

LE RENOUVELLEMENT SEMIOTIQUE ET SOCIAL DANS LA LITTÉRATURE KABYLE D'EXPRESSION FRANCOPHONE : ETUDE COMPARATIVE

SEMIOTIC AND SOCIAL RENEWAL IN FRANCOPHONE KABYLE LITERATURE: A COMPARATIVE STUDY

Nabil KHADIR .
Université Djillali Liabes Sidi Bel
Abbes. Algérie
nabil.khadir@univ_sba.dz
[https://orcid.org/0009-0003-9426-](https://orcid.org/0009-0003-9426-2238)
2238du 1er auteur (Doi)

Date de réception: 30/03/2026 Date d'acceptation: 01/05/2026 Date de publication: 07/06/2026

Résumé:

Cet article compare l'évolution de la littérature kabyle francophone entre Mouloud Feraoun et Karima Berger. Feraoun dépeint une Kabylie traditionnelle et résistante, où la langue sert de témoin identitaire. Berger explore une identité métisse, marquée par les conflits générationnels et le syncrétisme religieux, où la langue exprime un trauma. Cette évolution révèle le passage du collectif à l'individu, et l'émergence d'une esthétique hybride. La littérature kabyle devient ainsi un laboratoire des identités nord-africaines, entre tradition et recomposition diasporique.

Mots-clés : Littérature kabyle, renouvellement sémiotique, identité berbère, langue, sociocritique

Abstract:

This article compares the evolution of Kabyle Francophone literature between Mouloud Feraoun and Karima Berger. Feraoun depicts a traditional and resistant Kabylia, where language serves as an identity witness. Berger explores a mixed identity, marked by generational conflicts and religious syncretism, where language expresses trauma. This evolution reveals the shift from the collective to the individual, and the emergence of a hybrid aesthetic. Kabyle literature thus becomes a laboratory of North African identities, caught between tradition and diasporic reconfiguration.

Keywords: Kabyle literature, Semiotic renewal, Berber identity, language, sociocriticism

1. Introduction:

La littérature kabyle d'expression francophone constitue un espace privilégié d'observation des dynamiques culturelles et identitaires en Afrique du Nord. À mi-chemin entre tradition orale berbère et modernité littéraire francophone, cette production a connu des transformations majeures qui reflètent les évolutions sociopolitiques de l'Algérie. Cet article se propose d'analyser ce renouvellement à travers une étude comparative des dimensions sociales et sémiotiques.

Notre problématique centrale interroge : comment cette littérature kabyle d'expression francophone se renouvelle à travers le portrait social et ses thèmes en réponse aux changements sociopolitiques régionaux ? Nous postulons que les mutations historico-politiques ont directement influencé les choix sémiotiques et sociocritiques des auteurs kabyles francophones.

L'étude s'appuiera sur un corpus couvrant deux générations d'écrivains ; Mouloud FERAOUN (*la terre et le sang* 1953), en tant que littérature témoin, et Karima BERGER (*enfant des deux mondes*, 2007 : Albin Michel) en tant que littérature contemporaine objet d'un éventuel renouvellement. Nous examinerons dans cette optique :

1-L'évolution des thèmes, en particulier ceux relatifs à la langue et culture kabyle

2-Les transformations sociales au sein du texte littéraire, spécialement les revendications identitaires. Combinant l'étude sémiotique à une approche sociocritique (pour comprendre le lien texte/contexte).

En définitive, cette recherche a pour objet de mieux comprendre les mécanismes d'adaptation d'une littérature confrontée à des bouleversements politiques majeurs, tout en contribuant au développement de l'expression de l'identité berbère dans sa variante « beur ».

2. FERAOUN : Une Littérature- de la Kabylie Profonde

Dans « la terre et le sang », Mouloud Feraoun déploie une stratégie d'écriture réaliste et ethnographique. Son projet littéraire est indissociable d'une mission de témoignage et de préservation. La société kabyle qu'il décrit est un système cohérent, un univers symbolique dense où chaque détail – du vêtement au geste, du rituel à la parole – est chargé d'une signification sociale et culturelle profonde. La sémiotique feraounienne est donc une sémiotique de la plénitude et de la stabilité, même lorsqu'elle décrit les tensions et les contradictions internes.

2.1. La *Tajmaât* : sémiosis du collectif

Le roman s'ouvre sur une scène fondatrice qui dépasse la simple fonction descriptive pour constituer un véritable acte sémiotique complexe. La réunion des hommes sous l'olivier centenaire ; un symbole spatial dense de significations, où se nouent les rapports entre la communauté et son territoire. En termes peirciens, l'olivier ; un signe à triple dimension : icône, il ressemble physiquement à la permanence par son tronc noueux et son feuillage persistant ; comme indice, il témoigne de l'histoire ancienne du village par son âge séculaire ; symbole, il représente conventionnellement l'enracinement et la pérennité de l'organisation sociale kabyle.

La description initiale « *Les hommes se réunissaient sous l'olivier centenaire pour régler les affaires du village* »¹ opère selon la fonction référentielle du langage identifiée par Jakobson, établissant le cadre contextuel de la narration. Mais simultanément, elle active la fonction poétique, par le symbole de l'arbre-centenaire et la ritualisation spatiale de l'assemblée. Cette scène instaure ce que K. Orcchionni nommerait un « *contrat sémiotique fort* » : le lecteur est invité à pénétrer dans un univers où l'espace n'est jamais neutre, mais toujours signifiant, chargé de valeurs culturelles codifiées.

La *tajmaât*, en tant qu'institution totale, fonctionne comme un véritable système sémiotique autonome. Comme le note Pierre Bourdieu, elle est « *l'assemblée des hommes libres, [qui] incarne une démocratie villageoise directe où se règlent les conflits, se prennent les décisions collectives* »² Feraoun ne se contente pas de la décrire ; il en met en scène la sémiogenèse permanente - le processus continu de production de sens. Chaque geste, chaque place occupée, chaque silence participe de ce qu'Orcchionni appellerait une « *économie des signes sociaux* » rigoureusement codifiée.

Le langage employé sous l'olivier présente une dimension fondamentalement performative, relevant de la fonction conative jakobsienne par excellence. La parole y agit sur le monde social bien au-delà de sa simple valeur informative : elle crée du droit, établit des normes, tranche des conflits. Lorsque le vieux Amar prononce la sentence, sa parole « *à force de loi* » non pas métaphoriquement, mais littéralement, accomplissant l'acte qu'elle énonce. Cette performativité langagière transforme l'espace public en ce que Peirce aurait identifié comme un « *interprétant dynamique* » - un lieu qui génère en continu de nouvelles interprétations et applications des codes sociaux.

La scène de la *tajmaât* illustre également la fonction phatique du langage chez Jakobson : les salutations ritualisées, les formules d'ouverture et de clôture maintiennent le contact social et réaffirment la cohésion du groupe. Parallèlement, la fonction métalinguistique est constamment à l'œuvre, puisque l'assemblée discute et interprète les règles coutumières qui régissent précisément son fonctionnement.

Dans la perspective d'Orcchionni, la *tajmaât* fonctionne comme un « *dispositif sémiotique intégral* » où s'articulent trois régimes de signes : les signes spatiaux (la disposition circulaire, la place centrale de l'olivier), les signes corporels (la posture, le gestuel codifié) et les signes linguistiques (la parole ritualisée). L'efficacité symbolique

de l'institution repose sur cette cohérence entre les différents systèmes sémiotiques à l'œuvre.

L'olivier-centenaire peut enfin être analysé comme ce que Peirce³ nomme un « *signe légisigne* » - un signe conventionnel gouverné par des règles culturelles partagées. Sa permanence matérielle garantit la stabilité de l'ordre social qu'il symbolise, tandis que l'assemblée qui s'y tient régulièrement en actualise la signification à travers des interprétations pratiques et renouvelées.

Ainsi, cette scène inaugurale ne constitue pas seulement un décor ou un symbole, mais un véritable concentrateur sémiotique où s'élabore, se négocie et se perpétue l'ordre social kabyle à travers la matérialité des signes spatiaux, linguistiques et corporels. La *tajmaât* apparaît comme le lieu où la société se donne à voir elle-même dans son processus continu de production de sens et de régulation sociale.

2.2. Le Corps social et son contrôle

Le code de l'honneur (*'urth* ou *nif*) constitue l'un des piliers sémiotiques fondamentaux de l'univers romanesque de Mouloud Feraoun. Bien plus qu'une simple règle de conduite, il agit en véritable système de valeurs, qui régit les comportements individuels et les relations sociales, particulièrement celles entre les sexes. Cette approche sociocritique, qui s'attache à étudier les inscriptions de l'idéologie et du social dans le texte littéraire, permet de décrypter comment ce système normatif structure la diégèse et détermine les destins des personnages. Comme le souligne Pierre V. Zima, la sociocritique⁴ examine « *les médiations par lesquelles le social et l'idéologique sont inscrits dans le texte* ». Dans l'œuvre de Feraoun, la représentation de l'honneur est une de ces médiations cruciales.

La phrase, apparemment simple et d'une brutalité lapidaire, « *Une fille qui s'enfuit avec un homme est une tache pour sa famille* »⁵, condense à elle seule toute une économie symbolique. Le terme « *tache* » (*texxi* en kabyle) dépasse largement la métaphore ; il désigne une souillure symbolique, une altération de la réputation de la famille, et du village. L'honneur se révèle ainsi comme une valeur fondamentalement collective, se manifestant à travers le fait littéraire et social. Telle que définie par Claude Duchet⁶, pour qui le texte est un « *lieu de socialité* ».

Feraoun, avec une nuance ethnographique et une humanité, ne présente jamais ce système normatif comme une simple oppression arbitraire. Il en montre la complexité et les contradictions internes : le contrôle social, aussi rigide soit-il, s'exerce au nom de la protection et de la cohésion du groupe face à un environnement souvent hostile. La femme, certes soumise à des règles strictes et asymétriques, est également perçue comme la dépositaire sacrée de l'honneur collectif ; d'où sa valeur sociale considérable et sa place centrale, bien que contrainte et surveillée. Le récit de Dehbia et Amer illustre de manière poignante la collision frontale entre le désir individuel, l'amour authentique, et l'implacabilité de ce code social. Leur destin est scellé non par une méchanceté particulière des acteurs, mais par le poids d'un système sémiotique qui ne tolère pas la transgression.

La sémiotique de l'honneur fonctionne ainsi comme un langage non-dit mais omniprésent, un « *imaginaire social* » au sens où l'entend Pierre Popovic⁷, c'est-à-dire un « *ensemble de représentations, de valeurs et de croyances qui circulent dans une société* ». Ce langage dicte les actions, interprète les gestes, et détermine les destins

avec une force quasi fatale. Chaque regard, chaque déplacement, chaque parole est susceptible d'être interprété à l'aune de ce code. En mettant en scène cette économie des signes sociaux, Feraoun ne se contente pas de décrire une coutume ; il révèle les mécanismes profonds par lesquels une communauté se constitue, se régule et se perpétue à travers la gestion symbolique de l'honneur, faisant de son œuvre un champ d'analyse privilégié pour la sociocritique.

2.3. La Matérialité de la Culture : Le Vêtement comme Texte Social

Pour Mouloud Feraoun, les vêtements, bien au-delà de leur fonction utilitaire ou esthétique, font l'objet d'une attention minutieuse et se constituent sous sa plume en de puissants marqueurs identitaires et en signes porteurs d'un sens social dense. Une lecture croisant sociocritique et sémiotique permet de décrypter comment le tissu, la coupe et la manière de porter un vêtement participent à la construction de l'univers social kabyle et à la caractérisation des personnages. Comme le souligne Barthes, R. « *le vêtement est un fait de signification* »⁸, un système de signes qui renvoie à des codes culturels précis. Feraoun, en ethnographe et romancier, saisit parfaitement cette dimension sémiotique du vêtement, en faisant un élément central de sa peinture sociale.

La représentation de la gandoura et de la chevelure en est une illustration frappante. Le texte décrit un moment d'intimité « (...) *ses cheveux libérés pouvaient déborder librement hors du lit et traîner sur la natte.* »⁹. Ce passage capture un instant rare où le code social se relâche. La chevelure, habituellement contenue et cachée dans l'espace public, devient ici un signe iconique de la féminité dans son expression à la fois naturelle et culturellement codée. Sa libération dans l'espace privé sémiotise un relâchement des contraintes. La gandoura, quant à elle, fonctionne comme le contenant de ce corps intime. Ce duo vestimentaire/corporel crée une sémiotique de la révélation et du caché, où la sensualité est suggérée mais immédiatement encadrée par les limites de l'espace privé, reflétant la tension constante entre l'individu et le groupe. Comme l'analyse Duchet, C¹⁰, le texte est un « *lieu de socialité où s'inscrit l'idéologie ; ici, l'idéologie du contrôle du corps féminin et de sa répartition dans des espaces distincts* ».

Le vêtement chez Feraoun n'est jamais détaché du pragmatisme de la vie quotidienne. La description du geste apparemment anodin, « *Puis elle s'épongea le visage avec un pan de sa fouta* »¹¹ est hautement significative. Elle montre l'intégration totale du vêtement dans les gestes du quotidien, devenant une extension fonctionnelle du corps. La fouta n'est pas qu'un ornement ou un simple vêtement ; c'est un objet utilitaire, un accessoire polyvalent. Ce geste la sémiotise comme un signe de simplicité, d'adaptation à un environnement et à un mode de vie paysan où l'efficacité prime sur l'apparat. Il s'agit d'un signe indiciaire, au sens de Peirce, C. S. (1978. Écrits sur le signe), qui témoigne d'un rapport pratique et familier au monde. Le vêtement participe ainsi d'une économie des signes sociaux qui valorise l'utile et le concret.

En contraste, la représentation du burnous masculin relève d'une tout autre sémiose, celle du prestige et de l'appartenance communautaire. La notation « (...) *le burnous négligemment posé sur l'épaule* »¹² est riche de sens. La manière de porter le vêtement, négligemment, est un signe de statut et d'aise sociale. Cette négligence est en réalité une pose, une mise en scène d'une masculinité confiante et ancrée, qui n'a

pas besoin d'une stricte observance du port conventionnel pour affirmer son autorité. Le burnous fonctionne ici comme un symbole, un signe conventionnel d'appartenance à la communauté des hommes, ceux qui détiennent l'autorité et qui ont droit de cité sous l'olivier de l'assemblée. Il est l'attribut vestimentaire de ce que Bourdieu, P, nommerait l'« *habitus* »¹³ masculin, incorporant les schèmes de perception et d'action propres à son groupe.

Ainsi, chaque vêtement, de la *fouta* utilitaire au burnous prestigieux en passant par la gandoura intime, est un élément d'un système sémiotique plus vaste qui renseigne subtilement sur le statut, le genre, l'appartenance sociale et même l'état d'esprit des personnages. Feraoun, en sociocritique avisé, ne se contente pas de décrire des costumes ; il déchiffre et met en scène le code vestimentaire comme un langage silencieux mais éloquent, à travers lequel la société kabyle se donne à voir, se structure et se reproduit symboliquement. Le tissu devient texte, et le vêtement, un narrateur à part entière de la condition humaine dans son ancrage culturel. Ce qui n'est pas en soi une culture indépendante du cosmos culturel algérien ; le burnous et la *fouta* étant en eux-mêmes des habits appartenant à la sphère culturelle, arabo-kabyle. C'est une sémiotique littéraire de la société kabyle qui fait sa spécificité, mais aussi son intégrité.

2.4. Les Rituels : La cérémonie du mariage, une narrative sociale

L'œuvre de Mouloud Feraoun, et plus particulièrement son roman *La Terre et le Sang*, dépasse le simple récit anecdotique pour se constituer en un véritable document social sur la Kabylie du milieu du XXe siècle. Le mariage, loin d'y être un simple événement narratif, s'y révèle comme une séquence hautement ritualisée qui offre une vision panoramique et structurée de cette société. Une analyse croisant la sociocritique et la sémiotique permet de décrypter comment ce rituel fonctionne comme un système de signes où se jouent la cohésion sociale, les rapports de force et l'intersection des discours.

Feraoun décrit avec une précision quasi ethnographique les étapes constitutives du mariage : les négociations du « *tahbult* » (la dote, mais versée à la famille de la mariée ; une sorte de prix), le sacrifice du mouton, les youyous comme expression sonore et collective de la joie, la toilette rituelle de la mariée, l'offrande des dattes. Chaque geste, chaque objet est investi d'une fonction symbolique puissante, transformant la cérémonie en un texte culturel dense.

Comme l'a théorisé Algirdas Julien Greimas, « *Tout fait sémiotique est culturel, car le sens naît de l'interaction entre les codes sociaux et les signes* »¹⁴. Le mariage chez Feraoun est le lieu par excellence de cette interaction. Le sacrifice du mouton n'est pas qu'un acte alimentaire, seulement ; c'est un signe de prospérité, de sacrifice et de communion sacrée. Les youyous des femmes ne sont pas un simple bruit ; c'est un langage codé, un signe acoustique qui marque publiquement la transition et la célébration, signalant à la communauté entière un changement de statut social. La fonction poétique de ces actes est ancrée profondément dans le sens de la joie et de la sacralisation.

L'efficacité sociale de ce rituel sémiotisé est explicitée par Feraoun lui-même. Dans *La Terre et le Sang*, il écrit : « *Tout se passa à souhait pendant la noce [...] Les jalousies étaient réduites à se taire.* »¹⁵ Cette phrase est cruciale. Le rituel a une fonction intégratrice et apaisante ; il impose une trêve dans les conflits latents et réaffirme, le

temps de la cérémonie, la prééminence de la solidarité collective sur les rivalités individuelles ou familiales. La *sémiose* (processus de production de sens) du mariage produit ainsi un effet de cohésion tangible.

La force de Feraoun réside dans sa capacité à montrer comment le social imprime sa marque dans les consciences, les comportements et les discours. Son texte est traversé par ce que Claude Duchet a conceptualisé sous le terme *d'inscription sociale*. Il affirme que « *Le texte littéraire s'inscrit dans le social comme un discours parmi d'autres.* »¹⁶ La Terre et le Sang n'est pas une fenêtre transparente ouverte sur la société kabyle, mais un discours qui la construit, la représente et en négocie les significations.

Cette inscription est visible dans la peinture des conflits intertribaux. Le mépris affiché par certains personnages pour d'autres lignées est l'expression d'un habitus tribal, pour reprendre le concept de Pierre Bourdieu. C'est une structure de classement du monde social intériorisée dès l'enfance. Ainsi, lorsque *Dehbia* déclare à propos des *Ait Ouadhou*, Feraoun rapporte ses paroles : « *Que m'importent leurs richesses, leur bêtise.* »¹⁷ Ce discours n'est pas seulement un trait de caractère ; il est la verbalisation d'un rapport social hiérarchisé et naturalisé entre groupes familiaux.

Les personnages de Feraoun sont souvent les médiateurs de contradictions sociales plus larges. Le sociologue de la littérature Lucien Goldmann (1964), dans *Pour une sociologie du roman*¹⁸, définit la médiation comme

« *L'opération par laquelle la structure de l'œuvre et celle du groupe social entrent en relation.* » Le portrait de *Vava Said* est un exemple frappant de cette médiation. Feraoun, le décrit comme « *Un vieillard pieux et respectable [...] mais [ayant] volé ses amis.* »¹⁹ Ce personnage n'est pas une aberration ; il médiatise les tensions et les paradoxes moraux au sein d'une communauté en mutation, où les valeurs traditionnelles de l'honneur et de la piété peuvent coexister, chez certains, avec des pratiques économiques peu scrupuleuses.

La société dépeinte par Feraoun est un espace où circulent et s'affrontent différents discours sociaux, formant ce que la sociocritique nomme *l'interdiscours*. Les relations entre les personnages, notamment les relations conjugales et amoureuses, sont structurées par des logiques discursives contradictoires. D'un côté, émerge un discours de l'amour romantique, individualiste, qui semble importé ou influencé par la modernité. Ce discours entre en collision frontale avec les impératifs et les codes rigides de l'honneur familial. Cette tension est palpable dans cette remarque lucide d'un personnage, citée par Feraoun : « *Ma chérie, il ne suffit pas de s'aimer pour être heureux.* »²⁰ Cette phrase résume à elle seule le conflit entre l'affect (*s'aimer*) et le social (*les conditions du bonheur*), entre le désir individuel et les déterminismes collectifs. Ça montre l'ampleur du code de l'honneur et du poids de l'éthique dans la société kabyle enracinée dans « *le bon sens* ».

D'un autre côté, persiste un discours qui normalise la violence masculine au sein du couple. Feraoun rapporte cette réalité avec une froide objectivité, qui en renforce la force testimoniale. Il note simplement, sans commentaire moralisateur, Feraoun : « *Mokrane était un jaloux qui maltraitait sa femme.* »²¹ Ce constat, est un élément clé de l'inscription sociale de l'œuvre. Il montre comment un certain discours sur la domination masculine et l'honneur viril peut produire des pratiques violentes,

intégrées. C'est une stratégie narrative qui consiste à montrer la société de l'intérieur, avec ses propres logiques et ses propres non-dits.

En conclusion de cette première partie, nous pouvons dire que l'œuvre de Feraoun construit une *sémiosphère* kabyle (une sphère de sens propres à la profonde Kabylie) dense et cohérente. La langue française est ici un instrument de traduction et de témoignage ; « *une langue-témoin* », qui sert à restituer la richesse et la complexité d'un monde menacé. La sémiotique et le social sont inextricablement liés : chaque signe renvoie à une structure sociale, et chaque fait social est porteur d'une signification qui doit être décodée. Feraoun offre une carte identitaire complète, une ethnographie littéraire où la communauté prime sur l'individu, et où l'identité kabyle est franchement présentée dans toute son algérianité.

3. BERGER : Une Littérature-trauma de l'hybridité et de la fragmentation identitaire

Cinquante ans après Feraoun, Karima Berger aborde la Kabylie depuis un lieu radicalement différent : celui de la diaspora, de la double appartenance et de la mémoire fragmentée. Si Feraoun documentait un monde rendant la kabylie une académie anthropologique, Berger explore un état d'être en mal d'identité. Son écriture ne cherche pas à restituer la plénitude d'un système culturel, mais à capturer les fissures, les tensions et les recompositions identitaires nées de la confrontation entre la tradition kabyle et la modernité occidentale. La sémiotique bergerienne est une sémiotique du manque, du conflit et de l'hybridité. C'est ce que nous tâcherons de démontrer dans cette partie de notre travail.

3.1. Une Tradition folklorisée et désincarnée

L'œuvre de Karima Berger, *ENFANT DES DEUX MONDES*, se situe dans un contexte historique et géographique radicalement différent de celui qui a vu naître l'écriture de Mouloud Feraoun. Si les deux auteurs partagent une origine kabyle, leur rapport à la tradition et leur projet d'écriture divergent profondément. Chez Berger, les éléments de la tradition kabyle ne forment plus un système cohérent et intégrateur. Ils apparaissent comme des traces, des souvenirs isolés, souvent réduits à leur dimension la plus visible et la plus stéréotypée, dans le cadre d'une quête identitaire marquée par l'exil, la distance et la décomposition des structures sociales traditionnelles. Une analyse croisant la sociocritique et la sémiotique permet de décrypter comment cette fragmentation est mise en scène et signifiée dans le texte, faisant de l'œuvre le lieu d'une déconstruction et d'une recomposition problématique de l'identité.

3.2. La dé-sémiotisation des rituels : du sens vivant au signe vide

Chez Berger, les rituels sont présents, mais ils ont perdu leur épaisseur sémantique, évoqués de l'extérieur, comme des souvenirs ou des obligations, et non comme des pratiques pleinement signifiantes.

Le repas familial, pilier de la sociabilité kabyle, en est un exemple frappant. Berger le décrit ainsi : « *Dans la maison de Tizi Ouzou, la grand-mère préparait le couscous du vendredi en murmurant des proverbes kabyles. Personne n'aurait osé manquer ce repas.* »²² ce rituel est ici saisi dans son aspect le plus superficiel. Comme le souligne

Algirdas Julien Greimas, « *Le signe n'existe que par la corrélation du signifiant et du signifié* »²³. Or, dans cette évocation, les proverbes kabyles sont mentionnés mais non cités ; leur sagesse concrète, leur signifié, est perdue. Il ne reste que le « *murmure* », le signifiant phonique, partiellement vidé de sa substance culturelle. Le couscous du vendredi fonctionne davantage comme un marqueur identitaire obligatoire, une contrainte sociale (« *Personne n'aurait osé manquer* »), que comme une pratique vivante et spontanément investie de sens.

Ce processus de dé-sémiotisation affecte également la perception de la communauté. Pierre Bourdieu²⁴ a montré comment le regard des autres, dans les sociétés traditionnelles, est un principe de régulation sociale internalisé, un élément de l'habitus. Chez Berger, ce regard a perdu sa fonction structurante pour devenir aliénant. Berger écrit : « *Les voisins savaient tout, commentaient tout. Yanis sentait leurs regards comme des murs autour de lui.* »²⁵ La sémiotique de la communauté a ainsi basculé au néant.

3.3. La Déconstruction sociocritique des figures et des croyances

L'œuvre de Berger opère une relecture critique systématique des archétypes et des croyances qui sous-tendaient l'univers de Feraoun. Cette déconstruction passe par la mise en scène de conflits de discours et par la révélation des contradictions internes à la tradition.

La figure de la femme, en particulier, est l'objet d'une reconfiguration radicale. Le discours traditionnel sur la féminité est présenté non comme une norme naturelle, mais comme un stéréotype à dépasser. Berger met en scène ce conflit : « *Sa tante lui disait : "Une fille kabyle doit savoir se taire". Mais sa mère, en France, riait de ces conseils.* »²⁶ La phrase de la tante est un énoncé figé, un cliché qui assigne aux femmes un rôle de soumission et d'effacement. Le rire de la mère, figure ayant intégré les valeurs d'émancipation occidentales, agit comme un opérateur de déconstruction puissant. Ce contraste narratif illustre parfaitement l'analyse de Christine Delphy (1970, *L'ENNEMI PRINCIPAL*, dans *PARTISANS*, n°54, p. 25), pour qui « *Le patriarcat est un système matériel et idéologique* »²⁷ qu'il s'agit de combattre. Berger ne se contente pas de décrire ce système ; elle prend parti, utilisant le rire maternel pour invalider le discours patriarcal et créer un effet de sens résolument critique.

La spiritualité elle-même n'est pas épargnée par cette entreprise de déconstruction. Alors que chez Feraoun, la religion et les croyances étaient intégrées de manière organique au quotidien, Berger les présente comme un syncrétisme naïf, voire une superstition. Berger note : « *Sa grand-mère accrochait un œil de Fatima près du Coran, et priait les saints locaux pour les récoltes.* »²⁸ Cette description mêle des éléments de l'islam orthodoxe (le Coran) et des pratiques populaires préislamiques ou païennes (*l'œil de Fatima, le culte des saints*). La grand-mère n'est plus ici la gardienne d'une sagesse immémoriale, mais l'incarnation d'un rapport au mystique que la narratrice, éduquée dans la rationalité occidentale, observe avec une distance teintée de condescendance. La spiritualité est ainsi folklorisée, réduite à un assemblage hétéroclite.

3.4. La Langue comme lieu du conflit identitaire et générationnel

Le bilinguisme devient chez Berger le nœud même du drame identitaire. La langue n'est plus un simple outil de communication ou de narration ; elle est le sujet central du roman, le lieu où se joue de manière aiguë la déchirure entre deux cultures.

Une scène est emblématique de ce conflit. Berger²⁹ écrit : « *Quand son père lui parlait en kabyle, Yanis répondait en français, et un silence lourd s'installait.* » Ce face-à-face linguistique est hautement symbolique. La langue kabyle, langue de l'intimité familiale, de la filiation et de la mémoire, se heurte au français, langue de la socialisation extérieure, de l'école et de l'avenir projeté. Le « *silence lourd* » qui s'ensuit est un silence éloquent, chargé de toute l'amertume de l'incompréhension et de la rupture générationnelle. Comme l'analyse Julia Kristeva³⁰, l'étrangeté n'est pas seulement celle de l'autre, mais aussi celle qui nous habite : « *L'étranger est en nous* ». Ce silence manifeste cette étrangeté intérieure, cette faille qui sépare l'univers des parents de celui des enfants. La langue devient ainsi bien plus qu'un instrument : elle est un trauma, une cicatrice qui marque la séparation et l'hybridité irréductible du sujet.

3.5. La Nostalgie et la Muséification de l'Origine

L'attachement à la terre d'origine, thème central de la littérature de l'exil, prend chez Berger une forme profondément mélancolique et déracinée. Il ne s'agit plus d'un lien vivant avec un territoire, mais d'un rapport fétichiste à des reliques.

L'image la plus saisissante de cette condition est sans doute celle du père. Berger décrit : « *Son père caressait la terre rouge rapportée d'Algérie dans un bocal, comme une relique.* »³¹ Cette scène est d'une puissance sémiotique remarquable. La terre, qui était chez Feraoun un élément nourricier et un fondement de l'identité, est ici réduite à l'état d'objet. Conservée dans un "bocal", elle est coupée de sa source, muséifiée, transformée en symbole d'une origine perdue à jamais. Ce geste du père symbolise la condition diasporique dans ce qu'elle a de plus tragique : un attachement passionné à une Algérie mythique qui ne peut plus être vécue que par procuration, à travers des fragments et des souvenirs. L'espace vécu est par essence hybride et déchiré, comme le résume la narratrice elle-même en cherchant un lieu où être pleinement présente. Berger écrit : « *Être présent en chacun de ces espaces, "hors de l'ennui, des murs, du silence..."* »³² Cette recherche d'un espace tiers, idéal, souligne que ni l'Algérie (associée à "l'ennui" et au "silence") ni la France (peut-être associée aux "murs" de l'exclusion) ne constituent une patrie intérieure apaisée.

3.6. Le Renversement des stéréotypes et le conflit avec « l'Autre Moi »

La complexité de l'œuvre de Berger réside dans le fait qu'elle ne se contente pas d'enregistrer le conflit avec la culture française. Elle pousse la logique plus loin en explorant les stéréotypes que la communauté kabyle elle-même projette sur l'Autre et sur elle-même, créant un réseau complexe de préjugés qui emprisonnent le sujet.

Le discours de l'ainé est porteur de ces stéréotypes retournés. Berger rapporte cette parole du père : « *Les Français sont sales* »³³. Plus loin, Berger cite encore : « *J'aime pas les Français* »³⁴. Ces phrases, mises dans la bouche de la génération qui a vécu la colonisation, montrent comment l'ancien colonisateur reste construit comme un

repoussoir absolu, un contre-modèle essentialisé. Le stéréotype, habituellement analysé comme un outil de domination du colonisateur sur le colonisé, est ici retourné contre l'ancien dominateur. Ce mécanisme de défense identitaire révèle une logique binaire et manichéenne qui persiste dans l'imaginaire collectif.

Plus subtil et plus douloureux encore est le stéréotype intra-maghrébin. Berger rapporte cette croyance : « *La grand-mère dit que seuls les Arabes iront au paradis.* »³⁵ Cette phrase, apparemment anodine, est lourde de sens. Elle révèle l'existence de hiérarchies et de préjugés ethniques au sein même du monde algérien et musulman, opposant Kabyles et Arabes. La narratrice est ainsi tiraillée de toutes parts, confrontée non seulement à l'altérité française, mais aussi à des lignes de fracture internes à sa propre communauté d'origine. Le conflit n'est donc plus seulement, comme il pouvait l'être dans une première approche, un face-à-face avec un Autre extérieur. Il devient un conflit intime avec une part de *soi-même*, mais aussi avec cet héritage perçu comme étouffant, contradictoire et porteur de ses propres logiques d'exclusion – ce que l'analyse nomme à juste titre le conflit avec "*l'Autre moi*". Cette intériorisation du conflit est le signe d'une identité profondément dialectique, constamment en travail, jamais fixée, et dont la littérature de Karima Berger offre une saisissante cartographie.

4. Analyse comparative : du témoignage ethnographique au laboratoire de l'hybridité

La comparaison des œuvres de Mouloud Feraoun et Karima Berger révèle une évolution sémiotique et sociocritique radicale, épousant les bouleversements de l'histoire algérienne. Feraoun, écrivant à la fin de la colonisation, utilise une sémiotique où les signes culturels (rituels, objets) fonctionnent comme des icônes renvoyant à une réalité sociale stable. Greimas, A. J. souligne que « *Le signe iconique entretient un rapport d'analogie avec son objet.* »³⁶ Chez Feraoun, le couscous ou la *tajmaât* sont des signes iconiques d'une appartenance collective holiste.

À l'inverse, Berger, dans un contexte postcolonial et diasporique, présente ces mêmes éléments comme des symboles ou des indices d'une identité fragmentée. Pour elle, le repas familial ou la langue deviennent des signes d'une distance et d'une quête. Le passage de la « *langue-témoin* » à la « *langue-trauma* » est emblématique. Alors que Feraoun transpose la culture kabyle en français, Berger fait du bilinguisme le sujet du conflit. Cette tension est analysable via la sociocritique de Duchet, C. pour qui « *Le texte littéraire s'inscrit dans le social comme un discours parmi d'autres.* »³⁷ Le récit de Berger est le discours d'une génération tiraillée.

Enfin, le statut de la femme incarne ce renversement. D'objet d'un code social chez Feraoun, elle devient chez Berger un sujet qui déconstruit cet héritage, illustrant le conflit avec « *l'Autre moi* » et la revendication d'une identité hybride.

5. Conclusion

Cette étude comparative a mis en lumière le profond renouvellement sémiotique et social qui a touché la littérature kabyle d'expression francophone, de Mouloud Feraoun à Karima Berger. Les résultats les plus significatifs révèlent un basculement d'une sémiotique de la plénitude, où les signes culturels (rituels, vêtements, langue) renvoyaient à un système social cohérent et holiste, vers une sémiotique de la fragmentation, où ces mêmes signes deviennent les indices d'une identité déchirée et

hybride. Chez Feraoun, le français est une « *langue-témoin* » au service de la restitution ethnographique ; chez Berger, le bilinguisme devient une « *langue-trauma* », cœur du conflit générationnel. De même, la représentation de la femme évolue d'un objet de code social à un sujet actif déconstruisant cet héritage.

Ces transformations sémiotiques et sociaux épousent directement les bouleversements historiques algériens : de la fin de la colonisation à l'expérience diasporique postcoloniale. La littérature passe ainsi d'un projet de préservation à une quête introspective de recomposition identitaire.

À travers cette recherche nous visons, des études élargies à d'autres auteurs de la diaspora pour cartographier plus finement ces mutations. Nous suggérons également de constituer un répertoire sémiotique de la littérature « *beur* » non comme un sous-ensemble marginal, mais comme un laboratoire essentiel pour comprendre les dynamiques identitaires contemporaines dans l'espace méditerranéen. Enfin, nous soulignons la nécessité de considérer cette production comme un patrimoine littéraire à part entière, capable d'éclairer, par ses tensions mêmes, la complexité des héritages nations.

Liste de références

Œuvres littéraires du corpus

Berger, K. (2002). L'Enfant des deux mondes. Paris : Albin Michel.

Feraoun, M. (1953). La Terre et le Sang. Paris : Éditions du Seuil.

Ouvrages et articles théoriques cités

Barthes, R. (1967). Système de la mode. Paris : Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. (1958). Sociologie de l'Algérie. Paris : Presses Universitaires de France.

Bourdieu, P. (1972). Esquisse d'une théorie de la pratique. Genève : Droz.

Bourdieu, P. (1979). La Distinction : Critique sociale du jugement. Paris : Éditions de Minuit.

Delphy, C. (1970). L'Ennemi principal. Partisans, 54, « Libération des femmes année zéro », pp. 23-26.

Duchet, C. (1971). Pour une sociocritique. Littérature, 4(4), pp. 5-14.

Duchet, C. (1979). Pour une sociocritique. In Sociocritique (collectif). Paris : Nathan.

Goldmann, L. (1964). Pour une sociologie du roman. Paris : Gallimard.

Greimas, A. J. (1983). Du sens II : Essais sémiotiques. Paris : Seuil.

Greimas, A. J. (1992). Sémiotique des passions : Des états de choses aux états d'âme. Paris : Seuil.

Kristeva, J. (1988). Étrangers à nous-mêmes. Paris : Fayard.

Peirce, C. S. (1978). Écrits sur le signe (C. Tiercelin, Trad.). Paris : Éditions du Seuil.

Popovic, P. (2011). La Mélancolie des Misérables. Montréal : Éditions Nota Bene.

Zima, P. V. (1985). Manuel de sociocritique. Paris : Picard.

Notes de fin d'article

-
- ¹ Feraoun. 1954, M. La terre et le sang. p. 34
² Bourdieu, P, 1958, Sociologie de l'Algérie, p. 42
³ Peirce. C.S, Écrits sur le signe.1978. p58
⁴ Zima, C. 1985, p. 47
⁵ Feraoun, M, 1950, p. 72
⁶ Duchet, C, 1971, p. 7
⁷ Popovic, P, 2011, La Mélancolie des Misérables, p. 15
⁸ Barthes, R, 1967, Système de la mode, p. 18
⁹ Feraoun, M. 1954. La Terre et le Sang. p. 9
¹⁰ Duchet, 1971. Pour une sociocritique. Littérature, 4, p. 9
¹¹ Feraoun. M, 1954. La Terre et le Sang., p. 9
¹² Ibid. 1954. La Terre et le Sang, p. 52
¹³ Bourdieu, P. 1979. La Distinction. p. 232
¹⁴ Greimas J, 1992, Sémiotique des passions : des états de choses aux états d'âme p. 47.
¹⁵ Feraoun, M. 1954. La Terre et le Sang. 1953, p. 64
¹⁶ Duchet. C ,1979, Pour une sociocritique. p. 12.
¹⁷ Feraoun, M. 1954. La Terre et le Sang, p. 23
¹⁸ Goldmann, L. (1964). Pour une sociologie du roman p. 26.
¹⁹ Feraoun. M, 1954. La Terre et le Sang, p. 35
²⁰ Ibid. 1953, p. 158
²¹ Ibid. 1953, p. 77
²² Berger, K. (2002). L'Enfant des deux mondes, p. 38
²³ Greimas. J. 1983, Du sens II : Essais sémiotiques, p. 135
²⁴ Bourdieu. P, 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, p. 178
²⁵ Berger, K. (2002). L'Enfant des deux mondes, p. 55
²⁶ Ibid. 2002, p. 58
²⁷ Delphy. C ,1970, L'Ennemi principal, dans Partisans, n°54, p. 25
²⁸ Berger, K. (2002). L'Enfant des deux mondes, p. 102
²⁹ Ibid. 2002, p. 72
³⁰ Kristeva. J, 1988, Étrangers à nous-mêmes, p. 47
³¹ Berger, K. (2002). L'Enfant des deux mondes, p. 148
³² Ibid. p. 7
³³ Ibid. p. 83
³⁴ Ibid. p. 106
³⁵ Ibid. p. 17
³⁶ Greimas, A. J. 1983, Du sens II, p. 65
³⁷ Duchet, C. 1979, Pour une sociocritique, p. 12