se soit engagé dans la résistance contre le nazisme que son image ait été ainsi colorée d'admiration.

Les commentaires positifs sur le style d'énonciation de l'auteur de « *Misère de la Kabylie* » par la critique et l'appréciation de sa sensibilité personnelle ne tiennent pas compte de sa conscience primaire d'appartenance à la « classe d'usurpateurs » du pays, pour utiliser une expression chère à Memmi. Par conséquent, les fondements du soutien qu'Albert Camus afficha à l'égard des Kabyles étaient aussi bienveillants que le lui permettaient ses référents idéologiques. L'idéologie que cachait sa compassion à l'endroit des Kabyles révèle une posture colonialiste, impérialiste et orientaliste. La thèse d'un Camus désintéressé, juste, et aux penchants d'humaniste dédié à la cause humaine est, par conséquent, à nuancer fortement. De même, la commisération à l'endroit des Kabyles que lui reconnaît une critique louangeuse est remise en cause.

La prise de conscience de la pauvreté criante mise à part, qu'est-ce Camus avait retenu de son séjour en Kabylie? Réponse : l'équation qui réduit le Kabyle à l'image de sa misère. Dans l'imagerie de Camus, le Kabyle était une ombre qui se fondait dans le décor pitoyable de la misère. Le Kabyle était réduit à un agent passif de la pauvreté, à un zombie. Désespoir et résignation fataliste le caractérisent, comme l'illustre la citation suivante : « Il ne faudrait pas croire que cette situation [la misère] soit sans issue. Les Kabyles peuvent le croire, eux. »<sup>115</sup> Puisque les Kabyles semblaient résignés à leur sort, donc passifs, le champ était libre aux colonisateurs d'agir; ce qui renforce la dichotomie implicite entre colonisés/passifs et colonisateurs/actifs, justifiant ainsi la colonisation.

À ce niveau, faisons un retour rapide sur la durée de la visite de Camus en Kabylie pour une appréciation supérieure de la validité de ses conclusions. Comment

<sup>112</sup> « Albert Camus, précurseur : Méditerranéen d'hier et d'aujourd'hui », Colloque, 21-23 septembre 2006, University of Wisconsin, Madison.

<sup>113</sup> Germaine Brée, « Camus, » *The Fench Review*, 33(6), mai 1960, p. 542.

<sup>114</sup> Camus (2005), jaquette du livre.

<sup>115</sup> Camus (2005) p. 20.

pouvait-il réaliser un rapport objectif d'une situation coloniale aussi complexe que celle de la Kabylie en un laps de temps si court (neuf jours)? Qui plus est, il s'agit d'une région d'Algérie d'une superficie de 30 000 km<sup>2</sup>, soit cinq fois plus grande que le Liban, et dotée de 250 km de littoral, dont il n'avait au préalable aucune connaissance. Tel étant le cas, il est légitime de conclure que Camus ne pouvait opérer qu'à un survol furtif de cet espace géographique. Et sur son passage, il est juste de présumer qu'il n'avait recueilli que ce qui sautait aux yeux, le plus percutant, le côté visuel, le sensationnel. Bien entendu, ce genre de « prise de vue » n'est jamais synonyme d'un reflet exact de la réalité plus complexe. Par conséquent, l'interprétation de la condition kabyle, telle que rapportée par Camus, était tronquée. Par ailleurs, une évaluation lexicographique du document montre que les énoncés textuels de l'essai de Camus étaient tous focalisés autour du thème de la pauvreté, aux plans descriptif, substantif, qualificatif et imagé. La misère et les termes dérivés ou associés dominaient la construction syntaxique de son texte au point où la Kabylie était réduite à une incarnation graphique de la misère, une personnification de la pauvreté. L'extrait ci-dessous en est un exemple: « *Pour aujourd'hui, j'arrête ici cette promenade à travers la souffrance et la faim d'un peuple. On aura senti du moins que la misère ici n'est pas une formule ni un thème de méditation. Elle est. Elle crie et elle désespère.* »<sup>116</sup> N'est-ce pas assez pour s'interroger sur les causes profondes de la descente aux enfers de la Kabylie? Mis à part la pauvreté rampante qui sévit chez les Kabyles, le rapport de Camus ne recèle pas vraiment de connaissances sui generis sur cette région particulière d'Afrique du Nord susceptibles d'intéresser un étudiant des sciences sociales. Quelques menus détails exceptés, « Misère de la Kabylie » aurait pu paraître sous le titre plus générique de « Misère d'Algérie, » tant le Kabyle avait servi de support substantif à Camus dans sa peinture de la déchéance humaine en régime colonial.

Curieusement, la culture vivrière que Feraoun a décrite dans le détail, les relations interpersonnelles qui illustrent comment la région préserve sa dignité et son identité, nonobstant la masse écrasante de l'injustice et de l'oppression coloniale, tout ce tableau vivant et dynamique de la Kabylie ne se trouve nulle part dans le rapport de Camus. Dans « Misère de la Kabylie, » Camus a essentiellement parlé de misère, de pauvreté, de famine. Il s'était longuement attardé sur les aspects criants de la décrépitude de la Kabylie, sans jamais se poser de questions sur la genèse et les causes de cette misère. Il critique le colon, les coloniaux corrompus qui s'accaparent les subsides provenant de la métropole, mais sans nommer personne. Camus s'insurge contre les règlements, comme le code forestier par exemple, il dénonce l'injustice mais dans l'absolu et sans jamais faire mention des responsables, les colons européens et la redoutable machine institutionnelle qui les soutient. L'usage répétitif des pronoms « on » et « nous, » sans jamais lever le voile sur l'identité de ces acteurs, constitue une preuve concrète d'élimination de l'agentivité dans l'analyse du problème de la Kabylie.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> Ibidem., p. 30.

<sup>117</sup> Ibidem, pp. 19, 37, 38, 59, 77.

Camus a décrit ce qu'il a vu, selon son optique. Il s'est étalé sur les raisons strictement économiques de la pauvreté en Kabylie. Il parle de fraternité et s'exprime avec beaucoup d'empathie en utilisant des termes qui inspirent l'empathie et la pitié. En cela, son discours est analogue à celui de la doxa de la charité chrétienne. Curieusement, il observe un silence assourdissant, troublant sur la lutte du peuple kabyle pour préserver sa dignité, pour maintenir sa personnalité et mener une vie normale contre les vents et les marées de l'occupation coloniale. À quelques insignifiantes exceptions près, Camus n'offrit au lecteur qu'une vision singulière de la Kabylie et de ses habitants, celle qui capta le décor répugnant de la pauvreté, le pittoresque local et l'étrangeté. Pour cela, le style de Camus rejoignait celui de ses ancêtres. « Misère de la Kabylie » révèle l'image d'un orientaliste d'un autre temps, d'une autre génération.

Fidèle à la tradition orientaliste, Camus n'a jamais pris la peine d'identifier un Kabyle par son nom patronymique. Le Kabyle qui lui avait servi d'hôte pendant son séjour était une personne anonyme, inconnue. Camus en fit référence dans son document comme « *mon compagnon*, » ou « *un ami kabyle*. »<sup>118</sup> Nulle part dans l'intégralité de la douzaine d'articles sur la Kabylie n'a été un Kabyle proprement nommé. La seule fois où Camus a fait une exception, respect de l'autorité oblige, était lors d'un entretien rapporté avec un responsable d'une municipalité qu'il cita explicitement: « *M. Hadjérès* ». Sinon, le texte de Camus est truffé de termes génériques, d'homogénéisations zoologiques [« *une population grouillante* » (p. 25), « *une nuée d'enfants* » (p. 18)]. Pourquoi l'usage des mots du bestiaire? Dans le même ordre d'idées, les composantes de la population kabyle étaient représentées par des dénominations en vrac : « *3000 miséreux*, » « *500 miséreux*, » « *des petits Kabyles*, » ou « *une tribu*. » Les marques du paradigme de déni de la personnalité du sujet littéraire sont visibles dans le procédé que Camus utilise pour identifier les personnages de son essai. L'attribution systématique de noms communs tels que: « *paysan kabyle*, » « *ouvrier kabyle*, » « *un habitant*, » « *le fellah*, » « *un autre habitant*, » ou « *les indigents* » dépersonnalise le Kabyle.

Comme dans la logique du colonialisme, le Kabyle n'est doté ni d'un nom propre ni d'une personnalité distincte. L'homogénéisation du Kabyle était généralisée au point où dans le texte de Camus la présence du Kabyle qui n'évoque pas la misère faisait cruellement défaut. À l'inverse, Camus prit soin d'utiliser des noms de famille et des prénoms pour désigner, avec respect et considération, les rares Européens mentionnés dans son reportage : « *Albert Lebrun*, » « *M. Lebeau*, » « *le docteur Saussol* » ou « *le pasteur Rolland*. » Par contre, les villages kabyles, les communes mixtes, les arrondissements, bref la toponymie de la Kabylie était fidèlement reproduite (*Amalou*, *Bordj Menaïel*, *Tizi Ouzou*, *Maillot*, *Fort National*, *Michelet*, etc). La raison est que Camus était convaincu que la Kabylie, à l'instar de toute l'Algérie, était une terre française, avec une toponymie souvent française.

---

<sup>118</sup> Feraoun (1954), p. 31.

Le portrait qu'Albert Camus avait dressé des Kabyles illustre à bien des égards ce que l'écrivain postcolonial, Albert Memmi, qualifie de *colonisateur de bonne volonté*, ou de *colonisateur qui s'accepte*.<sup>119</sup> Il s'agit d'un colonisateur affable qui s'accommode tant bien que mal d'un ordre colonial qu'il refuse de condamner, un ordre qu'il dénonce mais dont il accepte volontiers les avantages. Dans l'esprit de Memmi, « Misère de la Kabylie » sert deux objectifs : calmer la conscience de son auteur et pérenniser sa présence en colonie. L'humanisme de Camus sert d'abord les intérêts de la minorité à laquelle il appartenait. La raison étant : « *s'il veut aider le colonisé, c'est parce que son destin le regarde, parce que leurs destins se recoupent, se concernent l'un l'autre, parce qu'il espère continuer à vivre en colonie.* »<sup>120</sup> En fin de compte, on ne peut pas être un « bon colonisateur. » Ce serait un oxymoron. Existe-t-il une colonisation par omission? Une colonisation issue de la conspiration du silence et garante du statut quo? Aux yeux de Sartre, cela équivaut à entretenir la mauvaise foi. Pour lui, la solution du problème kabyle est claire et sans détour.

Il est vrai que la majorité des Algériens est dans une misère insupportable ; mais il est vrai aussi que les réformes nécessaires ne peuvent être opérées ni par les bons colons ni par la « Métropole » elle-même, tant qu'elle prétend garder sa souveraineté en Algérie. Ces réformes seront l'affaire du peuple algérien lui-même, quand il aura conquis sa liberté.<sup>121</sup>

Le rapport de Camus exemplifie l'envergure de l'échec de la colonisation française. Pour éviter la catastrophe, Camus souligne l'urgence de l'action. Il plaide pour une autonomie de la Kabylie mais dans le giron colonial.<sup>122</sup> Il est clair que le raisonnement de Camus présente des contradictions évidentes. Au nom des Kabyles, l'équité est revendiquée, mais dans le maintien de l'équilibre né du système colonial. L'opprobre est bel et bien jeté sur les colons et le régime colonial est remis en cause, mais seulement dans ses modalités de fonctionnement et non pas en tant que système. Tout au mieux, la réflexion de Camus sur la condition humaine des Kabyles se limite à une critique circonspecte d'une gestion coloniale indifférente aux besoins des indigènes. Dans les faits, Camus recommandait « une colonisation à visage humain. » L'intervention de Camus s'apparente donc à une tentative de perfectionnement d'un système dont la Kabylie est considérée comme un simple fait colonial raté, une erreur de parcours.

En définitive, il s'éloigna complètement de toute analyse profonde de la misère au point d'en appeler aux bonnes âmes des politiques. « *Si, par un miracle invraisemblable, les 600 députés de la France pouvaient re-parcourir l'itinéraire désespérant qu'il m'a été donné de faire, la cause kabyle ferait un grand pas en avant.* »<sup>123</sup> La foi de Camus dans les possibilités de perfectionnement du système colonial reposait entre les mains de

<sup>119</sup> Memmi (1972) p. 64.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>121</sup> Source : <http://socio13.wordpress.com/2009/03/31/le-colonialisme-est-un-systeme-par-sartre/>

<sup>122</sup> Camus (2005) p. 103.

<sup>123</sup> Camus (2005) p. 114.

ceux mêmes qui le perpétuaient à coups de mesures législatives. Comble de l'ironie, la voix de Camus l'humaniste rejoignait celle des tenants du discours idéologique dominant qu'il appuyait et légitimait. D'ailleurs, dès le premier article, il prit soin de ne point s'attirer l'ire des tenants du statut quo. Il énonça sa position conciliatrice en déclarant qu'il est vain de chercher après les responsables du sinistre de la Kabylie: « *Mon rôle n'est d'ailleurs point de chercher d'illusoires responsables. Je ne trouve pas de goût au métier d'accusateur.* » Il circoncrivit le périmètre du débat en précisant : « *Je n'attaque ici personne.* »<sup>124</sup> En refusant d'emblée de s'interroger sur les causes et les agents de cette misère, Camus signa son engagement à demeurer à la surface des choses, et à se maintenir dans le descriptif.

L'attitude de Camus face aux colonisés kabyles n'est pas seulement ambiguë comme d'ailleurs la critique qualifie souvent sa position sur la guerre d'Algérie. Elle pose aussi de sérieux problèmes d'intégrité morale en rapport à son silence sur les causes structurelles de la pauvreté en Kabylie. Dans « *Misère de la Kabylie* » Camus a fait preuve d'une absence étonnante de fermeté idéologique et de condamnation de la colonisation. Son indignation ne s'était pas accompagnée d'un discours politique conséquent, agissant. Selon Memmi, le colonialiste bienveillant, à l'image de Camus, est mal à l'aise en découvrant une aussi évidente organisation de l'injustice. Le reproche qu'il lui tailla était à la mesure de son inconsistance: « *Il a découvert que l'un des camps était celui de l'injustice, l'autre est donc celui du droit. Qu'il fasse un pas de plus, qu'il aille jusqu'au bout de sa révolte, la colonie ne se limitait pas aux Européens! [...] qu'il adopte les colonisés et s'en fasse adopter : qu'il se fasse transfuge.* »<sup>125</sup> Compte tenu du contexte historique, il est évident que le rapport de Camus s'adressait exclusivement à la conscience coloniale occidentale lettrée de son temps. Jusqu'à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale, la scolarisation des Algériens était insignifiante, avec un taux de population musulmane scolarisable d'à peine 5% au niveau primaire.<sup>126</sup> Le message de Camus était donc destiné à cette même conscience coloniale européenne directement responsable, du moins par son silence et son assentiment, de l'extrême misère des Kabyles. Il y a là un paradoxe de taille que l'on ne peut s'empêcher de remarquer. D'une part, l'histoire retiendra qu'Albert Camus avait, certes et sans équivoque, dénoncé les réalités douloureuses issues directement du régime colonial. D'autre part, le terme d'« autodétermination » de la Kabylie (ou de l'Algérie) ne figure nulle part dans son reportage. Camus considérait le fait colonial comme un fait sur lequel il ne pouvait pas revenir et l'Algérie un pays français. S'adressant exclusivement à la communauté européenne implantée en Algérie, le style d'énonciation de reflète sa préoccupation de la réception de son message par son audience.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>125</sup> Memmi (1972) p. 43.

<sup>126</sup> Bouzida A., *L'idéologie de l'instituteur* (Alger: S.N.E.D., 1976) p 10. Camus, quant à lui, fait état de 80% d'enfants kabyles privés d'enseignement (p. 74).

Contrairement à plusieurs intellectuels de son époque,<sup>127</sup> ses « compatriotes de sang, » Camus n'a jamais condamné publiquement le colonialisme français, source indéniable du malheur des Kabyles, et qui se poursuivait encore de son vivant. Aussi épris de justice qu'il était, il accepta le mutisme face à l'injustice du monde colonial dont il faisait partie. Bien au contraire, il semblait confiant du rôle positif de la colonisation et de la pertinence de sa contribution de journaliste. Il affirme à la toute fin de son reportage : « *Eh bien, c'était là que je retrouvais le sens de cette enquête. Car, si la conquête coloniale pouvait jamais trouver une excuse, c'est dans la mesure où elle aide les peuples conquis à garder leur personnalité.* »<sup>128</sup> De quelle personnalité, nous nous demandons, Camus parlait-il? Comment est-ce que la conquête coloniale aiderait le Kabyle conquis à garder sa personnalité? En mangeant à sa faim pour mieux supporter son humiliation? Ayant dépeint le Kabyle comme une figure étriquée, symptomatique de la pauvreté, « Misère de la Kabylie » véhicule l'antinomie basique entre l'Européen civilisé et l'« Autre, » le colonisé indifférencié et figé dans le temps. Derrière l'écriture aux allures critiques de Camus se profile un parti pris impérial, racial, civilisateur. Le discours de Camus est contredit par une réalité politique à laquelle il appartenait et dont il était indirectement complice. La représentation du peuple kabyle par Camus est nourrie d'une pensée et d'une perception qui n'ont pas échappé à l'idéologie colonialiste ambiante de son temps.

## 2.6. Une vision idéologique occultée

Le discours philanthropique de Camus occulte des soubassements idéologiques inavoués. Selon Amadou Falilou Ndiayé, la pensée et les écrits de Camus, que ce soient des éditoriaux, des essais philosophiques, des fictions ou des reportages, sont invariablement imprégnés de la notion de l'Empire colonial français.

Quand nous interprétons l'œuvre d'Albert Camus, notamment en ses propositions et illustrations sur la Méditerranée, la culture et l'Algérie française, nous devons garder à l'esprit, en dépit du tact et de la mesure du propos, l'idée que toutes ces notions découlent d'une mythologie de l'empire dont l'objectif a toujours été de conquérir, exploiter et garder, *ad vitam aeternam*, ces terres et ces ressources dans le giron de la métropole, la France en particulier.<sup>129</sup>

Cette étude rejoint la position de l'auteur précité à l'effet que les motifs qui structurent le

<sup>127</sup> Parmi les intellectuels français de son temps, citons Jean-Paul Sartre, en particulier, qui se présente comme l'arch-ennemi du colonialisme. Dans la préface aux *Damnés de la terre* de Frantz Fanon (1961), Sartre incite à la révolte, usant des termes crus et directs : « [...] il faut tuer : abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre ; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds. »

<sup>128</sup> Camus (2005) p. 115.

<sup>129</sup> Amadou Falilou Ndiayé, « Albert Camus et l'Empire, » *Ethiopiennes* (77) 2<sup>ième</sup> semestre 2006, p. 140.

raisonnement de l'écrivain et colorent son discours sont indissociables du mythe de l'Empire colonial français. Certains extraits du reportage de Camus montrent que la commisération que ce dernier afficha à l'endroit des Kabyles reposait sur des desseins nationalistes; entre autres, la défense et la promotion du moi national. Exprimé autrement, l'humanisme de Camus semble avoir été déterminé par le souci de préserver le prestige de la métropole de l'érosion causée par des pratiques coloniales qui dérangent les consciences chrétiennes. À en juger par l'extrait ci-dessous, la quête de justice pour Camus renvoie à une image mythique, celle du « bon » Français, auquel il rattache à certaines vertus morales intrinsèques pour en faire un modèle à émuler.

Je dois dire qu'il est difficile aujourd'hui, comment être un bon Français. Tant de gens, et des plus différents, se targuent de ce titre. ... Mais, du moins, on peut savoir ce qu'est un homme juste. Et mon préjugé, c'est que la France ne saurait être mieux représentée et défendue que par des actes de justice.<sup>130</sup>

Au nom de la renommée de la France, Albert Camus s'était élevé contre la pauvreté et l'injustice afin de la rendre la moins injuste possible. C'est ce qui se dégage clairement de l'appel lancé par l'auteur aux politiques, les enjoignant de revoir leur stratégie coloniale d'occupation.

Je regrette de prendre ce ton pour la première fois depuis le début de cette enquête, mais rien ne me paraît plus condamnable qu'une pareille politique. Et si jamais *l'idée de prestige* pouvait recevoir une justification, elle le recevra le jour où elle s'appuiera, non sur l'apparence et l'éclat, mais sur la générosité profonde et la compréhension *fraternelle*.<sup>131</sup>

Camus prêcha la fraternité, mais en ignorant volontairement l'égalité et la liberté. Est-ce concevable qu'un colonisateur affiche tant d'altruisme à l'endroit des populations assujetties à des conditions de servilité abjectes par une élite dont il est membre à part entière?<sup>132</sup> Qu'était-il arrivé à sa conscience d'appartenance à la classe dominante alors qu'il s'indignait sur l'injustice et à la misère dont souffraient les Kabyles?<sup>133</sup> Pourquoi l'omission du pouvoir *de jure* de sa position au sein d'une société où l'Autre est *de facto* relégué au rang de subalterne à cause de son origine? Qui a mis la Kabylie en haillons? Le qualifiant de colonisateur de gauche, Albert Memmi a relevé l'impuissance de Camus à céder à la mythologie nationaliste et à axer sa réflexion non pas sur l'allégement de la misère des Kabyles via une réforme du système colonial mais par sa remise en cause qui libérerait les indigènes de leurs chaînes coloniales.<sup>134</sup> L'expression de philanthropie de

<sup>130</sup> Camus (2005) p. 113.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 77 (italique ajouté).

<sup>132</sup> Le puissant pamphlet anticolonialiste du poète martiniquais Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris : Éditions Réclame, 1950), arrive à la simple équation suivante : colonialisme = chosification (du sujet colonial). Le colonialisme déshumanise et objective le colonisé en même temps qu'il avilit le colonisateur lui-même.

<sup>133</sup> Ahmad op cited, pp. 49-70.

<sup>134</sup> Memmi (1972) p. 64.

Camus n'était rien d'autre pour Memmi que du « racisme charitable. » En rétrospective, Camus pourrait passer pour un progressiste. Dans l'optique postcolonialiste, il était de mauvaise foi. Exprimé autrement, le discours même de Camus renferme des traces d'un discours de colonisateur qui entrent en porte à faux avec le contenu du discours humaniste, telles que le rapport sujet/objet, le processus de simplification du colonisé, l'usage de stéréotypes, la rhétorique de l'élision (absence d'énonciation des causes et des agents), l'emploi des pronoms indéterminés, l'usage de la forme passive et, plus important, le silence absolu sur la structure sous-jacente à la misère de la Kabylie.

L'absence de référence à l'histoire dans l'essai de Camus explique pourquoi son analyse de la scandaleuse pauvreté kabyle était dissociée de l'action volontaire du colonialisme. Derrière la pensée de Camus se profilait un projet de société foncièrement coloniale. Dans « Misère de la Kabylie, » le discours de Camus se voulait rassembleur autour des valeurs d'appui à l'hégémonie impériale française et à la pérennité du fait colonial français en Algérie. Préoccupé par son identité, Camus faisait appel à la cohésion et au patriotisme mythique des pieds-noirs, aux siens, qu'il voulait fédérer autour d'un idéal commun qu'était l'Algérie française. L'humanisme de Camus était pétri dans l'image d'une communauté coloniale et convoquait des solidarités collectives à un consensus forgé autour d'une vision étroitement eurocentrée. Autrement dit, le communautarisme dont se prévalait Camus était exclusif. Les Kabyles étaient tenus à l'écart. Camus ne les avait pas intégrés dans une culture commune algérienne plurielle. Il ne prévoyait pas d'espace égalitaire pour eux. En clair, Camus passa sous silence la représentation et les droits du groupe ethnique et culturel kabyle. Par conséquent, « l'esprit camusien » ne correspondait ni à la réalité ni aux problèmes auxquels étaient confrontés les Kabyles. L'histoire l'a prouvé. Le déni flagrant de reconnaissance politique des Kabyles et de tous les Algériens conduira inévitablement à un éclatement du tissu social de la société coloniale et à une violence aveugle. C'est ce que Charles Taylor aurait certainement à dire de la vision de Camus dans « Misère de la Kabylie? »<sup>135</sup> Force est de reconnaître que le mérite intellectuel et la créance morale d'un tel constat reviennent à la critique coloniale dont l'avènement a rendu possible un point de vue en contrepoint sur Camus et une interprétation conséquente.

S'aventurant dans un exercice osé de spéculation dans l'empire de l'utopie, l'auteur de cette étude décrie l'attitude de Camus et déplore le fait qu'il n'eût pas été capable de surmonter ses réflexes immédiats de pied-noir et prôner une société algérienne libre, égale, plurielle et fraternelle. Conjugué à l'appel de plusieurs intellectuels de son temps, l'engagement résolu et lucide de Camus aurait certainement contribué à changer le cours de l'histoire. Malheureusement, ce ne fut guère le cas. Entre la justice et sa mère, Camus vénérât sa mère. Dans « Misère de la Kabylie, » Camus manifestement préférait les hommes kabyles aux idées universelles de justice et de liberté.

---

<sup>135</sup> Charles Taylor, *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992).

## Conclusion

Dans « Misère de la Kabylie, » le lecteur se rend compte que les réflexes de pied-noir avaient largement préséance sur la perspicacité et la lucidité du philosophe. Camus écrit en colonial. L'idéal universaliste plia sous le poids de l'esprit communautariste. Par son style d'écriture, Camus refuse d'ouvrir le débat sur qui doit rendre compte de la politique volontaire ayant causé le malheur de la Kabylie. Le vague et le manque de clarté dans ses propos traduisent sa volonté de ne pas irriter les maîtres du système colonial. À plusieurs reprises, il s'autocensure et refuse d'élever la discussion au niveau des responsabilités ayant causé le drame de la Kabylie.<sup>136</sup> Il est évident que cette attitude de retenue est délibérée; elle résulte d'un libre choix, celui de ne pas antagoniser le lecteur. Bien que Camus se soit indigné de découvrir l'existence d'un « régime d'esclavage » en Kabylie, nous ne pouvons pas le faire passer pour un défenseur des droits des colonisés. L'analyse du contenu de « Misère de la Kabylie » nous force à émettre de fortes réserves. Colonialisme et altruisme sont antagonistes. La littérature postcoloniale est éloquente sur ce sujet. Les annales de l'histoire de la colonisation sont claires : il est impensable qu'un colonisateur fasse preuve de compassion à l'égard des sujets desquels il tire ses privilèges. Sartre, Memmi, Fanon et bien d'autres écrivains postcolonialistes n'ont cessé de nous rappeler que « *la colonisation fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs.* »<sup>137</sup>

Au risque de pécher par excès d'emphase, le texte de Camus est truffé d'indices qui illustrent l'image d'un colonisateur de bonne volonté. L'âpreté du style, la raideur de la description, le ton triste, horrible et désespérant. Bref, la lecture de « Misère de la Kabylie » donne à croire qu'il n'existe aucune lueur d'espoir endogène. La solution est attendue de la charité coloniale. Son humanisme aidant, Camus avait noué une relation de désespoir avec la Kabylie. Le lecteur n'y trouve aucune mention à l'effet que la Kabylie était un pays où régnait une injustice institutionnalisée. Nulle part ne pouvait-on déceler une quelconque remise en cause du système social fondé sur l'exclusion et dont Camus profitait. Pis, le discours de l'auteur brille par une ahistoricité flagrante qui a nui à sa volonté de neutralité dans un débat important. Le passage ci-dessous montre à quel point Camus était si concerné par ses siens qu'il rata la locomotive de l'Histoire.

Il est vain de condamner plusieurs siècles d'expansion européenne, absurde de comprendre dans la même malédiction Christophe Colomb et Lyautey. Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en assurer les conséquences. Il est bon qu'une nation soit assez forte de tradition et d'honneur pour trouver le courage de dénoncer ses propres erreurs. Mais elle ne doit pas oublier les raisons qu'elle peut avoir encore de s'estimer elle-

<sup>136</sup> Camus (2005) pp. 86, 92, 114.

<sup>137</sup> Memmi (1972) p. 10, notes de l'éditeur.

même. Il est dangereux en tout cas de lui demander de s'avouer seule coupable et de la vouer à une pénitence perpétuelle.<sup>138</sup>

Dans « Misère de la Kabylie » Camus a constaté une politique coloniale absurde, des erreurs de gestion, mais qui n'ont rien à voir avec le fait colonial, l'essence décisionnelle de la politique de la France. Son alignement idéologique exclut l'idée de libération du colonisé et l'égalité entre les acteurs de la scène coloniale. L'impétuosité de Camus ne dépasse pas le stade du blâme. Aux yeux de Memmi, c'est en se limitant au rôle de dispensateur de sermons que Camus voulait surmonter son ambiguïté, confortait son âme de colonialiste, de colonisateur qui s'accepte.<sup>139</sup> Sa volonté politique croulait sous le poids de sa propre contradiction. Camus était coincé entre le mal et le malaise.

À cette jonction, il conviendrait de marquer une courte pause pour réitérer les fondements de notre position sur Camus. Formé dans les sciences humaines et sociales, notre point de vue découle d'une approche qui remet en cause les vérités institutionnelles et questionne les discours axés sur la préservation du statu quo. Le point de vue de Camus évolue selon un paradigme de charité que nous considérons comme un fondement aléatoire d'approche des phénomènes sociaux. Nous nous alignons sur le principe de justice sociale, constant et invariable. Nous estimons que l'intégrité intellectuelle ne peut mollir au gré des traverses ou des motivations partidaires, politiques, ethniques, ou matérielles. La liberté, l'égalité et l'authenticité sont des valeurs humaines immuables et éternelles; elles ne se transigent point. La vocation intellectuelle ne consiste pas en une sorte de prêtrise séculaire dont la tâche est de soutenir les vérités doctrinales de la société. Le travail de l'intellectuel est de contribuer à créer les conditions sociales d'une production collective d'utopies réalistes. Que ce soit pour les Kabyles du temps de Camus, ou pour tout autre groupe minoritaire contemporain souffrant de violation de ses droits fondamentaux, crier sa condamnation de l'esprit et de la forme que revêtent l'injustice et l'oppression est, à notre avis, l'engagement de l'intellectuel.

Si Camus avait réellement compris les Kabyles, il aurait fait référence à leurs besoins d'authenticité, comme il avait insisté sur la notion du « *juste français*. » Charles Taylor a élevé la notion de quête d'authenticité à un véritable idéal moral, une forme authentique d'exigence éthique.<sup>140</sup> La reconnaissance de l'identité de l'Autre est un acte ethico-politique. La quête d'authenticité est une source de revendication sociale incontournable pour toute société érigée sur la solidarité communautaire. La dignité de la personne passe inévitablement par la reconnaissance de l'identité culturelle du groupe ethnique dont il est membre de la part de l'état et de ses institutions. Les Kabyles étaient relégués à la périphérie de la société coloniale soudée autour d'un idéal commun, l'Algérie française pérenne. Dans cette perspective, la participation du Kabyle n'était pas sollicitée, tout au mieux souhaitée. Exclue et délaissée du débat politique, la composante

<sup>138</sup> Camus (2005) p. 98.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>140</sup> Charles Taylor, *Source of the Self. The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989).

kabyle de l'Algérie coloniale n'était aux yeux de Camus qu'un corps appendice, un accessoire requérant des retouches cosmétiques et fonctionnelles. À la lueur des ambiguïtés et des contradictions de sa vision idéaliste de la société coloniale, Camus incarnerait-il la mauvaise conscience de son temps ? Pour l'écrivain Mouloud Feraoun, l'important, c'est le droit d'être reconnu en tant que tel, un précepte immuable des valeurs communautaires que cet instituteur kabyle illustrera magistralement dans *Le Fils du pauvre*.

### Chapitre III Le fils d'un pauvre répond à Camus.

La réflexion sur « Misère de la Kabylie » serait incomplète sans la présentation d'un portrait différent de cette région d'Algérie qui se voulait une antithèse saisissante de la représentation de Camus. Il s'agit d'une image vivante de la Kabylie que Mouloud Feraoun, un colonisé kabyle, fils de pauvre devenu instituteur, que d'aucuns avaient qualifié d'*assimilé* en raison de son attachement à la culture et à la langue françaises, a dépeint dans son autobiographie intitulée *Le Fils du pauvre*. Ce texte puisé dans le réel est d'une écriture extrêmement transparente qui transmet des informations dont la teneur ethnographique est indubitable. L'intervention du sujet énonciateur est minimale, presque imperceptible. Destiné à établir le constat des choses, le langage socio-anthropologique du roman de Feraoun montre la Kabylie sans médiation dans un style d'écriture où le présent de l'indicatif domine le temps de l'énonciation et où le factuel l'emporte sur le symbolique. Le réalisme de Feraoun vise avant tout l'objet kabyle.

*Le Fils du pauvre* apporte un démenti au contenu du reportage de Camus. Analysé dans une perspective postcolonialiste, le roman de Feraoun traduit la préoccupation de l'auteur d'installer sa kabylité dans l'espace d'écriture. Son entreprise d'écriture est indiscutablement déterminée par un souci de témoignage et une affirmation identitaire où se juxtaposent l'expression du « moi » individuel et du « nous » collectif en quête d'un espace dans l'universalité de l'humaine condition, face au colonialisme négateur.

#### 3.1. L'authenticité du roman versus celui de l'essai

Comment un roman (Feraoun) se compare-t-il à un essai (Camus) dans la perception et l'interprétation d'une culture subalterne (la Kabylie)? Notons d'abord le contraste entre les deux médiums utilisés. Ils se distinguent par une différence de temporalité, de spatialité et de visions ou de points de vue. Le reportage journalistique, comme l'indique l'étymologie de « journal » est temporel, immanent, et son impact est éphémère. Par contre, l'écriture du genre romanesque permet une complexité plus grande que celle de l'essai du journal. Le roman réaliste, comme c'est le cas de celui de Feraoun, couvre en général une plus vaste temporalité, une spatialité et une problématique liées aux personnages, au narrateur et à leurs affects. Le roman est plus profond, plus conséquent dans sa portée. En plus de sa dimension poétique et récréative, son impact peut être substantiellement pédagogique, didactique. Grâce à son volet informatif et émotif, l'effet du roman sur le lecteur perdure. N'est-ce pas vrai que chacun de nous porte en soi l'empreinte d'au moins un roman qui l'a influencé(e) pour toujours? La dimension spatiale et temporelle qui structure le roman, l'intégration de la culture, des langages du peuple et du parcours de vie qui, souvent, augure le changement sont autant de caractéristiques qui font que le roman prend naissance à partir d'une réalité qu'il décrit parfois en la fictionnalisant mais toujours pour se rapprocher encore plus du « vrai. » C'est par le biais d'un réalisme profond dont est pétrie la substance romanesque que

l'écrivain réussit à se rapprocher du lecteur. Le romancier donne une voix à chacun de ses personnages et cette pluralité de voix offre une multiplicité de perceptions, conférant ainsi au roman une complexité que n'atteint pas l'essai monovocal.

Le journaliste présente au lecteur ce qu'il a vu, croit avoir vu, ou ce qu'il voudrait que le lecteur voie. Il sollicite d'emblée la confiance du lecteur. L'essai est construit sur un « je » qui cherche à convaincre. Les personnages d'un essai existent seulement pour étayer le point de vue du journaliste. Ce sont les considérations ayant trait à la subjectivité foncière du journaliste qui font que l'essai médiatique est souvent taxé d'instrument de manipulation de l'opinion publique, d'outil d'influence des « faiseurs d'opinions ». À l'inverse, le romancier reproduit le réel de façon plus gratuite et désintéressée. La capacité du romancier en tant qu'« artiste du mot » de saisir l'essence même des choses par la grâce de sa plume lui permet d'aller au-delà du regard furtif du journaliste. Le journaliste enquête; il échafaude une structure argumentative; il manipule le verbe dans un dessein prémédité de persuader son auditoire du bien-fondé de ce dont il parle. Pour faire sensation, le journaliste n'hésitera pas à grossir les événements de son choix si nécessaire, et à verser dans l'exagération, dans le passionnel. Sa posture d'écriture journalistique fait penser à l'adage populaire: « tout ce qui est imprimé n'est pas nécessairement vrai. » La vocation médiatique du journaliste est de convaincre le destinataire de son message. Rares sont les journalistes dont on peut dire qu'ils ont une « écriture » et leurs écrits une portée esthétique, encore moins une pluralité d'appréciations susceptibles de provoquer une divergence de vues, d'ouvrir la voie à une contradiction d'opinions. Ce qu'aucun journaliste ne souhaite.

En focalisant sur la misère, un phénomène social singulier, Camus, comme le ferait tout autre journaliste, voulait s'accaparer l'attention du lecteur. Comme il a été exposé dans le chapitre précédent, l'état de dénuement matériel avancé de la Kabylie envôta le journaliste Camus et imprima son propos exclusif, tel qu'illustré par l'extrait suivant: « *Si je pense à la Kabylie, ce n'est pas ses gorges éclatantes de fleurs ni son printemps qui déborde de toutes parts que j'évoque, mais ce cortège d'aveugles et d'infirmes, de joues creuses et de loques qui, pendant tous ces jours, m'a suivi en silence.* »<sup>141</sup> À travers sa lorgnette de journaliste, Camus n'a retenu qu'une seule image, une peinture unicolore et sordide de la Kabylie, celle de la misère extrême. Par conséquent, sa perception de la Kabylie était unidimensionnelle, tendancieuse; sa description de la condition sociale de ses habitants réductrice. La Kabylie était également faite de femmes, d'hommes, d'émotions, de vies, d'histoire et d'identité. Cet aspect crucial de la Kabylie, Camus ne l'a mentionné qu'incidemment. Les Kabyles auxquels il avait fait allusion dans son rapport étaient certes présents mais en tant que simples variables discursives servant, selon le cas, à démontrer ou à illustrer la pertinence de ses arguments agencés dans le but d'élever l'image impériale de la mère patrie à la hauteur de sa grandeur coloniale. Pour défendre l'idée de porter secours aux Kabyles, Camus eut recours à un raisonnement principalement mercantiliste et secondairement humaniste. En

---

<sup>141</sup> Camus (2005) p. 19.

bon journaliste qu'il était, Camus était à la recherche du sensationnel, déterminé à faire le plus d'impact que possible sur son lecteur.

En somme, Camus regardait la Kabylie de l'extérieur, tel un touriste en quête d'exotisme et de dépaysement. La fréquence de l'utilisation systématique de déterminants (articles et adjectifs démonstratifs) qui foisonnent dans le texte marque la distance qui sépare l'écrivain de l'objet de son écriture. À cela s'ajoute la dichotomisation de deux mondes dissémbles de la scène coloniale que l'on observe à travers l'usage de pronoms « ils » versus « nous, » qui ponctuent le texte de Camus. Inévitablement, ce recul ne concourt pas nécessairement à une bonne appréciation de la réalité kabyle dans sa globalité. Le mouvement de distanciation qui caractérise la démarche d'écriture de Camus rapproche sa plume presque de celle d'un enquêteur des services sociaux d'un département du gouvernement colonial. À certaines occasions, ses propos frisent la condescendance comme, par exemple, dans sa description zoologique des Kabyles : « *ces montagnes qui abritent dans leurs plis une population grouillante* » alors « *qu'aucun pays d'Europe ne présente ce pullulement,* »<sup>142</sup> ou encore « *ces nuées d'enfants pataugeant dans la boue des égouts.* »<sup>143</sup> Il va sans dire que l'image que Camus a dressée de la Kabylie rejoint son statu de colonial, en sus de la courte durée de son séjour et des attentes de son employeur de produire un reportage dont le contenu cadre avec la perspective éditoriale du journal *Alger Républicain*.

Quant à Feraoun, il est natif de la région. Il y a vécu toute sa vie. Il montre la Kabylie de l'intérieur, en plus de rendre compte d'une certaine réalité, celle de son vécu. Contrairement à Camus, Feraoun écrit avec empathie, détails à l'appui, sur les gens, leurs interactions, leur humanité. Le réalisme puissant de Feraoun balaie les généralisations hâtives et les élans de bienveillance du style journalistique de Camus. La lecture de certains passages du *Fils du pauvre* laisse clairement entendre que Feraoun avait opté pour la voie romanesque pour y peindre son propre tableau de la Kabylie et pour faire connaître les siens. Feraoun montre que le processus d'émergence de la littérature indigène est indéniablement lié aux conditions historiques de sa production: l'acte d'écriture devient synonyme de prise de parole, une représentation de soi par soi, un démenti et une rectification apportés à toute forme de représentation et d'exploitation de soi par le colonisateur. Pour Mouloud Feraoun, à l'instar des autres écrivains maghrébins francophones de la période d'après-guerre, il était impératif de dévoiler une réalité, l'univers des colonisés, combien différente de celle que le colonisateur cherchait à imposer. La citation suivante empruntée à Sylvie Thénault nous éclaire sur la motivation de Feraoun à écrire sur soi:

L'étude de la vie et de l'oeuvre de Mouloud Feraoun conduit à des réflexions ancrées dans le présent: sur la question identitaire algérienne plurielle, faisant place au kabyle, au français, à l'islam. Par ailleurs, la leçon qu'il donne est de toute nuance et de subtilité

---

<sup>142</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 18.

puisqu'il ne se laisse pas enfermer dans les catégories simples, voire simplificatrices que la guerre d'Algérie a formées. Il apporte un démenti à certains raisonnements conduisant à des postulats réducteurs.<sup>144</sup>

Le besoin qu'avait éprouvé Feraoun de témoigner de la réalité kabyle, de la saisir sur le vif et dans toutes ses manifestations est une preuve de sa responsabilité envers son peuple. Face à la désagrégation de soi que lui réservait le colonialisme, Feraoun opta naturellement pour la voie romanesque, l'auto-fiction, comme medium privilégié pour réagir au reportage de presse de Camus et pour y peindre son propre tableau de la Kabylie. En créant dans *Le Fils du pauvre* une vision d'un monde kabyle quotidien, et en relatant les péripéties de la vie d'un enfant, le discours de Mouloud Feraoun revêt un caractère indéniablement politique. Marqué à vie de l'empreinte indélébile de sa profession d'éducateur, Feraoun cherchait par l'entremise de sa plume à dissiper les malentendus coriaces et à ravir les consciences tranquillisées par l'excuse de l'ignorance. Dans l'esprit de Charles Taylor, Feraoun revendiquait la reconnaissance de l'identité kabyle de son sujet littéraire et, à travers lui, celle de son peuple.

Camus ne s'était jamais posé la question pourquoi la Kabylie est ce qu'elle est. À l'aide de sa plume, Feraoun repositionna la misère de la Kabylie sur une autre dimension: celle de l'exclusion et du déni de reconnaissance en vigueur durant la colonisation. Il recentra le débat initié par son compatriote en direction de la quête du droit d'être reconnu dans sa différence et sa spécificité ethniques. C'est la leçon que nous livra l'instituteur qui a rédigé *Le Fils du pauvre*. Par sa plume, Feraoun livra un combat contre l'injustice née de la colonisation de son peuple... à l'instar de Camus qui a lutté pour les siens, sa fratrie, durant l'occupation nazie.

### 3.2. L'écrivain kabyle Mouloud Feraoun

Mouloud Feraoun est né en 1913 à Tizi-Hibel, dans le département de Tizi-Ouzou en Grande Kabylie. Tel qu'il le précise lui-même, son identité lui a été imposée par les autorités coloniales puisque son véritable patronyme est Aït Chaabanne.

Tu t'imagines aussi que chez nous on m'appelle Feraoun. Erreur. C'est le nom français. On en a collé à chaque famille kabyle vers 1890 et qui ne correspond que très rarement au vrai nom. Peu nous chaut. Nous acceptons toutes les grimaces qu'on nous impose tout en sachant qu'elles n'ont pas de sens. Nous y gagnons la simplicité et la tranquillité.<sup>145</sup>

Feraoun est issu d'une famille de fellahs, de pauvres paysans, comme il en existait partout en Algérie au temps de la colonisation. Son père, Ramdane, analphabète, à

<sup>144</sup> Sylvie Thénault, « Mouloud Feraoun. Un écrivain dans la guerre d'Algérie. » *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 63(1999) p. 74.

<sup>145</sup> Feraoun (1969) p. 14

l'instar de la quasi-totalité de ses co-générationnels kabyles, subira la douloureuse épreuve de l'émigration pour subvenir aux besoins de sa famille. Il travailla à Paris, aux fonderies d'Aubervilliers où il fut blessé.<sup>146</sup> Feraoun a été berger pendant une année avant d'entrer à l'école à l'âge de sept ans. À ses débuts, il était plutôt un élève sans avenir prometteur. Il passait son temps à s'amuser : « *C'était en effet ma deuxième année d'école et j'étais toujours dans le même cours.* »<sup>147</sup> Feraoun ne prit son rôle au sérieux qu'après la réprimande que son père lui fit, avisé par l'instituteur de sa piètre performance. Il faut dire que l'école n'était pas vraiment une priorité pour ceux dont la vie était un combat perpétuel pour joindre les deux bouts : « *En réalité, mon père était plus fâché de ma flânerie que de ma mauvaise place à l'école.* »<sup>148</sup> Après avoir décroché son certificat d'études primaires, son père lui acheta un âne et une chèvre afin qu'il puisse se rendre utile et travailler la terre ancestrale. Dans une société de subsistance comme la Kabylie coloniale, la paire de bras d'un mâle crée une différence sensible entre la sobriété ou l'abondance. Pour Mouloud, c'était en quelque sorte le chemin tracé, une voie « viabilisée » par le destin colonial d'un Kabyle comme lui, fils unique d'un fellah appartenant à une société patriarcale. Feraoun était donc l'adolescent tout désigné pour assurer la relève de son père. Résolu malgré la pauvreté endémique de sa famille et son statut de garçon aîné, Feraoun quitta sa famille pour étudier au collège de Tizi-Ouzou après avoir obtenu une bourse d'études. Aux grandes vacances, il retournait régulièrement à son village pendant quatre ans durant pour retrouver les siens, tous illettrés. Il revêtait son burnous et redevenait temporairement berger ou fellah. Les moqueries qu'il subissait de ses cousins chaque fois que la nouvelle de la reconduction de sa bourse tardait à venir cimentèrent son ardeur et sa détermination à échapper à son destin misérable.<sup>149</sup>

En 1932, il passa avec succès le concours d'entrée à la prestigieuse École normale de Bouzaréah (Alger) où il suivit une formation de maître. Considérant le taux insignifiant de scolarisation des Algériens durant la colonisation, l'itinéraire de Feraoun relevait presque du miracle; c'était un exploit en soi. En optant pour l'instruction et en faisant preuve de discipline et d'ambition, Feraoun contourna son destin d'être berger comme ses semblables. Il devint instituteur, « *[... un] simple instituteur, dans un village comme celui qui l'avait vu naître, dans une école à une classe, au milieu de tous les paysans ses frères, supportant avec eux les tourments de l'existence[...].* »<sup>150</sup> Il exercera en 1935 d'abord dans son village natal, puis dans quatre autres postes différents dans un rayon de deux kilomètres de sa maison, avant d'être nommé directeur d'école en 1957 à Alger. Il devint inspecteur des centres socio-éducatifs et s'occupa des milieux défavorisés et des Algériens les plus démunis. Il était activement impliqué dans la formation des adultes et la dispense de cours du soir aux adolescents.

<sup>146</sup> L'épisode est relaté dans *le Fils du Pauvre*, pp. 127-134.

<sup>147</sup> Feraoun (1954) p. 63.

<sup>148</sup> Ibidem.

<sup>149</sup> Ibidem, pp. 147-152.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 7.

Mouloud Feraoun fut sauvagement assassiné le 15 mars 1962 à l'âge de 48 ans, quatre jours avant l'arrêt des hostilités et l'entrée en vigueur du cessez-le-feu entre l'armée française et les forces du Front de libération nationale (FLN). Choisis sur une liste établie au préalable, Feraoun et six de ses collègues enseignants furent sortis des locaux des centres socio-éducatifs d'Alger où ils s'apprêtaient à tenir une réunion. Alignés le dos contre le mur, ils furent froidement exécutés par un commando de tueurs de l'Organisation de l'armée secrète (OAS) partisans de l'Algérie française.<sup>151</sup> Lors de sa visite à la morgue, son fils rapporta que le corps de son père était criblé de douze balles.

Ainsi s'éteignit une « lumière kabyle » à l'âge de la maturité féconde, victime de l'intégrisme colonial, un homme sur qui l'accord est unanime quant à son humanisme, sa simplicité, son amour de la francophonie et de la « francophonité » et sa volonté de dialogue et d'amitié entre les différentes composantes de l'Algérie d'antan. Il légua à la postérité une œuvre somme toute prolifique malgré la précarité des conditions de sa vie et la paucité des moyens à sa disposition. La mort l'a empêché d'approfondir son œuvre et de lui trouver des axes nouveaux d'ancrage. Selon l'écrivain kabyle Tahar Djaout, lui-même assassiné dans sa jeunesse par des fanatiques islamistes en 1993, *Le Fils du pauvre* est un des livres les plus attachants et les plus vrais de la littérature maghrébine d'expression française.<sup>152</sup> C'est une vitrine à travers laquelle le lecteur peut faire une rétrospective sur la Kabylie. C'est aussi l'histoire d'une quête d'un nom, d'une filiation, d'une identité. Le roman a été traduit en plusieurs langues, dont le russe, le polonais, l'allemand, l'arabe, l'anglais et le kabyle. L'intérêt que le roman de Feraoun a suscité auprès des lecteurs à l'échelle internationale est une preuve que *Le Fils du pauvre* a contribué à une plus grande visibilité de l'identité kabyle. Ce n'est guère le cas de « Misère de la Kabylie » de Camus, cela malgré les disparités criantes d'accès à la communication qui séparaient les deux hommes.

### 3.3. *Le Fils du pauvre* : une prise de parole d'un colonisé

*Le Fils du pauvre* est un « titre enseigne » qui semblerait reprendre l'idée maîtresse du reportage de Camus, mais dans une perspective correctrice pondérée. L'utilisation du déterminant « le » indique une singularisation et une situation ponctuelle,

<sup>151</sup> Dans l'édition du 15 mars 2007 du quotidien algérien *El Watan*, Ali Feraoun, le fils de Mouloud Feraoun, a rappelé que son père fut assassiné « en compagnie de cinq inspecteurs de l'éducation nationale, deux autres Algériens et trois Français, à Château Royal, à Ben Aknoun (Alger) quelques jours seulement avant l'annonce du cessez-le-feu. » Ils étaient une cinquantaine d'inspecteurs à tenir une séance de travail dans ces lieux. Vers 10h, un groupe d'intégristes français pénètre dans la salle muni d'une liste de gens à abattre, les fait sortir « pour faire une déclaration », leur a-t-on dit, pour ensuite les mitrailler dans la cour de l'établissement. On avait alors compté 112 balles tirées sur ces intellectuels et Feraoun en était atteint de 12. *El Watan*, K. Omar, « Mouloud Feraoun ressuscité par son fils » <http://www.elwatan.com/Mouloud-Feraoun-ressuscite-par-son>

<sup>152</sup> Tahar Djaout « Présence de Feraoun, » in *Tiddukia*, 14 (1992) pp.12-15.

non pas une généralisation et une permanence. L'expression est aussi indéfinie; elle pourrait donc s'appliquer à d'autres contextes. L'œuvre de Feraoun est une autobiographie écrite selon les règles traditionnelles d'écriture du genre romanesque (linéarité temporelle évoluant de l'enfance à l'adolescence, espace référentiel de la Kabylie, développement d'un personnage principal aux prises avec une problématique, opposants et adjuvants, dénouement) et compte tenu du contenu et de sa valeur documentaire informative et de la présence du contexte historique et culturel de son époque.

Mouloud Feraoun a commencé l'écriture de son roman au mois d'avril 1939, puis a renoncé à « *cette entreprise au-dessus de ses forces après avoir rempli un cahier d'écolier* »<sup>153</sup> qu'il gardait dans le tiroir de gauche de son pupitre de maître d'école. *Le Fils du Pauvre* a vu le jour en 1944. L'ouvrage ne sera disponible sur la sphère publique que dix ans après son entrée en production, soit en 1950. Remémorant la vie de son père, K. Omar nous apprend qu'aucun éditeur de la métropole n'a daigné le publier. Il a fallu attendre le temps que Feraoun économise 150 000 francs pour l'éditer à son compte aux Cahiers du Nouvel Humanisme (Éditions Le Puy).<sup>154</sup> Le roman a été tiré à 1000 exemplaires qui s'écoulèrent très vite. L'ouvrage fut couronné du Grand prix littéraire de la ville d'Alger en 1953. Ce n'est qu'en 1954 que le texte parut plus tard aux éditions du Seuil, mais expurgé de 70 pages, qui seront remplacées par un nouveau texte que Feraoun rédigea en 1953. Les Éditions Gallimard lui avaient fermé les portes. À l'inverse, Camus y était accueilli avec honneur. Contrairement à Camus qui jouissait d'un réseau de diffusion moderne pour passer son message (l'impression et la diffusion de son reportage), Feraoun, par contre, avait peiné pour se faire entendre. C'était dans des cahiers d'écolier et à l'aide d'un porte-plume que Mouloud Feraoun rédigea son premier roman alors que son compatriote bénéficiait d'une logistique moderne et d'un bassin de lecteurs fidélisés.

La période où le roman de Feraoun a été mis en circulation était particulièrement tendue. Le nationalisme algérien se trouvait à une intersection critique qui a ensuite culminé dans l'éclatement de la lutte armée le 1<sup>er</sup> novembre 1954. Quelques années auparavant, la répression féroce des manifestations de Guelma, Kherrata et de Sétif s'était soldée par des dizaines de milliers de victimes algériennes.<sup>155</sup> Le massacre ayant marqué ces événements a vraisemblablement corrodé l'appréciation de la critique du roman. Ce n'est donc pas surprenant que le livre de Feraoun ait été jugé déficient au niveau de l'engagement dans la lutte contre le colonialisme. La description socio-ethnique à

---

<sup>153</sup> Feraoun (1954) p.7

<sup>154</sup> « Mouloud Feraoun ressuscité par son fils » <http://www.elwatan.com/Mouloud-Feraoun-ressuscite-par-son/>

<sup>155</sup> Les émeutes de Sétif du 8 mai 1945 et celles de Guelma ont été particulièrement sanglantes. Les massacres de Sétif se sont soldés par 45 000 Algériens tombés sous les balles des forces d'occupation militaires. Les manifestations des colons célébrant la victoire des forces alliées s'étaient heurtées à celles des revendications nationalistes. La démesure de la répression qui s'ensuivit (bombardements aériens, canonage maritime, renforts militaires) causa un carnage parmi les populations locales.

laquelle l'écrivain eut recours à une période coloniale particulièrement douloureuse a été interprétée comme une attitude passive face au cours sanglant des événements. Certains de ses détracteurs, bien que reconnaissant « la consécration nationale » de sa production littéraire, jugeaient néanmoins que *Le Fils du pauvre* illustre la tendance assimilationniste de son auteur, et la décrivaient en ces termes : « [...] son œuvre, écrite en français, dans une perspective essentiellement régionale et peu engagée dans le sens nationaliste, d'un ton fortement influencé par la laïcité III<sup>ème</sup> République [...] ». <sup>156</sup> Jean Dejeux, pour sa part, note que le roman de Feraoun exprime le malaise identitaire de l'écrivain. <sup>157</sup> Il ajoute cependant que : « Nous retenons et constatons chez lui non pas la violence et la révolte mais la compréhension et le désir du dialogue au point de passage de ceux qui travaillent pour un même humanisme fraternel. » <sup>158</sup>

Dès les premières pages, le narrateur nous présente le personnage principal Menrad, l'enfant devenu instituteur de village, en termes des plus humbles : « Menrad, modeste instituteur du bled kabyle vit « au milieu des aveugles. » Mais il ne veut pas se considérer comme roi. D'abord, il est pour la Démocratie; ensuite, il a la ferme conviction qu'il n'est pas un génie. » <sup>159</sup> Selon le narrateur, le caractère autobiographique du roman qu'il commente en introduction est né de la ferme résolution de l'instituteur à relever le défi d'écrire sur sa vie malgré les innombrables obstacles. En plus de valider le récit de vie, notons dans ce passage le couplage des voix littéraires.

Dès ses premiers mois dans l'enseignement, après ses études, il confie à son journal –car il en a un– : « lorsque je rentre en moi-même et que je considère ma situation en fonction de ma valeur, je conclus amèrement : je suis lésé, le manque de moyens est un obstacle bien perfide. Ma conclusion ne s'arrête pas là pourtant! Puisque je me sens une intelligence si vive, avec les vieux livres et les vieux cahiers, rien ne dit que je n'irai pas loin... » « C'est fait. La réussite est certaine [...] ». <sup>160</sup>

Le narrateur souligne que le récit de Menrad n'a rien d'une étude psychologique ou d'un roman d'aventure puisque que ce dernier était incapable de philosopher et qu'il n'avait pas l'imagination féconde. <sup>161</sup> Il cite quelques grands noms de la littérature européenne, Montaigne, Rousseau, Daudet, Dickens (traduit), à titre de références culturelles pour légitimer son entreprise d'écriture et ajoute : « [qu'] il voulait tout simplement, comme ces grands hommes, raconter sa propre histoire. Je vous disais qu'il était modeste! Loin de sa pensée l'idée de se comparer à des génies; il comptait simplement leur emprunter

<sup>156</sup> Christiane Achour, *Anthologie de la littérature algérienne de langue française* (Paris : ENAP-Bordas francophone, 1990) p. 51.

<sup>157</sup> Jean Dejeux, *Dictionnaire des littératures de langue française* (Paris : Bordas, 1984) p. 800.

<sup>158</sup> Jean Dejeux, *Littérature Maghrébine de langue française* (Ottawa : Éditions Naaman, 1973) p.142.

<sup>159</sup> Feraoun (1954) p. 7.

<sup>160</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 6.

*l'idée, « la sotte idée » de se peindre.* »<sup>162</sup> Il décida de consigner les faits saillants de sa vie dans un livre parce qu'« *il croyait que sa vie valait la peine d'être connue tout au moins de ses enfants et de ses petits-enfants.* »<sup>163</sup> La voix extradiégétique derrière laquelle se dissimule l'auteur annonce le début récit. « *Tirons du tiroir de gauche le cahier d'écolier. Ouvrons-le, Fouroulou Menrad, nous t'écoutons.* »<sup>164</sup> L'authenticité du manuscrit est ainsi confirmée de la même manière qu'est attestée l'identité de l'auteur. Fouroulou est l'alter ego de son créateur. Le trajet de Fouroulou Menrad<sup>165</sup> est bel et bien celui de Feraoun.<sup>166</sup>

Charles Bonn explique que le choix du récit de l'enfance est motivé par la volonté de l'auteur de tisser un rapport de correspondance avec son lecteur. Il est aussi imposé par les circonstances, par la force des choses de la réalité coloniale qui réduit la sphère d'expression du sujet colonial :

En Algérie et au Maghreb, plus qu'ailleurs, l'écrivain est celui qui raconte son enfance, d'autant plus que ses compatriotes semblent refuser la leur. Mais il y a plusieurs enfances. Il y a celles qui ne sont que prétexte, comme celle d'Omar chez Dib ou de Fouroulou chez Feraoun; les deux personnages sont des observateurs, des relais commodes, grâce auxquels les écrivains pourront décrire plus facilement un milieu social, une réalité extérieure à l'enfant, même si elle le marque profondément. De simples artifices littéraires. L'enfant étant, même quand la faim le talonne, en situation de relative « innocence » dans l'univers adulte qu'on veut en fait nous faire décrire, c'est de son point de vue que le lecteur européen, à qui le livre est destiné, pourra mieux découvrir une société qu'il ne connaissait pas.<sup>167</sup>

Le choix de l'enfance, celle du personnage principal du roman, comme thème d'écriture, est très significatif. Fouroulou le héros est représentatif de tous les autres enfants privés d'épanouissement. C'est aussi la métaphore d'un peuple assujéti au colonialisme.

---

<sup>162</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>163</sup> Ibidem.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>165</sup> Menrad Fouroulou est l'anagramme du nom et prénom de l'auteur. Ainsi composé, Fouroulou est également le dérivé du verbe kabyle « *effér*, » cacher. Dans le temps, les superstitions agissant, de pareils noms sont communément donnés aux garçons afin de les préserver des mauvais esprits (du mauvais oeil, surtout) auquel était imputé le niveau alarmant de mortalité infantile. Fouroulou admet qu'il était protégé du mauvais oeil par la bulle familiale : « *ma grand-mère décida péremptoirement de m'appeler Fouroulou (de effér: cacher). Ce qui signifie que personne au monde ne pourra me voir de son oeil bon ou mauvais, jusqu'au jour où je franchirai moi-même sur mes deux pieds, le seuil de ma maison* » p. 15.

<sup>166</sup> La tendance autobiographique de Feraoun se précisera davantage avec la rédaction de son *Journal* en 1955, volume publié postmortem.

<sup>167</sup> Charles Bonn, *La Littérature algérienne de langue française et ses lectures* (Ottawa : Éditions Naaman, 1974) pp. 26-27.

L'enfance présuppose l'innocence. Elle marque le début d'un parcours. L'enfance symbolise avec plus de force, plus d'émotion et plus de clarté l'espoir d'une société qui lutte pour sa survie. Toute l'histoire est nouée autour de Fouroulou et de cet espoir d'inverser le sort que lui réservait sa condition de colonisé. Le message qui se dégage du *Fils du pauvre* est facile à décoder. Si le père était pauvre, sa progéniture n'était pas nécessairement condamnée à l'être. Ceci pour dire que le choix du titre du roman par l'auteur n'est pas fortuit.

En général, une autobiographie ou un récit de vie se construit sur un « je » narrateur derrière lequel se cache l'auteur qui dévoile sa mémoire, ses souvenirs, sa vie. Le récit de l'expérience personnelle de Feraoun ne juge pas le passé. Il met l'accent sur le combat d'un enfant pour aller de l'avant en dépit des multiples obstacles qui se dressent sur son parcours. L'expérience personnelle étant à la base de toute existence, le texte autobiographique implique inévitablement une valorisation de la trajectoire du « je racontant. » L'usage du pronom de la première personne du singulier cède fréquemment la place à un « nous » ou un « on » qui tient compte de l'ensemble des Kabyles. En pronominalisant le récit avec un « je » autoréférentiel lié au « nous » collectif, le narrateur tient un discours de mutualisme qui conjugue la destinée du personnage principal à celle du groupe dont il est issu. Le rôle des témoins du récit dans la narration est crucial dans la mesure où ils apportent des informations précises sur la réalité sociale d'une époque. Ils vivent, comme ils peuvent, leur différence en commun. Ils sont tous animés par la volonté de vaincre le sort de la pauvreté, à l'instar du personnage principal. C'est par leur intermédiaire que Feraoun peint des tableaux réalistes des mentalités, des croyances profondes et des conditionnements de la société kabyle.

*Le Fils du pauvre* se compose de deux parties : « la famille » et « le fils aîné. » Chaque partie est introduite par un texte en italique qui indique la présence d'un narrateur extra-diégétique. Le récit évolue linéairement, selon une temporalité qui va de la petite enfance de Fouroulou jusqu'à la veille de son admission à l'école d'instituteurs. L'écriture s'ouvre sur l'univers humain du héros, celui de l'enfance, de la famille, du village et de la pauvreté. Fouroulou relate son enfance ainsi que son parcours de vie d'un garçon prédestiné à devenir berger, mais qui échappera à ce destin grâce à l'éducation. Le fatalisme qui imprégnait la description des Kabyles par Camus est invalidé.

À travers le regard d'un enfant, le lecteur voit un village typique kabyle et sa structure sociologique, les us et coutumes d'une société patriarcale, les femmes et les hommes au travail, la condition féminine, la place privilégiée des enfants mâles, la gestion des conflits, la culture et la mythologie kabyles, etc. L'auteur dépeint les Kabyles comme un peuple profondément attaché à sa terre ancestrale. Le texte traite de la vie quotidienne en Kabylie; il décrit la vie paysanne au village, puis la vie citadine à Tizi - Ouzou. Il met l'accent sur l'unité du village, sur sa cohérence comme une nécessité historique et sociale; « *Nos ancêtres se groupèrent par nécessité. Ils ont trop souffert de*

*l'isolement pour apprécier comme il convient de vivre unis.* »<sup>168</sup> L'espace dans lequel Fouroulou a passé sa petite enfance contraste fortement avec le tableau misérabiliste de l'habitat kabyle qui nous a été offert par Camus.

[...] J'avais pu pénétrer dans l'un des gourbis les plus misérables. Dans une pièce obscure et enfumée, deux femmes, dont une très âgée et l'autre enceinte, m'avaient reçu. [...] Dans la terre battue du sol, à hauteur de la porte, une rigole était creusée, par laquelle s'écoulait l'urine des bêtes et les eaux grasses de la maison. Je n'apercevais pas un seul meuble. Seules, quand mes yeux se furent habitués à l'obscurité, trois grandes jattes d'argile blanche et deux écuelles de terre attestaient que des êtres humains vivaient là. Et dans cette lumière rare, ces odeurs animales et cette fumée qui me prenait à la gorge, jamais le visage de la misère ne m'avait paru plus désespérant.<sup>169</sup>

À l'inverse, le lecteur découvre dans *Le Fils du pauvre* un univers familial d'enfance fait de souvenirs, de chaleur et d'intimité. Fouroulou tisse une parfaite relation de correspondance avec le lecteur en décrivant ainsi son espace maternel.

On s'y trouve à l'étroit ainsi que des roitelets dans leur nid rond et obscur mais on y sent une douce chaleur d'intimité discrète et tranquille. Les murs qui vous frôlent à chacun de vos mouvements vous semblent vous caresser et les objets vous sourient dans la pénombre. Non, elle n'avait rien de triste la chère prison de mon enfance, les moments que j'y passais me paraissaient trop courts.<sup>170</sup>

En grandissant, l'environnement familial de Fouroulou s'élargit, à l'instar de tout autre bambin de son âge, peu importe sa race ou son origine.

[...] quand je pus marcher, mes premiers pas me conduisent d'instinct au petit logis de mes tantes comme seul havre sûr qui existât pour moi hors de notre maison. [...] nous formâmes bientôt une famille en marge de la grande, un cercle intime et égoïste avec nos petits secrets, nos rêves naïfs, nos jeux puérils, nos querelles vite dissipées dans une atmosphère de tendresse.<sup>171</sup>

La vie de Fouroulou était remplie d'amour d'êtres qui lui étaient chers et de tendresse familiale. C'est en ces termes chaleureux qu'il évoqua le souvenir de sa tante. « *Nous nous comprenions à merveille. J'aimais tendrement Nana qui n'avait que des caresses pour moi. Elle me cajolait, m'embrassait sans cesse, me gavait et m'obéissait.* »<sup>172</sup> Certainement, la tendre enfance de Fouroulou n'a pas baigné dans l'opulence; il avait côtoyé la pauvreté dès son jeune âge. À en juger par les références aux difficultés

<sup>168</sup> Feraoun (1954) p. 118.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>172</sup> Ibidem, p. 50.

économiques de ses parents et à la faim qui parsèment la narration, l'insistance du narrateur n'était pas fortuite. L'enfant en Fouroulou était prématurément conscientisé au problème de la pauvreté presque au même degré qu'un adulte, mais avec une touche subtile d'humour puéril.

Mon père en effet avait beaucoup de soucis pour faire vivre sa famille. Je n'outrepasse pas la vérité en disant que la seule utilité visible de ma scolarité était mon absence prolongée de la maison qui réduisait la quantité de figues et de couscous que je mangeais. Je me souviens bien à ce propos de plaintes de ma mère pendant les grandes vacances et de son impatience à voir la fin des longs congés. Il lui fallait à elle beaucoup d'astuce et à mon père beaucoup de sueur pour joindre les deux bouts.<sup>173</sup>

Contrairement à l'essai de Camus qui cherche à tout prix à éveiller la pitié du public, le discours de Feraoun reproduit un regard rétrospectif simple et posé, qui épargne la sensibilité du lecteur. Le regard de l'enfant s'attarde sur le cocon familial, la topographie du village, la configuration des rues, l'identification des quartiers, la djemaa,<sup>174</sup> l'habitat traditionnel, la société kabyle.

Le lecteur accompagne Fouroulou dans sa formation scolaire et le quittera à 19 ans quand il entrera à l'école normale d'Alger. Son père, espérant le retenir auprès de lui au village afin qu'il contribue au bien-être matériel de la famille, lui tint ce discours :

[...] crois-tu que nous sommes faits pour l'école? Nous sommes pauvres. Les études, c'est réservé aux riches. Eux peuvent se permettre plusieurs années, puis échouer à la fin [...]. Tandis qu'en restant ici tu rapporteras autant que moi et nous ne manquerons de rien. Dans deux ou trois ans, tu seras assez fort pour aller travailler en France [...]. À ton retour, nous te marierons. Telle est la vie que je te propose. C'est la seule qui nous convienne.<sup>175</sup>

La résolution et la ténacité du fils de surpasser le père prévaudra. Dans l'extrait qui suit, le narrateur nous révèle comment Fouroulou et son camarade ont réussi à vaincre le sort de misère qui les guettait.

[...] Seules leurs études avaient de l'importance à leurs yeux. [...] Leur volonté de réussir était farouché, leur fermeté inébranlable. Ils passèrent ainsi de gaieté de cœur, quatre années (de 15 à 19 ans), leurs années d'adolescence, [...]. Pendant le jour, c'était la classe. Le soir, après le culte, ils travaillaient à la lumière électrique jusqu'à dix heures [...]. Quelquefois, le Muezzin du

<sup>173</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>174</sup> Une sorte d'agora kabyle, siège de la démocratie locale, que l'on retrouve dans chaque quartier majeur du village. Les membres aînés (mâles) du quartier se réunissent pour débattre des questions d'intérêt collectif ou juste pour socialiser.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 110.

village kabyle les surprenait devant leur livre lorsqu'il lançait son champ matinal pour la première prière.<sup>176</sup>

Grâce à sa détermination et à sa lutte pour surmonter d'innombrables obstacles, Fouroulou transforma en Histoire ce que le colonisateur faisait passer pour une destinée. L'obtention d'une bourse d'études ainsi que son admission à l'école normale de Bouzaréah traduit une projection du soi dans un futur où il serait l'acteur de sa vie, rompant ainsi avec un passé dans lequel le colonialisme avait occulté, sinon nié, son existence en tant que Kabyle. Fouroulou finira par avoir le dessus sur la fatalité de son sort que lui réservait la colonisation. Feraoun voulait montrer au lecteur que la Kabylie est une société dynamique et vivante, à l'opposé de ce que Camus avait rapporté; l'itinéraire de Fouroulou étant une preuve tangible. Sa réussite est emblématique d'une réappropriation de l'Histoire. Il devient « son instituteur, » son « maître. »

C'est à travers les personnages issus de son environnement que l'auteur dresse des tableaux vivants de son peuple qu'il intègre dans le récit, y compris des détails pittoresques comme la référence au *jîn*, le mauvais esprit ou la *djema*, l'agora kabyle. L'intervention des témoins du récit qui apportent des informations précises sur la réalité de l'époque met en lumière un ensemble d'observations sur les manières de vivre des montagnards kabyles et apportent une authenticité au récit. La démarche de Mouloud Feraoun vise plus que la simple reconstitution d'une mémoire collective. Derrière la multitude de personnages-témoins de l'histoire de Fouroulou se profile un lien de similitude.

Le texte recèle d'abondantes observations qui dépassent les limites du temps ou de l'espace pour atteindre l'humain universel: « *Je suis reconnaissant à Khalti* »<sup>177</sup> (tante), une expression d'un enfant, peu importe ses origines. Ou encore les inquiétudes de la mère de Fouroulou lorsque son fils quitta le domicile familial pour rejoindre le collège en ville, et comment son absence a été particulièrement ressentie ce soir-là.<sup>178</sup> La culture kabyle capture l'imaginaire et fait rêver, comme l'ensemble des autres cultures. Elle aussi possède ses mythes, ses saints, ses superstitions, ses croyances et même ses esprits maléfiques. Un pareil constat s'applique également à la société kabyle présentée dans ses coutumes, ses mœurs, ses valeurs communautaires, sa solidarité et les modes de résolution de conflit qui lui sont propres.

N'importe quel lecteur « colonisé » kabyle se reconnaîtrait facilement dans les pages du roman de Feraoun et s'identifierait aisément à Fouroulou. « *Je me souviens comme si cela datait d'hier de mon entrée à l'école.* »<sup>179</sup> Cette phrase, parmi une foule d'énoncés similaires, est littéralement traduite du kabyle. Elle renferme une rythmique de la syntaxe kabyle dont le « je » autobiographique revendique une identité que Feraoun

<sup>176</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 59.

oppose au destin collectif camusien de misère et d'humiliation. En fait, le texte en entier dégage une saveur authentiquement kabyle, comme dans l'illustration ci-dessous.

Tard dans la nuit, notre cousin Kaci fait grincer le vieux portail  
*après avoir toussé*. Il précède les notables de quelques minutes.  
Ma mère, ma tante et mes cousines vont s'enfermer dans les petites  
pièces, face à la grande maison où vont s'assembler les hommes.  
Ma grand-mère, seule, reste près du kanoun et insinue qu'elle ne  
pourra pas s'empêcher de dire son mot.<sup>180</sup>

Aux yeux du lecteur peu familier avec les us et les coutumes traditionnels kabyles, l'expression, à titre d'exemple, « *après avoir toussé* » serait littéralement comprise dans le sens de : « après s'être raclé la gorge. » Dans le contexte kabyle, il s'agit plutôt d'un signe vocal que « l'homme » émet pour annoncer l'introduction d'« un étranger » à l'intérieur des prémisses domiciliaires. À la suite de quoi, les femmes s'empressent de se mettre à l'abri afin d'éviter que le regard de « l'hôte » ne se pose sur elles. Seules, les femmes âgées sont dispensées de cette règle de société patriarcale en raison de leur séniorité et du respect qui leur est dû en conséquence. C'est ainsi que Feraoun nous livre une image des siens, de sa société et des frictions qui l'animaient, soutenue par un style d'écriture simple, dans lequel il décrit, constate sans intervenir directement, sans juger.

Enfin, dans *Le Fils du pauvre* Mouloud Feraoun porte un regard sur l'émigration totalement différent de celui de Camus. Il démythifie la question de l'émigration chez les Kabyles et l'humanise en l'intégrant dans son contexte culturel et économique via le personnage de Ramdane, le père de Fouroulou. Il présente l'émigration d'une perspective interne, et non pas externe comme celle de Camus. Dans le quotidien kabyle, l'émigration est vécue comme un drame familial, un exil douloureux. Le témoignage que rapporte Camus de la voix d'un paysan qui parle de résignation à l'émigration est démenti par la culture de l'enracinement chez les Kabyles. Dans la tradition kabyle, l'émigration, surtout lorsque l'absence est longue ou indéterminée, est perçue comme un manquement au devoir communautaire de l'individu, un attribut important du « *nif* » (l'honneur). Dans la culture orale kabyle, le thème de l'émigration a toujours occupé une place prépondérante. Les poètes se réfèrent à leur pays à l'aide de l'expression « *thamourth ni dhourar* », la terre des montagnes. Même de nos jours, l'exil continue d'inspirer les chantres berbères. « *Tu peux toujours quitter la Kabylie, mais la Kabylie ne te quittera jamais. Elle est incrustée dans tes talons* ». Ce dicton populaire donne une idée sur la culture de l'enracinement et sur l'attachement des Kabyles à leur terre. Le retour de Ramdane, le père de Fouroulou, de l'exil n'est-il pas une réponse à la proposition de Camus de déplacer les Kabyles au sud de la France ?

En définitive, Feraoun n'émigrera pas en France comme son père l'avait fait quelques années auparavant pour y travailler comme manoeuvre. Il ne sera pas non plus gardien de chèvres mais instituteur. En devenant instituteur, diplômé de la prestigieuse École normale d'Alger, sa réussite revêt un caractère hautement symbolique. Il va

<sup>180</sup> Ibidem, p. 38.

devenir « maître » de son destin, s'approprier un savoir qu'il va impartir aux enfants de Kabylie dont il deviendra le « maître », son propre maître du moins au niveau de la prise de parole et de la représentation de soi. Il va aussi « maîtriser » la langue française, celle du « maître », et lui arracher un peu de son pouvoir. Le parcours de Fouroulou exemplifie la lutte pacifique contre l'injustice. Son expérience personnelle est, en quelque sorte, une métaphore du peuple kabyle assujéti au colonialisme. Qui plus est, Fouroulou, « le petit Kabyle », à l'image du « petit nègre » d'Aimé Césaire, se positionne comme l'Autre dans un univers dominé par l'Européen, le colonisateur. À ce titre, il symbolise l'altérité, la kabyllité, engagée dans une sorte de résistance à l'érosion personnelle et collective engendrée par la colonisation. En ce sens, le roman de Feraoun constitue une désaliénation contre la réification colonialiste.

### 3.3. Feraoun corrige Camus.

Il est vrai que le roman de Feraoun n'est pas engagé politiquement dans le sens d'une remise en cause énergique et frontale de la colonisation. Mais, pour reprendre les idées de Taylor, la lecture en filigrane *du Fils du pauvre* révèle une dimension politique. Feraoun dans *Le Fils du pauvre* revendiquait des droits d'autonomie à son peuple à l'intérieur de l'Algérie coloniale comme Taylor le réclamait aujourd'hui pour le Québec au sein du Canada. Feraoun n'était pas un militant mais un enseignant, un éducateur. Il n'engagea pas le système colonial directement, mais s'était plutôt employé à montrer son impact via le regard d'un adolescent, Fouroulou le héros du roman, un regard simple et candide. En tant que pédagogue chevronné, Feraoun eut recours à un « stratagème » littéraire simple, mais qui n'est pas sans son efficacité didactique. Il embarqua le lecteur dans une démarche heuristique qui consistait à lui faire découvrir, à l'instar d'un de ses élèves, ce qu'il voulait lui enseigner : le droit à l'existence d'une population dont la colonisation l'avait privé.

Une question fondamentale surgit à l'esprit sur cette production littéraire postcoloniale : à quel lecteur Feraoun s'adressait-il ? À qui destinait-il son message ? Certainement, la description de la réalité kabyle ne visait pas le lecteur kabyle pour la simple raison que l'analphabétisme parmi les autochtones était endémique à l'époque. En outre, le Kabyle n'avait pas besoin de Feraoun pour lui faire prendre conscience de sa condition ; il la vivait au quotidien. Par conséquent, Feraoun avait en vue un public étranger, le lecteur européen, dont la connaissance de la Kabylie était soit défailante, soit erronée parce que teintée de la vision réductrice de l'orientalisme.

La préoccupation du destinataire de son roman est un facteur important chez Feraoun dont la voix était celle d'un colonisé, ne l'oublions pas. Afin de faciliter la lisibilité du texte, il ira jusqu'à traduire en français certains mots kabyles dans le texte, mais pas en bas de page comme de coutume. Exemple : « *Ikoufane* » : singulier : *akoufi* ... grande jarre de terre non cuite mélangée à de la paille pour recevoir les céréales ou

les figues. »<sup>181</sup> Marqué à vie par sa profession, Feraoun voulait s'assurer, pour les besoins de la réception du roman, que la voix du narrateur provoque l'adhésion du lecteur. Comme tout bon enseignant qu'il était, et soucieux du rendement d'apprentissage de ses élèves, Feraoun opta pour une stratégie énonciative de son roman dénuée de préjugés. Il fit appel à ses talents de pédagogue pour corriger l'imagerie de la Kabylie produite par la culture du colonisateur.

Conscient du regard réducteur porté de « dehors, » Feraoun voulait offrir une image différente de la Kabylie, une image authentique prise de l'intérieur. Ce qui explique d'ailleurs pourquoi il s'adresse directement au lecteur/visiteur de la Kabylie. La relation que l'écrivain tisse avec lui est presque « en direct. » Le lecteur « vit » les péripéties de la vie du héros. Il devient l'« Autre » le temps du récit. Sa réaction à la lecture de l'histoire du héros ne suscite d'abord pas de réflexions profondes, mais fait appel aux émotions. Un lien d'homologie complice se noue avec le lecteur. L'écrivain n'engage pas le lecteur sur la voie de la logique ou du raisonnement. Il ne cherche pas à le convaincre. Il vise plutôt à tisser une relation de correspondance avec lui sur la base de sentiments analogues que le lecteur éprouve en découvrant graduellement Fouroulou. Il se crée ainsi chez le lecteur une position de quasi-solidarité avec le personnage de l'histoire, ce qui favorise l'adhésion du lecteur. C'est, en bref, en ces termes que se fonde le contrat de lecture du *Fils du pauvre* de Feraoun.

Tout porte à croire que le contenu du rapport d'enquête de Camus n'avait pas échappé à l'attention de Mouloud Feraoun. La date d'ébauche du *Fils du pauvre* se situerait aux vacances de Pâques 1939, soit juste deux ou trois mois avant la parution des articles de Camus sur la Kabylie en juin de la même année. En outre, les thèmes sur lesquels Feraoun s'était attardé, notamment la pauvreté vue autrement, la pluralité de la Kabylie, ou encore la référence au touriste représentent des indices crédibles qui renforcent l'hypothèse que Feraoun avait à l'esprit le reportage de Camus en rédigeant son autobiographie. Il est impensable qu'un instituteur kabyle et de surcroît lettré n'ait pas pris connaissance des écrits sur son terroir publiés dans un journal de tendance gauchiste. Par ailleurs, la recherche menée sur le sujet révèle qu'Albert Camus et Mouloud Feraoun se sont connus en 1951 par le biais de leur ami commun Emmanuel Roblès. Ils avaient entretenu des relations cordiales et avaient eu plusieurs échanges épistolaires. Dans un article intitulé « la littérature algérienne », paru originalement en 1957 dans *La Revue française* et repris dans *L'Anniversaire*, volume posthume publié en 1972, l'écrivain kabyle, s'adressant directement à Camus, nous éclaire sur la raison et la finalité de son témoignage.

Nous savons donc à quoi nous tenir : si nous sommes absents dans l'œuvre d'un Camus qui ne cesse de proclamer noblement la misère et la grandeur de la condition humaine, si les Algériens de Moussy, qu'on ne peut imaginer plus authentiques et plus proches de nous, nous coudoient sans nous voir, c'est que ni Moussy ni

---

<sup>181</sup> Ibidem, p. 12.

Camus ni presque tous les autres n'ont pu venir jusqu'à nous pour suffisamment nous connaître.<sup>182</sup>

[...] Ainsi ce refus délibéré de témoigner en notre faveur. Qui peut paraître de prime abord décevant et immérité, trouve sa justification dans une honorable pudeur beaucoup plus que dans une prudente réserve. En tout cas, il a fait naître des vocations en nous encourageant à témoigner à notre tour et pour notre compte. Tout s'est passé comme si les écrivains européens nous avaient conviés à une confession sans réticence, après nous avoir fait entendre la leur, afin que cet assaut de franchise fût l'éclatante affirmation d'une fraternité indestructible qu'il suffirait ensuite de traduire loyalement dans les faits. Et c'était là notre espoir.

Dans *Le Fils du pauvre*, les éléments matériels qui appuient la thèse selon laquelle Feraoun aurait réagi au reportage de Camus assument une fonction intertextuelle productrice d'un discours implicite. Tout d'abord, le texte de Feraoun s'ouvre avec le mot « touriste, » le premier terme du premier paragraphe du premier chapitre.

Le touriste qui ose pénétrer au cœur de la Kabylie admire par conviction ou par devoir, les sites qu'il trouve merveilleux, des paysages qui lui semblent pleins de poésie, et éprouve toujours une indulgente sympathie pour les mœurs de ses habitants.

On peut le croire sans difficultés du moment qu'il trouve n'importe où les mêmes merveilles, la même poésie, et qu'il éprouve à chaque fois. Il n'y a aucune raison pour qu'on ne voie pas en Kabylie ce qu'on voit également partout.

Mille pardons pour les touristes. Ce n'est pas parce que vous passez en touristes. C'est parce que vous découvrez ces merveilles et cette poésie. Votre rêve se termine à votre retour chez vous et la banalité vous attend sur le seuil.

*Nous les Kabyles*, nous comprenons qu'on loue notre pays. Nous aimons même qu'on nous cache sa vulgarité sous des qualificatifs flatteurs. Cependant, nous imaginons très bien l'impression insignifiante que laisse sur le visiteur la vue de nos pauvres villages.<sup>183</sup>

À cette période de l'histoire, la Kabylie n'était pas réputée pour être une destination touristique. Alors, comment expliquer cette emphase sur « le touriste » si ce n'est, selon nous, une insinuation à la visite de Camus? À travers l'allusion au touriste, il nous semble

<sup>182</sup> Mouloud Feraoun, *L'Anniversaire* (Paris : Éditions du Seuil, 1972) pp. 55-56. Marcel Moussy était un cinéaste et écrivain pied-noir né en 1924 à Alger et mort en 1995 en France. Il est connu pour avoir adapté le premier long métrage français *Les Quatre cent coups* sorti en 1959. Il est l'auteur d'un « roman de colon, » *Les Mauvais sentiments*, paru en 1954.

<sup>183</sup> Feraoun, p. 8.

que le narrateur voulait remettre en cause le regard du Français de passage en Kabylie, celui du colonisateur, qui voit le colonisé sur la base de ses propres référents et normes culturels biaisés et combien réducteurs, mystificateurs. Le message à décoder de l'incipit du premier chapitre du *Fils du pauvre* est que « le touriste » n'interprète que ce qui se présente à lui de prime abord, c'est-à-dire la surface d'une réalité sur laquelle il projette sa propre vision des choses. Le réel tel que perçu par l'autochtone lui échappe totalement puisque son regard s'arrête aux effets de surface qui concordent avec sa consommation du monde exotique. On notera que Feraoun reviendra plus tard sur ce touriste au regard hautain et détaché dans son *Journal*.<sup>184</sup> Cette fois-ci, Feraoun usa de propos sévères pour exposer les rapports de pouvoir de façon crue et s'attaquer à l'idéologie coloniale et à ses préjugés discriminatoires.

Ensuite, la récurrence du thème de la pauvreté dans le roman de Feraoun et les multiples clarifications de l'auteur sur la question ne nous semblent pas relever de la pure coïncidence. L'intégralité du premier chapitre était consacrée à démystifier l'image épouvantable que Camus a brossée de la Kabylie, incidemment lui aussi dans son premier article. Ajoutons à cela le contraste aporétique dans le texte entre l'enfer et le paradis : « Notre paradis n'est qu'un paradis terrestre mais ce n'est pas un enfer. »<sup>185</sup> La persistance de Feraoun à corriger la perception camusienne de la Kabylie est constante et récurrente. Le passage suivant dénote sa finesse, sa souplesse, mais aussi sa volonté de donner l'heure juste à son compatriote pied-noir sur la condition socio-économique des Kabyles.

Il n'y a pas de castes ni de titres de noblesse, pauvres ni riches. [...] certes il existe deux catégories de gens : ceux qui se suffisent régulièrement et ceux qui passent [...] de la misère la plus complète, à l'humble aisance des favorisés du ciel. Mais on ne peut ni établir un classement définitif, ni un contrôle des différences essentielles dans le genre de vie des habitants.

Les familles riches ont plusieurs figueraies, quelques olivettes, un hectare de terre à semer, parfois une source dans l'un de leurs champs [...]. Le gros propriétaire kabyle possède six hectares, une vache, quelques moutons, un mulet ou un âne. « Les familles » pauvres du village mènent le genre de vie des riches quand elles le peuvent, sinon elles attendent. Le pauvre n'a pas de terre ou en a très peu. [...] Le pauvre peut avoir des animaux, comme le riche. Des animaux qu'il n'a pas achetés, mais qu'un autre lui a confiés. Néanmoins, en les revendant, il prélèvera une partie du bénéfice.<sup>186</sup>

L'énoncé qui précède pourrait facilement passer pour une leçon abrégée de sociologie ou d'économie politique sur la Kabylie. Le ton serein, le style objectif, le débit soutenu,

<sup>184</sup> Feraoun, *Journal 1955-1962* (Paris : Éditions du Seuil, 1962) p. 45.

<sup>185</sup> Feraoun (1954) p. 15.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 17.

l'information profuse, le détail attentif sont autant de signes d'une prestation pédagogique destinée à informer, sinon à éclairer, le lecteur sur l'entité sociale kabyle.

Mouloud Feraoun nous « enseigne » que la misère n'est ni un trait génétique du colonisé ni un sort permanent ou généralisable. De la bouche du narrateur, on apprend que, contrairement à l'image de soi que lui avait imposée le regard extérieur, le Kabyle n'est pas l'ombre de sa misère.

En somme, ici à Tizi, on se connaît, on s'aime ou on se jalouse. On mène sa barque comme on peut, mais il n'y a pas de castes. Et puis combien de pauvres se sont mis à amasser et sont devenus riches? Combien de riches se sont appauvris promptement avant d'être ruinés par Saïd l'usurier que tout le monde respecte, craint et déteste? [...] La loi est sans exception. Chacun de nous, ici-bas, doit connaître la pauvreté et la richesse. On ne finit jamais comme on débute, assurent les vieux. Ils en savent quelque chose!<sup>187</sup>

Contrairement à Albert Camus dont le discours résonne par le rabâchage de la misère du Kabyle enseveli sous la pauvreté et figé dans le temps, Feraoun la banalise pour « instruire » le lecteur à l'effet que la misère n'est l'attribut généalogique ni d'un peuple ni d'une race. Par la même occasion, le fils du pauvre qu'il était « dé-kabylise » la pauvreté et en fait un trait commun dans la vie des mortels, d'où son usage du « on » indéfini. On peut même percevoir dans le passage ci-dessus un avertissement caché à celui qui est riche (le colon) et, qui sait, pourrait bien un jour, lui aussi, connaître la pauvreté, car ni précarité ni abondance ne sont essentialisées ou permanentes. Dans la même veine, le narrateur troque le « nous » référentiel pour le démonstratif comme s'il s'adressait directement à Camus, le privilégié. *Certes, il existe deux catégories de gens : ceux qui se suffisent régulièrement et ceux qui passent, au gré de la bonne ou de la mauvaise fortune, de la misère la plus complète à l'humble aisance des favorisés du ciel.*<sup>188</sup>

Comment Feraoun présente-t-il la pauvreté à son lecteur? À l'aide d'une démarche simple, directe, sans fioriture émotive. L'authenticité émerge de l'abondance de détails descriptifs qui montrent le soin apporté à l'observation et à la narration:

La viande est une denrée très rare dans nos foyers. Ou plutôt non! Le couscous est la seule nourriture des gens de chez nous. On ne peut, en effet, compter ni la louche de pois chiches ou de fèves qu'on met dans la marmite avec un rien de graisse et trois litres d'eau pour faire le bouillon, ni la cuillerée d'huile qu'on ajoute à chaque repas, ni la poignée de figues qu'on grignote de temps en temps dans les intervalles. À part cela, on a la faculté de se verdir les gencives avec toutes les herbes mangeables que l'on rencontre aux champs [...], et l'on peut, en guise de primeurs, manger toutes

<sup>187</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>188</sup> Ibidem, p. 15.

les prunes, les pommes ou les poires encore vertes que les dents peuvent supporter. Nous sommes des montagnards. De rudes montagnards, on nous le dit souvent. C'est peut-être une question d'hérédité. C'est sûrement une question de sélection ... naturelle. S'il naît un individu chétif, il ne peut supporter le régime. Il est vite ... éliminé. S'il naît un individu robuste, il vit, il résiste. Il sera peut-être chétif par la suite. Il s'adapte. C'est l'essentiel.<sup>189</sup>

Remarquons en particulier la pointe d'humour ironique intertextuelle que l'écrivain s'était permis en décrivant la pauvreté comme dans un effort délibéré de critiquer, sans la nommer, la tendance complaisante et misérabiliste du discours de Camus. En effet, dans le reportage sur la Kabylie, Camus décrit les Kabyles comme « *Un peuple qui vit d'herbes et de racines* »<sup>190</sup> titré en italique, que « *La tige de chardon [est] la base de l'alimentation,* »<sup>191</sup> et que « *Des enfants et des chiens se disputent des ordures.* »<sup>192</sup> Le contraste avec Feraoun est on ne peut plus saisissant dans la description d'une même réalité. En présentant le régime de pitance kabyle, Feraoun y puise plutôt un sentiment de fierté et se vantait d'être un hardi montagnard. Il ajoute que les Kabyles, comme le reste du monde, s'accommodent très mal de l'attribut de pauvreté. Il rapporte que dans son village : « [...] personne ne veut montrer qu'il est pauvre, on est trop fiers pour ça, mais le moindre malheur nous conduit chez l'usurier et la vérité cinglante s'étale sans pudeur aucune. »<sup>193</sup> C'est ce qui arriva à son père frappé par la maladie à la suite de laquelle il s'endetta lourdement, se retrouva chez l'usurier, puis se vit contraint à émigrer pour éviter d'être dépouillé de ses biens. À l'opposé de Camus qui, à la cavalière, proposa aux autorités la candidature des Kabyles à l'émigration en France sans égard à leurs états d'âme sur l'exil, le narrateur derrière Feraoun glissa cette mise au point sur le sujet:

Quelque temps après, laissant sa famille aux soins de son frère, Ramdane quitta, un matin, son village pour aller travailler en France. C'était l'ultime ressource, le dernier espoir, la seule solution. Il savait très bien que s'il restait au pays, la dette ferait boule de neige et emporterait bientôt, comme sous une avalanche, le modeste héritage familial.<sup>194</sup>

Le démenti que Feraoun apporte à l'appréciation de Camus des Kabyles est catégorique. Nous interprétons l'énoncé ci-après comme une sorte d'invitation à approfondir la réflexion sur les Kabyles, au-delà des signes matériels de leur existence. « *En plus de cette origine commune ou identique, nous sommes de la même condition parce que tous les Kabyles vivent uniformément de la même manière. Il n'y a ni pauvres ni riches.* »<sup>195</sup>

<sup>189</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>191</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>193</sup> Ibidem, p.31.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 114 (Italique ajouté).

<sup>195</sup> Ibidem. P. 115.

En Kabylie, il n'y a ni pauvres, ni riches, semblait nous dire Feraoun. Il y a seulement des colonisés. Par la même occasion, il signale sa volonté de parler des siens, manifestation d'une quête identitaire par le biais d'un arrimage de la vie des Kabyles dans l'universalité. Cette identité va émerger des notations précises qu'il fait du temps historique kabyle, de l'espace de la Kabylie, des particularités culturelles et langagières kabyles, ancrés dans le quotidien d'un village de Kabylie.

Mes parents avaient leur habitation à l'extrême nord du village, dans le quartier d'en bas. Nous sommes de la karouba des Aït Mezzouz, de la Famille des Aït Moussa. Menrad est notre surnom. Mon oncle et mon père se nomment l'un Ramdane, l'autre Lounis mais dans le quartier on a pris l'habitude de les appeler « les fils de Chabane » je ne sais trop pourquoi. Ils furent orphelins de si bonne heure que mon père ne connut jamais mon grand-père. On aurait dû les appeler les fils de Tassadit, ma grand-mère. Leurs oncles et leurs cousins préfèrent, sans doute, perpétuer le nom de Chabane pour mieux montrer aux gens que les orphelins avaient de qui tenir et qu'à deux ils remplaçaient en fait et en droit celui qui n'est plus.<sup>196</sup>

Dans le passage qui précède, Feraoun présente le Kabyle. Il n'est pas l'ombre de sa misère. C'est un être humain comme les autres. Les Kabyles ont des noms propres et des prénoms (Ramadane, Akli, Halima, Moussa), une affiliation, une généalogie. Ils ont des familles qui fonctionnent à peu près comme toutes les autres familles. Ils s'aiment, se haïssent, se jalourent, s'enrichissent, s'appauvrissent, vivent et meurent comme leurs semblables, peu importent leur race ou leur origine. À l'instar de n'importe quelle autre communauté, la Kabylie vit aussi ses joies et ses peines. Les particularités culturelles distinctes de la région sont rapportées dans le menu détail.

Chez les Menrad, c'était ma grand-mère qui était chargée de la subsistance. [...] Les femmes préparaient les repas. Mais une fois le couscous cuit, c'était elle qui le versait dans les plats. Il n'y avait que la viande qu'elle faisait partager par son aîné : travail d'homme. Comme nous en achetions seulement pendant les fêtes, c'était en quelque somme ma grand-mère qui nourrissait la famille, pareille en quelque sorte, à une mère poule donnant à chacun sa becquée. Certes, voilà un travail qui exige de grandes qualités car on sait que les Kabyles ne nagent pas dans l'opulence. Néanmoins, comme on charge toujours le plus vieux ou le plus respectable de la famille, [...] on est certain qu'il remplit son devoir avec le souci constant de l'intérêt commun. »<sup>197</sup>

Bien que vivant dans le dénuement, la population kabyle est loin d'être, selon Feraoun, résignée ou fataliste comme Albert Camus semblait le penser. L'auteur kabyle prend à partie son compatriote français en affirmant : « *Il n'y a aucune raison pour qu'on ne voie*

<sup>196</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 26.

*pas en Kabylie ce qu'on voit également un peu partout.*»<sup>198</sup>

Dans *Le Fils du pauvre*, l'écrivain arbore avec fierté ses origines et sa culture comme pour dire au bon entendeur que toutes les cultures et toutes les civilisations se valent, et qu'aucune ne peut faire d'ombre à l'autre ou vivre à ses dépens. La citation qui suit, réminiscence du contrat social de Jean-Jacques Rousseau, met en cause le discours colonial sur le sujet kabyle pour indiquer que le Kabyle appartient à une communauté historique et culturelle qui lui confère une identité propre.

Nos ancêtres, paraît-il, se groupèrent par nécessité. [...] Ils ont trop souffert de l'isolement pour apprécier comme il convient l'avantage de vivre unis. [...] Nous craignons l'isolement comme la mort. [...] « Nous sommes voisins pour le paradis et non pour la contrariété. » Voilà le plus sympathique de nos proverbes. [...] Nous avons de nombreux poèmes qui chantent des héros communs. Des héros aussi rusés comme Ulysse, aussi fiers que Tartarin, aussi maigres que Don Quichotte.<sup>199</sup>

En plus d'avoir apporté un démenti frappant aux affirmations d'Albert Camus, *Le Fils du pauvre* nous apprend qu'il n'existe point de cultures supérieures ni inférieures, mais seulement des cultures dominantes et des cultures dominées. Par son style d'écriture, Feraoun a recréé une image de normalité des siens qui fait des Kabyles des êtres comme tout le monde. Ce ne sont donc pas les Kabyles qui sont différents par leur pauvreté, mais les circonstances historiques de la colonisation qui sont à l'origine de cette pauvreté. Le contenu du roman de Feraoun témoigne d'une culture ancestrale qui n'est ni amorphe ni mortifère, mais plutôt vivante surtout pour quelqu'un qui s'en nourrit régulièrement, contrairement aux allégations de Camus selon lesquelles la Kabylie accusait trois siècles de retard civilisationnel. Conscient du regard réducteur du colonisateur porté par l'étrange et l'exotique, Feraoun revendique le droit à la reconnaissance, usant d'une plume qui allie celle d'un ethnographe et celle d'un romancier. Il réclame la place légitime des Kabyles dans l'universalité. C'est la première fois qu'un Kabyle parle de lui-même, de sa terre et de ses gens dans une langue française d'expression qu'il adapta au kabyle.

*Le Fils du pauvre* débrouille les images de désolation et d'apathie des Kabyles assemblées par le jeune Camus et dément ses assertions fondamentales en reconstituant une réalité intime différente, doublée d'une contextualisation qui confère une authenticité au contenu. En offrant une vitrine à travers laquelle le lecteur peut voir la Kabylie, une région de l'Algérie profonde, présentée de l'intérieur par un des siens, Feraoun poursuivait un double objectif. En plus de se donner pour mission l'ancrage des Kabyles dans l'universalité, l'auteur visait également le rejet de l'exotisme, prisme sous lequel les colonisés étaient perçus. À l'aide de cette démarche, Feraoun « éduque » le lecteur sur l'identité reniée de son peuple par le poids de la colonisation à travers des scènes et des tableaux familiers, tissés dans la langue du *roumi*, néanmoins adaptée au terroir. Il ne fait pas de doute qu'à travers le rôle ethnographique et historique de son témoignage, sa

<sup>198</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 15.

dimension autobiographique et collective, ce type d'écriture représente un moyen autant qu'une fin en soi. Feraoun voulait établir une mémoire.

## Conclusion

Les deux textes analysés poursuivent des objectifs complètement différents. Camus écrit en colonial soucieux de ses intérêts et privilèges avec un raisonnement qui laisse clairement transparaître une idéologie de colonialisme bienveillant. Camus souhaitait une sorte de colonialisme fraternel, un colonialisme à visage humain. C'est au nom de ce colonialisme réformé qu'il développe des idées à tendance populiste prônant une politique avantageuse pour la Kabylie et défend un programme de construction sociale qui donnerait une dignité aux Kabyles. D'où la question : comment peut-on être digne sous un régime de servitude?

À l'opposé de Camus, Feraoun écrit en Kabyle. Il était préoccupé par l'affirmation de son identité et la fondation d'une mémoire face à l'entreprise de déni du colonialisme. Dans *Le Fils du Pauvre*, Feraoun invitait le lecteur à regarder le Kabyle, dans son propre miroir, en faisant passer en filigrane l'image et la voix des siens, le décor et le paysage de son terroir et l'air de son temps. Avec un style d'une esthétique simple, il inaugura l'âge de la littérature kabyle, à un moment de l'histoire où des pans entiers de la mémoire et de l'identité kabyles étaient menacés par une cruelle entreprise de corrosion et de mutilation coloniales. Toute l'œuvre de Feraoun nous interpelle à réfléchir sur le complexe de l'étranger. *Le Fils du pauvre* est en fait une salvatrice redécouverte de soi, une avenue que d'autres militants de l'expression culturelle kabyle, Mammeri, les Amrouche, Kateb Yacine, Djaout, Matoub et tant d'autres ont parcourue à l'unisson.

L'intérêt de la littérature fëraounienne est pluriel. En raison de l'importance historique de son témoignage, Mouloud Feraoun est considéré comme l'un des premiers écrivains maghrébins d'expression française à revendiquer aux Kabyles, aux Berbères et, par extrapolation, à tous les « damnés de la terre » le droit à l'existence dans l'espace de l'universalité. Du point de vue ethnographique, le livre de Feraoun forge un maillon dans le développement culturel du peuple kabyle. Par conséquent, il s'inscrit dans les annales de l'histoire comme une sorte de balise sur le chemin tortueux de l'affirmation et de l'expression de l'identité et de la culture kabyles. L'œuvre de Feraoun s'est naturellement imposée en tant que référence incontournable dans l'étude de la littérature maghrébine d'expression française.<sup>200</sup>

Feraoun et Camus défendaient, certes, les mêmes valeurs sociales, mais à partir de deux camps opposés, deux perspectives antagonistes. Étant lui-même fils d'un pauvre comme tous les Kabyles et les colonisés de son temps, Feraoun était farouchement

---

<sup>200</sup> Robert El-Baz, Marine Mathieu-Job. Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une littérature (Paris : Karthala, 2001).

convaincu que la prise de conscience des moyens de la personne passe par l'acquisition de l'instruction et du savoir, la meilleure garantie de l'émancipation du joug du colonialisme. On comprend alors pourquoi dans l'espace littéraire de *Le Fils du pauvre* une place de choix est réservée à l'éducation, cadre professionnel auquel Feraoun s'était consacré toute sa vie. Comble de l'ironie, il paya de sa vie son engagement à servir son peuple et pour avoir parlé des siens en dehors du carcan colonial. C'était dans l'exercice de ses fonctions que Mouloud Feraoun fut sauvagement assassiné.

Camus n'avait décrit que ce qu'il avait vu en neuf jours de l'extérieur, une approche qui illustre le regard du voyageur européen. Camus s'était, certes, attardé sur une Kabylie dominée, mais seulement sous l'angle de son essentielle altérité. Dans *Le Fils du pauvre*, Mouloud Feraoun offre au lecteur une Kabylie bien différente de celle que Camus avait cru comprendre. Il ne limite pas sa description à l'aspect quantitatif de la vie des Kabyles, mais valorise le qualitatif, à savoir les émotions, les relations humaines, les liens de solidarité dans le temps et dans l'espace. En même temps, il annonce une rupture avec la tradition littéraire orientaliste qui scelle et fige l'image du colonisé dans une portraiture essentialiste et fataliste. Feraoun occupe une place de choix parmi les précurseurs du postcolonialisme francophone. Il est le premier Kabyle dans l'histoire de son peuple à prendre la plume et rendre compte de la réalité des siens dans la langue de l'occupant. Indirectement, son acte d'écriture vise à redonner au peuple kabyle la dignité et l'identité spécifique dont le colonialisme le privait.

## ÉPILOGUE

À l'évidence, notre analyse des deux textes est coupable d'attachement et de fidélité tant à la kabylité qu'à la francité. Cela expliquerait pourquoi occasionnellement l'ardeur et la véhémence insufflent nos propos. Notre analyse a abouti à la conclusion suivante : l'attitude de Camus était idéologiquement impériale, politiquement partidaire, et ensuite charitable. Ce qui est troublant est que sa position était dénuée de désir d'éthique de justice et de liberté. Elle s'apparentait plutôt à une sorte de prêtrise séculière, dont la tâche était de soutenir les vérités doctrinales de son temps et des siens. En clair, les motivations de Camus étaient centrées sur lui-même en relation aux siens. Sa préoccupation de la renommée de ses semblables, tout en étant sourd aux besoins d'authenticité de l'« Autre, » fait que son humanisme est étriqué, éloigné du lien social. Nul doute, ce constat est sévère. Il est à la mesure des attentes que l'on est en droit de cultiver en ce monument de la littérature française. L'intégration des minorités, la citoyenneté, les droits de la personne, la reconnaissance sociale, l'« empowerment », rien de cela ne transparaît de la plume de Camus.

Notre analyse a établi que « Misère de la Kabylie » est une mystification de la colonisation. Le document révèle un humaniste d'allégeance colonialiste qui a promené sa lorgnette de journaliste. Il parle de colons aux coeurs insensibles, mais jamais de colonisation comme système. Il remet en cause la pauvreté rampante de la Kabylie mais sans éroder le principe de sa servitude. À ses yeux, le seul problème de la Kabylie est la misère de laquelle « *tout en vient et y revient.* »<sup>201</sup> Comme si c'était de la nature du colonisé de se retrouver ainsi pauvre et celle du colonisateur d'être présent pour lui porter secours. Il insiste que le problème kabyle est économique. La colonisation de l'Algérie considérée comme une constante invariante, Camus en appelle à une politique de construction sociale,<sup>202</sup> voire des réformes qui permettraient à ces Kabyles de manger à leur faim, y compris leur pacage dans les terres délaissées de la Métropole. Il préconise des mesures sociales pour accroître le nombre d'écoles et de médecins. Il propose un coup de ménage administratif à l'échelle du village pour alléger la pesanteur de la bureaucratie, coûteuse et peu productive. Autant de réflexes paternalistes dans sa manifestation de bienfaisance et d'amour à l'égard de ses (quasi) semblables; mais, pas un mot sur leur liberté spoliée, leur oppression historique, leur exclusion institutionnalisée et leur besoin de s'autodéterminer. En définitive, pour Camus, le Kabyle, s'il mange à sa faim, s'il a du travail et s'il sait lire, il n'aura plus la honte d'être un sous-homme, et la vieille fraternité franco-musulmane sera retrouvée.<sup>203</sup>

Sans probablement s'en rendre compte, Camus faisait néanmoins partie intégrante des structures du pouvoir. Sa plume et sa démarche passionnelles ont montré qu'il servait

---

<sup>201</sup> Camus (2005) p. 20.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>203</sup> La réflexion est empruntée à J.-P. Sartre, « Le colonialisme est un système. »

l'idéologie et les idéaux du pouvoir. Il s'était abstenu de soumettre le discours dominant à une critique logique avec pour ancrage l'Histoire et la défense de valeurs progressistes. La fonction critique et négative de son essai est, au mieux, mitigée car il se positionnait du côté de la pacification de la Kabylie et la consolidation du statu quo colonial. Camus ne s'était pas engagé, à l'instar de plusieurs intellectuels de son temps qui ont risqué leur vie sur la base d'un sens constamment critique, refusant les idées toutes faites, les pratiques du pouvoir et les visions conventionnelles. Dans *Misère de la Kabylie*, Camus s'était rangé du côté de la stabilité des vainqueurs et des dominateurs. Il avait opté pour le chemin le plus facile. Il a refusé d'entrevoir cette stabilité comme alarmante, prendre en compte l'expérience de la subordination des faibles et écouter leurs voix silencieuses par la domination des armes. Sans le vouloir, Camus était un peu la conscience des colonisateurs.

La tentative avortée de « panthéonisation » de Camus par le Président Sarkozy et la commémoration du cinquantenaire de son décès illustrent le mouvement de renaissance de cette figure polémique qu'était Camus. La caravane qui lui avait été dédiée et qui était censée sillonner aussi bien la France que l'Algérie a créé une polémique virulente dans les milieux politiques et intellectuels algériens. Certains militent pour intégrer Camus dans le patrimoine littéraire national alors que d'autres voient le retour en force du discours de l'Algérie française. Du côté de l'Hexagone, l'intérêt affiché à l'endroit de Camus coïncide curieusement avec les efforts d'une partie de la classe politique française de légitimer la colonisation. Le débat et les supputations continuent.

Dans *Le Fils du pauvre*, Feraoun a montré que le chemin vers l'universalité passe nécessairement par l'authenticité. Il nous a montré avec une humilité peu commune que l'homme universel est cet individu qui a d'abord une place dans le microcosme local et qui, par l'expression des valeurs humaines les plus enfouies en chacun de nous, arrive à toucher l'Humain là où il se trouve. La vie de ce grand homme simple, comme les personnages de ses romans, est faite de souffrances et de joies, de méditations et de questionnements, de rébellion et de défis mais aussi de fidélité et de lucidité sans pareilles. Toute sa vie durant, Feraoun s'était acharné à faire parler le Kabyle, à vouloir peindre son cri, son silence, sa dérision, son péril inconnu. Il s'occupait sans répit à trouver un fonds commun, des mots, des couleurs, des lignes, des sons, des idées, des émotions... kabyles qu'il voulait lier, nouer avec une universalité dont il réclamait un espace pour son peuple. Par son écriture, Feraoun voulait parler aux Hommes de cette universalité.

Pour le Kabyle, l'héritage de Feraoun est un véritable chef-d'œuvre de fidélité, de mémoire, d'attachement et de complicité intellectuelle. Mouloud Feraoun est un monument de la culture kabyle qui appartient à la lignée des meilleurs porteurs de sens que compte le pays. La lecture du *Fils du pauvre* nous rappelle que la problématique de la Kabylie sur le plan identitaire au sein de l'Algérie demeure toujours posée, malgré les progrès enregistrés depuis quelques années en direction de la reconnaissance de la culture berbère. Le destin de cette région particulière du pays est intimement lié à celui de

l'Algérie tout entière. Le thème pourrait constituer une recherche prospective qui augurerait des conclusions intéressantes sur les nations émergentes ethno-diverses en général.

À titre personnel, un colonisé luttant toujours pour sa décolonisation « horizontale », *le Fils du pauvre* m'a marqué pour la vie. Habitué à lire des romans d'auteurs classiques (Rousseau, Hugo, Balzac, Zola, etc), qui renforçaient davantage mon étrangeté, ma rencontre pour la première fois avec ce roman à l'école primaire m'a fait prendre conscience de la signification profonde du verbe *être*, conjugué à la personne singulière d'un Kabyle. Pour une fois, je fis la rencontre d'un écrivain qui s'adressait à moi, qui me parlait dans ma langue, en français mais d'essence kabyle. Naturellement, le récit m'absorba, sans aucun effort de ma part pour me concentrer sur le texte ni pour suivre le fil de l'histoire. J'avais tout compris : les tournures de phrase, les métaphores, les analogies, les mythes, les contes, les symboles, les dits et les sous-entendus; bref, le livre me parlait. Je ne le lisais pas, je revivais chacun des moments du récit. Je me voyais dans chacun des tableaux brossés par l'auteur sur la famille, le village, l'école, la pauvreté, les oliveraies, la vie kabyle.

À ma surprise, je découvrais également que Fouroulou était un peu de moi. Je pouvais aisément m'identifier à lui; tel dans un miroir, je pouvais me voir en lui et à travers lui. Je me reconnaissais en chaque pas de son cheminement d'enfant et d'écolier. Nous avons porté les mêmes effets vestimentaires, nous avons joué ensemble, nous avons flâné dans les sentiers des champs avec de mêmes amis d'enfance et partagé tant d'expériences communes : la chaleur familiale, la pauvreté, l'école des missionnaires, les repas frugaux, la perte des nôtres, la vie au village. La lecture de Feraoun fut pour moi une sorte de découverte génétique. Je n'étais plus un indigène. *Le Fils du pauvre* m'a permis de me découvrir. Il m'a mis à nu face à moi-même. En même temps que je lisais Feraoun, je l'écoutais avidement. Je l'ai écouté cassant l'ordre des paroles calibrées, briser le cercle de l'étrangement, écouté mon âme kabyle dans ses plus profonds tressaillements. Tout simplement, Feraoun a reproduit les tableaux de ma vie et m'a inscrit dans les registres de l'humaine universalité dans ma différence.

Avec le poids du temps et la décantation de la décolonisation, la lecture de Mouloud Feraoun éclaira le paradoxe de l'expression colonialiste en usage du temps des bancs d'école des Pères Blancs : « *Nos ancêtres les Gaulois ...* » Ironie de l'histoire, le schéma standardisé de « réhabilitation » de la nation algérienne décolonisée, centrée sur l'arabisation et l'islamisation politique à saveur baathiste, exacerba les déchirements et les interrogations sur mon identité réelle. À l'instar des autres Kabyles de ma génération, Mouloud Feraoun m'a fait prendre conscience que je pouvais *ÊTRE*, indépendamment de la culture française dont la langue m'avait marqué au fer rouge, et même à travers elle, et en dépit de la culture arabo-islamique que le brouillard de l'indépendance m'a imposée. Pas tout à fait d'ici et déjà plus de là-bas. L'errance continue...

## Bibliographie

### Livres

- Abbou, A. et J. Lévi-Valensi (éds.). Journalisme et politique, dirigé par T. Fisher. Paris : Éditions des Lettres Modernes, 1972.
- Achour, Christiane. Mouloud Feraoun, une voix en contrepoint. Paris : Silex éditions, 1986.
- Achour, Christiane. Anthologie de la littérature algérienne de langue française. Paris : ENAP-Bordas francophone, 1990.
- Achour, Christine. Mouloud Feraoun: Une Voix en contrepoint. Paris: Silex, 1986.
- Ageron, Charles-Robert. Les Algériens musulmans et la France (1871-1919). Paris : PUF, 1968.
- Histoire de l'Algérie contemporaine, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1871-1954, tome 2. Paris : P.U.F., 1979.
- Ahmad, Fawzia. A study of land and milieu in the works of Algerian-born writers Albert Camus, Mouloud Feraoun, and Mohammed Dib. Lewiston, N.Y. : Edwin Mellen Press, 2005.
- Akbal, Mehenni. Les Idées médiologiques chez Mouloud Feraoun. Alger : Dahlab-ENAG, 2002.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (ed.). The Post-colonial Studies Reader. Abingdon, Oxford: New York: Routledge, 2006.
- Ashcroft, Bill. Postcolonial Transformation. London : Routledge, 2001.
- Blanchard, Pascal et Nicolas Bancel. De l'indigène à l'immigré. Paris: Découvertes Gallimard, 1998.
- Bulham, H. A. Frantz Fanon and the Psychology of Oppression. New York : Plenum Press, 1985.
- Barkat, Sidi Mohammed. Le Corps d'exception: les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie. Paris : Editions Amsterdam, 2005.
- Benot, Yves. Massacres coloniaux - 1944-1950 : la IV<sup>e</sup> République et la mise au pas des colonies françaises. Paris : La Découverte, 2001.
- Bonn, Charles. La Littérature algérienne de langue française et ses lectures. Ottawa : Éditions Naaman, 1974.
- Bonn, Charles. Le Roman algérien de langue française. Paris : l'Harmattan, 1985.
- Bouzida, A. L'Idéologie de l'instituteur. Alger: S.N.E.D., 1976.
- Camus, Albert. Misère de la Kabylie. Béjaïa, Algérie: Éditions Zirem, 2005.
- Essais. Paris: Gallimard, édition de la Pléiade, 1965.
- L'Envers et l'endroit. Paris: Gallimard, édition de la Pléiade, 1965.
- Césaire, Aimé. Discours sur le colonialisme. Paris : Éditions Réclame, 1950.
- Chèze, Marie-Hélène. Mouloud Feraoun : la voix et le silence. Paris : Éditions du Seuil, 1982.
- Coupe, Eugène. Le Juste assassiné, ou L'univers de Mouloud Feraoun (1913-1962). Paris : Editions des écrivains, 1998.
- Dejeux, Jean. Dictionnaire des littératures de langue française. Paris : Bordas, 1984.

- Dejeux, Jean. Littérature Maghrébine de langue française. Ottawa : Éditions Naaman, 1999.
- Dobie, Madeleine. Foreign Bodies : Gender, Language and Culture in French Orientalism. Stanford CA : Stanford University Press, 2001.
- Elbaz, Robert et Martine Mathieu Job. Mouloud Feraoun ou l'émergence d'une Littérature. Paris : Karthala, 2001.
- Etermad, Bouda. La Possession du Monde. Poids et mesures de la colonisation. Bruxelles : Complexes, 2000.
- Fanon, Frantz. Les Damnés de la terre. Paris : Éditions Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_. Pour la révolution africaine. Écrits politiques. Paris : Éditions Robert Lafont, 2003.
- Feraoun, Mouloud. Le Fils du pauvre. Paris: Éditions du Seuil, 1954.
- \_\_\_\_\_. Les Chemins qui montent. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- \_\_\_\_\_. La Terre et le sang. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- \_\_\_\_\_. Journal, 1955-1962. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- \_\_\_\_\_. Lettres à ses amis. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. Jours de Kabylie. Paris: Éditions du Seuil, [1968].
- \_\_\_\_\_. L'Anniversaire. Paris: Éditions du Seuil, 1972.
- \_\_\_\_\_. Les Poèmes de Si Mohand. Alger : Editions Bouchène, 1989.
- \_\_\_\_\_. La Cité aux roses. Alger : Yamcom, 2007.
- Ferro, Marc. Le Livre noir du colonialisme, de l'extermination à la repentance Paris : Découverte/Poche, 2006.
- Foucault, Michel. L'Ordre du discours. Paris : PUF, 1990.
- Gleize, Jack. Mouloud Feraoun. Paris : L'Harmattan, 1990.
- Grunitzky, Claude. Transculturalism : How The World Is Coming Together. New York : PowerHouse, 2004.
- Kelly, Debra. Autobiography and independence : selfhood and creativity in North African postcolonial writing in French. Liverpool : Liverpool University Press, 2005.
- Le Cour Grandmaison, Olivier. Coloniser Exterminer. Sur la guerre et de l'Etat colonial. Paris : Fayard, 2005.
- Loomba, Anita. Colonialism/Postcolonialism. UK : Oxford University Press, 1998.
- Mathieu Job, Martine, Le Fils du pauvre, de Mouloud Feraoun ou la fabrique d'un classique. Paris : L'Harmattan, 2007.
- Memmi, Albert. Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur. Montréal : L'Étincelle, 1972.
- Moura, Jean-Marc. Littératures francophones et théorie postcoloniale. Paris: PUF (Collection Écritures francophones), 1999.
- Nacib, Youssef. Mouloud Feraoun. Alger: ENAL-ENAP, 1983.
- Pitts, Jennifer (éd. et trad). Writings on Empire and Slavery. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. 2001.
- Rodney, Walter. How Europe Underdeveloped Africa. London : Bogle-L'Ouverture Publications, 1972.
- Saïd, Edward. Orientalism. New York : Vintage Books, 1978.
- Sala-Molin, Louis. Le Code Noir ou le calvaire de Canaan. Paris : PUF, 1987.

- Sartre, Jean-Paul. Situations V. Colonialisme et néo-colonialité. Paris : Gallimard, 1964.
- Sartre, Jean-Paul. Situations III. Paris : Gallimard, 1989.
- Sato, Yoshiyuki. Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida. Paris : Harmattan, 2007.
- Taylor, Charles. Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'. Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1992.
- Source of the Self: The Making of the Modern Identity. Harvard University Press, 1989.
- Tocqueville, Alexis. Writings on Empire and Slavery. éd. et trad. Jennifer Pitts. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Vulor, Ena C. Colonial and anti-colonial discourses : Albert Camus and Algeria : an intertextual dialogue with Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun, and Mohammed Dib. Lanham, MD. : Oxford : University Press of America, 2000.

### **Journaux et périodiques**

- Abtroun, Samy. « Mouloud Feraoun, simplement. » L'Hebdo libéré 103 (16-22 mars 1993) : 2223.
- Achour, Christiane. « Le texte Feraounien. » The Maghreb Review 9.3-4 (1984) : 8-15.
- Adam, Jeanne. « Les débuts littéraires de Mouloud Feraoun. » Revue d'Histoire Littéraire de la France, 6 (nov-déc 1981) : 7-19.
- Alcalay, Ammiel and Lucy R. McNair. « An Algerian-American Primer: Reading Mouloud Feraoun's *The Poor Man's Son*, Menrad, Kabyle Schoolteacher. » Contemporary French & Francophone Studies 10.2 (Apr 2006): 183-193.
- Beugnot, Bernard. « Les Débuts littéraires de Mouloud Feraoun. De Menrad Fouroulou au Fils du pauvre. » Revue d'Histoire Littéraire de la France 81.6 (1981): 944-952.
- Brée, Germaine « Camus. » The French Review, 33.6 (mai 1960 : 542-559.
- C. A. V., « Camus and Alger Republican. » 1839-1939, Yale French Studies 25 (1960) : 134-143.
- Chraïbi, Driss. « Les Boucs. » Literature of Africa and the African Continuum. Washington, DC: Three Continents & Afr. Lit. Assn. 4 (1989) : 27-37.
- Djaout, Tahar « Présence de Feraoun. » Tiddukia 14 (été 1992) : 12-15.
- Ghania, B. « Hommage à Mouloud Feraoun. » Alger réalité 13 (janvier 1974) : 70-71.
- Hargreaves, Alec. « Caught in the middle; the liberal dilemma in the Algerian War. » Nottingham French Studies 25.2 (October 1986) : 7-21.
- Hédi, Abdeljaouad. « Ethnography vs. Ethnocentrism in *Le Fils du pauvre*. » Revue CELFAN Review 1.2 (1982) : 26-28.
- Huntington, Samuel « The Clash of Civilizations. » Foreign Affairs, 132.4 (été 1993) : 49-76.
- Le Sueur, James D. « A Radical Confrontation With Literature. » Chronicle of Higher Education 52.9 (10/21/2005) : B19-B20.
- Letemendia, V. C. «Poverty in the Writings of Albert Camus.» Polity 29.3 (Spring 1977) : 441-460.

- Lewis, Bernard « The Roots of Muslim Rage. » The Atlantic Monthly, (sept. 1990) : 20-23.
- Lippert, Anne. « Mouloud Feraoun as Revolutionary Writer. » Revue CELFAN Review 1.2 (1982) : 6-9.
- Lorcin, Patricia. « The Poor Man's Son: Menrad, Kabyle Schoolteacher. » Journal of Colonialism and Colonial History 6.3 (Winter 2005) : 17-25.
- McNair, Lucy R. « Mouloud Feraoun's Le fils du pauvre. » The Journal of Twentieth Century Contemporary French Studies 5.2 (Fall 2001) : 411-420.
- Ndiayé, Amadou Falilou « Albert Camus et l'Empire. » Ethiopiques 77 (2<sup>ième</sup> semestre 2006) : 139-160.
- Pervillé, Guy « Le point sur... la guerre d'Algérie. » Historiens et géographes, 293 (février 1983) : 635-652.
- Poole, Sara. « Women and boundaries in the fiction of Mouloud Feraoun. » International Journal of Francophone Studies 5.3 (2002) : 157-165.
- Sartre, Jean-Paul. « Le colonialisme est un système. » Les Temps Modernes 123 (mars-avril 1956) : 120-139.
- Tcheho, I. C. « European Literary References in Mouloud Feraoun's Le Fils du pauvre. » Revue CELFAN Review 1.2 (1982) : 19-21.
- Thenault (Sylvie), « Mouloud Feraoun, un écrivain dans la guerre d'Algérie. » Vingtième siècle, 63 (juillet- septembre 1999) : 65-74.
- Titouah. (Rachid), « Mouloud Feraoun: un humaniste dans la tourmente. » Actualité de l'émigration 198 (29 mars-11 avril 1990) : 48-49.
- Zurcher, Magali. « La pacification et l'organisation de la Kabylie Orientale de 1838 à 1870. » Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 4.3 (1969) : 360-381.

### Sites web

- Acontresens. Albert Memmi. 19 septembre 2009.  
<<http://www.acontresens.com/livres/41.html>>
- Changement de société. 21 septembre 2009. J.-P. Sartre « Le colonialisme est un système. » <<http://socio13.wordpress.com/2009/03/31/le-colonialisme-est-un-systeme-par-sartre/>>.
- « Larousse.com. » 6 juin 2010. <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/bougnoule/>>.
- « Gunga Din. » 21 juin 2010. <[http://en.wikipedia.org/wiki/Gunga\\_Din/](http://en.wikipedia.org/wiki/Gunga_Din/)>.
- « Jules Ferry et Clémenceau. » 23 juin 2009. <<http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article177/>>.
- « Lamartine (Alphonse de). » 23 juin 2009.  
<[www.contreculture.org/AG%20Lamartine.html](http://www.contreculture.org/AG%20Lamartine.html)>.
- « Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie. » 28 mai 2010.  
<[http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvement\\_pour\\_l'autonomie\\_de\\_la\\_Kabylie/](http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvement_pour_l'autonomie_de_la_Kabylie/)>.
- « Racisme. » 17 juillet 2009. <<http://fr.wikipedia.org/wiki/Racisme>>.