



## Recherches & Travaux

76 | 2010

Écrire en temps de détresse : le roman maghrébin francophone

---

# L'onomastique et la poétique de l'errance dans la poésie mohandienne

Ouerdia Yermeche

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/398>

ISSN : 1969-6434

### Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

### Édition imprimée

Date de publication : 30 juillet 2010

Pagination : 13-25

ISBN : 978-2-84310-174-8

ISSN : 0151-1874

### Référence électronique

Ouerdia Yermeche, « L'onomastique et la poétique de l'errance dans la poésie mohandienne », *Recherches & Travaux* [En ligne], 76 | 2010, mis en ligne le 30 janvier 2012, consulté le 19 avril 2019.  
URL : <http://journals.openedition.org/recherchestravaux/398>

---

## L'onomastique et la poétique de l'errance dans la poésie mohandienne

Si Mohand ou M'hand, figure emblématique de la culture et de la poésie kabyle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, symbolise l'écrivain qui, bien malgré lui, a su faire partager à ses concitoyens cette tension créatrice entre les vicissitudes de l'Histoire et la culture ancestrale qui intègre le sujet humain dans une mémoire collective. Agent involontaire d'une conjoncture particulière et d'une révolution sociétale tant brutale qu'inattendue, Si Mohand (ou M'hand) est un écrivain façonné par une expérience tragique de la vie.

Élevé dans une famille paysanne « aisée » et dans le respect des préceptes du droit coutumier kabyle, instruit dans les écoles coraniques et les zaouïas, il n'était aucunement destiné à cette vocation de poète errant, avant les événements douloureux de l'Histoire (l'insurrection de 1871 et sa répression violente) qui changèrent définitivement le cours de son destin d'homme et d'écrivain. Victime des exactions coloniales, impuissant devant le sort qui lui est réservé – l'anéantissement de sa famille et la confiscation des terres ancestrales –, il est jeté sur les chemins d'un l'exil à la fois spatial et social. Après une telle fracture, il ne lui reste plus que la fuite dans l'errance et la dénonciation par le « dire ». Cela l'amènera à adopter un mode de vie marginal qui lui donnera le recul nécessaire pour analyser la société et en dénoncer les maux. Sa vocation poétique, déterminée et surdéterminée par les fortes tensions sociopolitiques qui ont traversé la région, trouvera là sa pleine réalisation.

La richesse thématique des poèmes de Si Mohand a été largement traitée, mais jamais encore étudiée sous l'angle onomastique. Et pourtant, les poèmes géographiques<sup>1</sup>, fort nombreux dans son œuvre, recourent à un procédé

1. Voir P. Galand-Pernet, « Mohand, héritier créateur. Éditions, auteur, sens de l'œuvre », *Études et documents berbères*, n° 25-26, 2007, p. 77-104. P. Galand-Pernet définit les « poèmes géographiques » comme « une sorte de "litanie onomastique", répétant noms de lieux, de

rhétorique intéressant à analyser : les toponymes, anthroponymes (ethniques et prénoms essentiellement féminins), ainsi que les noms théophores et hagionymiques y sont omniprésents, et leur utilisation abondante confère à ses vers une tonalité proche du discours appellatif. La triangulation entre le temps (réel ou virtuel), l'espace (présent ou passé) et la personne (masculine ou féminine), qui s'exprime à travers de nombreux noms géographiques, fonde sa poésie. L'énumération de noms propres, autant de personnes réelles ou virtuelles que de lieux (« un procédé rhétorique très général de la répétition [...] une des bases de l'économie poétique orale, pas seulement berbère ») (Galand-Pernet, p. 77), est particulièrement utilisée dans l'acte poétique mohandien. L'expression de l'espace est également représentée par le rapport constant à la religion, espace sidéral non contrôlé et non contrôlable. Totalement démuné devant les chamboulements que connaît son monde, ne se reconnaissant plus dans cette société en pleine évolution, Si Mohand, qui se croit lui-même mû par une puissance « surnaturelle<sup>2</sup> », se réfugie dans la spiritualité et l'invocation permanente de Dieu et des saints, pensant ainsi se protéger de l'anarchie morale ambiante. Le va-et-vient continu entre le sacré et le profane qui ponctue sa poésie lui confère un accent presque liturgique.

### Le temps et le sacré

Dans les vers de Si Mohand, la notion du temps constitue l'axe principal du discours. Celui-ci fonctionne sur les bipolarités *Zik/Zman vs Tura* (« jadis/ avant vs maintenant ») et *Ddunnit/Laxert* (« ici-bas vs l'au-delà »). Tout en vivant ici et maintenant, sa vie d'antan le hante, envahit ses pensées et déborde sur sa production poétique. L'opposition permanente des termes *Ddunnit/Laxert*, renvoie aussi bien au temps qu'à l'espace (la vie, donc maintenant vs la mort, donc après). La misère morale et les affres de la douleur physique font se superposer de manière incessante la vie terrestre et la vie céleste qu'il appelle de tous ses vœux dans les moments de douleur extrême. La dichotomie *Zik-Zman/Tura* divise l'espace-temps en bons et mauvais moments (richesse, respectabilité, reconnaissance, valeurs morales vs pauvreté, misère, maladie, non-reconnaissance, perte des valeurs morales et religieuses). Cette

---

tribus ou de personnes (prénoms féminins par exemple) en les plaçant dans un cadre grammatical récurrent». (p. 97)

2. M. Mammeri, *Les Isefia, de Si-Mohand-Ou-M'hand*, François Maspero, 1969, p. 108-109. Toutes les citations de poèmes de Si Mohand sont extraites de cet ouvrage. Les références sont placées après la citation ; le premier nombre indique le numéro du poème.

bipolarité sera déterminante pour la suite de sa vie et pour sa production poétique, dont l'architecture est construite de bout en bout sur la dichotomie avant/après 1871.

1871	
Avant	Après
Lieu : village, terre, maison et famille Abondance, prospérité, richesse Stabilité Bonheur Légitimité	Absence de lieu et de famille Misère, pauvreté Errance Absence de bonheur Clandestinité Refuge dans la religion Imploration de Dieu et de ses saints

L'espace-temps est par ailleurs exprimé par les termes binaires *Ddunnit/Laxert* qui déterminent le temps réel et le temps métaphysique, le temps éphémère et l'éternité, le leurre et la vérité. Les couples *Zik-Zman/Tura* et *Ddunnit/Laxert*, qui se réfèrent à des entités précises, ont valeur de noms propres dans la poésie de Si Mohand.

La thématique du divin, articulée à la précédente, est chez lui une constante et dessine la trame de sa poésie. La référence incessante au sacré démontre que, quelles que soient ses « dérives comportementales », il reste fondamentalement pétri des règles morales et religieuses, à l'opposé de ses concitoyens qui, selon lui, se sont éloignés des valeurs fondatrices de la société kabyle.

Le rapport à la spiritualité et à la métaphysique s'exprime dans sa poésie par le biais de la dénomination de Dieu et de ses saints. Les phrases nominales reprenant des sentences, des formules religieuses consacrées, y sont pléthore. La quasi-totalité de ses poèmes est parsemée d'expressions évoquant Dieu et son prophète. Selon la traduction religieuse, ils débutent presque toujours par la profession de foi que prononce tout musulman pour exprimer sa soumission et son adoration, formule incantatoire qui protège les propos de la personne et leur assure la pérennité : « *Bismilleh ar nebd' asefru, Ar Elleh ad ilhu, Ar d inadi deg lwedyat* », « Au nom de Dieu, je vais entamer le poème, puisse-t-il être bon, et s'en aller errant dans les plaines » (1, p. 108). Cinquante-cinq poèmes commencent par des formules qui renvoient à Dieu<sup>3</sup>.

3. « *Sebhank a Wahed Lahed, Tefkid d lqedra nsebr as, D lwağeb a k nehmed* », « Gloire à toi, Unique sans second, notre devoir est de te louer, tu imposes ta loi et nous nous y soumettons. » (10, p. 122) « *Sebhank a Rebbi lxaleq, Kulci yer k isbeq, Ay turid deg-gixfawen* », « Gloire à toi Créateur mon Dieu, d'avance tu as tout fixé, tout écrit sur les fronts. » (200, p. 356)

Les noms théophores *Ellah* (41 occurrences) et son lexème tautologique *Rebbi* (75 occurrences) reviennent de manière récurrente dans la quasi-totalité des poèmes. Les formes substitutionnelles de nature métaphorique qui servent à dénommer Dieu sont également surabondantes (30 occurrences). Le Tout-Puissant est invoqué à toutes les périodes de la vie de Si Mohand et en toute circonstance (maladie, rencontre féminine, misère, pauvreté, voyages...<sup>4</sup>). Ainsi, avant chaque déplacement, le poète implore la protection de Dieu par une formule de voyage courante dans le discours quotidien des Kabyles<sup>5</sup>. Empreints d'une religiosité extrême, les poèmes de Si Mohand sont quelquefois à la limite du blasphème quand, dans les moments de faiblesse et de désespoir intense, il apostrophe Dieu, le prend à témoin de ses douleurs physiques et morales, le rend parfois responsable de ses maux<sup>6</sup>. Plein de remords, il se reprend aussitôt et s'en remet à la volonté divine : c'est la repentance et le retour de la brebis égarée<sup>7</sup>.

Son rapport à Dieu est empreint de fatalisme et de résignation : il s'en remet à lui et accepte les épreuves qui lui sont réservées : « *Kulci yur k a Rebbi muban, Lmektub ard a t-teččed, meqsum ad yas fursi, iketb it rebbi asmi uraad tluled, Rebbi yelha deg cceylis* », « à tes yeux mon Dieu tout est clair, ce qui t'est destiné t'échoira, ce qui est écrit, tu l'obtiendras forcément, Dieu te l'a réservé avant même que tu naisses, Dieu s'occupe de régler leur sort » (218, p. 376) ; « *qessam m'ara d'isteqsi iyleb llusu* », « car Dieu quand il demande des comptes est pire que l'huissier » (212, p. 370).

4. Des sentences religieuses émaillent ses vers et dénotent sa profonde foi et son fatalisme. « *Kullec yeč fuku, Gas rebb' ara d iqqimen* », « Tout a une fin, et Dieu seul survivra » (84, p. 214) ; « *Kul lemqam Rebbi yehder* », « Tous les lieux saints sous l'œil de Dieu » (76, p. 206) ; « *Widad thabbeđa Rebbi* », « Aimés de toi mon Dieu » (77, p. 206).

5. « *Bismilleh annebdu tik°li* », « Préludons au voyage au nom de Dieu » (240, p. 408) ; « [...] *tuttfa di rebbi* », « [...] mais je mets en Dieu mon espoir » ; « *Ncalleh annezger salmin* », « grâce à lui, nous serons rendus sains et saufs » (59, p. 184) ; « *A Rebbi lmendad* », « Sois à mes côtés mon Dieu » (28, p. 144) ; « *A Rebbi tegđ ay leqrar* », « Prends soin de nous, mon Dieu » (40, p. 160).

6. « *A Lleh yurek ay nečnaji, Tferreteđ dgi atas* », « vers toi, mon Dieu, va ma plainte, toi qui m'as tant oublié » (70, p. 196) ; « *d ccan n lleh i-y-itffin* », « je suis la proie de la divine puissance » (94, p. 228) ; « *Annay a Rebb amek akka, Deč i č ibdan s lhif, A Lleh anid tıfrat* », « pourquoi Dieu suis-je ainsi, toi qui as fait ces partages iniques, tout en l'implorant d'y mettre fin, où est mon Dieu la délivrance » (7, p. 120) ; « *Annay a Rebbi nuđen* », « las mon Dieu me voici au plus mal » (44, p. 164) : « *Annay a Rebbi walid, Ferk ay nečmeččid* », « de grâce mon Dieu tourne tes regards vers moi, vers toi vont mes plaintes » (72, p. 202).

7. « *Dker rebbi d řaselmal* », « chante plutôt Dieu c'est la chose capitale » (179, p. 328) ; « *Rebbi ur illi d w'iyellten* », « car Dieu ne peut se tromper » (211, p. 368) ; « *A Rebbi keč d'awe-hhab* », « mon Dieu tu es le généreux » (58, p. 182) ; « *D ebb' a-gezran leslah, Iaaffu iyeffe, Rřehma deg-wfus ines* », « lui seul sait où est notre bien, il accorde pardon et miséricorde, il tient en sa main la grâce » (223, p. 380) ; « *d lamer r-rebb' a-gečmeccin* », « la volonté de Dieu s'accomplit » (258, p. 426).

Certains poèmes (par exemple 270, p. 442), sont de véritables prières incantatoires qui expriment parfaitement la spiritualité du poète ; le nom *rebbi* y est répété quatre fois : « *w'ibyan rebb a t iwehbed, ziyemma rebbi ijerred, rebb'akk' a-ğjerred, umney s rebbi waħed* », « qui veut méditer Dieu, mais Dieu lui avait destiné, c'est Dieu qui l'a voulu, seul Dieu est un, c'est ma foi ». En sus des formes dénominatives, Si Mohand utilise tous les qualificatifs et noms-phrases qui illustrent la grandeur et la force de Dieu :

Qualificatifs	Noms-phrases
<i>Lmaâbud</i> : l'adoré	<i>A mul leħkayem ay at wag-gur r-Remdan</i> : Puissances qui veillez sur le mois de Ramadhan
<i>Lwali</i> : le protecteur	<i>A win ur nesai lmital</i> : Toi qui n'as point de second
<i>Leħnin/laħnin/lħanin</i> : le très bon, le compatissant	<i>A sseltan bab l-lk°elfa</i> : Maître de toute intercession
<i>Llatif</i> : le secourable	<i>Waaziz s lfeqlis</i> Dieu tout-puissant
<i>Qessam</i> : celui qui répartit	<i>Amul byaci bla adad</i> : Maître des foules innombrables
<i>Lwaħed/laħed/waħed</i> : l'unique	<i>A qessam a bu ttemrit</i> : Dieu d'affliction
<i>Leħbib/labib</i> : l'aimé	<i>D kra yeħhubbun leryaħ</i> : Puissances qui faites souffler les vents
<i>Yassid</i> : Monseigneur	<i>Mkul leħkayem</i> : Celui qui commande tout
<i>Arezzaq</i> : dispensateur des richesses	<i>Kra yellan d lqawi</i> : Toutes les forces
<i>Rraħim</i> : le miséricordieux	<i>Sidna</i> : notre maître
<i>Ajewwad</i> : le noble	
<i>Agellid</i> : le roi, le maître	
<i>Lxaleq</i> : le créateur	
<i>Aweħhab</i> : le généreux	
<i>A aâdim lqehħar</i> : à Toi sublime tout-puissant	
<i>Alleħ dayem</i> : Dieu le permanent	
<i>Av Waħed laħed</i> : Toi l'unique	

Le prophète, par l'emploi du terme *nnbi*, est également convoqué dans la poésie mohandienne : « *d ssef af rrif n nnbi* », « aux côtés du prophète » (155, p. 302) ; « *ya lumma k a nnbi fuken* », « le peuple du prophète soit anéanti » (192, p. 348). Si Mohand, qui connaît bien les textes religieux, fait tout autant appel aux personnages bibliques en les nommant directement « *Abraham, Moïse, Joseph, Yahia, a Sidi Brahem a baba, Sidi Musa* » ou aux compagnons

du prophète par le truchement d'une forme expressive : « *D âay k s sshaba* », « Je t'invoque par les compagnons » (64, p. 188).

Quant aux noms de saints de Kabylie, ils parsèment la poésie mohandienne et l'accompagnent dans ses pérégrinations et ses divagations. Au cours de ses déplacements successifs, Si Mohand évoque et invoque le saint de la région où il fait halte. Participant de l'errance du poète, ces noms servent de repères et font écho aux noms géographiques<sup>8</sup>. Tantôt il invoque le saint par sa filiation, « *A Sidi Hend-u-Malek* », « Sidi Ahmed ou Malek », ou son origine géographique, « *A ssaddat g Behriyen* », « Ô saint des Ibehriyen » (région d'Azzefoun); tantôt il l'interpelle par un simple titre honorifique, « *Sidna, ssyadi, Sidi bnadem, ya ssid* », « notre maître, nos maîtres, notre maître homme, ô maître ». L'évocation des saints use aussi de différents procédés dénominatifs qui constituent de véritables effets de style. On note des vocables simples, employés tantôt au singulier tantôt au pluriel, des syntagmes nominaux, composés d'un nom commun et d'un adjectif qualificatif, de deux noms communs ou d'un nom commun et d'un nom propre, et des dénominations phrastiques, véritables expressions paraphrastiques dithyrambiques qui font référence aux saints de manière allégorique : « *a lefhel deg Tbessa* », « le courageux de Tebessa »; « *a ccix Muhend a lefhel* », « cheick Mohand le courageux »; « *Sidi Bushab ay izem* », « lion Sidi Boushab »; « *Sidi Bushab Lwali bu ujellab Irran zzit d lkuza* », « Sidi Boushab, saint au manteau, qui a transformé l'huile d'olive en huile de colza », « *A Sidi Balwa A mul ssenğağ muhab* », « Sidi Baloua à l'étendard redoutable ». Cette exhortation permanente des saints et l'appel à leur intercession sont considérés par Ouahmi Ould-Braham comme « un moyen comme un autre pour flatter le récepteur de la région à laquelle appartient ledit saint<sup>9</sup> ». Pour notre part, nous pensons que le fait d'invoquer

8. De manière indirecte et allusive, le poète fait état de ses déplacements et de ses haltes : « *Sidi Ramdane* » (saint d'Alger); « *a Sidi Wedris/Si Hand Oudris* » (saint des Illoulen-Oumalou, entre le col de Chelata et celui de Tirourda); « *Si Lhoucinel/A si Lhusin n Ccerfa* » (saint de Cherfa); « *Sseltan Abdelkader* » (Abdelkader El Djillali, le premier et le plus renommé des mystiques musulmans); « *Sidi Saïd u-Taleb* » (marabout des environs de Michelet); « *a Sidi Ben Saïd* » (saint de Tébessa); « *a Ben-Aali-Cherif* » (saint célèbre qui a donné son nom à une zaouïa de la vallée de la Soummam, près d'Akbou); « *Sidi Xlifa* » (Tizi-Rached); « *Sidi Baloual A sselhan deg-Aamrawal Sidi Balwa d aâlayan* » (saint de la ville de Tizi-Ouzou); « *a Sidi Mussa* » (saint dont le sanctuaire se trouve à Tinebdar, village de la région de Sidi Aïch); « *Ben-aali-crif* » (saint de la vallée de la Soummam); « *Sidi Xlil* » (Khalil Ibnou Ishak, dit communément Sidi Khelil, jurisconsulte musulman, le plus célèbre des exégètes du rite malékite); « *a Sidi Heddu* ». Dans le poème 163, p. 310, Si Mohand convoque des saints de plusieurs régions à la fois : « *Txilek a Balwa herrek* », « Baloua de grâce lève-toi », « *Ay At-Umalek* », « et vous saints d'Oumalek », « *A ssaddat g Behriyen* », « et des Ibehriyen ».

9. O. Ould-Braham, « Si Mohand Ou Mhand. Entre l'oralité et l'écriture », *Études et documents berbères*, n° 25-26, 2007, p. 147.

autant d'hagionymes est un indice de la profonde croyance du poète en leur pouvoir et dénote un mysticisme réel qui n'est d'ailleurs pas spécifique à Si Mohand, puisque la communauté kabyle de l'époque est tout entière imprégnée<sup>10</sup>.

### L'espace

Le schème poétique « spatial », par ailleurs « très anciennement, commun aux différentes littératures berbères » (Galand-Pernet, p. 94), est fort redondant dans la poésie mohandienne. Le rapport à l'espace est symbolisé par les nombreux toponymes (noms de pays visités, rêvés ou imaginés, de villes et de hameaux traversés) qui retracent l'errance de Si Mohand et sa quête d'un temps et d'une identité perdus. Les trajets de l'errance, les endroits traversés au cours de ses pérégrinations, les personnes rencontrées sont fidèlement dénommés et scandent ses vers. L'usage de nombreux indicateurs spatio-temporels qui décrivent la mobilité traduit la mouvance sociétale qui a caractérisé la société algérienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les toponymes cités dans ses vers illustrent la marche incessante et ininterrompue du poète déraciné, à la recherche perpétuelle d'un havre de paix, et marquent de manière implicite son opposition à la domination coloniale. Les poèmes qui décrivent cette errance, ces pérégrinations, et qui énumèrent les étapes de l'itinéraire suivi sont de véritables « litanies de noms de lieux » (Galand-Pernet, p. 92). L'association de toponymes et d'anthroponymes féminins permet d'introduire en sus du voyage la quête incessante de l'amour par la parole. De lieu en lieu, de tribu en tribu, de femme en femme, Si Mohand, le barde itinérant, le poète « disant », égrène ses vers au gré du vent et du temps.

Pour désigner l'espace, Si Mohand recourt au vocabulaire usuel ; aux toponymes s'ajoutent des termes du lexique commun de la langue berbère ou de la langue de l'autre, l'arabe ou le français. Pour évoquer la terre de ses ancêtres il emploie le désignatif berbère *tamurt* (« le pays »). Pour parler d'autres régions que sa Kabylie natale, il emprunte à l'arabe, le terme *blad/leblad*, qu'il accompagne parfois du nom du lieu cité, comme dans l'expression *blad Annaba* (« le pays d'Annaba »). *Blad*, entrant en composition avec un qualificatif nominal comme dans *blad lqifar* (« pays des hérétiques ») et

10. « *Assaddat men kul mersa* », « saints de tout havre » (265, p. 434) ; « *A syyad' at-lxir* », « saints tutélaires » (90, p. 222) ; « *A ssalbin akk'ar Mekka* », « saints d'ici à La Mecque » (150, p. 296) ; « *Ssaddat kbir u syyir* », « saints grands et petits » (88, p. 220) : « *Dâay k s ccwrrafa* », « je t'invoque par les chorfa [pluriel de chérif, descendant du prophète] » (151, p. 298) ; « *Ma irad uâassas* », « Si les saints le veulent » (p. 272, 444).



*blad lkubel* (« pays des noirs, [par extension, des esclaves] »), devient, chez le poète, une épithète disqualifiante. Le nom commun emprunté au français *lbilağ* (« le village »), témoin de la présence coloniale, joue ici le rôle d'un nom propre toponymique puisqu'il se substitue au nom spécifique de ce lieu qui est *Tizi-Ouzou*.

Par ailleurs, Si Mohand évoque l'espace dans toute son étendue et sa configuration par la seule énonciation de noms communs de relief, comme *rrif* (« la campagne »), *adrar* (« la montagne »), *luda* (« la plaine »), ou d'un point spatial comme *leblassa*, là encore un emprunt au français, « la place ». Dans d'autres poèmes, le nom géographique se présente sous la forme d'un syntagme phrastique dont la valeur informative et signalétique est plus complète et précise. Il peut être composé d'un nom commun et d'un nom ethnique, *Adrar n'At-Yirathen* (« la montagne des At Irathen ») ou *luda n'Chender* (« la plaine de Chender »), d'un nom commun et d'un nom de ville, *Idurar Annaba* (« les montagnes d'Annaba »), d'un hydronyme et d'un nom de vêtement, *ṯaawent n-tjallabin* (« la source des gandouras »), d'un hydronyme et d'un nom d'animal, *asif sibbu* (« le fleuve du troglodyte [oiseau] »), ou encore d'un nom commun et d'un prénom *oued aïssi* (« le fleuve de Aïssi »). La capitale est désignée tantôt par une formule paraphrastique, *ležžayer tamdin* (« la ville d'Alger ») pour la distinguer du pays, *ležžayer* (« l'Algérie »), tantôt par une épithète métaphorisante et valorisante (*tamdint l-keyyas*, « la ville des nobles »). La dénomination *ttamma l-lehdada* (« la place des frontières ») renvoie par un jeu métaphorique à la frontière algéro-tunisienne.

L'évocation d'un espace double, qui se caractérise par l'ici et l'ailleurs, notamment exprimé par les vocables *lyerbalbyiba* (« l'exil/l'absence »), et les vocables spatiaux *Cherk/Lyarb* (« Orient/Occident »), forment le credo de sa poésie. Cette série de toponymes qui ponctuent ses vers représente un véritable itinéraire géographique de l'errance : « *si stif armi d'annaba, nsub asif sibbus* », « de Sétif à Annaba, en descendant l'oued Sibbous » (262, p. 430). Les nombreux toponymes cités témoignent des pérégrinations du poète qui sillonne la Kabylie de bout en bout. Ils expriment cette quête incessante d'un espace perdu à jamais : *Chamlal, Icheraïouen, Icherriden, Ikhelidjen, Tirourda, Tazazrayt, Tizi-Uzu, Tizi al Menaël, Boushel, Akfadou, Djemaâ, Lhmiser, El Hammam, Baloua, Minen, Ahnif, Laazib, Tadmaït, Boukhalfa, Amraoua, Adni, La Seybousse, Michelet, Mouti, Ramasco, Akbou, Sidi-Aïch, Saint Charles, Maillot*. Ses déplacements dépassent les frontières du pays kabyle et s'étendent à d'autres régions de l'Algérie, du centre et de l'est (*Tazmalt, Tidjelabine, Alger/Ležžayer, El Harrach, Boudouaou, Thenia, Sidi Moussa, Larbaa, Blida, Cherchell*) et de l'est (*Aïn Rokham, Sétif, Bône, Skikda, Khroub, Constantine, Guelma, La Calle/Collo, Annaba*), jusqu'en Tunisie, dont il cite la capitale,

*Tounes*, et d'autres villes comme *Byzerte* et *Kairouan*. Il évoque également des contrées et des villes qu'il n'a probablement pas atteintes, telles que *Fes* et *Baghdad*, *Fransa*, *Lbariz* et *Marseille* – et même l'Angleterre, *Langliz*. Les noms géographiques, témoins de la mobilité du poète, visualisent et orientent l'espace et les déplacements par rapport au lieu d'énonciation. Les mots-outils abondent dans le texte : *di* («de») : «*di tmurt l-lâkhrub, di leblida, lmiser d lmersa*»; *deg/seg* («de») : «*deg durar Aânnaba; seg g°edrar n'At-yirathen*»; *yer* («vers») : «*yer Dehbiyy' ay d'hasen, ger AtYirathen*»; *ar* («à») : «*ar Beydad*»; *si* («de») : «*si Skikda*». Ces mots délimitent les deux bornes de l'itinéraire suivi et «marquent, dans l'espace, les points que le poète veut mettre en relief pour son destinataire; ce dernier, du même groupe social que lui, connaît ces lieux par expérience ou de réputation et leur évocation est riche de sentiments. On tient là un bel exemple de "poétique de convenance" et, pour Si Mohand, un bel exemple de liberté de création individuelle» (Galand-Pernet).

### Les anthroponymes

Tout en faisant preuve d'une profonde religiosité, Si Mohand reste très attaché aux fougues de la vie terrestre (*Ddunit*). Dans son mode de vie marginal, il ne délaisse pas pour autant les plaisirs de la vie. Son rapport au temps réel s'effectue par la référence aux hommes en général et à la gent féminine en particulier, exprimée par la présence d'ethnonymes et d'anthroponymes divers. Ses itinéraires amoureux sont scandés par une énumération de noms féminins, parfois déclinés sous la forme de simples paraphrases nominales ou d'initiales. Sa quête d'un bonheur à jamais perdu et sans cesse recherché se retrouve dans l'énonciation d'un certain nombre de prénoms : *Dahbia* (poèmes 62, 109, 112 et 119), *Smina* (poème 213), *Yamina* et *Djouher/El Djouher* (poème 245). Dans le poème 213 (p. 370), l'identité nominale de la femme est complète. Sa filiation est clairement déclinée et sans équivoque possible – il s'agit de *Sadia Aït Si M'Hand* – ce qui, compte tenu de la réalité sociale kabyle et algérienne de l'époque, où la simple évocation de la femme était taboue, constitue une transgression sociale flagrante<sup>11</sup>. Faisant preuve de plus de discrétion, Si Mohand évoque parfois la femme par un jeu d'épellation des lettres composant son nom, par exemple dans les poèmes 104, 105 et 119, p. 242, 242 et 258 (les noms de *Philadelphie*, de *Dehbia*, et de *Fattima* sont épelés F-I-L-A-D-L-F-I-N, D-A-H-B-I-A et

11. O. Yermèche, «Si Mohand Ou M'hand. Une poésie engagée», *Études et documents berbères*, n° 25-26, 2007, p. 161-180.

F-T-I-M<sup>12</sup>). Ailleurs, le poète use d'un autre procédé qui rend la femme évoquée plus énigmatique. Il ne cite que la première lettre de son nom : « *lherfiw idda fššad* », « mon poème rime en S » (125, p. 264) ; « *lherfiw idda yef nnun* », « mon poème rime en N » (201, p. 356). Le plus souvent, il ne cite pas les noms des femmes qu'il chante. Il évoque celles qu'il a conquises ou qu'il désire par allusions, en utilisant le vocabulaire commun berbère relatif aux femmes ou aux filles en général : *tullas*, « les filles » (118, p. 258) ; *tiqcicin/ taqcict*, « les filles/ la fille » (186, p. 340) ; *lxalat*, « les femmes » (120, p. 260) ; il emploie parfois leur doublet arabe : *lebnat* (120, p. 260). Il utilise aussi, dans le poème 256 (p. 424), le terme apostrophe *a wetma*, « ma sœur », comme pour mieux mettre en exergue la nature tout à fait platonique de la relation qu'il entretient avec elle. À l'inverse, dans d'autres poèmes (248), il fait usage d'expressions paraphrastiques descriptives, sans équivoque, pour parler des filles de joie qu'il fréquente : « *di labil teyra taqcict iheğgan s lherf* », « la fille experte, qui sait tout à la lettre » ; « *ar sut llebsa l-lehrir ssraya d lğir kulta nnumru di lharas* » (110, p. 248), « vers les filles de soie vêtues, dans leurs alcôves chaulées, chacune avec un numéro sur sa porte » (100, p. 234). Ailleurs, il préfère les dénominations métaphoriques, très suggestives tout en restant anonymes : tantôt référence est faite à la tenue vestimentaire : « *sut llhuf, sut llebsa l-lehrir* », « celles qui sont habillées, les filles de soie vêtues » (116, p. 256) ; tantôt il use de qualificatifs physiques : « *tusbiyt l-lecfar* », « la fille aux cils teints » (108, p. 246) ; « *atuzyinti/tuzyint* », « (oh) belle fille ! » (111, p. 248), ou d'épithètes descriptives : « *ssabqa-l-lebnat, zzin ssifat* », « la plus belle des filles, la très belle » (120, p. 260).

Si Mohand décrit la femme sous toutes ses facettes, belle, douce, fragile, mais aussi rebelle, sauvage et dure, et dans tous les moments de la vie, en amoureuse, en femme fidèle ou adultère, en fille de joie, en divorcée ou en veuve. Il a également recours à un autre procédé pour nommer la femme : la symbolique animale, très suggestive et fortement appréciée dans le discours kabyle. Dans le poème 227 (p. 390), il compare la femme en pleine activité sexuelle à une cavale : « *Rekbey tagmart s wucbur, Tesseyres algam terwel* », « je la chevauchais comme une cavale avec mes éperons, et puis elle rompit les rênes et s'emballa ». Dans d'autres poèmes, la femme inaccessible devient perdrix ou colombe, oiseaux qui, dans la culture populaire berbère, symbolisent tous la fragilité, la douceur et la beauté : « *abaad ikseb tasekkurt* », « tel a eu en sa maison une perdrix » (204, p. 360) ; « *tebâay lhjl' a t nettef* », « j'ai poursuivi la perdrix, sûr de l'atteindre » (114, p. 252) ; « *titbirt yef ttruğ* », « de la colombe haut perchée » (109, p. 246). Dans le poème 110 (p. 248), le poète évoque la

12. « Succession des noms féminins qui sont un des motifs poétiques berbères : Si Mohand et d'autres offrent des exemples de jeux alphabétiques et métriques sur ces noms. » (Galand-Pernet, p. 97.)

gazelle, qui symbolise la beauté, la finesse de la femme, mais aussi son esprit d'indépendance et de rébellion : « *t-tizerzert di Ssehra* », « gazelle des déserts », « *yeṭnusun berra* », « qui passe dehors ses nuits ». Dans le poème 122 (p. 262), il use du nom d'un animal sauvage, la lionne, pour montrer les femmes, réfractaires à l'autorité des hommes : « *tasedda iṛaâden tuywas* », « la lionne rugit et hurle ».

Les noms individuels (ou prénoms) masculins sont quant à eux assez exceptionnels dans la poésie de Si Mohand : les rares exemples relevés sont le sobriquet *Touache* et *Meredkha*, un nom vulgaire et vil (Mammeri, p. 163), et les prénoms *Mokhtar*, *Kaci*, *Ouelhadj* et *Ali*, ce dernier étant également dénommé *Ali d'Irdjen*<sup>13</sup>, du nom de son village d'origine, et « *Si Lusïn n Ccerfa* », « Si Hocine de Cherfa », pour mieux l'identifier et le dévoiler aux autres. Pour les hommes, Si Mohand préfère à la dénomination individuelle la dénomination collective : il use de noms ethniques, souvent de manière péjorative, pour désigner ceux qu'il vise. À sa communauté, désignée tantôt sous l'angle individuel (*Aqbaili*, « le Kabyle »), tantôt sous l'angle collectif (*Leqbayel*, « les Kabyles »), il oppose l'Arabe (*Aarab*) – désigné collectivement par les termes génériques *Laâruba* et *Aâraben* (« les Arabes »), ou même par la nationalité *Touansa* (« les Tunisiens ») – et le juif qu'il dénomme ethniquement *Uday* ou encore *Lehwad*. Des propos discriminatoires sont ainsi préférés à l'encontre des uns et des autres. Nul n'est épargné, tous y passent, même les chrétiens appelés *Roumane*. Ces désignations ne suffisant pas à exprimer sa rancœur et sa colère, Si Mohand recourt aussi à des épithètes descriptives fortement connotées, telles que : « *beni Sufağ* », « les enfants de sauvages, les vauriens » ; « *lqum tt-eğğal, lqifar* », « les mécréants » et « *lkuhel* », « les noirs, [par extension] les esclaves ». Parfois, le poète interpelle directement ses concitoyens par des expressions périphrastiques empruntées au terroir ou à l'arabe : « *a mmis n tmettut* », « fils de la femme » (179, p. 328) ; « *wayerrakum a rrğal ħnif* », « où êtes-vous gens d'Ahnif » (240, p. 408).

La préférence pour les mots ethniques marque chez Si Mohand un désir, d'abord, de différencier sa tribu des autres et, d'autre part, de s'adresser à elle dans son ensemble plutôt qu'à des individus. Pour lui, c'est toute la société qui est gangrenée, corrompue et dévoyée, c'est elle qu'il faut redresser, c'est donc à elle que s'adresse son message. Il recourt à l'un des paradigmes fondateurs de la société kabyle, la tribu, pour appeler les individus ayant perdu tout sens des valeurs ancestrales à revenir à la raison : il s'érige en réveilleur des consciences et en moralisateur. C'est ainsi que, lors de ses déplacements,

13. « S'il était de noble race, on l'appellerait du nom de sa famille et non de celui de son village. » (Mammeri, p. 439.)

la plupart des tribus de Kabylie sont tour à tour convoquées : les *At Yirathen*, les *Aït Zitoun*, les *Aït Abbas*, les *At Uγbalu*, les *At Ou Malik*, les *At Yenni*, les *At Bnu Hacem*, les *At Sidi Saïd*, les *Aït Kaci*, les *Izwawaen* (Zouaoua), les *Oubahriyen*, les *Beni Aradj*, les *Ben Ali Cherifk*, etc.

Le procédé rhétorique de la nomination permet au poète d'instaurer une certaine proximité avec son public. La communication qui s'établit par le verbe entre le poète et ses concitoyens, à travers l'énumération des nombreuses dénominations de lieux et de personnes connus – et qui constituent donc de véritables repères identitaires –, conforte ce lien. Les noms géographiques cités dans ses vers sont autant de points de reconnaissance qui permettent de suivre le poète dans ses voyages : les poèmes, distribués au hasard des haltes, errent à la recherche d'une oreille attentive, comme le poète erre à la recherche d'un refuge. Le jeu rhétorique sur les noms propres permet de « remettre sous les yeux de l'allocutaire tous les éléments constitutifs d'une substance qu'il est habitué à envisager comme notoire<sup>14</sup> », c'est-à-dire connue des gens et donc immédiatement perceptible par eux.

La poésie de Si Mohand, empreinte de sainteté (*d lwali*), de lettrisme (*d ttaleb*), d'identité berbère (*taqbaylit*), de modernité (rejet des tabous), de l'*εada* (« droit coutumier kabyle »), du *fiqh* (« droit musulman »), de l'art poétique de ses aînés, de sa langue maternelle et des langues arabe et française, constitue, dans tous ses aspects, un véritable tableau sociologique des pratiques rituelles et sociales de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans son immense exil intérieur et son errance spatiale, il reste ombilicalement lié à sa communauté, et les tribulations qu'elle vit sont les siennes. Bien qu'évoluant dans un « espace marginal », Si Mohand ne s'est pas séparé de l'« espace collectif » dont il sent et ressent les contraintes politico-morales et sociales. C'est ainsi qu'« espace marginal » et « espace collectif » s'opposent dans ses vers sans s'exclure mutuellement. L'« espace marginal », lieu tant de l'émotion que de la liberté de pensée et d'action, sert de tremplin, de véhicule à l'expression d'une dimension littéraire au sein de laquelle l'éthique et l'esthétique sont imbriquées. L'originalité de la poésie mohandienne réside dans sa capacité à allier divers éléments souvent opposés sans que cela choque les consciences (malgré la transgression d'interdits religieux, tels que l'adultère, l'homosexualité, la consommation d'alcool et de stupéfiants). Sa production poétique relève d'un savant dosage. La première composante est profane et éthique ; elle exprime des préoccupations morales inspirées des principes islamiques ou d'une sagesse populaire fondée sur une certaine conception de la vie, de la dignité, du courage. Elle

14. J. Damourette et E. Pichon, *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de langue française*, Vrin, Collection des linguistes contemporains, 1911-1936.

se présente également sous la forme de préceptes moraux, de regrets sur la dégradation des mœurs. La seconde composante est religieuse ou mystique, elle prend la forme de poèmes hagiographiques, qui expriment le repentir devant ses écarts de conduite, le désarroi face à la mort et son espoir d'être pardonné. À l'image des grands mystiques soufis, Si Mohand, pour exprimer ses états d'âme, recourt à des images tirées du monde sensible et des plaisirs sensuels du vin et du haschich ; à travers l'ivresse des sens, le poète essaie de faire sentir à ses lecteurs la profondeur de l'extase mystique et l'intensité de la vie spirituelle. Il ne cesse de solliciter la grâce de Dieu, de louer ses mérites, de faire appel à sa miséricorde, finissant par nous exhorter à renoncer aux plaisirs de ce monde et à nous tourner vers le salut de l'Au-delà.