

**Figures de l'altérité dans *El-Euldj, captif des barbaresques* de Chukri Khodja**  
**Figures of otherness in *El –Euldj, captive of barbaresques* of Chukri Khodja**

**Dr. HANOU Saïd**

**[hanousaid@gmail.com](mailto:hanousaid@gmail.com)**

**Université de Tissemsilt  
(Algérie)**

*Date de réception: 11/05/2022 Date d'acceptation : 12/11/2022 Date de publication 02/12/ 2022.*

**Résumé:**

Après 93 ans de son apparition, *El Euldj, captif des barbaresques* de Chukri Khodja continue de résonner de manière aussi contemporaine. Les lectures incessantes qui l'ont abordé se sont interrogées sur le thème de l'altérité et ses représentations. Au moyen d'une analyse discursive, cet article tente de saisir cette altérité à travers deux de ses figures discursives majeures : El Euldj, l'esclave chrétien, et Ismail Hadji, le barbaresque musulman.

Mots clés : altérité, esclave, maître, chrétien, barbaresque

**Abstract**

After 93 years of its appearance, *El Euldj, captive of the barbarians* of Chukri Khodja continues to resonate in such a contemporary way. The incessant readings that have approached it have questioned the theme of otherness and its representations. By means of a discursive analysis, this article attempts to grasp this otherness through two of its major discursive figures: El Euldj, the Christian slave, and Ismail Hadji, the Muslim barbarian.

Keywords: otherness, slave, master, Christian, Barbary

**Introduction**

Revisiter le roman de Chukri Khodja *El Euldj, captif des barbaresques*, c'est traiter un point qui n'a pas été abordé, à notre sens, par la critique ou qui reste à élucider. Parmi ces points figure incontestablement le thème de l'altérité qui demeure d'actualité à l'ère du « choc des civilisations » pour reprendre Samuel Huntington. Maintes études l'ont abordé, traitant parfois l'identité et l'assimilation impossible, d'autrefois l'Histoire et le sens du roman, en mettant souvent en évidence le personnage principal du roman *El Euldj*.

Ce roman de 133 pages, sans compter l'introduction, à la structure linéaire, écrit dans la tradition réaliste, pourrait se résumer de la manière suivante : Bernard chrétien, captif des corsaires de la Régence qui se convertit à l'Islam pour échapper à sa situation d'esclave. Il n'assume pas sa nouvelle identité et simule une conversion de façade. Il commet un parjure et sombre dans la folie.

Il nous semble nécessaire de commencer, avant notre analyse, par quelques précisions terminologiques des notions de figure et de l'altérité qui sont des notions polysémiques et qui s'inscrivent dans des disciplines variées. Au plan conceptuel, la figure est :

*Le personnage en tant qu'il est investi par un sujet ; par son regard, par son désir, par sa volonté d'y reconnaître quelque chose (...) c'est le personnage transfiguré, métamorphosé en un symbole chargé de signification* ». (Bertrand Gervais, 2007, 107-108).

Quant à l'altérité, elle se définit comme le fait d'être un autre ou « *le caractère de ce qui est autre* » (Le Petit Robert, 1986, p.54) ou encore « *ce que le même ne peut pas reconnaître comme lui appartenant* » (Judith Revel, 2008, p.106).

Dans cette optique, l'altérité est saisie d'une façon intense et particulière dans la mesure où deux points de vue sont opposés dans le roman : celui des barbaresques musulmans et des esclaves chrétiens. Cette dualité s'exprime par les récurrences de la dichotomie maîtres/esclave qui montrent que la relation entre ces deux figures s'inscrit dans un rapport de domination et de servitude, ce qui est déjà, en soi, un refus de l'altérité dans la mesure où la Différence de « l'Autre » est jugée en termes d'infériorité. Cette « dialectique Maître/Serviteur » au sens de Friedrich Hegel (1807) crée une relation de pure négativité entre ces deux figures majeures de l'altérité dans le roman.

Gérard Deledalle, un philosophe sémioticien, propose trois figures de l'altérité : altérité univoque, altérité réciproque et altérité inverse (1991, 15-20). La première se réalise quand le moi se considère comme le fondement de l'être et tout ce qui n'est pas moi est étranger et devient altérité. Elle s'appuie sur le principe du « tiers exclu » pour reprendre l'expression d'Aristote. Quant à l'altérité réciproque, elle présente une reconnaissance mutuelle entre le moi et l'Autre. Ce qui rappelle le « tiers inclus ». Et enfin, l'altérité inverse qui se traduit par le désir du moi de fuir sa mêmeité et de tenter de s'intégrer à l'Autre ou se connaître à travers l'Autre. Ces trois figures seront déployées au cours de notre analyse.

Le roman de Chukri Khodja met principalement en scène deux des trois figures de l'altérité proposées par Gérard Deledalle : l'altérité univoque et l'altérité inverse. La relation qu'entretient Ismail Hadji avec El Euldj tient d'abord de l'altérité univoque : l'Autre (Bernard Ledieux) est immédiatement classé comme

étrange et méprisé par Ismail Hadj parce qu'il ne lui ressemble pas. Ensuite, elle tient de l'altérité inverse : Bernard Ledieux, le captif chrétien, décide de fuir son groupe (les captifs chrétiens) et de s'intégrer à un autre groupe (les barbaresques musulmans), mais n'y arrive pas

Sur le plan énonciatif, les deux personnages-narrateurs sont sujets d'énonciation. Ils sont présents dans le roman en tant que locuteurs principaux : au début du roman seul le maître (Ismail Hadji) s'exprime à la première personne du singulier « je » et ne permet pas au « tu » de dire « je », ce qui rend le « tu » complètement étranger et instaure une altérité univoque. A cet effet, une question ressurgit aussitôt : comment, derrière le glissement identitaire des personnages d'une identité religieuse à une autre, se manifestent les figures de l'altérité ?

### **1. Ismail Hadji : le maître musulman**

La première figure de l'altérité intervient dès le début du roman. Ainsi, le sujet Ismail Hadji, le père de la mauresque Zineb la femme d'El Euldj, est un enjeu considérable car le roman de Chukri Khodja est une histoire de captivité dans laquelle il assure le rôle du maître de l'esclave chrétien Bernard Ledieux (El Euldj).

Son nom complet est composé du patronyme arabe « Hadji » dont l'équivalent en langue française est « Agi » qui signifie le musulman qui a fait le pèlerinage de la Mecque, et le prénom Ismail qui est un prénom d'origine hébraïque (Ismaël). C'est est un personnage de la Genèse et du Coran. La désignation complète de ce personnage implique une appartenance à une classe des nantis tandis que la désignation incomplète de l'esclave (El Euldj) constitue un signe d'infériorité raciale et civilisationnelle. Aussi, cette dénomination à connotation religieuse conférerait au personnage une connotation axiologique positive (dévote, pratiquant) contrairement à son esclave chrétien dont la dénomination (El Euldj) lui attribue une connotation axiologique négative (le renégat, le traître)

Ismail Hadji intervient dès le troisième chapitre à l'occasion de l'interception du navire « Espérance » transportant des esclaves. Il est saisi dans son refus de l'altérité en tentant d'assimiler de force le captif chrétien Bernard Ledieux.

#### **1.1. Le discours sur soi et sur l'Autre**

Sur le plan discursif, le barbaresque Ismail Hadji communique souvent avec ses esclaves chrétiens dans la langue franque. « Ce langage dérivé de la langue phénicienne et de quelques rudiments de la langue française altérée mêlés à un arabe de basse classe. » (p.77). L'utilisation de ce sabir ou ces « interférences diatopiques » pour reprendre D. Delas et J. Filliolet, (1973) creuse un fossé avec l'Autre (le captif) et hypothèque l'altérité.

*-Alli, Alli, déclara fermement Ismail Hadji, dans la langue franque à Bernard Ledieux, marin à peine débarqué de l'Espérance, toi viens avique moi, Lou Pacha mi donni toi*

*trabaja li moro ; à la casa de moi donar El Khoubz et fazir al visalle trabaja bono emchi ya mansis » (p.27)*

*-Toi, viens avique moi, lou pacha mi donni toi trabaja li moro ; à la casa de moi donar el-Khobz et fazir al-visalle trabaja bono emchi, ya mansis(...) Bacille toi, ya kelb. Toi li comprends pas l'franque, moi nou comprend bon franci, ya na pas bono. (p.58)*

Dans ce discours direct, l'emploi du vocabulaire injurieux « Kelb », « mansis » « trabaja » atteste d'une tension raciale et religieuse. Il fait déchoir Bernard Ledieux de son statut de captif pour le réduire à sa réalité d'esclave. En faisant, Ismail Hadji est pris dans la nécessité d'user de paroles insultantes pour exclure la relation de « la sphère de réciprocité » au sens de Dominique Maingueneau (1990). Pourtant, ce discours direct qui fait intervenir plusieurs aires linguistiques historiquement et géographiquement différentes pourrait créer une altérité manifestée (Georges-Elia Sarfati, 2007) dans la mesure où on use de la langue de l'Autre pour entrer en contact avec lui. Néanmoins ce discours direct brutal et agressif constitue une menace pour l'identité de l'Autre (Bernard Ledieux), c'est-à-dire la « conscience de soi » d'Ismail Hadji passe par la négation de l'identité de l'Autre (Bernard Ledieux).

Par ailleurs, ce discours direct et agressif du personnage barbaresque oppose l'identité à l'altérité dans la mesure où la mise en scène de la communication se réalise dans un langage incompréhensible qui exprime une différence linguistique de taille qui renvoie à l'aspect interculturel des barbaresques, ce que Marie-Christine Gomez-Géraud considère comme un « *signe parfait de l'altérité sauvage* ». (2000 : 101)

Ces scènes d'échanges mettent en exergue une altérité négative en parfaite harmonie avec une « identité biologique » selon l'expression Thomas Forissier (2003) qui hypothèque toute entente avec l'Autre. Par conséquent, l'Autre, discriminé et assimilé de force, tente de justifier le changement de son identité religieuse. « *Je jure, cuisinier, que c'est pour en finir avec les tortures et les humiliations dont souffrent les captifs que j'ai pris cette détermination.* » (p. 88).

Dans cet acte de négation, le « Moi » du dominé (El Euldj) ne devrait pas prendre « conscience de soi » sinon il constitue une menace du « Moi » du dominant (Ismail Hadji). Autrement dit, la force du moi qui s'affirme ou ce que Hegel appelle « le sentiment de soi » pourrait créer « l'égalité » entre le maître et l'esclave.

## **1.2. La stéréotypisation de l'Autre**

La relation de tension avec l'Autre s'exprime aussi par la stéréotypisation de ce dernier. En effet, le stéréotype considéré comme une idée reçue et simplificatrice pourrait être négatif, dévalorisant et insultant afin de discriminer l'Autre. Il s'inscrit dans une logique d'opposition entre le « je » et le « tu ». Il sert,

dans un contexte de conflit, à la catégorisation de l'Autre (musulmans/Chrétiens, croyants/mécréants) pour empêcher la construction de l'altérité.

Dans le roman de Chukri Khodja, on assiste à l'activation et la désactivation de certains stéréotypes relatifs à la figure du chrétien et du barbaresque. Ainsi, « *Le stéréotype incorpore et retravaille des variantes et des écarts susceptibles d'accentuer la valorisation où la dévalorisation* ». (Élisabeth Haghebaert et Élisabeth Nardout-Lafarge, 2006 : 93) De ce point de vue, Bernard Ledieux est sujette à des stéréotypes dévalorisants car la supériorité du « Moi » du maître passe essentiellement par la réactivation du stéréotype du chrétien « trompeur et ingrat ».

*J'ai un esclave chez moi, je me complaisais à le traiter assez humainement, il couchait chez moi et je le considérais comme un fils(...) or l'ingrat, il vient de me jouer un vilain tour. Ma fille l'aime et je ne sais ce qui a bien pu se passer entre eux.*  
(p.84)

Par ailleurs, la stéréotypisation de l'Autre serait le signe d'une altérité inverse qui se traduit par la non-reconnaissance du « Moi » de l'Autre jugé inférieur et susceptible à l'asservissement. Elle s'accompagne par une mythification du maître qui se considère comme « *un élu de Dieu* » et que son peuple est « *entouré d'un halo de beauté sublime qui le distingue des autres peuples.* » (p.54). Par cette mythification, il pourrait avoir le monopole de la vérité, et le droit de dominer et d'assujettir l'Autre.

## 2. El Euldj : l'esclave chrétien

La seconde figure de l'altérité est inscrite dans le paratexte. Elle est saisie par la dénomination du personnage principal « El-Euldj » qui figure dans le titre. « El Euldj, captif des barbaresques ». En effet, *El Euldj* (ildj en arabe) signifie à l'origine « âne sauvage, gros et robuste » et de là « rustique dans ses manières » selon l'expression de Jean Dejeux. Mais dans le langage arabe actuel, ce terme désigne les non musulmans ou les personnes sans religion quelconque. Tandis que l'équivalent français (le renégat) désigne celui qui renie et abjure sa religion. EL-Euldj (le renégat) est un pseudonyme que les captifs chrétiens donnent à leur compatriote Bernard Ledieux : « *On t'appellera Euldj pour marquer ton origine, pour la stigmatiser même.* » (p.89). La dénomination El-Euldj est un dépréciatif ; elle marque une transition du « soi-même » à « l'autre » ; c'est une différence : envers soi-même et envers l'autre, mais aussi une stigmatisation : « *Nous autres, captifs, nous te désignerons sous le nom de renégat et quand on te verra passer, ce sera à chacun de crier : « voilà le renégat Ledieux* » (p.89).

On voit ici que la conversion forcée est synonyme d'altérité inverse forme inégalitaire de l'altérité univoque. C'est une nouvelle identité mal appréhendée ou, en d'autres termes, elle est en confrontation radicale avec l'altérité dans la mesure où elle s'aperçoit comme une trahison de soi et de l'Autre bien qu'elle soit un

prétexte pour échapper à la torture « *Je jure, cuisinier, que c'est pour en finir avec les tortures et les humiliations dont souffrent les captifs que j'ai pris cette détermination.* » (p, 88).

Des captifs qui stigmatisent l'un des leurs qui passe dans le camp « ennemi ». De fait, la triple dénomination Ledieux/Lediousse/El-Euldj qui se construit dans le texte fait passer le personnage principal du « Même » à « l'Autre » ; elle est changement de l'Autre à un « autre-autre » ou de l'alter à « l'alienus ». Par conséquent, l'Autre se trouve appréhendé à la manière d'un alter ego, etsa conversion forcée le transforme en un « Autre » pour consolider la « mêmété » de « l'être-autre ». « *Le repentir n'est qu'une panacée ; il ne change rien à l'état de choses qui existe.* » (p.116). L'être et le paraître semblent différents : « *S'il avait les dehors d'un adepte de l'Islam, Omar Ledieux avait le cœur foncièrement chrétien.* » (p.141) Julia Kristeva écrit à ce propos : « (...) *le masque qui est la marque d'altérité, le refus del'identité*»(1970 :165). Ici, une meilleur visibilité du fait polyphonique est offerte au personnage qui pourrait ainsi se faire une image plus au moins nette d'une altérité susceptible de générer une délocalisation paradoxale et de l'entraîner dans un univers qui fait contraste avec le sien, notamment en ce qu'ils charrient des pratiques religieuses que le personnage découvre en les comparant à celles qui prévalent dans sa communauté native.

### 2.1. Discours de l'Autre, discours sur l'Autre

Le refus de l'Autre (le captif) se manifeste par l'utilisation du discours rapporté, notamment le discours direct et le discours indirect. Lieu privilégié de la plurivocité énonciative, le discours rapporté fait entendre plusieurs « voix » qui expriment des « points de vue » différents. Les voix appartiennent aux différents « êtres de discours », qui sont des traits de caractère que le locuteur construit de lui-même et des locuteurs autres. En ce sens, le discours direct est largement employé par le narrateur dès l'accostage du navire transportant les captifs chrétiens. Il est employé tantôt pour rendre compte des pensées de Bernard Ledieux tantôt pour justifier sa conversion religieuse aux autres captifs, notamment à son ami cuisinier et à l'apôtre évangélique.

- *Je jure, cuisinier, que c'est pour en finir avec les tortures et les humiliations dont souffrent les captifs que j'ai pris cette détermination.* (p. 88).

-*Il répond : « Je suis déçu, Cuisinier, je pensais trouver auprès de toi un peu de réconfort, je trouve haine et mépris. »* (p.57)

- *Par moments, il s'écriait instinctivement : Je suis fou.* (p. 100)

-*L'apôtre évangélique lui explique : « tu sais bien qu'après une transformation pareille, c'est la méfiance entre nous. C'est la conséquence logique de ton transfuge.»* (p.58)

Le discours direct, qui fait écho à la voix du captif, est inclus dans la trame narrative, dès la prise de parole de ce dernier. En effet, Bernard Ledieux s'exprime à la première personne du singulier uniquement devant les captifs chrétiens. Ici le dialogue ne met pas en scène l'Autre (le barbaresque), mais des interlocuteurs appartenant à la même communauté. En d'autres termes, le « je » est autorisé entre captifs, mais interdit entre captifs et barbaresques. Cela renforce l'identité du Soi et participe à la construction d'une altérité inverse.

Quant au discours indirect, il est largement employé après la conversion forcée du captif. Il est inclut dans la trame narrative après un long processus d'assujettissement de ce dernier. Le changement d'identité religieuse entraîne un changement de discours : le « je » du captif exprimé dans le discours direct laisse la place à un « nous » inclusif qui exclue l'altérité. Le discours indirect sert aussi à exprimer les pensées et les avis des protagonistes.

*Il m'a répondu aussitôt qu'un peuple qui a recours à un procédé pareil est indigne d'être appelé peuple, car qui dit peuple, à son avis, dit civilisation, dit raffinement. (p.62)*

Quant au discours indirect libre qui suppose la présence de l'Autre dans le discours de départ ou ce que Bakhtine appelle « hybridation » ou « le mélange de deux langages sociaux à l'intérieur d'un seul énoncé » (André Belleau, 1990,150), et dont la particularité énonciative est de rapporter les paroles ou les pensées sans indiquer un changement explicite dans le système d'énonciation, et que Philippe Lejeune assigne la fonction d'« intégrer un discours rapporté à l'intérieur du discours qui le rapporte en réalisant une sorte de "fondu" à la faveur duquel les deux énonciateurs vont se superposer » (1980 :18) Autrement dit, le discours rapporté libre suppose la présence de l'autre dans le discours de départ.

Dans *El Euldj, captif des barbaresques*, le discours indirect libre est rarement employé, est exprimé par un narrateur omniscient qui renseigne le lecteur sur l'état d'âme du maître Ismail Hadji. « *Ce grand diable qui l'interpellait sans le connaître, en un jargon inintelligible, était pour lui un idiot, un homme sans cœur ayant forme démoniaque.* » (p.27) Ici, le narrateur met en exergue une altérité univoque qui rappelle « le tiers exclu » pour reprendre Aristote.

De fait, la pluralité de voix véhiculée par ce discours rapporté, qui d'habitude contribue à créer une altérité réciproque, instaure un échange discursif agressif responsable de l'aspect négatif de l'altérité qui se dégage du roman.

## **2.2. Altérisation et stéréotypisation du captif**

L'altérisation consiste à distinguer un individu selon sa différence ethnique et religieuse. Un processus qui exclut toute corrélation entre le Soi et l'Autre. Le processus de l'Altérisation de Bernard Ledieux (*El Euldj*) commence dès l'accostage du navire l'Espérance transportant les captifs chrétiens dans le port d'Alger. Il est catégorisé par les barbaresques, dès sa décente, selon son origine

ethnique et sa religion. Ainsi, il est traité de « mansis » de « trabaja bono » et de « Kelb ». Une altérisation du captif qui produit de l'altérité.

Pour mettre en échec cette altérisation, l'auteur tente de désactiver le stéréotype du captif chrétien jugé comme « apostat » et « traître » dans l'imaginaire barbaresque. En effet, El Euldj, avant sa conversion, désactive tous les poncifs de l'imagerie du captif chrétien. « *C'est pénible de changer de religion, chez nous un apostat est méprisable* (p.75) ». Une identité religieuse est difficile à changer car en faisant « *on rompt les liens de tout un passé(...) Il y a l'atavisme, la famille, les parents, le pays.* » (p.76) Néanmoins, le stéréotype du captif « renégat » est aussitôt activé dès qu'El Euldj se convertit à l'Islam et épouse la fille de son maître pour redevenir libre. Une conversion qui s'interprète comme « un Moi qui désire un non-Moi » selon Hegel, c'est-à-dire un Moi qui se transforme en « non-Moi » pour satisfaire son désir. « *J'ai reporté mon affection sur la fille de mon patron, J'ai soif d'affection, soif d'amour, soif de tendresse.* » (p.77). Cette liaison est un moment positif, une connaissance de l'altérité. Autrement dit, El Euldj, à la fois « le même et l'Autre » s'auto-affirme comme « un moi qui veut » un signe d'une « altérité déclarée » pour reprendre Georges Elia Sarfati (2007)

Cette altérité sera mal appréhendée est difficilement à assumer dans la mesure où la relation avec l'Autre redevient conflictuelle au moment où El Euldj sombre dans une folie dépressive qui « *n'est plus menace d'une transcendance déchainée et délirante, mais volonté mauvaise* » (Julien Souloumiac, 2004 :25-47). Dans cette transformation, la distinction entre le « même » et l' « Autre » devient impossible car l'altérité suppose que le Même et l'Autre soient conscients de leurs situations. Sa folie témoigne de « son impuissance à intégrer la réalité » d'après Michel Foucault (1972) ou encore une réappropriation d'un « moi » usurpé par la vision esclavagiste de l' « Autre ».

Dans cette perspective, le captif stéréotype et modalise l'espace de sa captivité pour désactiver tous les stéréotypes dévalorisants (renégat, apostat, traître). « *Je suis ici, dans un pays barbare, en Algérie (...) Les barbaresques sont durs avec moi* ». (p.106) L'utilisation de l'adjectif « barbare » réactive le stéréotype de l'Algérie sauvage où vivent des gens cruels et inhumains. Or, l'espace hostile de l'Algérie des pirates barbaresques devient de par la conversion et l'union avec la fille du maître un espace momentanément accueillant. Néanmoins, il devient ambivalent lorsqu'El Euldj se prosterne en chrétien dans une mosquée d'Alger.

*Un homme, un musulman, un néophyte venait d'abjurer de la manière la plus choquante. Il avait attendu que les croyants fussent plongés corps et âme dans le recueillement de la prière de la peur, pour se prosterner en chrétien(...). (p.154).*

La mosquée, lieu de culte des barbaresques musulmans, se transforme en un lieu de reniement d'une adhésion ambiguë à la religion musulmane, une scène



dramatique et mortifère où El Euldj est lynché publiquement par une foule rageuse. Son salut ne vient que de son fils Yousef Lediousse, « un apôtre de l'Islam » le Muphti, qui dirige la prière de Vendredi. (p.154) ; en effet, Yousef couvre son père sous son palladium religieux et fait un geste envers la foule pour que la foule cesse de lyncher son père. En faisant, Yousef fait « un saut improvisé dans son moi ». Mais, il reste fidèle à sa nouvelle identité. Il refuse d'être L'Autre :

*Je ne suis ni Jean ni Jacques...Ma fierté est mon air altier je les tiens d'un homme qui ne sait ni conserver sa première religion, en respectant sa nationalité, ni se contenter de sa deuxième confession, en évitant une honte. Je les tiens d'un... (p.166)*

A travers ces paroles, Yousef reproche à son père son balancement entre deux identités religieuses différentes (chrétienne et musulmane), une duplicité jugée comme un acte d'apostasie pour la foule. Néanmoins, l'altérité ne pourrait pas se réaliser dans l'assimilation forcée, et, de fait, le retour à l'identité première, à notre sens, n'est pas en soi blâmable dans la mesure où une identité spoliée engendre une altérité univoque et brutale. Aussi, le geste du père fait apparaître comme un phénomène dangereux qui menace explicitement l'identité, c'est-à-dire, dans une assimilation forcée comme le cas d'El Euldj, l'altérité ne pourrait se réaliser dans l'assimilation forcée. Dans ce cas, l'inclusion du discours direct du fils d'El Euldj dans la trame narrative a pour but de montrer comment la voix de l'Autre intervient dans la construction d'une altérité inverse bâtit sur l'appréhension de l'Autre différent. De fait, sa duplicité identitaire n'est qu'un masque pour échapper à sa nouvelle situation de métis culturel. Elle serait au

début de sa conversion « un Moi qui désire un non-Moi » pour reprendre Friedrich Hegel, c'est-à-dire le « Moi » se transforme en « non-Moi » pour satisfaire un désir. « *J'ai reporté mon affection sur la fille de mon patron, J'ai soif d'affection, soif d'amour, soif de tendresse.* » (p.77).

Cette liaison est un moment positif, une altérité réciproque dans la mesure où El Euldj, à la fois « le même et l'Autre » s'auto-affirme comme « un Moi qui veut » un signe d'une altérité réciproque mais mal appréhendée qui se transforme aussitôt à une altérité univoque caractérisée par un discours altérisant qui sert à redéfinir et à différencier le protagoniste de l'Autre. Dans cette optique, la reconversion n'est qu'un retour involontaire à « soi-même » usurpé par la vision conformiste et esclavagiste de l'Autre dont le discours sur l'identité exclue toute forme d'altérité. Le refus de l'altérité est un acte « inconscient » du barbaresque qui engendre fréquemment le rejet de l'identité de l'Autre. Être Autre pour lui ne va pas sans risque et engendre une identité « meurtrière », pour reprendre Amine Malouf, qui transforme le sujet altérisant à un métis identitaire, qui n'est ni « soi-même » ni « autre », sujette à une crise identitaire dont la folie en est la

conséquence. Cette pathologie, déclenchée essentiellement par ce dilemme : « *un nouveau parjure est la mort, une évasion pleine (...) et la liberté* » (p.119), occupe un espace de non droit selon M. Foucault (1976-1988), c'est à dire un refuge dans l'au-delà du Même et de l'Autre dans « un espace-temps psychique » où l'identité empêche l'éclosion de l'altérité.

## Conclusion

Tout au long de l'exercice analytique que nous avons tenté de rendre plus ou moins efficace, nous avons éprouvé, à différents moments, une contradiction entre diverses formations discursives relevant d'un antagonisme religieux. Le parcours interprétatif des deux figures-personnages de l'altérité dans *El Euldj, captif des barbaresques* révèle que le changement de l'identité religieuse de Bernard Ledieux (El Euldj) survenu à la suite de sa captivité par les barbaresques s'oppose à l'altérité dans la mesure où le « Moi » n'est pas réalisable dans « l'être-autre » dans une relation bâtie sur la maîtrise et la servitude. Le captif Bernard Ledieux, le chrétien, le père d'une famille chrétienne, qui triomphe sur Omar Lediousse et sur El-Euldj en revendiquant, au péril de sa vie, pleinement son identité première tout en rejetant sa situation de « Métis culturel ». Bernard Ledieux (El Euldj) est l'échec d'une conversion forcée et d'une repentance mal appréhendée. Cette transformation douloureuse du « Moi » vers « l'être-autre » fait d'El Euldj un « bâtard » culturel. Dans la mesure où le double sentiment d'étrangeté/étrangéité chez lui se traduit d'une part, à travers le sentiment qu'éprouve une personne déculturée et d'autre part, à travers l'expérience de son auto-déculturation qui force inéluctablement la rencontre avec la société d'accueil génératrice de conflits existentiels.

Dans l'interprétation avancée à l'égard de l'attitude de Bernard Ledieux, le comportement du captif ne s'éloigne-t-il pas du concept de l'altérité pour incarner en fait le terme de Taqîya connu dans la communauté chiite (Ce terme désigne, au sein du monde chiite, une pratique de précaution consistant, sous la contrainte, à dissimuler ou à nier sa foi afin d'éviter la persécution.

Quant au barbaresque Ismail Hadji, l'altérité est perçu comme néfaste et dangereuse ; elle s'oppose à son identité religieuse qui estime que la relation avec l'Autre est impossible même travers la « repentance » et la négation de soi. Il estime que l'esclavage de l'Autre renforce sa « mêmeté » dans un contexte socio-historique caractérisé par un choc civilisationnel entre barbaresques et captifs chrétiens, mais aussi entre barbaresques eux-mêmes.

Le conflit de supériorité d'apparence extérieure, lié à ce même contexte sociopolitique, se conjugue dans un conflit intérieur au personnage. Il s'abreuve de ce tiraillement entre le Moi et l'Autre qui prône un langage idéologique en lequel Chukri Khodjalui répond. L'originalité de l'écriture récuse ce langage imposé en régularisant la définition de soi et de l'Autre. Une telle dualité qui structure à la fois l'œuvre et l'écrivaine se fait dans une dialectique hégélienne dont l'auteur n'a pas choisi les prémisses.

La dialectique du maître/ esclave et les dichotomies supériorité/ infériorité, civilisation/ sauvagerie s'opposent catégoriquement à l'altérité. Elle hypothèque la reconnaissance de l'Autre dans sa différence et participe au renforcement d'une identité religieuse sclérose synonyme d'une altérité univoque et négative. Aussi, les dichotomies supériorité/ infériorité, civilisation/ sauvagerie traités donne au roman de Chukri Khodja un caractère prémonitoire en donnant à l'altérité univoque sa haute signification.

En somme, cette étude a permis de démontrer que la conversion forcée et la déculturation de l'Autre créent une altérité univoque et brutale qui s'oppose au principe de l'altérité réciproque. Aussi, elle prouve que le métissage culturel peut se réaliser dans un espace de conflit caractérisé par la catégorisation et l'altérisation de l'Autre. C'est pour cela que les deux figures étudiées sont apparues comme des archétypes des guerres et des conflits identitaires que connaît le monde contemporain.

### **Liste bibliographique**

- BELLEAU, André (1990), *La dimension carnavalesque du roman québécois*, Noire Rabelais, Montréal, Boréal.
- DELAS D., FILLIOLET J. (1973), *Linguistique et poétique*, Paris, Larousse.
- DELEDALLE, Gérard, (1991), *L'altérité vue par un philosophe sémioticien*, dans Ilana Zinguer, dir. *Miroirs de l'altérité et les voyages au Proche-Orient*, Genève. Éditions. Slatkine.
- ELIA-SARFATI, Georges (2007), *Éléments d'analyse de discours*, Paris, Armand Colin.
- FOUCAUL, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard,
- GERVAIS, Bertrand (2007), *Figures, lectures – Les Logiques de l'imaginaire*, Tome I, Montréal, Le Quartanier.
- GOMEZ GERAUD, Marie-Christine (2000), *Écrire le récit de voyage au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HAGHEBAERT, Élisabeth et NARDOUT-LAFARGE, Élisabeth (2006), *Réjean Ducharme en revue*. [En ligne]. <https://www.puq.ca/catalogue/collections/rejean-ducharme-revue-1443.html> (consulté le 8 janvier 2021)

- HUNTINGTON, Samuel (1807), *le choc des civilisations*, traduit de l'anglais par les éditions Odile-Jacob novembre 1997, p.93. [En ligne].  
[https://ia802804.us.archive.org/22/items/HuntingtonPhillipsSamuelLeChocDesCivilisations\\_ \[ \] 201809/Huntington%20Phillips%20Samuel%20-%20Le%20choc%20des%20](https://ia802804.us.archive.org/22/items/HuntingtonPhillipsSamuelLeChocDesCivilisations_[]201809/Huntington%20Phillips%20Samuel%20-%20Le%20choc%20des%20) (consulté le 10 janvier 2021)
- KRISTIV Julia (1970), le texte du roman : *approche sémiotique d'une structure discursive*, Paris-New York, Mouton.
- LEJEUNE, Philippe (1980), *Je est un autre*, Seuil, " poétique " .
- Le Petit Robert (1986), l'altérité .Dans le dictionnaire le Petit Robert,
- MAALOUF, Amine (1998), *les identités meurtrières*, éditions Grasset.
- MAINGUENEAU, Dominique (1990), *Pragmatique pour le discours littéraire*, éditions Bourdas, Paris.
- RAVE, Judith (2008), *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses.
- SOULOUMIA, Julien (2004). La folie. *La norme dans l'histoire de la folie : la déraison et l'excès de l'Histoire*, Tracé, revue de sciences humaine, n° 6, pp.25-47.[En ligne]. <https://doi.org/10.4000/traces.2943> (consulté le 5 mars 2022)