

## **Lecture de la dimension anthropologique de *Lwali n udrar***

**Karim SALHI**  
**UMMTO**

### **Agzul**

Tira n wungal tbennu yef tmuyliwin d wafrayen n yiwudam i d-yesnulfuy umeskar. Ama d amaḍal i deg yessidir umeskar iwudam ama d assayen yettilin gar-asen, mmalen amek tga tudert deg tmetti. Azeṭṭa n wassayen gar tmeddurt tanimant n yal awadem akked tmetti, d yiwen gar yisenfaren n tussniwin izerrwen timetti. Aḍris-agi i d-nura yef *Lwali n udrar*, yemla-d belli Belsid At-Ḓli yessen ad yani timsal yerzan timetti.

### **Abstract**

Novel writing is based on subjectivities represented by the characters which are constructed by the author. The universe, in which they are staged, suggests connections between these characters and reveals the functioning rules of the groups they belong to. Isn't it, precisely, one of the projects of social sciences to link individual biographies with the social universe? The text presented here tries to show how, through *Lwali n udrar*, Bélaïd Aït Ali was also a social analyst.

### **Introduction**

En plus de ses qualités littéraires intrinsèques, le roman nous offre la possibilité de lire le social de par les détails qu'il peut contenir en termes de vie quotidienne, d'objets, de représentations et plus globalement de vision du monde. L'écriture romanesque présente ainsi un matériel intéressant pour les sciences sociales dans la mesure où l'écrivain lui-même use de la fiction pour faire parler des personnages qui correspondent, d'une manière ou d'une autre, aux profils des gens ordinaires. Même si, dans ce genre d'écriture, nous ne sommes pas loin du sens commun, notamment lorsque l'auteur écrit pour les autres afin d'augmenter les chances de réception de son produit. « Les romans en général [racontent] des histoires qui correspondent à nos stéréotypes et nos préjugés » (Becker, 2009 : 259). Dans cette optique, le

texte que nous proposons tente de dégager les éléments par lesquels l'auteur de *Lwali n udrar* décrit et pense son univers social en zoomant sur la sainteté à travers les croyances et les rituels qui l'accompagnent.

### **Belaïd Ait-Ali : lecteur du social**

Au vue de sa trajectoire et de ses préoccupations, Belaïd Aït-Ali ne présente pas le profil de l'écrivain qui chercherait la renommée qui l'eut rendu visible. S'il avait voulu se faire connaître plus vite, il aurait opté pour l'écriture en français, langue qu'il maîtrisait parfaitement (grâce à son capital culturel) et qui occupait la place de prestige dans le marché linguistique d'alors. Outre le choix du kabyle, comme langue d'écriture, Belaïd ne s'embarrasse pas des usages sociaux pour jeter un regard critique sur la vie villageoise à travers un récit sur la sainteté qui porte la marque de la mobilité et du regard externe de son auteur. En effet, Bélaïd (à l'instar des autres écrivains comme Feraoun ou Mammeri) n'a jeté un regard sur sa montagne qu'une fois qu'il l'eut quittée à plusieurs reprises. Son capital culturel qu'il doit à la fois à une socialisation dans une famille où la mère était institutrice de français et au village où il a grandi, s'ajoute à cette mobilité pour offrir à l'auteur de *Lwali n udrar* la distance suffisante à un regard délesté de quantités de prénotions. Même si le récit n'est pas en soi une entreprise sociologique.

La trajectoire de l'auteur de *Lwali n udrar* laisse penser qu'un travail de réflexivité est tenté dans son écriture romanesque. La lecture proposée sur un fait social comme la sainteté fait transparaitre des éléments d'objectivation, du moins dans la distanciation adoptée par rapport à la représentation sociale de l'objet d'écriture. Par une stratégie d'euphémisation et un propos parodique (Ameziane, 2013a, 2013b), l'auteur démonte les schèmes construits par le sens commun, pour ensuite montrer, par une « rationalisation » des faits, que les miracles qui légitiment la sainteté ne sont que des expériences banales que tout un individu ordinaire pourrait connaître durant son existence.

Des indices de réflexivité sont ainsi décelables dans le texte. A travers la sainteté, c'est d'un rapport désenchanté dont il s'agit. La fiction fait parler l'auteur qui par des outils d'objectivation - même peu élaborés - place le religieux dans un espace social encore très marqué par des croyances et des rituels qui se cristallisent autour du mausolée de *Hmed u Eli*. Ce regard critique emploie un style qui démontre le degré d'extériorité de l'auteur envers un objet plutôt familier.

*Lwali n udrar* nous offre une lecture où s'entremêlent quelques aspects de la vie villageoise mais aussi, à notre avis une proposition intéressante sur la formation de la sainteté. Ce n'est pas d'une théorie sur le sujet dont il s'agit ici, mais d'un regard jeté sur une question qui fait encore l'objet de réflexions dans les sciences sociales.

Ainsi, le récit se lit autant comme une ethnographie que comme une proposition, même hypothétique de l'émergence d'un saint, des miracles sur lesquels il s'appuie, des conditions qui peuvent soutenir sa pérennité au-delà de l'âge biologique, etc.

### Les éléments ethnographiques

Nous trouvons dans *Lwali n udrar* des descriptions qui montrent le degré de l'observation de l'auteur qui s'arrête sur des détails intéressants sur le plan ethnographique. En lisant le texte, nous pouvons en déceler plusieurs :

- La description du mausolée, et des lieux où il se trouve, nous offre des éléments assez précis des espaces et de la disposition des pèlerins. A titre d'exemple, l'auteur nous offre une photographie de la koubba du cheikh *Hmed u Eli* dans laquelle l'architecture, les objets décoratifs, les matériaux d'ornement, la sépulture et sa disposition sont décrits. On y trouve aussi des inscriptions en arabe difficiles à déchiffrer :

*Lezwaq-nni n lhid, yef yiwen sşenf, yettberriq, eeqley-t iruħ-d seg wanda yebeed. Yerna, si lqedd n wergaz d akessar, yezzi-d yakk, yented, ugertil. Ula d win, mačči n dagi. Tafat tekka-d seg yiwen n useelaq n ssğag iruħ-d si tlemmast n ssqef almi dya d sennig yidarren n Ccix yef leħsab n usenduq yulin yef uzekka-s.* (Beleid At Eli, 2009 : 147-148)

« Les céramiques qui revêtent ses murs d'un chatoiement bien assorti me parurent de provenance étrangère. Les nattes appliquées au mur, tout autour de la salle, du sol jusqu'à hauteur d'homme, ne me semblèrent pas, non plus, de facture locale. L'éclairage provenait d'un lustre de cristal descendant de la clé de voûte, à hauteur des pieds du Saint » ((Ait-Ali Belaïd, 2009 : 167).

- Le rituel accompli à l'intérieur du mausolée, les gestes de s'essuyer avec les tissus qui recouvrent la sépulture, les supplications à l'adresse du Saint afin que les vœux soient exhaussés par sa médiation :

*Si lġiha-agi yer tewwurt tis snat, deħrent-iyi snat n temyarin [...] Yiwet teṭṭef di rrda, tetthuzzu aqerru-s di zdat yer deffir, tecbecbuc tdeēeu ; tayed, teḍher-iyi tḍumm-d akka cwiṭ n uyebbar yef llajur n lqaēa, tuqem-it di twemmust, tcudd-itt, terra-tt s iciwi-s.* (Beleïd At Eli, 2009 : 148).

« Deux vieilles femmes que je n'avais pas vues étaient là, entre cet endroit et la deuxième porte [...] L'une tenait entre ses mains le bord du drap funèbre et chuchotait ses supplications avec des balancements de la tête d'arrière en avant ; l'autre, me sembla-t-il, avait recueilli un peu de poussière sur les carreaux du pavage et, l'ayant nouée dans une manière de sachet, cachait ce trésor dans son sein » (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 168)

- Les espaces réservés aux femmes qui chantent, leur disposition, leur organisation et les répliques données à l'une d'entre :

*Ula d tid gerrzent tarbaet ad ilint di tnac ney d akter. Ferqent yef sin leṣfuf. Teḍher-iyi, di ṣṣef-nni i d-izerreen, tin deg-sent i asent-yettaken isefra, sibda d-yettarra kan tiririt ṣṣef-nni wis sin.* (Beleïd At-Eli, 2009 : 150).

« Celles-ci formaient un petit groupe d'une douzaine ou un peu plus divisé en deux. Dans un premier groupe, moins compact, on pouvait voir celle qui proposait les morceaux à chanter pendant que les autres lui donnaient la réplique » (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 168).

- Un exemple de conversion de membres de la famille maraboutique qui se réclament de descendance du cheikh. Il s'agit de jeunes qui étudient à Alger pour suivre des carrières d'avocat et de médecin. En somme, comment des individus issus d'un lignage religieux s'éloignent de la science de leurs ancêtres pour aller étudier chez les *Roumis* et acquérir le savoir profane capable de leur permettre un positionnement dans la société nouvelle :

*Tezriḍ imrabden-nni iruhen sgellin deg uṭaksi ? D leqraya i qqaren, di Lezzayer ney wissen anda, ffyen-d yakk, ney ad d-ffyen, wa d "bugaṭu", wa d ṭṭbib, wa d "ajenyur".* (Beleïd At Eli, 2009 : 154).

« Tu as vu tout à l'heure les marabouts qui sont partis en voiture ? Ils continuent leurs études à Alger, je ne sais où, et ils feront des carrières d'avocat, de médecin, d'ingénieur ». (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 173)

- Le système des çoffs (*şeff n ufella, şeff n wadda*) qui divisait les villages en moitiés rivales et dont les alliances et les confrontations se font et se défont au gré des intérêts mais aussi en fonction du *nnif*, point d'honneur qui pouvait aller à l'entêtement. Comme c'est le cas de la lutte entre les deux çoffs qui voulaient, l'un comme l'autre, imposer un successeur au marabout disparu. *Hmed u Eli* se retrouve comme arbitre d'une situation de conflit sans qu'il soit initié ni par son rang ni par sa propre expérience à ce genre de rôle :

*Tizi-agi, deg-s sin n yiderma, lakin segw akken meqqrıt, emren taddart [...] Yıwen wass, sin n yiderma-nni, deg yıwet n teswıet, uyalen d leşfuf : seg wass yer wayed, teţterdeq gar-asen teđawt almi... d Rebbi kan i yeşşren !* (Beleïd At Eli, 2009 : 171).

« Le col avait été peuplé par deux clans familiaux seulement, mais si vigoureux qu'ils avaient suffi à constituer le village [...] Un beau jour et d'un seul coup, les deux clans devinrent deux factions. Du jour au lendemain, une telle inimitié était née que...Dieu nous préserve ! » (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 189).

En somme, le regard sur le cheikh et son temps a aussi servi à décrire la vie villageoise par un détour temporel. En fait l'auteur fait parler le passé pour lorgner le présent dans le sens où c'est le présent qu'il veut cibler en remettant en cause des pratiques sociales et un ordre qu'il présente comme presque anachronique vu du vingtième siècle.

## La position de la femme

*Fatima (tadadact)*, qui était confinée au rôle de femme dans une société patriarcale, savait tout de même exercer une influence sur son mari. Avant l'ascension de celui-ci au statut de cheikh puis de saint, elle ne put avoir qu'un rôle d'intérieur (de la maison). Elle dut, de surcroît, affronter la violence de ses paires au village de *Taguemount* où elle était doublement reléguée dans l'échelle sociale : femme et épouse d'un marginal. Sa position faisait d'elle l'intendante de la maison et devait par là compenser l'inaction de *Bu Leytuţ*, son mari :

*d nettat i iđebbren almi uyalen akkenni : tewwet ayen iwumi tezmer, texdem-it si lğiha-s akken ur tmettaten ara di llaz; yas d tameţţut, yas ur texdim yer hedd, ur temtir hedd, lakin ur yezri bnađem amek*

*tekkat s ta trennu s ta, alamma lxeşum d cwiṭ n yimen si dayem tessewjad-it-id.* (Beleïd At Eli, 2009 : 166).

« on ne pouvait pas dire qu'elle n'avait pas, continuellement, fait son possible et empêché son mari de mourir de faim avec elle : rien que par son travail à l'intérieur, sans mendier jamais, il y eut toujours au moins un souper, quelque fois maigre, il est vrai sans que l'on pût savoir comment elle se débrouillait » (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 184).

Lorsque *Tadadact* devint *Lalla Fatima*, c'est-à-dire la femme du *cheikh*, son statut s'accrût.

Le portrait de *Fatima* dans les différentes séquences de sa trajectoire (et notamment avant que son mari change de statut) vient pour nuancer la domination masculine, caractéristique des sociétés patriarcales, et faire jouer à la femme un rôle qui n'est pas pure fiction. L'intervention dans les affaires considérées comme masculines est une réalité connue et reconnue. Même si la femme ne se met pas en scène comme le fait l'homme. L'influence de *Fatima* sur la trajectoire du *cheikh*, la gestion de la maison conjugale devenu lieu de pèlerinage et l'édification d'une koubba, la place presque au centre de cette sainteté dont le *cheikh* se fit couronné :

*Netta ladya, ma imetel bna dem lwali n udrar yer walbeeḍ n tmacinin, Bu Leytuṭ netta d asenduq kan. D asenduq-nyi kan d-twalin medden, i ḥudren, ideg ffrent yakk tmesmarin d nneurat yesselḥuyen tamsalt. Daynetta, akken ara t-tezreḍ s tidet amek txeddem, ilaq-ak ad teldiḍ asenduq-nyi, ad tkecmeḍ yer daxel-is : yer daxel n uxxam n tlawin ; sakin, ger tlawin-nyi, ad tafed ul-is : LlaFaṭima.* (Beleïd At Eli, 2009 : 238).

« Car, au fait, si on compare le Saint Homme de la Montagne à une machine parlante, lui-même n'était que le coffret, une ébénisterie plaisante à voir mais qu'il faut entretenir avec soin et qui cache les engrenages, les rouages qui font le vrai travail. Pour comprendre le fonctionnement de l'appareil, il faut ouvrir la boîte, voir de près ce qu'il y a dedans. Il aurait fallu entrer chez les femmes et là on aurait trouvé Lalla Fatima, l'âme du lieu ». (Ait-Ali Belaïd, 2009 : 263)

## **La sainteté : légendes et flou historique**

Commençons par ce détail relevé dans la koubba du *cheikh* : la présence d'une horloge qualifiée d'intrusion. Dans ce lieu, le temps doit

s'arrêter, ne plus être perçu, ni compté. Une sorte d'intemporalité est donc rappelée pour signifier une forme de transcendance. C'est ce qui est appliquée à la vie du saint :

*Yiwet lħaġa kan i walay di teymert, ajgagal-is yettruħ akka n wakka, yestekṭik [...] Nniy-as win ara d-iruhən yer din ad iżur s leeqel-is, ad iweħħed, ulayyer isell ney iwali lweqt la ileħħu ? Wissen ?... (Beleid At Eli, 2009 :148-149).*

« Une seule chose me choqua un peu : la présence dans un coin d'une grande machine munie d'un balancier qui menait son va-et-vient avec un tic tac sonore [...] Etait-il vraiment utile pour les visiteurs soucieux d'admirer à leur gré, de savoir, par l'oreille ou les yeux, que le temps marche ? Je me le suis demandé ». (At-Ali Belaïd, 2009 : 168)

Sur son passé, il y a absence d'historicité en dehors de légendes :

*sebea u sebein n şşellaħ i ay-d-yezzin dagi di leerc-agi-nney i ssney, i d-ttaddren, i s i ttgallay di şşbeħ alamma d tameddit, leemer yelli wi i yi-iħkan tamacahut n yiwen deg-sen, ney i yi-innan ula d awal yefleħyat-nsen s tidet ! (Beleid At Eli, 2009 : 143)*

« ils sont bien soixante et dix-sept, les Saints qui nous entourent de protection, ici dans la tribu : je les connais de nom ou l'on m'en parle, je les prends à témoins de mes serments du matin jusqu'au soir, et, pourtant, jamais personne ne m'avait raconté l'histoire d'un seul d'entre eux, dit un seul mot un peu sérieux sur leur vie ». (At-Ali Belaïd, 2009 : 163 )

Dans tout récit hagiographique, les temporalités, les périodes définies, les dates sont absentes. Cela laisse au récit la possibilité de se transmettre tout en se reconstruisant de génération en génération. En effet, sur le même saint nous pouvons recueillir plusieurs versions sur sa vie, sa trajectoire et sa descendance. La vénération des saints tient alors grâce à l'intemporalité, au miracle accompli et à l'absence de précision dans l'événement. La mémoire collective, dans ces cas du moins, ne sert pas uniquement à évoquer un passé, elle le reconstruit également. Cette transmission tient plus de la reconstitution du récit que d'une reproduction à l'identique. L'absence de marquage temporel, et l'oralité aidant, contribuent

à une actualisation des faits supposés ou réels en fonction des intérêts des uns et des autres, du temps présent et des réceptions qu'il réserve au récit. L'entretien de cette mémoire s'accomplit en premier sur le lieu même de la koubba et ses environs c'est-à-dire dans un *cadre social* pour reprendre la formule de M. Halbwachs.

### **L'ascension vers la sainteté**

D'abord, il convient de noter la marginalité dans laquelle le *cheikh* était réduit dans sa jeunesse. Cela fait parler aussi la violence symbolique caractéristique du village. Un homme sans parti important était forcément exposé à la domination qui le met dans une position subalterne. La scène de *tajmaât* et la manière avec laquelle il fut interdit de parole montrent comment l'institution villageoise était le théâtre de jeux de rivalités et de défiances dans lequel la prise de parole ne revenait qu'à ceux qui pouvaient faire valoir un capital social et symbolique capable de leur procurer une position influente :

*tajmaet yakk tettaḍsa almi lḥaşun byan ad fellqen. Yuḡal yiwen, akken yettaḍsa, yekker irjem-it s tebeayt, bdun wiyiḍ ad d-jemmeen tibeayin ula d nutni.* (Beleïd At Eli, 2009 : 159)

« Toute l'assemblée riait, riait, à s'en faire éclater. Un plaisantin, tout en se gaussant, lui jeta un caillou, oh ! Un tout petit caillou, et tout le monde de chercher des munitions de pierraille ». (At-Ali Belaïd, 2009 : 180)

Sur la formation de la sainteté, la proposition de l'auteur s'apparente à une hypothèse à partir de laquelle il tente de répondre à la question du comment devient-on un saint ? Ainsi, le passage à ce statut est hypothéqué par l'accomplissement d'un ou plusieurs miracles. Le « miracle » de *Hmed u Eli* est un événement des plus ordinaires mais interprété de telle sorte à le ranger dans l'extraordinaire. L'auteur semble suggérer que la sainteté n'existe que dans les représentations des hommes. Le « miracle », événement invraisemblable mais tout à fait possible du point de vue de la rationalité car il n'est qu'une surinterprétation du possible, se renforce par la transmission. La mémoire collective qui consigne ce genre d'événements tout en « oubliant » d'autres, ratifie le « miracle » d'autant plus que son auteur est absent et appartient aux temps premiers, ou du moins à l'ancien temps :

*Zik, Ccix Hmed u eli, ur yezri hedd ma d meyya ney d mitin ney telmeyyatsna ayagi deg yemmut. Nekk s yiman-iw ufiy-d baba, ad as-yeefu Rebbi ! yin-iyi kan: Ccix ? N zik... zik... zik !... Baba, s yiman-is... Lhasun, jedd hekku i jedd, d aya ! Daynetta, zemrey ad ak-iniy ar deg warrac-agi n yimrabden s yiman-nsen, ur walay ad yili win ara as-d-yerren s lexbar s tidet... (Beleid At Eli, 2009 : 154).*

« lechikh Ahmed ou Ali, personne ne sait au juste si cela fait cent, deux cents ou trois cents ans qu'il est mort. Mon pauvre père me disait déjà : "Le Chikh ?...Oh... c'est du vieux, vieux, vieux temps ! Tiens, mon père lui-même..." Bref, ce sont là des histoires que l'on transmet de père en fils, pas plus, et je peux bien t'assurer que, parmi ces fils de marabouts eux-mêmes, je ne pense pas qu'il y en ait un seul avec des idées claires sur la question... » (At-Ali Belaïd, 2009 : 173).

La sainteté est donc une construction des hommes. Le personnage vénéré comme saint ne chercherait pas ce statut. Ce sont les hommes qui le lui offrent parce qu'ils ont besoin de rapprocher Dieu et de s'en approcher à travers « son ami » (*ahbib n Rebbi*), le saint. L'hypothèse est donc que la sainteté ne se propose pas par le personnage qui en jouit. Même si le cheikh *Hmed u Eli* offre une sorte de trajectoire atypique d'un saint de montagne à qui il manque le savoir scripturaire et la langue dans laquelle il est transmis à savoir l'arabe. Cet élément central dans tout récit sur un saint est balayé d'un trait par l'auteur qui semble suggérer que si des personnages furent érigés à ce statut ce n'est pas pour leur prétendu savoir religieux - qui les aurait éloigné du terroir plus qu'il les y aurait rapproché - mais pour leur connaissance pratique de la société dans laquelle ils vivent. Quand bien même l'extériorité est déterminante dans l'ascension vers ce statut, cette extériorité ne doit pas être lointaine. Le personnage sanctifié devait être étranger à la parentèle, mais devait parler le même langage que la communauté qui l'accueille, c'est-à-dire avoir été socialisé dans des normes et valeurs semblables afin de pouvoir se positionner comme l'arbitre recherché par l'acte même de la sanctification. Sans savoir religieux, le silence, la posture prise et les gestes accomplis suffisent à exercer une autorité qui n'a nul besoin de connaissances autres que celles d'un paysan kabyle. Car même si Dieu ne connaît pas le kabyle, les gens du pays ne pouvant pas s'adresser à lui dans la langue du Coran, choisissent un

intermédiaire pour faire parvenir leurs supplications et leurs doléances. Tant pis si le *cheikh* ne connaît pas l'arabe, le saint qu'il est saura toujours s'adresser à Dieu dans un langage que lui seul connaît.

## Conclusion

*Lwali n udrar* perturbe ainsi les schèmes de l'ordre social. A travers le démantèlement du récit hagiographique, il propose comment une trajectoire individuelle peut foudroyer la reproduction des groupes en engageant un reclassement qui mène du bas vers le haut de l'échelle sociale. Mais la singularité de ce parcours ne doit pas se lire comme un exemple courant dans la société puisque, dans le texte de Belaïd, la reproduction du lien social et des hiérarchies de groupes est constamment présente.

## Références bibliographiques

Ait-Ali Belaïd, 2009 : *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*, traduits et présentés par J.M. Dallet et J.L. Degezelle, Boudouaou, Dar Khettab [1<sup>e</sup> édition FDB, 1963]

Ameziane Amar, 2013a : *Tradition et renouvellement dans la littérature kabyle*, l'Harmattan, Paris.

Ameziane Amar, 2013b : "Lwali n wedrar", un roman sur le modèle de la légende hagiographique", *Les cahiers de Bélaïd Ait Ali: Regard sur une œuvre pionnière*, Amar Ameziane (dir.), Bejaia, Tira Editions, pp.89-10

Becker Howard S., 2009 : *Comment parler de la société*, Paris, La découverte.

Beleid Nait eli, 2009 : *Itteftaren n Beleid next amurt l-leqbayel n zik*, Boudouaou, Dar Khettab [1<sup>e</sup> édition FDB, 1963]

Bidou-Zachariasen Catherine, 1998 : *Proust sociologue. De la maison aristocratique au salon bourgeois*, Paris, Descartes & Cie.

Dubois Jacques, 1997 : *Pour Albertine. Proust et le sens du social*, Paris, Le Seuil.

Halbwachs Maurice, 1925 : *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.

Lacoste-Dujardin Camille, 1991 : *Le conte kabyle. Etude ethnologique*, Alger, Bouchène.

Salhi Mohand Akli, 2011 : *Etudes de littérature kabyle*, Alger, Enag.

Titouche Rachid, 2001 : *Les cahiers de Bélaïd At Ali : du conte à la nouvelle*. Mémoire de magistère (dir. B. Riche), Université de Tizi-Ouzou.