UNIVERSITE DE TLEMCEN - ABOU BAKR BELKAID

Faculté des Lettres et des Langues

Département des langues étrangères

Ecole doctorale de français

THÈME

Ecritures et représentation du Moi en situation d'interculturalité

Thèse de doctorat, *Option :* ***Sciences des textes littéraires***

Présentée par :

Mme. Nahida ALLAL-GUELLIL

Sous la co-direction de :

M. le Professeur Boumediène BENMOUSSAT

M. le Professeur Émérite Paul SIBLOT

Membres du jury:

Mme Fewzia SARI	Professeur	Université d'Oran	**Présidente**
M. Boumediene BENMOUSSAT	Professeur	Université de Tlemcen	**Co-rapporteur**
M. Paul SIBLOT	Professeur Émérite	Université de Montpellier	**Co-rapporteur**
Mme Jeanne Marie BARBERIS	Professeur Émérite	Université de Montpellier	**Examinatrice**
Mme Naget KHADDA	Professeur Émérite	Université de Montpellier	**Examinatrice**
Mme Sabéha BENMANSOUR	Maître de Conférences A	Université de Tlemcen	**Examinatrice**

Année universitaire 2009-2010

Remerciements

Au terme de ce travail de thèse, il me vient à l'esprit tous ceux et toutes celles qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à son élaboration.

Je dédie ce travail à mon mari *Djawed* qui a toujours été présent à mes côtés, et qui n'a jamais cessé de m'encourager, de me soutenir pour mener à terme le présent projet de recherche.

Une pensé particulière à mon fils *Mahdi* qui a partagé avec moi toutes les étapes de mon parcours entant que doctorante et qui, par son amour et sa patience, m'a facilité la tâche pour mener à bien ce travail.

C'est à ma *mère* aussi que je l'adresse qui, par sa présence constante et son éternel soutien, n'a jamais cessé de m'encourager tout au long de mon parcours.

Mon cœur bat encore et toujours pour mon défunt *père* à qui je dois ma résistance, ma persistance et *A qui Je dédie ma thèse de doctorat.*

A mon frère, ma sœur et leurs respectueuses familles tout particulièrement mes neveux et nièces.

A toute ma famille et ma belle famille.

Je tiens à exprimer mes sincères remerciements pour mes co-rapporteurs Monsieur Le Professeur Benmoussat Boumediène et Monsieur Le Professeur émérite Paul Siblot pour avoir accepté de diriger mon travail de thèse. Je les remercie très sincèrement pour tous les conseils donnés ainsi que pour tous les enseignements apportés.

Je remercie l'ensemble des membres du jury de m'avoir fait l'honneur de lire mon travail et de participer à son évaluation.

Un remerciement particulier à Madame Benmansour Sabéha pour tous ses encouragements qui m'ont beaucoup aidé à avancer dans ma recherche et surtout à ne jamais baisser les bras.

Mes remerciements s'adressent également à mon collègue et ami Monsieur Belbachir Djelloul pour sa précieuse lecture, en tant que connaisseur de la langue française, qui m'a été d'une grande utilité.

Que tous ceux qui, de près ou de loin, m'ont encouragé, soutenu et aidé à élaborer mon travail soient remerciés.

Sommaire

Volume I

Remerciements

Introduction

Partie I / Approche et problématiques de l'hétérogénéité culturelle

Chapitre I/ Rencontres inter-individuelles et inter-culturelles
1.1. Un état des savoirs sur les mots et les choses
1.2. Evolution d'une conception : du monoculturel au pluriculturel
1.3. La diversité : une problématique liée aux rencontres inter-culturelles
1.4. La conception multiculturaliste face à la diversité culturelle

Chapitre II/ L'interculturalité : une réponse à la diversité et à la différence des cultures
2.1. Un état des savoirs sur l'*interculturalité*
2.2. Le champ lexical de l'interculturalité
2.3. La démarche interculturelle : pour une reconnaissance de l'altérité et de la différence au contact de l'Autre
2.4. Un état des lieux sur les recherches interculturelles
2.5. La recherche : problématiques de l'interculturel et contextes générateurs d'interculturalité

Partie II / L'Algérie comme champ de l'interculturalité

Chapitre I/ La détermination socio-historique de la situation interculturelle en Algérie
1.1. L'espace algérien : un palimpseste culturel
1.2. La conquête française de l'Algérie : une intrusion particulière
1.3. Le contexte colonial et l'imposition d'un interdiscours
1.4. L'héritage algérien des civilisations conquérantes
1.5. Le brassage linguistique

Chapitre II/ L'interculturalité en situation : des Algériens en France
2.1. De l'exil individuel à l'immigration de masse
2.2. L'immigration des Algériens en France en période postcoloniale
2.3. Conséquences interculturelles en France et en Algérie

Chapitre III/ Les espaces de contacts culturels : Le contexte colonial et migratoire
3.1. La situation de l'individu dans de tels contextes
3.2. Confrontation et interpénétration en situation d'interculturalité
3.3. La recherche : Problématiques de l'interculturalité franco-algérienne, contextes générateurs et discours littéraire

Partie III / La situation interculturelle et la création littéraire : le cas de certains écrivains français et algériens d'expression française

Chapitre I/ Identification et classification des œuvres et des écritures en contexte interculturel

Chapitre II/ Eléments de biographie et itinéraires d'écriture pour une justification du choix des auteurs et des œuvres dans la problématique interculturelle

2.1. Isabelle Eberhardt
2.1.1. Au pays des sables
2.2. Jean *Pélégri*
2.2.1. Ma mère l'Algérie
2.3. Albert Camus
2.3.1. Noces à Tipaza
2.4. Mohammed Dib
2.4.1. L'infante maure
2.5. Leila Sebbar
2.5.1. Je ne parle pas la langue de mon père
2.6. Nina Bouraoui
2.6.1. Garçon manqué

2.7. Présentation du corpus au seuil de l'analyse discursive

Partie IV / Analyse discursive sur un corpus d'étude

Chapitre III / Le Moi en situation interculturelle : le contexte colonial franco-algérien

3.1. La représentation du Moi et le discours face à l'Altérité : Isabelle Eberhardt
3.2. Le discours camusien en contexte interculturel : l'Autre disjoint du Même
3.3. La scénographie discursive en contexte colonial générateur d'interculturalité : le cas de Jean Pélégri

Chapitre IV/ le Moi en situation interculturelle : le contexte migratoire franco-algérien

4.1. La représentation du Moi dibien entre Identité et Altérité
4.2. Leila Sebbar ou le Moi entre deux rives
4.3. Nina Bouraoui ou la conception mixte

Conclusion

Bibliographie

Volume II

Introduction

Une implication personnelle dans le champ de l'interculturel Avant de devenir un objet de recherche, le sujet qui m'occupe dans le cadre de ce travail de thèse a d'abord été un objet de questionnements et d'interrogations personnelles. Ceci pour les raisons suivantes. *Tout d'abord*, nous savons que la réalité historique, sociale et culturelle de l'Algérie s'est constituée au fil des siècles à partir des populations berbères autochtones qui furent soumises à plusieurs grandes vagues d'occupation. Dans cet espace palimpseste, la culture algérienne a subi des influences successives des cultures punique et juive, grecque et latine, vandale et byzantine, arabe, puis turque et française. Ainsi, la question de la perception du phénomène interculturel s'impose d'elle-même, dans l'espace algérien qui, historiquement parlant, fut soumis en permanence aux contacts de langues et cultures différentes.

La seconde raison, complémentaire du reste de la première, c'est que la colonisation française de l'Algérie a duré 132 années et l'une des conséquences de cette histoire coloniale reste la formation du sujet interculturel. Née au cœur de cet espace, étant algérienne et connaissant l'histoire de l'Algérie avec toute la diversité et la pluralité qui la fondent et la caractérisent, je me suis toujours considérée comme un sujet interculturel, située au carrefour de plusieurs cultures, à la croisée de la culture tlemcénienne avec toute sa spécificité et sa particularité, la culture algérienne dans sa globalité et la culture française de l'altérité. Parallèlement, je garde la trace de mes origines turques par mon nom de famille ; je garde la trace du passage de la civilisation Arabe par ma religion musulmane ; je garde avec ma famille et un nombre impressionnant d'Algériens la trace de notre rencontre avec la culture française par l'utilisation régulière et constante de la langue française, par notre façon de nous vêtir en pantalon, en robe, en jupe, en costume, en tailleur ou en jean, par quelques fêtes, rites et plats que nous avons également empreintés à la culture française. Cette rencontre directement vécue avec cette culture, a laissé sa trace en nous, les Algériens. Le meilleur exemple, pris dans sa simplicité, serait les premières berceuses, chansons et histoires que nos mamans et grands-mamans ont appris à l'école, de leurs voisines ou amies françaises durant la période coloniale et qu'elles nous chantaient, nous racontaient pour nous endormir le soir. Des mélodies, des voix, une langue qui nous ont accompagnées toute notre enfance.

Nous arrivons à *la troisième et dernière raison* qui a motivé ma réflexion sur l'interculturel. Elle s'inscrit sous forme de plusieurs questionnements : Ma culture individuelle peut-elle prendre le pas sur la culture collective ? A l'ère de la mondialisation et de la globalisation est-il possible de parler de culture pure, d'empêcher les contacts

interculturels et de bloquer les dialogues de cultures ? Doit-on vivre retiré du monde en ignorant la présence de l'autre quelles que soient les circonstances de la mise en contact ?

« Je suis », certes, mais aussi « j'appartiens » à une globalité, à un groupe, au monde. Certes, je suis totalement consciente de l'ancrage culturel de mes origines en moi, mais, consciente, par-dessus tout, de mon inscription dans ce contexte globalisant qui est celui de la mondialisation. Si nous regardons ce qui se passe autour de nous, nous constatons l'enracinement et le foisonnement de ce phénomène de la mondialisation. Ce dernier accélère le flux migratoire à travers le monde et amène de plus en plus les personnes à l'échelle planétaire à se rencontrer, à échanger, à vivre, à travailler et à communiquer ensemble. Dans le fond, nous sommes tous motivés et concernés par la question de l'interculturalité. Quand on voyage ou quand on vit à l'étranger, on rencontre quotidiennement la différence de cultures. Chaque jour nous faisons connaissance avec d'autres personnes, d'autres cultures, d'autres langues, d'autres habitudes, d'autres coutumes qui sont différentes des nôtres. Nous sommes ainsi loin de la vision individualiste qui, par sa conception politique, sociale, morale et culturelle tend à privilégier les droits, les intérêts et la valeur de l'individu par rapport à ceux du groupe et de la communauté. Les propos qui vont suivre de Claude Lévi-Strauss vont à l'encontre de ces conceptions individualistes. Ils vont nous servir de fil conducteur pour aborder les questions qui nous préoccupent. Selon lui, « L'exclusive fatalité ou encore l'unique tare qui puisse affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature ; c'est d'être seul ». Par ces propos, il condamne l'homme à vivre en société, à entretenir des liens et à dialoguer avec les autres s'il désire donner sens à sa vie. Justement, le champ de l'interculturalité pose la question de dialogue des cultures, des civilisations, par la même occasion celle des rapports que doivent entretenir les groupes humains, même différents les uns des autres. La perspective universaliste pluraliste actuelle tend à promouvoir la conception interculturelle qui insiste sur la diversité comme étant une richesse, sur le dialogue des cultures, sur le droit à la différence et s'oppose par ces traits au schéma monoculturel et à la conception individualiste dans lesquelles la dynamique des échanges y est interrompue.

La multiplicité des références culturelles dans un espace pluriel comme celui de l'Algérie m'a permis de m'affirmer en tant que sujet interculturel et m'a fait prendre conscience de la richesse fondée sur la diversité et la pluralité culturelles. J'ai pris conscience au fil du temps que nous ne sommes pas des éléments isolés de tout et de tout le monde et que

nous recevons, dans des situations différentes de contacts de cultures, un nombre indéfini de références en inter-relations. Des modèles de comportements, un système de valeur et de croyances que nous réinterprétons en mettant à contribution nos expériences, nos acquis et les informations variables dont nous disposons. Nous essayons ainsi par le biais de l'interaction de sauvegarder notre diversité tout en l'actualisant à chaque fois que l'occasion se présente. L'interpénétration qui résulte des contacts des deux cultures française et algérienne a été pour moi un premier déclic qui m'aura permis déjà de réfléchir sur la mise en contact de ces cultures distinctes, de m'interroger sur les conditions de ces rencontres. Certes, nous constatons la détermination du colonialisme sur la situation interculturelle vécue en Algérie. Or, la formation de l'interculturel ne se limite pas au seul espace géographique algérien ou maghrébin et au seul contexte de colonisation. D'autres espaces sont concernés par le phénomène interculturel, plusieurs différents contextes lui permettent de surgir et de s'amplifier et surtout plusieurs profonds questionnements conduisent les recherches sur les cultures et l'interculturel dans le monde.

Le champ de l'interculturel Il est sans doute d'actualité de parler d'interculturalité quand nous savons que cette question se positionne dans l'air du temps et parcourt tous les champs du savoir. Nous en remarquons les incidences un peu partout dans notre vie quotidienne, dans des domaines d'études, des horizons professionnels divers (communication, tourisme, histoire, psychologie, linguistique, sociologie ethnologique, anthropologique et pédagogique, la liste est longue), et plus largement dans tous les secteurs touchés par le nouvel ordre mondial. Il ne s'agit pas d'une nouveauté dans la mesure où l'interculturel a depuis le début marqué l'humanité. Les guerres tribales, les grandes invasions et les différentes colonisations ont mis en contact, des siècles durant, des peuples différents et ainsi des cultures différentes. L'interculturel, aujourd'hui plus que jamais, est un phénomène essentiel dans la vie des hommes contemporains du fait des nouveaux moyens de communication, des échanges internationaux et du flux migratoire. La vision interculturelle investit de plus en plus l'espace idéologique mondiale et met l'accent sur les rencontres qui adviennent entre les membres de différentes cultures.

D'ailleurs, il serait juste de préciser que la problématique de l'interculturel fait couler beaucoup d'encre et des points de vue parfois divergents sur la question. Ce phénomène de l'interculturalité a suscité un nombre considérable de critiques tant dans les milieux universitaires que journalistiques. Des débats parfois virulents sur la scène médiatique

peuvent en témoigner. Il fait l'objet également de nombreux travaux de recherche dans diverses disciplines : la psychologie sociale, la sociolinguistique, la sociologie ; des domaines de la littérature, des études coloniales, de la politique (...) rendent compte de son immense champ d'investigation. Un point commun à toutes ces disciplines et domaines d'étude : ils sont tous concernés par les contacts de culture. Nous comptons citer quelques exemples d'ouvrages théoriques et critiques de l'interculturel et ceci pour les raisons suivantes : donner quelques informations sur les recherches conduites dans cette problématique, nous situer dans cette perspective en tant que chercheur et essayer, sans prétention, d'apporter des réflexions et peut être quelques lumières sur la question. Nous choisissons comme premier ouvrage *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques. Espaces interculturels* dont l'objectif est celui de poursuivre la réflexion sur l'interculturel avec certains spécialistes qui ne sont pas forcément concernés par les études dites interculturelles mais sûrement par les domaines qu'elles impliquent. Sociologues, anthropologues, ethnologues, psychologue, politologue, sociolinguiste, professeur d'anglais, architectes, professeur en sciences de l'éducation et une historienne participent et s'investissent dans les recherches interculturelles. Ils s'interrogent sur cet interculturel qui a pris une ampleur considérable depuis la fin du XXème siècle. Aujourd'hui, il se propage et jette ses tentacules dans différents milieux et domaines. Le questionnement commence avec l'origine ou les origines de l'interculturel. Est-ce le fruit des « occidentaux » ou plutôt le propre du monde entier sous formes différentes ? L'interrogation se poursuit sur de nouvelles voies, celles de l'implication interculturelle, les éléments constitutifs et les différents enjeux qu'engendrent l'interculturel, les sujets qui y sont mobilisés et les rapports sociaux construits à partir de ce phénomène. Le second ouvrage choisi *Communications interculturelles et processus référentiels* rassemblent professeurs chercheurs en linguistique contemporaine pour l'analyse du fonctionnement interactionnel entre différents individus appartenant à des sociétés différentes et l'implication formelle de l'activité référentielle dans cet échange communicatif. La réflexion sur l'interculturel impliquerait la mise en exergue des ressemblances et des différences des différents individus dans leurs cultures, dans leurs identités, dans leurs discours, dans leurs écritures hétérogènes. L'ouvrage en question s'inscrit autour des problèmes de références en situation d'interculturalité et nous proposerait finalement une ouverture sur un monde « multiple et tolérant ». Le dernier ouvrage pris en exemple se rassemble autour de l'équipe *Praxiling* de l'université Paul Valéry – Montpellier III *Figures de l'interculturalité.* La visée de cette recherche, organisée par les linguistes Jacques Bres, Catherine Détrie et Paul Siblot, est celle

d'une compréhension des processus langagiers, entre différents individus dans des contextes différents, à partir de références communes mais aussi dans des perceptions et des représentations différenciées et parfois même conflictuelles. Les linguistes spécialistes en analyse de discours nous offre une étude sur des textes littéraires d'auteurs évoluant dans deux sphères différentes, deux ou plusieurs cultures distinctes. Une analyse de représentations différentes qui nous a permis de comprendre que le sujet interculturel entretient avec l'Autre, non pas une relation binaire mais des rapports multiples sans cesse réactualisés. C'est dans ce sens que s'inscrit notre travail de recherche sur l'interculturel en se basant essentiellement sur un corpus littéraire des auteurs des deux côtés de la Méditerranée, France et Algérie.

Une implication scientifique dans le champ de l'interculturel Avant de faire l'objet d'investigation dans le cadre d'une thèse de doctorat, le sujet qui nous occupe a d'abord été l'objet de questionnements auxquels nous avons tenté de répondre lors de nos recherches précédentes consacrées dans le cadre de notre mémoire de Magister intitulé L'espace de "l'entre-deux".

Comme tout chercheur décidant d'entreprendre une étude scientifique, nous avions l'embarras du choix entre différents auteurs. Ce qui nous avait interpellé, à ce moment là, c'était notre lecture de Nina Bouraoui, alors jeune écrivaine dont le talent était incontestable à nos yeux. Cette lecture, faut-il le dire, correspondait pertinemment à l'objectif que je m'étais assignée pour mon travail de recherche en Magister, celui de répondre aux différentes interrogations qui me préoccupaient sur la question de la double appartenance et de l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie. Née de père algérien et de mère française, le sentiment d'appartenance chez Nina Bouraoui est très ambivalent et très ambigu ; elle appartient à deux groupes sociaux, à deux pays, à deux cultures complètement différentes l'une de l'autre sans savoir réellement qui elle est. Entre un père algérois et une mère bretonne, elle est le fruit d'un amour contesté, notamment dans une période difficile et douloureuse qui est celle du colonialisme. Elle se cherche, elle cherche sa place, ici et là, d'une nationalité à l'autre, d'un espace à l'autre, d'une identité à l'autre, d'une culture à l'autre, d'un sexe à l'autre. C'est ce statut ambigu qui caractérisera toute son œuvre et plus particulièrement son roman autobiographique *Garçon manqué*.

Nina Bouraoui choisit de relater cette « vacillation » identitaire en mettant en scène dans sa première autobiographie, *Garçon manqué,* le personnage d'une jeune fille Yasmina

sous la forme d'un véritable cri de cœur tout au long d'une pénible quête de soi partagée entre deux pays, deux cultures, deux histoires, deux langues, deux identités sexuelles. Ce qui m'avait attiré dans cette œuvre c'était l'ambiguïté qui fonde tout l'être de Yasmina, son corps et son identité, due au fait d'être double et plurielle, française et algérienne, fille et garçon. Toute une œuvre littéraire consacrée à dire, à écrire son mal être, son drame intérieur, son malaise identitaire et corporel d'être toujours partagée. J'ai décidé donc de choisir cette œuvre comme base de réflexion afin d'y effectuer mes différentes analyses.

Il était question pour moi de savoir comment à partir d'une identité double, trouble et brisée, la narratrice parvient, par le biais de l'écriture, à concilier les identités qui la fondent. Par la suite, il était aussi question de savoir si l'écriture ne jouait pas une fonction thérapeutique dans la mesure où elle permet de panser les plaies de la narratrice-personnage Yasmina, et par la même occasion celle de Nina Bouraoui et comment à partir d'un espace double et mouvant, la narratrice arrive à se réconcilier avec son Moi et à accepter par la même occasion son corps de femme, à l'assumer entièrement en elle dans un espace Autre, un "espace de l'entre-deux". A partir du thème générique de cet espace duel s'est construit chez Nina Bouraoui un paradigme, ouvert aux discours de l'exil, de l'étrangeté, de l'errance. La littérature y est pensée en termes de métissage, de croisement, d'hybridation. qui ébranlent le mythe de la pureté. C'est là une vertu des littératures hors- frontières où les mots renvoient à une problématique de la double appartenance.

L'intérêt que je portais pour cette jeune et talentueuse écrivaine ne s'était pas limité à une simple lecture mais développé jusqu'à devenir une interrogation constante. Ce choix littéraire initial n'était pas simple intuition, impression ou préférence mais désir de lever le voile de cette écriture ambiguë et trouble. Au fur et à mesure que j'avançais dans mon travail de recherche, ce sujet s'est avéré être de plus en plus d'actualité. Et le nombre impressionnant d'écrivains qui écrivent sur ces ambivalences m'a véritablement surprise. Les raisons sont en fait diverses. Certaines peuvent être attribuées à l'histoire coloniale, à la perception de cette histoire par les générations ultérieures, d'autres au phénomène de mondialisation, aux déplacements incessants, à l'exil et à l'errance, entre France et Algérie, à l'émigration, aux problèmes d'adaptation, d'intégration, de composition ou encore de syncrétisme.

En réaction à ces ambiguïtés identitaires qui touchent plusieurs générations, nombre d'écrits décrivent des situations interculturelles vécues de manières différentes, multipliant les

interférences culturelles, les croisements de langues, les hybridations de genres et de formes qui traduisent la prise en compte par les sujets de leur part d'altérité. C'est cette part d'Altérité, cette relation du Même à l'Autre et au Monde, entre ici, ailleurs et entre - deux, entre unicité, multiplicité et duplication, que j'ai voulu étudier lors de mes recherches précédentes consacrées dans le cadre de mon mémoire de Magister et que je voudrais approfondir dans ma recherche doctorale.

En effet, après la recherche conduite sur Nina Bouraoui mon intérêt n'était pas épuisé. Le phénomène interculturel ne se limitait pas seulement à l'écrivain Nina Bouraoui. J'ai été tentée de savoir ce qui motive des écritures, des hommes et des femmes vivant une même situation, et dont la perception, la représentation, l'expérience et l'expression sont si différentes. Comment ces écrivains qui font face à cette même situation interculturelle réagissent-ils à l'ambiguïté culturelle, spatiale, identitaire ? Ce premier questionnement est le motif de ma thèse de doctorat et la justification de l'intitulé choisi : ***« Ecritures et représentation du Moi en situation d'interculturalité »***.

Le premier problème auquel j'ai été confrontée a été le choix des auteurs. Il est vrai que dans un premier temps, mon attention ne s'est portée que sur l'auteur Nina Bouraoui. J'ai voulu au début élargir mon étude sur les œuvres récentes de l'écrivaine, à savoir : *Garçon manqué*, *La vie heureuse*, *Poupée Bella* et *Mes mauvaises pensées,* comme pour essayer de pénétrer les profondeurs de son écriture afin de saisir le degré d'imprégnations culturelles française et algérienne et de mesurer l'impact, de cette interculturalité vécue, sur ses écrits et surtout sur son identité. Je me suis aperçue, par la suite, que le choix de cette écrivaine restait insuffisant pour rendre compte d'un phénomène qui concerne des personnes nombreuses à connaitre et à vivre une situation d'interculturalité. J'ai donc décidé de m'intéresser à d'autres auteurs et à certaines de leurs productions qui mettent en exergue notre sujet d'étude et ainsi de donner un arrière-fond à la problématique de la double appartenance et de l'interculturel. Il s'agit d'Isabelle Eberhardt, Jean Pélégri, Albert Camus, Mohammed Dib, Leila Sebbar et Nina Bouraoui. Si nous avons opté seulement pour des auteurs français et algériens c'est pour insister sur une interculturalité vécue entre la France et l'Algérie. Le choix des auteurs n'a pas été fortuit mais fait de façon bien réfléchi. Nous avons tenté de classifier les auteurs sélectionnés à la base de quelques critères afin de bien conduire cette étude. Nous avons eu recours à une classification chronologique des auteurs, du plus ancien au plus contemporain

dans le temps afin d'analyser, dans le discours littéraire, la réaction de ces derniers face à cette interculturalité franco-algérienne et ce dans diverses sphères spatio-temporelles.

La seconde difficulté à laquelle j'ai été confrontée, dans le cadre de ma recherche doctorale, se résume au fait que je ne disposais pas de repères théoriques, ni d'outils d'analyse me permettant de faire l'étude d'une problématique aussi ambitieuse que complexe et difficile. J'avais mobilisé, lors de mes recherches en Magister, les outils de l'analyse textuelle dans une approche à la fois sémiotique et herméneutique afin de faire parler les signes et de découvrir leur sens. [Foucault 1966, p. 44] Cependant, même si les résultats m'avaient semblé intéressants, l'approche et la méthodologie employées ne pouvaient suffire aux ambitions d'une recherche de plus grande envergure, à savoir celle d'une thèse de doctorat. De plus, ce qui avait fonctionné, à l'échelle du texte bouraouien, montrait rapidement ses limites dans une application à l'échelle d'une pluralité de textes.

Ce sont les différents échanges que j'ai pu avoir avec le professeur Paul Siblot concernant l'analyse du discours et en particulier en ce qui concerne la linguistique praxématique qui m'ont ouvert des perspectives nouvelles en me permettant d'envisager l'analyse textuelle d'une autre façon en considérant les textes comme partie d'une formation discursive constituée de discours, reliés par un interdiscours et constituant *du* discours. Il était à présent question de sortir des clôtures textuelles pour s'engager dans une conception dynamique des discours. Ces discours se présentent à nous sous la matérialité de *textes et sous forme* de romans, de récits.

L'analyse du discours que nous envisageons de mener n'est pas uniquement une analyse textuelle. En effet, le lieu de l'analyse se situera *dans* mais aussi *entre* les textes, de discours en discours. C'est un ensemble discursif, produit dans des conditions partagées, que nous aimerions analyser afin de démonter que tous les discours sur une même réalité apparaissent reliés. Cet objet n'est pas seulement le texte, ni les textes, mais l'inter-discours qui relie ces discours entre eux et qui fait d'eux une série de discours ininterrompus : *une formation discursive*.

Le but de cette recherche doctorale n'est pas uniquement d'analyser et de comprendre *ce* que disent les textes sur la question interculturelle, mais aussi *comment* ils le disent. Il s'agit de savoir et comprendre *ce* qui guide l'écriture et qui donne à un grand nombre de discours de la même période, de périodes différentes, parfois fort éloignées dans le temps, des

écritures similaires et des thèmes parfois singulièrement identiques. Le sens des discours n'émane pas seulement d'un contenu, mais de la capacité qu'ont les discours ancrés dans des situations de signifier ces situations. Ce faisant, nous quittons le champ de l'analyse de contenu pour investir celui de l'analyse du discours et de la « primauté de l'interdiscours » [Maingueneau 1997, p. 26].

Ce type d'approche, dans le cadre du questionnement qui est le mien, m'est apparu adéquat et pertinent, car il permettait de situer l'analyse de la problématique de l'interculturel non au niveau des événements historiques ou des idées politiques, mais au niveau des discours auxquels cette même problématique a donné et donne lieu et qu'il s'agit d'interroger avec des outils appropriés.

Problématisation et méthodologie de la recherche Les outils de l'analyse du discours permettront d'analyser la problématique de l'interculturel entre France et Algérie sur un corpus représentatif en nombre et en variété de phénomènes observables et qui permettra, par dessus tout, de repérer les récurrences. En effet, la problématique de la recherche requiert la collecte d'un ensemble de textes constitués en corpus, c'est-à-dire de « données servant de base à la description et à l'analyse d'un phénomène » [Beacco 2002, p. 148] qui est celui de l'interculturalité vécue entre ces deux pays. Le corpus d'étude, construit à partir de la problématique de recherche et à partir des auteurs cités auparavant, rassemble un ensemble de textes qui devront nous aider à bien mener cette étude. Pour ce faire, nous avons pris en considération une longue période historique, depuis le début du XXe siècle jusqu'à nos jours. Il s'agit de :

- *Au pays des sables* (Isabelle Eberhardt, 1904)
- *Noces à Tipaza* (Albert Camus, 1959)
- *Ma mère, l'Algérie* (Jean Pélégri, 1989)
- *L'infante maure* (Mohamed Dib, 1994)
- *Je ne parle pas la langue de mon père* (Leila Sebbar, 2003)
- *Garçon manqué* (Nina Bouraoui, 2000)

Les six textes retenus (où se mêlent réalité et fiction) racontent chacun une situation interculturelle ou s'entrecroisent cultures, langues, espaces et identités. Nous tenons à préciser que le travail que nous entendons conduire pour analyser l'interculturalité vécue par nos auteurs devra porter, surtout, sur les relations des discours avec leurs contextes, dans la

mesure où les discours sont fortement rattachés et ancrés dans le contexte à partir duquel ils prennent forme et sens et où ils évoluent aussi :

> **« Il n'existe pas de premier ni de dernier discours [...] À tout moment de l'évolution du dialogue, il existe des masses immenses, illimitées, de sens oubliés, mais à certains moments ultérieurs, au fur et à mesure que ce dialogue avance, ils reviendront à la mémoire et vivront sous une forme renouvelée (dans un nouveau contexte). Rien n'est mort absolument : chaque sens aura sa fête de renaissance ». [Mikhaïl Bakhtine 1975 cité par Todorov 1981, p. 169-170].**

L'analyse discursive que nous comptons mener signifie que nous devrons sortir des clôtures du système de la langue et prendre en compte les données contextuelles dans l'analyse. En effet, l'analyse du discours que nous allons conduire sur le corpus choisi ne saurait se réduire à l'analyse d'un objet *discours*, qui se superposerait au texte. Elle s'intéresse à la production du discours, laquelle inclut les conditions de production. La définition de Paveau et Sarfati répond parfaitement à ce que nous venons d'avancer : pour eux, l'analyse du discours est « la discipline qui étudie les productions verbales au sein de leurs conditions de production » [2003, p. 194].

Nous aborderons le contexte d'une double façon :

- La première est celle qui consiste à envisager le contexte selon la définition donnée dans le dictionnaire en ligne *DITL*, expliquant qu'en analyse littéraire, la notion de contexte désigne la prise en considération du contexte de l'œuvre, en tant que circonstances qui ont présidé à sa production :

  > **« (Critique littéraire, Histoire littéraire, esthétique de la réception). Sens large. Ensemble de circonstances, historiques, biographiques, esthétiques, dans lesquelles une œuvre est composée, communiquée et reçue. Sens attesté depuis 1842 en anglais, depuis 1869 en français, à partir d'une traduction de l'allemand *Kontext* tel que Kant l'utilisait dans sa *Critique de la raison pure*. Ce sens large se répand en français à partir de 1920 et devient courant à partir des années 1960 ». [*DITL*, en ligne]**

- la seconde façon est celle qui consiste à envisager le contexte selon la définition donnée par Kerbrat-Orecchioni, à savoir qu'en linguistique, le contexte désigne au sens large *« tout ce qui entoure un élément [X quelconque] »* [Kerbrat-Orecchioni

2002, p. 134]. Autrement dit, pour reprendre la conception de Pêcheux *« [...] le fait que « ça parle » toujours avant, ailleurs ; ou indépendamment »* [Pêcheux 1974, p. 147]. Et dans ces cas là, le discours ne serait analysable qu'en référence à la formation discursive ou *« ensemble des discours possibles à partir d'un état défini des conditions de production »* [Pêcheux 1969, p. 16] qui détermine(nt) ce qui peut et doit être dit » [1971, p.148]

Nous pouvons dorénavant situer notre approche du contexte dans le travail d'analyse que nous envisageons de mener, à savoir :

- Dans une conception *« qui relie les « significations » d'un texte aux conditions sociohistoriques de ce texte [qui] n'est nullement secondaire, mais constitutif des significations »* [Pêcheux, Henry et Haroche 1971, p. 22-23]
- Mais encore, à partir d'un contexte au prise avec un *« interdiscours »* qui ne prend sens que dans un univers de discours environnants. [Maingueneau 2004, p. 32-33]. Dans cette perspective, la dimension que nous donnerons à notre analyse discursive débordera du texte clos pour aller trouver sa cohérence dans un interdiscours ou alors dans une stratification des discours.

Les deux contextes qui ont donné naissance à l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie et que nous ciblons dans notre travail de recherche sont :

- Le contexte colonial : la France en Algérie et les discours que véhicule ce contexte.
- Le contexte migratoire : des Algériens en France et les discours que véhicule ce contexte.

La problématique de l'interculturel étudiée dans des contextes différents, le premier colonial et le second migratoire, prendrait à mon sens une tournure particulière et chaque fois différente dans l'un et dans l'autre. L'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie ne devrait pas être la même en situation coloniale et migratoire. Signalons qu'il ne faudrait pas non plus considérer les deux phases interculturelles entre ces deux pays comme des phases discontinues, indépendantes l'une de l'autre. Ceci constituerait à mon avis une réflexion dont il conviendrait de se garder. En effet, d'une part, parce qu'il s'agirait d'une histoire coloniale qui relie la France à l'ancienne colonie l'Algérie ; d'autre part, il s'agit de l'histoire de ces deux pays marquée par la signature de l'indépendance de l'Algérie. On pourrait penser que ce

découpage pré - et post - colonial / indépendance, nous induirait à une cassure des relations franco-algériennes et, par là même, à une rupture de l'interculturalité entre la France et l'Algérie. Or, il n'en est rien car des rapports existent toujours entre ces deux pays. De plus, de nombreux algériens, pendant la colonisation et même après l'indépendance, ont émigré de leur pays pour aller s'installer et vivre en France. De ce fait, nous pouvons parler d'une permanence et d'une continuité dans les relations interculturelles franco-algériennes et non de rupture. En effet, même si la relation coloniale entre ces deux pays relève du passé, un nouveau type de relation s'est mis en place : des immigrés algériens dans un pays d'accueil, la France. Ceci nous conforte dans l'idée qu'une relation interculturelle, même située dans des contextes totalement différents, perdure entre ces deux pays. Ce ne sont plus des Français en Algérie, mais des Algériens en France. Il y a certes inversion des données. Cependant, nous remarquons une permanence des rapports, malgré le changement des situations. Cette permanence et cette continuité nous interpellent et nous intéressent dans leur façon d'être véhiculées et surtout représentées dans les discours. Il serait donc intéressant d'analyser cette dialectique du changement et de la continuité dans les différents discours qui la figurent et qui reflètent de façons différentes la relation interculturelle entre la France et l'Algérie, d'autant plus que nous sommes conscients de l'impossibilité de perpétuer un type de discours tant qu'il y a changement de la situation de production. Le changement en question permet l'émergence d'un nouveau type de discours qui n'est pas pour autant totalement indépendant de tous les discours qui lui sont antérieurs.

Le démêlage des fils discursifs, qui nouent une relation interculturelle entre la France et l'Algérie, dans des contextes de production différents, reflètera par la même occasion un changement mains dans la continuité des rapports interculturels entre les deux pays. Nous ne prétendons pas que ce démêlage soit réalisable dans la totalité mais nous faisons le projet de repérer un certain nombre de processus à l'œuvre dans ce tissage discursif. Nous ne prétendons pas aussi embrasser l'ensemble de la problématique : ce qui serait une pure illusion. Pourtant dans le cadre d'une thèse, il convient d'essayer de se donner des objectifs tangibles pour pouvoir acquérir des résultats qui soient des plus satisfaisants.

Notre objectif dans ce mémoire est d'apporter des réponses à un certain nombre de questionnements qui font l'objet de ce travail de recherche, soit :

- Nous voudrions étudier comment se représentent chacun des auteurs choisis la situation interculturelle franco-algérienne et comment cette dernière est-elle figurée dans les différents discours.
- Devons-nous parler de deux ensembles distincts de discours ou d'une continuité, d'un *« déplacement des frontières »* [Courtine et Marandin 1981, p.25] et ainsi parler d'une seule et même formation discursive dans deux contextes différents ?
- Nous voudrions analyser la façon dont le Moi, confronté à un contexte pluriculturel et souvent conflictuel, se positionne dans le discours littéraire. C'est alors que nous analyserons la réaction du sujet interculturel face à deux contextes différents générateurs d'interculturalité entre France et Algérie : le contexte colonial et le contexte migratoire.
- Nous tenons également à savoir quels fils sont susceptibles de relier les diverses représentations du Moi dans différents discours littéraires et des contextes différents.

Nous souhaitons poser ces questions aux discours pour essayer d'en dégager des éléments de signifiance sachant bien que les discours ont la capacité de construire, reconstruire ou déconstruire le monde dont ils parlent tout en rendant compte de la permanence d'une relation interculturelle construite avec l'histoire entre France et Algérie.

Pour analyser une telle problématique, il convient d'aborder la question de la méthode selon laquelle nous rendrons compte de notre corpus. La méthode d'analyse est une question essentielle dans n'importe quel travail de recherche dans la mesure où elle participe à la compréhension de la problématique, des textes et des discours que nous abordons.

La *méthodologie* employée est complexe. Elle est tout d'abord *génétique* parce qu'elle nous permet de faire une étude sur la genèse des relations inter-culturelles qui se sont opérées sur la base d'une série de rencontres et d'interactions entre sujets-porteurs-de-cultures-différentes dans diverses situations que nous allons voir plus en détail par la suite. L'exploration du phénomène à partir de son origine, de sa source, nous permet de suivre, afin de comprendre, l'évolution du phénomène qui se complique et se diversifie avec le temps.

Par la suite, notre approche sera *théorique*. Elle nous permettra ainsi de faire certaines investigations pour connaitre les prémices de l'interculturel et les origines des concepts qui gravitent autour de cette notion. Mais elle nous obligera surtout d'établir un état des savoirs sur des termes, concepts proches et synonymes de l'interculturalité dans le but de connaitre

tous les concepts et de mobiliser tous les outils qui nous permettront de situer notre travail d'analyse et surtout l'accès aux textes.

La méthodologie est également *sociohistorique et socioculturelle* car nous avons jugé indispensable, pour conduire cette étude, d'interroger les stratifications historiques et la pluralité culturelle qui fonde l'Algérie et qui déterminerait la situation interculturelle vécue par ces deux pays. C'est d'autant plus pertinent de faire appel à cette approche car les œuvres choisies se situent et s'inscrivent dans ce contexte global, à savoir colonial d'abord et migratoire par la suite.

Par la suite, il est nécessaire de présenter *la structure* de la thèse pour démontrer qu'elle correspond à la logique de la méthodologie employée et qu'elle permet d'atteindre l'objectif fixé. Elle est basée sur une étude en *quatre parties* et *deux volumes* :

Une première partie s'attache à problématiser notre questionnement à la fois personnelle, intellectuel et scientifique en objet de recherche. En premier lieu, notre analyse consistera à donner un panorama sur ce qui a pu fonder l'hétérogénéité culturelle dans le monde où nous vivons et ainsi mettre en situation d'interculturalité plusieurs individus. Nous pensons, par exemple, aux guerres tribales, aux grandes invasions, aux différentes colonisations que nous avons connues dans le passé et au flux migratoire que nous rencontrons aujourd'hui. Ensuite, nous nous appliquerons à situer les origines de la perception interculturelle en essayant de parcourir l'évolution de la pensée de l'homme qui a contribué à l'évolution des relations interculturelles. Ce qui nous permettra de déterminer l'interculturel comme problème présentant l'intérêt pour la recherche et de prouver l'intérêt théorique de l'étude de l'interculturel. Nous jetterons, ainsi, un regard sur ce qui a pu se faire et sur ce qui se fait actuellement dans le champ de la recherche interculturelle, en apporter un état des lieux afin de se positionner en tant que chercheur dans ce domaine.

Dans la seconde partie, nous orienterons notre étude sur une interculturalité vécue entre France et Algérie. Nous démontrerons que ce qui déterminerait cette situation interculturelle dans l'espace palimpseste algérien c'est justement son origine plurielle. C'est aussi un contexte sociohistorique et socioculturel particulier avec toutes les civilisations qui ont conquis l'Algérie en laissant leurs empreintes culturelles, linguistiques, architecturales, religieuses. L'histoire nous a bien montré que même dans des situations d'extrême violence, de domination et de conflit, des relations et des échanges entre les hommes ont toujours

existés. C'est ce que nous allons développer avec plus de précision dans le premier chapitre de cette deuxième partie. Nous nous attarderons en premier lieu sur l'intrusion particulière de la France dans l'espace algérien mais aussi dans un second lieu sur l'immigration des Algériens en France en période coloniale et même après l'indépendance pour situer l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie. Nous aborderons autant les problématiques interculturelles pour figurer les espaces de confrontation entre les deux pays, que les espaces d'interpénétration et d'entrecroisement pour démontrer l'interculturalité entre les deux.

Une troisième partie sera consacrée à la création littéraire face à la situation interculturelle. Nous aborderons cette partie de façon progressive. Nous commencerons par une identification et une classification des œuvres et des écritures qui figurent la situation interculturelle. Ensuite, nous préciserons la liste des auteurs choisis pour mener à bien notre problématique de recherche. Nous nous appliquerons à apporter quelques éléments de biographie et des itinéraires d'écriture pour une justification des choix des auteurs dans la problématique de recherche qui est la nôtre, à savoir le champ de l'interculturel. En troisième temps, nous présenterons le corpus que nous avons choisi pour analyse.

A partir des résultats croisés des trois premières parties, à savoir :

- des bases théoriques de l'interculturel et de tout ce qui entoure cette notion ;
- des données sociohistoriques et culturelles qui déterminent la situation interculturelle entre France et Algérie ;
- des données concernant les deux contextes de production : le colonial et le migratoire ;
- des différents auteurs qui nous serviront de base pour notre travail d'analyse ;
- des outils que nous avons retenus pour mener à bien notre étude ;

nous allons nous livrer, dans la dernière et quatrième partie, à une analyse discursive du corpus d'étude. Il ne s'agira pas seulement d'expliquer les sens des discours en tant que contenu, comme nous l'avons expliqué précédemment, mais bien de se saisir de quelques marqueurs discursifs pour repérer des phénomènes *dans* et *entre* les discours.

Les analyses de corpus s'organiseront de cette manière :

- Un premier ensemble discursif en situation interculturelle : le contexte colonial, des Français en Algérie

- Une reconfiguration - reconduite de l'ensemble discursif en situation interculturelle : le contexte migratoire, des Algériens en France

Pour ce faire, nous allons nous référer à une grille d'analyse que nous avons bien pris soin de réfléchir et de réaliser pour répondre à notre problématique de recherche, à savoir *la représentation du Moi en situation d'interculturalité franco-algérienne*. Cette grille nous permettra d'approcher et d'analyser tous les discours littéraires des sujets interculturels afin d'arriver à cerner le Moi profond des auteurs vivant une telle situation. Celle-ci a été réalisée à la base d'un certain nombre de questionnements relatifs à la problématique en question, à savoir :

- ❖ Comment pouvons-nous re-connaitre l'identité des auteurs à travers leurs discours littéraires ?

- ❖ Comment repérer les représentations du Moi dans les différents discours littéraires et dans les deux contextes générateurs d'interculturalité franco-algérienne : le colonial et le migratoire ?

- ❖ Comment en repérer les processus discursifs ?

Les réponses apportées à ces différentes questions nous auront permis de mettre en place une grille d'analyse qui permettra finalement une caractérisation des personnages ou des auteurs par rapport à l'altérité et à l'interculturalité. Elle s'articule comme suite :

- Analyser les marques de la personne ?
- Analyser le *Je* et les noms propres ?
- Analyser les représentations sociales ?
- Analyser le jeu des stéréotypes ?
- Analyser le rapport à l'espace physique et culturel ?

Partie I/

Approches et problématiques de l'hétérogénéité culturelle

Au cours de l'Histoire, les hommes se sont rencontrés à travers les civilisations qui se sont croisées et, par ce fait même, des courants culturels se sont constitués, se sont transmis au fil des siècles et des peuples et ont surtout fait s'entrecroiser leurs différentes valeurs mutuelles. Hier comme aujourd'hui, sous des formes pacifiques ou guerrières, élitaires ou massives, des rencontres ont toujours eu lieu et ont pu créer des relations inter-individuelles et inter-culturelles. Nous pensons par exemple aux différentes colonisations qui ont eu lieu dans le passé, les rapports de force militaire à l'échelle planétaire, la mondialisation technologique et économique[1] que nous vivons actuellement, avec les tentatives de concertation commerciale, politique, religieuse et scientifique qui les accompagnent, qui ont fait et font toujours que les hommes se rencontrent, communiquent, interagissent, échangent les uns avec les autres, même en situation de conflit. Aujourd'hui, en raison d'une mobilité croissante, imposée, consentie ou voulue, les rencontres inter-individuelles, internationales et inter-culturelles sont non seulement plus fréquentes, plus diversifiées mais encore plus ouvertes[2]. Il est vrai d'ailleurs, qu'il n'y avait encore jamais eu une telle conjonction du proche et du lointain, du semblable et du différent des acteurs humains et de leurs cultures.

Ces nouveaux cadres de rencontres, de communications, des activités et des cohabitations humaines, sous différentes sources comme celles du développement de la mondialisation économique, des migrations de populations, liées à des causes politiques et économiques[3], déterminent les relations inter-culturelles entre sujets porteurs de cultures semblables et différentes. Toutefois, ces mises en contact peuvent faire apparaitre des différences qui, à leurs tours deviennent source de conflits. Dès lors, l'homme prend de plus en plus conscience de la complexité des relations inter-culturelles surtout dans la diversité et la différence qui lui sont inhérentes.

En effet, lorsque les membres de cultures différentes se rencontrent, des préjugés apparaissent. Au fur et à mesure que les rencontres ont lieu, les *préjugés* loin de disparaitre ont souvent tendance à s'accroitre en engendrant parfois des *ségrégations*, de la *xénophobie* et

[1] D'après Jacques Demorgon, la mondialisation en cours est caractérisée par une intense et rapide circulation. Celle des biens dans les échanges commerciaux. Celle des informations dans de grands réseaux à la fois planétaires et spécialisés, du type Internet. Celle des personnes dans les nomadismes professionnels ou privés liés aux services internationaux et aux déplacements touristiques. De plus, les déséquilibres économiques persistants conduisent de très nombreuses populations de pays défavorisés à prendre, avec ou sans l'accord des pays d'accueil, le chemin de la migration internationale. Et celle-ci s'étend à toute une suite de pays situés sur plusieurs continents. [1996, In Introduction « La mondialisation et les cultures » : 1 à 30].

[2] Elles peuvent avoir lieu à tous les niveaux : entre personnes, groupes, organisations, institutions et nations.

[3] Migrations d'aujourd'hui mais aussi d'hier.

du *racisme*. Des expériences ont clairement montré que dans de nombreux cas où des personnes de cultures différentes se fréquentent, souvent les préjugés se renforçaient. Dès lors, la question des relations inter-culturelles a pris de l'ampleur ; il ne s'agit plus de tourner le dos aux différences qui existent autour de nous, à la diversité des cultures, qui reste une réalité présente, mais de faire face à cette diversité humaine et culturelle aussi complexe et compliquée soit-elle. Il faudrait d'ores et déjà comprendre les problèmes posés et s'interroger sur les diverses possibilités les plus à même de traiter cette question.

Croire en l'idée que nous puissions aujourd'hui appartenir à un monde sans préjugés, sans discrimination, sans inégalités entre les hommes et les femmes, entre les plus forts et les plus faibles, entre les plus avancés et les sous-développés, entre les intellectuels et les illettrés, entre les riches et les pauvres, serait une pure illusion. Mais, pour s'éloigner de tout absolutisme, de toute pensée unique et fermée, il faut commencer par accepter la pluralité et la diversité humaine et culturelle dans le monde et, par dessus tout, s'ouvrir à l'autre quel qu'il soit, d'où qu'il vienne.

Cette autre vision des choses nous permettra d'introduire notre réflexion au niveau de la première partie qui concerne la problématique de l'*hétérogénéité culturelle*. Et pour conduire la réflexion au cœur de la problématique, nous procéderons en deux étapes. Les deux premiers chapitres mènent à un point précis : voir en l'*interculturalité* une conception propice et pertinente sur les questions de la diversité et de la différence des cultures.

En premier lieu, nous allons essayer de rendre compte de tout ce qui a pu fonder *l'hétérogénéité culturelle*, hier et aujourd'hui. Nous nous appliquerons à préciser les différentes raisons qui ont engendré les rencontres inter-individuelles et inter-culturelles dans le monde. Nous nous appuierons d'abord sur la *colonisation* comme première situation qui a provoqué par le passé des rencontres entre personnes de cultures différentes. Ensuite, nous ferons référence à une seconde situation qui favorise les rencontres inter-culturelles et inter-individuelles, aujourd'hui surtout, à savoir la *migration*. Ces deux situations de référence ne sont étudiées que pour mieux situer les diverses rencontres qui ont eu lieu entre des personnes de cultures différentes. Deux situations qui permettent de rendre compte de l'hétérogénéité culturelle que l'homme a toujours connue et surtout vécue.

En second lieu, il nous a paru indispensable de préciser, par une succession d'étapes et de points, qu'avant même que les relations inter-individuelles et inter-culturelles soient vues

en termes d'inter-échange, d'interaction, de dialogue mutuel et surtout d'ouverture, dans une conception interculturelle ; les rencontres entre personnes de cultures différentes étaient généralement sources de conflits, de ségrégation, de racisme avec, parfois, aucun moyen d'échange, de dialogue et de conciliation dans une conception fermée et close, autrement dit une conception monoculturelle. On préférait alors, abolir les différences par principe d'homogénéisation entre les individus et les cultures.

Les deux situations dont nous avons fait référence auparavant, coloniale et migratoire n'ont pas échappé à cette volonté d'uniformisation ou encore d'homogénéisation des individus et des cultures. Néanmoins, alors que dans le passé les régimes politiques ont veillé à réduire la diversité humaine et culturelle, aujourd'hui avec toutes les migrations que la mondialisation économique, politique, scientifique, intellectuelle a engendrées, les rencontres se font plus fréquentes, plus régulières et la question de la diversité devient de plus en plus d'actualité. Il n'est plus question de négliger et d'abolir les différences qui existent autour de nous.

Le changement a d'abord été à notre sens idéologique, autrement dit, une mutation dans la façon de penser de l'homme ou plutôt des hommes, dans la façon d'approcher, la culture ou les cultures qui nous entourent, de concevoir l'Autre et de se comporter avec lui, mais surtout dans la prise de conscience de la pluralité et de la diversité humaine et culturelle qui composent le monde dans lequel nous vivons. Ainsi, pour comprendre l'hétérogénéité culturelle nous nous devons de comprendre l'évolution de la pensée qui s'est opérée au fil du temps : d'une conception monoculturelle, fermée et close, vers une autre pluriculturelle, plus ouverte et plus diversifiée.

L'intérêt de cette perspective pluraliste est de chercher à concilier les cultures qui existent autour de nous pour qu'il y ait à la fois acceptation de la différence, mais aussi échange et dialogue avec l'altérité, et non une simple cohabitation qui finit par aggraver les conflits et la ségrégation entre individus.

Le deuxième chapitre nous permettra d'orienter notre réflexion sur la question de l'interculturalité comme réponse à la question de la diversité et de la différence des cultures. Réponse qui prône l'interaction, l'échange, le dialogue entre personnes de cultures complètement différentes. Nous nous donnons pour objet, dans ce deuxième chapitre, d'établir un état des savoirs sur le concept d'*interculturalité*, sur les différentes notions

proches et afférentes. Ensuite, il s'agira de préciser l'état des lieux des recherches interculturelles pour s'informer sur les recherches effectuées dans la *problématique interculturelle*. A l'issue de ce parcours de la première partie, et pour clôturer le deuxième chapitre, nous essayerons de définir la démarche interculturelle afin de dégager une synthèse et de problématiser notre travail de recherche.

Chapitre 1/

Rencontres inter-individuelles et inter-culturelles

La recherche est un travail de production, qui ne se réalise pas en dehors, mais à partir d'un certain nombre de savoirs, qui conditionnent le travail de recherche et, à ce titre, ces conditions constituent une étape de la production des analyses. Pour cela, il serait juste de faire un large détour sur les différents contextes et les diverses situations qui ont pu mettre en inter-relations des individus et, de là même, différentes cultures de ce monde. Nous ferons donc référence aux diverses conditions ou facteurs historiques qui ont donné naissance aux contacts des cultures. Cette étape ne pourra se faire sans faire référence en premier lieu à un état des savoirs sur quelques notions comme : *colonisation*, *migration* qui ont mis et mettent toujours en relations interculturelles des individus de cultures différentes. Pour ce faire, nous ferons référence aux définitions des dictionnaires et celles des encyclopédies.

1.1. Un état des savoirs sur les mots et les choses

1.1.1. Colonisation

En lisant les articles relatifs au domaine colonial dans *l'encyclopédie Encarta*, nous avons fait le constat suivant à savoir que la lexicographie relative au phénomène colonial s'est peu à peu diversifiée : les premiers termes utilisés dans la langue française, et ce dès le XIVe siècle, sont ceux de *colon* et de *colonie*. Le terme *colon* désigne la personne qui cultive une terre dont elle n'est pas propriétaire, en contrepartie du paiement d'un loyer en nature. À partir du XVIIIe siècle, le terme subit une évolution notable et caractérise celui qui fonde ou peuple une *colonie*, reflétant ainsi les nouvelles relations existant entre les pays d'Europe occidentale, d'une part, et les continents américain, asiatique et africain, d'autre part. Cette nouvelle donne s'est également traduite par l'apparition du terme de *colonisation* qui, à partir du XVIIIe siècle, désigne l'action de *coloniser*.

Bien qu'à l'heure actuelle, il n'existe officiellement plus de colonies, le fait colonial reste l'une des données majeures de l'époque contemporaine. Par ailleurs, la pratique coloniale pour l'acquisition de colonies n'est pas un phénomène nouveau ; elle remonte déjà à l'époque antique quand les cités grecques avaient créé un certain nombre de colonies.

Toutefois, tel que le brossent différents spécialistes de la philosophie de l'histoire et de la colonisation, le fait colonial est un fait historique qui a pris de l'ampleur surtout à l'époque moderne ; il est lié aux transformations qui s'opèrent en Europe occidentale :

« C'est l'ère des grandes inventions et des grandes découvertes. Les forces productives et les conditions de communication subissent des mutations radicales auxquelles ne résistera pas le système social qui avait caractérisé le Moyen Âge. C'est alors que l'Europe va s'étendre, conquérir et coloniser. Elle a l'initiative de l'enrichissement, et elle va s'enrichir aux dépens des autres continents. Un mouvement commence qui ne prendra fin qu'au XXème siècle ». [Bruhat dans EU 2000]

Si l'on se réfère aux différentes définitions que l'on peut retrouver dans les dictionnaires, on notera que Pour le *Robert*, par exemple, la notion de *colonisation* c'est « le fait de peupler de colons, de transformer en colonie » et « la mise en valeur des pays devenus colonies ». Nous retrouvons également ce genre de définition dans le dictionnaire le *TLFI* « Occupation, exploitation, mise en tutelle d'un territoire sous-développé et sous-peuplé par les ressortissants d'une métropole ».

Pour les encyclopédies, la *colonisation* c'est la dépendance[4] d'un peuplement et d'un territoire par une métropole, par des colons venus l'exploiter et le civiliser. On parle alors d'une relation de dépendance triple, à savoir : une dépendance politique, une autre économique et une dernière culturelle[5].

Les différents dictionnaires et encyclopédies qui définissent la notion de *colonisation* font état en premier lieu du procès d'*occupation d'un territoire* et de l'état de *dépendance* qui en résulte. Ces deux aspects du fait colonial, sont ceux également que choisit de relever l'*encyclopédie Universalis* dans l'introduction de son article sur la *colonisation* :

« La colonisation implique *occupation territoriale* et *dépendance* du pays occupé. Cette occupation s'est produite tantôt sur des territoires peu peuplés, tantôt au détriment de populations qui ont été réduites à l'état de *populations sujettes*. [...] D'autre part, toute colonisation, même sous la forme d'un affrontement, est un contact entre deux types de sociétés, celles des colonisateurs et celle des colonisés ». [Bruhat dans EU 2000]

[4] La dépendance d'un peuplement et d'un territoire colonisés à l'égard de la société colonisatrice constitue une relation de dominance. Colonisateurs : dominants, maîtres ; colonisés : dominés, sujets. La dépendance ne peut se réaliser qu'avec ces deux actants, à savoir : le conquérant et le conquis.

[5] Nous tenons à préciser cette dépendance culturelle parce qu'elle nous intéresse dans sa relation avec la problématique que nous étudions. Dans l'EU, cette dépendance peut se résumer par le statut privilégié accordé à la langue du colonisateur et à ses mœurs, aux dépens des coutumes et des dialectes des indigènes au nom de la croyance selon laquelle la métropole incarne la forme la plus avancée de la civilisation alors que les colonisés en seraient restés à un statut primitif de l'histoire de l'Humanité. [Akou dans Auroux, 1990 : 354]

En effet, quel que soit le type de colonisation, et même si, dans la plus part des cas, les relations, entre peuple colonisé et peuple colonisateur, se concrétisaient sous forme de domination, d'inégalités, de ségrégation ; des contacts avaient lieu donnant naissance à des liens qui se créaient indéniablement entre les deux peuples.

Par conséquent, nous pouvons dire que l'aventure coloniale a consisté à mettre en contact des civilisations différentes et par là même, une pluralité d'individus avec leurs diverses cultures étaient mis en inter-relations. Cette altérité faite de différences pouvait signifier pour les colonisateurs une sorte de rajeunissement, de renouvellement du monde, jusque là limité à l'occident, mais aussi d'enchantement, d'émerveillement, au moins au sens de curiosité, devant des spectacles inconnus. Nous pouvons d'ailleurs relever dans des récits de voyages, des peintures, des films et des photographies, de nombreuses impressions qui sont transmises par ces nouveaux venus en ce qui concerne ces terres, individus, cultures, langues jusque-là inconnus. Ce sont des représentations, sans doute, plus superficielles et vagues que vraiment fausses. Nous pensons par exemple aux différences climatiques, à la différence de teints : teint blanc par opposition au teint foncé, à la profonde « étrangeté » des lois et des coutumes du peuple colonisé par rapport au peuple colonisateur, à toutes les nouvelles végétations méconnues de l'occident, des déserts de glace par comparaison aux déserts de sable, mais aussi à la différence des langues et des religions sans oublier les différences au niveau des idées morales et politiques. Nous pouvons même dire que de chaque rencontre va jaillir une nouvelle image qui mettra en relief ces contrastes en une infinité de facettes.

Les différentes colonisations auront été ainsi une des situations ayant permis la constatation de la diversité des hommes, des langues, des cultures et des genres de vie dans ce monde. Des populations très différentes que les vicissitudes des conquêtes ont amené à regrouper dans un seul et même espace de vie, n'ayant souvent pas de traits en commun, chacune tenant à vivre sa vie propre, avec sa culture particulière, ses pratiques religieuses, ses conceptions artistiques ou esthétiques, ses structures familiales, ses coutumes, rites et traditions. Nous entendons par là, une colonie composée de différents groupes vivant côte à côte, mais séparément. Dans ce cas précis les populations, *se mêlent mais ne fusionnent pas.* Cette attitude qui reflèterait le refus de tout mélange contribue à rendre compte, plus largement, du fonctionnement des sociétés coloniales, dans lesquelles se juxtaposent bien des groupes différents. C'est ce que nous allons voir mais avec plus de précision dans le prochain titre intitulé *Hétérogénéité culturelle en contexte colonial et migratoire : problématisation.*

Par ailleurs, qu'en est-il de la seconde situation qui met en inter-relations différentes cultures au sein d'un même espace, à savoir la *migration* ?

1.1.2. Migration

Avant de faire appel aux différentes définitions et acceptions de cette notion, nous avons jugé indispensable de préciser que le fait colonial est en soit un fait migratoire. D'ailleurs dans sa définition même, on fait référence au déplacement, d'une population ou d'un groupe ethnique, d'un pays vers un autre en vue de l'occuper et de l'exploiter. C'est aussi le cas pour les invasions qui font appel également au déplacement d'un peuple, d'un espace vers un autre, dans le but d'acquérir ce dernier.

Ainsi, nous pouvons dire que le fait migratoire n'est pas une création assez récente à l'échelle de l'histoire de l'humanité ; les individus se sont en effet toujours déplacés hors de leurs espaces d'origine et ce depuis l'antiquité : les différentes invasions (des peuples germaniques, des peuples nomades d'Asie Centrale, des Arabes, des Turcs) ainsi que les diverses colonisations en sont les exemples concrets.

A présent il est temps de creuser plus profondément la notion de *migration* pour connaitre sa signifiance et savoir comment cette situation mettrait en relation différentes personnes et de là, leurs diverses cultures. Pour le *Dictionnaire TLFI*, la notion de *migration* veut dire « Déplacement de personnes d'un lieu dans un autre, en particulier d'un pays (émigration) dans un autre (immigration) pour des raisons politiques, sociales, économiques ou personnelles, et qui est le fait, soit d'une population entière, soit d'individus s'intégrant dans un phénomène de société plus large ».

En se référant à *l'encyclopédie Encarta*, nous avons la définition suivante : *migration*, déplacement de populations se déroulant à la fois dans le temps et dans l'espace. On nous explique qu'après avoir longtemps considéré la *migration* sous son seul aspect celui du changement définitif de résidence, on s'accordait aujourd'hui à reconnaître au phénomène de *migration* des populations humaines une grande variété de formes. En premier lieu en tenant compte de la durée (mouvements quotidiens ou hebdomadaires, migrations à caractère saisonnier ou temporaire, définitives ou de longue durée), de la distance parcourue (petite,

moyenne ou grande distance, déplacement intra-urbains, intra-régionaux, interrégionaux et internationaux), du degré de liberté des personnes qui se déplacent (migrations libres, sélectives, planifiées ou forcées) ou alors des causes essentielles provoquant le changement de lieu d'habitation (mouvements liés au travail, à la retraite, aux loisirs, etc.), ou encore celles qui se manifestent par des déplacements répétitifs et cycliques, le plus souvent de faible durée, mouvements de va-et-vient et oscillations qui n'impliquent aucun déséquilibre essentiel, aucun changement d'activité et aucune rupture pour les individus.

Le choix migratoire a longtemps été orienté par différents facteurs, nous pouvons faire référence, en premier lieu, aux diverses migrations qui ont résulté du contexte colonial. En effet, pour différentes raisons, les colonisés ont quitté leur pays pour aller vivre dans des pays étrangers. Tout d'abord parce qu'ils aspiraient à échapper à l'oppression coloniale en allant vivre dans d'autres pays loin de la colonisation. Ensuite, ils pouvaient quitter leur pays pour des raisons économiques, personnelles ou concernant le pays colonisateur, comme c'était le cas pour la France quand elle a eu besoin de main-d'œuvre algérienne, après la première et seconde guerre mondiale, pour se reconstruire et rehausser le niveau économique du pays. Enfin, pour des raisons intellectuelles, lorsque les colonisés allaient s'instruire dans des pays étrangers quand ceci était impossible ou difficile dans leur pays – n'oubliant pas que, dans la plupart des cas, on colonisait les pays sous-développés dans lesquels l'instruction était quasi absente.

En second lieu, nous pensons aux migrations religieuses dont le but était de faire la propagation d'une religion particulière. Nous pouvons parler également des migrations ou plus exactement des mutations démographiques dont le rôle était de peupler un pays comme c'était le cas pour les Etats-Unis au moment de la Déclaration d'Indépendance, ou encore avec le Canada depuis déjà un certain temps jusqu'à nos jours. Nous pensons, par ailleurs, aux diverses migrations économiques dans le but de trouver du travail dans les pays d'accueil, ou encore aux migrations intellectuelles dans le but de faire des études supérieures. Toutefois, il faut dire que le choix migratoire à souvent été influencé par la tendance des migrants à vouloir rechercher un environnement meilleur à celui qu'ils quittaient.

Plus encore avec la mondialisation technologique et économique comme nouvel horizon, la tendance migratoire a pris de l'ampleur s'exprimant par des volontés individuelles ou de groupes d'individus en quête de mieux-vivre, de liberté. En conséquence, les univers

culturels qui restaient jusque-là relativement isolés se bouleversent car avec la mondialisation les individus se trouvent contraints de se mettre en contact afin d'interagir avec les autres. Ceci pour des fins commerciales, économiques, scientifiques, intellectuelles ou encore médicales.

Ces différentes interactions influent indéniablement sur les modes de vie, les modes de pensées et surtout sur les diverses cultures des individus de ce monde. A partir de là, nous pourrions nous fabriquer une image d'un monde où des univers différents se mélangent dans une composition harmonieuse. Or, cette image ne reflète pas toujours la réalité sociétale d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle il nous semble important, à ce stade de notre travail, de nous interroger sur la réalité des choses quant à la diversité culturelle qui cohabite dans un même espace. De plus, qu'en est-il de cette mouvance des cultures dans le monde ? Par ailleurs, l'individu devra t-il intégrer la différence entre ses propres codes culturels et ceux de la société d'accueil qu'il essayera de gérer par lui-même ? Ou alors cherchera-t-il à combiner entre les éléments des deux cultures en présence pour donner naissance à un produit culturel nouveau et autonome ? Sinon, optera t-il pour une absorption d'une culture par une autre, qui peut le conduire à une possible aliénation ? C'est précisément ces différents questionnements qui feront l'objet de notre réflexion dans le prochain titre : *Hétérogénéité culturelle en contexte colonial et migratoire : problématisation.*

1.1.3. L'hétérogénéité culturelle en contexte colonial et migratoire : problématisation

Comme nous l'avons précisé précédemment, les rencontres inter-individuelles et inter-culturelles ne datent pas d'hier. En effet, avec les guerres tribales, les grandes invasions et surtout les différentes colonisations, des peuples différents et donc des cultures différentes ont été mis en contact et en inter-relations. Or, ces situations ne constituent pas les seuls facteurs de rencontres inter-individuelles et inter-culturelles ; nous pensons dans ce sens au facteur migratoire. A cet effet, nous dirons que les rencontres des immigrations successives ont formé et forment toujours une pluralité, une diversité culturelle et de là des relations inter-culturelles. Alors comment cette diversité culturelle a-t-elle été gérée, dans le passé, et quelles sont les réactions à présent face à la diversité culturelle ? Ceci dans les deux contextes que nous avons cités auparavant et qui ont permis les rencontres inter-individuelles et inter-culturelles, hier et aujourd'hui.

Ces deux contextes, colonial et migratoire, nous auront permis la constatation des différences humaines, culturelles, religieuses, linguistiques. Mais, de l'idée de *différence*, nous arrivons souvent à l'idée de *hiérarchie*. C'est ce qui s'est souvent passé dans les colonies où le colonisateur, avec tout ce qui le représentait, était placé au sommet. Une place qui lui revenait de droit et une classification des plus élémentaires en raison de son appartenance à la civilisation dominante, à la race « supérieure ». Il faut dire que cette attitude n'est pas sans conséquence : elle justifie, implicitement, les colonisations, dans la mesure où l'ordre que celles-ci établissent, paraît correspondre également à la hiérarchie des cultures.

En effet, dans ce genre de contexte, autrement dit colonial, il était généralement question de maintenir la domination et la supériorité dans tous les domaines. Le colonisateur était largement supérieur sur tous les plans et dominateur par-dessus tout. Par ailleurs, le domaine de la culture n'allait pas échapper à cette dominance et la supériorité culturelle était présente au point où elle se faisait entendre le plus souvent possible au peuple colonisé.

Ainsi, il y avait certes une hiérarchisation des cultures, mais en parallèle, il y avait une classification par opposition des deux peuples colonisé et colonisateur : civilisé/indigène-barbare, instruit/illettré, blond/brun, avancé/primitif. Cette forme de « diminution » était très souvent mal vécue par les colonisés qui préféraient dans certains cas masquer cette « infériorité » en rejoignant l'autre camp, l'autre culture du colonisateur.

En outre, lorsque deux peuples se rencontrent et se mettent en contact, le plus souvent, c'est la culture du peuple dominant qui jette le plus loin ses tentacules au détriment de l'autre culture du peuple dominé. C'est ce qu'on nomme le *processus d'acculturation* en situation coloniale, autrement dit, quand une communauté donnée change sa culture en faveur d'une culture étrangère, plus influente et plus puissante, on assiste alors à un processus d'acculturation.

Le mot *acculturation* est pris dans deux sens différents dans le Dictionnaire La sociologie de 1970 :

> **« D'une part, les sociologues et les psychologues étudient sous cette dénomination les processus par lesquels l'individu s'adapte au milieu culturel et se trouve façonné par lui. D'autre part, pour les anthropologues, l'acculturation est l'ensemble des transformations que subit un groupe social au contact d'un autre. Dans ce second sens,**

les études sur l'acculturation se sont récemment multipliées à propos des changements profonds qui se produisent, dans les sociétés archaïques, primitives ou traditionnelles, sous l'influence de la civilisation des pays modernes industrialisés »[6].

A la notion de « mission civilisatrice » généralement prônée par les empires coloniaux au début de leur conquête et qui serait le reflet d'un acte positif envers le peuple colonisé, se substitue la notion d'« acculturation » qui s'avère être une attitude totalement négative envers ce dernier dans la mesure où les « transformations » vont s'effectuer au détriment de sa propre culture.

Nous comprenons, à partir de là, que la supériorité et la dominance d'un peuple induit très souvent le peuple dominé à s'acculturer dans le but de tout uniformiser et de tout homogénéiser à l'image du plus fort, le dominant. Ainsi, la notion d'acculturation qui signifiait à la base un acte d'échange culturel entre deux sociétés à peu près égales n'est pas une réalité vécue en terme concret car, à tous les coups, l'acculturation s'avère être une forme d'assimilation dans le sens d'intégration de certains éléments culturels appartenant au colonisateur dominant par la culture conquise du colonisé dominé. De plus, le choix fait par l'acculturé ou par l'assimilé est généralement déterminé par les différentes orientations de l'acculturant représenté par le peuple dominant.

Christiane Achour, dans son ouvrage *Abécédaire en devenir*, adhère pleinement à cette vision des choses en affirmant que l'acculturation est purement et simplement la colonisation culturelle. Elle souscrit d'ailleurs pleinement à la conclusion de G. Leclerc, lorsqu'il écrit :

« Qualifier le colonialisme de changement ou de phase de l'industrialisation correspondant à celle du XIXème siècle en Europe, c'est le « banaliser » et ne pas voir son aspect tout aussi évident (pour le colonisé) de déculturation et de destruction des particularités culturelles nationales (...). En fait, dans l'idéologie de l'entre-deux guerres, la théorie du contact culturel n'est qu'un élément de la conception des sociétés « indigènes ». Derrière elle, se profile la conception de « l'indigène » comme l'homme-objet, et tout le système hérité de l'impérialisme » [Gérard Leclerc, 1972 : 91]

Dès lors, la domination coloniale ne se fera pas uniquement sur un pays dans le but d'exploiter toutes ses terres et ses richesses propres mais également sur un peuple, sur sa

[6] A l'appui de cette définition, on nous cite deux noms : M. Herskovitz, *Acculturation*, 1938 et *Les bases de l'anthropologie culturelle*, 1967. Avec en plus, R. Linton, *Acculturation*, 1940 et *De l'homme*, 1968. In Christiane Achour, *Abécédaires en devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie*, 1985.

culture, sur sa langue, en résumé sur tout ce qui le représente et le qualifie. Cette domination s'inscrira sous un aspect de changements, de transformations et de modifications que le colonisé aura attribués à sa culture d'origine au contact avec une autre culture, celle du colonisateur. Cependant, ce processus en question ne s'appliquera pas pour les colonisateurs car ceux-ci proclament très souvent leur supériorité aux indigènes, refusent de se mêler à eux et veillent à ce que ces derniers « restent à leur place ».

Le contexte colonial n'est pris en exemple que pour situer le lieu de la diversité culturelle, et, le recours au processus d'acculturation ne nous intéresse que pour prouver toute la complexité qui tourne autour des rencontres inter-culturelles et surtout la difficulté vécue de l'hétérogénéité culturelle au sein d'un même espace. Nous sommes d'autant plus conscients de la complexité de la chose dans la mesure où lorsqu'on détourne une personne de son patrimoine culturel, on la brise, on la vide de toute sa richesse et on la conduit par cette attitude à sa détérioration. Il faut dire que tout le processus de modelage de l'acculturé, de l'aliéné passe par un long cheminement au cours duquel on le prive de sa culture en le niant et en lui interdisant la pratique afin de tout uniformiser selon le modèle de l'acculturant. Cette attitude serait en réalité une façon détournée de penser la négation de l'Autre différent de Soi, ou encore tout simplement un manque de reconnaissance de l'altérité.

Nous retrouvons ce genre d'attitude et de conception, aujourd'hui, mais dans un autre contexte que le contexte colonial, autrement dit le contexte migratoire où des personnes de cultures différentes se voient cohabiter dans le même espace parce qu'elles ont fait le choix, ou encore ont été contraintes, de quitter leur pays pour aller vivre dans un pays étranger. Ce n'est certainement pas les mêmes contextes mais il y a une reconduite dans la façon de concevoir et d'appréhender la diversité culturelle au sein de la vie sociétale. Que ce soit en contexte colonial ou en contexte migratoire, la question de la diversité culturelle reste à jamais une question très complexe et difficile à résoudre. Car le combat persiste jusqu'à nos jours entre une conception homogène et uniforme des cultures et une autre totalement hétérogène et différenciée, en d'autres termes, entre une reconnaissance de l'Altérité et une absence totale de reconnaissance de cette dernière.

Plus encore, aujourd'hui, la question de la diversité culturelle reste d'actualité avec ce qui se passe à partir de la dynamique de la mondialisation et des migrations successives qui en résultent où une pluralité des cultures coexiste, de sorte que le différent et le contradictoire

vivent l'un à côté de l'autre. Dans ce genre de contexte, il serait fortement difficile de penser l'universalisation qui aspire à une uniformisation des cultures et des hommes...Or, c'est ce qui se passe aujourd'hui, en situation d'immigration, lorsqu'on se comporte souvent comme s'il n'existait que la culture occidentale comme ultime référence et l'homme occidental comme unique échelle de mesure. Cette façon de voir les choses nous amènerait à considérer la culture comme un concept se fondant sur une homogénéisation sociale, une consolidation des ethnies et une délimitation inter-culturelle, autrement dit des cultures fermées les unes aux autres. Dans ce cas, il ne s'agira pas d'une mondialisation différenciée mais au contraire d'une mondialisation uniformisée.

Nous tombons ainsi, une nouvelle fois, dans cette idéologie de l'acculturant et de l'acculturé où le plus faible doit changer sa culture en faveur d'une autre culture étrangère, cette fois-ci plus nombreuse et dominante et de là, plus influente. En effet, en situation d'immigration, les immigrés doivent généralement s'assimiler à la culture du pays d'accueil, qui est la plus nombreuse et par ce fait même, plus dominante.

Pour pouvoir comprendre *l'assimilation culturelle* en situation d'immigration, il nous faut d'abord définir ce qu'on entend par *assimilation*. Selon *l'Encyclopédie Encarta*, *assimilation* est un processus par lequel des individus ou des groupes sont absorbés par un autre groupe humain, dont ils adoptent la culture dominante et le modèle de société. Nous comprenons à partir de cette définition que, dans la conception assimilationniste, l'arrivant doit tout perdre pour intégrer une société conçue comme homogène socialement et culturellement.

Nous pouvons à partir de là faire les constats suivants :

- en situation coloniale, le peuple colonisé, même s'il représentait le pays d'accueil, devait s'assimiler à la culture du colonisateur pour avoir les mêmes droits que lui ;
- en situation migratoire, le peuple immigré doit s'assimiler à la culture du pays d'accueil pour s'octroyer le droit d'y rester et de bénéficier de certains droits qui lui sont élémentaires ;
- nous constatons enfin que la *domination* est une donnée incontournable lorsque nous analysons les relations inter-culturelles entre les personnes que ce soit en contexte colonial ou migratoire. C'est l'héritage d'un système fondé sur une alternative simple : assimilation ou rejet.

Dès lors, nous pouvons dire que l'assimilation culturelle en contexte migratoire se rapproche de celle observée durant l'époque coloniale. En effet, hier comme aujourd'hui, la culture du dominant prend le pas sur la culture du dominé. Mais alors qu'on justifiait *l'assimilation culturelle* autrefois par la supériorité de la culture des colonisateurs et par une action civilisatrice, aujourd'hui, elle se justifie par l'intégration dans le pays d'accueil et le droit de rester sur le sol étranger. Dès lors, on pourrait confondre entre assimilation et intégration culturelles.

Si l'on creuse bien la question de la différence entre les deux notions : *assimilation* et *intégration*, nous avons en premier lieu *l'assimilation* qui veut dire *accepter l'autre s'il rejette sa* différence. Dans ce cas, l'immigré doit impérativement renoncer à sa personnalité propre et adopter intégralement les valeurs et les comportements de la société d'accueil. En second lieu, nous avons *l'intégration* qui veut dire *continuer à croire en ses valeurs en n'obligeant personne à renoncer aux siennes*, ce serait, à ce moment là, un processus ouvert et une conciliation entre les cultures différentes. Mais dans de nombreux cas l''intégration prend rapidement le sens de l'acculturation et de l'assimilation totale des immigrés alors qu'au préalable l'intégration signifiait un rapprochement mutuel qui devait se faire des deux côtés, autrement dit, de la part du migrant mais aussi de la société d'accueil.

Ce serait là une façon intermédiaire de penser les relations inter-culturelles et la diversité culturelle au sein d'un même espace. En somme, ce n'est pas au plus faible, au dominé ou alors à celui venu d'ailleurs, de faire l'intégralité des efforts car ce serait toujours une sorte d'assimilation et non une intégration au véritable sens du terme.

Accepter la diversité culturelle, accepter l'autre et l'altérité constituent la condition première au dialogue des cultures. Ainsi, nous ne pouvons plus considérer les cultures comme étant fermées sur elles-mêmes, isolées de tout et de toutes les autres. Une nouvelle conception prend place, celle qui considère l'existence d'un réseau entre différentes cultures. C'est un réseau qui s'est développé historiquement et continue à se développer avec les différentes rencontres à travers les migrations que nous vivons actuellement. Cette conception des choses nous obligerait à tenir compte des pratiques de vie et des valeurs d'autres cultures que les nôtres, d'interagir et d'échanger avec elles, d'établir des connexions, des transitions entre les différentes cultures et de dépasser les frontières entre ces dernières. Sur les fondements

mêmes de cette perception nous considérerions les cultures du présent comme caractérisées par la diversité et le pluralisme.

Cette nouvelle conception des cultures et des relations inter-culturelles fondée sur la reconnaissance de la diversité et la pluralité et non sur l'homogénéité et l'uniformité culturelle, s'explique par une évolution d'un état de pensée monoculturel vers un autre pluriculturel. Nous ne devons pas comprendre, à partir de là, qu'il s'agit d'une simple évolution constante et harmonieuse de cette nouvelle façon de penser l'hétérogénéité culturelle mais d'une avancée par rupture, d'un bouleversement d'une conception ou encore d'une rupture épistémologique entre l'ancienne façon de concevoir les relations inter-culturelles et celle d'aujourd'hui, autrement dit, entre une version homogène et unifiée des cultures et une autre plus ouverte et hétérogène de ces dernières.

1.2. Evolution d'une conception : du monoculturel au pluriculturel

1.2.1. Contre le monoperspectivisme culturel

> **« On s'est, souvent dans le passé, représenté les hommes de toute race et de tout siècle comme à peu près semblables, le Grec, le Barbare, l'Hindou, l'Homme de la Renaissance, et l'Homme du dix-huitième siècle comme coulés dans le même moule, et cela d'après une certaine conception abstraite qui servait pour tout le genre humain »**, a pu écrire Taine dans *Histoire de la littérature anglaise* en 1891.

Taine se départ de cette philosophie, selon laquelle *on connait l'homme mais on ne connait pas les hommes*, qui fait une totale abstraction de la diversité. Si l'on se réfère à cette conception, tous les hommes seraient semblables, et leurs cultures seraient homogènes. Or, est-il possible de croire en l'homogénéité et à l'uniformité totale des peuples et surtout à l'unicité culturelle ? Pour répondre à cette question nous devons simplement faire référence à l'Histoire qui ne cesse de nous montrer par ses différentes découvertes que la vie, l'homme, les sciences et les arts, les mœurs et les cultures ne cessent d'évoluer en un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers les espaces et les temps. Elle nous montre que de découverte en découverte, les hommes se sont rendus compte de la diversité et de la complexité humaine et culturelle qui ébranlent toute conception monoculturelle.

Le choix du terme « monoculturalisme » d'après Andréa Samprini est expliqué par la croyance dans les réussites de la pensée occidentale et par le fait que les œuvres intellectuelles et artistiques issues de la tradition occidentale représentent le sommet atteint par l'esprit humain. Elle explique, en reprenant les propos d'Allan Bloom, que les œuvres de Platon, de Shakespeare représentent « objectivement » l'excellence de l'accomplissement artistique et philosophique universel. Les autres traditions littéraires et artistiques ne sont pas prises en considération dans les universités parce qu'elles n'atteindraient pas le niveau d'excellence escompté pour les intégrer[7].

Ce genre de conceptions singulières, closes et fermées[8] ont souvent créées des attitudes discriminatoires, qu'elles reposent sur des considérations ethniques, linguistiques,

---

[7] Ces propos résument la pensée d'Andréa Semprini concernant l'épistémologie monoculturelle, in Le multiculturalisme, Que sais-je ? PUF, Paris, 2000, 2éme édition, 1ère en 1997.

[8] Ces conceptions ont également mis l'homme dans des situations de conflits, de guerres afin de clamer « sa supériorité », d'exercer son hégémonie ou encore pour imposer ses intérêts économiques, stratégiques, politiques

culturelles ou religieuses. Elles procèdent d'une perception hiérarchisante des différences. Un tel comportement justifie la position de ceux qui estiment que leur propre manière d'être, d'agir ou de penser doit être préférée à toutes les autres et ainsi doit certifier leur supériorité dans certains nombres de valeurs, de croyances ou de représentations en prônant la préservation d'un idéal de « pureté » ou d' « authenticité »[9]. Ce sont des individus ou des communautés qui se considèrent comme les représentants par excellence de l'humanité et qui se perçoivent comme uniques, précieux, incomparables, purs, les seuls véritables détenteurs de la « vérité » et du « bien ».

Nous pensons notamment à certaines figures qui reflètent ce genre de pensées tels que Platon et Aristote[10] lorsqu'ils justifiaient, déjà dans l'antiquité, l'esclavage et toute sorte d'exploitation dans leurs écrits. Une telle pensée va de pair avec celle de Claude Lévi-Strauss qui refuse la diversité des cultures ou encore avec celle d'Emile Durkheim lorsqu'il explique que dans la relation à l'Autre, l'Autre doit adhérer à la même culture que la sienne, autrement dit l'occidentale et s'il est différent, il est ainsi inférieur à lui. C'est une pensée essentialiste qui met l'Occidental en position de supériorité et qui l'enferme dans des idées, des représentations et des valeurs bien propres à lui et surtout bien closes. Une telle attitude, un tel comportement tend vers des situations d'intolérance ou de xénophobie, de racisme et de stigmatisation.

Nous faisons allusion à toutes sortes de situations vécues de génocides où les intentions sont l'élimination meurtrière, la destruction et l'extermination systématique d'une communauté humaine entière, déterminée par un ou plusieurs des caractères tels que les aspects physiques, la langue, la nationalité, la religion ou l'ensemble de traits culturels. Ceci pourrait d'ailleurs nous amener vers des situations extrêmes telles que l'ethnocide provoqué par des dominants qui se manifestent pour détruire intentionnellement la culture d'une ethnie et qui imposent une acculturation, une déculturation et une assimilation de leurs propres valeurs sous couvert de modernité ou de progrès. L'action de « déculturation » des Français à

et culturels. Elles l'ont poussé parallèlement à opter pour des rapports de domination ou d'exploitation avec l'Autre (qui fut successivement un indigène et un esclave) et de choisir le conflit au lieu de la réconciliation.

[9] Ces attitudes peuvent s'accompagner d'un sentiment de danger et de la peur d'être contaminé par l'Autre qui est tant différent du Moi. A partir de là surgit l'urgence de sa disparition par la destruction et l'extermination comme pour le cas du génocide ou encore de la xénophobie lorsque la peur de l'Autre, l'étranger s'installe d'où la nécessité de l'expulser hors du territoire.

[10] De même, on ne peut revenir à la théorie du mouvement d'Aristote ou à l'idée que, comme le croyaient les Grecs, nombres et grandeurs constituent des sphères distinctes. Ces idées eurent leur sens à leur époque ; elles étaient fondées sur des raisons solides. Ce n'est plus le cas maintenant.

l'égard des Algériens, du temps de la colonisation, en est un exemple. Elle résulte d'un rejet de la culture algérienne jugée inférieure par rapport à la culture française.

Un autre exemple nous parait tout aussi pertinent, c'est le cas des nombreux immigrés qui vivent en dehors de leur pays d'origine et qui veulent conserver leur personnalité culturelle dans le pays d'accueil. Prenons à titre d'exemple le modèle français. La situation des immigrés vivant dans cet espace s'avère être très complexe et délicate dans la mesure où la structure étatique française prône l'assimilation ou encore « l'intégration » pour les étrangers vivant en France et cherche à leur imposer son idéologie et ses modes de vie. De là, se sont déclenchés et se déclenchent toujours des hostilités, des affrontements, beaucoup de racisme, du mépris et de la ségrégation en réaction au système politique français.

Suite à ce que nous avons pu développer plus haut, nous pouvons avancer le constat suivant : en restant sur des positions tout autant fermées que catégoriques et uniques nous nous trouverons indéniablement, un jour, face à des réactions tout aussi simplistes que dangereuses.

Il est vrai que l'approche monoculturelle pourrait paraitre infiniment simple et rassurante dans son principe assurant l'existence d'une seule culture et par là même l'existence d'une société homogène. C'est d'ailleurs le principe fondamental de la monoculturalité[11] selon laquelle il n'existerait qu'une seule et unique culture du moins la dominante, l'exemplaire et la directive. Néanmoins, nous comprenons à travers les nombreuses expériences vécues dans le passé et au présent qu'il n'existerait pas d'hommes semblables et des cultures pures dans la mesure où cette conception consisterait à ignorer les différences entre les cultures et les êtres, à nier leurs changements et surtout leurs perpétuelles métamorphoses dans le développement de la vie.

Nous rejoignons dans ce sens le principe fondamental de toute la conception de Hegel[12] qui est celle du devenir éternel. Chez lui, tout est continuité et intégration, c'est le monde où les hommes et les cultures sont en devenir. Dès lors, penser à une version unique, homogène et pure de l'homme et de la culture n'aurait pas lieu d'être car elle devrait être mise

[11] Le projet du monoculturalisme est de créer une société homogène mais dans ce genre de projet de société, la problématique de l'intégration est posée car elle tend à demander aux nouveaux arrivants de s'assimiler ou alors de s'en aller. Ainsi, la seule intégrité possible pour eux c'est sur le mode de l'absorption pure et simple.

[12] La pensée de Hegel domine toujours la philosophie contemporaine. Une pensée dialectique qui se base sur un processus dynamique de la vérité qui se constitue dans le temps ; le perpétuel mouvement de la vérité qui est en devenir.

en cause par l'existence elle-même et de là même, condamnée à l'ouverture et à la liberté[13]. Cette nouvelle vision des choses peut conduire vers une conception plurielle de ce qui nous entourent :

> **« Cette perspective n'est pas unique mais multiple[14](...), elles (les multiples perspectives) ont à s'ajuster sans cesse les unes sur les autres, abolissant du même coup, tant la possibilité du savoir absolu que la tentation de concevoir cette montée comme l'œuvre de l'esprit se mouvant en vue du seul soi-même » [A.de Waelhens, Encyclopédie Universalis Vol.10 : 818].**

Fondamentalement, l'attitude pluraliste consisterait à considérer la culture comme pluraliste et, par là même, elle est une attitude d'ouverture et de reconnaissance. Cette nouvelle vision des choses ne s'opposerait pas à la diversité, à la tolérance, à la différence mais elle met en garde contre le totalitarisme de la conception unique et pure de l'homme et de la culture. Elle nous ouvre aux différences fondamentales de nos visions du monde.

1.2.2. Vers une nouvelle épistémè : la perspective pluraliste

L'impérialisme de la pensée unique, qui non seulement mine les relations entre les individus mais même, comme l'ont montré de nombreux événements inscrits dans l'histoire, menace la paix, aurait à notre sens une clef, c'est la perspective pluraliste. D'une simplification abusive, d'un sens unique de l'histoire, de l'abolition des différences, d'un principe d'homogénéisation et du brouillage des repères individuelles et personnelles, du refus catégorique d'échange, de débat entre les individus où certains n'auraient même pas le droit à la parole, d'une loi et d'une vérité pour tous, à tout ceci une ouverture possible : c'est de reconnaitre et vivre le pluralisme[15].

Le pluralisme n'est pas uniquement reconnaissance de la pluralité, qui réfère à un monde d'objets et de concepts, mais c'est la reconnaissance que le monde dans lequel nous vivons est fait également de sujets, de « personnes » qui ne pourront jamais être réduits à des objets. Le pluralisme émerge donc avec la découverte de l'importance de la personne dans les

[13] La liberté, c'est justement ce rejet des conceptions radicales prétendument universelles, et par là autoritaires.
[14] A l'inverse de ce qui a lieu pour l'idéalisme ou le transcendantalisme.
[15] Nous pensons à la perspective pluraliste car le pluralisme est fondé sur la conviction que quel que soit le degré de la réalité des idées, elles ne pourront jamais épuiser la réalité.

relations sociétales, que les hommes ne sont pas isolés les uns des autres et qu'ils sont interdépendants. Cette nouvelle mentalité émergente, visant à prendre davantage en compte les différentes composantes de la diversité, pourrait s'expliquer, en partie, par une meilleure prise de conscience de l'altérité, par la multiplication des échanges et des rencontres interculturelles, par la nécessité d'améliorer les relations entre les communautés afin d'éviter les dérives « nationalitaires ».

En effet, la perspective pluraliste reconnait l'importance de l'Altérité d'abord dans son existence même, dans sa pleine humanité et ensuite dans la relation qu'elle entretient avec le Même. Alain Durkheim, lorsqu'il parle de la relation à l'Autre affirme l'unité du genre humain. D'après lui,

> **« Les hommes, en tant que tels, ont les mêmes potentialités intellectuelles et morales. Ils ont la raison en commun et ils partagent la même vocation à la liberté, quelle que soit la diversité de leurs systèmes de valeurs et de leurs réalisations pratiques » [Ferréol, Gilles. Jucquois, Guy, 2004 : 267]**

Nous ne partageons qu'en partie la vision durkheimienne de l'Altérité, celle qui admet le commun de la raison pour les hommes et le partage de la vocation à la liberté. Toutefois, nous réfutons l'idée de l'unité du genre humain. L'avènement de la sociologie, les nombreuses recherches effectuées dans ce domaine ainsi que les positions du culturalisme nous ont conduits à penser que pour comprendre l'Altérité il faut d'abord reconnaitre la pluralité des personnes et la diversité des cultures qui les définissent. Le sociologue Jean Fleury affirme dans ce sens :

> **« Les univers se mélangent dans une composition qui trouvent son sens dans la conscience des individus. Ils sont pris dans un processus qui intègre le changement de la culture » [Jean Fleury, 2002 : 112]**

En partant du fait que la culture est une totalité analysable et unique référence à elle-même et que c'est « un tout complexe qui inclut la connaissance , la croyance, l'art, la morale, la loi, la coutume et toutes les autres aptitudes et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société »[16], en incluant également d'autres composantes comme le langage et la

[16] Le mot culture revêt de multiples significations. Edward Tylor s'était fait le porte-parole des anthropologues de son époque dans un ouvrage publié en 1871, intitulé *Primitive Culture,* dans lequel il donne une définition du mot *culture.*

communication, la représentation et les idéologies[17], et en sachant bien qu'une société est un espace palimpseste où s'entrecroisent une pluralité de cultures aussi différentes les unes des autres, s'impose le constat suivant : les personnes de cultures différentes vivent dans des univers incommensurables.

La pluralité des perspectives engendre ainsi la diversité ; elle est irréductible car la culture, la langue et l'identité ne peuvent jamais se réduire en monoperspectivisme et à l'unité. La culture, en même temps que la langue et l'identité, vit, se transforme et évolue dans l'interaction entre individus différents les uns des autres. L'analyse de Charles_Taylor dans son livre : *Multiculturalisme, Différences et démocraties*, permet de comprendre la nécessité d'une approche en termes de relativisme culturel. Pour Charles Taylor, l'individu a besoin des autres pour construire sa propre identité et c'est dans ce dialogue, ce qu'il appelle lui, la « relation dialogique », que l'être humain prend conscience de lui-même. Selon lui, les relations entre individus sont nécessaires et permettent de prendre conscience de soi et c'est surtout dans la sphère publique que la reconnaissance d'identités différentes doit se faire[18].

Il est sans doute important de se rappeler que l'histoire du monde s'est constituée au fil du temps autour de peuples divers, de races différentes, d'identités différentes, de cultures différentes, de diverses religions, d'une multitude de langues et de dialectes. Quotidiennement, l'homme a toujours fait face aux différences qui l'entourent dans la mesure où durant toute son existence il aura rencontré, en permanence, un nombre illimité de « cultures » et d'« identités » différentes les unes des autres. Ces cultures et identités sont créées de façon continue et se réactualisent dans l'interaction avec autrui. Dès lors, l'homme tend à s'habituer et à s'accoutumer de cette pluralité de communication et d'interaction linguistique, culturelle, religieuse.

Même si la plupart des religions actuelles sont monothéistes[19], et par là même prédisposées à une acception unique et ultime, et même si l'existence d'une multitude de cultures, de langues et de dialectes ne présageraient que difficultés ou même rupture de

[17] A partir de 1920 avec les travaux de Ruth Benedict, de Ralph Linton et d'Abram Kardiner l'analyse de la culture est relative également aux traits de caractère des individus. Par la suite, d'autres conceptualisations, proposées par Edmund Leach et Max Gluckman, voient le jour et insisteront au contraire sur les risques de tensions, d'anomie ou d'incohérence.

[18] L'analyse de David Goldberg dans *Multiculturalisme* met en avant un modèle qui conforte la vision de Charles Taylor. Cette reconnaissance dans la sphère publique d'une différence et la volonté d'égaliser les droits des communautés ont montré que le modèle pouvait inclure d'autres cultures.

[19] Nous pouvons dans ce sens donner l'exemple de l'Islam et du Christianisme, pour n'en citer que ces deux là.

contacts entre les individus, il est certain que nous vivons le pluralisme idéologique, culturel, linguistique, religieux (...), dans lesquels nous sommes inscrits et que nous sommes appelés toujours à réactualiser, à redécouvrir[20]. Par ailleurs, toutes les religions, les cultures et les visions du monde, aussi différentes et plurielles soient-elles, ont besoin les unes des autres pour réaliser leur plénitude. L'intérêt de la perspective pluraliste c'est de maintenir la communication, l'interaction entre des individus de religions, de cultures différentes pour qu'il y ait éventuellement échange, dans le respect et dans la tolérance. C'est justement le principe fondamental de la conception pluraliste qui représente l'harmonie, celle qui admet et reconnait les différences entre les êtres et les choses[21].

Il est indispensable, en effet, de mentionner l'importance de l'attitude pluraliste dans les relations sociétales entre personnes de cultures différentes. Or, cette conception nous parait, à ce jour, plutôt idéaliste et ne reflète pas entièrement la réalité qui se passe dans nos sociétés pluriculturelles car, dans de nombreux cas où se font les rencontres entre les personnes de cultures différentes, surgissent beaucoup de problèmes existentiels au sein de la société. Notamment, ces derniers temps, avec la mondialisation économique et le flux migratoire où les sociétés incarnent l'image d'une mosaïque culturelle et où une pluralité de personnes de cultures différentes choisissent, ou se voient contraints parfois, de cohabiter dans le même espace pour des raisons tout aussi diverses. De cette cohabitation, peuvent surgir des situations de racisme, de ségrégation et parfois même de mépris. C'est justement les raisons qui nous poussent à comprendre les sociétés pluriculturelles mais surtout, par la suite, les enjeux que provoquent la rencontre de différentes cultures au sein d'un seul et même espace.

1.2.3. La pluriculturalité ou la coprésence d'une multiplicité de cultures

Il est sans doute important avant d'aborder la question de la diversité culturelle de faire un léger détour afin de signifier la notion même de pluriculturalité qui s'avère être la source de la diversité et des divergences culturelles. Le terme, pluriculturel, suffisait

[20] Voir R. Vachon, Le mythe émergent du Pluralisme et de l'Interculturalisme de la Réalité, P 35.

[21] Ainsi, nous ne pouvons envisager cette nouvelle perspective pluraliste sans mettre de côté le monolithisme culturel, religieux, économique, politique, étatique ou autre qui uniformise, standardise en balayant les différences.

généralement au XX et au début du XXI siècles. Avec la mondialisation des flux migratoires, l'emploi de multiculturel est devenu nécessaire. L'un et l'autre ne font que constater la coprésence d'une pluralité ou d'une multiplicité de cultures en un même lieu, en un même temps.

Pour résumer la réflexion d'Hubert Hausemer[22], reprise de son article *Quelle intégration dans notre société pluriculturelle,* nous dirions que le préfixe "pluri" signifie, en l'occurrence, que les sociétés actuelles connaissent non pas une seule culture, mais qu'elles se composent d'une pluralité de cultures. Les personnes de cultures différentes qui vivent dans ces sociétés pluriculturelles n'ont pas une façon homogène, unique et unifiée de vivre leur vie, individuelle et sociale. L'hétérogénéité, la pluralité des genres de vie, est une donnée incontournable que nous ne pouvons oublier dans les sociétés pluri(multi) culturelles.

La pluriculturalité traduit l'idée que chacun traverse un nombre illimité de « cultures » et d'« identités » en permanence. A cet effet, une conception monoculturelle des sociétés serait erronée, surtout dans les sociétés actuelles où la diversité culturelle et identitaire est inhérente à la vie sociétale. En effet, la conception pluriculturelle des sociétés actuelles serait plus juste. Or, selon la conception pluriculturelle, les différentes cultures présentes dans ces sociétés sont simplement juxtaposées. Elles peuvent partager le même espace sociopolitique, sans pour autant vraiment coexister, voire se rencontrer. D'ailleurs les relations sont surtout basées sur l'indifférence et l'ignorance entre les personnes de cultures différentes. Toutefois, lorsqu'il y a contact entre les différentes cultures, des confrontations en résultent souvent.

Le vocable multiculturalité, à la différence de pluriculturalité, cherche justement à exprimer cette multitude de différences éclatées, cet « à côté » qui n'est en rien un « avec » comme le précise Hubert Hausemer toujours dans son article *Quelle intégration dans notre société pluriculturelle*. Il va sans dire que, dans les sociétés pluriculturelles, cette situation ne peut perdurer, dans la mesure où les risques de conflits et d'affrontements peuvent s'accroitre et s'aggraver.

En effet, les recherches inter-culturelles ont montré qu'à partir du moment où les cultures entrent en contact, c'est le réflexe de généralisation et le jugement de valeur qui sont

[22] Hubert Hausemer est le président de la commission luxembourgeoise « Justice et Paix ». Article publié in http://www.restena.lu/justpaix. Il cherche dans son article de faire un travail de réflexion sur la société de Luxembourg et il veut comprendre quels rapports sociaux sont possibles entre les uns avec les autres dans cette société pluriculturelle.

premiers chez la plupart des individus. C'est par la découverte de la culture de l'autre que naissent les représentations, les préjugés, les stéréotypes, les clichés, les idées reçues (en positif et en négatif). A ce stade de notre réflexion, nous sommes conduits à vouloir creuser plus loin la question de la diversité culturelle, à réfléchir à propos des enjeux que provoquent la rencontre des cultures différentes.

1.3. La diversité : une problématique liée aux rencontres inter-culturelles

1.3.1. La diversité : un système interprétatif pluriel

Dès les débuts de l'histoire et précisément depuis la formation des grands empires, le processus d'uniformisation a régné. On veillait alors à réduire la diversité humaine, sous ses multiples aspects (biologique, culturel, linguistique, etc.) et à ignorer donc les différences ethniques. Toutefois, la diversité est une réalité vécue et constatée depuis l'Antiquité où « la conscience de la multiplicité des êtres vivants en général et des variétés humaines en particulier avait marqué les esprits ». En ces temps là et même bien après, cette diversité s'intégrait dans une hiérarchisation des différences et l'établissement de ces hiérarchisations *« suffisait à légitimer un ordre social correspondant à un ordre scientifique, la pérennité du dernier étant censé refléter la stabilité du premier »* [Ferréol, Gilles. Jucquois, Guy, 2004 : 97-98]

Jusqu'au XVIIIème siècle, le changement n'était concevable qu'en termes de naissance, de vieillissement, puis de mort. Il faudra attendre l'avènement du XIXème siècle pour que se mette en place une nouvelle épistémè. On assiste, alors, à la naissance d'une nouvelle mentalité qui remplacerait celle qui a prévalu depuis les débuts de la centralisation, celle de penser la diversité.

> **« Cette nouvelle épistémè prenait comme fondement non seulement la diversité des êtres vivants, mais surtout l'hypothèse d'une évolution d'une catégorie à l'autre. Les classes cessaient d'être étanches ; les changements s'effectuaient, pensait-on, du simple vers le plus complexe, en s'échelonnant sur la linéarité historique du progrès. Dans cette perspective, la diversité du vivant s'intégrait dans un « plan d'ensemble » dans lequel chaque espèce, chaque variante, chaque individu s'insérait fonctionnellement en un point où il coopérait à la bonne marche générale » [Ferréol, Gilles. Jucquois, Guy, 2004 : 98].**

Une telle conception a dû opérer un changement par rapport à la conception qui avait prévalu dans l'Ancien Régime. On reconnait, depuis, la diversité pour autant qu'elle puisse être pensée et gérée globalement et hiérarchiquement. En effet, toutes les races ne se valaient pas, ne s'égalaient pas. Les « races » qu'on estimait « inférieures », de par leur niveau de développement, ne pouvaient pas être au même pied d'égalité que les autres « races » qu'on qualifiait d'« évoluées ». Quand bien même cette « race inférieure » pouvait améliorer son retard évolutif auprès de la « race supérieure », la dominante ; elle n'en subissait pas moins

les inégalités socio-économiques. Ainsi, la diversité commençait à prendre un chemin inégalitaire et plutôt discriminatoire. Presque toutes les situations coloniales étaient justifiées scientifiquement à la base d'explications plutôt ségrégationnistes envers les plus faibles.

En réaction à tous ces égards de pensées et de conduites en rapport avec la question de la diversité, une réflexion de fond fut nécessaire ; ceci pour les dérives totalitaires, les désastres des deux guerres mondiales, les déséquilibres persistants dans le monde, les revendications ethniques et nationalistes, les multiples formes de violences au sein de nos sociétés (problèmes des banlieues et du terrorisme) qui ont pu marquer le XXème siècle.

Hier comme aujourd'hui, la diversité reste en elle-même problématique et très complexe. Elle peut être, à la fois représentative de richesse mais aussi source de conflit entre les individus d'origines différentes. La question de la diversité humaine, culturelle et religieuse est devenue, en ce début de millénaire, un enjeu majeur dans un grand nombre de sociétés du monde. C'est maintenant une thématique omniprésente dans de nombreux secteurs de recherches. Les raisons sont, en réalité, diverses. La mondialisation des marchés économiques et le flux croissant de populations qu'elle engendre amènent de plus en plus les individus à se mettre en contact et de là, les diversités se croisent en permanence.

Précisons néanmoins que le stade de compréhension et d'inventaire des formes de la diversité humaine est maintenant dépassé pour celui de la coexistence et de l'hétérogénéité culturelle, interne (l'immigration et la nation) et externe (abolition des distances, mondialisation économique, circulation des biens, des personnes, de l'information, etc.) [23]. Ce qui nous amène vers le questionnement qui nous interpelle le plus. Celui de réfléchir sur la diversité culturelle et savoir comment sont vécues les rencontres entre les cultures. A cet effet, la notion de « choc des cultures » nous a paru représentative pour formuler les heurts que surgissent des rencontres entre personnes de cultures différentes, dans les sociétés actuelles.

---

[23] Nous tenons à préciser que la diversité de chacun est palpable à chaque instant par la langue utilisée, par la religion pratiquée, par la culture qui le détermine, par le genre de vie qu'il mène. Haydée Maga, en collaboration avec Manuela Ferreira Pinto - responsable du pôle la langue française au Centre international d'études pédagogiques (CIEP) et de la Francophonie - affirment que l'individu lui-même est un être pluriculturel « il porte en lui une culture liée à son sexe, à son âge, à sa formation, à sa catégorie socioéconomique, à sa religion, à sa région d'origine, à sa famille d'origine et à la famille qu'il a constituée, etc. Chaque individu est donc un être multiculturel ». Citation In site *Francparler.org* : un site de l'agence intergouvernementale de la francophonie. Consulté le dimanche 27 avril 2008.

1.3.2. Le péril de la diversité culturelle ou le « choc des cultures »

Une des figures majeures de la pensée au XXème siècle, l'anthropologue et le scientifique Claude Lévi Strauss, a pu écrire dans son ouvrage *Race et Histoire* cet extrait que nous présentons comme toile de fond à notre réflexion sur la question de la diversité :

> **« L'humanité ne se développe pas sous le régime d'une uniforme monotonie, mais à travers des modes extraordinairement diversifiés de sociétés et de civilisations ; cette diversité intellectuelle, esthétique, sociologique, n'est unie par aucune relation de cause à effet à celle qui existe, sur le plan biologique, entre certains aspects observables des groupements humains : elle lui est seulement parallèle sur un autre terrain. Mais, en même temps, elle s'en distingue par deux caractères importants. D'abord, elle se situe dans un autre ordre de grandeur. Il y a beaucoup plus de cultures humaines que de races humaines, puisque les unes se comptent par milliers et les autres par unités (...). En second lieu, à l'inverse de la diversité entre les races, qui présentent pour principal intérêt celui de leur origine historique et de leur distribution dans l'espace, la diversité entre les cultures pose de nombreux problèmes, car on peut se demander si elle constitue pour l'humanité un avantage ou un inconvénient (...) ». [Lévi-Strauss, Race et Histoire, 1992].**

Claude Lévi Strauss prend pour objet de sa réflexion, la société, ou mieux encore, le fait de société, les diversités humaines et culturelles et les relations sociétales entre les sujets sociaux. A lire ces lignes, prises de son ouvrage *Race et Histoire*, le fil de notre interprétation rejoint celui de cet ethnologue dans le sens où la question de la diversité s'avère être en elle-même problématique et complexe car, lorsque deux univers différents se confrontent, il peut y avoir une compréhension mutuelle mais aussi dans certains cas des frictions plus ou moins vives. Ces dernières peuvent conduire vers des situations de conflits et parfois même de criminalité.

Anne-Marie Impe a pu écrire dans son article *La diversité culturelle en questions : « Il ne faut pas se voiler la face. La rencontre des cultures n'est pas toujours vécue dans la plus parfaite harmonie*[24]*. Si l'on consulte l'histoire et ses livres, force est de constater que le bruit et la fureur, les heurts et les combats ont la plupart du temps accompagné les contacts entre*

[24] Les affirmations culturelles sont souvent le support des luttes des groupes sociaux. Les luttes fondées sur des arguments socio-économiques ont cédé la place aux luttes fondées sur des revendications culturelles.

civilisations, marquant parfois durablement les imaginaires collectifs »[25]. En effet, dans chacune des rencontres entre des individus de cultures[26] différentes, dans chaque interaction, la diversité ressurgit et fait surface. Les sujets en question peuvent constater ce qui les différencie des autres et ils peuvent, à partir de là, se sentir menacés par cette diversité. Cette dernière pourrait, ainsi, représenter une « menace » pour chaque personne ne pouvant s'accommoder de cette diversité et, parfois même, ne pouvant la contrôler et de là, la situation pourrait aboutir à des heurts.

C'est dans cet état d'esprit que le concept de « choc culturel »[27] a vu le jour. Un « choc » de culture dans la mesure où celle-ci est d'emblée placée sous le signe de conflit d'altérités. La notion de « choc », dans ce cas précis, se justifie par un conflit ou une crise de cultures qui sont mises en contact. Selon Margalit Cohen-Émerique, un tel choc peut être défini comme :

> **« Une réaction de dépaysement, plus encore de frustration, ou de rejet, de révolte et d'anxiété [...] ; en un mot, une expérience émotionnelle et intellectuelle, qui apparait chez ceux qui, placés par occasion ou profession hors de leur contexte, se trouvent engagés dans l'approche de l'étranger [...]. »**[28]**. [Cohen-Émerique, 1999 : 304]**

Ce genre de contexte pouvant créer des « chocs culturels » et des expériences émotionnelles relativement douloureuses peut, par la même occasion, conduire les sujets en question vers le repli identitaire. C'est dans cette optique que s'exprime Anne-Marie Impe, toujours dans son article, disant que face aux effets « pervers » de la mondialisation, on assistait à « des enfermements frileux » et à des « poussées » de xénophobie, des « purifications » ethniques et des génocides.

---

[25] Elle explique également que face à ce qu'ils percevaient comme une agression, certains pays comme le Japon du début du XVIIe siècle ou la Corée aux XVIIIe et XIXe siècles se sont carrément repliés sur eux-mêmes, fermant leurs frontières aux étrangers.

[26] Le terme « culture » recouvre un ensemble élaboré d'informations et de compétences, partageant et transmises par un nombre donné d'individus cohabitant dans un espace-temps particulier en sorte de faire face ou même de contrôler les éventuels effets menaçants de la diversité individuelle que nous vivons à l'occasion de notre expérience de tous les jours.

[27] D'après le dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles, ce concept illustre, à lui seul, les conséquences de pareilles situations négatives qui surgissent dans les rencontres entre personnes de cultures différentes.

[28] « Le choc culturel, méthode de formation et outil de recherche », in Demorgon Jacques et Lipianski Edmond-Marc (sous la dir. de), Guide de l'interculturel en formation, Paris, Retz, 1999, pp301-315.

Certains comportements, certaines attitudes extrémistes ont dû ébranler les convictions de certains sur la coexistence pacifique et le dialogue des cultures. Face à eux, certaines réactions extrêmes ont pris le relais et ont été le résultat de ces replis identitaires.

Dans ce sens, nombreux sont ceux qui s'interrogent, aujourd'hui, sur les différents modèles de gestion de la pluralité, et de la diversité culturelle, dont beaucoup ont montré leurs limites[29]. De grands scientifiques, chercheurs, sociologues, psychologues se sont consacrés à trouver des solutions et continuent à ce jour de creuser le sujet.

Nous avons évoqué, précédemment, un modèle possible qui est celui du pluralisme qui peut être culturel, politique, syndical ou religieux et qui s'est avéré être une des modalités possibles au traitement de la diversité. Nous allons voir maintenant, avec plus de précision, la question de la reconnaissance des différences culturelles qui alimente un important débat sur la nature du lien social. Il s'agira de chercher à savoir de quelle manière peut-on traiter la différence et quelle place doit-on lui attribuer au sein d'un système social.

[29] Que ce soit l'intégration à la française, qui vise à fondre les différences dans le creuset de la République, ou le multiculturalisme à l'anglo-saxonne qui, selon le juriste suisse Bernard Wicht, « ne propose aucun vouloir-vivre-ensemble et conduit, en dernière instance, à une certaine "balkanisation" des sociétés ». Citation in, *« La diversité culturelle : le sens d'une idée »*, Diversité culturelle et mondialisation, Paris, Editions Autrement, collection Mutations n°233, page 11.

1.4. La conception multiculturaliste face à la diversité culturelle

1.4.1. Genèse d'un concept : le multiculturalisme

Comme nous l'avons déjà évoqué auparavant, en raison de la diversité croissante dans nos sociétés, de nouvelles tensions apparaissent, des conflits éclatent et de là, les controverses multiculturelles explosent[30]. Andréa Semprini explique dans son ouvrage *Le multiculturalisme*, que de nombreux « groupes qui occupaient des positions marginales ou figées dans l'espace social jouissent d'une plus grand mobilité » ; ils comptent désormais, tant bien que mal, parmi les acteurs de la scène sociale. Il explique également que ces groupes interagissent et entrent en compétition, généralement, « pour modifier leur statut et leur position ». [Andréa Semprini, 2000 : 90]

Pour résumer la pensée d'Andréa Semprini, nous dirons que le Multiculturalisme peut être analysé comme l'indicateur d'un « changement social majeur ». Un tel changement ne pourrait se produire sans engendrer « conflits », « incertitude » et « anxiété ». Autant de caractéristiques, de signes pouvant illustrer la perte des repères de la part de nombreux groupes sociaux et pouvant également justifier les revendications identitaires et multiculturelles[31].

De nombreuses questions interpellent notre réflexion, comme de savoir comment les cultures minoritaires pourraient-elles se faire une place dans un espace multiculturel ? Ou encore comment les cultures majoritaires peuvent-elles s'imposer sans écorcher les cultures individuelles et sans semer la confusion identitaire dans les deux groupes de cultures différentes[32] ?

L'acuité de ces débats annonce et propose l'établissement d'une solution nécessaire aux problèmes socioculturels qu'occasionne la pluralité ethnique et culturelle au sein d'un espace. De nombreux chercheurs, qui se sont spécialisés dans le domaine, estiment que seul le

---

[30] L'émergence d'une préoccupation nouvelle autour de l'intégration des personnes « issues de l'immigration » a remis à l'ordre du jour la question du vivre ensemble. Ce faisant, elle a ouvert la voie au discours multiculturaliste.

[31] Une analyse minutieuse de ces dialectiques (entre le Même et l'Autre, entre l'individu et le groupe, entre la continuité et le changement, etc.) est cruciale pour une meilleure compréhension des complexités des sociétés contemporaines. Les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les relations sociales, économiques et politiques dans une société multiculturelle sont plus que jamais à maîtriser et relativiser.

[32] Dans les sociétés multiculturelles comme le Québec et le Canada, émergent de grands débats sociopolitiques portant sur le rôle de l'État dans la gestion de l'identité culturelle et de la différence à travers les cadres de la mondialisation.

multiculturalisme, un système de gestion de la différence et d'intégration, répond adéquatement à ce besoin[33]. Nous empruntons, pour illustrer cette affirmation, les propos du sociologue Andréa Semprini, lorsqu'il affirme que « le multiculturalisme pose des questions plus fondamentales, concernant la capacité d'un système social à intégrer une différence authentique (...) ». [Andréa Semprini, 2000 : 124]

Il va sans dire que la différence n'est pas seulement et simplement un concept philosophique ni une forme sémantique ; elle est une « réalité concrète »[34], car la différence est inhérente à la vie sociétale et c'est « un processus humain ». Elle lui est indissociable et indispensable dans sa pratique quotidienne. Mais elle est également source de conflits et ceci reste une réalité incontestable.

Le Multiculturalisme dans son principe fondamental tente, justement, de redessiner la manière dont les personnes, vivant dans les sociétés multiculturelles, perçoivent leurs sociétés, perçoivent les différences qui s'y trouvent et se perçoivent mutuellement. Il trace les fractures qui se trouvent au sein du système social et aspire à faire émerger une nouvelle configuration sociale.

Pour avancer dans notre réflexion il est indispensable, à notre sens, de faire appel aux différentes définitions et acceptions de la notion de « multiculturalisme ». Nous employons le pluriel pour désigner le terme « définition » car c'est important de rappeler justement que ce terme est polysémique. C'est ce que nous allons essayer de creuser dans le prochain titre.

1.4.2. Définition

Si l'on se réfère aux dictionnaires de langue française, nous constaterons que le multiculturalisme ne connait pas une définition précise et unique. D'après le *Petit Robert* édité en 1993 de même que d'après le *Grand Robert* édité en 2001, il signifie la « coexistence de plusieurs cultures dans un même pays ». Le *Petit Larousse* édité en 2001, livre deux définitions au terme. La première est relative à la « coexistence de plusieurs cultures dans une

[33] En effet, le multiculturalisme est né à la suite d'une aspiration à une meilleure et plus équitable prise en compte de la différence.

[34] Incontestablement, les sociétés sont composées de populations qui se distinguent par leur milieu social, par leurs appartenances, religieuse, ethnique, nationale ou régionale et, par ce fait même, elles sont diversifiées de l'intérieur. Les sociétés sont donc multiculturelles.

société, un pays ». Mais il existe une deuxième, qui est celle d'un « courant de pensée américain qui remet en cause l'hégémonie culturelle des couches blanches dirigeantes à l'égard des minorités (ethniques, sexuelles, etc.) et plaide en faveur d'une pleine reconnaissance de ces dernières ». Dans le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* édité en 2004, le multiculturalisme se présente comme une réponse à des problèmes concrets de coexistence de populations perçues, ou se désignant, comme différentes. Il représente également une tentative honorable de penser la différence culturelle au sein des sociétés plurielles.

En parallèle, de nombreux chercheurs ont donné leurs conceptions du multiculturalisme. Pour le sociologue Meidad Bénichou, une première définition consiste seulement à faire « le constat du pluralisme qui habite les sociétés » et c'est aussi « l'expression d'une reconnaissance explicite du soubassement pluriel de la société dont son propos est indéniablement et nouvellement porteur ». [Le multiculturalisme, 2006 : 11-12]. Martine Abdallah-Pretceille affirme, quant à elle, que le multiculturalisme réfère à une description de situation. Il met l'accent sur la reconnaissance et la co-existence d'entités culturelles distinctes en donnant la priorité au groupe d'appartenance. Elle affirme que :

> **« L'individu est d'abord, et essentiellement, un élément du groupe. Son comportement est défini et déterminé par cette appartenance. L'identité groupale prime sur l'identité singulière. L'accent est mis sur la reconnaissance des différences ethniques, religieuses, migratoires, sexuelles, etc. Le multiculturalisme additionne des différences, juxtapose des groupes et débouche ainsi sur une conception mosaïque de la société. Ce modèle additif de la différence privilégie les structures, les caractéristiques et les catégories ». [Martine Abdallah-Pretceille, 2004 : 30]**

Le sociologue Andréa Semprini assure, pour sa part, que le multiculturalisme pose la question de la différence, le problème de « la place et des droits des minorités par rapport à une majorité ». Il pose également la question de « l'identité et de sa reconnaissance ». Selon lui, il existerait une deuxième interprétation du multiculturalisme qui *« privilégie sa dimension spécifiquement culturelle »*, et qui *« porte son attention sur les revendications avancées par des groupes qui n'ont pas nécessairement une base « objectivement » ethnique, politique, ou nationale »*. [Le multiculturalisme, 1997 : 29-30]

L'ensemble de toutes ces définitions et acceptions du « multiculturalisme », attirent notre attention sur un point particulier, à savoir que, quand plusieurs cultures partagent un même espace-temps, elles veulent maintenir leurs propres identités et elles veulent, par la même occasion, les réaffirmer. C'est dans cette perspective que le multiculturalisme a pris forme en s'attachant à traiter la question de la diversité et la différence des cultures au sein d'une même société. Nous citons, comme pour résumer toute notre réflexion, les propos de Coadic Ronan parlant du multiculturalisme :

> **« Il peut être employé pour désigner un aspect de la réalité sociologique contemporaine, la pluralité culturelle ; il peut aussi représenter une conception philosophique du monde ; enfin, il évoque un ensemble de politiques publiques mises en œuvre afin de gérer la diversité culturelle »[35].**

Dans cette optique, Jean-Louis Auduc, dans une intervention prononcée lors d'un colloque à Livry-Gargon sur le Multiculturalisme, cite le sociologue Alain Touraine lorsqu'il décrit ce qu'il appelle la société multiculturelle selon la conception multiculturaliste :

> **« La société multiculturelle est celle où le plus grand nombre possible de vies individuées se construisent et parviennent à combiner, de manière chaque fois différente, ce qui les rassemble et ce qui les différencie. Autant ont été fragiles et se sont partout écroulés les empires multiethniques et multiculturels, autant sera vigoureux une société capable de reconnaître des individus, des groupes sociaux et des cultures, en même temps qu'elle saura faire communiquer entre eux, en suscitant chez chacun le désir de reconnaître en l'Autre le même travail de construction qu'il opère en lui-même »[36].**

Si nous comprenons bien, la perspective multiculturaliste montre un intérêt particulier pour la reconnaissance et la prise en compte des différences et raisonne surtout en termes de relativisme culturel. Il est à présent important de se demander comment cette différence culturelle se traduit-elle en termes *concrets*. Comment *réellement* est-elle vécue dans certaines sociétés qui ont opté pour le multiculturalisme comme traitement de la diversité culturelle ?

---

[35] Article *Le multiculturalisme* publié dans Le Coadic Ronan et Filippova Elena (dir.), *Débats sur l'identité et le multiculturalisme* – (ouvrage bilingue), Moscou, Institut d'ethnologie et d'anthropologie, Académie des sciences de Russie, 2005.

[36] Jean-Louis Auduc, dans un colloque sur le Multiculturalisme qui a eu lieu à Livry-Gargan, précise que le vocabulaire français est riche en termes visant à évoquer l'existence de plusieurs cultures dans un même lieu : pluriculturel, multiculturel, interculturel, transculturel, multiculturalisme. Il avance, dans sa réflexion sur le multiculturalisme, que ce dernier est considéré comme atout et l'acculturation comme défi. Il cite Alain Touraine comme pour illustrer ses propos. Une citation tirée de son livre *Pouvons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Fayard 1997)

Alain Touraine par sa conception idéalise la société multiculturelle. Or, ce qui se passerait aujourd'hui est loin de figurer ce que le spécialiste en sociologie décrit. Il est vrai que le modèle multiculturel peut prendre des formes diverses et même opposées : tolérance bienveillante mais aussi ségrégation hostile, juxtaposition indifférente. D'ailleurs dans ce sens, Haydée Maga, en collaboration avec Manuela Ferreira Pinto, dans leur article consacré à apporter quelques éclaircissements sur la problématique et la démarche interculturelles, précisent que le simple fait d'entrer en contact avec des personnes appartenant à d'autres univers culturels ne peut garantir le développement d'une attitude ouverte et tolérante.

Nous avons pu constater précédemment à travers les deux situations que nous avons évoquées et qui ont pu mettre en inter-relations différents individus et leurs cultures, que ce n'était pas si facile d'approcher la diversité culturelle et les relations inter-culturelles au sein d'un même espace. Que ce soit en contexte colonial ou migratoire, l'expression de juxtaposition évoquant l'image de peuples homogènes vivant séparés sur des territoires bien délimités, n'est qu'une vision partielle de la réalité. En effet, la complexité est très grande quand des groupes différents vivent côte à côte. C'est ce que nous allons devoir creuser, surtout avec la question de la *reconnaissance*, dans le prochain titre.

1.4.3. Coprésence des individus et des cultures : solution harmonieuse ou structuration conflictuelle ?

Dans le débat contemporain sur le multiculturalisme, le concept de *reconnaissance* est devenu une notion clé. Nous allons entamer notre réflexion sur la question en se basant essentiellement sur la conception de Charles Taylor qui s'est inspiré de Hegel. D'après la vision hégélienne, l'individu ne parvient à se comprendre, à définir son identité, que dans la relation dialogique. Son identité dépendant étroitement de ses rapports aux autres et il existerait un lien constitutif entre l'identité et la reconnaissance[37]. Dès lors, refuser de reconnaître l'Autre pourrait créer une blessure morale à l'individu. C'est dans cette perspective que le combat du multiculturalisme a pris forme et sens. D'où la revendication du droit à la différence, de nature à réparer les discriminations engendrées par la politique d'assimilation culturelle et d'intégration des individus.

[37] Pour plus de détails, voir le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, p 300, 301, 302.

Or, si Taylor a fortement contribué à populariser la notion de *reconnaissance*, il convient de préciser sa réticence quant à la perspective multiculturaliste. Il souligne que :

> **« Le multiculturalisme ne saurait justifier certaines des mesures aujourd'hui imposées sous prétexte de différence, dont le but n'est pas de nous ramener à un espace social « aveugle aux différences », mais, au contraire, de maintenir et de renforcer une distinction non simplement temporaire mais permanente ». [Charles Taylor, 1994 : 59-60]**

Nous serions d'accord avec le scepticisme de Taylor dans la mesure où le multiculturalisme, tout en reconnaissant les différences, s'arrêterait à une structure de cohabitation, de coprésence des groupes, des individus et des cultures. Le multiculturalisme, par ce principe-là, pourrait compromettre la notion de *reconnaissance* au sein du système sociétal. Cette structuration est potentiellement conflictuelle, car les relations inégalitaires ne sont pas remises en cause comme cela était prévu par la conception multiculturaliste.

A partir de ce que nous venons de développer, nous comprenons que si cette notion de *reconnaissance* mutuelle (identitaire, culturelle, religieuse, linguistique…) n'aurait pas perdu de sa valeur profonde dans les sociétés multiculturelles d'aujourd'hui, si elle ne serait pas devenue autant superficielle que vaine, si l'homme n'éprouvait plus le besoin de se replier sur lui-même, s'il n'y avait plus de séparatisme culturel au sein d'un même espace-lieu, nous pourrions dire à ce moment là que les perspectives multiculturalistes seraient une réussite totale et, ainsi, pourraient être prises en exemple.

Julius Grey dans une entrevue avec la journaliste Elias Levy sur *les accommodements raisonnables. L'erreur du multiculturalisme*, affirme qu'à son sens aucune société n'a réussi à pratiquer un système de multiculturalisme sans dégénérer tôt ou tard dans des conflits permanents. Elle cite l'exemple de l'Espagne du Moyen âge où Musulmans, Chrétiens et Juifs ont vécu ensemble mais sans jamais se mêler. Le résultat a été que l'harmonie n'a pas pu durer et ceci parce les groupes en question ont tenu à garder leurs qualités respectives distinctes d'une génération à l'autre. D'après elle, la notion du multiculturalisme est erronée parce qu'elle réduit les possibilités pour un individu et limite sa liberté[38].

[38] Entrevue avec Julius Grey et cet article a été publié le 30 août 2007. D'après son ouvrage *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous*, publié sous la direction de Myriam Jézéquel, Ed. Yvon Blais – une société Thomson – 2007, p 390.

De nombreux observateurs et scientifiques ont finalement compris que les sociétés modernes, marquées par la diversité, n'étaient pas une simple addition de groupes culturels, une simple addition de différences, que chaque individu pouvait et devait s'exprimer à partir de plusieurs cultures et interagir avec elles, que toute catégorisation groupale induit une frontière et donc des risques d'exclusion. Il faut dire que la question est d'une grande ampleur puisque, un nombre considérable de personnes aujourd'hui appartiennent à des groupes victimes d'une forme ou d'une autre d'exclusion ethnique, religieuse ou, plus généralement « culturelle »[39]. Nous pourrions ainsi croire que le multiculturalisme ne serait pas la meilleure façon d'approcher la diversité culturelle au sein d'un même espace.

En effet, en parallèle aux observateurs et spécialistes partisans et défenseurs du multiculturalisme ; un nombre tout aussi abondant de scientifiques se confortent dans l'idée que la conception multiculturaliste est un échec en raison de son efficacité limitée. La mission du multiculturalisme qui, à la base, visait la lutte contre les discriminations et les injustices endurées par certains groupes culturels au sein de la société multiculturelle s'avèrerait être inapte et inaccomplie. Le multiculturalisme aurait même renforcé les hostilités au sein des groupes. De là, nous pouvons dire que la perspective multiculturaliste n'a permis de résoudre ni le problème des relations entre les groupes, ni la paix sociale, ni le sentiment d'exclusion de la « minorité », ni finalement le problème de la diversité culturelle.

Nous avons fini par comprendre que le Multiculturalisme, dans son principe fondamental, acceptait la diversité culturelle, ethnique, religieuse mais, dans sa conception il y aurait cohabitation dans un seul et même espace mais pas forcément contacts et surement pas mélange entre cette diversité. Le multiculturalisme se contentait de l'« indifférence à la différence » qui conduit au maintien des injustices et des discriminations. Alors que faire pour contrer ces problèmes de la diversité culturelle ? Pour quelle solution opter face à la question de la différence de cultures ? C'est ce que nous allons essayer d'aborder lors du deuxième chapitre que nous avons choisi d'intituler : *L'interculturalité : une alternative au traitement de la diversité et de la différence des cultures.*

[39] Selon le dernier rapport du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), près d'un milliard de personnes, soit environ une personne sur sept dans le monde est touchée par la ségrégation, l'exclusion culturelle et religieuse.

Chapitre II/

L'interculturalité : une réponse à la diversité et à la différence des cultures

2.1. Un état des savoirs sur l'interculturalité

2.1.1. L'interculturalité : Genèse d'une notion

L'apparition du terme *interculturel* ne date que depuis le début des années soixante-dix en France, notamment avec la naissance d'une pédagogie interculturelle qui voit le jour dans un contexte particulier, celui des migrations. En effet, d'après le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* :

> **« Les préoccupations apparues au sujet des difficultés scolaires des enfants de travailleurs migrants ont donné peu à peu naissance à l'idée que les différences ne constituaient pas un obstacle, mais pouvaient, au contraire, devenir un enrichissement mutuel pourvu qu'on puisse s'appuyer sur elles »[40]. [2004 : 175]**

Dans ce sens, en 1976, lors de la Conférence générale de l'Unesco, on précisait déjà que :

> **« A côté du principe d'authenticité culturelle, il convient de poser le concept de dialogue entre les cultures. Sous peine de favoriser les cloisonnements nationaux et le sectarisme sous des formes diverses, il importe d'ouvrir chaque culture à toutes les autres dans une perspective largement internationale. La spécificité, d'une part, et les relations interculturelles, de l'autre, apparaissent comme deux termes complémentaires qui donnent son équilibre à l'ensemble des activités ». [Clanet, 1990 : 24]**

Par la suite c'est la didactique des langues étrangères qui s'empare du concept d'*interculturalité* mais ceci seulement à partir des années quatre-vingts et quatre vingt-dix. Depuis, ce concept a connu un immense succès, s'étend aux autres disciplines et devient « un des axes essentiels de toute pédagogie ». Les acteurs concernés proviennent d'horizons divers : communication, tourisme, psychologie, linguistique, sociologie, ethnologie, anthropologie et pédagogie.

Il est nécessaire de souligner que l'interculturalité s'observe également au niveau de la littérature. Dans le domaine littéraire, la question de l'interculturalité prend la forme du métissage culturel, du mélange culturel. On pourrait parler de syncrétisme, d'une assimilation ou d'un amalgame de plusieurs cultures à l'intérieur d'un énoncé littéraire. Les littératures

[40] Nous pouvons tout de même rajouter que les premières utilisations institutionnelles, en France, ont été effectuées dans des circulaires de l'Éducation nationale.

maghrébine, africaine, canadienne en sont l'exemple vivant. Hans- Jürgen Lüsebrink affirme dans ce sens et à juste titre :

> **« [...] Les littératures postmodernes, notamment celles qui sont écrites en dehors de l'espace culturel occidental, dans les Caraïbes, dans l'océan Indien en en Afrique Noire, constituent de véritables laboratoires d'expériences interculturelles divers : non seulement à l'égard des représentations interculturelles qu'elles véhiculent et qui renvoient aux multiples formes de métissage dans l'espace social, mais aussi d'écritures interculturelles »[41]. [Hans-Jürgen Lüsebrink, 1997 : 20]**

Les plus concernés cependant semblent se trouver dans la communauté éducative et dans les domaines des soins dans la mesure où ce sont les « acteurs »[42] les plus essentiels à l'intégration sociale des migrants. Ils doivent, dans ces cas là, adopter une approche interculturelle pour faire face aux attentes sociétales complexes auxquelles ils sont confrontés quotidiennement[43].

Partant du fait que l'*interculturalité* renvoie au contact qui existe entre différentes cultures, qu'elle infère l'idée de rencontre et d'interaction, nous faisons appel à la réflexion de Jacques Demorgon qui, en voulant creuser plus loin, souligne que :

> **« L'interculturalité est le fruit d'une interaction entre tous les secteurs d'activité humaine : du religieux au politique et à l'économique, du technique au scientifique et à l'esthétique [...]. Comprendre les situations et les relations interculturelles actuelles peut renvoyer à l'histoire comme créatrice de cultures mais aussi aux stratégies d'aujourd'hui composant déjà en partie la culture de demain. Il s'agit alors d'une génétique prospective des cultures et de l'interculturel. [Jacques Demorgon, 2004 : 21]**

---

[41] Pour plus de détail dans ce sens, lire la thèse de Doctorat, présentée et soutenue le 03 juillet 2006, par Viviane Koua, intitulée : Médée figure contemporaine de l'interculturalité, en littérature comparée à l'université de Cocody en Côte d'Ivoire, p 17.

[42] Nous utilisons le terme d'« acteurs » car ce sont eux qui jouent le rôle le plus important dans la vie sociale et dans l'intégration des migrants. Parmi ces acteurs se trouvent concernés, les ministères, les institutions, les agents des services publiques, les professionnels des politiques de la ville et de l'intégration, les responsables et bénévoles des associations, les travailleurs sociaux, les entreprises et les élus locaux. Nous ajoutons à ceux-là, les acteurs du domaine de la recherche, les associations scientifiques pour la recherche interculturelle qui sont assez nombreuses dans le monde entier. Nous pouvons d'ailleurs mentionner quelques associations à titre d'exemple : ARIC (Association pour la recherche interculturelle), IACCP (International Association For Cross-cultural Psychology), IAIE (Internatgional Association for Intercultural Education), IAIR (International Academy for Intercultural Research)....

[43] Précisons également que toutes recherches et investigations dans le domaine des approches interculturelles s'adressent à une certaine catégorie de publics : aux populations immigrantes, aux demandeurs d'asile mais aussi à l'ensemble de la société.

Pour reprendre la pensée de Jacques Demorgon nous dirons que pour comprendre les cultures et l'interculturel nous devons comprendre notre passé, vivre pleinement notre présent avec les autres et se projeter en s'ouvrant sur notre futur. Nous comprenons aussi que quand bien même l'être humain aspire à vivre en harmonie, à n'importe quel moment, durant la vie de tous les jours, lorsque les différences culturelles sont mises en relation, certaines personnes peuvent vivre des instabilités[44]. Dès lors, nous constatons l'ambivalence qui se situe au cœur même du fait interculturel mais aussi au cœur de la notion d'*interculturalité*.

Certes, les contacts culturels sont faits d'interprétations, d'interférences, d'interactions mais ils induisent aussi des interrogations, des interruptions, des interprétations dynamiques et paradoxales. Le mot interculturel ferait donc référence à tous ces attributs convoquant des contacts culturels. [Claude Clanet, 1990 : 21]

Ceci nous amène directement à nous interroger sur les différentes acceptions et définitions autour de l'*interculturel* et du concept d'*interculturalité*. Sachant que de nombreux chercheurs de toutes spécialités confondues traitent de cette interculturalité vécue par de nombreuses personnes et sachant que de multiples ouvrages théoriques sont composés d'études de cas et d'exemplification[45], il est important de dire qu'il est malaisé de trouver des définitions générales de l'interculturel[46].

Pour que son intérêt soit mieux compris, nous tenterons de le définir et de l'illustrer soigneusement sachant encore une fois que le thème de l'interculturalité est aujourd'hui en pleine évolution. Pour ce qui concerne le vocabulaire, on a d'ailleurs fait preuve d'une créativité inlassable et réconfortante.

[44] Ces instabilités concernent généralement les immigrés et sont dues aux allers-retours incessants entre le pays d'origine et le pays d'accueil. Elles peuvent également souffrir d'une méconnaissance de la nouvelle langue « étrangère », des habitudes sociales nouvelles et des représentations différentes du pays d'« accueil » par rapport au pays d'« origine ».

[45] Nous pouvons citer dans ce sens, les actes du deuxième colloque de l'ARIC traduisant cette volonté généraliste et multilatérale de regrouper, par thèmes, afin de structurer le colloque organisé autour de la recherche interculturelle.

[46] Cette diversité dans le vocabulaire, comme dans les disciplines concernées, pourrait au premier abord paraître superflue ; elle est le reflet de la nature transversale et pluridisciplinaire de la recherche interculturelle, qui se constitue à partir des contributions de chercheurs en psycho-sociologie, ethnologie, communication, littérature, civilisation, sciences de l'éducation, économie ou sciences de gestion, etc.

2.1.2. L'interculturalité : Ensemble des acceptions

> **« Le préfixe "inter" d'"interculturel" indique une mise en relation et une prise en considération des interactions entre des groupes, des individus, des identités. Ainsi, si le pluri et le multiculturel s'arrêtent au niveau du constat, l'interculturel opère une démarche, il ne correspond pas à une réalité objective ». [Martine Abdallah-Pretceille, 2004 : 65].**

Nous comprenons à travers notre lecture de Martine Abdallah-Pretceille que l'approche interculturelle n'a pour objectif ni d'identifier autrui en l'enfermant dans un réseau de significations, ni d'établir des comparaisons sur la base d'une différence ethnique ou culturelle. Cependant, l'interculturel accorde une place plus importante à l'individu en tant que sujet qu'aux caractéristiques culturelles de l'individu. La compétence interculturelle n'est, toutefois, pas une compétence qui permet de dialoguer avec un étranger mais avec autrui. Ce qui veut dire que le dialogue ne se fera pas avec une personne de nationalité différente ou de culture différente, mais avec une *autre* personne tout simplement.

Gilles Verbunt, sociologue d'origine hollandaise, dans son ouvrage intitulé *La société interculturelle : vivre la diversité humaine*, résume exhaustivement l'interculturel. Pour lui :

> **«L'interculturel est une façon de vivre avec plusieurs cultures. Il suppose, dans la société et chez l'individu, un certain type de rapport aux cultures, une volonté de surmonter les obstacles de communication qui résultent de la différence culturelle pour profiter, au contraire, des richesses de chacune. Dans une société donnée, l'interculturel serait une façon particulière d'organiser la société multiculturelle. Pour ce faire, il lui faut intégrer l'interaction des groupes culturels, et l'État doit organiser la diversité de façon que les différentes entités soient capables d'interagir dans un cadre démocratique. [...] Pour les individus, il représente la capacité et la volonté de relativiser ses propres cultures et de les enrichir au contact d'autrui [...]» [Verbunt, 2001 : 90] ;**

> **«Une des conditions pour avancer vers une société interculturelle est l'entrée dans le domaine public de conceptions renouvelées quant à la culture, à l'identité, au métissage et à l'intégration. Une telle société ne peut se construire, se justifier, se penser...qu'en faisant honneur à la notion de complexité et en adoptant partout un parti pris en faveur de la négociation» [Idem : 92] ;**

«La société interculturelle est une société de négociation, mais elle reste sur le plan pratique. Elle veut aider des gens très différents à vivre ensemble sans faire prévaloir un rapport de force toujours inégal». [Idem : 103]

L'interculturalité peut être considérée comme le précise Claude Clanet « le passage de sociétés pluriculturelles, dans lesquelles, s'isolent, s'affrontent et tentent de se détruire différentes cultures à des sociétés interculturelles, dans lesquelles les ensembles culturels, inévitablement appelés à s'interagir, devront tirer parti de leurs différences ou disparaître ». [Claude Clanet, 1990 : 21]

L'interculturalité ou l'interculturel désigne ainsi un processus qui pourrait se définir comme un mode particulier d'interactions et d'interrelations qui se produisent lorsque les cultures différentes entrent en contact ainsi que par l'ensemble des changements et des transformations qui en résultent[47]. Pour le professeur et linguiste Paul Siblot, l'interculturalité implique l'interaction et l'échange effectués à la fois entre des individus appartenant à des cultures différentes, mais aussi entre leurs différentes pratiques, leurs objets mutuels ainsi que leurs langues respectives. Le champ de l'interculturalité pose la question du dialogue des cultures, des civilisations, par la même occasion celle des rapports que doivent entretenir les groupes humains.

Les deux propositions de Claude Clanet, celle de Jean-René Ladmiral et Edmond-Marc Lipianski peuvent également nous éclairer sur cette notion d'interculturalité. Pour le premier Claude Clanet, c'est un « ensemble des processus – psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels, etc. – générés par les interactions de culture, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle entre des partenaires en relation » [1989 : 21]. La seconde proposition complémentaire du reste de la première, celle de Jean-René Ladmiral et Edmond-Marc Lipianski explique que « le terme même implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes. Il faut moins le comprendre comme le contact entre deux objets indépendants (deux cultures en contact) qu'en tant qu'interaction où ces objets se constituent autant qu'ils communiquent ». [1989 : 10]

[47] Pour plus d'informations, lire « B. Bril et H. Lehalle, *Le développement psychologique est-il universel* ? Paris, PUF, 1988 : 14 ».

La conception du professeur Afifa Bererhi sur l'interculturalité s'inscrit dans une perception autant idéologique que culturelle. Elle affirme dans ce sens qu'il est d'ordinaire entendu que l'interculturalité réside dans le croisement des traits culturels spécifiques à un pays. Mais à l'intérieur d'une même société, la coexistence d'idéologies différentes peut engendrer une situation interculturelle, assimilable par ses effets à celle communément vécue dans la rencontre des sphères géographiques et culturelles différentes. [Afifa Bererhi, 2004 : 7]

Farid Benramdane, dans sa conception, s'installe dans une perspective sociohistorique et diachronique de l'interculturalité. Il s'exprime, de ce fait, en disant que : « l'interculturalité n'est pas une construction intellectuelle, une projection théorique, mais une pratique séculaire, un vécu historique bien ancré dans notre société, avec ses richesses et ses misères, ses gloires et ses tragédies, ses creusets et ses déchirures, ses attractions et ses répulsions, ses ruptures et ses continuités ». [1999 : 1]

Nous pouvons ainsi dire que l'interculturalité est marquée par les concepts de « rencontre des cultures », de « contact », d'« échange », d'interaction et de dialogue. Comme le souligne Lüsebrink, ces concepts impliquent des rapports foncièrement égalitaires et sont basés sur une sorte de consensus implicite à l'égard de la valorisation de l'Autre et du respect de sa culture[48]. L'interculturalité est issue de parfaites négociations entre personnes, entre cultures ayant pour but l'atteinte de la cohérence sociale ou sociétale, l'évincement de tout ce qui est générateur de conflits et l'élimination de ce qui entrave la démocratie et les libertés individuelles de tous les citoyens. C'est dans cette optique que s'inscrit la définition de l'interculturel de Doudou Gueye. D'après lui, c'est :

> **« Un processus achevé d'une dynamique qui consiste en des formes de négociation aboutissant à une ou plusieurs formes de pratiques nouvelles acceptées par tous les protagonistes. Ces négociations de la pratique ou des pratiques nouvelles se font dans l'espace de la cité, du quartier, de la nation, etc., et impliquent un apport original de chaque communauté culturelle (...). L'interculturel est ainsi le résultat de négociations et de compromis réciproques entre membres de cultures différentes ». [Doudou Gueye, 2001 : 176-177]**

[48] Pour plus d'information dans ce sens, lire Hans-Jürgen Lüsebrink, Domination culturelle et paroles résistantes, in *Littérature et dialogue interculturel*, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1997, p. 20.

Finalement nous pouvons conclure cette étape de notre étude en disant que malgré la diversité des acceptions et des conceptions, nous pouvons en dégager des constantes.

- La première est celle qui pose en condition un contact direct interpersonnel ou intergroupal de représentants de cultures différentes. En cela, elle nous rappelle la théorie de l'acculturation proposée par Robert Redfield, Ralph Linton et Melville Jean Herskovits dans *Memorandum for the study of acculturation* : « Phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des deux groupes » [Devereux, 1972 : 201].
- L'autre constante que nous relevons est que les concepts d'*interculturel* et d'*interculturalité* tendent à être employés pour décrire les déroulements et les formes d'expression des rencontres entre différentes cultures à tous les niveaux - journaux, médias audiovisuels, littérature, etc.
- La troisième constante relève de l'idée que l'interculturalité ne s'accomplit que lorsque deux cultures distinctes dialoguent et inventent un espace propre à leur interaction. Edmond-Marc Lipiansky [1995 : 190-191], dans un article de synthèse, propose trois définitions de la notion d'interculturel : une démarche méthodologique à visée comparatiste (sur le modèle des *cross-cultural studies*), des mouvements d'échanges qui font que des éléments d'origine étrangère existent dans un paysage culturel (vêtements, nourriture, émissions de télévision, films, etc.) et enfin des situations d'interaction et de communication (directe dans le cas de rencontre, indirecte lorsqu'elle s'instaure à travers les médias) interculturelles.

Après avoir fait le tour sur les différentes acceptions et conceptions des concepts de l'interculturel et de l'interculturalité nous allons essayer maintenant de procéder à la précision de tous les termes et concepts qui leurs sont proches.

2.2. Le champ lexical de l'interculturalité

Jacques Demorgon dans son ouvrage *Complexité des cultures et de l'interculturel*, répertorie le rapport à la culture dans nos sociétés en six groupes représentant des notions, des concepts proches de l'interculturalité. Ces notions se rapportent à des phénomènes d'emprunt, d'échange, d'interdépendance, d'adaptation. Nous allons essayer, à ce stade de notre travail, à la base de Demorgon mais également en essayant d'élargir notre champ de référence, de préciser toutes ces notions, à savoir : Le multiculturel, l'interculturel, le biculturel. L'interculturalité et l'acculturation. Intraculturel et enculturation. L'acculturation antagoniste et l'inculturation. Le transculturel. Le métaculturel.

2.2.1. Pluriculturel, Multiculturel et Interculturel

Commençons par dire que la co-présence de cultures différentes ne fonde pas à elle seule l'interculturalité. Le multiculturel, de par sa définition qui implique une situation où plusieurs cultures sont présentes désignant une société composée de plusieurs cultures, n'engendre pas automatiquement l'interculturel qui fait appel, lui, au contact, à l'échange, à une dynamique culturelle, à l'interconnexion, aux conflits et aux heurts. Jacques Demorgon distingue les termes de pluriculturel et multiculturel de celui de l'interculturel. Selon lui, l'idée d'échange, de contact ne se retrouve que dans le préfixe inter-, les deux premiers termes exprimant seulement un aspect quantitatif. [1996 : 26]

Dans une société multiculturelle, composée de plusieurs cultures distinctes, les échanges entre les communautés n'existent pas. Elles restent repliées sur elles-mêmes sans aucune possibilité de rencontre, de contact ou encore d'interaction. L'interculturel, au contraire, suppose non seulement une coexistence, une cohabitation mais encore plus des interactions réciproques.

2.2.2. Biculturel et interculturel

Dans le dictionnaire *Hachette Encyclopédie illustrée en 2002*, ce terme reçoit la définition suivante : « Biculturel, elle. Adj. Qui possède deux cultures », alors que

« biculturalisme » c'est la coexistence dans un même pays de deux cultures nationales comme par exemple le Canada ou la Belgique. Les deux notions présupposent le lien entre les deux cultures, une sorte de juxtaposition mais aussi des frontières préétablies. Bien au contraire, le même dictionnaire démontre que la définition de l'interculturel, elle « Adj. Concerne les rapports entre cultures ». Nous ne sommes plus dans la juxtaposition pure et simple mais dans l'interaction réciproque d'au moins deux ou plusieurs cultures différentes.

2.2.3. Acculturation et Interculturation

Nous avons eu l'occasion auparavant de définir la notion *d'acculturation* mais il nous a paru nécessaire de faire appel une seconde fois à cette notion, non pour la redéfinir mais pour la confronter à une autre notion, à savoir *l'interculturation*, pour en connaitre les différentes ressemblances, divergences et nuances entre les deux notions proches de *l'interculturalité*.

Comme nous l'avons précisé précédemment, la notion *d'acculturation* est née des différentes colonisations et migrations que le monde a connues. Ceci à travers la mise en contact d'une hétérogénéité humaine et culturelle au sein des sociétés colonisées autrefois ; mais aussi, au sein des sociétés contemporaines avec le phénomène migratoire qui a connu un essor particulier ces dernières décennies. C'est ce qui a fait en sorte que certains observateurs prennent conscience de *l'acculturation* exercée, hier comme aujourd'hui. La définition de l'acculturation a été fixée en 1936 par Robert Redfield, Melville. J. Herskovits et Ralph Linton dans le Mémorandum pour l'étude de l'acculturation. C'est *« l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entrainent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes »*. [Jean Fleury, 2003 : 112]

Les processus d'acculturation varient selon les situations qui mettent en contact les cultures. Nous pouvons distinguer des situations de contraintes comme la *colonisation* mais encore des situations volontaires comme *l'immigration*, qui peut parfois être considérée comme relevant des deux à la fois. Certes, lorsque des groupes se trouvent en acculturation, il y a des changements qui peuvent se produire entre les membres de ces groupes mais il y a également de la dominance d'un groupe sur un autre. L'acculturation induit qu' *« une culture*

jugée supérieure majoritaire, donc à tous égards dominante, s'imposait à des groupes qui s'y trouvaient immergés comme minoritaires, leur propre culture étant plutôt jugée inférieure » [Jacques Demorgon, 2005 : 58]. C'est en quelque sorte une acculturation du faible dominé par le fort dominant. *L'interculturation* peut se définir, elle, comme un croisement d'acculturations réciproques qui, d'ailleurs, le plus souvent, se déroulent sur des plans différents, militaire, politique, religieux, économique, technique, esthétique, etc. Cela tient à ce que, dans les grandes rencontres historiques des peuples et des pays, les atouts dominants des uns et des autres ne sont pas les mêmes. Plusieurs fois dans l'histoire, les conquérants ont imposé aux conquis nombre de caractéristiques de leur culture. Mais, à leur tour, ils ont dû accepter, soit par la force des choses ou simplement par le temps, nombre de caractéristiques culturelles des conquis. Au-delà de leurs identités, préalablement ressenties comme opposées, il pouvait y avoir un échange et un entrecroisement entre ces différentes composantes. Cette dynamique d'ouverture et de fermeture, d'homogénéisation et d'hétérogénéisation s'applique aux personnes et aux groupes comme aux organisations, aux régions et aux sociétés. La recherche interculturelle repose ainsi sur l'opposition entre homogène et hétérogène, entre le semblable et le différent, entre le pur et le mélangé.

2.2.4. Acculturation antagoniste et Inculturation, Intraculturel et Enculturation, Transculturel et Métaculturel

Nous reprenons, pour cette série de notions proches de l'interculturel, les définitions proposées par Jacques Demorgon dans son ouvrage *Complexité des cultures et de l'interculturel*. D'après lui, la première notion d'*Acculturation antagoniste* a été proposée en premier lieu par Georges Devereux et elle souligne le fait que toute une série de modifications, voire d'inventions culturelles ne sont pas le produit d'emprunts à l'autre culture mais, bien au contraire, les fruits de toutes les oppositions et résistances à cette culture. Il a pu donner l'exemple des cultures française et allemande qui se sont engendrées mutuellement au cours d'une longue *acculturation antagoniste*. A l'opposé, l'*inculturation* représente la possibilité intéressée pour une entité sociale de se laisser pénétrer par nombre d'éléments d'une autre culture. Si l'*interculturel* concerne les relations qu'entretiennent les cultures entre elles, l'*intraculturel* concerne les relations qu'une culture entretient à l'intérieur d'elle-même. On parlera, par exemple, d'une contradiction *intraculturelle*. La notion

d'*enculturation*, quant à elle, se définit par l'acquisition d'une culture grâce à ses échanges internes, tout ce que l'on absorbe de la culture d'un groupe social dès la naissance. Ce serait, tout simplement, la socialisation. La notion de *transculturalité* est ambiguë et complexe. La transculturalité est ce qui regroupe les hommes dans leur histoire et leur spiritualité, mais aussi ce qui les distingue comme espèce humaine (la culture comme particularisme propre à l'humain). Elle pourrait être *infraculturelle* et, dans ce cas là, elle désigne des caractéristiques communes, relevant du niveau biologique, qui traverseraient plusieurs cultures. Elle pourrait être également *supraculturelle* et, en ce sens, elle désigne des caractéristiques communes qui ne relèvent pas des systèmes culturels eux-mêmes et qui seraient à trouver dans les apports de grandes révélations religieuses. Enfin, la *métaculturalité* serait l'ensemble des éléments communs à toutes les cultures existantes. Ceci est différent de la transculturalité par le fait que celle-ci ne met en commun que certaines cultures, pas la globalité. [Jacques Demorgon, 1996 : 26-27]

2.2.5. Osmoses, Métissages, Transferts, Greffes, Hybridations, Crases

D'après Jacques Demorgon, il importe de distinguer les situations où l'influence culturelle peut être forte en étant peu ressentie et les situations où cette influence passe par la contrainte, voire par les violences graves. En ce qui concerne la notion d'*osmose*, l'influence est indéniablement présente. Les données d'une culture passent dans une autre de façon douce, autrement dit, pas dans la violence et sans que, forcément, les sujets en question n'en prennent conscience[49]. Il donne, dans ce sens, l'exemple des personnes immigrées qui pensent être toujours fortement attachées à leur pays d'origine mais qui, finalement, prennent conscience qu'elles se sont accommodées au pays d'accueil. Aussi, il présente le cas de ces parents, qui dans un contexte étranger croient pouvoir maintenir l'essentiel de leurs habitudes culturelles, pour eux et surtout pour leurs enfants, mais qui, finalement, se rendent compte qu'au fil du temps leurs enfants s'éloignent de leur culture d'origine.

Le *métissage* et le *transfert* ne sont pas nécessairement dépendant de la violence et peuvent se réaliser dans un contexte de réciprocité. Le *métissage* par sa définition du Dictionnaire *Larousse* signifie le croisement de deux races animales ou végétales de même

[49] Il est important de préciser qu'à tout instant notre contexte culturel, familial, professionnel, social, régional, nous influence sans que nous en ayons forcément conscience.

espèce. Dans le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, la notion désigne l'action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a moins de valeur. [2004 : 207]

L'*hybridation* et la *greffe* se situent d'après Demorgon dans un même registre. Contrairement au *métissage* et au *transfert*, la *greffe* représente une tentative pour rendre solidaires deux entités qui n'y sont pas totalement préparées. Concernant l'*hybridation*, le Dictionnaire *Larousse* [édité en 2001] définit le terme comme le croisement de deux individus de races ou, plus rarement, d'espèces différentes. D'après le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* [édité en 2004] lorsqu'il s'agit de plantes ou d'animaux, la notion *hybridité* concerne le croisement d'espèces différentes, quoique fréquemment proches. Mais lorsqu'il s'agit de l'être humain le transfert du concept concerne moins d'éventuels croisements avec d'autres espèces que le croisement, à l'intérieur de notre propre espèce, d'individus appartenant à des variétés différentes[50]. [2004 : 147]

Après avoir fait le tour sur les notions de *métissage*, de *transfert*, de *greffe* et d'*hybridation* qui apparaissent comme des processus intermédiaires entre l'*osmose* et la *crase*, il est indispensable de bien connaitre la notion de *crase*. Alors que l'*osmose* est un processus selon lequel les données passent d'une culture à une autre de façon douce et sans conflit, les *crases* culturelles signifient que des données, ou conduites culturelles, ordinairement opposées, en viennent à s'associer, à fusionner. Demorgon explique que la crase n'est pas une *greffe*. Elle *« constitue une réalité mixte, sorte de collage par un écrasement de données culturelles antérieures et données culturelles nouvelles, ce qui peut leur profiter mais ce qui souvent les détériore, plus ou moins largement »*. [Jacques Demorgon, 2000 : 36-37]

Suite à cet état des savoirs sur les termes, concepts proches et synonymes de l'interculturalité, il nous a paru important de préciser ce qu'on entend par : *Démarche interculturelle* en se focalisant, le plus, sur trois principes qui fondent cette dernière, à savoir en premier lieu, la reconnaissance de l'Altérité, et en second lieu le principe dialogique et l'élaboration syncrétique.

En effet, que deviendront les relations inter-individuelles et inter-culturelles, si nous maintenons l'Autre dans son étrangéité, à distance et si nous nous prenons comme la *norme*,

[50] Dans cette optique, l'hybridation est le plus souvent présentée comme la perte d'une identité, ethnique ou culturelle, mais à forte valeur « nationalitaire », qu'il aurait fallu préserver.

comme la *référence* sans prendre en considération la *différence* de l'Autre… ou alors si on se contente d'un simple côtoiement entre le Même et l'Autre ? C'est ce que nous allons voir avec plus de précisions dans le prochain titre de notre travail.

2.3. La démarche interculturelle : pour une re-connaissance de l'Altérité et la différence au contact de l'Autre

Comme nous l'avons déjà précisé au début de notre thèse, la recherche est un travail qui ne peut pas se réaliser pleinement en dehors d'un certain nombre de savoirs, qui conditionnent le travail de recherche en question. C'est précisément ce que nous allons faire mais cette fois-ci pour préciser la démarche interculturelle à travers des définitions précises des notions et un état des savoirs sur les choses que cette démarche interculturelle implique.

D'après Todorov, la connaissance de l'Autre est notamment fondée sur la socialité de l'homme et la pluralité des hommes. Selon lui toujours, on peut parler d'une *typologie* des relations à autrui selon laquelle on distingue au moins trois axes sur lesquels on peut situer la problématique de l'Altérité [1982 : 233] :

- Jugement de valeur
- Action de rapprochement ou d'éloignement par rapport à l'Autre
- Connaissance ou ignorance de l'identité de l'Autre

Il faut dire que la question de l'Autre s'est posée d'une façon intense et spécifique à partir du moment où l'homme est allé à la découverte du Monde, à la rencontre de l'inconnu. C'est là où, par le biais des déplacements et des va et vient incessants, il fait connaissance avec l'Autre qui s'avère être totalement différent de lui-même. En effet, divers contextes favorables aux voyages et aux déplacements poussent de simples aventuriers, des migrateurs, des colonisateurs, des représentants de commerce, des exilés à emprunter des itinéraires vers l'Europe, l'Amérique, l'Afrique, l'Asie, l'Orient, dès lors qu'ils rencontrent des étrangers qui les attirent sans conteste et des pays qu'ils ne connaissaient pas autrefois tendent à captiver leur attention et leur curiosité. De là, les comparaisons entre les civilisations commencent à se faire, de sorte que, de ces rencontres, naissent les problèmes de la stéréotypisation de la différence et de l'attitude du Même envers l'inconnu, l'autre, l'autrui.

> **« Dans le terme *autrui*, il y a *autre* et autre, s'oppose communément au *moi*. Il y a le moi et il y a l'autre et l'autre n'est pas le moi mais bien un autre différent du moi. Si le moi est tel individu, et l'autre est un autre individu différent du moi, alors ces deux personnes ne peuvent guère se comprendre, tant elles sont différentes, donc, elles sont vouées à la mécompréhension mutuelle, en raison de leurs différences ». [Serge Carfantan : 2004]**

Pour résumer ces propos de Carfantan, nous pouvons dire que l'histoire a bien montré qu'il n'était pas chose facile de reconnaitre l'Autre dans sa différence car l'Autre est d'abord quelqu'un qui est différent du Moi, il est l'étranger, l'alter-ego, le révélateur de la diversité et de la divergence, il est la métaphore de la distance entre les civilisations et les peuples. Il faut également préciser que l'Autre, pour longtemps dans le contexte de voyage, est celui qui est nommé *l'étrange*, ensuite il est devenu avec les différentes colonisations qu'il a du vivre, le *sauvage*, le *barbare* et par-dessus tout le *dominé*.

De là, découlent, comme nous le constatons, une série d'opposions inscrites dans la dualité que l'on peut déduire aisément et ceci dans différentes situations de rencontres et dans la relation à autrui. Et pour comprendre cette relation particulière, il serait à notre sens intéressant de conduire notre réflexion sur une interrelation vécue autrefois entre des individus différents mis en contact à travers le contexte de *voyage*. Nous avons pu jusqu'à présent parcourir deux contextes, colonial et migratoire, qui ont pu mettre en contact différents individus et de là, différentes cultures. Il nous a paru opportun, à ce state de notre travail et à ce point de notre réflexion sur la question de l'Altérité, de faire référence aux écrivains voyageurs qui par leurs écritures reflètent l'Altérité même, dans tous ses contours.

En effet, l'écrivain de l'exotisme des pays lointains, sillonne l'univers qui lui est étranger et en rapporte les éléments d'un extraordinaire spectacle dont la variété se résorbe au sein d'une conscience apte à savourer et à *comprendre* toute nouveauté. Mais alors qu'est ce que l'exotisme ? Dans *Lire l'exotisme*, Jean- Marc Moura définit la notion d'exotisme comme étant « une rêverie qui s'attache à un espace lointain et se réalise dans une écriture ». [Jean Marc Moura, 1992 : 238]. C'est définitivement lié au thème fondamental du voyage ; « *peinture de l'étranger* » [Jean Marc Moura, op cite : 4], et il repose clairement sur une dialectique même/autre qui passe par l'usage des comparaisons entre les objets et pratiques « indigènes » et occidentales. Les comparaisons passent par un référent occidental pour décrire une réalité autre, une culture autre, des personnes autres. C'est dans ce sens que vont les propos de Victor Segalen, médecin de la marine française, définissant l'exotisme comme une « esthétique du divers » [Jean Marc Moura, 1978 : 71], dont la notion clef est celle de différence. Pour ce dernier, « l'exotisme est tout ce qui est autre », il n'est nullement question, selon lui, de l'insérer dans un espace « de cocotiers » bien délimité, ni même de le limiter à des frontières géographiques. C'est que l'exotisme n'est pas un thème, un « contenu », mais une *expérience*. C'est pourquoi pour Segalen, *l'exote*, autrement dit « celui qui sent toute la

Mais alors qu'en est-il réellement de l'Autre dans la relation de voyage, de sa place dans la littérature des écrivains exotiques ? Qu'en est-il de ces représentations et images que l'on s'est souvent faites de l'Altérité, dans les relations de voyage, et qui reflèteraient à la fois une attirance particulière mais aussi une répugnance et une répulsion remarquable du Même vis-à-vis de l'Autre ou inversement ?

Les relations de voyage nous montrent que l'homme dans sa relation avec l'Autre se construit un monde d'images pour rendre intelligible l'inconnu. Cette construction d'images se manifeste par une volonté de se construire des cadres de représentations de cet Autre par le procédé de comparaison avec le Même et à travers le prisme de sa propre culture, de ses connaissances personnelles. Ces images et représentations se présentent le plus souvent sous la forme de préjugés, de stéréotypes et d'idées fixes qui induisent un ensemble de comportements tels que le rejet, la peur, la méfiance. Inversement, il peut y avoir des réactions plutôt favorables envers l'Autre et qui reflètent une certaine curiosité, attirance et admiration vis-à-vis de l'Altérité. Ainsi l'Autre peut être décrit par le Même comme étant :

- L'étranger ou l'étrange
- Le barbare, l'indigène ou encore le sauvage
- comme n'étant pas un être humain à part entière,
- l'idéal rêvé, l'inaccessible ou alors le parfait
- le meilleur auquel on voudrait ressembler
- un objet de désir ou au contraire un objet de mépris.
- Le différent dans la couleur de peau et dans le physique,
- Le différent dans la langue, dans la culture et dans l'histoire
- Le différent de caractère, de tempérament, de personnalité et de situation sociale.

Enfin de compte, nous pouvons déduire que le conflit entre le Même et l'Autre, que ce soit en situation colonial ou migratoire comme nous l'avons vu précédemment ou encore en situation de voyage comme nous sommes en train de le voir maintenant, s'organise en termes de *séparation*, de *fragmentation* mais surtout *d'opposition* tels que :

- supériorité/infériorité,
- humanité/animalité,
- civilisation/sauvagerie,
- ressemblance/divergence, etc.

qui établissent incontestablement la différence mais parfois aussi la supériorité de l'un sur l'autre. Nous pouvons remarquer à partir de là qu'avec *l'altérité*, nous avons affaire à un concept fortement marqué par la *dualité*. Justement, la pensée duelle se traduit par des oppositions et des dichotomies. Alors qu'en est-il réellement de la question *d'altérité* ? Et comment la *conception duelle* peut-elle marquer autant l'altérité ?

Dans différents dictionnaires de langue française, nous avons pu relever un amalgame de définitions concernant cette notion, c'est la reconnaissance de l'autre dans sa différence. C'est une valeur qui place l'homme et la femme, tels qu'ils sont comme premiers sujets de droit, en partant du principe que l'altérité prône la *reconnaissance* de l'Autre comme étant différent de soi. Mais d'abord et avant tout, le mot *altérité* désigne le caractère de ce qui est *Autre*. L'autre s'oppose à *l'identité*, le caractère de ce qui est dans l'ordre du *Même*.

Dès lors que la pensée s'engage sur la voie de la dualité, elle suit sa logique de la séparation, c'est-à-dire une logique de la *fragmentation*, pour reprendre l'expression de Carfantan. Cependant, l'altérité dont nous parlons peut se définir à la fois comme une opposition du Moi au *non-moi* et ainsi l'Autre se définirait comme ce qui s'oppose au sujet en question, autrement dit le Moi. Dans cette perspective la relation d'altérité suppose alors que l'Identité et l'Altérité soient différentes et posées comme en contradiction et en opposition l'une avec l'autre. Si l'on prend en exemple deux êtres humains, ils sont identiques en tant qu'être humain, mais de part leur bagage génétique, leur éducation, leur culture, leur histoire, leur religion, leur caractère, ils sont très différents, l'un de l'autre. Ceci étant, nous pouvons déduire que l'Altérité fait partie de la nature même, de l'homme lui-même et des objets qui entourent son existence. Preuve en est que l'Altérité et la différence se trouvent à l'intérieur même de l'identique. Il y a en l'homme et dans tout ce qui le fonde et l'entoure une inclusion réciproque de l'altérité et de l'identité.

Les propos qui vont suivre de Carfantan résument parfaitement la réflexion que nous avons pu avoir de cette relation du même et de l'Autre :

> **« La différence ne fait jamais différer totalement; la ressemblance ne fait jamais ressembler totalement. Les réalités sont des mélanges, des *mixtes* de Même et d'Autre. C'est pourquoi elles peuvent être déterminées et appartenir, comme déterminations distinctes, complémentaires, à un même système dans lequel l'unité englobe la différence sans s'y perdre. [...] Cette idée, Platon l'a clairement formulée, en montrant ainsi**

qu'altérité et identité sont des termes duels et relatifs. Les contraires naissent et meurent ensemble, ils ne peuvent avoir d'existence l'un sans l'autre. Ils doivent être constamment pensés ensemble, car ils entrent dans la composition de toute existence et c'est ainsi seulement qu'il peut y avoir une Totalité, un monde différencié, et un Univers ». [Serge Carfantan, 2004]

Autrement dit, hormis le fait qu'aujourd'hui, encore plus qu'autrefois, l'altérité fait partie intégrante de tout ce qui se vit avec la mondialisation et ce qu'elle implique et engendre comme rencontres inter-individuelles et inter-culturelles au quotidien et où la différence est omniprésente, hormis le fait qu'à l'intérieur même de la relation à autrui, le problème de l'altérité devient plus difficile à résoudre créant parfois des fossés incommensurables entre le Même et l'Autre, nous pensons en écho avec Carfantan que l'altérité fait partie de l'identité et que les deux sont complémentaires par leurs différences.

C'est dans cette perspective que s'inscrit la démarche interculturelle, à savoir que même si l'identité et l'altérité s'expriment en termes de dualité, elles ne doivent être que relatives et surtout complémentaires l'une de l'autre. Or, cette façon de voir les choses ne serait que partielle, dans la façon de concevoir les relations inter-individuelles et inter-culturelles, car, avant tout, il faudrait qu'il y ait *une reconnaissance de la différence pour la différence*.

En effet, un des piliers de la démarche interculturelle serait justement d'admettre que la connaissance d'autrui devrait être fondée sur la reconnaissance de la différence sans quoi il n'y aurait que ségrégation, racisme et mépris dans les relations entre les individus. Fort de ce constat, il apparait que la vision interculturelle prône l'action de réévaluer, de repenser les relations inter-individuelles et les faits de cultures, en mettant l'accent sur la reconnaissance de l'Autre comme étant différent de soi, sur l'échange entre les individus en question et les cultures[53]. De plus, elle implique une redéfinition de notre rapport à soi et à l'autre et une

[53] Quant au rapport à l'autre, le réflexe interculturel permet, comme nous l'avons précisé précédemment, de re-connaître l'Autre mais également de se faire re-connaître par lui, de prendre conscience des inévitables jugements de valeur que l'on se fait de l'Autre et de retrouver les similitudes fondamentales que des cultures différentes sont susceptibles de partager. Il pose ainsi que les cultures étant égales, elles sont amenées à communiquer entre elles dans une relation d'égalité et de réciprocité. Comme le souligne Lüsebrink, l'interculturalité implique des rapports foncièrement égalitaires et sont basés sur la valorisation de l'Autre et du respect de sa culture. [Hans-Jürgen Lüsebrink, *Domination culturelle et paroles résistantes*, in Littérature et dialogue Interculturel, 1997 : 20]

prise de conscience du métissage historique de toute culture et de son caractère par essence dynamique.

Mais avant la reconnaissance de l'Autre et la redéfinition des rapports Même/Autre, il faudrait, en premier lieu à notre sens, prendre distance par rapport à soi-même, en tentant de mieux cerner ses cadres de références, en tant qu'individu porteur d'une culture et de sous-cultures (nationale, ethnique, religieuse, ...), intégrés dans une trajectoire personnelle. En effet, nous ne pouvons comprendre l'Autre sans d'abord se comprendre soi-même. Et par cette réflexion sur soi, relativiser ses observations, ses données et donner sens à ce qui nous entoure à l'Autre. Sortir de soi pour se placer du point de vue de l'autre.

C'est fort de ces réflexions et de cette mise au point, sur un des fondements de la démarche interculturelle, que nous allons aborder le prochain axe de notre réflexion en mettant en exergue *l'aspect dialogique* dans la conception interculturelle. Une conception ayant pour ultime défi de faire cohabiter des individus différents et diverses cultures au sein d'un même espace en trouvant un minimum de compromis, d'entente pour éviter les affrontements et surtout l'imposition des plus forts sur les plus faibles qui fait perdurer le mythe du dominant sur le dominé. Mais pour faire coexister toutes personnes et leurs valeurs culturelles, la *négociation* et le *dialogue* nous paraissent indispensables afin de contourner ou, plus encore, transgresser toutes difficultés résultant des contacts inter-individuels de cultures, d'identités, de codes différents les uns des autres.

Ainsi, nous pouvons dire que le noyau de la démarche interculturelle serait alors proche et surtout relié au « dialogue des cultures », à la « compréhension entre individus », à « la compréhension entre cultures », afin de préserver le sens de « la valeur et l'originalité de chacune d'entre elles ». C'est dans cette perspective que se concrétisent justement la démarche nommée « dialogue interculturel », en faisant appel à l'échange, à l'interaction, au dialogue entre les personnes de cultures différentes de sorte à ce que s'expriment et se croisent leurs représentations sociales, culturelles, identitaires.

C'est cet aspect des choses que nous allons devoir préciser avec plus de détails dans la deuxième partie de notre travail, dans un chapitre intitulé : *Les espaces de contacts culturels : le contexte colonial et migratoire. La situation de l'individu dans de tels contextes.*

Mais alors que nous avons pu comprendre la démarche interculturelle avec tout ce qu'elle implique, il nous a paru important, à ce stade de notre travail, de parcourir le champ de la recherche interculturelle pour savoir, d'abord et avant tout, ce qui a pu se faire dans ce domaine de recherche et, ensuite, tenter de se frayer une place en tant que chercheur et apporter, avec toute modestie, quelques lumières dans le sens des investigations interculturelles.

2.4. Un état des lieux sur les recherches interculturelles

Suite à notre parcours, à la fois sur la genèse des notions *d'interculturel* et *d'interculturalité*, sur leurs différentes acceptions mais aussi sur leurs différentes notions afférentes, notre objectif dans la démarche actuelle consiste à présenter les tendances les plus importantes du paysage de la recherche interculturelle en France et en Algérie et d'indiquer l'état des lieux de ces recherches afin d'en constater les mutations, les éventuelles difficultés ou encore les succès rencontrés. De là, nous comptons, plus tard, situer notre travail de recherche au milieu de tous les autres travaux. Il est nécessaire de préciser que la structure et la nature même de ce champ de recherche rendent difficiles une perspective nationale pour approcher ce domaine vaste et riche. Ceci pour deux raisons. D'abord, à cause de son inhérence à l'internationalité, ensuite parce que l'étude d'un phénomène interculturel ne peut se limiter à une seule culture. Or, nous avons situé notre champ d'investigation au niveau de la France et de l'Algérie dans la mesure où notre travail de thèse se limitera sur une interculturalité vécue entre les deux rives. Dès lors que, pour bien analyser cette interculturalité, il faudrait au moins connaitre l'état des recherches effectuées à ce niveau-là mais aussi avoir des connaissances portant sur les deux cultures et les deux langues respectives.

Néanmoins, commençons d'abord par la réflexion sur la question de l'interculturalité. Cette dernière soulève bien des remarques et des interrogations de natures diverses et dans différents domaines comme le précise à juste titre le linguiste Paul Siblot :

> **« Les sociologues en observent les manifestations sociales, les psychologues les incidences chez les individus. Les économistes la tiennent pour un épiphénomène de la mondialisation et les géographes la justifient par le développement des moyens de transport, leur extension et leur accélération entre les continents, ainsi que par leur démocratisation. Les démographes la lient à l'ampleur et au caractère structurel des phénomènes migratoires. Les politologues s'affrontent sur les avantages et les inconvénients de quotas dans les représentations ethniques, sur ceux de la discrimination positive ou du multiculturalisme. Et les spécialistes de la communication prédisent un impact encore plus grand des médias et des nouvelles technologies sur les échanges à travers le monde ». [In : Chantal Charnet, 2001 : 6]**

Critiquée par les uns[54] et acceptée par les autres[55], l'interculturalité est sujette à de nombreuses polémiques[56]. Elle ne cherche qu'à répondre à une question reformulée par Michel Laronde « vivre ensemble avec nos différences ». Ainsi, comment vivre ensemble tout en sachant qu'il y a des personnes très différentes de nous et qui partagent avec nous le même espace, telle est la problématique de la recherche interculturelle. Le champ de cette recherche apparaît comme le plus à même de traiter les questions contemporaines posées par les relations entre les cultures, et précisément la mise en relation entre les différences de cultures. Néanmoins, une question nous interpelle, celle qui consiste à savoir pourquoi constituer un nouveau champ de recherche alors que l'ethnologie et l'anthropologie sont, historiquement, les sciences les plus à même de travailler sur la culture de l'Autre et le rapport entre les cultures ? Quels sont les raisons de l'émergence de ce nouveau champ et à quels besoins spécifiques répond-il ?

Concrètement, en plus de traiter la question du rapport à l'Autre, les études interculturelles veulent se démarquer de l'anthropologie classique en étudiant l'altérité dans son rapport dynamique. Dès lors, la pratique de la recherche interculturelle prendra en charge certains phénomènes sociaux tels que les relations d'éléments de cultures différentes au sein des entreprises internationales, la pédagogie spécifique pour l'enseignement donné à des enfants de migrants, les échanges et les rencontres interculturelles influencés par les stéréotypes et les représentations sociales[57], les échanges et les interpénétrations culturelles, les échanges et les influences entre des littératures appartenant à des traditions différentes.

---

[54] Dans la mesure où elle est porteuse d'intégration qui pourrait gêner certains qui sont contre le pluriculturel en lui-même.

[55] Acceptée par ceux qui veulent construire une humanité pacifique, tranquille et calme et qui sont pour la tolérance et surtout l'interaction avec ceux qui sont différents d'eux.

[56] D'autant plus que c'est avec les problématiques liées à l'intégration scolaire des élèves migrants et aux échanges entre les diverses cultures cohabitant dans un même espace qu'est né le concept d'interculturalité dans les années soixante-dix. L'approche interculturelle de l'éducation a été prônée par le Conseil de la coopération culturelle du Conseil de l'Europe à Strasbourg (1977, 1982, 1985, 1988) et, en Suisse, par la Conférence suisse des Directeurs de l'Instruction Publique (1985). En 1977 déjà, Bruxelles édicte une directive établissant le droit des élèves migrants à bénéficier, durant trois heures par semaines, d'un enseignement officiel sur leur langue et culture d'origine. Chose qui n'a pas été réalisée et qui n'est pas allée plus loin qu'une déclaration munie de bonnes intentions, en tout cas en Suisse. Il est à constater que la langue et la culture maternelle des migrants est bannie des écoles. En outre, même si dans certains cantons on pouvait leur enseigner leur langue et leur culture d'origine, il n'y aurait pas ou presque pas d'enseignants qui seraient en contact ou en interaction avec leurs semblables, donc, ce à quoi tend le concept même d'interculturel ne serait pas respecté, donc pas de contact et pas d'échange.

[57] Cette influence est surement accrue par l'expansion des moyens de communication, l'essor des voyages, les phénomènes migratoires et l'immigration.

En se basant sur ce que nous venons de dire, la recherche interculturelle parait être un champ neuf, indépendant de l'anthropologie et de l'ethnologie, élaboré pour traiter des questions sociales et culturelles contemporaines. Nous constaterons d'ailleurs qu'il s'est construit sa propre réflexion, ses propres outils, faisant appel à des compétences spécifiques issues de disciplines différentes[58]. Remarquons, comme pour mieux préciser son importance et sa place dans la communauté scientifique et universitaire et dans la recherche des relations inter-culturelles au sein du système sociétal, toutes les théories qui le définissent, les publications qui le spécifient, le nombre de chercheurs qui se spécialisent dans le domaine et surtout les nombreuses disciplines qui s'entrecroisent et se rencontrent pour traiter toutes les questions fondamentales qui le fondent.

Il faut dire que le champ de la recherche interculturelle est aujourd'hui le domaine d'entrée dans la question des nouveaux rapports sociaux et culturels entre les personnes[59] et c'est un domaine de recherche qui se développe de plus en plus[60]. Pour cette raison, la question de l'interculturalité est fréquemment posée dans des colloques organisés dans de nombreuses disciplines, comme en sémiotique, au cinéma, en littérature, dans le domaine de l'économie et du management ; elle est également posée dans de nombreux organismes qui lui sont dédiés afin de traiter le sujet.

Cet accroissement du champ interculturel et de toutes les théories qui le précisent est dû, indubitablement, à ces nombreuses questions devenues centrales qui touchent le phénomène de la mondialisation de la culture et les identités culturelles. Des chercheurs spécialistes à l'image de Jacques Demorgon [2000], du philosophe Gérard Leclerc [2000] ou de l'anthropologue Jean-Pierre Warnier [1999] s'interrogent sur la « mondialisation de la culture » et sur les craintes que cette expression recouvre, à savoir, comme le précise Béatrice Rafoni membre du Centre de Recherche sur les Médias et professeur à l'université de Metz, *« la peur de la standardisation et de l'érosion des cultures particulières au profit d'une*

[58] Précisons, dans ce sens, que le champ de la recherche interculturelle ne peut s'enfermer à l'intérieur d'une seule discipline dont elle pourrait devenir une annexe ou une spécialité, mais il reste un champ très ouvert.

[59] Les relations que l'interculturalité engage peuvent concerner des cultures au sein d'un même espace-pays. Dans ce cas-là, les cultures nationales incluent des intercultures. L'exemple à donner est celui de la culture allemande qui inclut aujourd'hui « l'interculture » créée par la *rencontre* Est-Ouest ou encore celui du Canada avec la rencontre *entre* cultures française et anglaise [Demorgon & Lipiansky, 1999]. Mais il peut également s'agir des cultures de nations différentes, étrangères les unes aux autres qui se rencontrent dans un même lieu pour différentes raisons comme pour le cas de l'immigration, des migrations, de guerres ou simplement pour des raisons professionnelles.

[60] La question de l'interculturel est devenue un phénomène de « mode ». Un terme souvent évoqué par les chercheurs qui l'utilise plus pour renvoyer à l'emploi courant du terme qu'à son champ scientifique.

culture globale américanisée »[61]. Ils s'interrogent également sur la dimension conflictuelle des cultures puisque les rencontres interculturelles peuvent révéler un antagonisme et mener vers des situations de violences et parfois même de xénophobie.

Il est sans doute important de préciser que la recherche interculturelle inscrit dans son actif des chercheurs, scientifiques, universitaires, auteurs, sociologues, psychologues, psychanalystes – et nous sommes loin d'en formuler la liste complète – pouvant avoir des objectifs et des visées tout à fait différents mais qui finalement se rejoignent dans le principe même du fondement de cette recherche inter-culturelle. Nous allons actuellement essayer de faire référence à quelques spécialistes et à leurs travaux dans le champ de la recherche interculturelle afin de préciser ce qui a déjà été fait dans le domaine – sans vraiment nous étaler sur la question car il nous faudrait tout un chapitre pour le faire entièrement.

Commençons d'abord par la sociologue Gabrielle Varro qui, dans son article intitulé *Les présupposés de la notion d'interculturel. Réflexions sur l'usage du terme depuis trente ans*, expose quelques exemples sur divers points de vue, tels qu'ils se dégagent d'une lecture analytique par des auteurs réfléchissant à l'interculturel. Elle explique en premier lieu que certains auteurs posent la question de ce que devient « l'interculturel » lors d'une *interaction entre* : majorité et minorité, immigré et communauté d'accueil, culture dominante (de l'État) et culture dominée (régionale), culture résiduelle (par exemple la chasse) et culture nouvelle (écologistes), culture nationale (territoriale) et culture virtuelle (par exemple, communauté d'internautes), jeunes et vieux, hommes et femmes. Elle donne en second lieu, l'exemple de la ligne éditoriale de la revue *Intercultures* qui vise à « contribuer à améliorer la communication *entre personnes* de cultures différentes dans une société *confrontée à* l'internationalisation croissante des *échanges* ». Par la suite, la sociologue, chargée de la recherche au CNRS, donne des explications à propos de l'interrogation-titre de l'ouvrage « construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques » qui, selon elle, témoignerait de l'orientation vers une sorte de recherche-action pour la question de l'interculturel. La problématique qui y est posée pourrait être résumée en une question qui concerne la légitimité et l'utilité dans la construction de l'interculturel[62]. Les auteurs, concernés par cet ouvrage, s'interrogent sur cette légitimité et cette utilité de l'outil qu'ils construisent, en s'appuyant sur l'exemple de la

[61] Article in Dossier sur la Recherche interculturelle. Etat des lieux en France, tiré de l'ouvrage de Béatrice Rafoni Questions de communication, 2003, p 13-26.
[62] Pour plus d'information sur le sujet, voire l'ouvrage *Construire l'interculturel. De la notion aux pratiques*, Villanova R. de, Hilly M.-A.,Varro G., dirs, 2001, Paris, Éd. L'Harmattan.

pratique interculturelle en pédagogie et du risque pour cette pratique de se figer et de servir en définitive un projet assimilationniste.

A la suite de ces premiers exemples donnés, il est sans doute temps de creuser plus profondément la question de la recherche interculturelle. Cette dernière prend de plus en plus du terrain et de l'ampleur dans tous les domaines avec les nombreux colloques interdisciplinaires et internationaux organisés par les Associations spécialisées dans la question. C'est à partir du principe de la recherche-action, développée dans l'ouvrage cité ci-dessus, que s'inspirent les travaux et les projets des Associations dédiés pour les recherches inter-culturelles. L'Association pour la recherche inter-culturelle (ARIC)[63] en est un exemple. Les rencontres organisées par l'ARIC, autour d'un thème fédérateur celui du lien entre l'individu et sa culture, permettent la mise en commun de savoirs et de compétences de chercheurs issus d'horizons disciplinaires et géographiques différents. Elles permettent par la même occasion l'exploration de nouvelles pistes, dans le but d'aller au-delà de la description de la différence et de s'ouvrir à l'exploration des nuances, des éléments qui les fondent et de l'interaction de ces éléments.

Nous pouvons citer dans ce sens le congrès d'Alger qui a eu lieu entre le 02 et le 06 mai 2005. Il a réuni, dans une approche transdisciplinaire, des chercheurs appartenant aux disciplines des sciences humaines (psychologie, sociologie, sciences de l'éducation, langues, linguistique, histoire, anthropologie, droit, travail social, etc.). Il avait pour objectif de traiter des questions épistémologiques et méthodologiques liées à la recherche interculturelle. C'était l'occasion de présenter et de confronter entre les chercheurs des travaux menés dans des contextes humains, sociaux et culturels différents. Les échanges entre les spécialistes du Nord et ceux du Sud devaient être l'occasion d'un partage des savoirs et des cultures capable de réaliser un véritable équilibre mondial. Le congrès a été l'occasion d'aborder une réflexion sur des questions posées aussi bien au niveau local, que national et international. Ces réflexions étaient ancrées dans les réalités pour aller au delà des efforts de théorisation en apportant des réponses concrètes aux préoccupations des chercheurs et de la société. Les institutions et

[63] Cette association est fondée en 1984, elle est également à l'origine, en 1986, de la collection « Espaces interculturels » aux éditions L'Harmattan. Elle se présente comme un forum et un lieu de fédération et d'échanges des recherches interculturelles se donnant comme objectifs d'« encourager la recherche interculturelle, de faciliter l'échange d'informations entre ses membres, de publier un bulletin de liaison, d'organiser des réunions scientifiques, de promouvoir la collaboration interdisciplinaire entre ses membres, les chercheurs, les praticiens, les administrateurs et les autorités politiques concernés par les questions interculturelles, et de favoriser ainsi l'articulation entre la théorie et la pratique ». (Retschitzki, Bossel-Lagos, Dasen, 1, 1989 : 6).

organisations algériennes, européennes et internationales se sont engagées avec les équipes universitaires organisatrices du Xème congrès de l'ARIC afin de créer un espace d'échanges où ont été mises en commun les expériences accumulées[64].

Aussi, dans un des colloques de l'ARIC, celui de 1991, on a beaucoup fait référence par exemple au domaine de la psychologie interculturelle, le préfacier s'est interrogé sur la spécificité de la psychologie interculturelle et sur les voies originales qu'elle ouvre aux chercheurs de tous les horizons[65]. Dans un domaine se rapprochant de la psychologie interculturelle, autrement dit celui de la psychosociologie, nous ne pouvons manquer de faire référence à l'un des ouvrages clés de la psychologie interculturelle et, celui qui est le plus à même de rendre compte de sa spécificité, à savoir *Guide de l'interculturel en formation.* Les auteurs de cet ouvrage Edmond Marc Lipiansky et Jacques Demorgon, professeurs en psychologie, explorent, quant à eux, toutes les orientations en fonction desquelles se sont développées les recherches sur les *stéréotypes* et *les préjugés*, qui restent des concepts incontournables si l'on veut comprendre les processus de perceptions et de représentations mutuelles en jeu dans toute rencontre interculturelle[66].

De même que les professeurs E.M Lipiansky et J. Demorgon, René Mokounkolo spécialiste en psychologie sociale analyse dans un chapitre d'un ouvrage intitulé *Le travail social face à l'interculturalité* les implications culturelles du travail social et plus particulièrement les contributions que la psychologie interculturelle peut apporter aux acteurs sociaux, notamment aux travailleurs sociaux, chargés d'accompagner les familles migrantes dans leur parcours d'intégration en France[67].

---

[64] Le congrès de l'ARIC, Alger - Palais des Nations 02-06 Mai 2005, « Recherche Interculturelle : Partage de cultures et partages de savoirs », Lundi 02 Mai 2005.

[65] Ce colloque a également beaucoup aidé pour la définition du champ de l'interculturalité.

[66] Pour plus d'information dans ce sens, voire le chapitre « Stéréotypes et préjugés : bilan des recherches psychosociologiques » tiré de l'ouvrage *Guide de l'interculturel en formation*, Retz (Eds), 1999, p 142-148. Toujours au sein du même ouvrage, ils expliquent que la maladie mentale est à appréhender en tant que produit culturel. Les diverses thérapeutiques chargées de les soigner ne sont pas seulement des techniques ou des théories mais aussi des « conceptions du monde s'enracinant dans un contexte ». Ils posent également la problématique des relations interculturelles entre soignants et patients et selon E.M. Lipiansky, il existerait une « psychopathologie de la communication entre le soignant et le patient étranger ». D'après lui, l'interculturalité conduit à cerner les significations culturelles et sociales des symptômes et de la maladie, et l'influence des différentes « cultures thérapeutiques » auxquelles se réfèrent soignants et patients. Pour plus d'information dans ce sens, consultez toujours le même ouvrage *Guide de l'interculturel en formation,* le chapitre en question « Santé et clinique interculturelle », p 48-51.

[67] René Mokounkolo, maître de conférence en psychologie sociale, souligne la nécessité, face au pluralisme culturel qui caractérise la société française, d'inventer et d'appliquer une citoyenneté nouvelle dans une perspective interculturelle. Il considère que les travailleurs sociaux occupent une place significative dans

Dans son objectif de découvrir l'Autre au-delà des stéréotypes et des préjugés, Edmond-Marc Lipiansky nous fait part de quelques réflexions autour de la pédagogie à mettre en place pour atteindre cet objectif. Il nous propose dans ce sens et avec une grande clarté, différentes pistes qu'il conviendrait de suivre pour élaborer une pédagogie des rencontres interculturelles. Selon lui, afin de faciliter la communication qui est au cœur même de la rencontre, il faudrait prendre en compte quelques éléments, à savoir :

- La place des activités, celles-ci ne doivent pas être considérées comme un but en soi ou une contrainte mais comme un moyen de médiatiser et de faciliter la communication.
- La définition d'un juste équilibre entre la cohésion groupale et la prise en compte des différences, de manière à créer un cadre sécurisant et un sentiment de communauté et de solidarité, et à éviter en même temps un certain conformisme qui pourrait appauvrir la communication.
- La recherche d'un équilibre entre la ritualisation du fonctionnement du groupe qui peut sécuriser les interlocuteurs et initier le contact, et l'instauration d'une communication spontanée et authentique.

Il propose également quelques directions pour faciliter la reconnaissance de l'altérité et le respect des différences, à savoir :

- L'identification et le dépassement des défenses susceptibles d'être mises en place contre la différence, notamment celle de la dénégation.
- L'engagement d'un travail sur les stéréotypes et les préjugés construits autour de la culture « étrangère » de manière à ne pas confondre la réalité et sa propre représentation de la réalité.
- La nécessité de ne pas enfermer l'autre dans une identité figée c'est à dire à le réduire à l'une des caractéristiques qui fondent cette différence.

ce « défi de l'interculturel ». Devant les difficultés de communication qu'ils peuvent rencontrer dans leur travail auprès des migrants, la psychologie interculturelle peut apporter son éclairage de manière à les aider à les comprendre, et à les gérer efficacement. Pour plus d'information dans ce sens, voire le chapitre « Travail social en milieu migrant : les apports de la psychologie interculturelle », tiré de l'ouvrage *Le travail social face à l'interculturalité*, (dir, sous) Emmanuel Jovelin, L'Harmattan (Eds), p 57-88.

- La prise de conscience de son propre ethnocentrisme par une meilleure connaissance de soi-même, ce qui implique un mouvement de décentration de soi[68].

Dans le domaine du travail social face à l'interculturalité vécue, nous citons comme exemple de référence, le sociologue Gilles Verbunt qui, dans son ouvrage *La question interculturelle dans le travail social,* s'exprime en affirmant qu'il existerait des domaines où les tensions entre populations différentes se manifestent de manière intense et sensible. Il s'agit essentiellement des domaines de l'emploi et du chômage, de l'argent, de l'habitat, des religions et du statut personnel, de l'éducation, de la santé et du corps, et de l'alimentation. D'après lui, certains d'entre eux supposent une approche très complexe du fait de la forte sensibilité des questions qu'ils posent (religion, statut de la femme, éducation...). Il rajoute que face à cette complexité, les travailleurs sociaux doivent en permanence s'efforcer de s'intégrer dans l'univers culturel de leurs interlocuteurs de manière à mieux comprendre les logiques de conception et de comportements qui les animent et qui diffèrent des leurs[69].

Dans le même état d'esprit que le travail du sociologue Gilles Verbunt, et tant d'autres chercheurs, concernant la question du travail social face à l'interculturalité vécue, la revue « Ecarts d'identité » poursuit et continue la recherche. A ce titre, le sociologue Jacques Barou, membre du CNRS de Grenoble, intervient et propose une réflexion sur les finalités du travail social par rapport à l'immigration en France. Il s'interroge sur une première possibilité qui consiste à porter une attention particulière aux spécificités de certains groupes définis culturellement, au risque de renforcer leur marginalisation et de diminuer leur capacité d'organisation autonome, et à l'autre possibilité qui cherche à offrir une action sociale basée sur l'égal traitement au risque d'exclure ceux qui s'écarteraient trop du « modèle standard ». Pour répondre à cette problématique, le sociologue commence d'abord par retracer l'évolution du processus d'intégration des populations immigrées en France et celles des services spécifiques qui leur étaient destinées. Ensuite, il procède en comparant deux exemples qui diffèrent par la prise en compte des spécificités socioculturelles de certaines minorités, à savoir l'exemple des Allemands et des Hollandais. Il arrive finalement à faire le constat suivant : dans le premier cas une trop grande prise en compte des spécificités a maintenu les groupes dans une situation de marginalisation alors que dans le deuxième cas, la diversité

[68] Pour plus d'informations dans ce sens, voir Edmond Marc Lipiansky in « Pédagogie des rencontres interculturelles » tiré de l'ouvrage *Guide de l'interculturel en formation*, p 282-289.
[69] Voir Gilles Verbunt, chapitre intitulé « Différences des perceptions et situations interculturelles sensibles », in *La question interculturelle dans le travail social*, La Découverte (Eds), 2004, p 131-177.

culturelle est appréhendée comme une richesse au service de l'espace public. Il conclut sa réflexion sur les finalités du travail social par rapport à l'immigration en France, en affirmant que c'est en retournant à sa vocation initiale, celle d'agir dans le sens du rapprochement social des diverses couches de la population que le travail social peut jeter les conditions de la rencontre interculturelle. Il écrit dans ce sens : « la dimension interculturelle… est amenée à s'exprimer dans l'espace public, dans un esprit d'échange et de partage » [70].

La question de l'interculturel, dans le domaine des lettres est essentiellement posée dans les études de littérature comparée, plus précisément, dans l'étude des représentations littéraires de l'Autre. Ces études se fondent essentiellement sur l'analyse des stéréotypes, clichés et autres représentations, mentales ou sociales, à l'œuvre dans les textes littéraires et sur la manière dont le *Même* se représente l'*Autre*. En cela, ces études rejoignent le domaine de la sociocritique[71] mais se concentrent plus sur l'objet spécifique qu'est l'altérité, dont le paradigme est l'exotisme [Amossy, Herschberg- Pierrot, 1997 : 69-70]. Dans cette perspective, nous allons surtout travailler sur les conditions socioculturelles de production et de réception de l'exotisme littéraire et sur sa signification. Un peu plus tard, dans son ouvrage sur la littérature des lointains, Jean-Marc Moura propose une autre approche interculturelle de l'exotisme dont il établit la typologie suivante : l'exotisme d'aventure, l'exotisme nostalgique et enfin l'exotisme ekphrastique, qui est une forme interculturelle de l'exotisme où les cultures occidentales et orientales interagissent. Jean-Marc Moura construit sa définition sur le terme de rhétorique ekphrasis : « Description littéraire d'une œuvre d'art réelle ou imaginaire dans une fiction », et montre comment, dans ce cas précis, l'imaginaire culturel de l'Autre influence l'imaginaire culturel occidental [1998 : 95].

Finalement, nous pouvons remarquer, à partir de tout ce qui a été présenté à propos des recherches dans le domaine interculturel, que le but de ces scientifiques, chercheurs, psychologues, sociologues, auteurs n'est ni d'apporter une nouvelle définition de la terminologie, ni de prouver la valeur de la recherche interculturelle, son statut scientifique ou encore de son utilité sociale qui ne sont plus à prouver. En effet, nous sommes devant un champ de recherche bien établi : *« l'interculturel s'inscrit désormais parmi les savoirs et les pratiques que Roger Caillois appelait magnifiquement diagonaux. Il circule dans toutes les*

[70] Citation in la revue « Ecarts d'identité », N° 98, hiver 2001-2002, article intitulé « Interculturalité et travail social », Site officiel de la revue : http://ecid.online.fr/

[71] Le domaine de la sociocritique étudie également les clichés littéraires se basant sur la théorie de la socialité du texte.

sociétés, les irrigue, mélangeant les discontinuités et les appropriations, avançant comme une eau qui coule en s'étalant, imposant son omniprésence, et, aujourd'hui sa visibilité. Nul n'est en mesure, dorénavant, de faire comme si le phénomène n'existait pas » [Abdallah-Petceille, 1999 : 1].

Ainsi, leur but n'est pas de démontrer mais de prolonger le champ de la recherche et de l'investigation, en se tournant vers les nouvelles questions, pas encore ou en voie d'être, débattues et en acceptant la nécessité de déborder du cadre habituel et de garder le champ bien ouvert à de nouvelles interrogations.

2.5. La recherche : problématiques de l'interculturel et contextes générateurs d'interculturalité

Nous avons pu acquérir dans la première partie un certain nombre de savoirs qui nous a permis de comprendre que la genèse des relations inter-culturelles actuelles s'est opérée sur la base d'une série de rencontres et d'interactions entre « sujets-porteurs-de-cultures-différentes », dans le passé. Les guerres tribales, les grandes invasions et les différentes migrations et colonisations ont, de tout temps, mis en contact des peuples de cultures différentes. C'est justement ce qui a pu générer les relations inter-culturelles d'autrefois. Nous avons pu constater par la même occasion, qu'au delà du fait que les deux contextes colonial et migratoire nous auront permis la constatation des différences humaines, culturelles, religieuses, linguistiques et toute la diversité qui est inhérente à l'homme et de tout ce qui le fonde, ils nous auront permis également le constat de la hiérarchisation des civilisations, des individus et des cultures et de toute la complexité qui tournerait autour de l'hétérogénéité humaine et culturelle au sein d'un même espace de cohabitation.

Nous avons tenté d'approcher cette question de la diversité et de l'hétérogénéité culturelle en se basant sur quelques axes de réflexions :

- En premier lieu, nous avons voulu démontrer que cette diversité culturelle est constatée à partir d'un certain nombre de contextes générateurs et que les *deux contextes* de référence, que nous allons devoir développer et préciser au fil de notre travail de recherche, ne sont autres que le contexte colonial et le contexte migratoire.

- Ensuite, nous avons trouvé indispensable de démontrer que, même si l'hétérogénéité et la diversité faisaient partie intégrante du genre humain, de tout ce qui le fonde et l'entoure, il n'était pas chose aisée et facile de penser la diversité, surtout pour les partisans de la conception monoculturelle. Autrement dit, ceux qui prônent l'existence d'une seule culture, d'une société homogène où les hommes doivent être « semblables » et les cultures « pures ». Une conception qui a engendré des comportements ségrégationnistes, racistes, de xénophobie et d'ethnophobie.

- Suite à cela, nous avons voulu préciser qu'à notre sens, pour aller à l'encontre de tout absolutisme, de toute conception fermée et close, l'homme devait accepter la diversité

et surtout la reconnaitre. Pour cela, le changement devait être, d'abord et avant tout, idéologique.

- C'est dans cette perspective que nous avons abordé la partie *Evolution d'une conception : du monoculturel au pluriculturel* pour démontrer que *l'évolution* - ou peut être simplement une avancée par *rupture* - devait s'opérer dans la façon de penser et d'appréhender les relations inter-individuelles et inter-culturelles. Une évolution vers une nouvelle épistémè, celle de la perspective pluraliste mais surtout contre le monoperspectivisme culturel.

- Ceci étant, nous avons pu aboutir au constat qui consistait à reconnaitre la diversité comme étant un système interprétatif pluriel mais aussi un système qui engendre un *choc des cultures*. En effet, nous avons bien compris que la diversité au sein d'un même espace faisait appel, involontairement parfois, à des heurts, à des conflits parfois insurmontables entre des personnes différentes, entre des cultures différentes.

- Fort de ce constat, nous avons entamé des investigations pour trouver une alternative quant à la question de la différence et une modalité au traitement de la diversité des cultures. Ceci nous a projeté directement vers une nouvelle conception face à la pluralité culturelle d'aujourd'hui. Nous faisons référence à la conception multiculturaliste qui a pris une ampleur considérable dans la façon d'appréhender les relations inter-culturelles. Cette conception est totalement différente de la monoculturelle dans la façon qu'elle a à concevoir la diversité culturelle au sein d'un même espace. Or, nous avons fini par comprendre que cette nouvelle vision des choses et des cultures acceptait, certes, la diversité culturelle, ethnique, religieuse mais, en contrepartie, il y aurait *cohabitation* des cultures dans un seul et même espace mais pas forcément *contacts* et surement pas *mélange* entre cette diversité culturelle.

- Ce qui nous a amené directement à vouloir creuser, encore plus, la question de la diversité des cultures, pour arriver, finalement, vers une toute autre conception, celle de *l'Interculturalité*. Nous avons constaté que, comme le *Multiculturalisme*, l'*Interculturalisme* acceptait la diversité sur un même espace mais, alors que le premier s'efforce de nier l'existence de caractéristiques culturelles d'une ou de

plusieurs personnes différentes, ouvrant ainsi la voie à la *confusion*, ne prônant pas l'*interaction* et l'*échange*, le second, dans sa conception, favorise au contraire l'*interaction*, les *échanges*, le *dialogue*, la *tolérance*, la *compréhension* et la *reconnaissance* mutuelles entre les groupes, entre les personnes de cultures différentes, leurs modes de vie et leurs valeurs respectives.

- Aussi, nous avons compris que, dans ce genre de conception, il s'agit de maintenir des relations équitables au sein desquelles chacun serait l'égal de l'autre. Il n'y aurait donc *ni discrimination, ni ségrégation, ni différenciation* entre les personnes de cultures différentes au sein d'un même espace de cohabitation - *l'Interculturalisme* tend justement à combattre ce genre d'attitudes.

- Il nous rappelle, finalement, qu'aucune religion, culture, conception ou vision du monde ne peut être unique, seule et isolée des autres religions, cultures et conceptions, qu'elles ont besoin les unes des autres pour réaliser leur plénitude et pour vivre en harmonie dans la différence, que les cultures, même différentes soient-elles, ne sont pas incommunicables entre elles, que, pour l'interculturalité, il y a un véritable souci de cohérence sociétale et d'équité dans les négociations entre les groupes de cultures différentes, que la différence n'engendre pas forcément divergences mais *négociations* en faveur de *l'entente*, que l'interculturalité fait appel à la reconnaissance de l'Altérité comme étant semblable et différente à la fois.

- A travers toutes les données que nous avons pu acquérir, suite à de longues investigations faites sur les cultures, les relations inter-culturelles d'hier et d'aujourd'hui et sur l'hétérogénéité engendrée par la pluralité culturelle, il a été, pour nous, incontournable de faire d'autres investigations, mais cette fois-ci, concernant les nombreuses et différentes recherches qui ont été faites dans le champ de l'interculturel. Ceci afin de connaitre un certain nombre de problématiques traitées dans le domaine, vu que l'interculturel représente aujourd'hui un des champs d'investigation les plus étudiés dans la mesure où il touche tous les champs du savoir, mais aussi, pour ne pas avoir à se répéter par rapport à d'autres travaux et refaire, ainsi, ce qui a déjà été traité par d'autres chercheurs sur la question. Dès lors qu'il

s'est avéré indispensable, à ce stade de notre travail, de préciser en retour la problématique de recherche que nous avons choisi d'étudier :

- Notre problématique de recherche est inhérente au champ des études sur l'interculturel. Elle est relative à l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie, comme nous l'avons précédemment précisé dans notre introduction générale. Elle est aussi et surtout liée à une *spatialité*, à savoir : au départ *l'Algérie*. En effet, les relations inter-culturelles, entre ces deux pays, se situent, en premier lieu, en Algérie lorsque les Français viennent coloniser cet espace et le peuple algérien. C'est dans cette perspective que l'espace algérien est devenu notre premier lieu d'investigation pour notre étude sur l'interculturel. Par la suite, il y a eu reconduite de cette interculturalité vécue entre ces deux pays dans un autre espace, à savoir : *la France*, lorsque de nombreux Algériens, durant la période coloniale et même après l'indépendance, ont immigré dans l'espace français pour différentes raisons. Ceci nous pousse à dire que *l'Algérie* comme *espace de colonisation* française et la *France* comme *espace d'immigration* algérienne seront les deux espaces de référence dans notre analyse de l'interculturalité vécue entre ces deux pays et entre ces deux peuples. C'est fort de cette mise au point que nous allons aborder la prochaine partie intitulée : *L'Algérie comme champ de l'interculturalité*.

Partie II/

L'Algérie comme champ de l'interculturalité

Dans l'approche de la problématique qui est la nôtre, la tentation est grande de se laisser entraîner dans des commentaires et des polémiques, tant l'étude que nous projetons de faire est directement liée à nous, à notre passé mais aussi à notre présent communs entre Français et Algériens et entre la colonisation et l'immigration qui déterminent l'histoire entrecroisée de ces deux pays. Il faut dire que nous nous sentons concernés de près par l'histoire qui lie la France et l'Algérie, une liaison pour le moins douloureuse et conflictuelle. Une histoire qui nous rapproche en même temps qu'elle nous éloigne les uns des autres. Néanmoins le lien existe et, de par son existence, il rend proches les deux espaces, les deux cultures, les deux langues de l'Algérie et de la France et, par là même, les deux sujets français et algérien.

Ceci étant, il s'avère être très difficile, en tant que sujet impliqué dans cette relation qui lie les deux pays, de rester objectif à tout moment dans cette étude que nous faisons sur la situation interculturelle vécue entre France et Algérie. Néanmoins, nous choisissons d'inscrire notre recherche dans la posture à la fois critique et responsable du chercheur engagé dans la compréhension d'une situation dans laquelle il se sent impliqué d'une façon ou d'une autre. Or, il ne s'agira surtout pas de critiquer ou de polémiquer l'histoire de la colonisation ou de l'immigration pour en désigner un responsable ou des responsables mais, bien au contraire, de prendre une position tout autre, celle d'un chercheur scientifique qui s'engage, via son travail de recherche et à la base consciencieuse d'une éthique morale et intellectuelle, à répondre à un certain nombre de questionnements qui ont donné naissance à cette étude. C'est justement à ce stade de notre discours que nous nous devons de préciser la rudesse de cette tâche, celle d'une recherche porteuse d'une certaine *éthique intellectuelle* et, qui a pour visée, des objectifs à atteindre, sans pour autant garantir les résultats car, il ne relève pas de notre ressort de garantir ou, en tous les cas, d'affirmer que l'objectif sera atteint.

Fort de cette mise au point, il est temps à présent de rentrer dans le vif du sujet en abordant l'interculturalité vécue dans l'espace algérien entre Français et Algériens. Il est clair que notre objet de recherche est ancré dans des conjonctures historiques qui sont indissociables au bon déroulement de notre travail sur la problématique interculturelle entre les deux pays. En effet, les événements historiques ont donné lieu au phénomène interculturel. C'est pourquoi dans le premier chapitre, nous aborderons *la détermination sociohistorique de la situation interculturelle en Algérie*. Nous démontrerons que cette situation a pris forme en Algérie avec la colonisation française mais nous insisterons également sur le fait que la

diversité culturelle a toujours existé en Algérie. Ceci à travers les différentes invasions et colonisations que cet espace a dû subir, pendant des siècles. Nous nous référerons, pour l'étude de ces dernières, aux travaux des historiens et sociologues, qui ont étudié l'Histoire de l'Algérie. Nous essayerons de préciser que les relations franco-algériennes reflètent l'existence de liens d'un type particulier entre la France et l'Algérie, « une liaison toujours singulière et persistante » [Dozon 2003, p. 17] faite d'ambivalence et d'ambiguïté, que l'anthropologue[72], Jean-Pierre Dozon exprime, dès le titre de son ouvrage, *Frères et sujets*[73]. Dès lors que la France éprouvaient « un besoin grandissant d'Afrique [en général] » [2003, p. 19] et, en retour, l'Algérie avait, quelque part, une certaine forme de « désir de France » [2003, même p.]

Dans ce chapitre, nous nous donnons pour tâche, également, de pointer les différents discours qui font état de l'hétérogénéité discursive franco-algérienne, témoignant de l'histoire des relations entre ces deux pays et surtout de la construction de l'interculturalité entre ces deux derniers. Pour ce faire, nous nous employons à repérer et à relever, au fil des discours les relations franco-algériennes et l'interculturalité, de type très particulier, qui résulte de ces relations. De plus, les événements historiques, dont nous ferons référence, ne seront mentionnés que parce qu'ils éclairent la pluralité culturelle au sein de l'espace algérien, la compréhension des aspects relationnels et l'interculturalité franco-algérienne. Cette recherche s'effectuera à travers les ouvrages d'historiens, d'anthropologues et de sociologues qui, dans leurs écrits, ont abordé la question des relations franco-algériennes et qui nous sont apparus les plus appropriés à traiter de cette question.

Le deuxième chapitre sera consacré à l'interculturalité franco-algérienne vécue en situation d'immigration. Il sera question pour nous de démontrer que l'interculturalité n'est pas seulement le résultat d'actes de conquêtes mais également la conséquence de l'immigration ou plus généralement des migrations que l'Algérien vit à travers des déplacements continuels entre France et Algérie ; ce faisant, nous préciserons que cette migration existait déjà au temps de la colonisation mais aussi et surtout après l'indépendance.

---

[72] Directeur de recherche à l'Institut de recherche pour le développement et directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales.

[73] *Frères et sujets — La France et l'Afrique en perspective*, dans lequel l'auteur s'est donné comme objectif principal d'« identifier les processus et les logiques qui ont fait et qui continuent à faire des relations franco-africaines une liaison toujours singulière et persistante » [Dozon 2003, p. 17]. Cette expression, de *Frères et sujets*, a été empruntée à Hannah Arendt dans son essai sur *L'Impérialisme* dans *Les Origines du totalitarisme* paru en 1982, qui observait que les Français avaient traité leurs colonisés « à la fois en frères et en sujets ».

Nous passerons, par la suite, à la précision des conséquences interculturelles en situation d'immigration, entre Français et Algériens. Ceci dans le but d'expliquer que la problématique pour les Algériens en France est d'abord d'ordre culturel. Par la suite, se présente à eux, la question du métissage ou celle de l'affrontement avec le pays d'accueil, autrement dit, la France. C'est une immigration qui implique également des problématiques telles que la question de l'assimilation, de l'intégration pour les Algériens en France et qui engendre souvent des ségrégations, du mépris et du racisme dans les relations qui se créent entre Français et Algériens.

Dans le troisième et dernier chapitre, nous tenterons justement de creuser plus loin la question interculturelle afin d'essayer de comprendre la situation de l'individu dans de tels contextes, autrement dit : colonial et migratoire. Pour ce faire, nous aborderons la question du sujet interculturel face à la problématique de l'*entre-deux* mais également face à la *dynamique* sociale. Ensuite, nous pointerons l'implication de l'Autre, *l'étranger* en situation interculturelle. Partant de ce constat, nous expliquerons que le rapport du Même à cet Etranger est un *rapport dialogique*. Cependant, nous démontrerons, par la même occasion, que les représentations que se font le même de l'autre, et inversement, sont généralement stéréotypées et remplies de préjugés.

Suite à cette première partie consacrée au sujet interculturel, nous approcherons, cette fois-ci, la question interculturelle via la problématique de l'appartenance, celle de la langue et celle de la culture, pour arriver finalement à préciser que, malgré tous les conflits que génèrent les relations franco-algériennes, il y a souvent eu, des interpénétrations, des entrecroisements, des imbrications entre le même et l'autre, entre Français et Algériens. Nous clôturons ce troisième chapitre en précisant qu'entre deux espaces, entre deux langues, entre deux cultures, l'identité du sujet interculturel se retrouve souvent en *partage entre-deux*. Nous expliquerons également que ce sujet en question cherchera à s'identifier entre les deux références qui le fondent et dans une dynamique spatiale, culturelle, linguistique, parfois même religieuse et identitaire. A travers sa quête, il essayera, à chaque moment, de se frayer une place au milieu de cette pluralité qui l'entoure pour arriver, si possible, à être en harmonie avec soi même et avec les autres.

C'est dans cette perspective de recherche de soi, d'une quête, très souvent, aussi pénible que douloureuse, que s'inscrivent les discours de certains écrivains français et

algériens d'expression française. Ce sont des écrivains qui ont vécu, de près, la situation interculturelle franco-algérienne et qui, en tant que sujets interculturels, connaissent parfois très douloureusement cette expérience de partage spatial, culturel, identitaire, linguistique qu'ils tentent, tant bien que mal, à représenter, à exprimer, à refléter, à inscrire et à écrire dans leurs discours littéraires. C'est un discours le plus souvent autobiographique tant ils cherchent à reproduire par des mots ce qu'ils vivent et ressentent au plus profond d'eux même au contact avec d'autres personnes, d'autres cultures, d'autres langues.

Ceci étant, nous dirons que la réflexion sur le fait autobiographique, sur celui de l'interculturel et de leur conjonction soulève bien des remarques et des interrogations diverses. C'est, en partie, ce à quoi nous allons tenter de répondre dans la troisième partie, en faisant appel à certains auteurs français et algériens d'expression française comme base de réflexion à notre problématique qui traite *la situation interculturelle au cœur de la création littéraire*. Mais d'abord, creusons plus loin la question de la situation interculturelle en Algérie pour constater la diversité culturelle et surtout l'entrecroisement de ces cultures au sein de cet *espace palimpseste*.

Chapitre I/

La détermination socio-historique de la situation interculturelle en Algérie

1.1. L'espace algérien : un palimpseste culturel

1.1.1. De la préhistoire à l'antiquité : la diversité déjà

Durant des décennies, l'étude de la période du passé maghrébin, antérieure aux premiers établissements phéniciens a été tributaire des antiquités classiques. Depuis la première guerre mondiale, St. Gsell s'impose comme le spécialiste de l'histoire maghrébine préislamique mais toujours en relation avec les données littéraires. Depuis 1930, la préhistoire maghrébine, dont celle algérienne, progresse remarquablement et Gsell cède sa place de maître à L. Balout. A partir de là, le document archéologique prend le dessus sur le document littéraire. Beaucoup d'interrogations, relatives aux Origines Maghrébines, se sont imposées aux préhistoriens du Maghreb. Nous allons orienter notre investigation uniquement sur l'espace algérien. Ceci pour en savoir un peu plus sur la diversité du peuplement en Algérie et ce depuis l'antiquité.

Il est vrai que nous retrouvons le peuplement berbère dans tout le territoire Maghrébin. Il reste permanent dès la préhistoire que ce soit au Maroc, en Algérie, en Maurétanie, en Lybie ou encore en Tunisie. Entre l'Egypte et l'Océan Atlantique, la côte d'Afrique du Nord était essentiellement occupée par les berbères[74]. Néanmoins, les sources archéologiques et anthropologiques ont pu nous apporter plus de précisions sur les origines en Algérie et il semblerait que le peuple berbère ne serait pas le premier peuple installé sur le sol algérien. Pour en savoir davantage, creusons un peu plus, le plus loin possible dans le temps, la question des origines algériennes.

C'est à deux millions d'années av J.C environ que remonteraient les premières traces de peuplement d'Hominidés en Algérie. Dans le site de Tighenif, dans la wilaya de Mascara, des ossements ont été trouvés par des archéologues dans des vestiges qui montrent la présence de l'Atlanthrope. Ainsi, après l'apparition de l'Homo Habilis et puis de l'Homo erectus, ils

[74] Les berbères participèrent aux différentes civilisations dont notamment la carthaginoise, la romaine et la byzantine. Nous en distinguons de grandes personnalités avec des origines berbère telles que : Hannibal ou encore Saint Augustin. Les Berbères sont connus en prime abord comme étant des chasseurs puis pasteurs et cultivateurs. Organisés en tribus et en confédérations, les Grecs les distinguaient sous le nom libyens, et les Romains sous les noms de Numides et de Maures. En fait, nous distinguons deux catégories de Berbères : la première celle qui s'adhère et s'incline face aux différents conquérants qui pénétrèrent les terres maghrébines – preuve en est lorsque les Berbères romanisés ont accueilli favorablement les conquérants musulmans au VIIème siècle après J.C. La deuxième quant à elle résiste, s'oppose et se révolte contre les intrus – comme c'est le cas de la reine, convertie au Judaïsme, la Kahina. Cependant, au jour d'aujourd'hui, il est à constater qu'après des siècles de pénétration de la langue arabe, la culture et la langue berbères sont restées ancrées et maintenues dans les cinq pays du grand Maghreb.

s'éteignirent pour céder la place à l'Homo Sapiens, originaire de l'espèce « Homme de Neandertal » qui dominera le Maghreb central durant *150 siècles jusqu'à la fin du* paléolithique moyen entre 250000 et 50000 av J.C.

Ensuite, est venu le temps à l'homme Neandertal de disparaître et de céder sa place à un autre homme de la même race mais plus améliorée, celui de la civilisation atérienne qui se situerait entre 50000 et 7500 av J.C. Plusieurs vestiges de cette civilisation furent trouvés sur le site de Bir El Attar à Tébessa. Cette période s'étalera d'environ -50000 ans jusqu'à la révolution Néolithique vers 7500 av JC. Les fouilles archéologiques ont pu montrer que les Atériens étaient des chasseurs munis d'armes qu'ils avaient eux-mêmes créés et que les premières industries de fabrications de pointes de lances au Maghreb seraient introduites par les Atériens aux alentours d'Oran puis se propagèrent sur toute la côte maghrébine.

Une fois la civilisation atérienne disparue, incluant avec elle l'homme Neandertal, l'Humain, la descendance de l'Homo Sapiens qui survit jusqu'à aujourd'hui prend sa place. La nouvelle civilisation capsienne qui serait considérée comme l'ancêtre des Berbères est devenue maîtresse des lieux. Elle apparaît d'abord à Constantine et se répand par la suite dans tout le Maghreb et durera jusqu'à l'apparition de l'âge de Fer vers 2000 av JC. Sa culture est reconnue par les historiens linguistes comme étant l'ancêtre moderne des langues berbères en Afrique du Nord.

Dans l'antiquité, le peuple qui aura dominé le plus l'Algérie durant 1500 ans est certainement le peuple des Gétules, descendant directe de la branche de la civilisation capsienne. C'était des cavaliers remarquables et des nomades à l'origine. Les Gétules émigrèrent au Nord de l'Algérie - inversement à leurs ancêtres capsiens - à cause de la désertification progressive du Sahara et leur nombre croissant. Le peuple des Gétules pasteurs, nomades et guerriers a mené des razzias occasionnelles contre les populations sédentarisées du Nord du pays. En 264 av JC, les Carthaginois les engagent pour la première guerre punique comme mercenaires à leur côté vu que leur marine était lamentable. Depuis lors, ils acquièrent une grande expérience dans la guerre et ce fut autour des Romains d'être des privilégiés de leur force contre les Numides en échange de leur citoyenneté romaine et de grandes propriétés terriennes prises à l'Etat numide. Finalement la distribution des terres éparpilla le peuple Gétule et sa sédentarisation contribua à la disparition de sa cavalerie – chose qui a sérieusement arrangé les Romains pour la conquête de l'Algérie.

Au même moment, le peuple Garamantes, considéré comme un des descendants des Capsiens et cousins des Gétules, dominait le Sahara algérien durant un millénaire. Le peuple des Numides avec ses deux tribus celle des Massyles à l'Est et celle des Massaessyles à l'Ouest installés au Nord feront de l'Algérie leur terre également, du moins pour un certain temps. Une longue rivalité entre l'Est et l'Ouest commence et se prolonge même avec Carthage et Rome et c'est ainsi que le Roi Massinissa engage la deuxième guerre punique contre le Général Hannibal de Carthage, la remporte et contrôle tout l'Est algérien[75]. Vers 150 av JC, Massinissa dirige un royaume unifié et puissant militairement et économiquement qui s'étend sur tout le Nord de l'Algérie.

Il apparait, à partir de ce que nous venons de développer, que, depuis l'antiquité, la diversité existait déjà dans l'espace algérien. Plusieurs peuples ont défilé sur le sol algérien et ce, avant même que les berbères occupent le territoire. Il serait à présent nécessaire, pour bien conduire notre réflexion, de creuser plus loin la question du peuplement en Algérie. Pour ce faire, nous ne pouvons échapper à un retour sur l'Histoire de l'Algérie, plus précisément, sur les différentes civilisations qui ont pu conquérir l'espace algérien et, de là même, nous aurions plus de précisions sur les différents peuples qui ont occupé le sol, laissant, par la même occasion, leurs empreintes, tant culturelle que religieuse et linguistique. Le prochain titre nous permettra de préciser ces différentes conquêtes. Une étape nécessaire qui nous confortera pl dans l'idée que l'espace algérien est un espace palimpseste où plusieurs couches historiqu civilisationnelles, culturelles, linguistiques s'entrecroisent et se superposent pour représen un espace particulier, riche et pluriel : l'Algérie.

1.1.2. Histoire des conquêtes en Algérie : Phéniciens,Romains, Vandales, Byzantins, Arabes, Espagnols, Turcs, Français

Le peuple algérien a été influencé depuis des millénaires par diverses populations av lesquelles il entretenait des relations commerciales, culturelles ou artistiques. Nous penso par exemple, aux populations du Proche-Orient et d'Europe qui ont pu fréquenter tous pays qui longent la Méditerranée et plus particulièrement les côtes algériennes. L

[75] Toute la période des Numides en Algérie sera marquée par le très ambitieux plan de Massinissa déterminera les frontières du Nord de l'Algérie moderne. Il fait creuser avec l'aide des légions romaines u fosse longue de plusieurs kilomètres avec l'actuelle Tabarka à l'est et ses territoires annexés au Carthaginois l'ouest.

Phéniciens, les Romains, les Arabes, les Turcs, les Français ont influencé des siècles durant le peuple algérien. Cette influence a pu engendrer une réorganisation politique, économique, des cadres de la société, de la culture et même des orientations religieuses au fur et à mesure que ces différentes civilisations pénétrèrent et occupèrent successivement le sol algérien. L'Algérie actuelle est ainsi l'addition de plusieurs cultures de différentes civilisations conquérantes dont nous allons en connaître l'Histoire.

Appelés Sidoniens dans l'Ancien Testament, les phéniciens étaient une peuplade parlant une langue sémitique, voisine de l'arabe et de l'hébreu. C'était un peuple d'une grande nation commerçante. D'ailleurs, au IIe millénaire avant J.C, ils avaient déjà pu construire des navires et des embarcations marchandes où se concrétisaient de nombreuses transactions commerciales et où se transportaient également de lourdes charges de marchandises. De plus, ils se sont initiés à établir des comptoirs commerciaux sur la côte septentrionale, en outre à Carthage au VIIIe siècle avant J.C et même sur la côte algérienne entre autre. C'est de cette façon qu'ils auraient pu se mettre en contact et en relation commerciale avec le peuple algérien. Entre temps, Rome avait conquis Carthage, puis l'Égypte et l'ensemble de l'Afrique du Nord, qui était devenue le grenier à blé de l'Empire romain. En l'an 40 après J.C, tout le territoire nord africain devint province romaine.

*

La première occupation européenne, celle des Romains, avait fait en sorte de disloquer complètement la société berbère, de reformer l'Algérie et par la même occasion la majorité du Maghreb. A l'arrivée des Romains en l'an 25 avant JC, le peuple des Gétules était majoritaire en Algérie et de tradition nomade depuis des millénaires. Le stratagème utilisé par Rome était de tout mettre en œuvre afin de briser le tissu social berbère en Numidie et mieux soumettre les habitants. Leur devise était de diviser pour mieux régner et leur but était d'arriver à échanger les rôles des sédentaires et des nomades dans le pays. Pour ce faire, la participation des Gétules, qui avaient été jusque-là des nomades errants, s'avère être indispensable. En échange de leur participation, qui avait abouti par une victoire des légions romaines sur le roi Numide Jugurtha, les Romains leur ont attribué des dizaines d'hectares de terres, prises aux Numides[76]. Et pour affermir leur présence en Numidie et stabiliser leur nouvelle colonie, les

[76] Précisons à juste titre que le peuple des Gétules aura acquis des Romains une âme guerrière et l'art de la négociation.

Romains ont dû enclencher une deuxième étape de leur stratagème. Celle-ci aura duré 75 ans, et le stratagème consistait à procurer des solutions à l'esclavage et à la famine. Durant cette période, Rome convainc les vétérans de ses légions, sur place, de s'installer dans les anciens emplacements des villes numides détruites telles que : Icosium (Alger) ou Cirta (Constantine). Après cette deuxième étape, la troisième étape du stratagème romain de la colonisation romaine consistait à s'occuper du développement économique et de l'industrialisation ; une étape qui aura duré 135 années. Par la suite, vers l'an 235, l'Empire romain a connu des troubles politiques qui allait mettre fin, automatiquement, à la croissance économique[77]. Entre temps plusieurs petites rebellions se sont déclenchées entre 253 et 288 tant en Numidie qu'en Maurétanie, pays voisin. Plus tard, en 430, tout l'empire romain se retirera de l'Algérie sous la pression des Vandales qui envahissaient le pays. Ainsi, l'occupation romaine aura duré de l'an 25 avant JC jusqu'à l'an 430 après JC.

*

Dans un Empire Romain partagé entre les différents groupes germaniques, le nord de l'Afrique était destiné à être la proie de celui qui y arriverait le premier : ce furent au tour des Vandales, d'ores et déjà installés en Espagne, de conquérir les terres nord-africaines.

L'histoire des Vandales est en fait une coalition de tribus scandinaves constamment persécutées, repoussées et forcées à s'expatrier et à abandonner leurs terres, et qui finiront par se résoudre au combat. Ainsi, de ce combat, ils obtinrent leur premier état qu'ils fondent en Algérie en établissant leur capitale à Bejaia, dans la petite Kabylie. Un demi-siècle après le règne sur son peuple, Genséric 1er meurt et les Vandales commencèrent à vivre le déclin. L'empereur Byzantin Justinien 1er profite que la majorité de la flotte navale vandales soit en Sardaigne afin d'organiser une rébellion pour déclarer la guerre aux Vandales. Les Vandales ont perdu la guerre contre les Byzantins et Carthage fut conquise. Aux dires des historiens, un mois plus tard la première ville du Maghreb centrale a été conquise par les Byzantins et à partir de là les victoires s'enchaînent. Ils s'emparent de Hippone (Annaba). En 534, Gélimer, se rend à Belisarius, et remet le royaume à l'empire byzantin. Les Vandales survivants trouvent leur refuge dans l'intérieur du pays, chez des tribus berbères, surtout en actuelle Kabylie à Bejaia.

[77] L'économie de la Numidie a été frappée également et le pays s'est retrouvé dans un déclin tout comme Rome elle-même. Rien n'a été fait pour remédier aux troubles politiques et à la crise économique qui s'installaient de plus en plus.

*

A l'effondrement survenu en 476 après J.C de l'Empire romain d'Occident dont la capitale était Rome, l'Empire romain d'Orient appelé aussi Empire Byzantin, dont la capitale était Constantinople (aujourd'hui Istanbul, Turquie), a pu survivre, quant à lui, durant près d'un millénaire jusqu'à la chute de sa capitale en 1453. En réalité, la naissance de l'Empire byzantin a été progressive. Sa langue officielle et sa culture étaient Grecques. Malgré que ce peuplement soit essentiellement Grec, habitants comme empereurs se considéraient comme romains. Pour eux, Constantinople était « la nouvelle Rome » et elle préservait l'héritage de Rome. Or, la conquête des territoires par Justinien n'a été que de courte durée dans la mesure où l'Empire byzantin devait à nouveau se replier sur la partie orientale de l'ancien Empire romain. Il faut dire que la reconquête byzantine a fini par devenir très fragile et instable à la fois, ce qui a pu permettre aux tribus berbères d'organiser la résistance contre « l'occupant » byzantin.

Comme les Carthaginois et les Romains, les Byzantins à leur tour se heurteront aux mêmes tribus berbères. Or, ils ont tout de même pu résister et sont restés environ un siècle en Afrique du Nord. Le rêve de Justinien 1er s'effondre lorsqu'en 647, les Arabes, avec leur nouvelle religion, l'Islam, se lancent à leur tour à la conquête de l'Afrique du Nord.

*

L'invasion arabe au Maghreb a duré 70 ans. Aux dires des historiens, ce n'était pas une conquête politique ni même une conquête économique mais il était question d'une conquête religieuse dans la mesure où les Arabes ont pénétré le sol maghrébin pour la propagation de l'Islam[78]. Les historiens arabes ont souligné l'acharnement de cette guerre tant du côté des Berbères que du côté des Musulmans. Les Musulmans arabes n'ont jamais baissé les bras, mais face à eux la résistance maghrébine était tout aussi persévérante. Une résistance et une persévérance qui reflétaient, à juste titre, l'héritage reçu des romains et de la civilisation occidentale durant sept siècles. Néanmoins, les Musulmans ont été plus résistants

[78] Sachant que l'histoire profonde du Maghreb central tient surtout à la décisive action de l'Islam mais elle n'est sûrement pas la seule. Ces sociétés et familles, descendants du Prophète ont constamment islamisé et peu à peu arabisé l'Algérie. « A l'Algérie longtemps « pays de mission » musulmane, elle profère une personnalité incontestablement orientale » (Charles Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine, Que sais-je ? p 4).

et la « conversion est accomplie »[79] [E-F Gautier, 1952). C'est ainsi que l'armée et l'administration arabes s'installent à demeure mais, encore une fois, pas pour une longue durée. L'armée arabe est anéantie par la suite deux fois au Maroc, en 741 et 742. Dès la fin du IXe siècle la situation se renverse et c'est le Maghreb qui attaque cette fois-ci. Une tribu berbère expulse d'Ifrikia les derniers Arabes et reprend en sens inverse l'invasion vers l'Egypte et l'Orient afin de renverser le Khalifat et fonder une dynastie nouvelle, celle des Fatimides. Finalement le Khalifat a converti le Maghreb à l'islam mais il ne l'a pas conquis et jamais soumis à coup sûr[80]. Et une fois de plus, le Maghreb a fait l'objet d'une nouvelle convoitise, celle des Espagnols, mais cette fois-ci, pour des intérêts commerciaux.

*

L'anéantissement des Almohades, en 1269, déclenche une rude bataille commerciale entre Chrétiens espagnols et Musulmans pour le contrôle des ports de la Méditerranée. La région a été partagée entre trois dynasties berbères : les Mérinides à Fès, les Abdelwadides à Tlemcen et les Hafsides à Tunis. Dès la fin du XVe siècle, après la reconquête chrétienne[81] (la Reconquista) de la totalité de l'Andalousie, l'Espagne occupe plusieurs ports de la côte algérienne (Mers el-Kébir, Oran, Béjaïa). Les Abdelwadides acceptent le protectorat espagnol, mais les autorités religieuses des villes portuaires, soutenues par la population, engagent des corsaires qui capturent les navires marchands et retiennent l'équipage et la cargaison en échange d'une rançon. En 1518, Alger et plusieurs autres ports ont été assiégés par les Espagnols.

---

[79] Il est tout de même à préciser qu'un résultat définitif n'a été atteint par les musulmans que parce qu'à partir du moment où le Maghreb s'est retrouvé encadré par deux centres de civilisations musulmanes brillantes, la Tunisie d'une part et l'Andalousie de l'autre, il n'offrait plus aucune résistance à l'influence religieuse et intellectuelle de l'Islam.

[80] Quant aux citadins latinisés en Ifrikia, c'est la conquête totale, jusqu'au fond de l'âme. Ceux-là ont accepté sans réserve la domination, la langue et la religion des Khalifes. Probablement que des personnes ayant été puniques pendant un millénaire ont gardé nécessairement au fond de leur âme des façons de sentir qui s'accommodaient assez bien de l'Islam. Et de là encore, la conquête musulmane avait trouvé des facilités impondérables.

[81] Il nous a paru important de préciser que de nombreux historiens, dont l'historien Dozy, précisent que c'est par l'Espagne que des idées et des connaissances arabes ainsi que l'Islam ont filtré le monde Occidental. Dozy lorsqu'il écrit l'histoire de l'Andalousie arabe jette la lumière sur les conditions de l'arabisation, non seulement en Andalousie mais aussi en Ifrikia. Ainsi, selon lui, l'Andalou était devenu bilingue dans la mesure où il s'appropriait à la fois la langue latine ou du moins romane ainsi que la langue arabe. Alors que l'historien Dozy avait pour la littérature latine la plus profonde indifférence, le plus profond mépris comme l'a précisé Gautier dans son livre [Le passé de l'Afrique du Nord : 270] ; il aimait profondément la littérature arabe et plus précisément la poésie arabe ; il en jouissait infiniment, en toute sincérité. La poésie reste une mesure du prestige arabe, une arme puissante pour conquérir les cœurs.

Par la suite, la désagrégation politique du Maghreb[82] entrainera à partir du XVIe siècle l'appel des Turcs Ottomans[83] à la rescousse. Depuis lors, Ottomans et Espagnols s'affrontent dans des combats incessants afin de conquérir définitivement l'espace nord africain en entier. Une lutte acharnée qui se prolongera jusqu'en 1581. Comme exemple, nous pourrions citer la Bataille d'Alger en Octobre 1541, lorsque Charles Quint décide de sa grande entreprise contre Alger. *« Il voulut ainsi montrer au monde chrétien que, seul, il pouvait vaincre le Turc en tout lieu et tout temps »* [Mouloud Gaid, 1974 : 57). Mais il perd cette bataille contre les Algériens et donc contre les Turcs qui étaient leurs alliés, ce qui a pu réjouir fortement Kheir-Eddine, un des combattants acharnés de la puissance ottomane.

*

La puissance Ottomane reposait sur une armée constituée à la base de cavaliers « Ghazi ». Ces derniers, avec leur idéal religieux, combattaient les ennemis en gage d'une rémunération tirée des terres conquises. Mais, en plus des Ghazi, qui étaient insuffisants pour la constitution d'une puissante armée, il y avait surtout « de jeunes Chrétiens des territoires passés sous domination ottomane, enlevés dans leur foyers et entraînés au métier des armes » [L'Empire Ottoman, *In :* Encarta encyclopédie, 2007]. Erigé sur les ruines de l'empire byzantin, l'Empire Ottoman prétend être l'héritier du Khalifat arabe et de la puissance byzantine. Il s'étend de l'avènement de Mohamed II en 1451 à la mort de Soliman le Magnifique, en 1566. En réalité beaucoup d'hommes tels que Mohamed II ou encore un peu plus tard Sélim 1er et les frères Barberousse ont dû profiter de certaines inconstances favorables afin de se propager sur des régions différentes et voir l'Empire Ottoman s'étendre dans plusieurs continents. L'empire atteint son point culminant sous le règne de Soliman le Magnifique qui était surnommé alors « le législateur » par les Turcs. Les frères grecs renégats, appelés frères Barberousse dont Aroudj remportent de brillants succès pour chasser les

[82] Il est important de noter, à ce stade de notre travail, que le Maghreb connaît effectivement des années de prospérité et une très riche et très grande civilisation. Mais, avec des guerres internes et externes, des conflits entraînant des affrontements sanglants, il se retrouva en pleine décadence et traversa une des époques les plus noires de son histoire. Les Maghrébins, dont les Algériens, feront face, durant des siècles, à différentes crises de remous et de troubles qui vont créer continuellement des désordres tant au niveau économique, social que politique. En effet, depuis 1384, où le Maghreb subit la Grande Peste qui avait entraîné beaucoup de pertes humaines et un tarissement engagé déjà par les différentes invasions : hilalienne, arabe..., il n'avait pas pu remonter la ponte. La région même d'Algérie – nommé alors Ifrikia – sombre dans le chaos entraînant avec elle plusieurs autres régions voisines.

[83] Robert Ageron en parle comme étant « des demi-Européens (qui) apportèrent en Afrique l'idée de frontières et de souveraineté territoriale », il rajoute également qu'on leur devait essentiellement « le cadre de l'Algérie, étendue alors des Trara à La Calle, d'Alger à Biskra et Ouargla » [1964 : 4].

Espagnols de l'Algérie. En 1511, Aroudj stoppe à Djerba le corsaire Pedro Navarro qui avait pris Oran, Bougie, Tripoli dans sa lancée. Il parvient également à enlever Alger aux Espagnols et s'y proclame en 1515 Sultan.

> **« Les exploits de Aroudj connus de toutes les villes côtières, étaient toujours fêtés avec éclat par les Algériens. Sa réputation fit de lui l'homme de la providence, l'instrument salutaire pour les Musulmans opprimés par les Espagnols. Les Bougiotes furent les premiers à solliciter ses services moyennant une forte récompense », écrit Mouloud Gaid. [L'Algérie sous les Turcs : 34-35]. « Il procéda à l'amélioration de la défense de la ville en fortifiant la Casbah, l'enceinte et les tourelles des principales portes. Les murailles hérissées de canons, donnaient à la place une impression de puissance et de sécurité qui réjouissaient les Algérois mais qui inquiétaient fortement les tenants du Pénon ». [Mouloud Gaid, 1974 : 39]**

Ce dernier meurt dans un combat contre une armée de Charles Quint. Cette mort met son frère Kheir-Eddine dans une position et une situation très délicates à Alger. Il comprend qu'avec une armée de 300 cent janissaires, il ne pouvait, en aucun cas, faire face aux Espagnols chrétiens. Il lui fallait une grande puissance pour pouvoir les vaincre. Entre temps, les Algérois, les Bougiotes et les Tlemcéniens avaient demandé l'assistance des Turcs contre les espagnols.

Après avoir chassé les Espagnols du Pénon, les Ottomans prennent possession d'Alger qui devient une base imprenable. C'est alors qu'ils commencent à s'intéresser à l'Ouest algérien et particulièrement à Tlemcen sous la direction d'Hassan-Pacha, fils de Kheir-Eddine Barberousse. L'occupation lui a été offerte en 1545 et il fera de Tlemcen « un centre militaire et administratif sous contrôle turc et son successeur, Salih Reis (1552-1556), installe une garnison permanente à Biskra, puis s'avance dans le Sahara où il occupe Touggourt et Ouargla » [Jean-Paul Roux, Article sur l'Afrique du Nord ottoman, Internet]. Etant nommé Beyler-bey[84] d'Afrique en 1546, il redouble d'effort pour consolider ses positions et rendre indissoluble la tutelle turque[85].

[84] C'est-à-dire représentant du sultan en Algérie.

[85] Proconsuls militaires d'Afrique, ces « rois d'Alger » exercent leur autorité non seulement sur la zone littorale, mais sur les pachas de Tunisie et de Tripolitaine. En raison de son éloignement de Constantinople, la régence d'Alger[85] a été gouvernée comme une province autonome. Au XVIIe siècle, Alger choisissait son dey qui recevait ensuite l'investiture de Constantinople.

Après le succès de cette armée à combattre l'ennemi espagnol et à conquérir de manière stable l'Algérie ainsi que son arrière pays, l'Empire ottoman subit une première défaite contre une ligue européenne. Ceci après la mort de Soliman le Magnifique en 1566 sous la direction de son fils Sélim II. Cette défaite marquera un tournant décisif dans l'histoire de l'Empire. Parmi les raisons de ce tournant c'est que le rôle attribué aux Turcs s'effaçait de plus en plus au profit des indigènes et les différentes provinces se retrouvaient de plus en plus fréquemment dans une autonomie remarquable. Remarquons qu'au début du XIXe siècle, les deys étaient choisis par la milice turque et de ce fait, ils gouvernaient en souverains absolus. Mais ils devaient tout de même correspondre avec le grand vizir du Sultan. De là, on aboutissait à une désobéissance presque générale. Les janissaires, autrefois alliés, inclinent à la révolte et le pouvoir du Sultan fut de plus en plus contesté. De plus, entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, on commençait à demander l'égalité de tous les sujets ottomans, Musulmans ou non ; ce qui a pu susciter de grands dilemmes entre les musulmans et a engendré, par la même occasion, l'éclatement de l'Empire Ottoman.

*

Dès lors, nous pouvons dire qu'à la veille de l'expédition française, une fois encore, le terrain avait été favorable à une nouvelle conquête dans la mesure où le régime turc se trouvait déjà très affaibli par les grandes révoltes menées à son encontre. De là, le sentiment « anti-turc » restait fort dans les tribus et *« l'idée souvent émise au cours des siècles d'une intervention française à Alger se trouva relancée en 1827 moins par la décadence de l'Etat algérien que pour dénouer un conflit diplomatique embarrassant »*. [Charles Robert Ageron, 1964 : 6]

1.2. La conquête française de l'Algérie : une intrusion particulière

1.2.1. Retour sur l'histoire d'une conquête :

Comme nous l'avons déjà signalé auparavant, le Maghreb, central et oriental, possède une histoire millénaire, durant laquelle plusieurs civilisations y ont laissé des traces. L'Algérie, à elle seule, inscrit, dans son histoire, diverses populations qui se sont entrecroisées et entremêlées au fil des siècles d'occupations. Après une longue série de conquêtes, celles des Phéniciens, des Romains, des Vandales, des Byzantins, des Arabes, des Espagnols et des Turcs ; voici venu le tour de l'Empire colonial français de conquérir le sol algérien.

D'après les historiens, il semblerait qu'au départ, la conquête française de l'Algérie n'était pas une décision politique correspondant à un projet pensé au profit d'une expansion coloniale. Néanmoins, sous prétexte d'un différend diplomatique, d'une dette impayée auprès du dey Hussein d'Alger, le roi Charles X avait bien saisi au passage l'opportunité de sauver sa place sur le trône de France. Il ordonne un blocus naval et une expédition militaire contre la ville d'Alger[86]. Les troupes françaises l'emportent aisément sur les soldats de l'Ujaq, depuis longtemps déshabitués du combat, et s'emparent d'Alger en 1830. Le dey se retire en laissant au vainqueur la possibilité de récupérer le sol algérien[87].

Même victorieuse, au départ, la politique française restait dans le cadre de celle des Espagnols, autrement dit, personne ne croyait que l'arrière pays représentait un intérêt quelconque pour les nouveaux envahisseurs. En juin 1831, le ministère Casimir Périers annonçait bien sa volonté d'étendre l'occupation française sur toute la régence, mais les hésitations reprennent après lui jusqu'au 22 Juillet 1834, date à laquelle a été institué un gouvernement général des possessions françaises dans le nord de l'Afrique. Ces possessions se bornaient alors aux environs immédiats des villes d'Alger, Oran, Bougie, et Bône. Pendant ce temps et même après, il y a eu beaucoup de gouverneurs qui ont essayé d'instaurer leurs politiques :

[86] La conquête de la Régence d'Alger du Roi Charles X s'est réalisée sur vingt ans au prix de durs combats contre les troupes d'Abdelkader.

[87] Il faut dire que durant la longue période d'incertitude qui a suivi la disparition du régime turc, le désordre a été d'ordre général. C'était pour les Musulmans le temps de l'anarchie.

- D'abord le successeur de De Bourmont, le général Clauzel qui avait cru facile d'établir une domination française en utilisant des chefs musulmans.
- Ensuite, le général Berthezène qui avait tenté de donner vie au système du protectorat à Oran.
- Et puis c'était autour du général Savary, entre décembre 1831 et avril 1833, un ancien ministre de la police qui avait persécuté les citadins d'Alger et exécuté des chefs Arabes.
- Les généraux Avizard puis Voirol prennent la succession et tentent vainement de réparer l'effet de violences de leur prédécesseur.
- A Oran, le général Boyer surnommé « Pierre le cruel » gouverne par la terreur
- Par contre, le général Desmichels, lui, tenta en 1834 de faire d'Abd-el-Kader son protégé et le champion de la libération du pays contre la domination détestée des Turcs.

Du côté des Algériens et dans l'anarchie qui submergeait le pays, les chefs et les notables musulmans cherchaient une direction et un maître. En 1834, deux pouvoirs s'affirment :

- Dans le Constantinois le bey Hadj Ahmed assure l'ordre par la violence et négocie avec les Français et les Ottomans.
- A l'ouest, un jeune marabout Abd-el-Kader, reconnu à l'âge de 24 ans comme le « Sultan des Arabes », par quelques tribus de la région de Mascara. Il a été le premier à proclamer le djihâd contre les Infidèles[88].
-

1.2.2 Démarches et systèmes adoptés en vue d'une conquête totale :

Avant la conquête totale de l'espace algérien, c'est-à-dire entre 1841 et 1847, il y a eu plusieurs démarches et systèmes adoptés par les Français :

- D'abord « *le système guerroyant* », qui se situe entre 1835 et 1836, avec lequel ils ont pu acquérir Mascara et Tlemcen. Par la suite, le Maréchal Clauzel jugeait important et indispensable également de conquérir la ville de Constantine et

[88] Toutefois il accepte, le 26 janvier 1834, la paix que le général Desmichels lui proposait. Grâce à lui AbdelKader remporte sur les anciennes milices du bey turc, une victoire au Meharaz le 12 juillet 1834.

d'établir partout « *un système de domination absolue* ». Mais finalement, il n'y a pas eu de siège et la retraite s'est achevée en désastre. Ce qui va conduire à discréditer le « *système guerroyant* » de Clauzel qui, par la suite, avait été remplacé par le général Damrémont.

- Après ce système, il y a eu « *la politique d'occupation restreinte* » entre 1837 et 1840 et qui était, en réalité, en contradiction totale avec l'autre système. Le gouvernement impose cette politique à Damrémont dont il a été, malgré lui, partisan. Il entendait s'en tenir à l'occupation d'établissements maritimes, « Alger, Oran, Bône avec leurs territoires » ; le reste devait être abandonné à cinq chefs « indigènes » de la France.

Pour appliquer cette politique, le ministère envoie négocier Bugeaud avec AbdelKader. Ce dernier ne répugnait pas l'idée d'un nouveau traité Desmichels, mais il entendait, cette fois-ci, traiter de puissance à puissance et faire reconnaître son autorité sur le Titteri. Il avait eu l'habileté d'entamer des démarches parallèles avec le gouverneur Damrémont. Bugeaud qui voulait être le seul « homme de la paix » réagit par des concessions « inexplicables », selon Damrémont, ce qui a pu entraîner en 1839 la rupture de la paix. Ceci s'explique par deux raisons :

- La première, c'est que dans ce traité Bugeaud abandonnait Tlemcen et le camp de la Tafna et il reconnaissait à AbdelKader le beylik du Titteri. Or, la France, elle, ne devait conserver dans l'Oranie qu'Oran, Arzew, Mostaganem et Mazagran et une partie de la province d'Alger : Alger, le Sahel et une partie de la Mitidja.
- La deuxième, c'est que Bugeaud a dû rajouter in-extrémis : « jusqu'au-delà de l'oued ».

Ce traité de la Tafna, fait le 30 mai 1837, reconnaissait AbdelKader comme étant le souverain des deux tiers de l'Algérie. Ce qui voulait dire en d'autres termes que les Français allait devoir se contenter de « la petite partie » et donc cohabiter avec cet immense Etat Arabe. Ce traité qui stipulait une trêve de deux ans n'était en aucun cas viable pour la France. Ainsi, par la suite, Damrémont reçoit l'autorisation de s'emparer de Constantine et de reprendre la ville « à tout prix ». L'ayant remplacé, Négrier a pu organiser à sa guise la province de Constantine.

anciennement frustrés de leur langue, de leur identité, de leur histoire, de leur propre vision du monde vont se rebeller et prendre position contre l'oppression coloniale aboutissant finalement, après une guerre acharnée, à leur indépendance.

Nous constatons bien les différentes raisons qui ont poussé les Algériens à s'engager dans une guerre terrible avec les français. Des Algériens acculturés, désabusés, maltraités, privés de leur droit civique, de leur langue, de leur liberté d'expression, s'engagent pour une cause, celle de leur indépendance. La question algérienne ou plutôt l'action algérienne en nation agissante ne pourrait surement pas être minimisée au seul sentiment religieux, et plus exactement au seul fanatisme musulman, comme ont pu l'affirmer certains historiens français de la conquête. Selon eux, seul le fanatisme musulman aurait rallié tout le peuple algérien autour d'une cause « plus spirituelle que nationale ». Certes, la part du sentiment religieux a été présente mais en aucun cas exclusive.

Les Algériens professaient à la fois un sentiment islamique commun à tous mais d'un autre côté ils avaient été animés par les besoins nationaux et politiques relatifs à leur pays. Hormis tant de conceptions et de sentiments diversifiés à l'égard de cette prise de conscience, de cette révolte patriotique, tous les Algériens se sont rassemblés autour d'une cause, seule et unique avec une finalité qui est celle du nationalisme libérateur. Toute la société algérienne s'est unie contre l'oppression, contre l'injustice, la récrimination, l'aliénation, la déculturation et l'appauvrissement, contre les ravages des famines, des épidémies et des lois d'exceptions[98].

Or, comme l'affirme à juste titre Mostapha Lacheraf, la reprise en charge ou la tentative désespérée de reprise en charge du patrimoine algérien, culturel, religieux, idéologique et linguistique, même dégradé a été sans discernement comme l'a été la

pourrait être dû à l'attachement à la terre, la cohésion, la culture, les ressources et les idéaux communs à défendre contre l'ennemi national.

[97] Ce que nous appelons Algériens nationalistes, c'est à la fois les nomades, les sédentaires, qu'ils appartiennent à un groupe ou à un autre, partisans de la tradition, du maintien de la culture de leurs vieilles cités ou à l'ouverture vers l'extérieur et du monde moderne. Tous, éprouvaient le sens certain et le besoin impérieux de former une entité nationale dans le but de combattre et de chasser l'ennemi.

[98] Nous soulignons que les actions violentes et souvent cruelles du dominant colonial et le délire de suprématie militaire ont agi d'une façon négative et parfois inhumaine sur les colonisés, leur culture et leurs mentalités. La dernière guerre de reconquête et de répression coloniale en Algérie, avec ses massacres inouïs, la torture, le blocus de la faim, en est une preuve bien concrète à travers les comportements de l'armée française et des milices et populations civiles européennes. Néanmoins, le chauvinisme agressif persiste en France même, plus de quarante ans après la fin de cette guerre, contre les Algériens immigrés et les anciens colonisés de l'ex-empire colonial français. Ce serait peut être la preuve de l'échec de la décolonisation dans les esprits de l'ex-puissance impériale.

La France s'était finalement prononcée pour la conquête « absolue ». Une guerre acharnée a suivi, faite avec de grandes forces et fondée sur la razzia et la dévastation systématique des régions insoumises. Pour ce faire, tous les moyens demandés étaient mis à la disposition des gouverneurs et, grâce à divers atouts, la guerre a été finalement emportée après 7 années d'acharnement total[89].

En 1845, l'Algérie était désormais conquise, sinon soumise. La guerre avait été longue, souvent atroce, dévastatrice. Beaucoup, qui y ont participé, en sont restés marqués leur vie entière. Elle s'est révélée plus coûteuse en vies humaines que toute autre conquête coloniale. Du point de vue des Musulmans vaincus, le bilan était plus lourd encore : leur pays était ravagé, sa situation économique devenait fort critique à la suite des razzias, à la fois systématiques, improvisées et continuelles. Les destructions de la guerre avaient été également morales et les conséquences avaient été encore plus graves et durables.

En 1848, l'Algérie a été proclamée territoire français. Les colons devenaient une élite privilégiée, développant de grands domaines de production de vin et d'agrumes commercialisés en France[90]. Concernant les Algériens, ils ne pouvaient devenir des citoyens de plein droit qu'en renonçant à leur statut en tant que Musulman sous peine de jouir de quelques droits comme les Français. Ainsi, les inégalités entre les Algériens et les Français étaient déjà bien ancrées. C'est d'ailleurs l'une des principales raisons qui ont fait naître le nationalisme en Algérie dans la mesure où leur première demande concernait simplement l'égalité des droits avec les Français. Mais, il a fallu attendre un certain temps avant que le nationalisme ne se mette en place[91]. Il s'est développé seulement au début des années 1920 au sein de la bourgeoisie musulmane. Et c'est à partir de 1947 que l'Assemblée nationale française adoptera un nouveau statut de l'Algérie, instituant une Assemblée parlementaire

[89] « Il ne faut pas courir après les Arabes, il faut les empêcher de semer, de récolter, de pâturer » précisait Charles Robert Ageron dans *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Que sais-je ? p 16.

[90] D'abord réticente, l'administration française organise l'attribution de terres à des colons dont elle encourage la venue jusqu'au début du XXe siècle, à grand renfort de publicité, notamment chez les viticulteurs du Midi, dont les vignes avaient été détruites par le phylloxéra. Et il faut dire que les premiers colons français qui se sont établis dans les environs d'Alger, avaient acheté à bas prix où encore confisqué des domaines aux propriétaires algériens et turcs.

[91] Les principaux dirigeants nationalistes, Ahmed Messali Hadj, fondateur, en 1926, de l'Étoile nord-africaine, Ferhat Abbas, ainsi qu'Ibn Badis, animateur de la ligue des Oulémas, accueillirent favorablement le projet Blum-Violette (1936), qui proposait d'élargir l'accès à la citoyenneté française sans contrepartie religieuse. Mais le projet de loi, et toutes les tentatives effectuées dans ce sens, se heurta à l'hostilité des colons comme à celle de l'Assemblée nationale française. En 1946, Ferhat Abbas finit par fonder l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), tandis que Messali Hadj créait le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD).

algérienne, avec un nombre égal de délégués européens et musulmans. Mal appliqué, le statut ne satisfaisait pas les indigènes et mécontentait les colons. Les nationalistes les plus radicaux se sont décidés alors de s'engager dans une lutte armée.

La guerre d'Algérie a été l'une des plus longues guerres de décolonisation. Elle aura marquée durablement les esprits, algériens et français, tant par les drames humains qu'elle a dû provoquer que par ses conséquences politiques ; mais elle aura favorisé aussi indirectement l'accession en douceur à l'indépendance des autres colonies françaises.

1.2.3. L'idéologie de la conquête

A. Une conquête du territoire d'abord

A l'âge féodal, l'espace n'était saisi qu'à travers la figure du domaine : il est juxtaposition de domaines. Domaines divins, d'abord, ensuite domaines géographico-spirituels, alors la terre est divisée en trois continents qui coïncident avec des aires religieuses et enfin, domaines seigneuriaux. Au morcellement domanial, l'âge moderne oppose un effort unificateur avec la figure du Prince. Le prince est au territoire ce que la forme est au contenu et le territoire est le prolongement, l'expansion du corps du prince. L'âge moderne ne fera jamais que supprimer un terme du couple : le monarque. Le territoire devient la référence primordiale. Ainsi, du domaniale (parcellaire), on passe au dynastique (spéculaire) et enfin au territoriale (unitaire). En fait, la détermination du centre d'un territoire ou d'une nation est rarement discutée. C'est toujours son aire d'expansion qui pose problème. C'est ainsi que les révolutionnaires unifient le territoire, ils forgent un espace de représentation et ils recomposent l'espace, réel et imaginaire. François Châtelet s'exprime dans ce sens disant que:

> **« A la multiplicité des régimes de possessions héritées du féodalisme, s'oppose un régime unique de propriété, fondé sur la mise en valeur. Elle seule donne droit à l'exercice de la souveraineté politique. Ainsi, le territoire comme la propriété sont-ils définis comme maîtrise inaliénable d'une étendue, homogène et clôturé ». [François Châtelet, 1993 : 232]**

Nous pouvons dire que l'idée sur le territoire a pris une lueur neuve, surtout depuis le XVIIIe siècle : *« Le territoire devient la figure centrale des conduites et des discours de*

pouvoir »[92] [François Châtelet, 1993 : 229]. Dans l'aire moderne, le territoire a été l'objet de nombreuses convoitises. En même temps l'universel a été proposé à nos peuples sous les traits d'une culture conquérante et dominatrice faisant place à des invasions de masse qui ne sont, d'après François Châtelet, qu'un degré [élevé] dans le déplacement incessamment actif. Dans ce sens, l'anthropogéographe Ratzel constate simplement la présence d'un territoire de départ et d'une zone d'arrivée, infiniment variables. Pour lui, *« la mobilité est une qualité essentielle du peuple en vie, propre à toutes les nations, même à celles qui sont apparemment au repos »*. Et il rajoute quelques lignes plus loin :

> **« Cette mobilité ne réside pas dans la simple aptitude de l'homme à changer de lieu ; par mobilité, nous entendons l'ensemble des dispositions physique et spirituelle, merveilleusement développées ou en voie d'épanouissement, qui font principe fondamental dans l'histoire de l'humanité ». [François Châtelet, 1993 : 250]**

En effet, nous pouvons constater, déjà à partir de ce que nous avons pu développer dans le chapitre précédent, différentes raisons qui justifient cette mobilité notamment celle d'un refoulement par l'ennemi, d'un désir de conquête, pour des transactions commerciales, pour la propagation d'une religion ou des idéologies, du déficit des moyens de subsistance, pour des raisons économiques ou encore politiques ou alors simplement d'une nostalgie d'un monde meilleur, d'une vie meilleure.

- Les Phéniciens, lorsqu'ils débarquent sur le territoire algérien, veulent établir des comptoirs commerciaux sur la côte et concrétiser de nombreuses transactions commerciales avec les Algériens.
- Les Romains, quant à eux, ont voulu conquérir le territoire pour le développement économique et l'industrialisation.
- Les Vandales, étant un peuplement scandinave constamment persécuté, repoussé et forcé à s'expatrier et à abandonner ses terres. Ce peuple finit par se résoudre au combat et il obtient ainsi son premier état qu'il fonde en Algérie en établissant sa capitale à Bejaia, dans la petite Kabylie d'Algérie.
- Les Byzantins, pour leur part, ont voulu être les successeurs des Romains puisqu'ils se considéraient déjà des Romains bien qu'ils soient en réalité des Grecs. Ils voulaient ainsi préservait l'héritage et la grandeur de Rome.

[92] D'après Bonaparte la politique d'un état était dans sa géographie.

- L'invasion des Arabes n'avait pas un objectif politique ou même économique mais il était question d'une conquête religieuse dans la mesure où les Arabes ont pénétré le sol maghrébin pour la propagation de l'Islam.
- Pour les Espagnols, le territoire algérien avait un intérêt commercial ; ils visaient le contrôle des ports de toute la Méditerranée y compris les ports d'Algérie.
- Concernant les Turcs, ils avaient répondu à un appel d'assistance et d'aide des Algériens contre les Espagnols, l'occasion pour eux de consolider leurs positions et rendre indissoluble la tutelle turque.
- Le cas de la France est à la base une mobilité pour une mission de libération de l'Algérie, cette fois-ci contre les Turcs. Mais par la suite le projet de libération a pris une autre tournure celle d'une colonisation[93] de peuplement pour un projet d'exploitation agricole.

Nous allons devoir nous arrêter, le temps d'un chapitre, sur l'expédition française en Algérie. Nous nous centrerons sur cette tranche d'histoire notamment pour comprendre l'idéologie de la conquête française relative à l'Algérie et connaître la politique adoptée par l'impérialisme colonial français durant la conquête.

B. La conquête de l'Algérie : une idéologie coloniale complexe

Pour le cas de la colonisation française de l'Algérie, une exploration scientifique, préambule à l'invasion du pays étudié, a été mise à exécution pour ouvrir la voie à l'expansion coloniale. Les français se sont lancés dans une entreprise de découverte ethnologique et linguistique approfondie qui devait leur permettre d'analyser, de comprendre,

[93] Il y a lieu de distinguer au moins deux catégories de colonisation. Selon qu'il s'agisse d'une colonie de peuplement ou d'une colonie d'exploitation, l'emprise est toujours là. Elle est cependant différente dans son action et ses effets à long ou moyen terme. La colonisation de peuplement tend à substituer à l'élément national, à ses institutions, à son économie, à sa culture, un autre élément humain étranger au pays. Cet élément humain est alors mieux outillé que le premier, parfois même très nombreux, en tout cas supérieur sur le plan politique. Il vise surtout à reconduire dans la colonie, pour son compte exclusif, l'appareil social et juridique de sa civilisation et le genre de vie de sa métropole. Il faut savoir que ce n'est pas une co-existence, mais une domination à la fois externe et interne destinée à la prise en charge du peuple colonisé en le dépossédant de sa nationalité, de ses droits et de ses terres. Une domination qui ne cesse d'agir, en dehors de l'interpénétration de deux communautés différentes cohabitant sur le même sol. Comme dirait François Châtelet « Le sol agit sur le peuple qui, en retour, le transforme » [Histoire des idéologies : 253]. Le système vise à substituer un groupe humain libre, instruit et riche, à une société appauvrie, déculturée et tenue en tutelle. Il est vrai que le contraste est bien concret entre les structures archaïques autochtones de l'occupé et le modernisme importé de l'occupant. Ce dernier, longtemps refusé aux pays conquis, est là pour illustrer la supériorité de l'occupant sur l'occupé qui est considérée, avant tout, comme une « réserve » coloniale de terres à prendre, de ressources inexploitées et de main-d'œuvre.

de comparer, de classer les différentes caractéristiques de « la nouvelle race » et d'en planifier la régénération par assimilation avec la civilisation française.

A cette exploration va succéder une idéologie se structurant sans cesse à partir des « réalités indigènes » qu'on veut utiliser dans le but d'asseoir définitivement sa domination par le biais, surtout, de la culture. Laâbi affirme dans ce sens :

> **« L'exploration scientifique, a précédé de loin la colonisation directe. Elle l'a, en tout cas, largement préparé et a tracé d'avance sa stratégie » [...] « Il ne s'agissait pas, [poursuit Laâbi], pour les spécialistes coloniaux, d'un pays qu'il fallait doter d'institutions authentiques, mais d'un milieu hostile dont la pénétration et la domestication nécessiteraient une connaissance minutieuse, sans lacune ; une connaissance orientée vers le pragmatisme et l'efficacité. Orientée, aussi, consciemment ou non, vers le rapprochement avec ce milieu, non pas tant dans un but de compréhension, mais d'assimilation ». [Abdellatif Laâbi, In : Mostapha Lacheraf, 1988 : 57]**

La conquête de l'Algérie a été le lieu de l'élaboration par tâtonnements d'une idéologie coloniale complexe. Il était question de choisir entre un processus d'*assimilation*, qui appliquerait les institutions politiques françaises sur le territoire algérien et qui accorderait des droits civiques aux populations algériennes ou un statut d'*association*, qui donnerait aux populations locales une certaine autonomie et dans le même temps leur laisserait leurs institutions. C'est la politique d'association qui a été finalement choisie mais avec une volonté d'assimilation lente des indigènes par leur civilisation dans le cadre d'une approche raciologique[94].

En effet, avec une assimilation qui avait été rendue difficile à mettre en œuvre immédiatement dans le contexte des coutumes locales, et également en raison de l'opposition des colons, on a décidé d'opter pour un système d'association. Cependant, seul un processus d'assimilation pouvait satisfaire l'idéal républicain de la France, et, par conséquent,

[94] La théorie des races, qui est l'objet de l'ouvrage de Gobineau 4, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), pose à l'origine du monde des races inégales, mais pures dont le métissage conduit à la déchéance de l'humanité. Cette théorie constitue, selon Amselle, le principe discriminant à l'origine des catégorisations par paires oppositives qui structurent les discours coloniaux : *barbares* et *civilisés*, *conquérants* et *conquis*, *chefs* et *masses* [Amselle 1996, p. 107]. Il est à savoir que Arthur de Gobineau (dit « le Comte »), né en 1816 et mort en 1883 en Italie. Fils d'un officier de la garde royale, il a effectué son éducation en Suisse. Il a été nommé au poste de chef de cabinet du ministère des Affaires étrangères. Puis nommé secrétaire d'ambassade à Berne, où il commença à écrire son Essai. Il fut nommé ensuite premier secrétaire en Perse, à la suite de quoi il publia *Trois ans en Asie* et en 1861, *Voyage à Terre-Neuve*. De retour en Perse, il a été nommé ministre, puis relégué à Athènes en 1864 où il écrit plusieurs ouvrages de philosophie, d'histoire et de poésie. Ses activités le conduisirent encore au Brésil puis en Suède.

l'assimilation devait rester une visée à plus long terme qui serait réalisée progressivement. On commencerait par pratiquer une politique plus réaliste d'association en espérant qu'avec le temps et le métissage, une assimilation se réaliserait d'elle-même.

On applique ainsi le système de l'administration indirecte qui laissait aux chefs traditionnels la gestion de leurs territoires, par le biais des « Bureaux des Affaires arabes »[95]. Les officiers, qui y travaillaient, encadraient l'administration indigène et intervenaient pour corriger les manières de faire des autochtones quand elles ne convenaient pas trop aux principes de la civilisation. De ce fait, un processus d'assimilation se réalisait peu à peu par le biais de ces Bureaux arabes, dans un contexte d'administration indirecte et de politique d'association.

La politique coloniale française relative à l'Algérie finit par atteindre son objectif de départ, à savoir, *l'assimilation* des Algériens. Cette assimilation reposerait sur l'esprit de supériorité et l'égocentrisme des colonisateurs français.

> **« La politique d'assimilation – précise Laâbi– s'est manifestée dans les domaines où il était possible de démontrer biologiquement ou culturellement que l'indigène n'était qu'un frère de race, mais déchu, resté en arrière… Entreprise visant, aussi, à retrouver (pour le Maghreb) un passé latin, des appartenances européennes, une vocation occidentale ». [Abdellatif Laâbi, In : Mostapha Lacheraf, 1988 : 57-58]**

La doctrine coloniale élaborée par le gouvernement français se donne pour mission de civiliser les Algériens par l'assimilation. Le projet du gouvernement n'est plus, ou plus seulement, l'exploitation économique maximale du peuple algérien et du territoire conquis, mais un projet fondé sur une idéologie civilisatrice, qui se donne pour objet d'universaliser le modèle de la chose publique à la française, tout en reconnaissant les composantes culturelles du peuple algérien colonisé.

Cette idéologie coloniale va déterminer indirectement la naissance historique du nationalisme dans les pays maghrébins, dont l'Algérie[96]. Des Algériens nationalistes[97]

[95] Institution propre à la politique indigéniste française : des officiers, parlant l'arabe et connaissant les coutumes locales.

[96] Dans la prise de conscience relative à la nation, plusieurs stimulants sont invoqués dont le stimulant de la guerre sainte – qui n'est pas forcément exact. Egalement le stimulant patriotique réel avec une solidarité communautaire ou encore le stimulant conditionnel par rapport à une existence paysanne très rude ou peut être simplement l'amour de la liberté après tant d'occupations de toutes sortes et de nombreuses nations. Aussi, cela

destruction, par le colonisateur, de la société autochtone. [Mostapha Lacheraf, 1988 : 48]. Cependant, et à notre sens, pour cerner de plus près les relations franco-algériennes en situation coloniale et pour comprendre l'idéologie coloniale et celle du peuple colonisé, il serait juste de creuser et d'analyser la question dans les différents discours qui ont véhiculé ces idéologies en période coloniale mais aussi après l'indépendance. C'est ce à quoi nous allons tenter de répondre dans le prochain titre intitulé : *Le contexte colonial et l'imposition d'un interdiscours*.

1.3. Le contexte colonial et l'imposition d'un interdiscours

1.3.1. Hétérogénéité discursive franco-algérienne

Deux discours semblent prédominer le champ discursif de la période coloniale, des discours qui se rencontrent, s'opposent, tentent de cohabiter et qui peuvent être parfois contradictoires. Le premier est représentatif du colonisateur français et s'inscrit dans un contexte idéologique particulier ; le second est un autre discours représentatif du colonisé algérien, qu'on nommait autrefois « indigène » et qui s'inscrit dans un contexte idéologique propre à lui aussi.

Dans le contexte colonial, la séparation colonisé / colonisateur s'impose d'elle-même et ce qui *doit être dit* est directement déterminé par la situation coloniale. Un colonisateur qui vient avec l'idée de civiliser un pays retombé en barbarie et qui pourrait avoir des pensées d'extermination envers celui-ci et envers sa population ne pourrait, sans doute, pas avoir le même discours qu'un colonisé qui, lui, est là pour subir la domination de l'étranger, l'intrus qui exploite toutes les richesses de son pays. D'autant plus que les réactions des deux côtés face à cette même situation coloniale ne peut pas être la même et ceci pourrait être ressenti et représenté dans les différents discours qui véhiculent ces réactions.

Prenons comme base de réflexion les intellectuels algériens de l'époque coloniale car, face à la situation coloniale, ces intellectuels se sont retrouvés malgré eux confrontés à deux organisations sociales dont ils sont en quelque sorte les portes paroles[99]. De prime abord le discours des intellectuels, formés à l'école française, n'était pas tout à fait libre ; il n'était pas question bien évidemment de remettre en cause la présence française. On leur demandait donc de *répéter des leçons bien apprises*. Le discours était positionné en faveur de la colonisation et du colonisateur. Ce qui servait parfaitement l'idéologie coloniale. Nous retrouvons ce genre de discours dans le roman colonial. D'ailleurs, pour nous conforter dans cette idée, nous reprenons une définition possible du roman colonial, proposé par Gourdon et Henry, comme étant une :

[99] Mahfoud Kaddache note pour caractériser la position des instituteurs (mais la remarque est valable pour l'ensemble des intellectuels de cette période): « La mission que se fixaient les Instituteurs, représenter la France et la civilisation, était d'autant plus ambiguë que les instituteurs voulaient servir aussi bien la France dont ils se déclaraient les fils spirituels que l'indigène dont ils étaient les frères » (Mahfoud Kaddache, Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne. 1919-1951, Tome I, Alger, SNED, 1980, p 82). Ceci montre l'ambigüité de la position de l'intellectuel algérien à ce moment là.

« pratique discursive qui [...] réalise l'idéologie de la colonie de peuplement en Algérie », comme « vecteur privilégié de l'idéologie coloniale [...] tribune privilégiée pour la colonie de peuplement »[100].

Tout ceci ne serait-il pas finalement le reflet d'un discours assimilationniste ? Un discours où, par exemple, le roman colonial serait le support de l'assimilation des personnes et non celle des choses, un discours où la voix(e) de la différence, la voix de l'altérité, de l'Autre colonisé prendrait une voix(e) identique du Même colonisateur, un discours où l'on prônerait la co-présence et la coexistence des deux côtés dans un seul et même espace, autrement dit, en Algérie, un discours où l'on ne remettrait en question, d'aucune façon, le système colonial mis en place et en plus on militerait pour l'assimilation[101].

Les auteurs[102] véhiculant ce discours seront soupçonnés plus tard d'être des Chrétiens déguisés. Ce qui les mettait dans une position très embarrassante et dangereuse à la fois. Mais alors qu'ils croyaient s'assimiler pour « le gain d'un plus » tout en préservant leur identité : autrement dit, la citoyenneté française, l'égalité des droits avec le statut personnel et la religion musulmane, ils se retrouvent face à un leurre, à une illusion très loin de la réalité telle quelle est vraiment. En effet, la politique française est très claire dans ce sens : l'Algérien est en réalité un Français musulman avec un statut qui n'est pas similaire au Français de la métropole.

La prise de conscience de l'élite algérienne va servir à reconduire le discours et, pour la première fois, le discours algérien connait une évolution certaine, ceci après la publication du premier texte de Hamdan Khodja. Ce dernier tente d'échapper à l'enfermement colonial par la prise de parole, en se posant comme sujet énonciateur. En effet, en utilisant le *je* autobiographique, il se veut maître de son identité et d'une certaine façon, de son destin aussi. Il écrit pour *être* dans le temps présent et pour *devenir* dans le futur. Z. Ali Ben Ali en parle justement dans sa thèse de 3ème cycle en disant que :

« Le livre de cet homme au carrefour de plusieurs cultures, à la bifurcation de deux mondes qui ne peuvent déjà plus envisager l'échange que dans la violence, jette une

[100] Eléments de définition repris de l'article de H. Gourdon, J.R Henry et F. Henry, in « Roman colonial et idéologie coloniale en Algérie », pp. 18-19.
[101] Un fait très inquiétant pour l'avenir de l'Algérien lui même.
[102] Ces intellectuels algériens détachés, arrachés de façon plus ou moins ostentatoire, de leur société d'origine qui parfois ne les reconnaît plus ou encore les renie, sont les porte-paroles, gênés, incohérents parfois et bégayants, de cette société.

passerelle par-dessus les clôtures discursives. Alors que ce n'est pas (ou plus) le moment, il tente un dialogue *forcé* (poussé aussi loin que possible et mettant l'interlocuteur visé dans l'obligation de répondre) ». [1980, p 60].

Dès lors, l'« indigène » algérien se voit contraint de prendre la parole, de saisir les mots, de tenter d'infléchir le discours jusque-là façonné de tous les côtés, afin de parler lui-même de sa société, de sa situation et de son identité. Dès lors, le discours du dominé, assimilé change et cède sa place à un discours timide mais avec plus de revendications[103]. C'est le moment de se plaindre des abus français, de prendre position sur tout ce qui touche de près ou de loin à la religion, l'islam, de demander plus de sollicitude quant à la langue arabe. D'autant plus que le discours des écrivains français d'Algérie, ceux qui faisaient partie de l'école d'Alger avec entre autres Albert Camus, Emmanuel Roblès, Jules Roy, ne s'attachaient à peindre qu'en partie :

« [...] les réalités nord-africaines, et même alors, le colonisé n'apparaît presque pas, sauf en silhouette de personnage très secondaire : ainsi l'Arabe sur lequel tire Meursault, dans L'Étranger. Ce que peignent ces écrivains de façon pénétrante, ce sont les milieux européens d'Algérie » [Arnaud, 1986 : 30]

Mais avec l'avènement de la guerre d'Algérie, la situation politique rend la position de l'élite intellectuelle algérienne ambiguë. Le discours assimilationniste, qui, quelques années auparavant, avait été acceptée est soudain rejeté par la plupart des intellectuels algériens qui se radicalisent. Alors que les écrivains français de l'École d'Alger « se sentent de vocation universelle », « les "algérianistes", eux, [visent] à se consacrer totalement à un destin algérien » [Arnaud, 1986 : 30]. Ainsi, d'un discours imitatif vers un discours timide mais de dénonciation, on passe à un discours qui devient moins assimilationniste mais plutôt nationaliste revendiquant la liberté et l'indépendance de l'Algérie.

*

[103] Mahfoud Kaddache caractérise ainsi l'ensemble de la production textuelle de cette période : « Les milieux traditionalistes, lettrés et élus s'étaient manifestés à la fin du XIXe siècle dans des pétitions ou des adresses relatives à des questions touchant la défense de l'Islam et de la charia, les vols des habous et les exactions des caïds. C'était l'ère de la chikaya, de la plainte. Le vaincu n'osait réclamer que la suppression des abus criants : halte aux expropriations, modification du code forestier, allègement des impôts, abrogation des tribunaux d'exception... Quand on le pouvait, on allait un peu plus loin, on demandait plus de sollicitude pour la langue arabe, plus de pouvoirs aux cadis, on réclamait des écoles » (Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne. 1919 -1951*, Tome I, Alger, SNED, 1980, p. 74).

Quarante ans après l'indépendance, les deux discours franco-algériens persistent dans leurs hétérogénéités. Ils s'opposent, se rencontrent et parfois se rejoignent mais, à tous les coups, ils évoluent, ils se faufilent dans le courant de l'évolution mondiale et avec, entre autre, l'histoire coloniale, comme toile de fond à leurs discours. Que ce soit par le biais de mots, d'images, de dessins, de peintures ou encore des voix, à travers des ouvrages, des articles, des émissions de télé ou de radio, anciens colonisateurs et anciens colonisés s'expriment et plusieurs de leurs discours résonnent, reflétant à la fois le passé et le présent, que ces deux pays se partagent l'un l'autre. Nous pensons à l'histoire coloniale, aux différentes retombées que cette histoire a pu générer notamment avec certains problèmes qui touchent de près l'immigration algérienne en France. La résonance de cet héritage sur le présent fait sens. Elle fait sens dans la mesure où un nombre impressionnant d'écrivains algériens écrivent leurs vécus d'immigrés dans le pays de l'ex-colonisateur qui est devenu leur pays d'accueil.

Fort de ce constat, nous dirons qu'à notre sens chaque discours, qu'il soit politique, historique, culturel, littéraire, émerge de la société, des idéologies individuelles et collectives. Ainsi, ne négligeons pas l'importance du discours social qui représente l'ensemble des représentations, normes et clichés, sur lesquels nous bâtissons notre vie quotidienne, et à travers lesquelles nous raisonnons ensemble. Ce discours social, de par sa représentation symbolique du réel, va conduire et reconduire les discours idéologique, politique, littéraire ; il sera le lieu même de la confrontation de tous les autres discours. Ainsi, la réalité sociale de la vie quotidienne va se refléter sur la vie politique, sur les représentations culturelles et sur les pages littéraires. Nous pouvons d'ailleurs remarquer ce phénomène chez de nombreux écrivains algériens et français qui se sont sentis et se sentent toujours inspirés par le fait social.

- Nous pensons, par exemple, à l'écriture des récits de voyage consacrés à l'Algérie. Des écrivains français comme Maupassant, Fromentin, Loti, pour n'en citer que quelques-uns, qui situent leurs écrits dans un contexte sociohistorique, politique et idéologique bien déterminé, de la conquête, de la découverte du monde et de la beauté de la nature.
- Nous pensons, aussi, à l'écriture des *algérianistes* pionniers, tels que Robert Randau, J. Pomier et Louis Lecoq qui ont initié ce courant et qui se sont attachés à décrire de l'intérieur la terre du colonisé, ses mœurs et ses coutumes, reflétant ainsi une période historique bien précise du début des années 20 en Algérie.

- Nous pourrions faire référence également à l'écriture de Mouloud Feraoun, de Mohamed Dib ou de Kateb Yacine qui a été, à un moment donné, le reflet d'une représentation contextuelle d'une époque bien déterminée, celle de la colonisation et de la guerre d'Algérie.
- L'œuvre littéraire de Jean Pélégri, d'Albert Camus et celle de Jules Roi s'est basée, quant à elle, sur un amour profond et sans limite de la terre algérienne et de l'Algérie tout en prônant la dénonciation de l'injustice coloniale - les écrivains de l'école d'Alger[104].

*

Aujourd'hui, le discours littéraire, en majorité, s'interroge sur sa propre identité, et sur le rapport de cette identité avec celle de l'Autre. C'est tout à fait d'actualité, surtout en période de décolonisation avec en plus l'arrivée sur la scène politique, culturelle et littéraire de nouvelles générations algériennes issues de l'immigration coloniale et postcoloniale. Nous faisons référence à certains auteurs algériens, comme :

- Leila Sebbar qui évoque, entre autre, les problèmes ségrégationnistes et racistes que vivent les beurs et les banlieusards algériens en France
- Nina Bouraoui qui écrit les problèmes d'être à la fois française et algérienne, fille et garçon, issue d'un père algérien et d'une mère française
- Mohammed Dib qui, quant à lui, parle de l'exil et de l'errance entre deux et plusieurs pays et des problèmes que rencontre l'identité face à l'interculturalité vécue
- Assia Djebar qui n'a cessé d'invoquer l'écriture féminine dans un monde plutôt masculin, à la recherche d'une identité, d'une voix et d'un corps féminin dans une société algérienne, à dominante masculine.

Il est vrai que les discours littéraires franco-algériens ont évolué. Or, ils posent toujours les mêmes questions et les mêmes problèmes mais d'une toute autre façon. Ils s'interrogent sur :

- leur place dans la société française mais aussi dans la société algérienne, qui reste la société d'origine

[104] Il reste que la position dans laquelle se mettaient ces écrivains était extrêmement délicate dans la mesure où ils pouvaient être considérés comme traitre face à leur communauté en dénonçant l'injustice liée à la colonisation.

- les discriminations qu'ils vivent au quotidien de parts et d'autres, autrement dit en France et en Algérie, car, ils peuvent se sentir rejetés par les deux pays. En effet, dans de nombreux cas, les immigrés algériens ne se sentent chez eux ni en France ni en Algérie.

Par ailleurs, l'histoire nous a montré qu'Algériens et Français, qu'Algérie et France sont inter-reliés par le passé qui leur est commun et par le présent qu'ils partagent toujours, même parfois avec beaucoup de difficultés mais, comme nous l'avons précisé précédemment, le lien existe toujours, témoignant de la persistance et la constance des relations franco-algériennes. C'est ce que nous allons pouvoir étudier dans le prochain titre intitulé : *L'impact colonial : hybridation entre passé et présent, Français et Algériens*

1.3.2. L'impact colonial : hybridation entre passé et présent, Français et Algériens

L'histoire coloniale française en Algérie a pris fin avec l'indépendance algérienne en 1962 mais, la colonisation est à la fois histoire du passé et histoire au présent. Elle est à la fois un souvenir par le fait historique qui se régénère et se perpétue par le biais des mémoires à la fois chaudes et contrastées, concernant tout autant Français et Algériens, liant entre passé et présent. L'impact colonial se situe dans l'entremêlement des histoires du (au) passé et du (au) présent. Ces histoires concernent à la fois toutes les générations de personnes qui sont nées sous la colonisation et qui ont vécu l'Algérie colonisée, mais aussi les générations de jeunes français ou algériens qui la ressentent comme immédiate. Ceci, par rapport à ce qu'on a pu leur raconter sur le sujet (leurs parents ou grands-parents, des hommes politiques ou encore par des articles de presse et des récits), des témoignages d'un vécu qui concernent tout autant anciens colonisés qu'anciens colonisateurs.

La question qui nous interpelle est celle de connaître l'impact colonial sur des personnes ayant connu et vécu la situation coloniale franco-algérienne, nous pensons aussi bien aux colonisés qu'aux colonisateurs, autrement dit, aussi bien aux Algériens qu'aux Français. Ceci étant, malgré les données sociohistoriques, culturelles et politiques favorisant la distanciation entre Français et Algériens, à savoir le passé tragique et traumatisant, deux langues, deux religions, deux cultures complètement différentes, une relation se creuse mêlant à la fois amour et haine, attirance et rejet. En effet, hormis une complexité des rapports entre

les deux et une relation généralement conflictuelle, le lien reste indestructible, comme deux personnes partageant un seul passé, une seule histoire qu'ils vivent dans l'amour mais parfois aussi dans la haine. Dès lors, nous pourrions penser que la question de la relation entre Français et Algériens est une question qui se rapporte à la complexité des relations socioculturelles, politiques et historiques, entre les deux pays.

Certes, tout semble séparer pour toujours les deux parties d'une histoire commune, un mur infranchissable entre les deux pays qui se sont autrefois confrontés durant l'histoire coloniale, une période à la fois longue et douloureuse. De sorte que, lorsque les Algériens se mémorisent le passé colonial, des images obsédantes reviennent à chaque fois dans leurs esprits. Ces images sont reliées à la misère, à la souffrance, à la torture, mais aussi à l'inégalité, la désagrégation et aux discriminations de tout genre. Mais l'histoire ne s'arrête pas seulement au fait colonial, elle se prolonge en s'étendant dans le temps et dans l'espace. Les discriminations, les inégalités sociales, rajoutant à cela le racisme reviendront presque 50 ans après l'indépendance algérienne. Cette fois-ci sur l'autre rive, dans l'espace géographique français sous une forme nouvelle et relativement différente avec les générations d'Algériens qui ont immigrés en France. Une fois de plus le conflit entre les deux parties persiste mais prend une autre voie, celle liée aux inconvénients et désagréments de l'exil et de l'immigration. Toutes les générations d'immigrés, des beurs qui habitent la banlieue sont concernés par cet antagonisme. Nous pouvons citer dans ce sens :

- Les harkis et les pieds-noirs qui ont du quitter l'Algérie après l'indépendance pour aller s'installer en France
- Les écrivains, les intellectuels qui se sont exilés, destination l'autre rive, pour être à la fois lus, reconnus et édités dans des éditions françaises
- Les nombreux travailleurs immigrés qui ont participé au développement économique de la France et qui sont restés définitivement dans le territoire français.
- Et enfin, le flux migratoire, connu ces dernières décennies par la France, et qui concerne beaucoup d'Algériens.

Ceci pourrait s'expliquer par différentes raisons et de différentes manières :

- Peut-être que ce sont les conséquences indirectes de la colonisation. Ainsi le peuple colonisé qui aura connu du colonisateur le modernisme, le progrès technologique, politique, idéologique, social, scientifique, le libéralisme et l'instruction, se tournera

vers lui pour acquérir tout ce savoir qui lui permettra de devenir un individu à part entière.

- Ça pourrait être également pour des raisons économiques et sociales. L'individu pour une question de survie vise parfois à quitter son pays pour un autre pays où il aspire à trouver du travail et ainsi subvenir à ses besoins et aux besoins de sa famille. Il faut dire que beaucoup d'Algériens quittent leur pays car ils n'arrivent pas à trouver du travail chez eux et donc ils voient en la France, pays autrefois perçu comme dangereux et menaçant, l'espoir de survivre dans ce monde. Ce qui parfois reste dans le domaine du rêve et du leurre car ce n'est pas toujours le cas qu'un exilé retrouve une meilleure situation dans le pays d'accueil.
- Peut être aussi pour des raisons d'ouverture au monde et à l'Autre. En effet, un nombre impressionnant de migrants à travers le monde, dont les Algériens immigrés font partie, sont des passionnés de connaissance, d'histoire, de l'Homme, de cultures. Ces personnes passent leur temps à voyager et à parcourir tous les coins et recoins de notre planète. Ceci pourrait s'expliquer par le phénomène de mondialisation que nous vivons actuellement d'où l'intérêt croissant envers l'inconnu et envers l'Autre.

Néanmoins, malgré les frictions politiques, les relations économiques entre Alger et Paris s'intensifient. Aujourd'hui, historiens français et algériens écrivent en collaboration, main dans la main, l'histoire coloniale. Deux regards croisés, deux avis qui s'entrecroisent, s'entremêlent et se rejoignent pour n'en faire qu'une seule écriture ainsi née d'un épisode vraiment douloureux, d'un affrontement clairement brutal, une conjoncture entre Français et Algériens, des affaires en commun, des projets en commun. Nous constatons, certes, une complexité dans cette relation mais, en même temps, un lien indestructible[105].

Déjà, depuis la période coloniale, avec un contexte politique particulièrement difficile et délicat, Français et Algériens se sont rapprochés. Il faut dire que les contacts nés de séjours durables, comme pour le cas de la colonisation, peuvent faire naître certains réflexes de compréhension et d'échange.

[105] Nous déduisons ce lien à travers certains exemples qui nous montrent que les Algériens se sont imprégnés la culture coloniale et les Français se voient aimer la terre du colonisé et s'émerveiller parfois face à la culture algérienne. Lorsqu'un Jean Pierre Foucault, présentateur à la télévision retourne vers les traces de son enfance afin d'affronter ses démons et se reconstruire ; lorsqu'un Enrico Macias pleure et chante jusqu'à aujourd'hui l'Algérie perdue ; lorsque l'historien, Benjamin Stora, dédie et consacre un peu plus de 25 ans de sa vie de chercheur à l'Algérie, sa terre d'origine, et se focalise sur l'histoire et la guerre algérienne ; ou lorsque Jean Louis Debré appelle Algériens et Français à un « indispensable devoir de mémoire » et déclare lors de sa visite à Alger qu' « il existe entre nos deux pays d'innombrables liens affectifs qui dépassent les vicissitudes du passé ».

Quoi de plus représentatif de ce rapprochement entre Français et Algériens, entre la France et l'Algérie que tout ces tableaux d'enfances africaines, dus généralement à des écrivains français, montrant combien souvent fut fort l'attrait des cultures étrangères sur des esprits trop jeunes pour être soumis aux préjugés ou aux croyances de leur milieu. D'ailleurs souvent également, colons et indigènes partageaient un même attachement, au pays natal, devenu pour bien des colons un pays d'élection, et même si la différence des cultures, d'histoire, de sensibilité, suggère qu'il n'y a eu qu'éloignement l'un de l'autre, toutefois il y a toujours eu quelques rapprochements. Charles-André Julien écrit du Français d'Algérie :

> **« Sur le pavé parisien, si le colon aperçoit un burnous, il court vers lui. Alors, les hostilités locales s'effacent. Il se sent plus près de l'Arabe, pour les conceptions de la vie, que de ses compatriotes devenus si lointains, et avec qui il a perdu les contacts que maintenaient les premiers immigrants » [1972 : 42]**

Il en va de même des amitiés ou de l'estime mutuelle qui peuvent se nouer entre Français et Algériens, soit à l'école, ou au sein de certains milieux professionnels. Nous pouvons citer dans ce sens : l'amitié entre Mouloud Feraoun, écrivain algérien d'expression française, avec Albert Camus et Emmanuel Roblès. Nous faisons référence également à l'écrivain Jean Pélégri qui consacre presque toute son œuvre à parler de ses amis algériens avec lesquels il a passé toute son enfance tout en plaidant la cause algérienne ou encore à l'écrivain Mohamed Dib qui épouse une française malgré les difficultés du contexte.

En effet, une des situations les plus représentatives du croisement entre les deux sociétés reste, les mariages mixtes entre Français et Algériens. Ces unions entre les personnes appartenant à deux mondes complètement différents n'ont pas été et ne sont toujours pas facile à vivre et à gérer en période coloniale mais aujourd'hui aussi. Il n'empêche qu'un bon nombre de noces sont célébrées continuellement entre Français et Algériens.

Fort de ces constats, nous dirons qu'à travers la colonisation, il y a eu contacts et influences réciproques entre colons et indigènes. Cependant, à l'exception de certaines relations solides, d'amitiés ou de mariages, qui se sont concrétisées à cette époque coloniale ; il y a eu d'autres contacts et échanges, que nous pourrions qualifier sur base de réciprocité, et qui demeurent bien limités, dans la mesure où ils n'ont pas pénétré les noyaux durs des différentes cultures, c'est-à-dire les familles, et ne pouvaient donc établir que des relations bien fragiles. Malgré tout, ces échanges n'étaient pas sans valeur d'humanité, et soulignent le

fait que, dans un cadre peu fait pour l'admettre, il put y avoir un début de reconnaissance d'individu à individu qui constitue un motif d'espoir dans un avenir plus fraternel.

Il est évident donc qu'une société agit toujours sur une autre, même en cas de conflit, d'opposition ou d'antagonisme, comme c'est le cas avec la colonisation française mais aussi avec les différentes conquêtes qui se sont succédées sur l'espace algérien. C'est ce que nous allons devoir préciser dans le prochain titre, à savoir : *L'héritage algérien des civilisations conquérantes*.

1.4. L'héritage algérien des civilisations conquérantes

C'est à partir des Capsiens qu'apparaissent les sociétés sédentaires avec l'agriculture, l'exploitation de la terre, la domestication des ovins, la fabrication d'objets d'art décoratif et de bijoux tels les colliers à base de coquillages marins. Nous constatons d'ailleurs une ressemblance remarquable dans la décoration de poterie capsienne avec la décoration moderne de poterie berbère. Plusieurs traces du passage de la civilisation capsienne ont été retrouvées en Algérie, nous citons les peintures rupestres du Tassili n'Ajje et d'El Bayad. Ce sont des traces qui témoignent du mode de vie, de la chasse, de l'agriculture et des rites capsiens. Par la suite, Massinissa, le Roi numide, s'attèle à introduire l'agriculture céréalière, à reformer l'impôt fiscal.

*

Sur le plan de l'économie et du commerce, les influences punique et romaine ont été déterminantes. Pour leurs transactions commerciales, déjà au II ème millénaire avant J.C, les Phéniciens établirent des comptoirs commerciaux sur la côte algérienne notamment à Annaba, Skikda, Alger, etc. L'empire romain lorsqu'il occupe l'espace algérien le couvre de routes, de villes telles Timgad, Tipaza, Cirta (actuelle Constantine), Hippone (Annaba), ce qui favorisa le développement économique dans le pays.

Nous trouvons d'ailleurs en Algérie comme dans le reste du bassin méditerranéen des vestiges de l'empire romain tel le théâtre de Timgad. Anciennement appelée Thamugadi est actuellement un site archéologique de la cité romaine d'Algérie. Elle fut fondée par l'empereur romain Trajan en l'an 100 après J.C et nommée Colonia Marciana Trajana Thamgas en l'honneur de sa sœur. Les ruines de la ville datent du IIe siècle et comprennent les restes d'un arc de triomphe baptisé arc de Trajan, un forum, une bibliothèque et un théâtre d'environ 4000 places. Le sol de thermes était recouvert de mosaïques. L'existence de plusieurs églises atteste que la ville était une centre chrétien au IIIè siècle ou encore à Djemila dans la wilaya de Sétif dont les ruines romaines s'organisent autour du forum de sévère, vaste place dallée dont l'entrée est marquée par un majestueux arc de triomphe et la ville de Tébessa dont les vestiges romains sont le principal attrait de la ville. Elle abrite le quartier général de IIIème légion d'Auguste à la fin du 1er siècle après J.C. De plus, Constantine fut fondée en 313 après J.C par l'empereur romain Constantin le Grand sur le site de la cité antique numide de Cirta.

Les romains ont diffusé leur savoir-faire en matière d'architecture et d'irrigation : les ponts romains sont souvent encore en usage. Ils ont laissé des traces de leur style architectural à Icosium (l'actuelle Alger) ou encore à Cirta (l'actuelle Constantine) laquelle abrite une citadelle romaine qui est aujourd'hui un hôpital. Ainsi Rome aura incarné en même temps l'art, l'architecture et les sciences. La civilisation romaine en Afrique fut centrée sur un épanouissement sans précédent des villes : les cités, avec leur connotation sacrée, avec les sépultures qu'elles abritent pieusement, étaient aussi le lieu d'une vie sociale – marchés, théâtres, jeux du cirque, sens de décor, sens de la vie. Bien qu'ils n'accordassent pas les mêmes pouvoirs politiques aux citoyens, les romains ont donné un exemple d'égalité des droits dans les autres domaines (justice, commerce, etc.) ; leur apport en matière juridique est considérable.

*

La civilisation arabo-musulmane a pu apporter un art nouveau dans le paysage urbain tel les mosquées, les souks, les hammams, les médinas, la Casbah. Tlemcen fut florissante comme capitale d'un Sultanat arabe de 1282 à 1553. L'élément le plus patent de cet héritage arabo-musulman est sans doute notre religion, l'Islam et la langue arabe. Plusieurs historiens arabes dont Ibn Khaldoun attestent la présence de Chrétiens parmi les Berbères au moment de la conquête arabo-musulmane en Afrique du Nord dont l'Algérie. Il reste que c'est surtout dans les villes telles Hippone et Tipaza en Algérie que le christianisme exerça son influence. Il reste bien des traces archéologiques d'églises dans le royaume de Tlemcen sur le site de Pomaria où la présence d'une communauté chrétienne jusqu'au milieu du VIIème siècle ou encore à Alger, à Cherchell et à Chélif. Nous ne pouvons pas isoler les relations entre le monde arabo-musulman, l'Espagne et la Sicile, de l'Afrique du Nord qui a été l'un des berceaux du Christianisme occidental. Des influences chrétiennes, dans la région de Ouargla et de Tébessa ou autres, ont été perçues au X ème siècle sur l'architecture musulmane. On a même constaté une présence de Chrétiens même après la conquête arabo-musulmane. Cela pouvait s'agir d'un simple marchand, un proche du Sultan ou encore un fonctionnaire qui étaient tous au service de l'Etat. Mais il était fort aisé de procéder à une différenciation entre Musulmans et non Musulmans de par les usages culturels et comportementaux notamment par la pratique du christianisme et les modes vestimentaires. En Turquie par exemple, il existe jusqu'à nos jours des femmes qui portent ce qu'on appelle le « Serouel traditionnel » de 6 mètres. Le pantalon « le Serouel » fait partie de ces nombreuses innovations originaires

d'Asie qui se sont progressivement introduites dans le costume méditerranéen. En Afrique du Nord et en Algérie, les cavaliers numides, pourtant réputés pour leurs prestation à cheval, sont représentés jambes nues sur les stèles puniques, simplement vêtus de tuniques courtes. Enrôlés dans l'armée romaine ou, plus tard, dans les troupes vandales, byzantines puis arabes, les hommes berbères en Algérie se sont peu à peu accoutumés au pantalon dans leurs tenues de combat, plusieurs siècles avant l'intégration de ce vêtement dans le costume civil. Pourtant tout porte à croire que c'est bien par le biais des Morisques que le Serouel acquiert ses titres de noblesse au sein des costumes féminins par exemple des métropoles maghrébines. « les femmes portent toutes des chausses de lin flottantes et plissées qui se lient à la ceinture, près du nombril. Par-dessus, elles revêtent une longue chemise de lin, puis une tunique de laine ou de soie, selon leurs moyens » [Belkaid Leyla, 1998 : 44]. Finalement le Serouel reste une pièce de lingerie cachée sous la robe, comme à Tlemcen, à Constantine ou dans les villes européennes.

*

La civilisation arabo-musulmane a apporté également de nouvelles modalités administratives à l'Algérie. Si nous abordons la question du butin et de l'impôt, nous constatons que lorsque les Arabes accompagnés de leurs familles se sont installés en Algérie, ils ont bénéficié par la même occasion du butin et, ont dû exploiter selon la nécessité du pouvoir.

Un très grand nombre de conversions ont été opérées sous des formes progressivement codifiées par des attestations notariées ou authentifiées par un magistrat. En règle générale, des prescriptions sévères interdisent aux enfants de Chrétiens de fréquenter les écoles musulmanes et aux jeunes Musulmans d'aller aux écoles chrétiennes. Néanmoins il y eut parfois des exceptions à la règle et des glissements ont souvent eu lieu.

Entre l'aspect égalitaire édifié par l'Islam et la réalité concrète de l'exploitation des Berbères, il y avait un écart très remarquable. Dès lors, des rivalités apparaissent entre Arabes et Berbères. La question de l'impôt pourrait être prise comme exemple phare de l'inégalité exercée sur les Berbères par les Arabes. Le premier impôt foncier sur les terres conquises, le khâraj ; le second impôt, par capitation, imposé aux croyants musulmans et, considéré comme un pacte de protection leur permettant de conserver leur religion, à savoir : la jiziya.

*

Les Espagnols fondent la ville d'Oran au début du Xe siècle par des marins et commerçants musulmans andalous venus d'Espagne. Les Espagnols l'occupent de 1509 à 1708 puis à nouveau au XVIIIème siècle (1732-1791) après la prise de pouvoir des forces ottomanes. D'ailleurs, nous reconnaissons l'architecture des Espagnols en plein centre ville d'Oran.

*

La civilisation turque ottomane s'inscrit entre autre par la grande citadelle de Santa-Cruz, la grande mosquée Djamaa El – Pacha et la Casbah qui témoignent de son passé en Algérie. On leur doit essentiellement le cadre de l'Algérie étendu alors de Trara à la Calle, d'Alger à Biskra et Ouargla.

Du temps des Ottomans, la production et la consommation du blé étaient importantes en Algérie. Dans le domaine culinaire, nous remarquons plusieurs spécialités qui se ressemblent : dans le sud de la Palestine on consomme une variété qui se rapproche du Couscous algérien qu'on appelle le Maftoul (le Roulé). En Turquie, on le nomme, le Burghul turc qui ressemble également au Farîk constantinois. Ceci s'explique par le passage des Turcs dans le maghreb et dans le Moyen Orient. La soupe traditionnelle qu'on nomme la Chorba en Algérie, au Maroc et en Tunisie témoigne de la présence turque sur toute la côte méditerranéenne. Nous gardons également des traces de quelques variétés de Gâteaux et de friandises, telles les Ktaïfs ou encore Halouet turque.

*

Les Français, à leur tour, ont apporté beaucoup sur le plan agriculture. Ils ont développé la vigne à vin, les agrumes et les légumes de primeurs. Toutefois, il faut dire que déjà dans l'antiquité, la viticulture était une activité importante car la production et la consommation du vin y étaient fort développées. Ils se sont occupés à leur tour de la production du blé qui était déjà consommé depuis des millénaires et surtout de son exportation. Ils ont crée de grandes fermes pour augmenter la production et, par la même occasion, le revenu.

De plus les Français ont procédé à des drainages d'une bonne partie de la Mitidja, Annaba et El Mohammedia. Ils ont construit des barrages qui sont fonctionnels jusqu'à nos jours. Sans oublier leur participation au développement du réseau ferroviaire et routier et à la construction d'un port artificiel, ce qui engendra un nouvel essor économique à la ville d'Oran. Ils ont fondé la ville actuelle de Skikda en 1838 sous le nom de Philippeville. Et chose à ne pas oublier, c'est qu'on leur doit également le nom d'*Alger* qui a été créé en 1831.

Hormis ces influences culturelles, culinaires, vestimentaires, architecturales…, nous avons également remarqué une influence de la langue en Algérie. C'est ce que nous allons voir dans le prochain titre : *Le brassage linguistique*.

1.5. Le brassage linguistique

L'évolution linguistique fut omniprésente dans un pays qui a particulièrement subi l'influence de nombreux envahisseurs. Comme nous l'avons évoqué dans les pages précédentes, l'Algérie a connu le passage de plusieurs conquérants venus de partout. Les villes côtières comme Oran, Mostaganem ou bien Alger ont vu défiler et ont dû subir plusieurs civilisations qui véhiculaient avec eux à la fois leurs propriétés culturelles, religieuses, culinaires mais aussi linguistiques. L'impact de toute cette mouvance a été le contact de langues plurielles, au fil des siècles, en Algérie. Et de ces contacts nait finalement le *brassage linguistique* où une langue naît, prend racine mais finit parfois par disparaître, céder sa place à une nouvelle langue ou encore se mélanger à une autre langue totalement étrangère.

Les Berbères, étant des pionniers dans l'espace maghrébin et donc en Algérie n'utilisaient pas leur propre langue pour écrire mais ils optaient pour celles des différents conquérants qui se sont succédés. Les inscriptions anciennes des caractères libyques ont laissé leurs empreintes dans la langue berbère. D'ailleurs, l'alphabet servant dans la transcription du berbère provient, d'après certains experts, de la Phénicie. Le libyco-berbère est utilisé du VIème siècle av J.C à la fin de l'influence romaine aux IV et V siècles après JC.

Dès l'an 40 après JC, les Romains s'installent en Algérie. Cette dernière s'imprègne une fois de plus de la culture grecque. La langue latine sera adoptée par différentes couches sociales qui se romanisent au fur et à mesure. L'école y est pour beaucoup dans cette conversion. Il existait en réalité deux sortes de Berbères : les premiers romanisés appelés Romani et les seconds appelés les Mauri (ou Maures) qui étaient des montagnards non romanisés fortement attachés à leurs traditions, à leur langue et à leur indépendance. Contrairement aux romanisés, les Berbères non romanisés resteront d'éternels rebelles.

Plusieurs écrivains berbères ont adopté le latin tout en s'accrochant à leurs racines afin d'insuffler à cette langue un souffle nouveau et une âme nord-africaine comme le précise Mohammed Berrabah dans *Langue et Pouvoir en Algérie*.

Le latin sera utilisé, par la suite, par des Vandales qui s'emparent de l'espace algérien. Ils l'utilisent dans des domaines tels que la législation et la diplomatie. En revanche, ils ne se

mêlent en aucun cas aux Berbères. En 533, les Byzantins reprennent la place et aussitôt après de nouveaux conquérants, les Arabes, viennent répandre l'Islam via la langue Arabe.

Les habitants des villes se convertissaient à l'Islam[106] et voilà que le latin disparaissait progressivement au profit de l'Arabe, langue du Coran alors que les ruraux restaient entièrement berbérophones. C'est ainsi que les citadins sont devenus bilingues alors que la population berbère rurale persiste à utiliser sa langue propre le berbère en accordant que très peu d'importance à la langue étrangère.

Comme au temps des Romains, où de nombreux écrivains citadins berbères avaient adopté la langue latine, pareillement, dans la période où les Arabes séjournaient en Algérie, le peuple berbère des villes « s'empare de la langue arabe pour en faire un véritable instrument d'expression culturelle, littéraire et artistique ».

Les Turcs, à leur tour, se sentaient dans l'obligation de s'assimiler aux Algériens avec leur langue : l'arabe. Les quelques turcs et certains kouloughlis qui ne souhaitaient pas intégrer l'arabe se voyaient contraints, par exemple, de faire appel aux interprètes pour communiquer en berbère ou en arabe, pour des fins commerciaux ou autres, avec la majorité de la population.

Remarquons bien, également, que jusqu'en 1830, c'est-à-dire à la veille d'une nouvelle conquête : celle des Français, l'enseignement et la religion étaient étroitement liés et on ne pouvait certainement pas concevoir le contraire. Ceci pour des raisons très claires et précises : la langue arabe est la langue de l'Islam, langue du Coran celle qu'on enseignait dans les Médersa et dans les écoles coraniques.

A l'arrivée des Français, quelques changements ont été effectués dans la mesure où la domination de l'Algérie s'est faite justement par le biais de la propagation du français et de l'école française autour du projet impérialiste et civilisateur de la IIIe République, projet républicain et colonisateur dans lequel la diffusion de la langue française, langue de la diplomatie, avait toute sa place ; une sorte de volonté *d'instruire pour conquérir* comme l'a formulé Berrabah.

[106] A vrai dire, les Arabes commençaient par assurer une protection aux citadins contre les attaques successives des nomades. En contre partie les Berbères des villes devaient se convertir.

Chapitre II/

L'interculturalité en situation : des Algériens en France

2.2. De l'exil individuel à l'immigration de masse

Par sa position géographique qui en fait un lieu de croisement des commerces et des populations, par son histoire d'ancienne puissance coloniale, par son développement économique et sa tradition de terre d'asile, la France est depuis longtemps un pays d'immigration[107]. Cette dernière a constitué un moteur dans la formation du pays. En particulier, les vagues migratoires font partie intégrante de la construction nationale, engagée après la Révolution française.

Tout d'abord, l'immigration en France a concerné des personnes aristocratiques jusqu'à la révolution industrielle, venant notamment dans l'entourage des souverains. L'immigration des travailleurs commencent dès le milieu du XVIIIème siècle et les vagues d'immigration nombreuses suivent les phases de croissance économique. Mais, c'est au début du XXe siècle que la France a commencé à devenir un pays d'immigration de masse. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, ce sont surtout les étrangers venus des pays voisins qui ont alimenté les flux migratoires. Au début du XXe siècle, après la deuxième Guerre Mondiale, les entreprises commencent à se tourner vers la main-d'œuvre coloniale. C'est là que de nombreux immigrés algériens se sont retrouvés en France pour y travailler. Nous allons ainsi voir pourquoi et comment s'est effectuée l'immigration algérienne en France et présenter les différentes phases de cette immigration.

2.2.1. L'immigration de la main-d'œuvre algérienne en France

La première phase de l'immigration algérienne en France débute en 1905 avec toute la main-d'œuvre sollicitée pour remonter l'économie du pays. Les Algériens sont employés comme manœuvres sur les chantiers de construction, dans les mines[108], dans les usines et les industries, dans les ports ; ils travaillent dans les raffineries et huileries de Marseille, comme dockers ou comme chauffeurs sur des navires. D'ailleurs, en 1912, on parlait déjà d'un véritable mouvement migratoire des Algériens en France et à l'époque, ils se déplaçaient

[107] Elle s'est accélérée après 1870 et a perduré pendant tout le siècle suivant, pour ne ralentir et pratiquement s'arrêter que dans las années 1990.

[108] Dans le nord de la France c'est environ 1 500 kabyles qui travaillent dans les mines, dans le bâtiment et les travaux publics, les industries chimiques, les raffineries de sucre, la compagnie des omnibus, les chemins de fer et le métro. Ils s'installent, dans les villes et se regroupent dans certains quartiers.

librement d'une rive à l'autre de la Méditerranée. [In : Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Immigration algérienne en France*, www.wikipedia.org : 17].

2.2.2. Immigration des Algériens durant la Première Guerre mondiale

L'avènement de la Première Guerre mondiale entre 1914 et 1918 va entraîner un brutal développement du recours à la main-d'œuvre coloniale. Des immigrants algériens issus de l'empire sont venus travailler en France[109]. Dès leur arrivée, ceux qu'on nommait les « indigènes » sont acheminés vers des dépôts et répartis ensuite dans des camps de travail dispersés sur l'ensemble du territoire. Recrutés au départ sur la base du volontariat, ils sont ensuite réquisitionnés, parfois par la force. A la différence des immigrants étrangers qui bénéficient de contrats civils négociés avec leur État d'origine, les travailleurs coloniaux sont donc soumis au pouvoir militaire. Dans les baraquements où ils sont rassemblés, ces derniers sont regroupés par « races » et par « ethnies ». [In : Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Immigration algérienne en France*, www.wikipedia.org : 6]

2.2.3. L'entre-deux guerres : l'immigration Algérienne installée

Après la Première Guerre mondiale, la France rapatrie travailleurs et soldats des colonies afin de reconstruire la France victorieuse mais ruinée et en partie détruite par la guerre. Elle fait à nouveau appel aux travailleurs des colonies et c'est ainsi que l'immigration reprend de plus belle et on assiste d'ailleurs, entre 1919 et 1931, à une immigration massive. Néanmoins, dans les mois qui suivent la fin de la guerre, la plupart des travailleurs coloniaux, recrutés durant la Première Guerre mondiale, sont rapatriés dans leur pays. Entre temps, cette expérience a permis aux émigrés algériens de découvrir la métropole et de tisser des premiers contacts avec la société française. [Idem]

[109] Beaucoup de chefs d'entreprises préfèrent recruter des travailleurs algériens plutôt que des étrangers. Le fait qu'ils soient moins exigeants sur le plan salarial, moins impliqués dans les grèves, est très apprécié par les patrons. L'importante mobilité qui caractérise toujours cette main-d'œuvre est aussi vue comme un avantage, car elle donne de la « souplesse » au marché du travail. En ce sens nous pouvons dire qu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, une majorité de spécialistes est favorable au développement de l'immigration en provenance d'Algérie. Les conclusions des assistances sociales du Service Social d'Aide aux Émigrants (SSAE) confortent ce point de vue de façon très claire.

2.2.4. *L'immigration algérienne après la Seconde guerre mondiale*

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la question de l'émigration coloniale refait surface. De par le rôle que les Algériens ont joué dans la libération de la France, ils ont pu obtenir du gouvernement la citoyenneté, et donc une libre circulation entre les deux rives. Les Algériens deviennent alors, officiellement du moins, des citoyens, désignés par l'administration comme étant Français Musulmans d'Algérie (FMA). Ce qui leur a valu de bénéficier du statut le plus protecteur au sein de la population coloniale. Dès lors, ils ne sont plus des immigrants étrangers, ni des émigrants coloniaux, mais ils rejoignent les rangs des migrants régionaux, comme les Bretons ou les Corses. Or, dans le recensement de 1954, ce principe d'égalité est bafoué par l'administration elle-même. Ils sont désignés cette fois-ci par leur religion, en tant que « Musulmans originaires d'Algérie ». Pour résumer, les Algériens ont théoriquement le droit de vote, les mêmes droits et devoirs que les autres citoyens français, mais ils subissent des discriminations en matière d'assurance et de sécurité sociale. [In : Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Immigration algérienne en France*, www.wikipedia.org : 8]

2.2.5. *Migration de travailleurs algériens*

Après la Seconde Guerre mondiale, le flux migratoire reprend, les Algériens occupent des emplois dans les domaines qui permettent la reconstruction de la France et la relance économique, comme les mines et les usines, mais aussi l'industrie et la construction de nouvelles infrastructures. A partir de 1947, les Algériens deviennent des Franco-Musulmans et commencent à s'organiser politiquement aussi bien en métropole qu'en Algérie. Cependant, dans son ouvrage *Chère Algérie* publié en 2005, Daniel Lefeuvre, Professeur à l'Université de Paris 8 Saint-Denis, l'un des grands spécialistes de l'Algérie française, affirme que l'immigration algérienne en France dans les années 50 ne répond pas aux besoins de main-d'œuvre de l'économie française et de la reconstruction mais bien à la situation terrible dans laquelle vivent les populations musulmanes à cette époque. Il apparaît, selon le spécialiste, que cette immigration avait pour origine l'explosion démographique et la pauvreté des Algériens qui se sentent contraints de s'expatrier pour nourrir leurs familles. [In : Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Immigration algérienne en France*, www.wikipedia.org : 3]

2.2.6. L'immigration algérienne durant la guerre d'indépendance de l'Algérie

La guerre d'Algérie, qui débute officiellement en 1954 et durera sept longues années, va profondément modifier la situation de l'immigration algérienne en France. Les travailleurs algériens qui se sentent surexploités et constamment humiliés, vont soutenir massivement la lutte pour l'indépendance de leur pays car c'est aussi un moyen pour eux de défendre leur dignité. Mais à la suite des débuts de la lutte armée en Algérie et des violences commises sur le territoire métropolitain, la France riposte d'une violence sans précédent dans l'histoire de la République française. Craignant constamment des attentats du côté des immigrés algériens, elle met en œuvre une véritable administration coloniale en métropole pour contrôler l'émigration algérienne. C'est à partir de ce moment-là que les Algériens deviennent la cible et la figure centrale dans le territoire français symbolisant ouvertement aux yeux du gouvernement français « l'ennemi de l'intérieur ». Ainsi, en plus de la stigmatisation de l'étranger et du colonisé, un nouveau racisme émerge à l'égard des Algériens en France. [In : Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Immigration algérienne en France*, www.wikipedia.org : 10]

2.3. L'immigration des Algériens en France en période postcoloniale

2.3.1. L'immigration après la guerre d'indépendance

Suite aux accords d'Evian qui mettent un terme à la guerre d'Algérie, les relations franco-algériennes ont totalement changé. Alors qu'il y avait entre eux une relation de type colonial, elle devient une relation d'Etat français à Etat algérien. Depuis lors, la presque totalité des Européens et des milliers de Franco-musulmans abandonnent l'Algérie après l'indépendance et se réfugient en métropole. De même, la catégorie de « Français Musulmans d'Algérie » résidant en France disparaît des nomenclatures officielles pour céder la place à un nouveau statut, celui d'« immigré ». En effet, la reconnaissance d'un État algérien au sens propre du terme implique la reconnaissance du statut d'« immigré » par les fonctionnaires pour désigner toute la population algérienne vivant en France. C'est ainsi que tous les Algériens résidant dans le territoire français sont traités juridiquement comme des « étrangers », sauf ceux qui ont choisi de redevenir français, ce que permettent les accords d'Évian. [Sylvain Laurens, 2006]. Qu'ils soient considérés « Immigrés » ou « étrangers », ce qui est à constater c'est que le statut d' « indigène » disparaît avec la fin de la colonisation. Même si quelques décennies plus tard, les immigrants algériens vivant en France auront affaire à d'autre nominations discriminantes qui les désigneront.

Entre temps, la France est consciente qu'elle doit se tourner vers l'industrialisation. Mais cette dernière requiert toujours l'aide de la main-d'œuvre. L'émigration s'avère être la seule ressource afin d'y parvenir. C'est alors que l'immigration algérienne explose au fur et à mesure que les chantiers s'ouvrent en France. Or, ce que les autorités françaises n'ont pas prévu, c'est la difficulté, voire le refus, des travailleurs algériens à retourner dans leur pays d'origine après avoir terminé leur mission de départ. Cette dernière, à l'inverse, a finalement conduit vers un mouvement migratoire de travailleurs algériens vers la France.

2.3.2. Le flux migratoire en France

Entre 1954 et 1962, l'émigration de la population étrangère a progressé en France mais à un rythme modéré. Entre 1962 et 1973 les flux migratoires s'accélèrent brutalement. Deux millions d'étrangers et plus d'un million de Français d'Algérie arrivent en France. Entre 1962 et 1965, le taux d'immigration atteint un niveau que la France n'avait jamais connu dans le

passé. Les violences perpétrées par l'armée française en Algérie, et les déplacements forcés de la population accélèrent l'immigration en provenance de ce pays. [Alain Gilette et Abdelmalek Sayad, 1984]. Entre 1962 et 1982, le territoire français accueille à la fois la population algérienne, la population marocaine et la population tunisienne. On assiste également au développement d'une immigration en provenance des autres pays africains.

Durant toute la période postcoloniale, autrement dit jusqu'à aujourd'hui, un racisme anti-algérien s'installe et se développe en France, alimenté par les nostalgiques de l'Algérie française. C'est à la suite de nombreux événements à caractère raciste à l'égard des Algériens en France que le gouvernement algérien décide de suspendre l'émigration en direction de la France. [Yvan Gastaut, 2000]

Du côté du gouvernement français, on justifiait les retours forcés des immigrants algériens et la réduction du nombre des immigrés algériens en France par leur volonté d'empêcher la montée du racisme. Ce type d'arguments « antiracistes » va tenter de justifier l'élaboration d'un nouveau discours d'exclusion. Selon le gouvernement français le « problème » de l'assimilation des immigrés est plus important que jamais et la « menace » est désormais posée en termes sociaux, en raison des difficultés de cohabitation entre les deux « communautés » – non plus pour des raisons biologiques ou militaires.

Une nouvelle politique d'immigration adoptée au début des années 1970 va provoquer une rapide décroissance des flux migratoires. Désormais, seuls le droit d'asile et le regroupement familial permettent aux étrangers de s'installer en France. D'ailleurs, nous constatons une baisse très forte dans le nombre des étrangers de nationalité algérienne en France alors que, inversement, on constate que les immigrants en provenance des États de l'Afrique subsaharienne, de l'Asie, du Portugal ainsi que la population marocaine augmentent ou du moins se stabilisent dans le territoire français.

2.4. Conséquences interculturelles en France et en Algérie

2.4.1. Une problématique d'abord culturelle

Lucien Febvre en 1930 démontre que « Faire l'histoire d'un mot, ce n'est jamais perdre sa peine…Le voyage est toujours instructif ». Le mot *culture* voyage avec l'homme depuis des siècles. Au fur et à mesure que l'homme évolue, la culture, elle, prend, à chaque fois, une nouvelle signification. Déjà à l'époque classique du XVIIIème siècle, la *culture* signifiait « l'état social opposé à la barbarie qui était caractérisé par l'affranchissement des préjugés et par l'affinement des manières ». Par la suite, elle constituera *« la jonction entre la nature et l'art, entre la vie corporelle et la vie intellectuelle. (...) une éducation personnelle/personnalisée qui construit les façons de vivre et de penser collectives qui sont spécifiques à une population particulière »*. A partir du XIXème siècle, la *culture* exprime une certaine idée assez ambigüe parce qu'elle devient à la fois une liberté personnelle et une relation sociale mais aussi un contrôle politique et une contrainte idéologique. Au XXème siècle le mot prend une nouvelle conception, cette fois on découvre une relation dynamique entre l'individu et sa société où *« la civilité est peut être une qualité de la personne, la politesse est le comportement de cette personne auprès des autres »*. [Christian Leray et Ernestine Lorand, 1995 : 8-9-10]

Ainsi, la *culture* devient une certaine façon de parler, de se comporter et d'agir avec autrui qui différencie le cultivé du barbare. Elle englobe les façons de se vêtir, de se nourrir – donc les manières alimentaires –, de travailler, de se distraire, de rencontrer l'autre par le langage mais aussi par d'autres moyens de rapprochement. Elle touche ainsi des aspects superficiels de l'existence, à savoir ceux qui sont les moins ancrés de manière irréfutable, donc les moins résistants au changement. Et c'est de ces aspects superficiels que naît le plus souvent le désir d'aller vers l'inconnu, de découvrir de nouvelles saveurs ou de nouveaux rythmes. Aussi, elle concerne l'activité supérieure de l'esprit, la fameuse *culture générale*, l'ensemble des manières de vivre en intégrant des éléments du champ politique et économique, et surtout l'histoire, la part du religieux, des religions ainsi que la part du fait national.

Des éducateurs, des politiques définissent ce concept de *culture* comme étant :

« L'ensemble des traits qui spécifient un peuple, un groupe, une société, (...) reconnaissable à des pratiques, des sentiments et un univers matériel d'objets à la fois utilitaires et esthétiques que l'on nomme ici *culture*. Et plus précisément encore une certaine façon d'assembler entre eux ces divers éléments ». [Guillaumin, 1994 : 160-161]

Les anthropologues élargissent davantage encore le concept de *culture* en lui donnant la définition suivante :

« L'ensemble des formes mentales, des institutions et des objets matériels qui spécifient une société quelconque. Ainsi la culture implique langue et façon de vivre, organisation de la parenté et techniques, comme outillages, nourriture et vêtement, manière de penser et de sentir, interdits et obligations, pratiques sexuelles, politesse et distractions, et formes prises par la maladie mentale ou la marginalité [...] ». [Guillaumin, 1994 :160]

Le spécialiste Doutreloux A. donne une autre définition complémentaire, du reste des premières, et tout aussi intéressante ; selon lui :

« Nous pouvons considérer la culture comme le système de représentations qui, en le contextualisant, donne cohérence et dès lors signification au vécu collectif et individuel. Les cultures ne diffèrent pas, en effet, par leurs contenus, ou pas tellement, mais bien plutôt par la manière d'organiser ces contenus, de les associer et de les hiérarchiser ». [Doutreloux, 1990 : 56-57]

Alors que dans les deux premières acceptions, le concept de *culture* touchait des aspects superficiels de l'existence, dans la troisième définition donnée, le concept touche des zones bien plus profondes de notre être qui sont plus difficilement transformables contrairement aux autres zones superficielles. Nous faisons référence dans ce sens aux structures, aux valeurs et aux croyances composant comme disent certains le « *noyau dur* » de toute culture.

De ce fait, s'il s'avère être difficile d'élaborer des transformations au niveau des cultures mêmes, surtout en raison de leur ancrage profond chez l'individu ; alors comment, dans ce cas, imaginer les relations inter-culturelles entre personnes, partiellement ou totalement, différentes les unes des autres ?

Pour répondre à cette question, nous avons jugé intéressant de citer la réflexion d'Emmanuel Jovelin qui, dans son ouvrage *Le travail social face à l'interculturalité*, tente d'apporter un éclairage au concept *d'interculturalité* en se posant la question de savoir comment s'ouvrir à l'autre et ce qui se passe lorsque des univers culturels différents entrent en

contact. Dans un premier temps, il parcourt les différentes définitions anthropologiques de la *culture*, considérant qu'elle conditionne le comportement face à l'altérité et qu'elle se révèle indispensable pour comprendre la notion assez récente *d'interculturalité*. Cette exploration le conduit à retenir deux définitions de la culture soulignant son caractère dynamique et vivant : « héritage social en constante *transformation* » la culture remplit une double fonction, celle de cohésion et d'intégration, non dénuées de certains effets négatifs, à savoir la distinction et le conflit. Dans un second temps, l'auteur présente trois comportements clefs face à l'altérité : *l'ethnocentrisme*, les *préjugés* et les *stéréotypes*[110]. [Emmanuel Jovelin, 2006 : 17-30]

En effet, la mise en contact de ces différents composants culturels[111], qui représentent le pilier de l'existence de l'individu au sein de la société, entre plusieurs individus issus de milieux différents au sens le plus large possible, constitue l'élément catalyseur et déclencheur de la difficulté du conflit, de la complexité des différences et de là, la problématique inter-culturelle.

Il serait, à notre sens intéressant de creuser cette question de la problématique inter-culturelle dans des contextes que nous avons déjà cités auparavant, à savoir : le contexte colonial et migratoire pour constater de plus près l'impact des contacts inter-culturels entre personnes ayant des valeurs, des croyances, des visions, des représentations très différentes.

Notons tout d'abord qu'une rencontre inter-culturelle devrait impliquer l'échange, l'interaction entre, au minimum, deux individus et ainsi leurs cultures respectives que nous choisissons de nommer, ici, la culture *A* d'origine et la culture *B* d'accueil. Ensuite, le contexte dans lequel se fait cette rencontre est très significatif car lorsque nous avons à faire à une colonisation, comme le cas de la colonisation française de l'Algérie, la culture *A* d'origine (française) domine sans aucun doute la culture *B* d'accueil (algérienne). Cette mise en contact engendrera certainement une situation conflictuelle basée sur l'inégalité, sur la politique du

[110] Le premier – *l'ethnocentrisme* – se définit comme « une vue des choses selon laquelle notre groupe est le centre de toute chose, tous les autres étant mesurés et évalués par rapport à lui... ». Tout comme *l'ethnocentrisme*, les *préjugés* sont des « modes de jugement tout faits », des « prêts à penser » qui offrent un système d'explication rassurant et les *stéréotypes* sont des « opinions toutes faites qui ont l'art de réduire les particularités... ». Tous les deux constituent une forme d'intolérance. Ces trois comportements montrent qu'appréhender autrui n'est pas un phénomène qui s'impose d'emblée et que la diversité culturelle est, selon Claude Lévi-Strauss, « rarement apparue aux hommes comme un phénomène naturel résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ».

[111] Rappelons que ce concept est un concept comparatif et que « les différences culturelles peuvent être placées n'importe où : entre deux individus, entre deux professions, entre deux régions, entre deux continents, et ainsi de suite par degrés infinis de variations ». (Camillieri C., *Le relativisme, du culturel à l'interculturel, dans L'individu et ses cultures*, Collectif, L'Harmattan, coll. Espaces interculturels, Paris, 1993, p 36).

pouvoir, l'assimilation, l'aliénation. Une situation qui ne signifie aucunement l'échange et l'interaction pacifiques entre Français et Algériens.

L'autre cas pris en exemple est celui de l'immigration ou de l'émigration : lorsqu'une culture *A* rencontre une culture *B* dans ce genre de contexte, ces deux dernières sont inéluctablement mises à l'épreuve et appelées au changement – soit en faveur de l'une ou de l'autre mais généralement en faveur de la culture d'accueil. Alors qu'en est-il de l'immigration des Algériens en France et de leur culture? Il faut dire que l'histoire commune, à la fois ancienne et récente de la France et de l'Algérie, explique bien que l'Algérien immigré en France peut ressentir une ambigüité quant à son appartenance à deux lieux (Occident/Maghreb) et à deux cultures (française/algérienne). Cette ambigüité accentue les contradictions et les positions conflictuelles car il doit généralement mettre de côté sa culture d'origine (algérienne) pour pouvoir s'intégrer à la culture d'accueil (française) et surtout être en accord avec elle.

Michel Laronde explique dans son ouvrage *Autour du roman beur. Identité et immigration* que nous ne pouvons appartenir à deux cultures, à deux identités parallèlement, et il rajoute que la dialectique de la double appartenance est aussi une dialectique de la double exclusion. Il explique également que « c'est dans une coïncidence partielle entre double exclusion et double appartenance - l'existence de l'une étant nécessaire à l'existence de l'autre - que s'ouvre le lieu de l'Altérité », le lieu d'une identité ambiguë. [Michel Laronde, 1993 : 145]

Nous comprenons donc que, dans la relation inter-culturelle, dans l'interaction et dans l'échange entre individus de cultures différentes naissent, généralement, des situations de conflit et des ambigüités culturelles, ethniques et surtout identitaires des sujets interculturels mis en contact. C'est ce que nous allons essayer de préciser dans le prochain titre *Métissage ou affrontement ?* Une question à laquelle nous tenterons de répondre, en partant du fait que la problématique est d'abord culturelle mais que c'est à partir de cette dernière que naissent, soit des situations d'interaction ou de conflit, de métissage, d'interpénétration ou d'affrontement.

2.4.2. Métissage ou affrontement ?

Dans toutes les sociétés des colonies où plusieurs cultures doivent cohabiter, le phénomène du métissage des populations est permanent. D'après le dictionnaire français de

l'encyclopédie Encarta, le *métissage* est *« croisement biologique entre parents dont la peau est de couleur différente. Caractère (d'un peuplement) mélangé d'un point de vue ethnique. Zoologie croisement d'animaux de races différentes. Botanique hybridation entre deux végétaux de deux variétés différentes, mais appartenant à la même espèce pour obtenir une nouvelle variété ».* D'après le même dictionnaire, en Sociologie *le métissage culturel* est *« manière d'être originale sur le plan social et culturel qui est le produit de l'interpénétration de différentes cultures vivant en contact ».* [Dicos Encarta, Encyclopédie Encarta 2007]

Si l'on se réfère à n'importe quel dictionnaire des synonymes nous trouverons à chaque fois autant de mots tels que : *croisement*, *mélange*, *alliance*, *fusion*, *mixtion*, *panachage*, *mariage*, *union*, *hybridation*, *brassage*, *carrefour*, *imbrication*, qui s'appliquent au métissage et qui relèvent du mélange des êtres et des cultures, des pensées et des imaginaires. Le *mélange* qui reste par sa définition une *« combinaison (de plusieurs éléments) destinée à former un ensemble homogène et résultat de l'association (de plusieurs choses) »* [Dicos Encarta, Encyclopédie Encarta 2007]. Toutes ces notions peuvent refléter à la fois *unions* et *affrontements*, *similitudes* et *différences*, *ressemblances* et *divergences*.

Ce qui est difficile à comprendre dans le *métissage*, c'est que l'on n'est pas vraiment dans l'univers de la confusion, de la suppression, de la disparition des différences. Le métissage n'est pas non plus exclusion ou encore un acte de rupture, par rapport à l'Un, par rapport à l'unité. Il s'agit de créer une autre voie entre la fusion totalisante et l'hétérogénéité. Un passage de l'homogène à l'hétérogène, du singulier au pluriel.

Cette vision tout à fait parfaite des choses ne serait pas le reflet d'une réalité qui nous entoure aujourd'hui. Nous préférons, peut être, employer des termes tels : *ordre* et *désordre* pour se représenter le métissage tel qu'il est réellement vécu au quotidien par les sujets métis. *Ordre* parce que comme le précise Jean Fleury :

> **« La culture est un patrimoine : la forme de nos villes ou les paysages travaillés par des générations de paysans s'imposent à nous et conditionnent notre existence (...). La culture se cristallise en éléments « durs » et constitue une composante déterminante du monde des hommes ». [2008 : 12-13]**

Ordre également, parce que la culture serait un ensemble complexe, une totalité cohérente, plutôt stable. *Désordre*, par contre, parce que :

« La culture c'est aussi du présent, de l'échange et de la transformation (...). Entre passé, présent et futur, les temporalités dialoguent dans l'action des hommes ». [2008 : 12-13]

Et c'est dans ce sens que nous représentons comme *désordre* dans le métissage culturel, dans ce qu'il comporte comme influences sur la culture d'origine et emprunts étrangers. Le métissage serait ainsi source de *désordre* et de trouble de l'ordre culturel et des ensembles parfaitement structurés et authentiques. Il y aurait ainsi un pouvoir subversif dans le métissage, parce qu'il mettrait en question *l'ordre*, la pensée de la soumission, l'accord avec tout le monde.

Le métissage serait donc une source de tension, qui peut être douloureuse, parce que dans la pensée du métissage, dans l'expérience de celui qui est métis, l'arrachement est beaucoup plus présent que l'attachement et la perte serait dominante. Même partant du fait que le métissage c'est d'abord des désirs réciproques, dans l'expérience du métis, on pourrait lire à la fois le *plaisir* et la *souffrance*, le *désir* et le *rejet*.

Michel Laronde évoque l'expression *le flou de la matrice* pour parler du métissage dans le cas du Maghreb. D'après lui, le discours sur le métissage ne peut avoir du sens qu'en dehors du système de la pureté des races mais il rajoute qu'il ne pourrait être envisagé sans le système en question car il naît du mélange de ces races même si à la base elles sont pures. Pour lui, le Maghrébin par essence porte génétiquement en lui la marque de l'ambigu et de l'hétérogénéité, il « est frappé d'une exclusion raciale : l'une est interne, l'autre externe. Il est exclu de la race noire par sa couleur (exclusion interne, par l'Afrique : il est blanc). Il est exclu de la race blanche par son appartenance géographique (exclusion externe, par l'Europe : il est Africain) » [1993 : 174-175].

Aujourd'hui l'être métis qui vit en France est un être révolté, un résistant face aux pouvoirs et contre l'oppression, l'indifférenciation, la domination. Il se révolte contre une pensée française anti-métisse[112], une pensée qui va dans le sens de la pureté de la race et de la culture française. Alors dans ce cas pouvons-nous parler d'intégration pour les immigrés

[112] Nous parlons d'antimétissage lorsque dans un espace pluriculturel, un groupe d'individus appartenant à une culture donnée prend le dessus sur les autres groupes ou lorsque les deux s'écartent l'un de l'autre au point de chercher à se détruire ou alors s'ignorent dans l'indifférence. « La notion de métissage s'oppose à la valorisation de l'origine unique ; la notion de métissage appréhende la dynamique culturelle par opposition à ce qui serait la fixité ou l'immobilisme de l'origine » (Construire l'interculturel, François Laplantine, p 267).

algériens en France ou simplement d'assimilation ? Une question à laquelle nous allons répondre dans le prochain titre : *Assimilation ou intégration pour les Algériens en France ?*

2.4.3. Assimilation ou intégration[113] pour les Algériens en France ?

Pour répondre à cette question, il faudrait d'abord commencer par nous éclairer sur les deux notions qui sont *l'assimilation* et *l'intégration*, pour ne pas qu'il y ait une confusion entre les deux. *L'assimilation* a pris forme et force avec René Maunier, juriste et sociologue, qui, dans son premier volet intitulé : *l'assimilation comme doctrine de la relation coloniale*, explique que parmi les *« doctrines du contact des races »*, celles *« où l'on propose la fusion, la confusion, entre les colonisateurs et les colonisés, en prêchant à ceux-ci la supériorité de notre « civilisation ». On met alors l'accent, non sur l'idée d'humanité, ni sur l'idée d'égalité, mais sur une idée de fraternité, d'unanimité, posée en idéal du moins lointain »* [1932 : 66].

Ainsi, *l'assimilation* vise les colonisés et eux seuls, c'est une sorte d'élévation au niveau des colonisateurs. Dès lors qu'on pourrait dire que les colonisés passent d'un état social et culturel à un autre complètement à l'opposé, une déformation ou transformation radicale. Ce n'est pas forcément une assimilation voulue spontanée de la part des Algériens, mais une simple imitation provoquée et imposée par les colonisateurs français. De par cette attitude, la colonisation tend à nationaliser les peuples conquis :

> **« C'est une loi de toute colonisation, que les civilisés ont apporté, aux exotiques, l'idée de nationalité et l'idée de liberté. [...] Si le contact entre les peuples est une *civilisation* des peuples inférieurs, il faut qu'il soit, pour cela même, une *nationalisation* des peuples inférieurs. C'est l'effet principal des colonisations que de donner, aux peuples subjugués, le sentiment de leur identité et de leur unité » [1932 :85].**

Parmi les nombreux conflits qui existaient entre le peuple colonisé et le peuple colonisateur, hormis ceux qui étaient provoqués par la pénétration du peuple dominant sur le peuple dominé, il y avait le fait de *l'assimilation*. En effet, la problématique de l'assimilation a touché remarquablement les colonies et les sociétés coloniales et de là les colonisés.

[113] Le terme intégration, depuis sa première apparition dans la bouche de François Mitterrand en 1955 à l'annonce de la « fin des colonies », a pris de l'ampleur et une place considérable dans toutes les problématiques et les interrogations mondiales actuelles. 50 ans après, nous remarquons en France le passage d'une assimilation acceptée et subie à une intégration conflictuelle.

L'assimilation a d'abord commencé avec les espaces, les institutions et les biens avec pour effet de déstructurer la société colonisée ; ensuite, va suivre l'assimilation des personnes qui sera l'objet de tractations constantes. Le sujet assimilationniste sera lui-même maître de sa condition de vie, de sa condition nationale et sociale, selon qu'il choisisse l'assimilation ou non. Il faut dire que l'assimilation colonialiste s'est basée sur une politique de domination où le dominé doit se plier à la volonté et aux exigences du dominant.

Le débat sur l'assimilation a été ressuscité dans les années 80, en France, dans le champ de *l'immigration* à propos des jeunes immigrés, notamment maghrébins. Par ailleurs, ce champ, en même temps qu'il pose la question de la reconnaissance du pluralisme culturel au sein de la société moderne. Il pose également la question de l'intégration des immigrants au sein du pays d'accueil.

Ce faisant et selon les époques en France, on va passer de *l'assimilation douce* à *l'intégration conflictuelle*. Certes, de nombreux immigrés issus des pays ex-colonisés, tant les parents que leurs enfants, se sont largement intégrés à la société française. Par contre, beaucoup d'entre eux ne se sont pas intégrés et montrent une certaine résistance à *l'assimilation.*

Ceci étant, le contexte sociétal français à partir du XXème siècle a essentiellement pratiqué, à l'égard des immigrés, maghrébins ou autres, une politique dite *d'assimilation.* Le but de cette politique est d'arriver à ce que les immigrés étrangers renoncent à leurs spécificités culturelles, du moins dans l'espace publique[114]. En conséquence, au bout de quelques années de présence sur le sol français, par le jeu de la naturalisation, ils disparaissent en tant qu'étrangers pour se fondre dans la communauté nationale, vu que dès le départ, la France ne leur reconnaissait pas leur communauté culturelle.

Aujourd'hui, les jeunes immigrés issus de l'Algérie, pays ex-colonisé, n'optent plus, comme leurs parents et leurs grands-parents, pour *l'assimilation* mais plutôt pour *l'intégration partielle* où il est question de s'intégrer tout en gardant ses convictions, ses coutumes, sa culture, sa religion. Ainsi, ils revendiquent une place à part entière dans la société française en tant que citoyens français sans pour autant renier leur identité, leur culture d'origine. Ce qui

[114] La conception assimilationniste française d'aujourd'hui implique que « l'étranger », « l'arrivant » doit progressivement tout perdre pour intégrer la société conçue comme homogène socialement et culturellement.

s'avère être très difficile à concrétiser dès lors que *l'intégration* prend rapidement le sens d'*acculturation* des immigrés, comme nous l'avons déjà précisé précédemment.

En conséquence, le mythe assimilationniste français qui a existé durant la période coloniale perdure jusqu'à aujourd'hui mais cette fois-ci non dans la *douceur* mais plutôt dans le *conflit*. Ces conflits sont nés avec cette perspective acharnée de la France à vouloir éliminer les distinctions culturelles pour vivre dans un espace homogène. Un modèle d'intégration sociale et culturelle a été fondé sur la négation de la diversité culturelle au sein d'un même espace : la France.

En parallèle, nous constatons, à partir du dénigrement français des diversités culturelles, une montée en puissance d'immigrants longtemps réduits à un statut de travailleurs et de consommateurs, privés de leurs droits égaux aux Français, de leur liberté de vivre et d'expression et continuellement considérés comme « *étrangers* », même installés depuis plusieurs générations en France[115]. C'est une intégration plutôt conflictuelle et problématique loin de l'assimilation plus ou moins « *douce* » de l'époque coloniale, car acceptée de force par les Algériens.

La société française est ainsi amenée à réinterpréter la question de l'intégration sociale et culturelle à la lumière de toutes les manifestations « étrangères » et surtout des problèmes identitaires que cela a pu engendrer. Alors, entre temps, qu'en est-il réellement des relations franco-algériennes en contexte d'immigration ? C'est ce à quoi nous allons tenter de répondre dans le prochain titre intitulé : *Ségrégation, mépris et racisme.*

[115] La révolte et les revendications des enfants d'immigrés prennent place et force contre l'injustice, l'inégalité, les discriminations, le manque de considération. Tous ensemble unis pour une cause qui touche presque tous les Algériens en France. Cette situation nous projette et nous fait rebondir 50 ans en arrière durant la période coloniale en Algérie, lors de la naissance du nationalisme libérateur algérien, de la prise de conscience, de la révolte patriotique contre l'oppression, contre l'injustice, la récrimination, l'aliénation, la déculturation et l'appauvrissement, contre les ravages des famines, des épidémies et les lois d'exceptions. Toute une société d'élite et des cadres qui avaient été décimés, détruits, occultés, conjuguent leurs forces et résistent en vue de franchir une étape toute aussi douloureuse que pénible agissant pour la lutte armée et pour la recouvrance des biens perdus, d'une identité détruite. Tous unis pour la même cause avec comme le précise Mostapha Lacheraf des valeurs permanentes et existantes avant même la conquête coloniale ou la période d'indépendance avec des aspirations réelles et un rare instinct de survie qui les poussaient à la reconquête d'une patrie perdue et la reconstruction d'une société complètement détruite.

2.4.4. Ségrégation, mépris et racisme

Le plus souvent, on se contente de définir le *racisme* par ses deux composantes supposées ; autrement dit, en premier lieu, la biologisation du différent ou des différences afin de naturaliser une infériorité attribuée ou d'établir une classification hiérarchisante des groupes humains. En second lieu, le rejet de la différence, sur le mode de l'« exclusion », du « refus de l'Autre », de l'Autre comme différent, étranger et menaçant [...]. Ce qui revient à penser le racisme comme xénophobie généralisée et idéologisée. [Ferréol, Gilles. Jucquois, Guy, 2004 : 290] On pourrait distinguer, toujours selon la définition du dictionnaire, tout d'abord, le *racisme classique*, biologique et inégalitaire qui est centré sur l'affirmation et le maintien d'une supériorité raciale que s'attribuent les dominants, et par la suite, le *néoracisme*, différentialiste et culturel, qui ne biologise pas le différent mais qui implique le culte des identités particulières et de leur pureté, d'où les stéréotypes négatifs de l'immigration comme « invasion » et « pollution ».

Il faut reconnaitre que le racisme apparait toujours *en interaction* avec des phénomènes sociaux de divers ordres, dans des contextes différents, à savoir : le système esclavagiste, domination coloniale, mobilisations nationalistes, guerres impérialistes ou ethniques, les migrations [...]. A ce titre, nous pourrions attribuer le premier genre de racisme, dont nous avons parlé précédemment, à la situation coloniale vécue par les Algériens et le second genre de racisme à la situation d'immigration que les Algériens connaissent en France. Mais avant d'entamer la question relative au racisme en situation d'immigration, il nous a paru indispensable de comprendre la portée et l'ampleur de ce dernier dans les relations entre les hommes.

Comme nous le savons, le phénomène du racisme ne date pas d'hier, sa présence déjà dans l'Antiquité grecque montre son envergure, son ampleur et même sa persistance dans le monde que nous vivons. A l'époque grecque, ceux qui vivaient en dehors des limites du monde grec étaient appelés et considérés comme étant des « barbares », ils n'avaient pas tout à fait leur place dans la communauté grecque et étaient plus des esclaves et des serviteurs qu'autre chose. Les deux antagonistes maîtres et esclaves pouvaient à l'époque antique être d'une même origine ethnique, mais les différences sociales étaient très remarquables car les esclaves n'avaient pas accès à la citoyenneté ni à aucun droit de quelque sorte que ce soit.

L'évolution historique marquée par les avancées de la colonisation nous permet de passer d'une idéologie vers une autre. De la domination esclavagiste des « barbares » abolie au 18ème siècle nous avançons au fil des siècles vers une domination à vocation multiple. Elle peut être *éducative* où le dominant, le colonisateur s'investit d'une mission culturelle, pour l'éducation sociale et religieuse des populations dites « sauvages » dont la culture propre fut souvent ignorée et vouée à la disparition. Elle peut être également *économique* où le colonisateur aspire à s'acquérir des richesses d'un pays voisin ou lointain, ou peut être *religieuse* lorsque le conquérant cherche à faire la propagation de sa religion comme cela fut le cas pour le conquérant arabe.

De ces situations naît généralement le *racisme*. Il pourrait être considéré comme l'intolérance la plus banale ou la plus tragique qu'un groupe humain éprouve à l'égard d'un autre, au nom de la différence raciale. Il reflète un certain nombre d'antagonismes entre les races, les unes se considérant comme supérieures aux autres. La définition que donne Albert Memmi du racisme est *symptomatique*. Le racisme dit-il est *« une doctrine qui postule une corrélation entre des caractères biologiques et génétique qui seraient partagés par certains groupements humains appelés races, et les qualités intellectuelles et morales qu'elle attribue à ses groupements »* [A. Memmi, 1982 : 22]. Il ressort de ces propos que le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses privilèges ou son agression. Dès lors que certaines races se persuadent d'être supérieures à d'autres en se basant sur des préjugés. Sur la base de stéréotypes, elles délimitent les groupes et différencient les appartenances à partir du facteur du *racisme*.

De là, nous nous trouvons face à des catégorisations de l'Altérité, des *Autres* racisés représentant des sauvages, barbares et primitifs, les moins évolués ou peu évolués, des imperfectibles, des incivilisables, des dégénérés et porteurs de tares, des indésirables, des inassimilables, des biologiquement (ou génétiquement) inférieurs [...]. Des différenciations synonymes d'exclusion, de rejet, de discrimination, d'hostilité, de haine, d'intolérance, de peur phobique ou de mépris. Mais alors qu'en est-il du racisme et des catégorisations en France vis-à-vis des immigrés ?

Dans toutes les situations où la France a joué le rôle de la puissance coloniale, la relation entre le colonisé et le colonisateur s'offre indéniablement en termes antinomiques :

ségrégation / mépris / racisme, (ou encore), assimilation / association / intégration, etc. Le meilleur exemple que nous pouvons citer dans ce sens, en matière de racisme en situation inter-individuelle et inter-culturelle, reste le Maghreb en général et particulièrement l'Algérie avec la France ; en tenant compte de tout ce que cela implique comme préjugés, présupposés et préalables politiques du temps du colonialisme mais encore des retombées qui perdurent jusqu'à aujourd'hui, avec le contexte de l'immigration.

Il faut savoir que la situation inter-culturelle est une situation en contexte(s). Le contexte colonial français en Algérie, les migrations en provenance d'Algérie[116], les groupes en contact du fait de l'immigration, sont l'essence même de cette situation impliquant la mise en contact rapproché, sur un même territoire, des groupes d'origine culturelle différente.

Aujourd'hui, il résulte de l'empire colonial français, que les immigrés issus des anciennes colonies ressentent une dévalorisation, un mépris, une ségrégation, en tout sens, une différence au niveau des rapports et des relations entretenues par rapport aux autres immigrés français d'origine européenne, comme par exemple le cas des Espagnols, des Italiens, des Polonais ou des Portugais. Un rapport qualifié de « post-colonial » par Alain Moreau qui explique dans l'un de ses articles que *« ce rapport perpétue, sous une forme transformée, le rapport colonisateur-colonisé »* [Cesari.A, Moreau & Schleyer-Lindenmann, 2001]. Une des conséquences en est que, même lorsque les immigrés « post-coloniaux » ont acquis la nationalité française, ils ne sont pas, pour autant, véritablement reconnus comme des citoyens à part entière par la société française et sont l'objet de nombreuses discriminations. L'origine semble l'emporter dans ce genre de contexte sur la nationalité. La constatation de ces différentes discriminations raciales implique forcément le racisme. D'ailleurs le recours fréquents aux termes tels que : *race*, *immigrés* de *1ère*, de *2ème* et de *3ème générations*, *beurs*, en est la preuve formelle de ce racisme.

De l'idée de *différence* nous arrivons, comme nous l'avons déjà précisé précédemment, à l'idée de *hiérarchie* où l'on classifie, où l'on range les peuples en fonction de leur couleur de peau, de leur origine, de leur religion, de leur appartenance sociale, culturelle et ethnique, etc. Ainsi, le seul fait d'appartenir à la civilisation occidentale, à la nation colonisatrice, dominante, d'être l'homme blanc et riche donne l'impression et procure

[116] Le processus migratoire met réellement en jeu au moins deux pôles, celui de l'émigration et celui de l'immigration en intégrant à la fois différentes dimensions (psychologique, sociale, économique, politique, juridique …) qui ne peuvent être indépendantes les unes par rapport aux autres.

un sentiment prétentieux à ces personnes d'être supérieures, d'être importantes par rapport au reste de la population qui, elle, est jugée irrémédiablement inférieure.

C'est pour cela d'ailleurs que nous localisons en France la présence des étrangers et des immigrés dans les banlieues, dans des quartiers plutôt pauvres et populaires avec des conditions de vie assez difficiles et serrées. Mais aux yeux des Français et de la politique française, la ségrégation *banlieue / centre* serait plus sociale et économique qu'ethnique et culturelle. Alors qu'aux yeux des immigrés ils se sentent victimes des inégalités sociales et citoyennes, du statut professionnel et surtout victime de chômage et de stigmatisation.

De ce racisme nous aboutissons sans contrepartie à des hiérarchies, à des préférences raciales qui deviennent, cela va de soi, des critères différentiels et référentiels au même titre que les autres critères qui donnent naissance aux actes discriminatoires, à savoir l'ethnique et le culturel. Ce genre d'état d'esprit condamne la première, la deuxième, la troisième génération des immigrés en France à être toujours considérés comme étant des *étrangers* sur le territoire français. Des générations appelés à vivre dans *l'isolement*, dans le *contrôle*, à être tout le temps *surveillés* et éventuellement *méprisés* d'appartenir à une autre race, une autre ethnie, une autre culture que celle des Français d'origine[117]. De sorte que les Algériens deviendraient la figure centrale, et même unique, symbolisant « *l'ennemi de l'intérieur* ». Un racisme qui émerge alors au croisement de la stigmatisation de l'étranger, de l'immigré et de l'ancien colonisé. En effet, il serait facile d'établir une équivalence entre colonialisme, racisme et immigration, focalisée sur les émigrés algériens.

Nous pouvons dire à partir de tout ceci que l'Altérité, soit en situation coloniale ou migratoire, peut être source de peur ou de fascination. L'exemple de l'exotisme occidental pour les terres lointaines inconnues et imaginaires l'atteste. Mais très souvent, l'Autre au lieu de fasciner, parce que considéré comme étranger, « barbare », est plutôt source de rejet et d'exclusion. De ce point de vue, l'Autre ou l'Altérité est considéré à *priori* comme l'adversité même, projetant ainsi toujours plus de peur, plus d'insécurité que de confiance. Cette peur favorise des comportements de repli identitaire mais aussi de racisme, ce qui rend difficile,

[117] De ce racisme sont nés d'ailleurs plusieurs discours revendicatifs, un discours de résistance à une situation de *pouvoir social, culturel, politique, idéologique* donnant naissance à des slogans tels que « le droit à la différence » : slogans qui reflète tout un discours de résistance politique car il est le produit d'une petite communauté de jeunes issus de l'immigration maghrébine et algérienne appelés les Beurs et qui se positionnent en force par rapport à une communauté dominante ; ou encore « vivre ensemble avec nos différences » : slogans prôné par la tradition antiraciste du MRAP ; ou alors le « vivons égaux avec nos différences » : slogans affiché par la Marche de 1983 « pour l'égalité et contre le racisme ».

voire complexe le rapport à l'Autre. La cohabitation avec *l'étranger*, quelle que soit la situation, peut même entraîner une profusion d'actes de violence et d'exclusion due à un phénomène xénophobe et raciste à partir de la méconnaissance de l'autre et de l'absence de reconnaissance de ce dernier.

D'ailleurs, toutes les sociétés, qu'elles soient anciennes ou actuelles, connaissent ces mouvements, plus ou moins importants qui diffusent des idéologies racistes et qui affichent leur mépris, voire leur haine, pour tous ceux qui sont différents. A la vue de ce qui est différent, se dresse généralement des actes de xénophobie, d'ethnocentrisme et du racisme.

Il faut dire que la notion de xénophobie s'apparente à celle d'ethnocentrisme, attitude secrétée par le sentiment de méfiance, voire de crainte, qu'éprouvent les autochtones à l'égard des « colons » et des personnes étrangères au groupe d'appartenance. Au sens strict du terme, la xénophobie est l'hostilité à ce qui est étranger, la phobie de l'étranger, c'est précisément ce qui se lit à travers les propos de M Wieviorka :

> **« Ce concept se réfère aujourd'hui à une attitude latente de refus de l'étranger, qui peut se manifester dans un rejet de l'étranger et une politique de compartimentage des espaces de vie ». [1998 : 38]**

Par ailleurs, la xénophobie est une construction idéologique fondée sur le rejet de l'Etranger au nom de la différence nationale, culturelle. Et dans ce genre de situation, la reconstruction identitaire, dans un espace autre, soulève de nombreux problèmes (discrimination, racisme, regard chargé d'indifférence…) et exigences puisque les immigrés n'arrivent pas dans la société d'accueil sans une matrice culturelle. Ils sont porteurs comme tout le monde d'un ensemble de codes de leur société de départ. Ainsi, penser les relations inter-culturelles en contexte migratoire, c'est imaginer *« un processus qui met en interaction des individus ou des groupes appartenant à des systèmes culturels hétérogènes »*[118] [Munzele Munzimi. J.M, 2004 : 8-14]. C'est une manière de créer un cadre commun où les différences sont intégrées et acceptées comme telles. Autrement dit, dans une conception interculturelle qui permettrait de trouver des alternatives communes aux questionnements des hommes appelés à cohabiter et par ce fait même franchir les obstacles que peuvent connaitre les relations interculturelles, à savoir les préjugés, les discriminations, le racisme .

---

[118] MUNZELE MUNZIMI. J.M, « Africains ou Bounties », In : *L'arbre à palabres. Culture et Développement*, n°15, mai 2004, pp. 8-14.

Ceci étant, les meilleurs remparts contre la ségrégation, le mépris et le racisme serait entre autre l'ouverture aux autres, de renforcer les capacités de gestion des conflits, de faciliter une meilleure compréhension mutuelle, de gérer le plurilinguisme, mais aussi d'éveiller le sens de la découverte, d'inciter chacun à tirer parti de ses propres ressources et ainsi protéger l'altérité, reconnaître et faire valoir les spécificités de chacun. C'est exactement dans ce sens que se conçoivent les approches interculturelles servant à éviter la marginalisation, l'isolement, le mal-être provoqué par l'éloignement du pays. Elles permettent, par la même occasion, de résoudre les incompréhensions qui naissent d'implicites culturels, de développer le processus de négociation et d'appropriation de règles et de pratiques communes, de proposer des dispositifs intégratifs, de favoriser le dialogue, le traitement des conflits, etc.

Ce tableau tracé sur les approches interculturelles est en apparence tout à fait attirant, harmonieux, peut être même parfait dans sa conception des relations entre personnes de cultures différentes, mais la question qui nous vient à l'esprit consiste à s'interroger sur la réaction de l'individu face à de tels contextes, autrement dit colonial et migratoire, à se poser des questions sur les différentes confrontations entre le Même et l'Autre mais aussi les interpénétrations entre les deux et par la suite se questionner sur la considération du Même envers l'Autre, l'étranger et sur les différentes représentations que les rencontres inter-individuels et les contacts inter-culturels peuvent générer et engendrer.

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
كلية الآداب و اللغات
مكتبة اللغات الأجنبية

Chapitre III/

Les espaces de contacts culturels : Le contexte colonial et migratoire

3.1. La situation de l'individu dans de tels contextes

« Le sujet n'étant plus le centre du monde parce que l'Autre a aussi le pouvoir d'y porter le regard donc de se l'approprier. Évidemment, les relations à l'Autre deviennent problématiques dans un contexte semblable, étant donné le vol du monde que l'Autre commet aux yeux du sujet » [R. Misrahi, 2000 :19]

3.1.1. Le sujet interculturel face à l'intérité

Dans *Critique de l'interculturel*, Jacques Demorgon parle de la centralité de l'histoire comme étant d'abord une *intérité* humaine. D'après lui, nous retrouvons cette *intérité*, dans tous les domaines, tant qu'il y a interactivité humaine ; si l'histoire se résumait au jeu des identités conflictuelles, aboutissant bien sûr à des vainqueurs et des vaincus, c'est la notion même d'acculturation qui prendrait place, au point où il n'y aura plus d'*intérité* humaine, d'échange culturel, mais imposition culturelle des vainqueurs aux vaincus. De là, on ramènerait toujours la centralité de l'histoire à des relations telles que : force/faiblesse, dominant/dominé. Dans cette perspective, on soumettrait toujours la centralité de l'histoire humaine à des multiples affrontements et peut être même à des arrangements entre vainqueurs, vaincus et leurs descendants alors qu'elle aurait dû être à la base une histoire d'interactivité humaine, d'échange et de communication religieuse, politique, économique, informationnelle, culturelle et linguistique entre les individus, aussi différents peuvent-ils êtres les uns des autres.

La notion d'« *inter* » est omniprésente tout le temps où nous évoquons le champ de l'interculturel. Que ce soit en psychologie, en sociologie ou en littérature, l'emploi du préfixe « *inter* » demeure toujours. Comme le précise si bien *Couturat* « quoi de plus employé de nos jours que ce préfixe *inter* : national, régional, culturel, sexuel, urbain, dépendant, etc. ». [Jacques Demorgon, 2005 : 40]. L'interculturel, comme substantif, oblige donc à une profonde reconnaissance du fait de l'« *inter* » dans sa généralité comme dans son intériorité par rapport à l'interculturel. Ce substrat commun à tous ces cas est nommé par *Couturat* le concept d'« *intérité* ». D'ailleurs, Demorgon aspire à restituer à cette *intérité* sa place première ; ce qui entrainera, d'après lui, une véritable révolution mentale dans la mesure où il n'y aurait plus cette conception figée et étroite, cette évidence de l'individuation. « Pourtant,

[explique Demorgon], l'individuation émerge de l'*intérité*. Entre l'un et l'autre de deux individus, groupes, sociétés, il y a l'« *inter* ». L'individu est lui-même le produit d'une *intérité* sexuelle. Ou si l'on préfère, sur le plan philosophique, entre l'identité et l'altérité, il y a aussi nécessairement l'*intérité* ». [Jacques Demorgon, 2005 : 41]

Bin Kimura en 2000 présente dans son *Approche phénoménologique de la schizophrénie* la notion d'*aida* – qui sera traduite par Claire Vincent en 2000 par le titre « *l'Entre* » – qui désigne en reprenant les propos de Demorgon :

> **« Une relation première à un autre absolu, à un fond commun de la vie. C'est seulement sur le fond de cet Autre que chacun peut devenir lui-même comme autre (*aida* intrasubjectif) et être en relation aux autres (*aida* intersubjectif) ». [2005 : 41]**

Dans un contexte comme celui de la colonisation, de migration ou celui de l'immigration, l'*intérité* est présente obligatoirement, l'individu se sent à la fois appartenir et exclu à (de) deux entités, mais aussi partagé « entre » (deux cultures, deux histoires, deux passés, deux langues, deux religions). Le devenir de l'individu n'est donc pas séparable d'une généalogie constituante, de sa propre histoire et de l'accès à l'Autre comme étant semblable à lui mais aussi comme étant différent de lui. C'est là où les propos de Freud nous viennent à l'esprit, lorsqu'il dit :

> **« Si on examine la vie de l'individu de nos jours, on se trouve en présence de complications faites (...). Chaque individu fait partie de plusieurs foules, présente les identifications les plus variées, est orienté par ses attaches dans des directions multiples et a construit son idéal du moi d'après les modèles les plus divers. Chaque individu participe ainsi de plusieurs âmes collectives, de celles de sa race, de sa classe, de sa communauté professionnelles, de son état (...) » a pu écrire Freud. [Freud, Essais de psychanalyse : 157]**

L'exemple des nombreux écrivains algériens et français issus de la colonisation ou de l'immigration nous parait très pertinent. Ils se situent dans ce que l'écrivain tunisien Abdelwahab Meddeb appelle « *l'entre-deux* »[119], ayant vécu parfois leur enfance en Algérie et

[119] « La manière même avec laquelle j'écris à partir de cet *entre-deux langues*, *entre-deux* culturel, rend mon texte irrécupérable et par les tenants nationaux de l'identité et par les défenseurs rétrogrades de la pureté de la langue (...). On écrit beaucoup plus selon les véracités d'une langue virtuelle que selon les lois d'une langue réelle. C'est là où je cueille les fruits de la passion de l'acte même d'écrire. A paraphraser l'exergue de Nietszche à son Zarathoustra, je dirai : « Je n'écris pour personne et j'écris pour tout le monde. »C'est à dire qu'une écriture vraie est inabordable, elle demeure dans sa hautaine solitude loin de l'hégémonie et de l'absorption.

le reste de leur vie en France ou l'inverse, sinon dans un va et vient entre les deux pays. Ils appartiennent ainsi à deux cultures, française et algérienne, - et à deux langues, le français et l'arabe- et sont ainsi confrontés à un métissage culturel qui, généralement, n'est pas facile à assumer. En écrivant, ils témoignent d'une expérience dans la « *migrance* », oscillant dans l'entre-deux d'un double substrat culturel. Un vacillement caractéristique du sujet migrant, qui structure l'expérience dans *l'entre-deux*, et c'est dans ce vacillement fondamental que se rencontrent les voix des écrivains contemporains venues de France et d'Algérie et qui ont connu les contextes colonial et migratoire.

Et pour comprendre la notion *d'entre-deux*, nous citons Michel Laronde lorsqu'il précise sa conception de cette notion :

> **« N'être « rien » c'est entrer dans un espace d'annulation (le vide artificiel de l'absence). Etre « entre », ce n'est pas rejoindre le vide du « rien » : c'est délimiter un espace par ce qui l'entoure en se démarquant. Se glisser dans *« l'entre-deux »* culturel et politique (entre la France et l'Algérie), c'est réussir par double décrochage (ni l'un, ni l'autre) une opération de *distanciation*[120] et découvrir la face cachée de l'identité en redonnant un sens *plein* à la *différence* qui devient alors *pont* entre deux identités ». [1993 :148-149]**

Et ainsi, la libération consisterait à ne pas décrocher par des oppositions : ni l'un, ni l'autre mais se déplacer vers le centre de ces oppositions, être dans l'« *entre-deux* » culturel, linguistique, faire de l'échange, de l'interaction, de l'entrecroisement les essences mêmes de toute relation entre des membres de sociétés, aussi différents soit-ils.

3.1.2. L'implication de l'Autre, l'étranger en situation interculturelle : un rapport dialogique

L'adjectif *interculturel* implique la présence du substantif *étranger* - étranger par rapport au Je qui parle-écrit. Ainsi il y a le Moi (national) et l'Autre (autre(s) pays, autre(s) culture(s)). La relation du Moi et de l'Autre, les échanges effectués entre eux, permettra à la

C'est là où se résume sa force, dans son irréductibilité. » cité par Rosalia Bivona (1994) : *Nina Bouraoui, un sintomo di letteratura migrante nell'area franco-magrebina*, Doctorat, Université de Palerme, p.32.

[120] C'est le lieu privilégié d'où le regard de l'Etranger peut à la fois voir les autres et se voir. Je cite ici une remarque de Julia Kristéva : « L'étranger se fortifie de cet intervalle qui le décolle des autres comme de lui-même et lui donne le sentiment hautain (...) de relativiser et de se relativiser là où les autres sont en proie aux ornières de la monovalence ».

culture de l'un et de l'autre de se transformer continuellement grâce aux apports externes en raison des contacts de toutes sortes, guerres, conquêtes, migrations, commerce..., etc. Néanmoins, il ne pouvait y avoir le vécu d'une situation interculturelle, de « contacts de cultures » sans les agents de ces contacts à savoir : *les hommes*. Un sujet qui, en même temps s'identifie à une culture, se différencie des autres. Il peut les rejeter, les ignorer ou les inviter à le rejoindre dans sa perception, dans son espace identitaire. Ce qui impliquerait une présence indéniable de l'Autre dans cette interaction relationnelle entre les différents sujets sociaux. La rencontre entre le Moi et l'Autre, l'étranger, le colonisateur, le minoritaire, le « nouveau-venu » et la mise en jeu de l'existence du Moi et de l'Autre dans une dialectique similarité/altérité vont susciter les différentes interactions inter-individuelles.

De nombreux théoriciens, dont Taylor, insistent sur la notion de dialogisme pour montrer comment l'identité d'un individu se constitue dans le contact avec autrui et à travers l'échange continu qui permet au moi – le self – de se structurer et de se définir par comparaison et par différence, en rappelant également le rôle clé joué par l'intersubjectivité dans la constitution du moi et la fondation du sujet dans cette interaction avec autrui. Ainsi, un sujet ne peut avoir une perception de lui-même, de son identité, de son individualité sans cette relation avec l'Autre, sans ces interactions avec les membres du groupe auquel il appartient ainsi des autres groupes, d'autres pays, d'autres ethnies, etc.

Mead rappelle que la conscience sociale précède la conscience physique et donc qu'il ne peut y avoir conscience de soi en dehors d'une structure dialogique et donc sociale – qui la fasse émerger. Andréa Semprini parle d'une théorie intersubjective de l'individu qui s'efforcerait de reconnaître l'importance des notions d'enracinement et d'appartenance dans la construction du moi. Elle rajoute quelques lignes plus loin que c'est la rencontre avec autrui, sans cesse renouvelée, qui permet d'envisager l'évolution et la transformation de l'identité du sujet en question et c'est à travers la rencontre avec l'Autre que *« l'individu peut devenir objet pour soi même »*. [Andrea Semprini, 2000 : 75]. C'est la différence entre le Moi et l'Autre, la prise de conscience et de considération de cette différence qui enclenche la dynamique intersubjective et interactionnelle.

Dès lors qu'il y a interaction et échange entre les individus, il y a donc contact qui se fait entre plusieurs modèles identitaires. Nous pouvons observer les différences entre le Moi et l'Autre mais nous pouvons aller encore au plus profond avec la dynamique intersubjective

dont nous avions parlé quelques lignes auparavant et qui résiderait en grande partie dans ce regard du Moi envers l'Autre et de cet Autre envers le Moi. En d'autres termes on évoque l'image ou le reflet que donne l'Autre qui permet au Moi d'énoncer un jugement personnel. Dans ce cas là, il peut y avoir valorisation ou dévalorisation de la personne en question. Andrea Semprini affirme que : « *Lors de l'interaction, un individu peut ressentir que l'image de lui-même que l'autre lui revoit – par des mots, des gestes, des comportements – est une image dévalorisante, discriminatoire ou à la base raciste* » [Andrea Semprini, 2000 : 76]. C'est le cas des pays colonisés où le colonisateur a tendance à dévaloriser le colonisé par le biais de mots blessants et discriminatoires. Ce dernier se sent souvent agressé, presque tout le temps contrôlé, malmené en n'ayant pas les mêmes droits que le colonisateur dominant. De là, le colonisé va se faire une image très négative de lui-même via les comportements du colonisateur envers lui. Ces dévalorisations affecteront lourdement le sujet jusqu'à ce qu'elles s'installent et s'ancrent au cœur même de son identité. Meidad Benichou signale que « *comme la pensée humaine, l'identité se forme au cours d'un échange avec notre environnement humain* » [2006 : 13]. Si le regard d'autrui est un regard dépréciatif, cela peut s'avérer très dommageable pour l'identité de la personne.

Finalement, autant la situation interculturelle, vécue par des personnes différentes, peut représenter une chance et une richesse lorsqu'elle est vécue comme une amorce de dialogue, d'échanges, de respect mutuel, de croisement et d'interpénétration entre les personnes en question, autant elle pourrait, bien au contraire, représenter une infortune et une régression pour les personnes qui se trouvent au quotidien victimes de discrimination, de racisme, ou de toute attitude jugée contraire à la dignité humaine. C'est ce à quoi nous allons tenter de répondre dans le prochain titre : *Les représentations du Moi et de l'Autre face à l'interculturalité vécue : stéréotypes et préjugés.*

3.1.3. Les représentations[121] du Moi et de l'Autre dans l'interculturalité vécue : stéréotypes et préjugés

L'histoire a depuis toujours véhiculé la pensée de l'homme et lorsque des individus appartenant à la même histoire – qui plus est très douloureuse avec un impact assez lourd sur les identités – cohabitent dans le même espace, cela joue, malheureusement, en faveur des stéréotypes et des représentations très négatives. Il est très difficile d'accepter la présence d'anciens colonisés sur le territoire d'anciens colonisateurs et vice versa. L'individu se croit dans l'obligation de choisir un seul camp qui est le sien, une seule religion, une seule identité.

Il se trouve que des millions de Français sont originaires du territoire Algériens anciennement colonisé et des millions d'Algériens sont originaires du territoire Français de l'ancien colonisateur. Or, malgré une avancée dans le temps d'à peu près un siècle, ils se perçoivent toujours pratiquement de la même manière à travers des clichés déjà préétablis. Beaucoup de Français perçoivent l'Algérien jusqu'à présent avec le même regard d'un colonisateur envers un colonisé. Ils se le représentent toujours comme un barbare violent, un tiers-mondiste arriéré, un individu pourvu de ses droits, un incapable, celui que l'on doit dominer et dompter. Beaucoup d'Algériens également se représentent jusqu'à présent le Français comme étant le cruel, le violeur, le violent, le dangereux, le vaniteux, celui dont il faut se méfier. Il faut dire que la mémoire coloniale a sa part de responsabilité dans les différentes représentations négatives et les clichés que se font les deux antagonistes l'un de l'autre. Or, pour ces centaines de milliers de Français d'origine algérienne « issus de l'immigration », cette histoire, transmise par les parents, fait partie de leur identité. Les stéréotypes de l'Algérien vont le poursuivre jusqu'à aujourd'hui pour stigmatiser cette population jugée indésirable parce que violente et inassimilable.

[121] D'après Demorgon, la psychologie sociale a privilégié, dans l'abord de l'interculturel, des représentations stéréotypes, clichés et images « toutes faites » et figés ou encore des jugements préconçus souvent discriminatoires portés sur une personne ou sur un groupe, ces représentations ont intitulé stéréotypes et préjugés, concernant les rapports entre groupes et peut être même aussi dans les représentations de soi. Ce qui interpelle cette psychologie sociale reste « les images que des groupes culturellement différenciés se font les uns des autres et sur leur forme la plus rudimentaire. Le sujet interculturel peut se représenter dans l'Autre ces rapports en accentuant peut être les différences qu'il y a entre eux à des groupes dans la mesure où ils appartiennent à des groupes différents de leur culture, leur langue, leur religion, les personnes issues de milieu complètement différent l'un de l'autre sont curieux de se voir, curieux de se regarder, curieux de se connaitre. Une curiosité qui peut aller jusqu'à avoir envie de prendre de l'Autre ce que l'on n'a pas soi mais aussi de le dénigrer et le juger mal si l'on voit qu'il ne nous correspond ne nous convient pas.

La problématique des clichés, des représentations négatives, des préjugés que l'on pourrait se faire mutuellement mettent en scène des individus confrontés les uns aux autres mais dans un contexte bien particulier celui de l'interculturel. Yvan Gastaut se pose la question de l'altérité dans les sociétés contemporaines qui sont confrontées à la diversité des cultures. Il écrit dans ce sens « Accueillir l'étranger : ce précepte biblique provoque toujours des vicissitudes dans le monde occidental. Face aux travailleurs immigrés et leurs enfants, aux réfugiés ou aux demandeurs d'asile, l'opinion publique a opposé et oppose encore des comportements de méfiance pilotés par des préjugés largement développés dans l'espace public. Rejeter devient alors une logique aveuglante, souvent au nom de la préservation d'une tradition ou d'une identité » [Yvan Gastaut, 2000]. A partir de ces préjugés, les discriminations raciales vont se mettre en place créant des problèmes au niveau des relations interpersonnelles, dans le champ économique, social, politique, culturel, pouvant même basculer sur le racisme de masse et même aboutir à l'extrême, comme le cas du génocide. Nous prenons comme exemple les Juifs d'Europe, victimes d'un racisme qui aboutit à une extermination de la part de l'Etat nazi Allemand durant la deuxième guerre mondiale de 39-45 ; ou encore ce qui s'est passé aux Etats-Unis lorsqu'ils ont voulu la séparation des deux communautés blanches et noires. Parlons également de discriminations subies par les Arabes, partout dans le monde, depuis l'attentat du 11 septembre 2001 et qui leur vaudront depuis lors des images faussées et des étiquettes non fondées comme étant des islamistes, violents, sanguinaires et fanatiques et ainsi voir dans chaque Arabe qu'un intégriste pur et dur. *« Lorsqu'un groupe devient le bouc émissaire d'un autre, le racisme se développe et bien sûr les préjugés à l'origine du racisme évoluent à travers le temps »* a pu écrire Yvan Gastaut dans son article sur *« Le poids des stéréotypes dans les relations interculturelles »*. Il serait finalement indispensable pour que les hommes arrivent à vivre ensemble en harmonie et en symphonie dans un même endroit de combattre et lutter contre les préjugés et les stéréotypes préétablis et en condamnant les actes racistes et discriminatoires qui en découlent. Peut être serait-il possible de résister à tout ceci par l'éducation qui reste l'un des principaux moyens pour la lutte contre toutes représentations négatives des uns et des autres. Ceci dit, au jour d'aujourd'hui, ces dernières existent toujours et elles ne représentent qu'une partie des problèmes rencontrés par le sujet interculturel.

En effet, ce dernier rencontre d'autres problématiques liées, par exemple, à la question *d'identification*, à savoir, comment et de quelle façon le sujet interculturel va pouvoir

s'identifier face aux différences qui l'entourent ? Est-ce qu'il doit choisir de se positionner en faveur d'une de ces composantes, à savoir, la Similarité ou l'Altérité, pour s'identifier finalement à l'une ou à l'autre uniquement ? Plus précisément, est-ce qu'il doit s'identifier au Même, aux personnes semblables que lui et donc se braquer contre toute différence, ou encore s'identifier à l'Altérité, en d'autres termes, aux personnes différentes de lui, au risque de se perdre totalement dans cette différence ? Pour quelle solution opter, quelle décision choisir ? Il faut dire que le sujet interculturel se trouve très souvent en situation de *partage*, n'arrivant pas à trouver sa place facilement entre le Même et l'Autre et à s'identifier à l'un ou à l'autre. Ce qui nous amène à réfléchir sur le statut et la position du Même par rapport à l'Autre : sont-ils totalement opposés ou peuvent-ils parfois être complémentaires ? C'est fort de ces différents questionnements que nous allons aborder le prochain titre : *Identification identitaire entre le même et l'autre, entre similarité et altérité.*

3.1.4. Identification identitaire entre le même et l'autre, entre similarité et altérité

> **« Il y a deux sens du terme identité : d'une part le caractère de ce qui est identique, lorsqu'il s'oppose au caractère de ce qui est autre l'Altérité ; d'autre part, le fait d'être tel individu distinct de l'autre grâce à des éléments qui nous différencient de lui » [Michel Laronde, 1993 : 19]**

Dans cette opposition Similarité/Altérité, l'Altérité est ce qui différencie l'Autre du Moi. Mais en prenant en considération la relation Similarité - Altérité, l'Altérité est aussi la marque de l'identité de l'individu en question et dans les deux cas le sujet est au centre du discours identitaire. Les deux sont à la fois antonymiques et complémentaires. En fait, il y a deux réactions possibles, lorsqu'il y a rapport d'antonymie, le sujet rejette l'Altérité, tout ce qui est différent de lui et qui ne le définit pas en tant qu'individu appartenant à son groupe. Mais lorsqu'il y a rapport de complémentarité, le sujet intègre à son identité la pluralité des données qui n'appartiennent pas à son groupe, des données d'Altérité. D'après Michel Laronde :

> **« L'identité est à la fois rapport d'opposition et rapport de complémentarité, à la fois collective et individuelle. Car il n'y a pas différences de processus entre les pratiques qui cernent l'identité collective et celles qui cernent l'identité individuelle, mais déplacement de la frontière du discours dans la mesure où l'enjeu identitaire est modifié : d'un côté,**

la frontière entre similarité et Altérité est à la limite de mon groupe et des autres groupes ; de l'autre, elle est à la limite du Moi singulier et des individus de Mon groupe et des autres groupes. D'un côté, le discours est à dominante sociologique, de l'autre à dominante psychologique. Ainsi, le concept d'Altérité dans la dialectique identitaire ouvre d'une part sur un discours politique, de l'autre sur un discours ontologique » [1993 : 20]

Or, pour les sujets issus de la situation coloniale ou encore de l'immigration, il y a brouillage des deux discours. D'une part pour les français, leur identité collective est à chercher à l'intérieur d'une communauté étrangère : l'Algérie, donc à retrouver par le biais de l'Altérité. D'autre part, leur identité individuelle est à chercher dans un double écart par rapport à deux identités collectives et fragmentaires : la française et l'algérienne. C'est également le cas pour de nombreux écrivains algériens ayant vécu la même situation coloniale et qui ont choisi la langue française comme moyen d'expression, orale et écrite. Le discours identitaire est à la fois interne au concept d'Altérité et dépend de lui.

Cette notion de Similarité et d'Altérité est, et restera totalement complexe dans des lieux de tensions historiques, dans des sociétés pluriculturelles et plurilingues comme l'Algérie, « soumis de manière cyclique à des situations de colonisation / décolonisation / recolonisation » [Revue Insaniyat. Maghreb : culture, altérité, 1999 : 5]. Prenons l'exemple de l'écrivain Mohammed Dib : d'un côté, il y a l'Altérité que représente la culture française du colonisateur et il y a Similarité que représente la culture algérienne du colonisé. Son discours identitaire diffère d'un écrivain français (comme celui de Jean Pélégri) dont la Similarité bien sûr est représentée par la culture française du colonisateur. Mais l'Altérité, elle, est représentée par la culture du colonisé qui est l'Algérien. Ceci demande réflexion car si nous pénétrons les textes de Pélégri nous constatons que le sujet considère l'Algérie son pays et les Algériens ses frères. Son récit intitulé « *Ma mère, l'Algérie* » en est la preuve lorsqu'il exprime clairement son amour envers les Algériens et son outrance vis-à-vis du colonialisme. Jean Pélégri affirme dans ce sens :

« J'ai ainsi découvert, en ces jours et ces nuits, qu'en toute chose, l'envers vaut l'endroit, le cachet l'apparent, et qu'on a besoin de celui qui est d'une autre langue et d'une autre foi pour découvrir l'autre côté de la réalité, l'autre nom des choses – pour en savoir davantage sur notre condition d'hommes et pour mettre à jour cet arrière-pays de nous-mêmes qu'on ne peut déchiffrer que par ce détour. C'est la différence qui nous enseigne et nous agrandit. Non la simple similitude ». [1989 : 25]

Finalement, les deux discours peuvent être différents l'un de l'autre mais ils peuvent être également similaires. Or, l'ambiguïté ne s'arrêtera pas là, il ne faut omettre de signaler que Mohammed Dib s'était exilé de l'Algérie. Il part donc en France, ce qui doit plus au moins changer les données quant à la relation Similarité/Altérité dans la mesure où il change d'espace de vie. Il dit dans ce sens dans « L'Arbre à dires » à propos de toute personne ayant vécu la même situation :

« Tout déplacés et transplantés qu'ils soient et la plupart du temps doublement : d'un paysage dans un autre et d'une langue dans une autre, leur malheur leur profite, pour ainsi dire, au moins par le fait que l'expatriation les rapproche d'eux-mêmes, leurs aiguise les sens. Cette déchirure oblige en eux le créateur à regarder plus au fond l'enfer caché en l'homme » [Mohamed Dib, 1998 : 65]

De plus, son moyen d'expression dans ses écrits n'est autre que la langue française, langue du colonisateur. Il dit, toujours dans *L'Arbre à dires* : *« Parvenus à ce point de notre réflexion, il nous faut reconnaître maintenant ceci que, malgré toutes les vicissitudes auxquelles il nous expose, l'exil nous fait en même temps moins étrangers au monde, ses chemins sont, dans la mesure où nous le voulons, les plus sûrs à nous mener vers l'Autre, notre semblable. Et à l'extrême de la voie qu'il ménage à la différence peut se révéler une porte ouverte à telle forme de résurrection »* [Mohamed Dib, 1998 : 66].

Pour de nombreux écrivains, il y a brouillage dans leurs discours par la saturation du concept d'Altérité dans le sens où leurs identités individuelles sont à chercher dans un double écart par rapport à deux identités collectives : la française et l'algérienne. Nous avons alors le schéma suivant : Altérité (Français) / Similarité (Algériens) ou Altérité (Algériens)/ Similarité (Français) où une Altérité plurielle est le repoussoir qui permet de cerner une identité collective par défaut et c'est ce qu'appellerai Michel Laronde une identité " *en creux* " et dont est porteuse la tautologie "Ni Français, Ni Algérien". La revendication identitaire de personnes au carrefour de plusieurs pays, cultures est alors binationalité (française et

algérienne, "double – nationalité ") ou (Ni française, Ni algérienne ; "sans – papiers ") dans le champ politique et de biculturalisme (française et arabe) ou d'acculturalisme (Ni française, Ni arabe) dans le champ culturel. Il s'agit pour de nombreux Algériens en France d'une réaction de défense de l'identité par le mécanisme de la double exclusion[122].

[122] Roland Barthes décrit ainsi une des figures rhétoriques du mythe bourgeois, le ninisme : « J'appelle ainsi cette figure *mythologique* qui consistent à poser deux contraires et à balancer l'un par l'autre de façon à les rejeter tous les deux. (je ne veux ni de ceci, ni de cela.) », [Mythologies : 241].

3.2. Confrontation et interpénétration en situation d'interculturalité

3.2.1. La problématique de l'appartenance et la question de la double exclusion

Nous ne pouvons échapper à une reconnaissance des appartenances individuelles et collectives – soit par rapport à une situation coloniale, à l'immigration ou autres contextes – avec tout ce que cela implique comme signes apparents, comme symboles et valeurs comme codes, lorsque nous évoquons l'interculturel. C'est une reconnaissance qui suggère certains problèmes en relation avec l'identité du Moi par rapport à l'Autre, en relation avec le différent et le semblable, la similarité et l'altérité. Une appartenance problématique qui se joue également dans la relation interpersonnelle et intersubjective au niveau des institutions et des représentations globales.

Traditionnellement, la dimension sociale de notre identité est assurée par un *sentiment d'appartenance* à des groupes sociaux plus ou moins larges, dans lesquels notre généalogie nous a objectivement inscrits. Les groupes d'appartenances sont variables culturellement et historiquement : clans, castes, classes sociales, nations, régions, villes, quartiers, villages, communautés religieuses, communautés ethniques... Le sentiment d'appartenance est généralement pluridimensionnel : groupe social, groupe religieux, groupe sexué, groupe ethnique, groupe professionnel. Le sentiment d'appartenance ou, dirais-je plutôt, la problématique de l'appartenance a pris une place importante dans l'esprit des Français comme dans celui des Algériens. Ils se sont toujours sentis avant l'indépendance et même bien après, pris entre deux feux, entre deux pays, entre deux représentations. Aujourd'hui il en résulte de l'héritage colonial franco-algérien des immigrés et enfants d'immigrés de la 2ème et 3ème génération, des pieds-noirs et enfants de pieds noirs, des harkis et enfants de harkis issus des anciennes colonies qui s'interrogent et souffrent de leur double appartenance ou de l'absence d'appartenance.

La problématique de l'appartenance vécue par les Français et les Algériens – surtout ceux qui vivent en France – est relatée et discutée dans de nombreuses émissions culturelles, politique, littéraire, à la télévision et également à la radio. Elle est aussi traitée et écrite dans des articles de presse d'un côté de la Méditerranée comme de l'autre. En septembre 2007, une émission de télévision sur la chaine France 3 a de nouveau traité la problématique en question sous le thème : La France en Algérie. Faut-il en rougir ? Sous forme d'un débat qui a réuni plusieurs écrivains, sociologues, historiens spécialistes dans l'histoire de la colonisation

française de l'Algérie, de la guerre d'Algérie ou encore l'Algérie après l'indépendance et sa relation avec l'ancienne colonie, la France. Au cours du débat, beaucoup de propos se sont tenus concernant la place de toutes les familles nées sous la colonisation (qu'elles soient françaises ou algériennes) dans le monde d'aujourd'hui. Wassila Tamgali, écrivaine algérienne a clairement évoqué cette problématique mais sous un regard double, voire même plurielle ; je cite : *« On ne nous disait pas Algériens et on nous dit ne pas être Français »*. Voici comment pourrait se résumer le malaise vécu par les Algériens en France et que beaucoup d'entre eux subissent. Michel Laronde affirme dans ce sens que lorsque *« Culturellement, je suis Arabe (selon mon origine ethnique), je ne peux donc pas être aussi Français ; (lorsque) politiquement, je suis Français (j'en ai la nationalité), je ne peux donc pas être aussi Algérien. Or, la dialectique de la double exclusion est aussi une dialectique de la double appartenance qui fonctionne à la fois dans le champ politique et dans le champ culturel »* [Laronde, Michel, 1993 : 145]. Il affirme que la revendication identitaire des sujets en question serait alors *binationalité* (française et algérienne, « double – nationalité »[123]) ou d'*apatridie* (Ni française, Ni algérienne ; « sans – papiers ») dans le champ politique et de *biculturalisme* (française et arabe) ou d'*acculturalisme* (Ni française, Ni arabe) dans le champ culturel.

Roland Barthes explique en disant qu'« Il s'agit pour le Maghrébin d'une réaction de défense de l'identité par le mécanisme de la double exclusion »[124]. Dans ce cas là, l'identité est dans l'ambiguïté la plus totale. On se retrouve dans un dilemme, indécis entre deux identités culturelles, ne choisissant *Ni* l'une, *Ni* l'autre : *N*i la culture française *N*i la culture algérienne (acculturation). Lorsqu'on se retrouve entre deux histoires (celle du colonialisme et celle de l'immigration), tiraillé entre deux espaces, entre deux pays qui, à la fois s'aiment et se détestent, on vit un véritable arrachement lié à la connaissance-conscience de soi et à l'interrogation d'une identité de « fracture ». Dès lors, la question fondamentale de « Qui je suis ? » s'impose à tous ceux qui vivent cette situation dans laquelle l'Algérie ne les reconnait pas et la France semble leur tourner le dos. Ni française, ni algérienne, cet arrachement est symptomatique d'un malaise. En effet, Où se situer ? En France ? En Algérie ? Entre les deux ? Dans un espace indéfini ? Vision métaphorique de la déchirure et de l'absence de points de repères.

[123] « La double nationalité, c'est l'absence de nationalité » pour Michel Laronde

[124] Roland Barthes décrit ainsi une des figures rhétoriques du mythe bourgeois, le ninisme : « J'appelle ainsi cette figure mythologique qui consistent à poser deux contraires et à balancer l'un par l'autre de façon à les rejeter tous les deux. (Je ne veux ni de ceci, ni de cela.) » [Mythologies : 241].

L'identité du sujet interculturel s'identifierait donc au carrefour de plusieurs personnes, de plusieurs cultures, de plusieurs langues, au croisement de plusieurs histoires passées et présentes. Elle prend sens et forme à la fois dans l'espace et dans le temps. La (re)connaissance identitaire de la personne en question devrait passer également par une identification spatiale. « A une, deux, trois ou n dimensions, l'espace se manifeste à nous en tant que réalité immanente, en tant que structure des relations entre les êtres et les choses. Espace cognitif, espace objectif, espace réel ou espace rêvé..., chaque être humain s'identifie par rapport à un espace qu'il aménage selon sa convenance. Il en précise les délimitations en zone de sécurité ou d'insécurité, en zone de dépendance ou d'indépendance. Ainsi, chaque être humain se constitue un espace social où existent des rapports de dominant/dominé, d'autorisé et d'interdit » [M. Meïté, 1993 : 8]. Les lieux et les espaces deviennent ainsi producteurs de sens, et s'intègrent dans la représentation globale que le sujet interculturel se fait de lui-même et de la vie. Ainsi, l'espace s'associe aux personnes et à leurs actions, reflète leur psychologie et complète des renseignements non dits explicitement dans l'apparence extérieure. C'est un concept qui prend des significations différentes à chaque fois qu'il y a un changement au niveau du questionnement lui-même. Il a été abordé comme esthétique, comme résultante, comme manque, comme mime...

Ceci ne peut révéler que l'existence d'un nombre important de réflexions et de travaux ainsi que les angles sous lesquels a été envisagé le phénomène. Aussi, nous ne pouvions ne pas aborder la problématique spatiale dans le processus d'identification de l'individu vivant cette situation interculturelle ; ceci, soit en raison de la colonisation ou de l'immigration. L'espace dans lequel essaye de se localiser autant Algérien que Français ne peut pas être uniquement l'espace d'origine. Dans ce cas là, nous aurions un Algérien qui ne se rapprocherait que d'un seul espace celui de l'Algérie et un Français qui ne reconnait que la France comme espace référentiel. Hors, du moment qu'ils se sont partagés une même histoire durant 132 ans, il existe indéniablement une petite part de reconnaissance et d'identification dans l'espace de l'Autre : l'Algérien dans l'espace français et le Français dans l'espace algérien. Ils se voient appartenir en même temps à deux espaces.

C'est pour cela d'ailleurs que malgré l'existence d'une histoire très douloureuse entre les deux peuples, nous remarquons une attirance remarquable du Français envers le sol algérien et de l'Algérien envers le sol français. Il suffit qu'un Algérien rencontre des difficultés dans son pays d'origine, l'Algérie, qu'il songe instinctivement à la France comme

pays échappatoire porteur de solutions et d'espoir, d'autant plus que la France reste pour beaucoup d'Algériens la deuxième mère patrie. Une mère *adoptive*, certes, mais souvent présente dans l'esprit des Algériens au côté de l'Algérie, mère *biologique*. D'un autre côté, un Français ne s'attarderait pas à partir en Algérie lorsqu'il est appelé à s'y rendre pour des raisons commerciale, politique, scientifique ou autre. Ces raisons seraient pour un nombre impressionnant de Français un moindre motif que celui de retrouver la terre de l'enfance, la terre de leur histoire. Des lors, le côté émotionnel et nostalgique prendra le dessus sur toute raison professionnelle.

Après le doute instauré au sujet de l'appartenance spatiale, de la double culture ou de l'acculturation, à propos de la double nationalité ou de l'absence de cette dernière, passons actuellement à un autre point qui démontre toujours le conflit et l'entrecroisement, celui de la langue, de la « bi-langue » ou encore de la « pluri-langue ».

3.2.2. Entre conflit et entrecroisement, une problématique linguistique

Sachant que la langue n'est pas seulement un moyen d'expression ou un simple outil de communication, on peut affirmer qu'elle constitue aussi un cadre de repérage de l'identité de l'individu ou de la collectivité qui la parle. L'usage d'une langue n'est jamais indifférent tant, il est vrai, qu'il véhicule toujours un modèle culturel. Par conséquent, derrière chaque langue se constitue un ensemble de représentations explicites ou non qui font référence aux rapports de celle-ci à tel ou tel type de société. La langue réalise, en effet, un découpage du monde spécifique à une société donnée. Or, quand deux langues se rencontrent dans un champ socioculturel et que cela dépasse la simple coexistence pour devenir interaction, il y a de fortes chances pour que ce découpage soit remis en cause.

Une telle méfiance est d'autant plus grande en Algérie qu'un rapport de forces politiques marqua la relation entre la langue arabe et la langue française. En effet, l'un des premiers conflits durant la période coloniale et qui dure jusqu'à aujourd'hui en Algérie demeure linguistique entre le français et l'arabe. Le conflit entre arabophone et francophone a persisté même après l'indépendance. Alors que les français durant leur gouvernement exigeait leur langue comme langue national et officiel ; toutes les parties du mouvement national algérien revendiquaient l'arabisation des Algériens menacés par la « francisation ». La langue

arabe, considérée par l'Algérien comme langue de culture, et perçue par les colons comme une concurrente au français langue officielle en Algérie. De ce fait, le pouvoir colonial est allé jusqu'à déclarer la langue arabe « langue étrangère ». Néanmoins, ceci allait être repris en considération un peu plus tard. Les premières publications d'auteurs arabo-berbères seront en français et tout comme leurs prédécesseurs, les auteurs algériens adoptaient la langue du colonisateur de manière remarquable. Ceci pour témoigner de leur situation coloniale.

Il existait déjà une différence au niveau du contenu et de la forme d'écriture entre les écrivains algériens et les autres écrivains français ou algériens d'origine européenne. Emmanuel Roblès, Albert Camus ne pouvaient pas rendre compte du drame de la population colonisée avec authenticité, passion, implication et engagement que les concernés eux mêmes, tels Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Mohamed Dib ou encore Kateb Yacine. Tous ces écrivains algériens témoignent et écrivent la société algérienne dans sa misère extrême, dans l'exploitation coloniale en montrant du doigt le conflit avec la culture des colons qui trouve sa source dans la violence et l'injustice. Ils nous offrent l'illustration de ce rapport conflictuel entre la France et l'Algérie. Par ailleurs, le conflit entre les deux langues va pousser ces écrivains « utilisateurs » de la langue française à s'interroger sur leur identité culturelle et linguistique. Dans l'un de ces romans, Mourad Bourboune fait dire à l'un de ces personnages, un colon s'adressant à un intellectuel arabo-berbère, *« Vous êtes d'une espèce différente des autres. (...) vous êtes un homme frontière. Evidement la nationalité française vous va comme un costume mal taillé. Mais un burnous vous irait encore plus mal ».*

L'écrivain algérien d'expression française a commencé à connaître un véritable vacillement identitaire et ceci se refléta au niveau de l'écriture même. Mohamed Dib met en scène un personnage Omar qui choc le vieil homme qui découvre que l'enfant écrit et lit non pas dans sa langue « maternelle » l'arabe mais seulement et uniquement dans la langue du colonisateur, le français. Kateb Yacine, lui, décrit comment un jour son père le soustrait de l'école coranique et le met « dans la gueule du loup » c'est à dire à l'école française. Ainsi, pour la majorité des intellectuels, écrivains ou autres, le fait d'écrire dans la langue française tout en étant algérien était devenu un déracinement. D'autant plus qu'à cette époque, la pluralité linguistique était considérée comme *impureté*. On abolissait l'idée même *d'hybridation* et de *mixité* quelles qu'elles soient. Presque tout les Algériens ont vécu la déchirure, l'écartèlement entre la France - la langue française et l'Algérie - la langue arabe.

*

Au lendemain de l'indépendance, la situation se renverse, cette fois-ci, les représailles de la colonisation ont fait abolir complètement l'utilisation de la langue française dans les écoles et dans l'administration algérienne. Place maintenant à d'autres années d'oppression mais envers la langue française laissant la primauté à la langue arabe en Algérie. Néanmoins, après avoir tout fait pour mettre en marge toute utilisation officielle du français, les Algériens ont dû comprendre que la langue française faisait parti de leur patrimoine culturel et linguistique, qu'ils le veuillent ou non, et qu'en essayant de l'exclure ils omettraient une partie de leur passé et de leur histoire. Il est vrai qu'en Algérie la langue française n'est pas considérée comme langue étrangère mais réellement comme une langue seconde qu'on utilise au quotidien chez soi en famille, avec des amis, avec des collègues de travail, comme une sorte de seconde nature.

Finalement, le conflit demeure jusqu'à aujourd'hui avec les générations d'après l'indépendance. Un bon nombre d'écrivains ou d'écrivaines utilisent la langue française et vivent soit positivement ou négativement le double héritage linguistique. Il est vrai qu'à l'origine le conflit a débuté avec le *colonialisme* mais il ne se limite pas à ce contexte : *l'immigration* est aussi une autre source du *conflit*, du *partage*, du *vacillement* des Algériens[125].

La parole bilingue est omniprésente chez presque tous les Algériens – qu'ils habitent en Algérie ou en France. Une parole qui se construit en s'écartant de la langue maternelle et, pourtant, elle en cherche la trace. Le génie, en tout point, serait d'opérer des bouleversements dans le sol de la langue de l'Autre, l'implanter sur les racines étrangères, tenter de tresser dans cette parole, dans ces mots plusieurs langues, plusieurs voix, plusieurs littératures. « Le bilinguisme est un phénomène complexe dont il n'est pas facile de tracer les contours » a pu écrire Jean Delisle. Comme on le voit, le bilinguisme n'est pas un simple rapport extérieur à la langue, mais il est une de ses composantes les plus importantes dans le cadre de la pluralité des cultures. C'est l'idée retenue par Rachida Bousta Saïgh dans sa lecture d'Abdelkébir Khatibi :

[125] En Algérie comme en France, l'hétérogénéité des discours fait partie intégrante du tissu social. En effet, cette diversification se croise avec la distinction entre langues différentes et particulièrement entre le français et l'arabe pour le cas des Algériens. Mais aussi entre l'arabe littéraire et le dialectal, ainsi qu'avec le berbère. De plus, les discours se diversifient bien entendu à l'intérieur d'une même langue en fonction de l'appartenance à tel milieu, à telle profession ou à tel courant d'idées.

« (...) le problème du bilinguisme est saisi d'une manière très singulière par Abdelkébir Khatibi, au-delà des réticences à l'égard de la langue autre. Celui-ci va d'abord le circonscrire à travers le concept de « bi-langue », lieu d'actualisation parallèle du français et de l'arabe. Cependant, en tenant compte des discours multiples qui traversent l'arabe dans ses interférences avec ses propres variantes et celles du berbère, et en considérant le pluriel des schémas culturels de la langue française comme lieu d'investissement de l'occidentalité, Khatibi va baptiser cette turbulence pluri-linguistique « pluri-langue ». Les effets de la « pluri-langue » contribuent à l'expansion qui met l'accent sur le dépaysement quant au déploiement métalinguistique en abîme ». [Rachida Bousta Saïgh, 1988 : 35]

Fort de ces différents constats, nous pouvons préciser qu'à l'inverse de la démarche linguistique intégriste de la période coloniale et de la période qui a suivi l'indépendance, une écriture « bilingue », une parole « plurilingue » s'offre aux personnes nées sous la colonisation et aux migrants vivant en exil de leur pays d'origine. Une parole, une écriture qui selon Saloua Ben Abda,

« "transgresse" justement les frontières entre les langues différentes, les déplaçant imperceptiblement et désorganisant du même coup l'organisation de chaque langue en fonction de celle de l'autre; et cela au niveau sémantique, phonétique et graphique». [Saloua Ben Abda, 1990 : 508]

Dès lors que nous parlons d'absence de frontières entre langues différentes, de transgression des différences qui nous entourent, il nous faut préciser, à ce stade de notre travail, les diverses *imbrications socioculturelles franco-algériennes* qui se sont produites au fil du temps, des espaces et des contextes entre les sujets interculturels en question.

3.2.3. Les imbrications socioculturelles franco-algériennes

La plupart des sociétés coloniales sont considérées comme « sociétés plurielles » ou encore « sociétés plurales », en d'autres termes, des sociétés composées de différents groupes vivant côte à côte au sein de la même entité politique. Ils peuvent vivre ensemble mais totalement séparés l'un de l'autre, avec aucune possibilité de rencontre. Dans ce cas là, ils *« se mêlent mais ne fusionnent pas »* [Jacques Frémeaux, 2002 : 205], ils s'isolent, s'affrontent, et

finissent parfois par se détruire mutuellement[126]. Ils peuvent également se mêler en s'entrecroisant et dans ce cas précis ils doivent interagir, tirer parti de leurs différences[127]. Ceci impliquerait le respect de l'identité de l'Autre dans la tolérance, la reconnaissance et dans l'interaction.

La rencontre des cultures algériennes et françaises a posé, durant la période coloniale, et pose jusqu'à nos jours quelques conflits dans la mesure où les deux appartiennent à deux civilisations complètement différentes, l'une est plutôt traditionnelle, conservatrice, de religion musulmane, l'autre est moderne, libérale et de religion à dominante chrétienne. La déchirure se situe dans une relation violente et peut être même dans certains cas destructrice et obsessionnelle que peuvent entretenir les deux cultures. Mohamed Benrabah dans *Langue et pouvoir en Algérie* parle d'un traumatisme engendrant un véritable sentiment d'écartèlement et de désintégration, d'un choc qui résulterait de l'intrusion brutale et violente d'un corps étranger. Il rajoute également que ce traumatisme dû au viol pourrait être similaire au choc subi par les Algériens. Ce qui pourrait être convergent dans les deux situations serait cette soudaineté de l'agression, l'intensité du heurt et son caractère imprévisible sur les victimes. Même si cette « rencontre » induit et engendre violence, choc, douleur, malheur et problèmes subis par les deux côtés vivant la situation coloniale, nous ne pouvons échapper à l'idée de combinatoire de ces deux cultures… La réflexion même d'une culture qui serait pure de tout mélange ne serait en aucun cas bien fondée – n'aurait pas lieu d'être. Il n'existe pas de culture algérienne, de culture française, séparée l'une de l'autre avec aucune possibilité de rencontre, de transmission mutuelle, d'influence et d'interpénétration, ou encore une simple juxtaposition des cultures avec le respect de l'autre dans une conception pluriculturelle. Nous pouvons aller encore plus loin avec une acception interculturelle où les individus doivent

[126] L'attitude des Français, durant la période coloniale et même parfois aujourd'hui, à l'égard des Algériens appelés autrefois « indigènes » reflète bien ce modèle où chaque groupe a sa propre culture, sa propre religion, sa propre langue, ses idées particulières et ses coutumes. Du temps de la colonisation, rares étaient les échanges entre les deux communautés. Nous pouvons citer quelques exemples dans ce sens là comme les échanges matrimoniaux qui étaient pratiquement inexistants ; les échanges commerciaux se faisaient entre les individus des deux côtés, certes, mais en dehors de ce cas les contacts individuels étaient pratiquement volés. Les deux côtés s'attachent à leurs traditions, à leurs rites, coutumes et comportements. L'un et l'autre veulent entretenir et préserver leur représentation et leur identification religieuse, culturelle, linguistique afin de se préserver eux-mêmes d'une certaine manière.

[127] Il a toujours existé des exceptions à la règle où Français et Algériens entretenaient mutuellement des relations amicales et amoureuses, des transactions commerciales et des engagements politiques malgré un contexte défavorisant de la colonisation et de la guerre d'indépendance. Aujourd'hui ces exceptions à la règle persistent, toujours dans un contexte de friction et de conflit, entre les immigrés maghrébins en général et les institutions politiques françaises. Toutefois, les deux antagonistes s'entremêlent dans leurs coutumes, s'entrecroisent dans leur culture et langue.

accepter, dialoguer et interférer avec leurs différences. L'imbrication des deux cultures même ce faisant dans la douleur, dans la violence incluant peut être choc et traumatisme ne pourrait être évitée, ne pourrait être déviée.

Nous rejetons donc toute idée de « frontières culturelles » pour reprendre l'expression de Gabrielle Varro [2005 :122]. La nation, culture, langue qui déterminent l'Algérien et la nation, culture, langue désignant le Français se voient contraintes de partager le même espace, se partager la même situation d'un côté comme de l'autre, dans la coopération ou dans le conflit, dans l'amour ou dans la haine, dans une co-présence reconnue, une coexistence mutuelle des valeurs culturelles, religieuses, linguistiques de l'Algérie et de la France. Doudou Gueye affirme dans ce sens que,

> **« La cohabitation d'individus de cultures diverses exige d'apprendre et comprendre les valeurs culturelles de l'autre, du voisin du dortoir d'à côté. Ce processus d'inter-compréhension passe par mille voies et utilise mille procédures, avec comme finalité l'adoption, l'emprunt, voire même la ré-appropriation de telle ou telle pratique culturelle qui, au besoin, peut contourner les obstacles » [Doudou Gueye, In : Roselyne de Villanova & Marie-antoinette Hily & Gabrielle Varro, 2005 : 173].**

Ce que nous devons observer ce n'est peut être pas les différentes cultures au sein d'un espace particulier mais opter pour une compréhension et une interprétation des relations entre les différents individus au sein d'un même espace et les échanges culturels, linguistiques effectués entre ces personnes là, entre ceux qu'on appelle, les sujets « porteurs de cultures »[128], des sujets mis en relation avec leurs différences et leurs ressemblances. Nous rejoignons ainsi l'optique de Gabrielle Varro lorsqu'elle écrit *« ce que nous appelons processus inter-culturels sont en réalité des processus inter-individuels »*. [Gabrielle Varro, 2005 : 128]

La situation de référence dans le cas des imbrications franco-algériennes est la situation coloniale ou encore l'immigration. Les diverses influences réciproques que nous devons relever concernent tant les Algériens que les Français. Elles touchent à la fois la transmission mutuelle des modes de vie, à savoir quelques habitudes communes, peut être

[128] Tylor utilise l'expression « porteur de culture » qui veut dire en anglais « culture carrier » dans son ouvrage intitulé « Primitive culture » (1871). Selon lui la *culture* serait un « ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, les arts, les lois, les moraux, les coutumes et toute autre aptitude ou habitude acquises par l'homme en tant que membre d'une société donnée » (citée in Kroeber & Kluckhohn, 1952).

même de l'influence dans le domaine sportif ou culinaire, dans l'enseignement, dans la transmission des croyances. En effet, lorsque plusieurs personnes, venant de milieux différents, de nations différentes, véhiculant des cultures différentes, vivent ensemble, soit par choix (immigration…) ou par contraintes (colonisation, tutorat…), dans la différence mais aussi dans la ressemblance, il y a obligatoirement des transmissions qui se font de parts et d'autres. Car vivre côte à côte implique que l'on se partage, dans l'espace et dans le temps, certaines coutumes, traditions, agissements et idées communes. C'est ce que nous allons tenter de préciser à travers les exemples suivants :

- Dans le domaine culinaire, des plats algériens, comme le couscous, se préparent aujourd'hui dans des familles d'origine française. Les français aiment le couscous et savent très bien le cuisiner. Il fait partie actuellement de leur culture culinaire.
- Dans la même optique, la baguette parisienne fait partie intégrante des habitudes culinaires des Algériens, au quotidien.
- Aussi, l'homme algérien emprunte la tenue vestimentaire qui est le costume parisien ; la femme algérienne et plus largement encore la femme orientale emprunte le style occidental, celui de la robe blanche et grands voiles que porte la mariée le jour de la cérémonie du mariage.
- En contre-partie, la femme occidentale s'émerveille devant les tenues vestimentaires traditionnelles orientales et aspirent à les acheter et à les porter aussi.
- L'enseignement traditionnel algérien, qui était à l'époque coloniale en majorité religieux, a été depuis largement réduit par la confiscation des fondations religieuses qui servaient à entretenir les écoles coraniques et se voit céder la place à un enseignement dit « moderne ». Un enseignement « dont le modèle est celui de l'enseignement primaire d'Occident, et qui se fonde essentiellement sur l'apprentissage de ce que les anglophones appellent les « Trois R » (Reading, wRriting, aRithmetic, soit lecture, écriture, calcul) » [Jacques Frémeaux, 2002 : 239]
- La transmission se fait également au niveau des conversions religieuses de part et d'autre. Beaucoup de Français se sont convertis et se convertissent toujours à l'Islam, durant la période coloniale et même après l'indépendance. En parallèle, de nombreux Algériens adhèrent à la religion chrétienne. Les conversions sont facilitées et se sont concrétisées le plus souvent via les mariages mixtes entre Chrétiens et Musulmans plus précisément et majoritairement entre Chrétiens français et Musulmans algériens.

Ces imbrications ont causé et causent jusqu'à présent des conflits au sein des familles respectives. Les Musulmans, les Chrétiens ou encore les Juifs acceptent difficilement les mariages mixtes. Les mariages avec 'les étrangers' restent mal perçus même au 21ème siècle.

- En plus de toutes les influences, transmissions et imbrications que nous avons évoquées jusqu' à présent entre Français et Algériens, l'influence des idées morales et politiques et surtout l'idée de progrès restent un vecteur important. Face à l'Algérien traditionnel, conservateur, non progressiste des 18ème et 19ème siècles se trouve un Algérien des 20ème et 21ème siècles qui, lui, adhère par conviction et aisément à l'idée de progrès scientifique, technologique et institutionnel afin de pouvoir s'émanciper et s'octroyer une place dans le monde actuel moderne.

Toutes ces modifications des idées, des modes de vie, des croyances, conduisent à un certain rapprochement entre les individus par l'interaction et l'échange, ne voulant en aucun cas d'un côté comme de l'autre s'assimiler totalement. Des modifications favorisant la naissance du sujet interculturel à la croisée des cultures. C'est ce qui fait que beaucoup d'Algériens fêtent noël dans un contexte sociétal qui ne favorise en aucune façon ce genre de pratique culturelle. C'est ce qui fait également que de nombreuses activités sportives occidentales soient pratiquées dans des pays maghrébins comme le tennis, le football, le basketball.

Pour finir nous rejoignons les propos de Jean Fleury lorsqu'il écrit que la culture est soumise aux jeux sociaux et à l'histoire, *« elle est bien le résultat d'une transmission, grâce aux institutions et à la socialisation, mais elle est sans cesse actualisée et transformée avec les changements sociaux »*. Nous précisons aussi que son actualisation se fait également avec les contacts sociaux de différentes façons telles : l'irruption d'une autre culture avec l'invasion, la colonisation, la domination de tout genre, des échanges scientifiques, techniques, économiques, politiques, sportifs qui peuvent à leur tour contribuer au changement et à l'interaction culturels. Alors qu'en est-il de l'interculturalité reflétée et exprimée dans les discours littéraires par de nombreux écrivains français et algériens ayant vécu cette situation interculturelle en France et en Algérie, à la fois en contexte colonial et migratoire ? C'est ce que nous allons voir avec plus de précisions, dans la prochaine partie intitulée : *La situation interculturelle et la création littéraire : le cas de certains écrivains français et algériens d'expression française*.

3.3. La recherche : Problématiques de l'interculturalité franco-algérienne, contextes générateurs et discours littéraire

Après avoir posé en partie I quelques repères sur la problématique de l'hétérogénéité et la diversité culturelles, sur la conception interculturelle et sur le champ des recherches effectuées dans le domaine des relations inter-individuelles et inter-culturelles, nous avons pu, à partir de là, introduire notre partie II, celle qui consistait à explorer les contextes générateurs de la situation interculturelle entre France et Algérie.

Cette seconde partie avait pour but de situer et de préciser l'interculturalité vécue par Français et Algériens. Pour ce faire, nous avons dû effectuer quelques recherches dans ce sens et repérer, finalement, différentes pistes qui nous auront permis la détermination du phénomène interculturel entre ces deux pays.

Ces différentes pistes, dont nous parlons, peuvent être situées à deux niveaux :

1. L'espace ou les espaces générateurs qui auront permis la concrétisation des relations inter-culturelles entre Français et Algériens :
   - L'espace algérien : des Français en Algérie
   - L'espace français : des Algériens en France
2. Le ou les contexte(s) socio-historique(s) qui auront également permis la concrétisation des relations inter-culturelles entre Français et Algériens :
   - Le contexte colonial dans l'espace algérien
   - Le contexte migratoire dans l'espace français

Nous avons constaté, suite à ces découvertes, que malgré le changement des espaces et la différence des contextes générateurs, le phénomène interculturel entre Français et Algériens était préservé, mais que, des modifications se sont opérées dans les termes de la relation même. Ainsi, nous pourrions parler de *changement dans la continuité* et non de *changement dans la rupture*. Ceci parce que les différentes situations qui ont donné naissance au phénomène interculturel sont inter-reliées les unes aux autres et ne sont, certainement pas, déliées les unes des autres.

Fort de ces constats et de ces différentes mises au point, nous avons fini par aborder l'une des étapes les plus incontournables, pour le bon déroulement de notre travail de

recherche, à savoir : la réflexion sur la situation de l'individu, qu'on nomme *sujet interculturel* Français ou Algérien, face à la situation interculturelle vécue dans deux espaces et deux contextes différents. Il était question pour nous de réfléchir à propos des réactions des sujets interculturels face à cette même situation, envers l'Autre, l'étranger et, par là même, tenter de comprendre la relation Même/Autre dans ce genre de contextes. Pour ce faire, nous nous sommes basés sur quatre axes d'interrogations auxquels nous avons tenté d'apporter des réponses, à savoir :

- En premier lieu, s'interroger sur *le sujet interculturel face à l'intérité*. Dans cette première étape, nous avons voulu montrer, à la base du spécialiste Jacques Demorgon, que la centralité de l'histoire était le fondement même d'une *intérité* humaine et que nous retrouvions cette dernière dans tous les domaines, tant qu'il y a interactivité entre les hommes et des échanges culturels, linguistiques, politiques, économiques, religieux, entre des individus différents.
- En second lieu, comprendre *la place de l'Autre, l'étranger en situation interculturelle*. C'est au cours de cette étape que nous avions précisé, tout d'abord, qu'il ne pouvait y avoir le vécu d'une situation interculturelle, de « contacts de cultures » sans les agents de ces contacts à savoir : *les hommes* ; que ces interactions relationnelles et culturelles ne pouvaient avoir lieu sans la présence indéniable de l'Autre, cet étranger qu'on nomme également sujet interculturel.
- Fort de cette mise au point, il était temps à présent de toucher un des points sensibles dans les relations inter-individuelles et inter-culturelles, autrement dit, *les représentations du Moi et de l'Autre face à l'interculturalité vécue*. Il faut dire que la cohabitation de ces différents sujets dans un seul et même espace a toujours généré des conflits, à la base des stéréotypes et des représentations négatives du Même envers l'Autre et inversement. En effet, il est très difficile d'accepter la présence d'anciens colonisés sur le territoire d'anciens colonisateurs et vice versa. D'ailleurs, généralement, l'individu en question se croit dans l'obligation de choisir ou de s'identifier à l'un ou à l'autre camp.
- C'est dans cette perspective que se situe le quatrième et dernier axe de réflexion concernant le sujet interculturel, à savoir : *Identification identitaire entre le Même et l'Autre, entre Similarité et Altérité*. Nous avions pour objectif, dans cette étape, de répondre à un certain nombre de questionnements relatifs à l'identification et à

l'éventuel positionnement du sujet interculturel face aux différences qui l'entourent, entre le Même et l'Autre, entre le semblable et le différent. Nous avions compris, suite à notre recherche, que ce dernier se trouvait souvent au centre des discours identitaires, que son identité était au cœur des interrogations et des préoccupations. Ceci nous a directement amené à creuser profondément cette question identitaire du sujet en situation d'interculturalité. Nous avions compris, à partir de là, qu'il y aurait deux réactions possibles, pour reprendre la vision de Michel Laronde, lorsque nous avons à s'identifier face à deux entités et à une appartenance plurielle. Selon lui, quand il y a rapport *d'antonymie*, le sujet rejette l'Altérité, tout ce qui est différent de lui et qui ne le définit pas en tant qu'individu appartenant à son groupe. Mais lorsqu'il y a rapport de *complémentarité*, le sujet intègre à son identité la pluralité des données qui n'appartiennent pas à son groupe, des données d'Altérité.

A travers toutes les réponses que nous avons pu acquérir à partir de notre interrogation sur le sujet interculturel, nous avons fini par comprendre qu'en situation d'interculturalité, il y aurait autant de confrontations que d'interpénétrations entre des personnes différentes les unes des autres. Ceci nous conforte dans l'idée que même dans des situations de conflits, telles que la colonisation et l'immigration, certaines influences et entrecroisements peuvent avoir lieu. C'est ce que nous avons projeté d'approfondir et d'étudier dans le dernier chapitre de la deuxième partie à travers lequel nous nous sommes fixés l'objectif de préciser les interpénétrations et les influences mutuels et ce même en situation de confrontation. Pour mener à bien cette étude, il était question pour nous de déterminer, de rendre compte et de définir les divers espaces de contacts culturels.

- Dans un premier temps, nous ne pouvions pas ne pas aborder la *problématique spatiale* dans le processus d'identification de l'individu vivant la situation interculturelle, ceci soit en contexte colonial ou migratoire. Nous avions démontré que l'espace dans lequel essaye de se localiser autant Algérien que Français ne pouvait pas être uniquement l'espace d'origine. En effet, du moment qu'ils se sont partagés une même histoire durant 132 ans, il existe indéniablement une petite part de reconnaissance et d'identification dans l'espace de l'Autre. Ils se voient ainsi appartenir, en même temps, à deux espaces. C'est justement là que se situe la problématique de la double appartenance qui est également indissociable de la

problématique de la double exclusion. Le sujet en question se trouve être en conflit intérieur, en partage entre deux, entre plusieurs choix et perspectives et dans un vacillement qui lui est difficile d'assumer.

- Dans un deuxième temps, nous pointons encore plus ce vacillement, cette incertitude, ce doute vécus par le sujet interculturel mais cette fois-ci en abordant la *problématique linguistique*. Il nous a paru intéressant de préciser cette question en choisissant pour base et champ de réflexion le milieu des écrivains algériens d'expression française, qui nous a semblé refléter au mieux cette situation de partage. Il faut dire que cette problématique linguistique a été, longtemps, l'objet de discorde entre Français et Algériens : en période coloniale, les Français prônaient l'utilisation de la langue Française en tentant d'abolir entièrement la langue arabe des écoles et des administrations ; en période postcoloniale ou postindépendance, les Algériens ont voulu retourner la situation en décidant d'abolir l'utilisation de la langue française dans les institutions officielles algériennes et en laissant la primauté à la langue arabe en Algérie. En contexte d'immigration, les Algériens doivent mettre de côté leur langue d'origine, l'Arabe pour s'intégrer dans l'espace d'accueil, la France. Cette situation est largement signifiée et représentée dans les textes littéraires, à partir desquelles on comprend très bien que les interrogations relatives à l'appartenance linguistique persistent toujours, surtout dans le milieu littéraire, car la pluralité linguistique reste inhérente au sujet interculturel. Il devient ainsi très intéressant d'étudier les différentes réactions, face à cette pluralité, qui sont représentées dans les écritures littéraires des sujets interculturels Français et Algériens d'expression française.
- En troisième lieu, nous clôturons notre deuxième partie, en abordant la *question de la culture*. Nous avions précisé que lorsque des cultures, aussi différentes soit-elles les unes des autres, se mettent en contact, et ce même en situation de conflit et de confrontation, des échanges, des interactions et des influences doivent se produire et exister entre ces cultures. Nous avons donc tenté d'inventorier ces différentes transmissions mutuelles pour rendre compte, et à juste titre, des imbrications socioculturelles franco-algériennes.

Ces différents chemins que nous avons entrepris dans notre analyse, à travers des étapes successives, pour comprendre la situation interculturelle vécue entre Français et

Algériens, dans les contextes de colonisation et de migration et dans deux espaces l'Algérie et la France, nous auront permis d'arriver vers un point bien précis, celui de *voir* cette interculturalité vécue *à l'œuvre* dans les discours littéraires des sujets interculturels. Pour ce faire nous devrons :

- *lire* au sens d'*interpréter* et *comprendre* cette situation dans chaque discours littéraire.
- *déterminer* le contexte et l'espace générateurs de la situation interculturelle dans chacun des discours.
- *Analyser* cette problématique interculturelle au cœur des discours en question.
- *Constater*, s'il y a lieu, des inter-relations entres les différents discours littéraires et *étudier*, dans ces cas là, les phénomènes de transformations, de différences et de changements, d'un discours à l'autre.

Premières conclusions :

Fort de toutes les données que nous avons pu acquérir à ce stade de notre travail de recherche au terme de deux premières parties, dont nous avons successivement explicité la démarche réflexive et la méthodologie adoptée[129], nous avons pu ainsi problématiser notre travail de recherche dans le champ des études sur l'interculturel. L'objet même de notre analyse se situe dans l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie et la façon dont le Moi, vivant et écrivant la situation interculturelle, est représenté dans le discours littéraire. Notre réflexion sur le sujet nous a amené à nous interroger sur un certain nombre de points qui ont constitué les fondements même des deux précédentes parties. Or, ces différents points développés au cours de ces parties n'ont de sens que par rapport à ce qui va être analysé dans la suite de notre travail en relation à notre problématique de recherche. En effet, la dernière partie consacrée à l'analyse va être tout simplement la mise en pratique et l'application des notions, des concepts théoriques abordés dans la première partie ainsi que les problématiques liées à l'interculturalité franco-algérienne en situation de colonisation et de migration pointées dans la seconde partie.

C'est alors qu'il nous a semblé indispensable, pour mener à bien la suite de notre étude, de revenir sur les différentes étapes qui ont véhiculé notre réflexion et ont pu nous permettre de répondre, en partie du moins, à notre problématique de recherche. Pour ce faire, nous avons jugé préférable d'organiser notre présent travail en trois grands axes sous forme de trois grands titres. Ces derniers devront pointer l'essentiel de nos différentes réflexions qui ont fondé les deux parties précédemment abordées.

1. Problématisation de l'hétérogénéité culturelle :

D'emblée, notre recherche conduite sur l'interculturalité nous a amenés à nous interroger sur la question de l'hétérogénéité culturelle. Nous avons retenu de notre réflexion certains paramètres, à savoir que :

- Réfléchir sur la question de l'hétérogénéité culturelle implique forcément une réflexion sur les rencontres inter-individuelles et inter-culturelles d'hier et

[129] Voir pages 96 et 193.

d'aujourd'hui. De là, deux contextes semblent répondre à nos interrogations concernant les situations qui auraient pu engendrer des rencontres entre divers individus et différentes cultures. Le premier contexte que nous avons retenu est le *contexte colonial*, le second est le *contexte migratoire*.

- Ensuite, afin de bien problématiser l'hétérogénéité culturelle, notre réflexion devait prendre en compte un autre paramètre, celui idéologique. En effet, nous ne pouvions approcher la question de l'hétérogénéité culturelle sans prendre en considération la façon de pensée de l'homme ou plutôt l'évolution dans la façon de pensée de l'homme. Ce dernier n'a pas toujours situé dans sa conception la pluralité humaine et culturelle et, par-dessus tout, la notion de *diversité* qui lui est inhérente.
- Ainsi, nous avions compris à partir de nos différentes investigations qu'il y avait, entre autres, deux contextes générateurs de rencontres inter-individuelles et inter-culturelles, *colonisation* et *migration*, impliquant forcément deux notions, à savoir : *pluralité* et *diversité*.
- Ceci étant, face à cette pluralité et cette diversité, l'homme devait trouver des solutions de cohabitation en partant du principe que l'ère n'était plus à l'état de pensée monoculturel mais plutôt à la conception pluriculturelle. La première alternative à laquelle nous avons fait référence était la conception *multiculturaliste*. Mais, face à une solution qui prônait uniquement la cohabitation, la coprésence et absence de contact ; il y avait grand espoir que l'homme se penche sur une solution, cette fois-ci, plus harmonieuse et surtout plus dialogique avec plus de contact, d'échange et de mélange entre les individus et les cultures. Cet état d'esprit et de conduite correspondrait, à notre sens, à une toute autre conception, que celle énoncé précédemment, celle de *l'interculturalité*.
- Cette autre conception des choses diffère de la première en ce qu'elle reconnait l'autre dans sa *différence*. Une différence qui constitue une richesse et non un handicap face aux contacts inter-individuels et inter-culturels. Dans cette optique, la diversité ne serait plus un obstacle mais plutôt le point de départ d'un rapport dialogique et d'un échange mutuel et durable entre des individus différents et des cultures différentes. Avec cette nouvelle façon de concevoir les relations entre les divers individus et les diverses cultures, nous ne sommes plus au stade de la coprésence mais plutôt dans une phase de dialogue et d'échange réciproque en

faveur du respect de la différence et de la diversité, de l'harmonie des rapports et de l'entente inter-individuelle.

- A travers toutes les réponses que nous avons pu acquérir à partir de nos interrogations sur la façon de concevoir la pluralité et la diversité culturelles au sein d'un même espace, nous sommes arrivés vers un point bien précis de notre réflexion, à savoir que la conception interculturelle dans sa démarche prônant à la fois :
  - La reconnaissance de l'Altérité et de ce qui est autre,
  - Le respect de la différence,
  - Et surtout dans son principe dialogique des rapports inter-individuels et inter-culturels en faveur de l'échange et de l'entente,

devait être, à notre sens, *la* meilleure façon d'appréhender la pluralité et la diversité humaines et culturelles et *la* meilleure façon de concevoir les relations entre les personnes différentes et leurs cultures. Partant de ce principe, nous ne pouvions orienter nos recherches dans une direction autre que celle qui s'est imposée d'elle-même puisqu'elle est le résultat de nos diverses investigations, la réponse à nos différentes interrogations et l'orientation que nous aimerions donner à la suite de notre étude. Hormis le fait que cette conception des choses puisse correspondre à des convictions et à des prises de positions personnelles, nous ne prétendons aucunement au manque d'impartialité mais nous aspirons profondément à une recherche plus objective que possible avec une démarche scientifique et intellectuelle à la fois.

2. La démarche interculturelle et problématisation :

Les différents chemins que nous avons entrepris dans notre recherche, à travers des étapes successives, nous ont permis de comprendre l'hétérogénéité culturelle d'hier et d'aujourd'hui et de réfléchir sur la meilleure façon de traiter la pluralité et la diversité humaine et culturelle. Ce faisant, nous sommes arrivés finalement au point phare de notre réflexion, celui de la conception interculturelle. Ce dernier ne constitue pas une finalité en soi mais au contraire *le* point sur lequel notre étude va prendre appui, l'élément de base qui constituera *la voie* à suivre pour répondre à notre problématique de recherche et mener à bien

la suite de notre travail. A cet effet, il nous a semblé indispensable de revenir sur un certain nombre de points, déjà cités dans la partie théorique, qui sont relatifs à la question de l'interculturalité. Cette démarche nous permettra de mieux repérer les nuances, les éléments clés et les aspects spécifiques à l'interculturalité pour, en fin de compte, préciser le sens que nous donnons, dans le cadre de notre recherche, à la notion d'interculturalité :

- D'emblée, le terme interculturel est apparu en France dans les années 70, dans un contexte particulier, celui des migrations, à la base des préoccupations au sujet des difficultés scolaires des enfants de travailleurs migrants. L'intérêt, en faisant appel à cette nouvelle conception en pédagogie interculturelle et ensuite en didactique des langues étrangères, était de trouver une solution face à la différence et à la diversité humaine et culturelle au sein d'un même espace. Le préfixe *inter* indiquant une mise en relation et une prise en considération des interactions entre des groupes, des individus, des identités et des cultures, impliquant une démarche qui permet de dialoguer et d'interagir avec l'autre quel qu'il soit, d'où il vient au sens que peut lui donner Martine Abdallah-Pretceille.
- Chez Gilles Verbunt, la notion implique à la fois une façon de vivre avec plusieurs cultures, une certaine façon de concevoir le rapport à ces cultures et une volonté de surmonter les obstacles de communication qui résultent de la différence culturelle.
- Selon la vision de Claude Clanet, il y aurait des sociétés pluriculturelles, dans lesquelles s'isolent, s'affrontent et tentent de se détruire différentes cultures et, des sociétés interculturelles, dans lesquelles les ensembles culturels sont appelés à interagir en tirant parti de leurs différences sinon ils disparaissent. Nous retenons de sa définition deux expressions clés qui renvoient à la notion d'interculturalité, à savoir : *interactions des cultures* et *échanges réciproques*.
- Jean-René Ladmiral et Edmond-Marc Lipianski précisent pour leur part que le terme en question implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes.
- Pour le professeur Afifa Bererhi de l'université d'Alger, l'interculturalité réside dans le croisement des traits culturels spécifiques à un pays.
- Et selon Farid Benramdane, l'interculturalité serait un vécu historique bien ancré dans notre société, avec ses richesses et ses misères, ses gloires et ses tragédies,

ses creusets et ses déchirures, ses attractions et ses répulsions, ses ruptures et ses continuités, pour reprendre ses propres mots. Il fait ainsi référence aux différentes colonisations de l'espace algérien qui ont mis en contact et en relation divers individus et, de là, diverses cultures.

De cette série d'acceptions, que nous avons reprises de certains auteurs ayant produit des analyses sur la question de l'interculturalité, nous avons retenu des constantes qui se traduisent par des termes clés qui reviennent très souvent et que nous avons pris le soin de souligner ci-dessus. Ces constantes représentent, après réflexion, le champ lexical du terme interculturalité. A travers ce champ lexical relevé dans la série d'acceptions, nous allons tenter, à présent, de démontrer l'esprit dans lequel nous menons notre travail et surtout celui à partir duquel nous inscrivons la suite de nos analyses en situation d'interculturalité franco-algérienne :

- En reprenant le champ lexical relevé dans les acceptions, nous avons deux termes qui attirent notre attention en premier lieu, à savoir : *migration* et *colonisation*. D'apparence, la relativité entre les deux termes et l'interculturalité pourrait ne pas être perçue directement. Or, cette relation s'explique par le fait que ce sont deux contextes générateurs de rencontres inter-individuelles et inter-culturelles et, de là, de la diversité et de la pluralité culturelles qui mettent en situation l'interculturalité. Cette première façon d'approcher l'interculturalité correspond parfaitement à celle que nous avons adoptée dans notre travail de recherche. A notre sens, l'interculturalité, c'est d'abord une mise en situation d'une pluralité et d'une diversité culturelles à travers des contextes générateurs de rencontres inter-individuelles et inter-culturelles. C'est d'ailleurs dans cette optique que nous avons mené notre deuxième partie. Autrement dit, en mettant en situation l'interculturalité franco-algérienne dans deux contextes générateurs de rencontres entre Français et Algériens, entre culture française et culture algérienne, à savoir : le *contexte colonial* et le *contexte migratoire*.
- Les autres termes relevés, correspondant au champ lexical relatif à l'interculturalité, marquent une relation directe à cette dernière dans le sens où ils pointent le *dialogue*, l'*interaction*, les *échanges* et surtout le *croisement* entre des cultures différentes, selon la conception interculturelle proprement dite. De là, nous dirons que toute recherche faite dans le champ des études sur l'interculturel,

doit prendre en considération, et plus encore, prendre appui sur ces spécificités, ces nuances, ces caractéristiques relatifs à la conception interculturelle pour mener à bien la recherche en question. C'est précisément sur quoi nous allons nous baser dans nos différentes analyses. Notre terrain d'investigation sera le discours littéraire des sujets interculturels, autrement dit celui de ceux qui ont vécu la situation interculturelle franco-algérienne. Notre objectif sera de *voir* cette interculturalité vécue *à l'œuvre* dans les discours littéraires des écrivains français et algériens d'expression française. C'est ce que nous projetons d'étudier dans la dernière partie de notre travail en se focalisant le plus sur la question de la *représentation du Moi* en situation d'interculturalité.

Les deux points que nous avons abordés ci-dessus ont permis d'expliciter le sens que nous donnons à l'interculturalité franco-algérienne dans notre recherche :

- Une conception liée aux deux contextes, le colonial et le migratoire.
- Une interculturalité vécue en premier lieu dans l'espace algérien avec la colonisation française de l'Algérie, reconduite dans un autre espace, la France avec l'immigration algérienne en France.
- Une interculturalité que nous devrons *lire* au sens d'*interpréter* et *comprendre* dans chaque discours littéraire des sujets interculturels.

Fort de cette mise au point, il est temps à présent de pointer le cœur même de notre problématique de recherche relative à la question interculturelle, à savoir : *la représentation du Moi* en situation d'interculturalité, autrement dit, du *sujet* vivant et écrivant la situation interculturelle franco-algérienne. Il sera question pour nous de savoir comment le Moi se positionne par rapport à cette situation et la façon dont ce dernier est représenté dans le discours littéraire.

3. Problématique de la recherche : le Moi en situation d'interculturalité

Précédemment, au cours de notre recherche, nous nous sommes interrogés sur la situation des sujets interculturels, français et algériens, face à l'interculturalité vécue. Nous avions, alors, apporté des réponses à nos interrogations et fait certains constats :

- La question de l'entre-deux est inhérente à l'homme à partir du moment où existent des interactivités et des échanges entre les hommes aussi différents soient-ils.
- L'existence d'un rapport dialogique entre les hommes même en situation de conflit comme c'est le cas, par exemple, dans les deux contextes que nous avons cités précédemment : le colonial et le migratoire.
- Les représentations négatives sont présentes sous formes de clichés, de stéréotypes et de préjugés du Même envers l'Autre et inversement.
- Les interrogations relatives au Moi et la quête identitaire en situation d'interculturalité sont au cœur des préoccupations et surtout constantes chez les sujets interculturels.

Les différentes réponses que nous avons pu obtenir, à partir des nombreuses recherches effectuées dans le cadre de la seconde partie, nous auront permis d'avoir des données susceptibles de nous aider à aborder la prochaine partie analytique : *le Moi en situation d'interculturalité*. Notre terrain d'investigation sera, comme nous l'avons précisé ci-dessus, les discours littéraires. Il sera question pour nous d'étudier les attitudes et les positions des sujets interculturels, que sont les écrivains français et algériens d'expression française, dans une telle situation ou du moins leur représentation romanesque.

Pour ce faire, nous avons opté pour le discours autobiographique. Ceci pour les raisons suivantes :

- A la base de ce qu'a pu écrire George Gusdorf sur l'écriture autobiographique comme étant « l'exigence d'une mise au net du dedans ». [1991 : 73]
- En se référant aussi aux propos de Jean Philippe Miraux affirmant que « [...] l'autobiographie, fondamentalement, est le lieu où s'articulent la question esthétique de l'écriture, la question phénoménologique de l'existence, la question ontologique du Moi » [1996 :124]
- Et parce que l'écriture autobiographique permet à celui qui l'écrit de s'auto-analyser en inscrivant son Moi profond. Parce qu'on écrit sur soi souvent pour rendre compte de ce qui se passe en soi dans le moment présent, ou en ressuscitant des souvenirs. Parce qu'elle permet à son auteur soit

l'évasion dans un monde où le temps, comme l'espace, se dissout ou alors l'acquisition d'une sorte de fixité. [Michel Leiris, 1948 : 241-242]

- En somme, comme a pu l'écrire Jean Jacques Rousseau dans Confessions, par ce que l'écriture autobiographique est d'abord, et avant tout, entreprendre de *tout dire* au sens d'*écrire*. Mais alors, écrire « moins l'histoire des événements en eux-mêmes que celle de l'état de mon âme à mesure qu'ils sont arrivés ». [In : Philippe Lejeune, 2005 : 213]

C'est pour toutes ces raisons que nous avons orienté notre choix vers l'écriture autobiographique. Ce choix nous a semblé pertinent pour répondre aux différentes interrogations qui ont généré ce travail de recherche. Un questionnement qui s'exprime comme suit :

- Nous voudrions étudier comment se représentent chacun des auteurs choisis la situation interculturelle franco-algérienne et comment cette dernière est-elle figurée dans les différents discours.
- Devons-nous parler de deux ensembles distincts de discours ou d'une continuité, d'un « déplacement des frontières » [Courtine et Marandin 1981, p.25] et ainsi parler d'une seule et même formation discursive dans deux contextes différents ?
- Nous voudrions analyser la façon dont le Moi, confronté à un contexte pluriculturel et souvent conflictuel, se positionne dans le discours littéraire. C'est alors que nous analyserons la réaction du sujet interculturel face à deux contextes différents générateurs d'interculturalité entre France et Algérie : le contexte colonial et le contexte migratoire.
- Nous tenons également à savoir quels fils sont susceptibles de relier les diverses représentations du Moi dans différents discours littéraires et des contextes différents.

Partie III/

La représentation de la situation interculturelle et la création littéraire : le cas de certains écrivains français et algériens d'expression française

Notre problématique de recherche puise son essence de l'interculturalité vécue entre Français et Algériens dans deux contextes différents, le colonial et le migratoire et dans deux espaces, l'Algérie et la France. Le cœur même de notre analyse se situe dans le discours littéraire qui représente la mise en mots d'une histoire, d'une situation interculturelle vécue par un nombre impressionnant d'écrivains français et algériens d'expression française. Une expérience individuelle, résultant d'un corps à corps avec le réel, vécue de façon unique et exprimée de manières différentes par chacun des sujets interculturels et ceci par le biais des mots. Mais alors pourquoi avoir choisi comme champ de recherche l'œuvre littéraire ?

Comme nous le savons déjà, l'écriture pour l'écrivain est un moyen de transmettre un sentiment, un vécu, une idée, une vision du (sur le) monde. C'est parler de soi et des autres en choisissant les mots, la langue comme moyen d'expression, créant ainsi son propre espace du dire. L'écriture devient alors le lieu où l'on peut saisir toutes les expériences de l'auteur, ses idées et sa philosophie mais surtout son vécu et l'essence même de son être. Fort de toutes ces données, nous avons choisi d'opter pour le discours littéraire afin de *lire*, *interpréter*, *étudier* et *analyser* la situation interculturelle vécue par des auteurs Français et Algériens.

Les auteurs que nous avons choisis d'étudier sont :

- Isabelle Eberhardt
- Albert Camus
- Jean Pélégri
- Mohamed Dib
- Leila Sebbar
- Nina Bouraoui

Pour mener à bien notre problématique que nous avons déjà eu l'occasion de *préciser* au cours de l'introduction générale et de *développer* au cours des deux premières parties, il est à présent nécessaire de constituer un corpus à la base d'un certain nombre de textes qui répondent en écho à la problématique interculturelle franco-algérienne. D'ailleurs, la validité des résultats de la recherche repose en bonne partie sur le choix du corpus en question.

Nous avions précisé précédemment les différentes œuvres choisies à partir de notre problématique d'étude, à savoir :

- *Au pays des sables* (Isabelle Eberhardt, 1904)
- *Noces à Tipaza* (Albert Camus, 1959)
- *Ma mère, l'Algérie* (Jean Pélégri, 1989)
- *L'infante maure* (Mohamed Dib, 1994)
- *Je ne parle pas la langue de mon père* (Leila Sebbar, 2003)
- *Garçon manqué* (Nina Bouraoui, 2000)

Précisons, toutefois, qu'un choix a été opéré parmi la masse de textes qui pouvaient, eux aussi, répondre à la problématique interculturelle entre France et Algérie. Ce choix a été fait à la base de quelques critères :

- Il nous fallait prioritairement repérer des auteurs ayant vécu soit la *situation coloniale* franco-algérienne, soit la *situation d'immigration* des Algériens en France. En d'autres termes des auteurs que l'on peut situer au moins dans un des deux contextes générateurs de la *situation interculturelle* entre France et Algérie.
- Ce faisant, il était question par la suite d'opter pour les œuvres les plus à même de refléter l'interculturalité vécue par les auteurs choisis. Pour ce faire, le choix envers les œuvres autobiographiques était indispensable, car nous avions jugé qu'il n'y avait pas meilleur moyen de repérer cette interculturalité que dans les écritures du Moi.
- Suite à cela, nous avons considéré qu'il fallait choisir le même nombre d'écrivains représentatifs de l'espace Algérien comme de l'espace Français, autrement dit, trois auteurs que l'on pourrait répertorier dans le corpus « contexte colonial : Français en Algérie » et trois auteurs que l'on pourrait répertorier dans le corpus « contexte migratoire : Algériens en France ». L'équité entre les auteurs représentant l'un et l'autre corpus nous semblait nécessaire pour rendre notre étude tout aussi fiable qu'impartiale.
- Les textes constituant le corpus sont ordonnés par chronologie :
  - Le premier texte [Au pays des sables, 1904] est une relation de voyage qui nous projette directement vers les prémisses de l'interculturalité vécue entre France et Algérie, au moment de l'expansion coloniale du XIXème siècle.
  - Le deuxième texte [Noces, 1959 et une première publication en 1939] reflète la situation interculturelle vécue durant la période coloniale française de l'Algérie.

- Le troisième texte [Ma mère, l'Algérie, 1989] se situe dans la trame temporelle d'après l'indépendance de l'Algérie. C'est d'autant plus intéressant à étudier quand c'est un écrivain français qui écrit à ce moment là.
- Le quatrième texte [L'infante maure, 1994] nous renvoie au XXème siècle dans une nouvelle situation interculturelle vécue entre Français et Algériens, reconduite dans un autre espace que l'Algérie, la France, et dans un autre contexte que le colonial, le migratoire. Il s'agit d'étudier comment un ex-colonisé qui s'avère être un écrivain algérien vit et écrit son immigration dans le pays ex-colonisateur.
- C'est dans le même sens que s'inscrivent le cinquième et le sixième texte [Je ne parle pas la langue de mon père, 2003] et [Garçon manqué, 2000]. Des textes de la période très récente du XXIème siècle qui pointent également la situation d'immigration vécue par des Algériens en France.

C'est sur une période très vaste, couvrant le XXème et XXIème siècle que nous allons mener notre étude sur la question interculturelle à travers un corpus littéraire. Un corpus que nous ne présentons aucunement comme fermé et clos, car il reste toujours des textes à découvrir. En effet, le corpus représentatif de la situation interculturelle franco-algérienne n'a de limites que celles posées par le chercheur. Néanmoins, ce dernier se trouve dans l'obligation de clore le corpus pour entamer et finir sa recherche.

Chapitre I/

Identification et classification des œuvres et des écritures en contexte interculturel

Inscrite en un territoire linguistique, culturel, civilisationnel palimpseste, la littérature *algérienne d'expression française*, désignée comme telle en période coloniale, et plus encore la littérature *issue de l'émigration algérienne*, vit un problème d'appartenance et de reconnaissance. Elle est un constant défi aux lecteurs passionnés mais également aux classificateurs spécialistes dans la matière.

Le point de départ de notre interrogation est une simple observation : les romans des auteurs *algériens d'expression française* ou *issu de l'immigration algérienne* sont rangés en bibliothèque et en librairie soit aux rayons « littérature française », « littérature maghrébine », aussi en « littérature étrangère », ou peut être « littérature orientale » ou encore « littérature beur ». Un véritable dilemme apparaît quant au classement de certaines œuvres. En réalité, à quelle « littérature » *peut-on* ou *doit-on* rattacher certains auteurs puisque des spécialistes tels que les critiques, les libraires, et les bibliothécaires ont un regard divergent et différent sur une même œuvre ?

La localisation des auteurs tels que Mohamed Dib, Nina Bouraoui ou encore Assia Djebar et Leila Sebbar à l'intérieur d'un courant déjà existant parait être problématique. Ceci pourrait s'expliquer par des raisons d'abord biographiques lorsque nous avons affaire à des auteurs qui sont nés en France et ont vécu en Algérie ou nés en Algérie et vécu en France. Mais nous pouvons aussi assigner dans ce sens les auteurs issus de mariage mixte. De là, ce « double » classement s'impose irrémédiablement selon que l'on veuille mettre en exergue leurs origines française ou algérienne. Un autre exemple, celui des auteurs issus de l'immigration, comme c'est le cas toujours pour Mohamed Dib, Nina Bouraoui ou encore Leila Sebbar et dont l'identification « double » est sujette au dilemme de classification.

Néanmoins, au-delà de toute référence biographique, il semblerait que ce problème de classement, renvoie à une question délicate en littérature, celle de l'interculturalité. Sachant que l'appartenance à une culture donnée détermine l'identité culturelle d'un individu en général dans son rapport au monde et, dans le cas précis d'un auteur, elle lui attribue un imaginaire qui lui est propre et distinct des autres auteurs. Dès lors, comment classer un auteur dont l'essence même de son imaginaire se nourrit de deux cultures différentes ? En effet, partant du principe que l'œuvre littéraire n'est pas le reflet du réel mais la représentation symbolique du réel. La réalité est telle que l'auteur qui produit cette œuvre s'alimente de deux cultures différentes, que son identité relève de l'interculturel. La question est de savoir s'il y a

conséquence sur la production littéraire des textes et si l'identité culturelle revoie automatiquement à l'identification des œuvres littéraires.

La classification, dans le champ littéraire, des auteurs appartenant à une double culture ou à des cultures multiples pose problème. Certains auteurs pourraient être considérés comme représentatifs de la génération de jeunes issus de l'immigration qui ont donné naissance à « la littérature beur ». Une littérature qui peint la vie en banlieue au quotidien, caractérisée par les problèmes de chômage et de racisme, les problèmes des identités doubles et déchirées. Les textes considérés comme « beur » ont en commun un même projet d'écriture, celui de définir l'identité de personnes se trouvant en marge de la société comme c'est le cas pour les jeunes des cités, les banlieusards. Les écrivains beur décrivent leurs vies dans leur dimension problématique liée à l'intégration.

D'autres auteurs pourraient être considérés, à tort, comme un produit de cette littérature dite « beur », dans le sens où leurs univers de création prennent racine dans un phénomène de *mixité*, d'*entre-deux*. Quant à eux, ils ne se définissent en aucun cas comme faisant partie de ce courant en particulier. Le cas de Nina Bouraoui est très représentatif de cette confusion. Certes, elle écrit en France mais elle écrit l'espace algérien, des paysages algériens et surtout une enfance et un vécu algériens qu'elle a connu directement puisqu'elle a vécu en Algérie quelques années. Elle n'écrit pas le problème d'intégration, elle ne ressent pas la marginalité provoquée par l'immigration comme les auteurs beurs. Cette question est notamment traitée par l'auteur Leila Sebbar.

Fort de tous ces constats, nous dirons que beaucoup de littératures émergentes posent le problème de leur *localisation*, de leur *identité*. Car les définitions consacrées par aires géographiques montrent parfois des inadaptations. En effet, si nous nous référons au regard du critique qui identifie de manière absolue un auteur à son pays d'origine, nous aurons donc un Mohamed Dib qui n'appartiendrait qu'à la littérature algérienne ; nous aurons également un Jean Pélégri qui n'appartiendrait qu'à la littérature française, une Nina Bouraoui qui ne relèverait que de la littérature française et Isabelle Eberhardt qui ne se rattacherait qu'à la littérature suisse alors qu'elle est issue de mère française, de père russe d'origine allemande et vécu les dernières années de sa vie en Algérie, sa terre d'adoption.

Cette perspective engendre une délimitation qui, à notre sens, reste très restrictive et limitative. En réalité, les littératures francophones ou d'expressions françaises ne peuvent être

définies à partir du seul espace géographique dont elles sont issues, ne serait-ce que parce que, d'abord et dans une perspective générale, elles peuvent émerger dans des espaces anciennement colonisés par les Français et qui se sont complètement imprégnés la langue française qui est devenue leur langue d'écriture, comme c'est le cas de l'Algérie. Ceci pointerait encore plus la difficulté de se limiter à l'espace géographique d'origine pour identifier un auteur ou des écritures, d'autant plus qu'elles sont très souvent éditées et reconnues à l'extérieur de leur espace d'origine. Mais aussi parce que l'espace dans lequel ces textes prennent sens et forme est nécessairement double, plus encore : mouvant.

C'est pourquoi il serait plus juste de tourner le dos aux définitions de l'identité littéraire qui serait une fixité dans des espaces emblématiques statiques, pour aller dans l'exploitation d'autres notions qui pourrait être employés à juste titre. Dans ce sens Rosalia Bivona emploie le terme de « littérature migrante »[130] pour tenter de localiser Nina Bouaroui. Cet auteur ferait partie d'une « littérature migrante » parce qu'elle cherche un espace à l'intérieur d'une littérature ouverte sur de nouveaux horizons non encore identifiables, et qui est interactive avec tous les codes culturels des deux rives de la Méditerranée. Amëlle Mayer, quant à elle, évoque le terme « métisse » pour représenter l'identité littéraire de Nina Bouraoui.

> *Voilà qu'identifier et classer des auteurs, dans un courant littéraire précis, devient une difficulté extrême pour les critiques littéraires comme pour les lecteurs passionnés.*

Déjà pour la « littérature algérienne »[131] précisément, nous sommes face à plusieurs portées critiques, différentes acceptions, et surtout des représentations divergentes, mais tout aussi complémentaires à notre sens. Précisons d'abord ce qu'on entend par *littérature algérienne*. Jacqueline Arnaud donne à cette littérature la définition suivante :

> **« [J]'entends par-là écrite par des écrivains arabo-berbères ou juifs, de familles implantées antérieurement à la conquête française, et non plus européens d'enracinement relativement récent, remontât-il à deux ou trois générations, dont le français est la langue maternelle » [Arnaud, 1986 : 33]**

[130] Par littératures "migrantes", on entend, dans une acception large, des littératures définissant leur identité, non à partir d'un espace délimité, mais à partir de la tension, douloureuse ou désirante, entre deux ou plusieurs espaces, dont aucun ne peut à lui tout seul prétendre à les définir.

[131] On situe généralement la naissance de cette littérature à la période postérieure à la Deuxième Guerre mondiale ou au début des années cinquante pour des œuvres plus connues.

Cette définition, est pertinente pour l'époque coloniale mais elle est problématique et inadéquate aujourd'hui dans la mesure où l'on trouve un grand nombre d'écrivains issus de mariages mixtes et vivant depuis longtemps en exil en France. C'est dans cette perspective que vont les propos de Naget Khedda qui précise que :

> **« La caractéristique essentielle de cette littérature, par son élaboration linguistique, ses références culturelles, les mythologies qu'elle met en œuvre, les transactions génériques qu'elle opère, le travail métaphorique (en prise sur un imaginaire et une imagerie nourris à deux sources, qu'elle élabore au moins) etc., est d'exhiber et/ou de transgresser les frontières géographiques, linguistiques, civilisationnelles, culturelles et de donner ainsi naissance à des formes de l'hétérogène. Par son appartenance à un territoire mixte, elle se situe d'emblée dans l'interspécifique, l'hybride, ou, pour le dire autrement, elle fait de l'hybride sa spécificité… » [Jaques Brès, Catherine Détrie, 1996 : 15]**

De par ces propos, nous comprenons qu'il est inopportun de penser que les auteurs appartenant à un même pays, à un même lieu géographique, à une même religion, ayant recours aux mêmes pratiques et croyances, correspondent forcément à tel ou tel système bien défini ou déjà préétabli à l'avance. Il ne s'agit pas de croire également qu'un auteur pourrait appartenir à une seule culture - cela serait à notre avis un leurre, une totale illusion - ou à des cultures complètement disjointes et séparées l'une de l'autre sans aucune possibilité de rencontre ; mais, bien au contraire, de prendre en considération les différentes identités culturelles qui les fondent, car ces dernières vont influer indéniablement, d'une manière ou d'une autre, sur leurs identités littéraires. Et de là, il serait juste de penser à des cas d'ensembles culturels accessibles, pénétrables et influençables pour aboutir à une classification et à une identification perméable, malléable et ouverte pour les écritures littéraires d'expression française, pourquoi pas dans une zone intermédiaire. En effet, certains auteurs optent plus pour un lieu frontalier entre deux mondes, dans un espace excentré, dans un *entre-deux* où les frontières seraient flexibles en facilitant, ainsi, le déplacement. Ils ne veulent, surement pas, être reconnus dans un courant qui n'est pas le leur ou qu'il ne leur correspond pas.

Fort de toutes ces réflexions, pourquoi ne pas avoir une vision autre et neuve des écrivains algériens francophones et réfléchir finalement sur *une littérature*, qu'on qualifierait, *à double ancrage* ou *à ancrage pluriel* tout simplement. C'est d'autant plus pertinent dans la mesure où nous savons que dans l'espace algérien, l'histoire a provoqué de constants

croisements culturels, notamment ceux de la culture française et algérienne. A partir de là, on identifierait les auteurs ayant vécu la double appartenance culturelle, ou plutôt une appartenance plurielle, dans une littérature à *double ancrage*, celui envers la France et l'Algérie. Et dans ce cas, pourquoi ne pas penser également à une *littérature métisse* ou à une *littérature hybride* qui engloberait toutes les écritures faisant *irruption* dans une zone de marge et d'osmose hors des acceptions officielles, un lieu autre et créatif, où prendrait vie une nouvelle conception littéraire en lui donnant un souffle nouveau.

Chapitre II/

Eléments de biographie et itinéraires d'écriture pour une justification du choix des auteurs et des œuvres dans la problématique interculturelle

2.1. Isabelle Eberhardt

Née à Genève le 17 février 1877, Isabelle est la fille adultérine, de réfugiés russes – d'une mère française et d'un père russe d'origine allemande et aristocratique – qui ont décidé à la suite de sa naissance de rester en Suisse vu la relation illégitime qu'ils entretenaient à l'époque et sachant bien que dans un milieu aussi conservateur que la Russie, leur liaison serait définitivement désapprouvée. Issue d'une famille recomposée, cosmopolite, peu conformiste et non traditionaliste, Isabelle a vécu toute son enfance à la Villa Neuve, à Genève où elle a reçu toute son instruction, d'abord, par son père et, ensuite, à l'école.

Pour comprendre ce cosmopolitisme vécu par I. Eberhardt, il faudrait apporter quelques lumières sur le lieu même de la Villa Neuve où l'écrivaine habitait. Cet espace où a vécu l'enfant prodige était un environnement intellectuel, multiculturel et multilingue dans lequel on parlait le russe, le français, l'allemand, l'italien et l'arabe, parfois aussi le grec et le latin. Comme un poisson dans l'eau, elle s'est baignée dans un milieu où abondaient des livres de différentes langues dans lesquelles elle a dû forcément plonger à maintes reprises. C'est peut être, justement, ces lectures qui ont suscité et éveillé en elle cette envie de voyager, de vivre d'aventures comme un personnage dans l'histoire. Ainsi, dans un environnement qui joint à la fois la plénitude culturelle, intellectuelle et cosmopolite, comment Isabelle Eberhardt aurait-elle pu échapper à ce besoin vital d'aller découvrir le monde, à la rencontre de l'Autre, l'étranger ?

Le sujet interculturel qui est I. Eberhardt n'a pas vécu cette situation à partir d'une histoire engendrée d'un passé historique commun entre deux pays comme c'est le cas pour Mohammed Dib ou pour Jean Pélégri. Ce n'est pas le produit direct d'une colonisation, d'une immigration ou d'un mariage mixte entre deux personnes dont l'un est Algérien et de culture algérienne comme c'est le cas de Nina Bouraoui ou de Leila Sebbar. Cette rencontre avec la culture algérienne, Eberhardt la doit à ses frères, Nicolas et Augustin, qui se sont engagés dans la Légion étrangère, destination l'Algérie. C'est à partir de là qu'elle entend parler de l'Algérie pour la première fois. Le cas d'Eberhardt est très particulier dans le sens où elle s'est imprégnée l'espace algérien et la culture algérienne avant même de les connaître et ceci via les correspondances qu'elle entretenait avec ses deux frères et un matelot avec lequel elle utilisait le pseudonyme de Nicolas Podinsky.

Dès lors, par le biais d'un journal adressé à elle, tenu par ceux qui ont partagé le début de son aventure et de son amour pour l'Algérie, ses frères, décrivant ainsi le quotidien de leur vie en tant que légionnaires, elle commençait à concrétiser le voyage vers son pays d'amour et d'adoption. Par la suite, elle apprend à dessiner et à faire des croquis. Elle fait, aussi, une immersion dans la langue arabe et le Kabyle, chose qui ne fut pas tellement difficile pour elle connaissant son passé cosmopolite. Plus tard, elle deviendra une femme amoureuse du désert et aura parcouru toute l'Algérie durant la période coloniale, faisant ainsi de sa courte vie – puisque elle meurt à l'âge de 27 ans – un grand voyage, une très grande aventure. Elle se déguise en homme, parcourt tout le Sud algérien afin de partager le quotidien des bédouins, allant même jusqu'à embrasser la religion musulmane. C'est le commencement d'un attachement fidèle à une région, à des hommes, à des femmes et à une culture. C'est alors qu'elle ne mettra pas de gants pour creuser dans les profondeurs de la société algérienne pour la comprendre et la saisir. Toutefois, elle n'en fera pas une description flatteuse mais plutôt authentique où elle dépeindra des réalités pures et dures de la vie quotidienne des Algériens.

C'est ainsi que, déguisée en homme, elle prend un autre prénom, embrasse la religion musulmane, afin de parcourir le Sud algérien et partager le quotidien des bédouins. Edmonde Charles-Roux écrit dans ce sens dans *«Nomade j'étais, les années africaines d'Isabelle Eberhardt »* :

> **« A la place parlait et vivait un jeune musulman, un étudiant allant à la découverte de l'Islam. Isabelle était devenue Mahmoud Saadi. Dans sa vie et dans ses récits ce sera dorénavant ce nom qu'elle utilisera, le nom d'un jeune taleb voyageant pour s'instruire (...), allant jusqu'à raser son crâne à la mode orientale »**

Ce qui n'était au tout début de son enfance qu'une mesure d'économie lorsqu'elle s'habillait en garçon en portant les habits de ses frères est devenu un véritable travestissement afin de se démarquer des siens en ne fréquentant que le milieu des indigènes. Il est vrai qu'en portant le burnous traditionnel des Sahariens, elle ne pouvait que passer inaperçu dans une société d'hommes où la femme n'avait pas le droit de circuler librement.

Quoi de plus significatif de l'interculturalité chez Isabelle Eberhardt si ce n'est cette rencontre avec la culture algérienne, avec le peuple algérien, dont elle épousera ses traditions, ses mœurs, sa langue et même sa religion, l'Islam, dans la mesure où elle va le rejoindre dans son engagement spirituel. Une rencontre qu'elle avait tant souhaité et tant attendu malgré les

réticences du peuple colonial français. Une rencontre plus ou moins interdite, dangereuse et difficile constatant le contexte dans lequel s'est tissée cette relation avec l'Algérien et sachant que la période entre 1830 et 1962, l'Algérie était colonisée par la France et donc séparation oblige entre les deux peuples : les indigènes, dominés, colonisés et les français, dominants, colonisateurs. Le fait également d'être une femme seule dans un environnement principalement masculin ne facilite pas sa vie de nomade errante parcourant tout l'espace saharien d'Algérie, mais, vivre dans le risque correspondrait parfaitement à son caractère d'aventurière.

Outrepassant tous les interdits, elle aspire toujours à tisser des liens indestructibles avec le peuple algérien qu'elle considère, d'ores et déjà, membre de sa nouvelle patrie. Elle revendique son amour pour lui en essayant continuellement de s'y intégrer. Elle défend, également, avec acharnement la cause des Algériens en demandant aux autorités françaises qu'ils soient mis au même pied d'égalité que les colons français, chose qui était impossible à réaliser à une époque où même l'idée d'égalité était bannie. Elle s'est ainsi nommée leur porte parole par le biais de l'écriture en aspirant à décrire et à dénoncer le quotidien misérable de ses concitoyens.

En choisissant d'aller jusqu'au bout d'elle-même et de ses convictions, elle sera amenée, finalement, à prendre une certaine distance par rapport à la situation coloniale dans la mesure où elle se sent infiniment très proche de la communauté algérienne musulmane que des colons allant jusqu'à se sentir étrangère au sein même de l'Autre communauté, celle des Européens et des Occidentaux.

Quant aux échanges effectués avec la culture algérienne, Eberhardt en a subi une incontestable influence. De cette interaction naît une véritable dépendance à cette terre et une adoration, un intérêt pour les lieux de culte qui lui vaudra une conversion définitive à l'Islam. Il faut croire qu'Isabelle Eberhardt a connu l'Islam avant de connaître l'Algérie dans la mesure où son grand-père, un général français, s'était déjà converti à cette religion et donc elle en avait connu auparavant certaines prémisses. « Je suis née musulmane et je n'ai jamais changé de religion », a-t-elle écrit. Incontestablement, toute la destinée d'Isabelle Eberhardt sera fortement marquée par sa rencontre avec le monde musulman et avec le Sahara algérien. D'ailleurs, à la base de tous ses écrits, il y a présence incontournable de l'Islam. Isabelle femme *mystique*, *mystérieuse* et par-dessus tout *humaniste*.

De par son appartenance à l'Islam, elle a pu se permettre d'être plus proche des habitants du Sahara. Elle s'installe à Oued Souf et se marie avec Slimane Heni, un jeune soldat indigène, le grand amour de sa vie. Mais la plus belle preuve de son adoption, de son adaptation et de son intégration à la culture algérienne reste sa conversion à l'Islam et la célébration de son mariage avec *la Fatiha* selon les coutumes musulmanes. Même lorsqu'elle mourut en octobre 1904 dans l'inondation de Oued Sefra, elle fut enterrée selon les coutumes musulmanes au cimetière musulman Sidi Boudjemaâ, à Aïn Sefra.

2.1.1. Au pays des sables

L'interculturalité est représentée dans cette œuvre par toutes les images merveilleuses qu'Isabelle Eberhardt donne de l'espace algérien, par tous ces mots pénétrants et magnifiques qu'elle utilise pour peindre le paysage naturel du Sahara algérien. Le reflet de son regard émerveillé, féerique envers un pays qu'elle vient de découvrir et qui la pénètre jusqu'au plus profond d'elle-même. Et de ce paysage magnifique naissent le personnage, l'auteur et l'écriture d'Eberhardt. Dans « *Au pays des sables* », elle écrit :

> **« Ainsi, ma première arrivée à El Oued, il y a deux ans, fut pour moi une révélation complète, définitive de ce pays âpre et splendide qui est le Souf, de sa beauté particulière, de son immense tristesse aussi » [1904 : 9]**

L'interculturalité se situerait dans toutes ces descriptions qu'elle donne de façon précise, comme si elle était née et a vécu toute sa vie dans cet espace. Les premières lignes d'*Au pays des sables* en témoignent, lorsqu'elle exprime ses sentiments et sensations lors de sa rencontre avec le pays d'El Oued, une rencontre qu'elle qualifie d'unique et dont elle fait la retranscription dans son texte de façon authentique.

Un autre trait caractéristique de cette interculturalité vécue par I. Eberhardt est le poids de tous ses souvenirs en détails et de toute la portée nostalgique et morale qui lui sont reliés et qui resteront à jamais gravés dans la mémoire de l'écrivaine telle une écriture qui laisserait sa trace à jamais sur une pierre. Nous pensons, à titre d'exemple, au souvenir de cette journée de fête qu'elle partageait avec les habitants d'El Oued célébrant le retour du grand marabout vénéré, Sidi Mohamed Lachmi qui rentrait de son voyage de France. Elle précise qu'à l'occasion, ils vêtirent des costumes brillants, de burnous de fêtes majestueux et blancs faisant

galoper leurs chevaux fougueux les armes dans la main. Les femmes, quant à elles, portaient de sombres étoffes bleus et rouges et des bijoux d'or qui les faisaient briller. Quelques pages plus loin et comme pour continuer de décrire cette journée mémorable, elle utilise un simple pronom qui reste très significatif pour nous de cette interculturalité et qui reflète le degré même de son imprégnation envers cette société ; elle écrit :

> **« Lentement, nous avancions vers l'est, comme allant à la rencontre du soleil levant encore caché par les dunes énormes qui enserrent El Oued. Soudain, devant nous, un grand cercle vide se forma [...] ».**

Quelques pages après, elle écrit toujours dans ce sens :

> **« Mais, chevaux et cavaliers, nous avons senti l'espace libre devant nous (...) » [1904 : 20]**

L'imprégnation est tout aussi culturelle que religieuse ; sa foi et sa piété étaient tellement poussées qu'elle en était arrivée à partager un rituel religieux de tous les croyants musulmans du monde entier qui était le jeûne du mois de Ramadhan, à faire la prière et même à fréquenter des lieux cultes tels, la Zaouïa. Elle explique ceci à travers les mots suivants :

> **« Ce furent d'abord les heures de quiétude de Chaabane et de Ramadhan : journées passées aux humbles travaux du logis ou en courses en grandes Zaouïa saintes (...) aubes enchantées, calmes et roses, après les nuits de prière de Ramadhan (...). Alors, de très loin, de la mosquée des Ouled Khelifa, puis de celle d'Azèzba, commençait à monter la plainte traînante et sauvage du moueddhen (...) ». [1904 : 26]**

Ce qui reste pertinent en ce qui concerne sa piété c'est que Isabelle Eberhardt, n'étant pas habituée à faire le jeûne jusque là, une pratique qui est pour ainsi dire assez difficile à faire pour des personnes non habituées, ne voyait aucun inconvénient à perdurer ce jeûne, le signe, à notre sens, de sa profonde piété. C'est le cas lorsque Slimane et Abdelkader sont entrain d'attendre en silence cet instant tant attendu où le Moueddhen entame son appel à la prière en disant « Dieu est le plus grand ! » et, elle de son côté s'amuse à les décourager et prolonge, *« mélancoliquement (son) jeûne, fascinée par le spectacle unique d'El Oued, pourpre d'abord, puis rose, puis violacé, puis, enfin, après l'extinction rapide de l'incendie occidental, d'un gris uniforme [...] »*. [1904 : 27]

Par ailleurs, le texte d'Isabelle Eberhardt est représentatif de l'interculturalité vécue par son auteur dans le sens où on y perçoit, on y distingue une imprégnation particulière envers la culture algérienne. La narratrice nage et s'agite dans l'interculturel et elle vivrait à la croisée de deux cultures, de deux langues au minimum. En effet, nous pouvons constater dans le texte *Au pays des sables* quelques exemples concernant l'utilisation de la langue Arabe, la langue de l'altérité comme pour prouver au lecteur qu'elle était devenue citoyenne algérienne à part entière. Nous pourrions même en citer certains tirés de ce texte :

- Dès les premières pages, elle utilise un lexique arabe : « - *Allahou Akbar ! Allahou Akbar !...* » [1904 : 13] pour évoquer ces rappels millénaires de l'Islam tenus par les Mueddine.
- Il y a également des termes tels que : *caïd*, *ramadhan*, *zaouïa*, *moueddhen*, *Kif* et *ar'ar*, *chehili*, *cheikh*, *douar*, *bach amar*, *bordj*, *toub*, *oued*, *burnous*, *deïra*, *sebkha*, *chott*, *Maktoub*. [1904 : 32]

En parlant l'arabe et en se convertissant à l'Islam, I. Eberhardt s'était octroyée une position unique qui lui permettra par la suite d'observer la vie quotidienne et les différentes conceptions et représentations du peuple algérien parmi lequel elle a vécu durant 27 ans de sa vie en tant qu'errante, vagabonde, une éternelle voyageuse.

Toutefois, hormis les détails que nous avons pu apporter afin de justifier notre choix vis-à-vis de l'auteur Isabelle Eberhardt et du texte Au pays des sables, nous n'avons fait en réalité que parcourir le texte en question. L'analyse textuelle sera faite avec plus de précisions et de profondeur dans la prochaine partie intitulée *Analyse discursive sur un corpus d'étude*. Mais d'abord, continuons d'apporter quelques lumières sur les différents choix que nous avons faits concernant des auteurs et des textes pour l'étude de notre problématique sur l'interculturalité franco-algérienne.

2.2. Albert Camus

Un des écrivains français d'Algérie les plus connus, Albert Camus, est né le 7 novembre 1913 sur la commune de Mondovi sur l'Est algérien. Son père, Lucien Camus ouvrier dans une exploitation coloniale, fut mobilisé et blessé à la bataille de la Marne en septembre 1914, durant la Première Guerre mondiale de 14-18. Suite à quoi, il décéda à l'âge de 28 ans alors qu'Albert Camus avait seulement onze mois. Il n'a donc jamais connu son père. Sa mère, Catherine Sintes, d'origine espagnole, à demi-sourde dès son jeune âge à cause d'une maladie grave, et presque analphabète puisqu'elle ne savait ni lire ni écrire en langue française et parlait peu et difficilement. Tout ceci nous montre les conditions très difficiles dans lesquelles l'écrivain a vécu durant toute son enfance.

Il s'installe à Alger, plus exactement dans le quartier populaire de Belcourt, avec sa grand-mère maternelle qui participa vivement à son éducation. Albert Camus était issu d'une famille très modeste que la mère essayait d'entretenir tant bien que mal en faisant de petites fonctions, d'abord dans une cartoucherie, ensuite en faisant le ménage. C'est après avoir reçu une bourse que Camus entre au lycée Bugeaud d'Alger en 1924. C'était un adolescent qui croquait la vie à pleine dent, un amoureux du paysage algérien et de la mer. Il excellait dans la nage et surtout dans le football, son activité préférée, sans oublier la lecture des œuvres littéraires comme celles d'André Gide. Son professeur Jean Grenier l'influence et l'initie à la philosophie, lui faisant découvrir et lire Nietzsche. En 1930, Il passe son baccalauréat mais la même année il est atteint de la tuberculose, une maladie qui l'empêche d'achever ses études mais qui lui fait brutalement prendre conscience de l'injustice faite à l'homme. Une année plus tard, il obtient son baccalauréat, entre à l'université d'Alger et entame des études de philosophie. Par la suite, il se marie avec Simone Hié dont il va se séparer deux ans plus tard en 1934. Après avoir achevé sa licence de philosophie, il soutient en 1936 un diplôme d'études supérieures, « métaphysique chrétienne et néoplatonisme ». Parallèlement, il participe à des projets dramatiques, il fonde le « Théâtre du travail » adaptant et jouant dans des pièces de théâtre.

Par ailleurs, il se penche sur un autre mode d'action et d'expression qui adhère au mieux avec ses convictions et ses revendications politiques, à savoir, le journalisme. Il fonde avec Pascal Pia le journal *Alger Républicain*, nommé par la suite *Soir républicain*, qui se fixe pour objectif l'accession des Musulmans à la vie politique. Il est notamment chargé de rendre

compte des procès politiques algériens. Il publie une centaine d'articles : politique locale ou nationale, chroniques judiciaires et littéraires, reportages, dont l'important « Misère de la Kabylie ». Ses prises de position contre l'oppression coloniale, contre une tutelle qui maintient dans la misère et l'asservissement du peuple musulman, créent un véritable scandale.

N'arrivant plus à trouver du travail à Alger, il la quitte et se rend à Paris avec sa seconde femme, Francine Faure, où il commence à travailler pour le journal *Paris Soir*. Il ne vivra plus très longtemps en Algérie mis à part une période qui se situe entre 1941 et 1943 lorsqu'il s'installe à Oran. Néanmoins, il gardera de sa terre natale des images magnifiques qui continueront de vivre en lui jusqu'à son dernier souffle, comme le montre par exemple son œuvre de 1954, *L'Été*.

Albert Camus s'est toujours engagé pour lutter contre l'injustice, contre la misère, contre la peine de mort. Il a surtout défendu la dignité humaine. Il a fait entendre sa voix et pris position dans l'Histoire contre vents et marées. Dans le journal *L'express*, il écrit sur la crise algérienne. Le 22 janvier 1956, il lance sans succès un appel pour une trêve civile en Algérie. Suite à cela, il invite les intellectuels à protester à l'O.N.U.

Hormis son implication politique, A. Camus est avant tout un écrivain. A l'âge de 44 ans, en 1957, il reçoit le prix Nobel de littérature pour « avoir mis en lumière les problèmes se posant de nos jours à la conscience des Hommes ». Son œuvre, de la propre affirmation de l'auteur, comprend plusieurs cycles littéraires :

- D'abord celui qui couvre *l'Absurde* de la condition humaine avec *Caligula*, *L'Etranger*, *Le Mythe de Sisyphe* et *Le Malentendu*, les livres parus entre 1942 et 1944.
- Celui de la révolte avec *La Peste*, *L'Etat de Siège*, *Les Justes* et *L'Homme révolté*, les livres publiés entre 1947 et 1950.
- Enfin, celui sur le thème de l'amour.

Après avoir mené une vie bien remplie et bien tourmentée, l'écrivain humaniste, l'intellectuel engagé et l'homme révolté, Albert Camus, décède en 1960 à l'âge de 46 ans, dans un accident de la route, deux ans avant l'indépendance de l'Algérie.

L'interculturalité de l'homme se situe dans ce va et vient entre la France et l'Algérie qu'il aura vécu durant toute sa vie, entre deux mères : sa mère biologique et sa mère patrie. Le sujet interculturel qu'il était se voyait vivre dans le partage, entre un attachement affectif profond pour la terre algérienne qu'il n'a jamais voulu quitter et l'amour sincère pour sa mère et les siens, autrement dit les Français. Ce vacillement qu'il a toujours connu, faisait partie intégrante de lui et de sa personnalité car il n'a jamais pu choisir entre les deux parts qui le fondaient. Néanmoins, les seules et uniques voix (voies) qui l'ont toujours guidé auront été celles de sa mère, de la justice, de la pauvreté, du soleil, de l'Algérie et surtout de l'écriture.

Certains points semblent rassembler Camus et l'ensemble des autres Algériens, c'est à la fois la passion qu'ils éprouvaient pour leur terre algérienne, la mort qu'ils frôlaient chaque jour mais surtout l'engagement qu'ils avaient envers elle. Même si beaucoup d'Algériens ont dû penser et penseraient toujours qu'en réalité Albert Camus s'était engagé plus pour le pays qu'il admirait, qu'il aimait passionnément et qu'il voulait préserver que pour la cause de l'Algérien lui même, son engagement était présent, était là dans ses écrits et dans ses propos. Il est vrai que l'engagement en question n'était pas le même, n'avait pas la même profondeur, les mêmes convictions, les mêmes buts et les mêmes finalités (l'indépendance), mais il existait car sa passion était entière. Précisons tout de même que ses propos étaient souvent mitigés et parfois même contradictoires dans ses discours tenus sur la question algérienne.

2.2.1. Noces

L'interculturalité de l'homme, de l'écrivain qu'il était se situerait dans une relation passionnelle et presque charnelle qu'il entretenait avec la terre algérienne. La terre algérienne apparaîtrait, donc, comme le lieu où s'inscrit, s'écrit toute sa vie. Il jouissait de la mer, la campagne, le silence, les parfums de cette terre et rien n'avait autant d'importance pour lui que cette dernière. Ce qui comptait disait-il c'était « seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naitre l'amour » [Noces : 21].

Tipaza est associée à tout ce qui relève de la beauté, du désir, des pulsions, du plaisir, le lieu des *noces*. Elle serait ainsi la métaphore même de l'interculturalité vécue par l'auteur, le lieu de l'entrecroisement et de la fusion entre les deux mondes, français et algérien.

L'autre aspect de l'interculturalité vécue par l'auteur et que nous pouvons relever dans le texte, c'est toute la confusion provenant du contact entre les deux espaces, l'algérien et le français, avec tout ce qui les représentent, car il est à la fois épris du soleil, de la mer, du paysage algérien mais en même temps il se trouve être à la croisée de deux systèmes politiques, historiques, culturels qui, parfois le dépassent et le placent dans une position très délicates. Puisque, parallèlement au fait que l'Algérie soit pour Camus lieu de vie, de ressource, « du spectacle de la beauté », de la liberté, de la jouissance, une source de bonheur, d'énergie et de création, elle est aussi lieu de mort, de guerre et de déchirement. C'est ce que nous allons développer avec plus de détails dans la partie quatre de notre travail de recherche.

L'interculturel représenterait, ainsi, pour lui une position mitigée. Les Français pourraient interpréter son engagement envers l'Algérie comme une trahison et les Algériens n'accepteraient pas sa distanciation par rapport à eux. Il écrit dans ce sens :

> **« Peu de gens comprennent qu'il y a un refus qui n'a rien de commun avec le renoncement. Que signifient ici les mots d'avenir, de mieux-être, de situation ? Que signifie le progrès du cœur ? » [Albert Camus, Noces : 27]**

En lisant Camus, nous comprenons bien qu'il se positionne en faveur de certaines valeurs qui lui paraissent incontournables, celles de la vie, de l'amour, de la joie et de la paix. En même temps, il se révolte contre l'oppression, la maltraitance coloniale, la misère que connait le peuple colonisé.

Le sujet interculturel, l'homme-écrivain Albert Camus, placé au carrefour de deux cultures, de deux systèmes de pensées et de croyances, de deux pays déchirés par le colonialisme et par la guerre, aurait, à notre sens, vécu cette situation interculturelle dans le *trouble*, dans l'incertitude, dans le partage, dans une peur de la mort continuelle, dans une présence-absence c'est-à-dire dans des allers-retours continuels entre la France et l'Algérie, dans une raison-déraison c'est-à-dire entre une vie pleinement vécue et une mort tout le temps pensée, entre suivre entièrement une cause jusqu'à en mourir ou s'en détacher complètement pour survivre.

De l'interculturalité vécue, autant par lui que par les autres Algériens, naît une influence, remarquable dans le texte, lorsqu'il parle des femmes qui se mettent presque à nu dans les plages alors que, pendant des millénaires, c'était inconcevable de le faire car la

religion musulmane l'interdit formellement. Un autre trait caractéristique de l'interculturalité vécue et surtout de l'influence de la culture française exercée sur l'Algérienne est le dancing de la plage où chaque nuit se réunissaient hommes et femmes pour danser jusqu'au soir :

> **« A la plage Padovani, le dancing est ouvert tous les jours. Et dans cette immense boite rectangulaire ouverte sur la mer dans toute sa longueur, la jeunesse pauvre du quartier danse jusqu'au soir... Quelquefois, c'est une valse qu'on joue et, sur le fond vert, les profils noirs tournent alors avec obstination, comme des silhouettes découpées qu'on fixe sur le plateau d'un phonographe » [Albert camus, Noces : 40]**

Autant d'exemples que nous allons relever du texte *Noces* afin de mener à bien notre problématique de recherche et ce dans la quatrième partie intitulée : *Analyse discursive sur un corpus d'étude*.

2.3. Jean Pélégri

Né à Rovigo le 20 juin 1920, issu d'une famille de gros propriétaires terriens installée dans la Mitidja depuis les débuts de la colonisation et précisément en 1841, il obtient sa licence de philosophie à Alger. Il s'engage comme volontaire en 1942. Professeur en France puis à Alger dès 1953. Après l'indépendance, il participe à la création de l'Union des Ecrivains algériens et au premier numéro de la revue *Novembre*, il devient professeur de littérature française au lycée Buffon à Paris, ensuite comédien dans *Pickpocket* de Robert Bresson.

Jean Pélégri est l'auteur de plusieurs romans dont, entre autres : *Les Oliviers de la justice* [1959], *Le Maboul* [1963], *Les monuments du déluge* [1967]. Il change complètement de registre en écrivant deux pièces de théâtre jouées à Paris : *Slimane* [1968] et *Le Maître du Tambour*. Il a été, aussi, scénariste, dialoguiste et acteur dans le film *Les Oliviers de la Justice*, qui a reçu le Prix des écrivains de Cinéma et de Télévision au Festival de Cannes en 1962. Il se consacre finalement à l'écriture d'un essai *Ma mère, l'Algérie* [1989].

L'interculturalité de l'auteur se lit dans toutes ses œuvres dans la mesure où il fait de l'Algérie son histoire et le thème central de tous ses écrits. Depuis son premier roman *L'embarquement du lundi* [1952] jusqu'à *Les Etés perdus* [1999], il peint avec amour et précision le paysage natal de la Mitidja avec ses vignes et ses orangers et la *dévorante sensualité* de la terre algérienne.

L'auteur s'est toujours considéré comme un *Algérien de cœur*. D'ailleurs, dans son dernier ouvrage *Simorgh*, Dib lui consacre ces lignes en hommage :

> **« Jean Pélégri, Algérien de naissance et l'un des plus grands écrivains d'aujourd'hui, plus grand que Camus en tout cas, reste toujours ignoré en France. Pourquoi ? Parce que, pour marquer son appartenance au territoire algérien, il l'a compissé si fort qu'il a créé à son usage une autre langue française. Et là, le public français a renâclé, n'a pas voulu de lui »**

Par ailleurs, dans ses romans, Jean Pélégri n'a cessé de faire appel à l'image de son père. Cette image va nous servir à comprendre les rapports entre l'auteur, son père et l'Algérien. Ruiné, le père de l'écrivain allait s'asseoir au lever du jour au bord d'un trottoir pour discuter avec un mendiant et c'est à travers ce geste et cet acte que ce dernier a pu redonner, peu à peu, sens à sa vie, autrement dit, grâce aux rapports quotidiens et simples qu'il

entretenait avec les Algériens de la plaine, ceux qui continuaient à incarner à ses yeux la *justice*. Ce père qui revendiquait son appartenance au petit peuple pied-noir, a fini par partager les peines et les souffrances de ces Algériens tout en dénonçant l'aggravation des injustices dont a été victime la population algérienne musulmane face au colonialisme.

Il faut dire que les premiers rapports avec les Algériens, Pélégri les avait tissés par le biais de son père. D'ailleurs, à la veille de sa mort, il lui avait précisé que s'il avait essayé d'être juste, c'était à cause des Algériens car c'était eux, dans les moments difficiles, qui lui avaient apporté la consolation dont il avait besoin.

De plus, les rapports interculturels qui avaient marqué en profondeur l'homme et l'écrivain c'était ceux qu'il avait noués avec des gens simples, des ruraux avec qui il apprenait des choses essentielles de la vie. Son interculturalité se situe dans son étroite relation entretenue avec le peuple algérien, dans ses connaissances du Coran et de la religion musulmane et dans son apprentissage de la langue arabe, langue déjà adoptée au préalable par son défunt père au point où ce dernier meurt sur des paroles arabes. [Vie Culturelle à Alger, 1900-1950, 1996 : 44]

L'interculturalité se créait avec l'Altérité algérienne, dans ses interrogations et son intérêt particulier vis-à-vis des Musulmans faisant la prière et à travers ses imitations envers ces derniers. C'est une interculturalité vécue à travers des gestes simples qui permettaient de se rapprocher de l'Autre, de découvrir l'autre côté des choses, sans pour autant renier les composantes de sa culture franco-européenne. L'exemple suivant va nous permettre d'argumenter ce que nous venons d'avancer :

> **« J'ai connu une vieille femme algérienne, je m'excuse de le dire, illettrée, une femme de ménage dont le fils était mort au maquis, qui m'a plus appris sur les réalités de la guerre que ce que je lisais sur la presse française de gauche par exemple, sur les massacres. Parce que j'avais confiance en elle, elle ne pouvait pas me tromper, je le sentais dans sa façon de dire… Et en même temps mon fils était tout jeune, elle l'avait dans les bras, elle le berçait, elle chantait des chansons arabes pour mon fils, et en même temps je sentais qu'elle chantait pour le sien » [Vie Culturelle à Alger, 1900-1950, 1996 : 65]**

A partir de ces quelques mots cités de J. Pélégri, nous comprenons que des relations interculturelles se sont créées, à la base de gestes et d'échanges très simples, entre ce dernier et les Algériens. Ce faisant, il passait son temps à défendre les pieds-noirs quand il était avec

les Algériens et à défendre les Algériens quand il était avec les Français et les pieds-noirs. Néanmoins, il précise fortement qu'il appartient à deux patries en même temps, qu'il peut se sentir chez lui en Algérie, autant avec un Algérien qu'avec un pied-noir. Un comportement qu'il justifie par le fait d'une cohabitation mutuelle.

Pour finir, nous dirons qu'en voulant se situer dans le monde qui l'entoure, Jean Pélégri vit un véritable mal-être dû a cette relation complexe et conflictuelle que peuvent entretenir le Même et l'Autre. Nous voulons dire par là, la relation qu'entretient l'Algérien colonisé avec le Français colonisateur. « *Et cette histoire constitue une part de notre identité* », écrit-il. [Jean Pélégri, 1989 : 25]. Ces différentes relations nouées ont, finalement, fait de lui un sujet interculturel situé à la croisée de deux cultures, la française et l'algérienne.

2.3.1. Ma mère, l'Algérie

Lorsque nous abordons le texte *Ma mère, l'Algérie* de Jean Pélégri, la première des choses qui nous interpelle dans notre lecture est le verset de Coran auquel il fait appel dès le début de son récit : *Voici les fruits dont nous nous sommes nourris sur la terre. Coran*

Les premiers mots qui ouvrent le récit de l'écrivain sont d'origine arabo-musulmane, n'est ce pas le premier trait interculturel relevé dans le texte ? En effet, et loin d'en être le dernier car au fur et à mesure que nous avançons dans notre lecture nous ne pouvons que constater tous les rapports interculturels existant dans l'écriture pélégrienne.

Les premières relations interculturelles avec le peuple Algérien, Pélégri les a vécues étant enfant lorsqu'il jouait en compagnie de ses six camarades de jeux dont il était inséparable et qui étaient d'origines et de langues diverses : arabes, kabyles, français et espagnols. Cette diversité d'origine et de langue ne représentait en aucun cas un obstacle pour lui car ce qui comptait à ses yeux et aux yeux de ces enfants c'était, le jeu. Ce dernier était l'élément rassembleur face à la diversité qui les entourait. Ils se partageaient des instants uniques, des moments de complicité, que nous pouvons lire dans cet extrait :

> **« L'enfant, s'il a besoin de courses et d'espaces, a également besoin de secrets, de cachettes, et sur ce point nous n'échappions pas à la règle. Dans un fossé profond, renforcé de gabions, un grand arbre se dressait à mi-pente. Nous cachions là, dans une**

anfractuosité du tronc, la boite d'allumettes et le paquet de cigarettes, au goût sucré que j'avais dérobés à mon père, et que nous fumions aux heures de la canicule, assis en rond, en nous passant la cigarette après chaque bouffée » [Jean Pélégri, 1989 : 14]

Les nombreux secrets ainsi que le rituel que ces enfants partageaient, mêmes différents les uns des autres, ne font que nous prouver leur attachement et leur union malgré la diversité qui leur est inhérente. Ce geste qu'ils faisaient lorsqu'ils se passaient la cigarette les uns aux autres ne reflétait que la forte communion qui existait entre eux. L'interculturalité de l'écrivain se situerait dans cette multitude de contacts qui se créaient au quotidien entre lui et ses camarades de jeux, d'origines différentes.

D'un autre côté, les rapports interculturels prenaient forme lors des divers échanges sur des sujets relatifs à la religion et à la divinité. En effet, il précise dans le texte que de nombreuses discussions avaient eu lieu sur la question de la diversité des noms attribués à la divinité. « Dieu pour les uns, Allah pour les autres ? », écrit-il. De ces débats naissent souvent les dialogues, les interactions et les échanges réciproques.

Un autre trait de l'interculturalité vécue par l'auteur, et que l'on peut relever dans le texte, est le recours régulier à d'autres langues dans son écriture comme pour signaler une certaine relativité qu'entretiennent les langues entre elles. Il précise dans ce sens que :

« Aucune [langue] ne peut exprimer totalement la diversité et la multiplicité du monde. [...] Par ce recours à des mots d'origines diverses, j'habitais donc, sans m'en rendre compte, un monde constamment divers, constamment multiple » [Jean Pélégri, 1989 : 21]

C'est cette prise de conscience de la pluralité et la diversité qui le fondait, et fondait le monde qui l'entoure, qui fait de lui un sujet interculturel à la croisée de cultures plurielles. D'ailleurs cette multiplicité, l'auteur l'avait retrouvée même dans les usages et les coutumes de chacun :

- Dans le choix des épices pour agrémenter les plats.
- Dans la façon de mourir et de rejoindre, enroulé dans un voile, la terre maternelle.
- Dans le salut des uns, direct et cordial, et le *Salam* des autres, où Dieu intervenait, et qui s'accompagnait d'un geste de la main sur le cœur.

Fort de toutes ces données, l'envie de creuser plus loin cette question d'interculturalité franco-algérienne précisément vécue par l'écrivain Jean Pélégri, nous projette directement vers une analyse plus minutieuse. C'est ce que nous allons justement faire dans la quatrième partie, celle de l'analyse discursive.

2.4. Mohamed Dib

Dib né le 21 juillet 1920 à Tlemcen au sein d'une famille bourgeoise ruinée. Orphelin de père à l'âge de 10 ans, il est élevé par sa mère. C'était un homme d'une véritable polyvalence professionnelle, car il s'initie à différents métiers qui lui ont permis ainsi de naviguer dans plusieurs milieux de la classe moyenne de sa société et d'aiguiser son sens de l'observation et son regard critique.

Il fait des études primaires et secondaires en français dans sa ville natale avant de les poursuivre à Oujda dans l'est du Maroc. A l'âge de douze ans, tout en continuant à étudier, il s'initie au tissage et à la comptabilité. Il exerce ensuite différents métiers : instituteur, employé des chemins de fer, interprète, et dessinateur de maquettes de tapis. A partir de 1949, il fréquente des réunions d'intellectuels et côtoie les écrivains de l'Ecole d'Alger qui gravitent autour d'Albert Camus, de là, sa vocation littéraire se précise. De 1950 à 1952, il exerce comme journaliste à *Alger Républicain*, et à travers ce journal, il participe activement au débat culturel et politique de son pays. En 1951, il épouse une française avec qui il partagera toute sa vie jusqu'à ce qu'il s'éteigne en 2003.

En 1959, il quitte l'Algérie et se rend en France pour fuir les tracasseries de la police coloniale, et pour se consacrer entièrement à l'écriture. Il sillonne ensuite les pays de l'Europe de l'est et le Maroc avant de s'installer dans l'ouest de la région parisienne. À partir de 1970, il effectue des séjours dans différents pays, notamment aux Etats-Unis et en Finlande qui deviendra sa destination de prédilection. C'est ainsi que Dib, cosmopolite, a toujours navigué entre plusieurs espaces, dans plusieurs domaines, entre plusieurs langues et cultures, au milieu de personnes totalement différentes les unes des autres. C'est justement ce qui a pu enrichir le sujet interculturel qu'il était déjà auparavant.

Son interculturalité se situe également au niveau de son utilisation de la langue française et c'est sans doute son vécu d'auteur francophone du Maghreb qui ressort au fil de son écriture. Il fait le choix d'écrire en langue française dont il aime le « tranchant », car « elle permet, selon lui, d'affiner, d'effiler, d'affûter son esprit ». [Microsoft Encarta 2007. 1993-2006 Microsoft Corporation]

L'œuvre dibienne prend vie dans un contexte colonial, dans une histoire tourmentée, enracinée dans plusieurs cultures. Son écriture, sans vouloir la réduire à un simple témoignage

néanmoins attentif et inquiet, tend à accompagner un peuple déchiré dans toutes les étapes de la décolonisation de son pays. Il représente alors une des consciences vives de l'Algérie en lutte. Il témoigne sur les conditions socio-historiques de la communauté algérienne. Il en décrit la misère, l'humiliation ainsi que le courage et la ténacité sans oublier l'espoir algérien avec *La grande maison* [132] [1952], *L'Incendie* [1954] et *Le Métier à tisser* [133] [1957]. Il écrit alors le roman national où l'essentiel se situe dans la prise de conscience politique du peuple algérien devant la colonisation. Ainsi, la première période de sa création allant jusqu'à *Un Eté africain* [1959] s'inscrit dans une option réaliste.

Mais alors, très vite, son écriture subit un changement et prend une nouvelle orientation, dans la maturité. Il rejoindra d'autres auteurs dans une prise de conscience, celle qui consiste à penser que : *« (...) la vraie révolution pour un écrivain est celle du langage. Aussi (...) la vraie question pour eux est-elle celle de la nouveauté et de la qualité de leur écriture »*. [Charles Bonn, 1990 : 5]

Les trois romans qui paraîtront après, rompent avec le réalisme d'avant, se tournant vers « le geste d'écriture même » ; il s'agit d'*Un été africain* [1959], de *Qui se souvient de la mer* [1962] et de *Cours sur la rive sauvage* [1964]. Mohammed Dib affirmait à cette époque qu'après avoir été un « écrivain public », il reprenait « son attitude d'écrivain s'intéressant à des problèmes d'ordre psychologique, romanesque ou de style ». [J. Déjeux, 1987 : 16]. Selon Naget Khadda[134], cette deuxième étape comprend également le recueil de nouvelles *Le Talisman* [1966] en exploitant les ressources du fantastique et des procédés de science-fiction.

Après avoir écrit dans une littérature ethnologique, documentaire et contestataire, M. Dib éprouve un désir profond de *rupture* et de *changement*. Il s'explique sur ce revirement en précisant que :

> **« [...] avec la masse de documents, de témoignages accumulés au sujet de la guerre d'Algérie et au sujet de l'Algérie, tout court, l'auteur algérien se sent libéré vis-à-vis de l'actualité des événements (...). Et il lui devient possible d'approfondir sa réflexion, de**

[132] Ce roman paraît aux éditions du Seuil ; il est reconnu d'emblée comme un roman algérien engagé et lui vaudra le prix Fénélon.

[133] Les trois romans de M. Dib « La Grande Maison », « L'Incendie » et « Le Métier à tisser » constitueront la trilogie « Algérie », perçue comme un geste de témoignage et d'engagement. En effet, les événements politiques l'obligent à s'intéresser de plus près à sa société ; il abandonnera donc le ton intimiste de ses premiers poèmes et optera sans hésiter pour une « écriture de constat, réaliste et documentaire ».

[134] Naget Khadda, Présentation de Mohammed Dib, disponible sur internet à l'adresse suivante : http://sir.univ-lyon2.fr/limag/Textes/Manuref/Dib.htm

tenter l'aventure (je veux dire l'aventure littéraire, l'aventure de la création) en prenant en somme des risques. (...) J'essaye pour ma part, d'aller à présent vers des régions moins explorées, de faire œuvre d'écrivain dans le sens le plus plein du terme ». [Jean Arnaud, 1986 : 197]

Dans cette troisième étape de son parcours d'écrivain, autrement dit, celle du néo-réalisme, nous relevons trois œuvres : *La Danse du Roi* [1968], *Dieu en Barbarie* [1970] et *Le Maître de chasse* [1973] qui mettent en exergue à la fois un réalisme teinté de symbolisme mais aussi une interprétation ésotérique du monde. C'est ainsi qu'il se concentre plus amplement sur sa propre histoire et sur les thèmes reliés à l'exil. Il publie *Habel* [1977] et déplace alors la scène romanesque hors d'Algérie. Par la suite, il continue dans les voies de l'exil avec sa « trilogie » romanesque « nordique », *les Terrasses d'Orsol* [1985], *le Sommeil d'Ève* [1989] et *Neiges de marbre* [1990]. Quant à l'œuvre *L'infante maure* [1994], elle s'impose comme quatrième volet de cette « trilogie » ; Dib obtenant pour ce roman le grand prix de la francophonie de l'Académie Française. Et grâce à l'intériorisation de son écriture, il aborde les problèmes de l'exil sous un jour nouveau, *L'Enfant-jazz* [1998] et *Le Cœur insulaire* [2000]. L'unique œuvre dramatique a été pour l'écrivain *Mille Hourras pour une gueuse* [1980]. Fidèle à son enfance, il est également l'auteur de plusieurs contes : *Baba Fekrane* [1959], *L'hippopotame qui se trouvait si vilain* [2001] et *L'histoire du chat qui boude* [1974]. Son avant dernier roman *L.A Trip* [2003] est un récit en vers, né à la suite d'une inspiration américaine est une succession d'idées et de valeurs. Et jusqu'à la fin, Mohamed Dib nous a fait voyager à travers ses mots, surtout avec *Simorgh* [2003] où il aborde des thèmes qui ont traversés son œuvres tels que : la langue, l'étranger, la fascination du désert, l'exil, le pouvoir du rêve et de l'imaginaire ; mêlant à la fois le conte, la nouvelle, l'essai et le journal, une conclusion idéale pour toute une vie de plume.

Durant tout son parcours entant qu'écrivain, Mohammed Dib est souvent revenu sur cet aspect de la double appartenance, spatiale, culturelle..., ce qui nous projette indéniablement sur un discours identitaire, sur le vécu de l'auteur, sur une représentation symbolique de la réalité. Notre choix envers cet écrivain s'explique par le fait que ce dernier a vécu l'interculturalité franco-algérienne de très près. Il a connu la colonisation française en Algérie et il a vécu en France en tant qu'Algérien en exil. Son écriture n'a été que le reflet de différentes rencontres et des interactions inter-individuelles et inter-culturelles très diverses.

2.4.1. L'Infante maure

Il faut dire que le choix envers cette œuvre a été fait naturellement à partir du moment où l'on traite de la problématique interculturelle et il se justifie déjà par l'histoire qui s'y déroule. En effet, l'histoire se situe dans un pays de l'Extrême Nord, Lyly Belle personnage énigmatique et le symbole même du sujet interculturel dans la mesure où elle est fille d'un père maghrébin et d'une mère européenne. De là, les deux cultures qui la fondent ne peuvent que s'entrecroiser. D'ailleurs dans tout le texte nous pouvons relever les deux référents maghrébins et européens, à travers des sapins enneigés aux dunes infinies de sable, et via la confrontation de deux traditions, de deux imaginaires que cette petite fille construit du haut de son arbre. Un univers magique de l'enfance solitaire avec ses rites et ses secrets tentant d'abolir à sa façon la souffrance et la séparation avec son père.

L'interculturalité se situe dans cette référence double : deux espaces, deux cultures, deux parents qui s'aiment mais qui, d'une certaine manière ne savent pas communiquer. D'ailleurs toute la quête de Lyly Belle consiste en l'élaboration d'un discours identitaire qui lui assurerait la possibilité de se dire au sein de cette pluralité qui la constitue. Ce personnage romprait totalement avec l'image d'une identité close et figée pour tenter d'aller vers une construction du discours identitaire qui la dirait justement dans cette mouvance, dans cette pluralité constitutive où elle se sent exister :

> **« Un jour arrivera peut être où cessera ce grand va et vient d'étrangers. Tous, il faut l'espérer, nous finirons alors par nous retrouver, où que nous nous trouvions. Pas plus que les autres, je n'aurai besoin de savoir si je suis moi-même d'ici ou d'ailleurs. Aucun lieu ne refusera de m'appartenir et plus personne ne vivra dans un pays emprunté. Irons-nous au désert : accueillant, il nous tendra la nudité de sa main ouverte. Rappelée à son premier état, la terre sera au premier venu ». [Mohammed Dib, 1994 : 174]**

Le sujet interculturel Lyly Belle s'interroge sur cette problématique d'indentification entre deux mondes qui s'ignorent et qui, par moment, se déchirent : le monde de la neige et celui du sable. Elle se sent appartenir à un monde en partage et très complexe et de là elle vit dans un va et vient imaginaire entre la terre de son père et celle de sa mère :

> **« Je voudrais effleurer des doigts tous les mots, tous les points sensibles des histoires que sont aussi notre vie, notre monde. Je vais, je viens, tant dans la maison que dans le jardin, je grimpe aux arbres – et je cherche ces mots, ces points sensibles. Je suppose**

que, comme sur un corps, il y en a un peu partout. Réussirai-je à poser le doigt dessus et à voir combien ils sont sensibles ? Je touche ici, puis là (...). Alors je tourne, me promène de-ci, de-là, essayant ailleurs, tachant de trouver chez les autres ces points vivants qui nous font exister ». [Mohammed Dib, 1994 : 137-138]

Le personnage Lyly Belle essayera tout au long de son parcours de dépasser son malaise existentiel, son mal-être du fait de sa double appartenance à deux cultures différentes et du fait de l'écart qui se creuse entre ses deux parents issus de deux pays différents. Néanmoins elle s'appliquera sans cesse à faire rejoindre les deux parties qui la fondent. L'exemple le plus pertinent dans ce sens et que nous pouvons relever dans le texte serait la scène de la rencontre imaginaire de Lilly-belle avec son grand père. Deux êtres qui ne se connaissent pas, venant de deux mondes qui s'ignorent mais qui finalement se re-connaissent.

Au carrefour de plusieurs espaces, de deux cultures, elle choisit d'adhérer à l'entre-deux, un espace médian, fuyant, sans cesse déplacé mais un point de convergence où toutes les différences seraient gommées, où les frontières s'estompent et que seul demeure la possibilité d'un espace de rencontre, de cohabitation, de dialogue possible entre les deux mondes. Et dans ce cas précis, le prédicat métaphorique dans L'Infante maure est *La neige de sable* symboles de l'ici et de l'ailleurs, du Même et de l'Autre qui seraient *frère* et *sœur* :

« Dans un désert, on est partout au milieu, dit papa. Moi, je suis plantée justement au milieu, ce milieu qui se trouve partout. On y voyage aussi sans bouger parce que vous êtes toujours là où il vous plait d'être. Et partout au milieu. (...). Notre sable, nous, c'est la neige. Ainsi, je connais la neige et le sable. Et quelque part, ils sont frères et sœurs ». [Mohammed Dib, 1994 : 146-147]

C'est de cette façon précisément que conçoit Mohammed Dib, les deux espaces qui le fondent, de façon harmonieuse, un point de rencontre des divergences et des convergences, un espace de conciliation de l'hétérogénéité constitutive de chaque individu qu'il fait entendre dans son roman *l'Infante maure*.

2.5. Leila Sebbar

Née à Aflou en 1941 en Algérie, d'un père algérien et d'une mère française dans une Algérie coloniale, Leila Sebbar a vécu jusqu'à l'âge de 19 ans dans un petit village des hauts plateaux d'Algérie où ses parents étaient instituteurs. A la fin de la guerre d'Algérie en 1962, elle part faire des études supérieures de lettres en France, d'abord à Aix-en-Provence puis à Paris. Elle obtient son diplôme en littérature française.

Fruit d'un amour mixte, sa double culture sera à l'origine d'une personnalité complexe. Elle exprimera grâce à l'écriture une perpétuelle quête de soi et de l'Autre. En effet, la rencontre et puis l'union de ses parents, la confrontation des deux cultures, des deux langues, des deux religions, celles de son père et de sa mère, ont fait générer chez elle une ambivalence due à ses origines familiales et surtout à cette bivalence culturelle. L'historienne Michelle Perrot dans sa préface du livre de L. Sebbar *Mes Algéries en France* écrit :

> **« Leila Sebbar est fille des deux cotés de la méditerranée, une femme de l'entre-deux, une méridienne ». [Leila Sebbar, 2004 : 10]**

Au fil de ses publications, l'Algérie fait retour. Non pas une Algérie pour elle-même mais, constamment, en lien avec la France. « *Je suis conditionnée par ma naissance* »[135], explique Leïla Sebbar qui, désormais, aspire à joindre avec ses mots et ses écrits les deux parts d'un même amour qui la fonde. Les livres de Leila Sebbar se lisent comme des étapes successives d'une quête identitaire entre les deux rives de la Méditerranée. Les images de l'Algérie et de l'Algérien revenaient toujours dans ses livres, par exemple dans *Marguerite* [2002].

Enseignante et romancière, elle s'investit également en écrivant dans de nombreuses revues où elle essaye d'exprimer son intérêt pour l'actualité littéraire ainsi que pour la question féministe et les problèmes d'immigration et d'intégration[136]. L'écriture de l'écrivaine découle de sa recherche identitaire ; un discours identitaire qui essaye de se frayer un chemin

[135] Pour plus d'information, consulter l'article de Larguet, Maya : Leila Sebbar. Par des livres, bâtir des ponts, Article tiré du Site Internet – 28/04/2005.

[136] Nous pouvons dans ce cas là citer quelques une des revues où Leila Sebbar a marqué son empreinte littéraire : *Autrement, Les Temps modernes, Esprit, Sorcières, Histoires d'elles, Présence de femmes, Sans Frontières, Actualité de l'immigration, Jeune Afrique, Révolution africaine.*

à la « croisée »[137] des cultures. Elle puise ses ressources créatives et littéraires de la pluralité culturelle qui la fonde. Une production qui se nourrit au carrefour de pays, de cultures, d'identités et d'Histoires différentes mais continuellement en contact. C'est dans cette optique que vont les propos de Michel Laronde lorsqu'il décrit l'œuvre de l'écrivaine Leila Sebbar :

> **« Une œuvre où « croisement » est un terme positif, un terme d'addition et de multiplication avec une valeur ajoutée née du croisement identitaire personnel même ». [Michel Laronde, 2003 : 19]**

L'écriture de Leila Sebbar c'est d'abord un travail de réflexion sur les violences faites aux filles en France puis des textes sur l'histoire coloniale :

> **« Sans que ce soit conscient, je réfléchissais déjà à la désintégration par la domination, qu'il s'agisse de la colonisation, de l'esclavage [...] ». [Maya Larguet, In : Leila Sebbar. Par des livres, bâtir des ponts]**

Dès les premières œuvres nous constatons déjà un travail de réflexion à propos des deux rives de la Méditerranée et de la relation entre les deux, comme dans *Le silence des rives* [1993]. Elle change un peu de registre lorsqu'elle écrit *Le Fou de Shérazade* [1991], un roman d'amour contemporain. Et enfin son dernier ouvrage *Je ne parle pas la langue de mon père* [2003] est un voyage au cœur de la vie et de l'imaginaire, dans une Algérie libérée où elle invente un récit que son père n'a jamais fait.

2.5.1. Je ne parle pas la langue de mon père

Dans *Je ne parle pas la langue de mon père*, Leila Sebbar met en scène son père, instituteur fidèle à la République, époux d'une française également enseignante, dans un contexte particulier, celui de la colonisation française de l'Algérie, particulièrement les dernières années de la guerre d'indépendance algérienne. Elle raconte l'histoire de son père et, par là même, dévoile toute une part d'elle-même et de son existence. Elle écrit son Moi profond aux prises avec un passé douloureux, avec le silence de son père qui la pèse fortement, avec les langues française et arabe qui font partie d'elle-même.

[137] Leila Sebbar se définit elle-même comme une « croisée », un mot qu'on utilise souvent dans le langage des cités des banlieues parisiennes. Croisée et métisse dans un sens géographique et génétique, mais aussi humain, culturel et linguistique.

La situation interculturelle chez l'énonciatrice Leila Sebbar est vécue dans deux contextes différents : le colonial et, par la suite, le migratoire. En effet, dès les premières lignes du texte, l'écrivaine nous situe dans une sphère spatio-temporelle bien précise. Elle cite deux quartiers chauds de l'Algérie colonisée, la *Cité musulmane* de Blida et le *Clos-Salembier* d'Alger. En parallèle, elle cite une date phare, le 15 mars 1962. L'année où l'instituteur et écrivain Mouloud Feraoun, ami de son père, a été assassiné avec d'autres intellectuels algériens.

L'auteur entame son récit sur une période douloureuse qu'elle cherche à comprendre. Elle interroge, dans ce sens, son père mais, ce dernier a toujours gardé le silence à propos de cette période de sa vie. De là, le fossé se creuse et le silence s'installe, de plus en plus, entre elle et son père impliquant un dialogue impossible. Elle s'interroge sur les raisons de ce silence, obstiné et volontaire, mais aussi et globalement, sur la relation que peuvent entretenir le Même et l'Autre, l'identité et l'altérité, notamment dans un contexte douloureux comme celui de la colonisation ou de la guerre :

> **« C'est aujourd'hui, au moment où j'écris, que je me dis, une fois de plus, que je ne saurai rien, que je n'ai pas su entendre mon père, dans la langue de ma mère, ou qu'il aurait parlé plus volontiers dans sa langue de sa guerre, de son peuple, il devait considérer, et pas seulement à ce moment précis, que nous étions, nous, ses enfants, des étrangers, les filles et le fils de l'étrangère. Je me demande, retardataire, définitivement, si mon père, dans le silence de sa langue, obstiné, volontaire, n'a pas cherché, des années durant à résister, à nous résister, nous, ses enfants et sa femme ». [Leila Sebbar, 2003 : 31]**

La situation interculturelle est vécue par l'énonciatrice de façon très douloureuse. D'une part à cause de sa double appartenance franco-algérienne dans un contexte de colonisation française de l'Algérie. Elle se sent même étrangère par rapport à son père et elle pense que ce dernier résiste à son étrangeté. D'autre part à cause de la communication rompue avec le père qui n'arrive pas à partager avec elle des éléments de l'histoire. Aussi, à cause du manque qu'elle ressent par rapport à la langue arabe qu'elle ne connait pas mais qu'elle aspire à connaitre. De plus, à cause des insultes qu'elle subit, avec ses sœurs, de la part de jeunes Algériens du fait d'être les filles d'une Française et vêtues à la française.

C'est, en quelque sorte, l'ensemble des données que nous allons devoir approfondir dans la dernière partie de notre travail, celle relative à l'analyse discursive sur un corpus d'étude.

2.6. Nina Bouraoui

Connue depuis 1991, après la parution de son premier ouvrage *La voyeuse interdite*, Nina Bouraoui a fait une incursion remarquée dans le monde des Lettres et par la même occasion, a conquis un public des deux côtés de la Méditerrané. Née en 1967, en France, de mère française et de père algérien, elle a vécu jusqu'à l'âge de treize ans à Alger. C'est en France qu'elle publie tous ses textes et où elle a obtenu le Prix *Inter* en 1991 pour son premier roman cité ci-dessus. Ce roman a été suivi par la publication de *Poing Mort* [1992], puis de *Bal des murènes* [1996], de *L'âge blessé* [1998], *Le jour du séisme* [1999], *Garçon manqué* [2000], *La vie heureuse* [2002], *Poupée bella* [2004] et enfin *Mes mauvaises pensées* [2005].

La place de l'œuvre actuelle de l'écrivaine dans les littératures française et maghrébine reste indécidable. Elle se situe dans un « entre-deux » aux contours assez indéterminés. Ni maghrébine ni française, elle se profile comme une œuvre appartenant à un espace en voie de construction, un espace de l'entre-deux.

Nina Bouraoui se situe dans ce que l'écrivain tunisien Abdelwahab Meddeb appelle « l'entre-deux »[138], ayant vécu son enfance en Algérie et son adolescence en France où elle a choisi de vivre. Elle appartient aux deux cultures, française et algérienne, et aux deux langues, le français et l'arabe. Elle est ainsi confrontée à un métissage culturel qu'il n'est pas facile d'assumer.

Comme chez le personnage Yasmina dans le roman *Garçon manqué*, la migration provoque chez l'auteur un bouleversement et une division intra-subjective qui installent à son insu le sujet dans l'entre-deux, provoquant, en raison de la nécessité d'adaptation à une structure sociale nouvelle, un effet de resurgissement/déplacement dans l'exil et l'errance.

En tout point, le génie de la narratrice ici dans cette œuvre opère des bouleversements dans le sol de la langue de l'autre, l'implante sur racines étrangères, organise des phrases sans fin, tente de tresser dans cette œuvre plusieurs langues, plusieurs voix, plusieurs littératures, tout en mêlant à la fois le jeu des mots et de la mémoire.

---

[138] « La manière même avec laquelle j'écris à partir de cet *entre-deux langues*, *entre-deux* culturel, rend mon texte irrécupérable et par les tenants nationaux de l'identité et par les défenseurs rétrogrades de la pureté de la langue (...). On écrit beaucoup plus selon les véracités d'une langue virtuelle que selon les lois d'une langue réelle. C'est là où je cueille les fruits de la passion de l'acte même d'écrire. A paraphraser l'exergue de Nietszche à son Zarathoustra, je dirai : « Je n'écris pour personne et j'écris pour tout le monde ». C'est à dire qu'une écriture vraie est inabordable, elle demeure dans sa hautaine solitude loin de l'hégémonie et de l'absorption. C'est là où se résume sa force, dans son irréductibilité. » cité par Rosalia Bivona (1994) : *Nina Bouraoui, un sintomo di letteratura migrante nell'area franco-magrebina*, Doctorat, Université de Palerme, P 32.

En créant le personnage féminin qui occupe le centre de sa narration, notre auteur s'est attaché à conter comment l'expérience d'une migration est devenue, dans l'écriture, une expérience de la migrance, à savoir celle d'un sujet qui se découvre, dans son essence, habitant d'un "lieu sans terre". L'expérience vitale d'un tel sujet est un équilibre toujours instable entre deux pôles, entre deux espaces, entre deux identités, d'où la situation interculturelle.

Quoi de plus représentatif de l'interculturalité chez elle que sa dénomination qui se constitue en signe métis inscrivant à la fois l'Occidentalité et la Maghrébinité comme appartenance et l'origine comme palimpseste dans la mesure où elle est à la fois Nina, fille de Maryvonne, *« Elle a le sourire de Maryvonne »* et Yasmina, fille de Rachid, *« Elle a les gestes de Rachid »*, la Française et l'Algérienne en même temps. En effet, à travers les deux énoncés phrastiques : *« De mère française. De père algérien »* et *« Mon visage algérien. Ma voix française. J'ai l'ombre de ma lumière. Je suis l'une contre l'autre »* [Nina Bouraoui, 2000 : 35], la narratrice montre la double appartenance identitaire et culturelle de Nina. Elle évoque sa *« double vie »* [Nina Bouraoui, 2000 : 164] à travers ses nuits algériennes avec l'image de tous ces visages qui forment son visage, et puis, ensuite, avec ses journées françaises à l'école puis au lycée.

La situation interculturelle chez Nina Bouraoui n'est pas vécue de façon identique qu'avec Isabelle Eberhardt. Alors qu'Eberhardt choisit d'elle-même à l'âge de 20 ans de rejoindre l'espace algérien sans même le connaître au préalable, par amour, par envie ou par besoin. Nina Bouraoui, quant à elle, subit des allers-retours continuels - malgré elle au tout début, dans son enfance et ensuite par choix assumé – entre sa France natale dont elle ne porte que l'extrait de naissance et l'Algérie pays d'origine, pays de l'amour et de son sang. Des allers-retours qui vont lui compliquer totalement son existence. Alors forcément la perception du phénomène interculturel n'est pas similaire pour les deux dans la mesure où les données changent pour l'une comme pour l'autre.

Quoi de plus significatif également de cette interculturalité si ce n'est cette interaction entre les deux langues qui la fondent à travers la langue française et la langue arabe. Elle pense en français, elle s'exprime en français et plus tard elle choisira cette langue pour écrire. Quant à la langue arabe, elle représentera pour elle un chant, un son, une musicalité, une sensibilité et une émotion ; elle dira dans ce sens :

« La langue française. Ma langue maternelle. Je parle en français. Uniquement. Je rêve en français. Uniquement. J'écrirai en français. Uniquement. La langue arabe est un son, un chant, une voix. Que je retiens. Que je sens. Mais que je ne sais pas. La langue arabe est une émotion ». [Nina Bouraoui, 2000 : 170]

Sachant que la langue n'est pas seulement un moyen d'expression ou un simple outil de communication, nous pouvons penser aussi qu'elle constitue un cadre de repérage de l'identité de l'individu ou de la collectivité qui la parle. L'usage d'une langue n'est jamais indifférent tant, il est vrai, qu'il véhicule toujours un modèle culturel. Par conséquent, derrière chaque langue se constitue un ensemble de représentations, explicites ou non, qui font référence aux rapports de celle-ci à tel ou tel type de société, à telle ou telle culture d'une société. Ainsi, quand deux langues se rencontrent dans un champ socioculturel et que cela dépasse la simple coexistence pour devenir interaction, il y a de fortes chances pour que cet échange relève de l'interculturel.

Si elle choisit la culture de sa mère, donc la culture française, elle ne pourrait rester en sécurité en Algérie à cause des retombées de 132 années de domination française vis-à-vis des Algériens. Si elle choisit, par contre, la culture de son père, donc la culture algérienne, elle ne pourra accepter le comportement de ces derniers vis-à-vis de sa mère, la française. Elle devra choisir la langue arabe comme moyen d'expression et peut être même la religion musulmane. Autant de raisons qui font que N. Bouraoui ne se sent à l'aise ni dans une culture ni dans l'autre, ni dans un espace ni dans l'autre.

Rajoutons à cela la pression des modèles familiaux français qu'essayent ses grands-parents de lui inculquer. Du passage obligatoire au médecin de la famille pour un bilan complet avec la peur de lui trouver une maladie incurable : *« la maladie algérienne »*. En passant également par les tenues vestimentaires qu'elle déteste, telles que les robes ou encore les jupes. Dès lors, elle occulte toute éventualité de choix envers la France comme possibilité pour elle de retrouver son identité brisée et son être déchiré. Opter pour la terre française, pour la culture française serait pour elle le commencement d'une attitude tout aussi douloureuse et déstabilisante, celle de l'idéalisation rétrospective du pays d'origine et de sa situation personnelle dans ce dernier. En réalité, ne pouvant choisir entre les deux cultures des deux sociétés la France et l'Algérie, elle se retrouve bloquée, frustrée et reste en errance continuelle entre les deux pays à essayer de chercher sa place dans une identité en mouvement.

Nina Bouraoui vit très mal cette situation interculturelle où elle se trouve au carrefour des deux cultures qui la fondent. Contrairement à I. Eberhardt qui se fond dans le contexte algérien en adhérant à la fois à sa culture, à ses rites, à ses mœurs allant même jusqu'à se convertir à la religion de cette société qui est : l'Islam, N. Bouraoui, elle, se noie dans la culture française comme dans la culture algérienne, elle n'arrive pas à choisir entre les deux.

C'est fort de toutes ces données que nous allons aborder notre travail d'analyse, en dernière partie, sur le discours de l'écrivaine Nina Bouraoui afin d'approfondir cette présente réflexion et mener à bien notre problématique de recherche.

2.6.1. Garçon manqué

La situation interculturelle se présente chez Nina Bouraoui sous une forme très complexe et très ambiguë. Née de père Algérien et de mère Française, elle a vécu toute son enfance en Algérie et son adolescence en France. Elle appartient aux deux cultures, française et algérienne, - et aux deux langues, le français et l'arabe – et, est ainsi confrontée à un métissage culturel qu'il n'est pas facile d'assumer. Ce qui lui vaudra un véritable drame intérieur et une pénible quête de soi partagée entre deux pays, deux histoires, deux cultures, deux langues, deux identités sexuelles. Un statut ambigu qui va caractériser toute son œuvre et plus particulièrement Garçon manqué. Nina choisit de relater toute cette « vacillation » identitaire en mettant en scène dans sa première autobiographie *Garçon manqué* le personnage d'une jeune fille Yasmina. Une identité hybride en ce sens qu'elle jongle sur deux espaces culturels et qu'elle superpose ces derniers, une identité qui relèverait, en fait, de l'interculturel. L'analyse des « thèmes » relevant de cet interculturel chez elle, porte son regard sur la spécificité de la construction identitaire, donc sur les énoncés de l'auteur concernant sa vie.

Nous retrouvons tout au long de l'œuvre de Bouraoui des indicatifs qui visent les réaménagements spatiaux chez la narratrice-personnage Yasmina dans le sens où elle change continuellement d'espace géographique. L'espace se creuse mais sans issue dans un va et vient incessant, entre la France et l'Algérie ou encore Rome. Changement des lieux entre les rues d'Alger et les rues de Rennes, entre la plage de Moretti ou de Zeralda et celle de Saint-Malo, entre la résidence du Golf et la maison des grands-parents français à Rennes :

- **Je reste avec ma mère. Je reste avec mon père. Je prends des deux. Je perds des deux. Chaque partie se fond à l'autre puis s'en détache. Elles s'embrassent et se disputent. C'est une guerre. C'est une union. C'est un rejet. C'est une séduction. Je ne choisis pas. Je vais et je reviens. [Nina Bouraoui, 2000 : 22]**

Que ce soit dans un espace - lieu ou dans l'autre, la narratrice souffre d'une *« identité double et brisée »*. Dès lors, Yasmina est déstabilisé par ces ruptures partielles loin de sa famille en Algérie lorsqu'elle quitte Alger pour Rennes. Elle ne supporte pas la distance entre ces deux pays : ses parents, ses amis, sa grand-mère et ses cousines en Algérie.

La France :

- **Voilà la France. C'est cette église qui sonne. Cette messe que j'ignore. C'est leur médaille de baptême. Leur jupe bleue marine. Leurs cheveux longs et attachés. Ces chants. Ces signes. Ces prières. [Nina Bouraoui, 2000 : 101]**

Et l'Algérie :

- **Ces années où tu dansais toi, en Algérie. Boney M, Abba, Santana. Ces années où tu chantais, avec moi, en Algérie. Faïrouz, Idir, Abdelwahab. Toi tu riais. Avec moi. En Algérie. [Nina Bouraoui, 2000 : 92],** lorsqu'elle s'adresse à son ami et son double : Amine.

La déstabilisation chez elle demeure aussi dans la rupture des liens de localisation, avec « la maison », « la terre » ou encore « la mer ». Des liens qui sont si déterminants dans nombre d'inscriptions généalogiques.

Pour comprendre les répercussions et les influences, quant à la situation interculturelle vécue par Nina Bouraoui, il faudra impérativement faire référence au contexte dans lequel a grandi cette dernière. Sachant bien qu'elle est issue d'un mariage mixte entre une Française et un Algérien à une époque où l'Algérie était colonisée par les Français, alors forcément, sa position entre les deux cultures ne peut être que problématique. D'autant plus que l'union même de ses parents était sujette aux problèmes et aux conflits. Nous citons, dans ce sens, quelques exemples du texte qui montrent à quel point Yasmina semble tournoyer, tel un oiseau pris au piège, dans un immense espace noir ; elle écrit :

- **Qui serais-je en France ? Où aller ? Etre française : c'est être sans mon père, sans sa force, sans ses yeux, sans sa main qui conduit. Etre algérienne, c'est être sans ma mère, sans son visage, sans sa voix, sans ses mains qui protègent. Qui je suis ? [Nina Bouraoui, 2000 : 22].**

Et puis,

- **Ne pas être française. Ne pas être algérienne. C'est une force contre les autres. Je suis indéfinie. C'est une guerre contre le monde. Je deviens inclassable. Je ne suis pas assez typée " Tu n'es pas une Arabe comme les autres" Je suis trop typée " Tu n'es pas française". Mais quel camp devrais-je choisir ? Quelle partie de moi brûler ? [Nina Bouraoui, 2000 : 35].**

Et enfin,

- **Tous les matins je vérifie mon identité. J'ai quatre problèmes. Française ? Algérienne ? Fille ? Garçon ? [Nina Bouraoui, 2000 : 167].**

Elle éprouve alors un malaise de vivre cette différence qui lui échappe, cette incapacité à communiquer avec cet *Autre Français*, cette incompatibilité entre deux idéologies complètement opposées des deux parties qui la fondent, se traduisant par le sentiment de la haine et du racisme mutuel.

Autant de données, en ce qui concerne les six auteurs choisis pour l'analyse, que nous avons amorcées dans la troisième partie dans le but de les approfondir dans la dernière partie analytique de notre travail de recherche. Ceci à l'aide des outils de l'analyse du discours.

2.7. Présentation du corpus au seuil de l'analyse discursive

A partir des six auteurs que nous avons choisis et des textes que nous avons réunis, en se basant essentiellement sur des discours autobiographiques, nous avons constitué un corpus d'étude, composé d'un échantillon représentatif. Les textes seront présentés, successivement, au début de chaque analyse ainsi que dans le document de corpus en *Tome II*, dans lequel chaque texte comporte une partie signalétique. Ce corpus d'étude nous permettra de vérifier tout ce que nous avons pu développer au cours des parties précédentes.

Nous avons cherché à cadrer la structure d'une *formation discursive*, propre à la situation interculturelle franco-algérienne. Ceci à travers, en premier lieu, un ensemble de discours en contexte colonial et, ensuite, à travers un autre ensemble de discours en contexte migratoire. Chaque texte est ancré dans un cadre spatio-temporel précis de l'histoire qui relie l'Algérie et la France.

C'est alors que, dans cette présente partie, nous allons devoir analyser des discours situés, c'est-à-dire inscrits dans des contextes de productions et des situations d'énonciation. Nous allons ainsi faire précéder chaque texte de corpus d'une courte introduction à la biographie de l'énonciateur et des conditions de production du discours sans pour autant projeter la situation et le contexte sur l'analyse discursive.

Entre temps, nous présenterons ici les textes principaux autour desquels se structurera notre partie analytique dans la problématique de recherche qui est la notre. Les textes représentatifs du corpus relatif à ***la situation interculturelle franco-algérienne en contexte colonial*** s'inscrivent en trois temps :

1. Les discours d'Isabelle Eberhardt, en Algérie colonisée :

- *Dans la dune* : 1904, corpus 1-1.
- *Au pays des sables*, 1904, corpus 1-2.

2. Les discours d'Albert Camus, en période de guerre de libération algérienne :

- *Noces à Tipaza* : 1959, corpus 1-4.
- *L'été à Alger* : 1959, corpus 1-5.
- *Petit guide pour des villes sans passé* : 1947, corpus 1-6.

3. Les discours de Jean Pélégri, après l'indépendance de l'Algérie :

- *Le rapport au paysage natal* : 1989, corpus 1-7.
- *Un paysage conquis de force* : 1989, corpus 1-8.
- *Le paternalisme* : 1989, corpus 1-9.
- *La situation coloniale entre ségrégation et partage* : 1989, corpus 1-10.
- *Les relations inter-linguistiques en situation inter-culturelle* : 1989, corpus 1-11.

Les autres textes représentatifs du corpus relatif à ***la situation interculturelle franco-algérienne en contexte migratoire*** s'inscrivent également en trois temps :

4. Les discours de Mohammed Dib, première génération d'immigrés algériens en France :

- *Le mal être face à la double appartenance* : 1994, corpus 2-1.
- *La quête de l'identité entre identification et imprégnation* : 1994, corpus 2-2.
- *L'écriture comme lieu de rencontres inter-culturelles* : 1994, corpus 2-3.
- *La source : entre identité et Altérité* : 1994, corpus 2-4.

5. Les discours de Leila Sebbar, seconde génération d'immigrés algériens en France :

- *Le Je aux prises avec le monde* : 2003, corpus 2-5.
- *Catégorisation et stéréotypie* : 2003, corpus 2-6.
- *Le rapport à la langue française* : 2003, corpus 2-7.

6. Les discours de Nina Bouraoui, seconde génération d'immigrés algériens en France :

- *Ecartèlement identitaire ou l'« identité de fracture »* : 2000, corpus 2-8.
- *Entre deux identités sexuelles* : 2000, corpus 2-9.
- *Une dualité linguistique chez N. Bouraoui* : 2000, corpus 2-10.
- *La relation aux lieux : Alger – Rennes – Tivoli* : 2000, corpus 2-11.
- *Catégorisation de la différence :* 2000, corpus 2-12.

Il est temps à présent d'entamer notre analyse discursive sur le corpus que nous avons construit à la base d'un certain nombre de critères, précédemment évoqués.

Partie IV/

Analyse discursive sur un corpus d'étude

Chapitre III/

Le Moi en situation interculturelle : le contexte colonial franco-algérien

3.1. La représentation du Moi et le discours face à l'Altérité : Isabelle Eberhardt

Nombre de textes écrits sur l'Algérie par des voyageurs étrangers décrivent un pays riche en sa beauté, en sa culture, un pays exotique qui attire le regard et la curiosité. Le voyageur pourrait être soit émerveillé face à un paysage et une culture autres, faisant ainsi l'expérience d'une altérité forte et incontestable, ou alors, se sentir complètement dépaysé dans cet espace étranger qu'il ne reconnait pas. Toutefois, une telle expérience peut conduire à des modifications du regard que nous pouvons porter sur soi et sur le monde qui nous entoure, comme c'est le cas pour notre auteure Isabelle Eberhardt. Dans les extraits dont nous disposons [corpus 1-1 et corpus 1-2], l'Algérie est perçue à travers le regard d'une occidentale qui est celui d'I. Eberhardt et qui, finalement, devient plus algérienne que les algériens eux-mêmes jusqu'à sa reconversion à la religion musulmane. Nous allons analyser comment, cette dernière, se représente l'espace algérien et le peuple algérien et de quelle manière se passe sa rencontre avec l'altérité algérienne.

3.1.1. Nomination et catégorisation du Même et de l'Autre :

A. Les marques de la personne

Dès le début de son discours, Isabelle Eberhardt se positionne en locuteur parlant de soi et de son expérience face à l'Altérité. Elle nous fait comprendre dès le départ que « la personne dont on parle est la « même » que celle qui parle » [Lejeune, 1980 : 35] en utilisant le *je* de la première personne. Benveniste propose la formule suivante :

- « *Je* » est l'individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je*. [Benveniste, 1966 : 252]

Dans les deux discours que nous analysons d'Isabelle Eberhardt le *je* est omniprésent. Il fonctionne selon une logique de l'évidence autoréférentielle, celle de l'auteure elle-même. Et en dépliant le pronom personnel *je*, nous rencontrons le problème de l'identité de la personne écrivant qui peut nous être révélé linguistiquement dans les discours en question, comme suit :

- Premièrement au niveau lexical : il est résolu par la classe des « noms propres » auxquels les pronoms personnels renvoient. Le sujet de l'énonciation et celui de

l'énoncé sont bien « le même », puisqu'ils portent le même nom. [Lejeune, 1980 : 35]

Dans le texte d'I. Eberhardt *Dans la dune*, choisi pour l'analyse, nous relevons le nom propre qui désigne l'énonciatrice donné au cours d'un dialogue entre elle/lui et Hama Srir : *Mahmoud Ben Abdallah Saâdi*. P. Lejeune explique que dans cette démarche qui consiste à ce que le nom de l'auteur n'est pas celui qui est donné dans le discours mais que ce dernier est énoncé à la première personne, le texte ou le discours continuent à se donner pour autobiographique :

- [On peut] même employer un nom fictif, [...], ou un nom qui vous pose déjà en personnage de roman, comme Gide qui, dans son journal, parle de lui-même en s'appelant « Fabrice » ou « X ». [P. Lejeune, 1980 : 41]

C'est dans cette optique que l'écrivain I. Eberhardt choisit le nom de *Mahmoud Ben Abdallah Saâdi* qui apparait à chaque fois sous sa plume et dans ses discours. Le nom qu'elle avait choisi pour s'infiltrer et se fondre dans la société masculine du Sahara algérien afin de connaitre l'Autre dans sa différence, sa culture, sa langue et sa religion. Celui qu'elle a porté jusqu'à sa mort, gravé sur sa tombe dans le cimetière arabe au pied des dunes d'Aïn Sefra.

A côté du pronom personnel *je* qui démontre le caractère autobiographique de ses discours, nous rencontrons au fil de nos lectures les adjectifs possessifs *ma*, *mon* et le pronom personnel *moi* qui désignent notre auteure.

- Ainsi, *ma* première arrivée à El oued, il y a deux ans, fut pour *moi* une révélation complète, définitive de ce pays âpre et splendide qui est le Souf, de sa beauté particulière [...]

[Eberhardt 1904, corpus 1-2 : 9]

- *Nous* étions alors huit, en *nous* comptant, *mon* serviteur Ali et *moi*.

[Eberhardt 1904, corpus 1-1 : 37]

Nous avons remarqué également la présence du pronom personnel *nous* et de l'adjectif possessif *notre* qui marqueraient, dans ce cas précis, un dialogisme interlocutif. Le procédé dialogique consiste à proférer un énoncé assertif, connu ou supposé par l'énonciateur, comme pour faire rejoindre avec lui les lecteurs. Il anticipe les réactions et il tend à produire de l'adhésion envers les lecteurs si bien que le lecteur, lui-même, sent qu'il participe, d'une certaine façon, à la narration. C'est ainsi que l'interlocution dialogique fait des destinataires

des coénonciateurs[139] du discours. Cette conception de la coénonciation rejoint celle de Culioli, pour qui le « sujet coénonciateur » n'est pas l'autre mais « celui que je me présente comme étant l'autre, l'interlocuteur » [Culioli et Normand, 2005 : 164]. C'est ce que nous allons pouvoir analyser à travers les deux énoncés suivants d'Isabelle Eberhardt :

- Il est des heures à part, des instants très mystérieusement privilégiés où certaines contrées *nous* révèlent, en une intuition subite, leur âme, en quelque sorte leur essence propre, où *nous* en concevons une vision juste, unique [...] Etat particulier de *notre* âme, ou aspect spécial des lieux, saisi au passage et toujours inconsciemment ?

  [1904, corpus 1-2 : 9]

- [...] les détails *nous* échappent nécessairement et *nous* ne saurions apercevoir que l'ensemble des choses [...]

  [1904, corpus 1-2 : 9]

L'énonciatrice qui prend en charge l'énonciation s'adresse à des lecteurs dont elle prévoit les réactions, les sensations, les sentiments face à une telle vision, face à un tel spectacle du pays des sables. Le dialogisme interlocutif est marqué ici par le pronom personnel *nous* ainsi que par le déterminant possessif *notre*. En réalité, *nous* ne constitue pas à proprement parlé le « pluriel » de *je* mais c'est plutôt des personnes « amplifiées ». *Nous* désigne (*je* + d'autres) et non une addition d'unités [Maingueneau, 1990 : 6]. Le *nous* utilisé dans le discours, signifie qu'Eberhardt tend à vouloir adhérer à sa vision, à son émerveillement une certaine catégorie de personnes qui ont vécu la même chose, de pareils instants et la même situation et qui, finalement, partagent avec elle les mêmes sensations face à ce paysage. Aussi, si l'auteur a préféré utiliser au début de son discours le *nous* à la place du *je* ce serait pour se situer par rapport à son propre discours afin de marquer éventuellement sa modestie autrement dit montrer qu'elle n'est surement pas la seule personne à avoir eu le privilège de s'émerveiller face à la splendeur du Pays des sables. Le *nous* engloberait toutes les personnes (les habitants, les voyageurs, les colonisateurs français...) qui ont pu traverser ces lieux et qui partageraient les mêmes sentiments et sensations. C'est ce qui expliquerait également l'utilisation du déterminant *notre* qui s'interprète dans ce cas comme « possesseur » à côté du nom comme « âme ».

[139] Nous optons pour l'orthographe sans trait d'union en se basant sur le choix effectué par les linguistes et éditeurs des Termes et Concepts pour l'analyse du discours. [Détrie, Siblot et Verine, 2001 : 10]

Par la suite, nous constatons l'utilisation du premier *je* d'Isabelle Eberhardt qui tend à se poser comme locuteur individuel mais aussi, de manière réflexive, comme un locuteur parlant de soi et précisément de sa rencontre avec le Pays d'El Oued :

- *Je* ne sais …

[1904, corpus 1-2 : 9]

- Ainsi, *ma* première arrivée à El Oued, il y a deux ans, fut pour *moi* une révélation complète […]

[1904, corpus 1-2 : 9]

- Jamais, en aucune contrée de la terre, *je* n'avais vu le soir se parer d'aussi magiques splendeurs !

[1904, corpus 1-2 : 11]

Aussi, vers la fin du texte choisi nous avons un autre exemple où le locuteur parle de ses sensations, de son amour pour « cette patrie d'élection » et surtout de sa relation aux lieux :

- […] tous les plus humbles détails de cette patrie d'élection, aimée profondément, *me* sont devenus familiers et restent maintenant présents à *mon* souvenir nostalgique d'exilé.

  Mais jamais plus, l'âme du Pays du Sable ne s'est révélée à *moi* comme ce premier soir déjà lointain dans le recul des jours.

[1904, corpus 1-2 : 14]

B. Nomination et catégorisation de l'altérité

La nomination des locuteurs qui sont à la fois des acteurs sociaux est un acte de catégorisation qui permet de construire à la fois les identités des Mêmes et des Autres. Siblot affirme que :

- La nomination est un acte de catégorisation, une praxis qui est simultanément sociale et linguistique. [Siblot, 2001 : 205]

La désignation de l'altérité s'exprime en terme de « nomination identitaire » [Siblot 1999 : 27], autrement dit le fait de désigner autrui ou de se désigner soi-même par une catégorisation nominale [Siblot 1999 : 32] et de « stéréotype identitaire » telle que formulé par Bres. [Bres, 2001 : 320]

Dans les contextes interculturels, comme celui de l'Algérie dans lequel a vécu l'écrivain Isabelle Eberhardt, les nominations deviennent des stéréotypes :

- Le Même et l'Autre sont interprétés selon un système fortement axiologisé qui tend à valoriser le Même et à dévaloriser l'Autre. [Bres et Détrie, 1996 : 122]

Dans le discours d'Isabelle Eberhardt *Dans la dune*, l'auteur nous donne dès le départ un indice temporel chargé de signifiance et que nous devons expliquer et mettre en relation avec les autres praxis linguistiques du discours :

- C'était sur la fin de l'automne 1900, presque en hiver déjà. [1904, corpus 1-1 : 37]

Le marquage temporel donné par l'énonciatrice nous installe d'emblée dans une sphère de temps spécifique, celle de la présence coloniale française en Algérie. Ainsi le discours d'Isabelle Eberhardt se situe dans une période particulière de la colonisation. Ce qui implique une certaine représentation de l'Altérité qui est chargée de catégorisation et de stéréotypie. Cette catégorisation de l'Autre est une représentation préconstruite dans l'interdiscours colonial. En d'autres termes, elle est déjà existante dans les discours coloniaux, notamment dans les préconstruits des praxèmes tels que simples, rudes, primitifs pour désigner l'Altérité différente du Même :

- Mes compagnons étaient des hommes *simples* et *rudes*, sans grossièreté pourtant, qui respectaient mon rêve et mes silences – très silencieux eux-mêmes d'ailleurs.

[Eberhardt 1904, corpus 1-1 : 38]

- Ces chasseurs du Sahara sont des hommes *rudes* et *primitifs*, *vivant à ciel ouvert*, *sans résidence fixe*. [1904, corpus 1-1 : 41]

- Leur vie à tous est aussi *libre* et aussi *peu compliquée que celle des gazelles du désert*. [1904, corpus 1-1 : 42]

Comme dans les discours coloniaux, les entités Autres sont caractérisées, dans le discours d'Eberhardt, par des états de rudesse, de primitivité, d'animalité (vivant à ciel ouvert, sans résidence fixe, vie libre, vie peu compliquée comme celle des gazelles du désert). Ces caractérisations et ces pratiques sociales sont proches de la nature, pour ainsi dire « à un état sauvage » par opposition aux types civilisés, souvent formulé dans les discours coloniaux. Le caractérisant *sauvage* étant associée à la nature, à l'animalité, à la primitivité, à la simplicité mentale (hommes simples et rudes).

Les énoncés que nous venons de citer ci-dessus, nous poussent à penser que le discours d'I. Eberhardt ferait écho à l'interdiscours colonial en illustrant une catégorisation en dialectique du Même et de l'Autre dans laquelle l'Autre est stéréotypé en miroir inversé du Même. L'Autre serait ainsi totalement dévalorisé par rapport au Même. Or, le discours d'Isabelle Eberhardt est en réalité un contre-discours colonial. L'argumentation de ce contre-discours repose sur différents éléments représentatifs que nous avons relevés dans son discours et qui nous révèlent finalement l'absence de dévalorisation de l'Autre par le Même (Isabelle Eberhardt) :

- L'identification ou le rapprochement de l'auteur envers le peuple algérien

- L'imprégnation totale de la culture algérienne.

- L'intégration totale dans le Sahara algérien allant jusqu'à s'habiller en homme pour faire partie de la communauté des nomades sahariens.

- L'assimilation au sens d'absorption par acquisition d'une langue étrangère, la langue arabe. (Nous pouvons relever dans son discours un nombre considérable de lexique relatif à la langue arabe).

- Reconversion à la religion musulmane (- tu es musulman ? – Oui, grâce à Dieu !).

- L'utilisation du connecteur *pourtant* dans le premier énoncé que nous avons cité plus haut. Il est généralement employé pour exprimer un doute ou une restriction par rapport à ce qui vient d'être affirmé ou encore pour marquer son désaccord avec ce qui vient d'être exprimé (une sorte d'objection) [Dictionnaire de l'encyclopédie Encarta]. Nous comprenons à partir de cet énoncé que l'auteur ne fait que constater et relater une réalité de vie humaine qu'il perçoit dans ces hommes du Sahara algérien. Mais, il constate par la même occasion que ces hommes sont *pourtant* sans grossièreté, polis, respectueux et discret contrairement à ce que certains ont du affirmer. L'écrivain réagit ainsi contre un interdiscours colonial qui affirmerait le contraire ou encore contre une représentation préconstruite dans l'interdiscours colonial. A cet effet, nous dirons que les caractérisations polis, respectueux (…) reflèteraient un état opposé à celui qui a été énoncé ci-dessus de l'*état* des *sauvages* à savoir l'*état* des *civilisés*.

Fort de tous les arguments que nous venons de citer, nous pouvons dire qu'il ne peut pas y avoir de dévalorisation de l'Autre, à notre sens, dans la mesure où le même est en imprégnation totale de l'Autre et que l'Autre en question n'est absolument pas au miroir inversé du Même, ou du moins, de l'image que voudrait avoir le Même ou de ce qu'il voudrait être.

3.1.2. L'Autre comme miroir du Même dans l'instance dialogale

Par ailleurs, après avoir fait le tour sur le problème de l'identité de la personne qui est Isabelle Eberhardt en puisant sur le plan lexical. Nous jugeons indispensable, pour creuser encore plus la question de l'identité, d'immerger au niveau de l'énonciation. Dans ce sens, Philippe Lejeune affirme :

- Au niveau de l'énonciation : on tend à interpréter le problème de l'identité dans un jeu de communication entre les personnes de l'énonciateur et du destinataire. Tout sujet parlant porte en lui le double clivage de l'émetteur et du destinataire. « L'individu est un dialogue », disait Valéry. Ainsi, dialogue intérieur et communication littéraire se confondent. Dès lors que la co-présence dans l'énonciation d'un « je » (devenu implicite), d'un « tu », et d'un « il » (caché sous le « tu »), renvoyant tout trois au même individu. [Lejeune, 1980 : 35 - 37]

  De ces propos nous retenons deux expressions qui nous paraissent pertinentes :

  - Tout sujet porte en lui le double clivage de l'énonciateur et du destinataire.
  - « L'individu est un dialogue », du Même et de l'Autre.

Ceci nous montre que comprendre l'identité d'un sujet parlant relève d'un procédé complexe. Il nous faut aller au-delà de ce qui se voit en apparence, de ce qui se lit en surface en pénétrant la profondeur du texte / discours et, delà, dégager toute subjectivité dans le langage. Cette démarche nous permettra de comprendre l'identité du sujet en question à travers un jeu d'écho et de miroir. Le miroir est un procédé de représentation de l'altérité en même temps qu'il reflète aussi, et au premier chef, la représentation de soi-même.

Selon Benveniste :

- La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. [...] je pose une autre personne, celle qui, toute extérieure qu'elle est à «moi », devient mon écho auquel je dis tu et qui me dit tu. La polarité des personnes, telle est dans le langage la condition fondamentale. [...] C'est dans une réalité dialectique englobant les deux termes et les définissant par relation mutuelle qu'on découvre le fondement linguistique de la subjectivité. [Benveniste 1966, p. 260]

Les propos de Philippe Lejeune et ceux de Benveniste concordent avec la situation d'énonciation de l'auteur. En d'autres termes, l'identité de notre auteur est à comprendre à travers un jeu de communication, celui du discours dialogal entre l'énonciatrice(eur) et le destinataire, soit les deux interlocuteurs Mahmoud Ben Abdallah Saâdi et Hama Srir :

- Hama, raconte-moi ton histoire.
- Pourquoi ? pourquoi t'intéresses-tu à ce qu'ont fait des gens que tu ne connais pas ?
- Je t'adopte pour frère, au nom d'Abdelkader Djilani.
- Moi aussi.

Et il me serra la main.

- Comment t'appelles-tu ?
- Mahmoud ben Abdallah Saâdi.
- Ecoute, Mahmoud, si je ne t'adoptais pas, moi aussi, pour frère, si nous ne l'étions pas déjà par notre *cheikh* et notre chapelet, et si je ne voyais pas que tu es un *taleb*, je me serais mis fort en colère au sujet de ta demande, car il n'est pas d'usage, tu le sais, de parler de sa famille. Mais écoute, et tu verras que le *mektoub* de Dieu est tout-puissant, que rien ne saurait le détourner.

[Eberhardt 1904, corpus 1-1 : 45-46]

A travers ce jeu de communication, il nous semble que le personnage de Hama Srir représente l'Autre aspect identitaire de l'énonciatrice, celui d'un personnage ancré dans la tradition, la culture maghrébine. Il reflète l'image que voudrait avoir Isabelle Eberhardt, celle d'un homme qui par ses gestes, son comportement, son mysticisme, son quotidien incarnerait tout ce qu'elle a toujours voulu être ou ce qu'elle voudrait devenir. En effet, la vie de Hama Srir semble être celle que l'auteur aurait voulu vivre. C'est pourquoi, nous croirions, par moment, que l'interlocuteur serait comme un personnage autofictionnel que l'énonciatrice aurait inventé soit pour réfléchir l'image de son Moi à travers l'Autre ou pour arriver à prendre conscience de son véritable Moi à travers ce qu'elle voit ou perçoit en l'Autre. Dans

les deux cas, le rapport mutuel et la relation fusionelle du Même et de l'Autre semblent être le fondement même de l'identité de l'énonciatrice. Ce rapprochement se fait d'un côté comme de l'autre jusqu'à ce qu'il y ait fusion que nous interprétons dans le discours à travers le praxème *frère* qui impliquerait un lien indestructible comme celui du sang et qui, dans ce cas précis, se justifie par une fraternité mystique au nom de « notre cheikh et notre chapelet » pour reprendre les propos de l'auteur.

Ainsi, la position identitaire de l'énonciatrice se rapproche du statut identitaire de Hama Srir, tandis que ce dernier fait le mouvement inverse et se rapproche de l'énonciatrice pour aboutir à une union symbolisée dans le discours par l'adoption mutuelle :

- Je t'adopte pour frère.

Une action qui se finalise par le geste à la main :

- Et il me serra la main.

Ce geste signifie dans la culture de l'interlocuteur la concrétisation d'un accord fait entre deux ou plusieurs personnes. Comme une sorte de contrat moral qui se fait et qui doit être respecté jusqu'à la fin. Par ce geste, ils sont devenus frères, symbole d'une reconnaissance mutuelle et d'une confiance sans conditions. C'est à partir de ce moment là qu'il n'y a plus eu de retenue, plus de secret, plus de barrière entre les deux locuteurs cédant la place à l'échange et au dialogue. Nous le constatons lorsque Hama Srir décide de se confier à son interlocuteur, devenu son frère, afin de lui raconter son histoire intime avec Saâdia.

3.1.3. Le Même en imprégnation culturelle de l'Autre

Le jeu de communication dont nous avons parlé plus haut a été amorcé d'une scène de partage d'un moment sacré entre *Mahmoud Ben Abdallah Saâdi* et Hama Srir. Celui de fumer le kif qui se trouve à l'intérieur d'un petit sac en *filali* nommé *matoui* et qui appartient à Hama Srir. Un moment de partage entre le Même et l'Autre, qui témoigne également d'une véritable imprégnation de l'énonciatrice de la culture de l'Altérité maghrébine.

L'imprégnation culturelle s'est faite d'abord par le choix pour la nomination masculine et le déguisement en cavalier arabe qui allaient lui permettre de se rapprocher le plus de la société saharienne algérienne. Ensuite, par toutes les activités d'hommes auxquelles

elle devait participer tous les jours avec ses compagnons, quelques bergers de la tribu de Rebaïa :

- [...], une nuit que nous dormions sous notre tente, roulés dans nos *burnous* [...]. [1904, corpus 1-1 : 38]
- Je portais, moi aussi, dans la poche de ma *gandoura*, ces insignes du véritable Soufi. [1904, corpus 1-1 : 45]
- Hama Srir, à demi couché près de moi, tira son *matoui* (petit sac en *filali* pour le kif) et sa petite pipe. [...] Nous commençâmes à fumer. [Idem]
- Nous vivions sous une grande tente basse en poil de chèvres [...]. [1904, corpus 1-1 : 37]
- Nous passions nos journées à chasser les innombrables lièvres sahariens, et surtout à rêver, en face des horizons moutonnants. [1904, corpus 1-1 : 37]
- Aller faire un temps de galop dans la plaine [...].[1904, corpus 1-1 : 39]

Autant d'énoncés relevés dans le discours pour montrer les différents vêtements, rituels et activités relevant de la culture masculine des Sahariens algériens et que l'énonciatrice se réapproprie totalement en quête d'identification face au miroir de l'autre. Dans sa démarche, elle commence par abandonner ses vêtements de femme occidentale pour s'habiller en cavalier arabe, en *gandoura* et en *burnous*. Les deux costumes auxquels nous faisant référence sont typiquement maghrébins et relèvent de la culture saharienne. Nous pouvons d'ailleurs en retrouver les définitions dans le dictionnaire de l'encyclopédie Encarta :

- *Burnous* : grand manteau de laine à capuchon et sans manches qui enveloppe le corps, porté par les Maghrébins.

- *Gandoura* : vêtement de laine ou de coton sans manches porté au Maghreb, qui tient à la fois de la chemise et de la tunique.

Nous confirmons, ainsi, l'attribut de ces costumes aux Maghrébins. Par ailleurs, tout au long de son discours nous retrouvons ces noms, burnous et gandoura, en caractère italique. Ceci dans la mesure où « ils [sont] pris à la fois en usage et en mention, cité(s) et assumé(s). » [Maingueneau, 1986 : 79]. Dans ce cas précis, nous pensons que le caractère italique a été utilisé pour mentionner et surtout souligner l'emploi des mots et expressions qui sont d'origine linguistique arabe et sont relatifs à cette culture. Nous citons entre autres *burnous*, *gandoura* mais aussi et toujours en italique :

- ksour, *hassi*, *cheikh*, *Bismillah*, *oued*, *In châ Allah ! Amine*, *matoui*, *filali*.

En plus des deux vêtements que nous avons cités ci-dessus, nous remarquons qu'Isabelle Eberhardt nommée dans son discours *Mahmoud Ben Abdallah Saâdi* porte autour de son cou le chapelet de quatre-vingt-dix-neuf perles de bois noir de la confrérie religieuse des Kadria. Ce qui représente le signe d'une reconnaissance sacrée par les nomades et les tribus du Sahara algérien.

Tout au long du discours, nous constatons les transferts culturels qui tendent à transformer le mode de vie et le mode de pensée de l'énonciatrice :

- Il/elle s'habille en cavalier arabe et ceci est devenu pour elle plus qu'un simple déguisement
- Il/elle parle arabe
- Il/elle devient musulmane
- Il/elle pense et agit en nomade
- Ses compagnons et amis sont arabes

Dès lors que nous retrouvons plus de traits, de caractéristiques, de noms propres de personnages et de détails relatifs à la culture maghrébine que ceux relatifs à la culture occidentale au point d'oublier qu'elle est européenne de naissance. Néanmoins, nous relevons un exemple qui met l'énonciatrice en relation avec son pays d'origine, à savoir :

- Je débarrassai Souf de son harnachement, et je le lâchai, allant moi-même explorer mon « île de Robinson »

L'expression entre guillemets a été utilisée par l'auteur de façon à interpeller une certaine communauté discursive de réception. Nous pensons à la communauté occidentale à laquelle l'énonciatrice s'adresse et qui est censée connaitre le récit de l'écrivain Daniel Defoe qui s'offre à la fois comme une méditation sur la solitude puisque Robinson Crusoé s'est retrouvé à la suite d'un naufrage seul dans une île. Mais aussi comme une fable sur la construction d'une société idéale née de la rupture radicale avec le monde. Le discours de Daniel Defoe s'inscrit dialogiquement avec celui d'Isabelle Eberhardt. Nous pouvons d'ailleurs relever l'interdiscursivité au niveau des personnages dans la mesure où ce sont deux personnages éloignés de leur milieu familial. Ils se retrouvent à un moment donnée seuls au

monde, le premier personnage Robinson Crusoé se retrouve seul dans une île déserte et inconnue ; le second personnage *Mahmoud Ben Abdallah Saâdi* s'éloigne de son groupe, se perd en cours de route dans le désert du Sahara et se retrouve lui aussi seul au monde. L'interdiscursivité se situe également au niveau des deux parcours des personnages. Comme Robinson Crusoé, l'énonciatrice-personnage s'aventure et s'avance dans des lieux inconnus et aspire à les explorer profondément jusqu'à ce qu'ils deviennent, en retour, une partie d'elle-même. Nous constatons ceci à travers l'utilisation de l'adjectif possessif *mon* :

- *Mon* « île de Robinson ». [1904, corpus 1-1 : 41]

3.1.4. La relation aux lieux : le désert comme miroir du Moi

Nous avons vu précédemment que le Moi de l'énonciatrice était à comprendre dans le discours à travers la détermination des noms propres au niveau lexical, mais aussi au niveau de l'énonciation dans un jeu de communication entre le Même et l'Autre : l'Autre comme miroir du Même. Par ailleurs, il nous a paru indispensable pour mieux comprendre l'identité de l'énonciatrice, de faire une étude sur la relation aux lieux. En d'autres termes, pour comprendre le Moi profond de notre auteur, il nous faut saisir comment cette dernière représente les lieux de l'Altérité. Un désert qui se fait miroir de son âme et de son être profond. C'est ce que nous allons pouvoir approfondir dans cette partie de notre travail.

A. « Aspect spécial des lieux » :

Le texte que nous avons choisis pour analyse, *Au pays des sables* d'Isabelle Eberhardt, commence par une description des premières sensations éprouvées face à la splendeur de la ville d'El Oued. En effet, pour I. Eberhardt, la rencontre avec cette ville dépassait en splendeur tout ce qu'elle n'avait vu jusqu'alors.

L'auteur entame sa description dans une perspective dialogique, dans un mouvement de retour en arrière sur la mémoire de ses lieux comme pour se remémorer la première révélation, le premier regard, le premier instant où elle a eu à voir pour la première fois la ville d'El Oued.

Dans un mouvement rétrospectif qui vise à faire du passé un moment actuellement présent, sachant que l'auteur inscrit cette première révélation deux années après la première

rencontre, Eberhardt nous décrit minutieusement ces lieux. Elle nous fait, nous lecteurs, voyager dans le temps en nous projetant dans le monde de ses souvenirs. A travers son regard, elle nous fait connaitre la ville d'El Oued et nous fait partager ses sentiments les plus profonds.

- Ainsi, ma première arrivée à El oued, il y a deux ans, fut pour moi *une révélation complète, définitive* de ce *pays âpre* et *splendide* qui est le Souf, de *sa beauté particulière* [...]

[Eberhardt 1904, corpus 1-2 : 9]

La description de ces lieux va d'abord viser à rendre compte de toute la beauté immense de ce pays. Aussi, dès les premières lignes l'auteur s'approprie les lieux pour inscrire la relation particulière qu'elle partage avec ces lieux et pour nous inviter également à les pénétrer, allant peut être jusqu'à partager avec elle cette relation particulière.

Les premières descriptions, du pays des sables, représentent « l'heure élue », « l'heure merveilleuse » où le soleil se couche, laissant reposer la terre dans l'ombre bleu de la nuit :

- Jamais, en aucune contrée de la terre, je n'avais vu le soir se parer d'aussi *magiques splendeurs* !

[1904, corpus 1-2 : 11]

Les énoncés descriptifs du coucher de soleil dans la ville d'El Oued construisent l'Altérité comprenant une certaine communauté discursive de réception qui peut partager le même genre de discours. (dialogisme interlocutif). De magnifiques couleurs se dégagent de ces descriptions faisant rappeler l'écriture des orientalistes, l'écriture exotique colorées :

- Au sommet de la colline, le minaret blanc de Sidi Salem s'élevait, déjà irisé, déjà *tout rose dans le reflet occidental*.

[1904, corpus 1-2 : 10]

- [...] de foyers embrasés, d'un *rouge violacé* d'une invraisemblable *intensité de couleur*.

[1904, corpus 1-2 : 10]

- Le dédale marin des dunes géantes (...), se dessinait, *irisé*, noyé en des *reflets* d'une teinte de *chamois argenté*, sur la *pourpre sombre* du couchant.

[1904, corpus 1-2 : 11]

Autant de praxèmes qui montrent que dans cet extrait *Au pays des sables*, nous avons une prédominance de couleurs. Ces récurrences, ces indices nous montrent l'image de la beauté algérienne, et surtout la spécificité du Sahara algérien magnifiquement décrit par Isabelle Eberhardt.

Au fur et à mesure que nous avançons dans notre lecture du premier texte, nous constatons la particularité des lieux, la particularité de la ville d'El Oued dans sa façon d'être à la fois belle, attirante mais aussi d'un « aspect sauvage, délabré et croulant », avec « les pans de murs en ruines », « les tombeaux blancs », « les ruelles étroites aux maisons caduques » et « des cimetières vagues, sans murs et sans limites ».

L'auteur nous livre après coup, à travers un processus anaphorique, dans un habile entrelacement d'un mode descriptif et d'un mode narratif, dans un mélange de splendeur et de tristesse face aux lieux de l'Altérité, les lieux de son passé qu'il réactualiserait à notre sens pour plusieurs raisons :

- D'abord pour reprendre tous les détails qui ont pu lui échapper lors du premier regard, de la première vision face au spectacle de la ville d'El Oued, afin de pouvoir aller au-delà de la vision de « l'ensemble» pour aller dans les profondeurs des choses, dans l'intimité des lieux pour comprendre l'essence propre, l'âme profonde de la ville d'El Oued, du pays des Sables et ne pas rester seulement sur une première intuition, sur une vision en surface.
- Ensuite, pour nous introduite à travers son regard à lui à une visibilité des lieux de son passé afin de nous éclairer sur la beauté des lieux et surtout les rapports que lui-même entretient à ces mêmes lieux
- Après, nous avons l'impression lorsqu'il décrit la ville, qu'il essaye de nous en livrer la réalité triste et dure qui règne dans ces cités en période coloniale.
- De plus, nous comprenons qu'en réactualisant les lieux de son passé, Eberhardt réduit la distance qui la sépare de sa patrie d'élection, réduit l'écart qui existe entre le pays des Sables et son pays d'exil, la France. Elle se réapproprie les lieux à travers son imaginaire et, par le biais des mots, elle tend à se rapprocher le plus de ce pays.
- Finalement la réactualisation des lieux du pays des Sables se fait dans un besoin de retour aux sources car la mémoire est constitutive de toute construction identitaire. Ainsi se construit l'itinéraire d'Isabelle Eberhardt et de son œuvre, dans un mouvement de retour en arrière, sur soi, sur les lieux-sources du pays de sables dans le but de retrouver ces lieux

et de se retrouver soi-même car en connaissant la femme-écrivaine et en connaissant surtout son parcours, nous saurions indéniablement qu'elle n'a jamais été heureuse qu'en vivant dans le Sahara algérien, lieu de sa mort. C'est là qu'elle s'est finalement révélée à elle-même.

B. « Etat particulier de notre âme » :

Dans le texte *Au pays des sables*, Isabelle Eberhardt nous décrit sa première rencontre avec un pays « âpre » et « splendide » celui d'El Oued. Elle parle de ce fait d'une « révélation complète et définitive », d'une vision « juste et unique » d'un lieu qui lui a révélé son « âme », son « essence propre » où tout est « splendeur » et « beauté » ; sa « patrie d'élection, aimée profondément » :

> Il est des heures à part, des instants très mystérieusement privilégiés où certaines *contrées* nous *révèlent*, en une intuition subite, leur *âme*, en quelque sorte leur *essence* propre, où nous en concevons une vision *juste*, *unique* [...] *Etat particulier de notre âme, ou aspect spécial des lieux*, saisi au passage et toujours *inconsciemment* ?
>
> [Eberhardt 1904, corpus 1-2 : 9]

Les praxèmes « âme » et « essence » nous révèlent les profondeurs de la sensation et des sentiments d'Eberhardt à partir du seul regard, de la seule vision du lieu qui représente tout ce qu'elle n'avait jamais vu jusqu'alors.

> [...] l'âme tout à l'attente anxieuse, irraisonnée d'une vision que je pressentais devoir dépasser en splendeur tout ce que j'avais vu jusqu'alors [...]
>
> [1904, corpus 1-2 : 9]

Les énoncés descriptifs, de la ville d'El Oued, concernent les lieux de l'Autre, et construisent par la même occasion l'Altérité dans une connivence entre l'auteur et une certaine communauté discursive de réception. Nous faisons allusion, dans ce sens, à tous les écrivains voyageurs étrangers et aux écrivains orientalistes qui ont traversé l'Algérie dans leur parcours et qui ont dû partager la même intuition, la même vision « juste » et « unique » que celle d'Eberhardt vis-à-vis de ce paysage et, peut être, avec la même intensité ; nous pensons aussi à de nombreux écrivains coloniaux qui, généralement, tiennent ce genre de discours admiratif envers la beauté de la terre algérienne de façon générale, tout en gardant

parallèlement un discours de type dominateur, dépréciateur et dévalorisant envers les colonisés, ceux qu'ils nommaient jadis « indigènes ». (Dialogisme interlocutif). Ainsi, l'énonciation s'appuie sur une mémoire culturelle partagée, à laquelle les descriptions de ce pays « âpre » et « splendide » se rejoignent.

Consciente du fait qu'elle ne ressentirait plus jamais, aussi intensément et fortement, comme lors de la première rencontre, « de telles heures, de telles ivresses, ressenties une fois » dans le pays des Sables, Isabelle Eberhardt avait conscience, par-dessus tout, qu'elle les partageait avec d'autres personnes, d'autres écrivains de l'époque. C'est pour cette raison probablement qu'elle utilise, comme nous l'avons précisé plus haut, le pronom personnel *nous* et le déterminant possessif *notre*.

D'ailleurs, dans cette optique, nous pouvons constater que le discours d'Eberhardt s'inscrit dialogiquement avec d'autres discours qui exprimeraient des visions similaires ; nous pouvons penser aux discours de voyageurs - français, espagnols, anglais. Ces derniers étaient venus voir de près l'Algérie et étaient repartis par la suite pour écrire quelque relation de voyage et surtout la beauté et la culture de ce pays. Ils débarquent en Algérie pour découvrir le rivage algérien et ses ruines romaines, les plaines fertiles du Tell, les grands espaces sahariens, les dunes de sable, les ciels étoilés et les magnifiques couchers du soleil, mais aussi les croyances, les coutumes, les modes de vie, les mystères. Nous pouvons enfin dire que toutes les relations de voyage expriment l'impact émotionnel de ce pays, l'Algérie, sur ceux qui sont venus le découvrir et le raconter. Gautier, Dumas, Fromentin, Maupassant, Gide et Montherlant, parmi bien d'autres, consacrent ainsi à l'Algérie des pages mémorables ou pittoresques.

Aussi, à côté du discours de la voyageuse Eberhardt sur l'Algérie, d'autres voyageurs, écrivant également sur l'Algérie exotique, s'expriment dans un discours similaire avec autant d'enthousiasme et d'émerveillement qu'Isabelle Eberhardt. Nous pensons par exemple à l'écrivain Eugène Fromentin qui, dans *Un été dans le Sahara*, tient un discours descriptif presque tout aussi semblable à celui de l'écrivaine, sur le paysage algérien, sur son environnement et ses marques culturelles. (Dialogisme interdiscursif). Les exemples qui vont suivre vont nous révéler l'interdiscursivité entre les deux écrivains :

Le premier énoncé est une description tout aussi minutieuse et merveilleuse que celle de l'écrivaine :

- Les palmiers, les premiers que je voyais ; ce petit village couleur d'or, enfoui dans des feuillages verts déjà chargés des fleurs blanches du printemps [...] ; tout le désert m'apparaissant ainsi sous toutes ses formes, dans toutes ses beautés et dans tous ses emblèmes ; c'était pour la première, une étonnante vision. Ce qu'il y avait surtout d'incomparable, c'était le ciel : le soleil allait se coucher et dorait, empourprait, émaillait de feu une multitude de petits nuages détachés du grand rideau noir étendu sur nos têtes, et rangés comme une frange d'écume au bord d'une mer troublée. [...] Des brises chaudes montaient, avec je ne sais quelles odeurs confuses et quelle musique aérienne, du fond de ce village en fleurs ; les dattiers, agités doucement, ondoyaient avec des rayons d'or dans leurs palmes [...].

[Fromentin 1857, corpus 1-3 : 120-121]

Le second énoncé est une description très pointue des marques culturelles propres à la culture algérienne et qui relève d'une tradition appelée : La Diffa

- [...] Si simple que soit la salle à manger, si mal éclairé que soit le tapis qui sert de table, un repas arabe est toujours une affaire d'importance.
  La diffa est le repas de l'hospitalité. La composition en est consacrée par l'usage.
  D'abord un ou deux moutons rôtis entiers; on les apporte empalés dans de longues perches et tout frissonnants de graisse brûlante; il y a sur le tapis un immense plat de bois de la longueur d'un mouton; on dresse la broche comme un mât au milieu du plat; le porte-broche s'en empare à peu près comme d'une pelle à labourer, donne un coup de son talon sur le derrière du mouton et le fait glisser dans le plat. La bête a tout le corps balafré de longues entailles faites au couteau avant qu'on ne la mette au feu ; le maître de la maison arrache un premier lambeau et l'offre au plus considérable de ses hôtes. Le reste est l'affaire des convives.
  Le mouton rôti est accompagné de galettes au beurre, feuilletées et servies chaudes; puis viennent des ragoûts, moitié mouton et moitié fruits secs, avec une sauce abondante, fortement assaisonnée de poivre rouge. Enfin arrive le couscous, dans un vaste plat de bois reposant sur un pied en manière de coupe.
  La boisson se compose d'eau, de lait doux, de lait aigre; le lait aigre semble préférable avec les aliments indigestes; le lait doux, avec les plus épicés.
  On prend la viande avec les doigt; sans couteau, ni fourchette, on la déchire; pour la sauce, on se sert de cuillers de bois, et le plus souvent d'une seule qui fait le tour du plat. Le couscous se mange indifféremment, soit à la cuiller, soit avec les doigts; pourtant, il est mieux de le rouler de la main droite, d'en faire une boulette et de l'avaler au moyen d'un coup de pouce rapide, à peu près comme on lance une bille. L'usage est de prendre autour du plat, devant soi, et d'y faire chacun son trou.

[Fromentin 1857, corpus 1-3 : 148-149]

A partir des énoncés cités en exemple, nous pouvons dire que l'écrivain Fromentin nous apporte la conviction que l'exotisme est lié au thème fondamental du voyage et à une description minutieuse, à la limite d'une peinture, de l'Altérité, de l'étranger, de l'Autre et d'une comparaison entre les objets et les pratiques « indigènes » et occidentales. Les comparaisons se font à partir d'un référent occidental, celui de Fromentin, afin de décrire une réalité autre, une autre culture, d'autres coutumes, d'autres personnes.

Le discours de Fromentin s'inscrit dialogiquement avec le discours d'Eberhardt, dans la façon qu'ils ont à produire un texte comme on produirait un tableau, de transformer le visible en lisible, à écrire un texte comme on dessinerait une toile où les mots de l'écrivain serait en fait comme les lignes, les courbes, les couleurs qu'un peintre utiliserait pour mettre à nu un paysage et pour mettre en exergue la beauté et la culture d'un pays.

Mais alors qu'Eugène Fromentin avec d'autres écrivains s'attardent à « décrire au lieu de raconter, à peindre au lieu d'indiquer », à s'occuper « moins de l'homme et beaucoup plus de ce qui l'environne », à recueillir de l'Algérie que de simples sensations et des impressions exotiques, I. Eberhardt, quant à elle, va encore plus loin, en allant au-delà du discours descriptif pour aller s'intéresser à l'homme algérien, à sa culture, à sa religion, à sa langue.

De plus, le discours d'Eberhardt pourrait s'inscrire dialogiquement avec un double discours qui exprimerait à la fois des visions similaires mais aussi opposées, manifestant non seulement une sensibilité et une générosité algériennes, une vision du monde analogue et semblable mais encore une vision contraire exprimant la réalité triste et dure de l'Algérie coloniale et des Algériens colonisés, prenant même position face à cette réalité. Ainsi, dans son discours sur le pays d'El Oued, elle cite en même temps :

- [...] sa *beauté particulière* [...] et [...] son *immense tristesse* aussi [...]

[1904, corpus 1-2 : 9]

Lors de son séjour en Algérie, Isabelle Eberhardt se retrouve à la fois face à *« la ville grise en un flamboiement d'apothéose »* [1904, corpus 1-2 : 11] mais en même temps *« tous près, des tombeaux et des tombeaux, toute une autre ville, celle des morts attenante à celle des vivants »* [1904, corpus 1-2 : 10]. Comme si, en un regard, en une vision deux sortes d'images sont saisies à la fois : la première renverrait à la beauté magnifique des lieux, cependant, comme elle le précise, *« en ces instants furtifs, les détails nous échappent*

nécessairement et nous ne saurions apercevoir que l'ensemble des choses » [1904, corpus 1-2 : 9] car, d'un autre côté, une autre image vient interpeller la vision d'Eberhardt en lui révélant l'autre « revers de la médaille », l'autre spectacle qu'elle a pu découvrir dans le *pays des Sables,* celui de l'*immense tristesse* d'un pays colonisé. D'ailleurs, dans ce sens, le praxème « immense » impliquerait la grandeur considérable de la tristesse de ce pays, où la mort est partout dans les lieux :

- Et, tout près, des tombeaux et des tombeaux.

[1904, corpus 1-2 : 10]

A côté du praxème « tombeau », nous faisons référence à d'autres praxèmes cités dans le discours d'Eberhardt, comme celui de « mort », de « cimetière » comme pour rendre compte du triste sort des colonisés face à la situation coloniale.

- [...] nous atteignîmes la crête fuyante et oblique de la haute dune dite de Si Ammar Ben Ahsène, du nom d'un *mort* qui y est *enterré* à la place où il fut *tué* jadis.

[1904, corpus 1-2 : 10]

- [...] sur l'immensité en feu des *cimetières vagues*, *sans murs* et *sans limites*.

[1904, corpus 1-2 : 11]

- [...] de toutes les *ruelles mortes* [...]

[1904, corpus 1-2 : 12]

- Dans l'océan illimité de lumière rouge inondant la ville et les *cimetières* [...]

[1904, corpus 1-2 : 12]

En relisant ces énoncés, nous avons une sorte de mise en place d'image stratifiée faisant référence au colonialisme, à la mort, aux enterrements, aux cimetières et qui finalement propageraient de la tristesse autour des Algériens.

Cette tristesse due à la situation coloniale n'est pas mentionnée explicitement mais nous avons pu la déduire et l'interpréter implicitement dans le discours grâce à certains énoncés déductifs, comme ceux cités ci-dessus. De plus, nous déduisons l'immense tristesse qui règne dans ce pays à travers l'énoncé suivant :

- Très loin, une petite flûte en roseau commença de *pleurer* une *tristesse infinie* et cette *plainte* ténue, modulée, trainante à la fois et entrecoupée comme un *sanglot*, était le seul son qui animait un peu cette cité de rêve.

[1904, corpus 1-2 : 12]

Les récurrences « pleurer », « tristesse infinie », « plainte », « sanglot », confortent notre réflexion sur l'immense tristesse du Pays de sables, un pays colonisé où le « seul son » qui anime « cette cité de rêve » reste le son d'un sanglot ; ceci n'est pas contradictoire lorsque nous avons affaire à une telle beauté de paysage.

Finalement, nous constatons à travers cet échantillon de travail, le texte *Au Pays des sables* d'Isabelle Eberhardt, un discours particulier qui se dessine, à la fois d'émerveillement et de tristesse, reflétant l'essence propre, l'âme d'un pays, à travers le regard d'une personne, d'une voyageuse, d'une écrivaine amoureuse, passionnée de *« cette patrie d'élection, aimée profondément »* [1904, corpus 1-2 : 14]. Toutes les récurrences qui renvoient au « désert » nous donnent l'impression que ce dernier est comme un miroir pour I. Eberhardt au travers duquel elle se voit et se reconnait. *« Il est des heures à part »* [1904, corpus 1-2 : 9] où pour la première fois en découvrant *« le grand océan de sable gris »* [1904, corpus 1-2 : 10], au milieu de cette infinité de dunes, I. Eberhardt a le pressentiment qu'en « des instants très mystérieusement privilégiés » elle va pouvoir se retrouver.

Ainsi, s'offre à nous les premiers maillons de la chaine pouvant servir de fil conducteur dans l'étude de la problématique de la représentation du Moi et que nous avons pu saisir en premier lieu à partir des deux textes de travail *Dans la dune* [1904, corpus 1-1] et *Au Pays des sables* [1904, corpus 1-2] d'Isabelle Eberhardt. Cette première étape de notre étude nous permet de comprendre l'identité de notre auteur. Autrement dit, comment le Moi profond de l' auteur est représenté dans son discours littéraire. Il est temps à présent de creuser un peu plus loin et aller voir du côté d'un autre grand écrivain qui a complètement connu l'Algérie dans son incroyable beauté mais aussi dans son immense tristesse, un pays colonisé par les français.

3.2. Le discours camusien en contexte interculturel : l'Autre disjoint du Même

Le second discours que nous avons jugé intéressant d'étudier, toujours dans cette problématique sur l'interculturalité franco-algérienne, est le discours d'Albert Camus. Nous aurons à analyser différents textes qui relèvent du corpus camusien *[corpus 1-4, corpus 1-5, corpus 1-6]*. Son discours évoque l'Algérie en période coloniale. Notons toutefois que le discours d'Albert Camus, rejoint d'une certaine manière celui d'Isabelle Eberhardt dans l'amour et la passion et surtout l'attachement ressentis envers la terre algérienne. Il faut dire que la beauté exotique algérienne a inspiré de nombreux artistes dans le monde. Des peintures remarquablement belles ont émerveillé et émerveillent jusqu'à aujourd'hui le regard des passionnés et ont pu faire ainsi le tour du monde. Au point où, en pensant à l'Algérie, la vie devenait, pour reprendre l'expression de Jean Déjeux, « comme une poétique jouissance de vivre ». [La littérature algérienne contemporaine : 17]. Au-delà du fait que la littérature algérienne dans son inscription thématique s'est toujours exprimée autour des différentes conquêtes et reconquêtes qu'elle a dû subir durant des siècles, la part de l'exotisme dans cette écriture n'a jamais disparu. De nombreux écrivains français de la métropole et d'autres nés dans le pays écrivent sur l'Algérie exotique et ce depuis le début du 19e siècle.

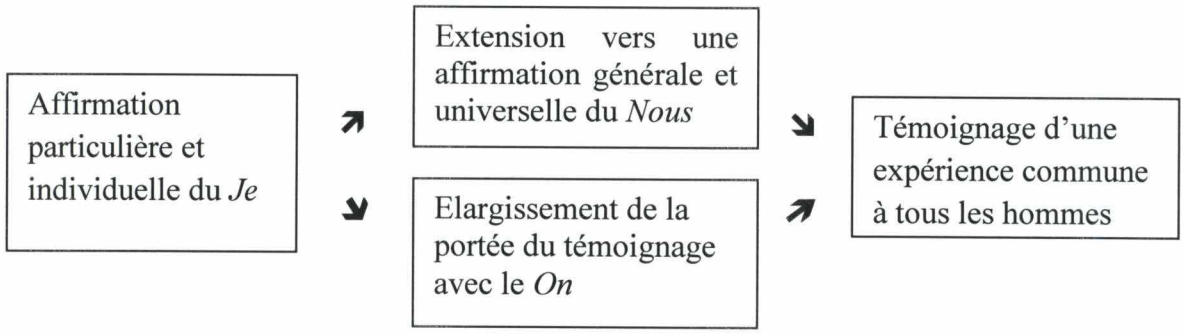
3.2.1. Les instances de l'énonciation discursive d'Albert Camus

A. La personne

Les trois textes retenus pour l'analyse se caractérisent par l'énonciation à la première personne du singulier, gage de sincérité et de spontanéité, qui nous installe d'emblée dans l'expérience vécue de l'auteur lui-même. Il est clair que celui qui se baigne à Tipaza n'est autre que l'écrivain Albert Camus en personne.

Le *je* est donc omniprésent dans ses discours mais nous remarquons aussi que les affirmations personnelles de ce *je* ont tendance à devenir plus générales, notamment avec l'utilisation du pronom personnel *nous* qui inclut à la fois l'auteur mais aussi tous les hommes et les lecteurs. Dès lors que le témoignage d'une expérience vécue par lui, de façon solitaire et unique, devient l'expérience commune à tous les hommes et prétend de ce fait à l'universalité. Ainsi, Albert Camus comme chaque individu peut témoigner au nom de toute l'humanité.

Par un glissement progressif, le témoignage se fera comme suit :



L'énonciateur, qui tient la plume et prend en charge l'énonciation, s'adresse à des hommes, à des lecteurs, dont il connaît les réactions, réactions qu'il peut anticiper. Ceci parce qu'ils auront vécu une histoire commune, connu les mêmes contextes sociohistoriques et socioculturels, partagé les mêmes sphères spatio-temporelles. Autant de données qui vont lui permettre de jouer avec l'argumentation au cœur de son discours pour produire l'adhésion. Il écrit par conséquent aussi *avec* eux, et, à leur tour, ils deviendront des coénonciateurs du discours.

B. L'espace

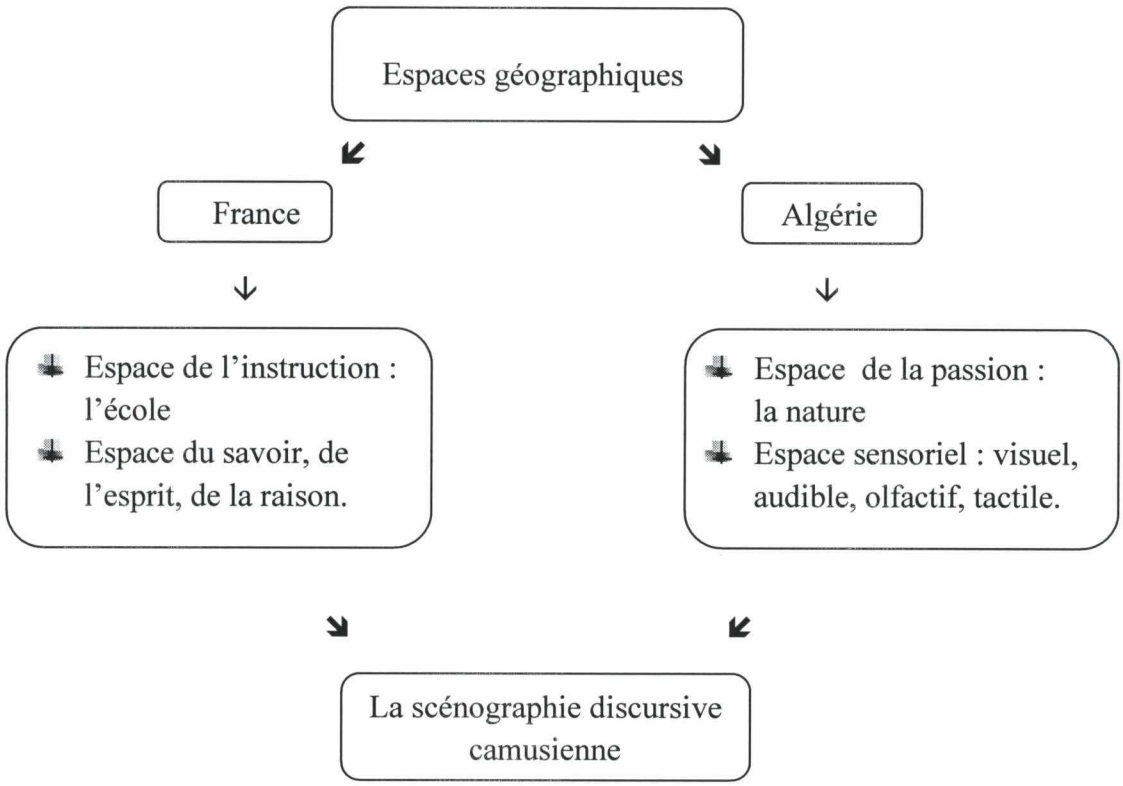
Dans les trois textes de Camus, l'espace algérien est dominant. L'œuvre de *Noces* et celle de *L'été* mettent en scène plusieurs lieux d'Algérie, entre autres : *Tipaza* et *Alger*. Le choix de ces lieux, fait par l'auteur, n'est pas fortuit, bien au contraire, il nous conduit directement à la signifiance du discours de l'auteur lui-même. Christiane Chaulet-Achour affirme, dans *Convergences Critiques*, que « dans un texte, l'espace se définit comme l'ensemble des signes qui produisent un effet de représentation » [1900 : 208].

L'étude de l'espace dans le discours camusien nous permettrait de mieux comprendre le choix de l'auteur envers certains espaces-lieux qu'il jugerait pertinents pour la représentation de sa vision du monde et de l'image qu'il se fait de ce monde. L'espace remplit alors une fonction emblématique dans le discours de Camus et, le rôle qui lui est attribué dans les textes n'est pas toujours lisible, facilement compréhensible et détectable. Il faudrait dans

ces cas-là en dégager les éventuelles *symboliques*, sachant bien qu'un espace symbolique est un espace qui est lui-même un signe, et non une donnée apriorique de la perception du texte.

On cherchera alors à définir la fonction des différents lieux relevés dans le discours camusien en établissant, par exemple, un réseau d'opposition. A partir de là, les choix effectués par notre auteur peuvent offrir de nombreux aspects symboliques : un lieu pourrait symboliser la nature, la beauté. Il pourrait aussi représenter la civilisation et le savoir. Cela suggère que l'on pourra diviser l'espace en une série de catégories sémiques, comme s'il avait été fait par assemblage d'éléments disponibles et maniables.

Fort de toutes ces données, nous dirons que l'espace ne relève pas seulement d'un procédé descriptif et esthétique ; il peut être surtout un indicateur de sens. On parle ainsi moins de spatialité représentée que de spatialité représentative. C'est ce que nous allons devoir creuser dans la suite de ce travail. Pour ce faire, nous proposerons le schéma suivant qui, sous forme de catégories sémiques, est censé donner un aperçu général sur cette spatialité représentative dans le discours d'Albert Camus :



C. Le temps

Le temps du présent est omniprésent dans les trois textes que nous avons choisis d'analyser. L'énonciateur utilise le temps présent pour affirmer plus encore sa présence dans le discours dans une relation immédiate entre lui et son destinataire. Ce dernier devient très souvent un coénonciateur qui apparait dans le discours à travers le pronom personnel *nous* et le pronom impersonnel *on*, comme nous l'avons précédemment évoqué. Les énoncés suivants en sont les illustrations :

- N'insistons pas [Camus 1959, corpus 1-5 : 35]
- Je ne voudrais pas être brutal ni paraitre exagéré [Camus 1959, corpus 1-5 : 49]

Nous retrouvons très souvent dans le discours de Camus, l'emploi du temps présent, ce qu'on appelle « présent historique ou de narration », une forme linguistique au présent qui intervient dans un contexte au passé. Nous pourrions expliquer cet emploi du présent de différentes manières :

- Un tel présent s'adresse directement au lecteur visant à susciter chez lui une plus grande illusion ou impression de « réalité » et pour le faire adhérer aux propositions qu'il lui soumet.
- Un présent de narration destiné à réactualiser un passé, révolu dans les faits, mais intensément présent dans le champ de conscience de l'écrivain.
- Ce présent exprime également l'intemporalité, il est alors le temps de la vérité générale et éternelle ;

Nous pouvons également souligner, dans le discours d'Albert Camus, la présence des procédés d'actualisation du discours qui enracinent davantage le texte dans le présent :

- L'usage surabondant des démonstratifs
- L'usage aussi des présentatifs

3.2.2. Le je(u) des sens dans le discours d'Albert Camus

Dans *Noces*, Albert Camus nous donne à lire une exquise et parfaite description des lieux magnifiques et des sites connus de l'Algérie. Il y (dé) écrivait ce qu'il voyait du paysage avec exactitude, avec vivacité de style et d'expression. Dans tout le premier chapitre *Noces à Tipaza,* il nous dépeint la nature, la mer, le paysage du site en détail.

- Au printemps, Tipaza est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres. A certaines heures, la campagne est noire de soleil. Les *yeux* tentent vainement de *saisir* autre chose que des gouttes de *lumière* et de *couleurs* qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. A peine, au fond du paysage, puis-je voir la masse noire du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, et s'ébranle d'un rythme sûr et pesant pour aller s'accroupir dans la mer. Nous arrivons par le village qui s'ouvre déjà sur la baie. Nous entrons dans un monde jaune et bleu où nous accueille le soupir odorant et âcre de la terre d'été en Algérie.

[Camus 1959, corpus 1-4 : 11]

Dès les premières lignes, l'écrivain fait appel à ses sens comme pour se fondre au milieu de la terre, de la mer, du ciel et comme pour rendre compte aux lecteurs de ses sensations les plus profondes, les plus intimes, les plus sensuelles ressenties face à la beauté du paysage algérien et que Tipaza a su, si bien, éveiller en lui.

La perception sensorielle est donc sans cesse évoquée dans le discours camusien et c'est à la lumière des facultés sensibles que se fera la connaissance de la spatialité. Une connaissance qui nous permettra en fin de compte de comprendre le Moi profond de l'énonciateur. En ce sens nous dirons que la connaissance de l'auteur est tributaire de la compréhension de l'espace qui est dérivée, à son tour, des codes sensuels humains que sont, notamment : l'olfactif, le visuel et l'audible. En effet, chacune des sensations ressenties par l'homme-écrivain serait apte à rendre compte d'un aspect de l'espace et à déchiffrer son sens. Ce sera l'ensemble de lumières, de couleurs, de sons, et d'odeurs qui donneront à l'espace un sens unifiant et commun. La spatialité serait donc comme une symphonie d'effets sensoriels dont les mots vont rendre compte au cœur du discours. Nous allons devoir interpréter l'espace à partir de la collaboration des sens de l'homme, de l'écrivain lui-même.

Nous entamerons notre compréhension de l'espace dans le discours d'Albert Camus à travers un je(u) des sens. Nous relevons donc deux premières qualités sensibles dans la trame discursive que sont celles de l'odorat et du visuel. Nous nous focaliserons sur les odeurs, la visibilité et les couleurs : en ce sens nous avons tout un champ lexical relatif à ces qualités sensibles :

- Au printemps, Tipaza est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'*odeur* des *absinthes*, [...].

[1959, corpus 1-4 : 11]

- L'*odeur* volumineuse des plantes *aromatiques* racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme.

[Idem]

- Les *yeux* tentent vainement de *saisir* autre chose que des gouttes de *lumière* et de *couleurs* qui tremblent au bord des *cils*.

[Idem]

- A peine, au fond du paysage, puis-je *voir* la masse noire du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, [...].

[Idem]

De plus, nous relevons une prédominance d'un vocabulaire de couleurs : *lumière, noire, couleurs, jaunes, bleu rouge, rose, couleur de bouton d'or, mur blanc et rose, ses vérandas vertes, l'éblouissement multicolore, ciel blanc de chaleur* [...]. Egalement une véritable flore : *fleurs violettes, jaunes et rouges, des plantes aromatiques, long iris bleu, une profusion de roses, géraniums rouges, basilics, le romarin* [...].

Il est clair que l'image de la beauté algérienne est mise en exergue par Albert Camus :

- Nous arrivons par le village qui s'ouvre déjà sur la baie. Nous entrons dans un monde *jaune* et *bleu* où nous accueille le soupir odorant et âcre de la terre d'été en Algérie.

[1959, corpus 1-4 : 11]

Depuis le début de son discours, nous remarquons que l'auteur se nourrit du soleil, de la nature, de la terre, de la beauté algérienne. Tous les sens auxquels il fait appel, dans son écriture, nous amènent à sentir de près la relation qu'il entretient avec l'Algérie. Une relation sensuelle et presque charnelle, que nous allons développer un peu plus loin, que l'énonciateur partage avec nous, lecteur, au point où nous ressentons profondément le lien qui l'unit à l'Algérie, son pays d'amour.

Toutes ces récurrences, que nous avons dégagées de l'extrait choisi pour l'analyse, construisent un type de discours qui concordent avec le discours d'autres écrivains d'expression française qui ont écrit également sur l'Algérie. Nous citons, dans ce sens, les écrivains de la première moitié du XXème siècle, la génération de l'école d'Alger. Nous pensons à Edmond Charlot, Emmanuel Roblès ou encore Jean Pélégri, que nous allons devoir analyser, plus en détail, un peu plus loin dans notre travail. Entre temps, nous dirons que les deux discours de Jean Pélégri et d'Albert Camus peuvent paraitre dissemblables mais, pourtant ils se font écho, entre autres, au niveau de la description minutieuse et profonde qu'ils font du paysage algérien :

- [...] un paysage d'arbres, de vignes et d'orangers. J'aimais cet ordre, cette géométrie. Je reconnaissais la marque de mon père dans cette orangeraie entourée de cyprès, dans ces routes de poussière blanche qui se croisaient à angle droit, dans ces rangées de vignes coupées régulièrement par une rangée plus sombre de caroubiers. [...] un grand olivier sombre et majestueux, un palmier qui se dressait solitaire au milieu des vignes et qui semblait grimper dans le ciel telle une araignée au bout de son fil. [...]

[1959, corpus 1-4 : 12]

Nous remarquons, à partir de ces récurrences, une homogénéité discursive qui nous conduit vers un contexte, et un courant littéraire bien précis. Des mots, des récurrences qui s'éjectent du texte pour se placer dans un contexte. Toutes les récurrences relevées dans ces extraits de *Noces* et de *Ma mère, l'Algérie*, montrant une prédominance d'un vocabulaire de couleurs, de paysage naturel et également une véritable flore, indiquent que ces deux auteurs jouissent de la nature et de la vie, que ces auteurs sont avant tout des passionnés du soleil, de l'amour, de la mer, de la terre algérienne et qui explorent dans leurs écrits la thématique méditerranéenne.

Ceci étant, nous dirons également qu'Albert Camus a fait partie de l'école d'Alger, que l'esprit méditerranéen se définissait, pour lui, comme « une configuration sensible au cœur », qu'il était un amoureux de l'Algérie, qu'au bout du compte, sa relation avec ce pays se définit entre *Amour et démesure*, entre *fusion* et *confusion*.

Camus écrit :

- Je comprends ici ce qu'on appelle *gloire* : *le droit d'aimer sans mesure*.

[1959, 1959, corpus 1-4 :16]

Il comprend que la véritable *gloire* c'est *le droit d'aimer sans mesure* l'Algérie. Et, finalement, il l'a aimée de tout son être durant toute sa vie. Il lui a donné une place importante dans tous ses textes. Dans *Noces* par exemple, Camus démontre à travers des récurrences son attachement et son amour envers la nature algérienne :

- Il n'y a qu'*un seul amour* dans ce monde. *Etreindre* un corps de femme, c'est aussi retenir contre soi cette *joie* étrange qui descend du *ciel* vers la *mer*.

[1959, corpus 1-4 :16]

- J'*aime* cette vie avec *abandon* et veux en parler avec liberté : elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme.

[1959, corpus 1-4 :16]

Nous retenons, dans le discours de Camus, tout un vocabulaire qui renvoie à l'amour et à la relation de promiscuité qu'il entretient avec la nature algérienne : *un seul amour*, *étreindre contre soi*, *j'aime avec abandon*, *joie*, baisers, désir, *libertinage*, cœur. Des récurrences qui démontrent tout l'amour, toute la passion dont il est conscient de partager avec tout un peuple algérien :

- Amour que je n'avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, conscient et orgueilleux de le partager avec toute une race, née du soleil et de la mer, vivante et savoureuse [...]

[1959, corpus 1-4 : 21]

Il apparait clairement que A. Camus jouissait de la mer, de la campagne, du silence, des parfums de cette terre. Face à la beauté de la nature algérienne, rien n'avait d'importance pour lui, même pas le monde qui l'entourait. Ce qui comptait c'était l'amour qui émanait de la nature :

- *Non*, ce *n'*était *pas* moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour.

[1959, corpus 1-4 : 21]

- *Hors* du *soleil*, des *baisers* et des *parfums* sauvages, tout nous *parait futile*.

[1959, corpus 1-4 : 13]

Dans le premier énoncé, nous avons l'impression que l'énonciateur s'adresse à un éventuel lecteur qui, à son tour, devient un coénonciateur du discours. Le dialogisme interlocutif est marqué, ici, par une négation qui pointe le rejet d'Albert Camus de s'engager sur d'autres préoccupations que celles qui toucheraient de près à la nature algérienne. Le

marquage négatif pourrait signaler que l'auteur refuse de se préoccuper de certaines causes, comme par exemple de la cause coloniale ou encore de la cause algérienne, lorsqu'il est face à la mer, face à la nature, face à l'amour, face à *Tipaza* et face à tout ce qui relève de la beauté, du désir, des pulsions et du plaisir.

En effet, nous avons l'impression, à travers les deux énoncés cités ci-dessus, que l'auteur s'adresserait à une certaine communauté discursive de réception :

- Nous pensons, en premier lieu, à la communauté coloniale qui se préoccupait plus à dominer et à coloniser l'Algérien qu'à s'intéresser à la cause algérienne. Dans ce cas, le discours camusien fait écho à l'interdiscours colonial.
- Il pourrait aussi s'adresser à la communauté algérienne colonisée. Le discours camusien prendrait ainsi une autre direction car il pointerait du dédain et un désintérêt totale de l'auteur face à la situation des Algériens, d'où l'utilisation des praxèmes *hors* et *futile*. C'est ce que nous allons tenter de développer dans les prochains titres.

Le deuxième énoncé fonctionne de la même façon, à savoir une assertion supposée susciter le rejet de toute préoccupation autre que celle qui se rapporte à la nature algérienne, mais cet énoncé ne comporte pas de négation comme pour le premier avec les auxiliaires de négation *Non*, *n'*, *pas*. Nous pouvons toutefois identifier le marquage dialogique dans cet énoncé, car ce dernier signale également un rejet de la part d'Albert Camus de s'intéresser à autre chose qu'à son amour pour la nature algérienne : l'utilisation des praxèmes *hors* et *futile* en sont l'argument.

En lisant Camus nous percevons, dans son discours et de manière très explicite, cette relation d'amour entretenue avec la nature algérienne. Une relation que nous qualifierons de passionnelle et de presque charnelle. Les exemples qui suivent en sont l'illustration :

- Il n'y a qu'un seul amour dans ce monde. *Eteindre un corps de femme*, c'est aussi *retenir contre soi* cette joie étrange qui descend du ciel vers la mer.

[1959, corpus 1-4 : 16]

- Nous marchons à la *rencontre* de *l'amour* et *du désir*.

[1959, corpus 1-4 : 13]

- C'est le grand *libertinage* de la *nature* et de la *mer* qui *m'accapare* tout entier.

[1959, corpus 1-4 :13]

A partir du premier énoncé, il apparait clairement que l'auteur considère *Tipaza* comme une ville-personnage. La ville avec son beau et parfait paysage représente un personnage qu'il désire presque autant que le corps d'une femme.

- *Elle* [*Tipaza*] est aujourd'hui mon *personnage* et il me semble qu'à le *caresser* et le *décrire*, mon *ivresse* n'aura plus de fin.

[1959, corpus 1-4 :18]

Face à la nature de Tipaza, il éprouve un fort désir, un plaisir qu'il veut assouvir mais, comme pour une courtisane ou une maîtresse, une fois le plaisir accompli, le désir s'estompe et cède sa place à l'amour satisfait, du moins pour un moment. Il écrit dans ce sens :

- Au *sortir* du *tumulte* des parfums et du soleil, dans l'air maintenant rafraichi par le soir, l'*esprit* s'y *calmait*, le *corps détendu* goutait le silence intérieur qui *naît* de l'*amour satisfait*.

[1959, corpus 1-4 : 19]

Mais il écrit aussi :

- *Jamais* je ne restais *plus d'une journée* à Tipaza. Il vient toujours un moment où l'on a *trop vu* un paysage, de même qu'il faut longtemps avant qu'on l'ait assez vu.

[1959, corpus 1-4 : 19]

Nous comprenons à travers ces mots qu'il y a, certes, de l'amour, mais de l'amour rassasié, de la passion passagère. Or, lorsqu'il lui arrive de s'éloigner de sa terre natale, il en éprouve un véritable mal être et, finalement, la nostalgie l'accapare tout entier au point de dire :

- Quand je suis quelques temps *loin* de ce pays, j'*imagine* ses crépuscules comme des promesses de *bonheur*. Sur les collines qui dominent la ville, il y a *des chemins* parmi les lentisques et les oliviers. Et c'est *vers eux* qu'alors *mon cœur se retourne* [...]

[1959, ligne 9 à 14 page 39]

A partir de tout ce qui a été développé ci-dessus, nous constatons, dans le discours camusien, une relation très rapprochée avec l'Algérie. Mais, à côté de cela, nous percevons de la confusion dans ses rapports avec ce pays. Car, parallèlement au fait que l'Algérie soit pour Camus lieu de vie, de ressource, « du spectacle de la beauté », de la liberté, de la jouissance, une source de bonheur, d'énergie et de création, elle est aussi, à ses yeux, lieu de mort, de

guerre et de déchirement. Certes, il était épris du soleil, de la mer, du paysage algérien mais, en même temps, il se trouve être à la croisée de deux systèmes politiques, historiques, culturels français et algériens qui, parfois le dépassent et le placent dans une position très délicate. Il serait donc intéressant, à ce stade de notre réflexion, comme pour retrouver la trace de cette confusion dans son discours, de commencer par s'interroger sur les représentations que se fait Albert Camus de l'espace algérien et de la façon dont il en fait l'inscription dans ses textes. Ceci pour voir et comprendre comment et jusqu'où cette confusion se situerait chez l'homme et l'écrivain A. Camus.

3.2.2. Les représentations prototypiques de deux espaces de référence : Algérie et France

Le texte *L'été à Alger* tiré de *Noces* [corpus 1-5] nous fournit matière à l'illustration des représentations prototypiques de l'espace algérien et de l'espace français dans une différenciation de type-espace-Même vs type-espace-Autre.

Les différentes praxis composantes de l'espace algérien sont des programmes de sens qui alimentent le champ sémantique du praxème Algérie :

- la mer au tournant de chaque rue [1959, corpus 1-5 : 33]
- un certain poids de soleil [1959, corpus 1-5 : 33]
- la beauté de la race [1959, corpus 1-5 : 33]
- la baie, le soleil, les jeux, les fleurs et les stades, les filles [1959, corpus 1-5 : 34]

***

- Il n'y a rien ici pour qui voudrait apprendre, s'éduquer ou devenir meilleur [1959, corpus 1-5 : 34]
- Ce pays est sans leçon [1959, corpus 1-5 : 34]
- Il ne promet ni ne fait entrevoir [1959, corpus 1-5 : 34]
- Il se contente de donner, mais à profusion [1959, corpus 1-5 : 34]

L'organisation discursive que cette représentation met en scène nous intéresse d'autant plus qu'elle situerait clairement la catégorisation que fait Albert Camus de l'espace algérien et par voie de conséquence de l'espace français. Nous avons d'un côté les quatre premiers énoncés pris en exemple caractérisant l'espace algérien comme lieu de beauté, de sensualité, de biens naturels ; d'un autre côté nous avons quatre autres énoncés qui nous démontrent une toute autre catégorisation, de l'espace algérien, proposée dans le discours de l'écrivain : un

espace dépourvu de savoir, d'éducation qui ne laisserait entrevoir aucun espoir d'amélioration. Ces énoncés, qui mettent en exergue l'infériorité intellectuelle des Algériens, laisseraient sous-entendre la supériorité intellectuelle des Français et, de la sorte, reformulent les préconstruits du discours colonial en confortant ainsi les catégorisations faites par la puissance coloniale, à tous les niveaux, à l'égard des pays colonisés typés comme des pays « non-civilisés », les pays des « illettrés », les pays du « Tiers-Monde », les pays des « sous-développés ».

La représentation que nous saisissons dans le discours et que Camus donne de l'espace algérien et, par voie de déduction, de l'espace français correspond à deux espaces que tout oppose, où tout diverge, déterminant ainsi deux catégorisations régulées par des valeurs différentes : d'un côté l'espace algérien, espace de la nature, espace de beauté, de désir et de passion et donc espace valorisant pour l'écrivain, d'un autre côté espace démuni de savoir, d'enseignement, de leçons et donc espace dévalorisant selon l'auteur.

Creusons un peu plus cette question de la catégorisation de l'espace algérien par rapport à l'espace français. Pour ce faire reprenons l'exemple, déjà cité ci-dessus. Un exemple qui nous donne finalement matière à réflexion :

- Il faut sans doute vivre longtemps à Alger pour comprendre ce que peut avoir de *desséchant* un *excès* de *bien naturels*. Il *n*'y a *rien ici* pour qui voudrait *apprendre*, *s'éduquer* ou *devenir meilleur*. *Ce pays est sans leçon. Il ne promet ni ne fait entrevoir.*

[1959, corpus 1-5 : 33-34]

Si nous relevons les deux praxèmes « desséchant » et « excès », nous avons déjà une signifiance qui s'en dégage et qui nous montrerait clairement la vision de Camus. Le terme « desséchant » pourrait prendre le sens d'« esprit vide », de « tête vide », « sans cervelle ». Selon lui, à force d' « excès » naturels, à force de jouir de la nature, d'exagérer avec les biens naturels on deviendrait « bête » et « stupide ». Autant de praxis qui viendrait pointer un manque, un défaut, une infériorité des représentants de l'espace algérien par rapport aux représentants d'un autre espace qu'on nommerait l'espace français et que l'on déduira supérieur en comparaison avec l'espace premier. Cette infériorité donnerait en réalité au représentant de l'espace des « biens naturels », un statut d'Autre au regard du représentant-type de l'espace du « savoir, progrès intellectuelle... ». L'Autre serait représenté en une personne « sans savoir, sans éducation, sans progrès, sans avenir intellectuel », alors que le

type-Même serait représenté en une personne « intelligente, intellectuelle, en progrès, en devenir meilleur ».

Entre temps, dans la première partie de l'énoncé, nous n'avons remarqué aucun marquage négatif avec les auxiliaires de négation et qui viendrait justifier le manque. Et pourtant, cet énoncé signale un manque que nous avons déduit à travers le praxème *desséchant*. Le manque se situe par rapport à un prototype de référence qui est celui de la France (Occident, Europe). Nous avons ainsi des dénominations « type-Même » et « type-Autre » qui ont une fonction distinctive. Les deux groupes d'entités constituent deux domaines typés individualisés, qui sont en relation dialectique du Même et de l'Autre.

Dans la suite du discours, nous relevons un marquage négatif avec des auxiliaires de négation. Les marqueurs négatifs sont des inscriptions d'une opposition à un discours premier ou attribué à un énonciateur premier (existant ou fictif). De la sorte, nous aurons, d'un côté, les prototypes qui appartiennent à une culture dominante, civilisée et savante et, qui sont reconnus comme Mêmes. D'un autre côté, nous aurons tout ce qui contrevient à la reconnaissance prototypique et qui est donc rejeté comme Autre, différent du Même, et que l'on peut reconnaitre dans le discours à travers un marquage négatif. Cette opération est nommée par Culioli une « opération de négativation » :

> « Lorsqu'on parle d'altérité, d'extérieur, d'absence, de vide, on travaille sur des opérations de négativation » [Culioli, 1985 : 49]

Nous relevons dans la suite de l'énoncé : d'abord *rien* et puis *sans* et encore *ne* et *ni* qui signalent que *ici* c'est-à-dire en Algérie il n'y aurait pas d'apprentissage, pas d'éducation, pas de devenir meilleur, qu'on n'y acquiert pas de leçon. Et donc le manque, l'infériorité se situerait dans le manque de *savoir* par rapport à la supériorité intellectuelle de la France (Occident), des Français, selon la vision et surtout l'ordre du monde occidental. Cette référence au pays-type-supérieur est un préconstruit de l'interdiscours colonial.

La différenciation de l'espace-type Même et de l'espace type-Autre s'effectuerait ainsi en séparant « l'espace de la *passion* et l'espace du *savoir* ». C'est ce que nous allons essayer de schématiser dans un tableau comme pour préciser encore plus cette différenciation marquée par un manque, une infériorité relevés dans le discours de Camus :

Tableau 1.1.2.2 – Organisation du discours

L'Algérie : Espace de la passion	La France : Espace du savoir
Espace types-Autres	Espace types-Mêmes
Espace de la nature	Espace de l'instruction
Espace des *non*-civilisés	Espace des civilisés
Espace des *non*-développés	Espace des développés

Les deux espaces – espace de la *passion* et espace du *savoir* – sont représentés comme régulés par des valeurs opposées comme le montre le tableau 1.1.2.2 ; la relation établie entre les deux espaces est une relation d'opposition : espace de la *passion vs* espace du *savoir*. Ainsi, l'espace de l'altérité est construit sur le pointage de traits, qui signalent des différences par comparaison aux prototypes de l'espace français que nomme l'écrivain où les Algériens sont identifiés comme Autres différents des Mêmes.

La scénographie du discours camusien laisserait apparaitre une certaine représentation que se fait Albert Camus de l'espace algérien et de l'espace français. Une scénographie qui montrerait à la fois un *attachement-rapprochement* envers la terre algérienne certes mais aussi une certaine *distanciation-désintérêt*, autrement dit une contradiction que l'on peut relever dans le discours camusien quant à sa relation aux lieux. Nous avons choisi dans ce sens, et pour conforter notre réflexion, deux extraits que nous avons jugés pertinents :

- Le premier tiré de *Noces* :

- Sentir *ses liens* avec une terre, *son amour* pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu où le *cœur* trouvera son accord, voici déjà beaucoup de *certitudes pour une seule vie* d'homme. Et sans doute cela ne peut suffire. Mais à cette patrie de l'âme tout aspire à certaines minutes. « Oui, c'est là-bas qu'il nous faut retourner. » Cette union que souhaitait Plotin, quoi d'étrange à la retrouver sur la terre ? L'Unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. [...]

[Camus 1959, corpus 1-5 : 47]

Ce qui nous paraît pertinent dans notre analyse du premier énoncé c'est que nous l'abordons avec le verbe *sentir*. L'utilisation de l'auteur du verbe *sentir,* au tout début de l'énoncé, fait appel aux sens et ne semblerait guère le fait d'un hasard. Le verbe *sentir* serait choisi par l'écrivain de façon à ce que nous percevions, en prime abord et dès les premiers

mots, la relation rapprochée que vit Albert Camus avec l'Algérie. Un sentiment d'amour qu'il ressent envers la terre algérienne. Nous pouvons interpréter ceci à travers une série de praxèmes que l'on retrouve dans l'énoncé tels que : *liens*, *amour*, *cœur*. Un lien, un attachement qui apparaitrait également dans le texte à travers l'utilisation des déterminants possessifs : *ses*, *son* qui s'interprètent comme « possesseurs » [Maingueneau, 2004 : 17] et qui « rend à César ce qui est à César », marquant la possessivité, qui signe l'attachement et la relation de promiscuité que connait Camus avec la terre algérienne. Ce rappel de lien entre l'Algérie et Camus peut aussi être entendu comme un lien d'affectivité envers ce pays.

Dans la suite de l'énoncé, l'auteur utilise la formulation suivante : *« Oui*, c'est là-bas qu'il nous faut retourner *»*, dans laquelle nous relevons deux manifestations de la relation dialogique :

- Le dialogisme interdiscursif et interlocutif avec l'utilisation du « *Oui* » qui laisserait apparaitre que l'énonciateur s'adresserait à un lecteur-récepteur, connu ou supposé, réel ou imaginé par l'énonciateur, mais qui signalerait à l'attention du lecteur-récepteur lui-même que le discours est rapporté et que l'acte d'énonciation ne serait pas de la responsabilité de l'énonciateur seulement et dont l'adhésion ne serait que partielle. Dans ce cas là, l'utilisation des guillemets ne fait que nous conforter dans cette réflexion, autrement dit : délimitant un dit que l'énonciateur ne souhaiterait pas assumer comme sien uniquement et qu'il pose ainsi comme Autre :

> Le guillemet se fait « au bord » d'un discours, c'est-à-dire qu'il marque la rencontre avec un discours Autre. [Authier-Revuz 1981, p. 135]

- Dialogisme encore qui porte sur tout l'énoncé phrastique : « Oui, c'est là-bas qu'il *nous* faut retourner » avec l'utilisation du pronom personnel *nous* qui signifierait qu'Albert Camus s'adresse à un récepteur qui serait en réalité un co-énonciateur, réel ou imaginé, et qu'il adhère ou partage avec lui, complètement, cette idée de « *retourner là-bas* ». Ainsi, le dialogisme sert ici une stratégie discursive qui positionne l'énonciateur dans une posture différente de la précédente, celle de rejoindre des co-énonciateurs, dans leur vision ou dans leur action.

Ce processus de relation dialogique du discours avec d'autres discours – réels ou supposés – est désigné par Bakhtine comme la « dialogisation intérieure » du discours. Le

sémioticien russe la définit comme « une action dialogique mutuelle avec le mot d'autrui, à l'intérieur de l'objet » [Bakhtine 1975, p. 103]. Analyse d'une grande modernité puisqu'elle intègre des notions développées par la linguistique contemporaine de « coénonciation », d'« interaction verbale » et de « production de sens ». L'extrait qui va suive en témoigne profondément :

> En fait, tout mot comporte deux faces. Il est déterminé tout autant par le fait qu'il procède *de* quelqu'un que par le fait qu'il est dirigé *vers* quelqu'un. Il constitue justement le produit de l'interaction du locuteur et de l'auditeur. [...] Le mot est le territoire commun du locuteur et de l'interlocuteur. [Bakhtine 1929, p.123-124]

La scénographie qu'engendre le discours camusien comprend une « figure d'énonciateur et une figure corrélative de co-énonciateur », et dans cet appareil énonciatif, le co-énonciateur est une « figure corrélative », qui se différencie d'un destinataire à qui l'on adresse un message. Cette conception de la co-énonciation rejoint celle de Culioli, pour qui le « sujet co-énonciateur » n'est pas l'autre mais « celui que je me représente comme étant l'autre, l'interlocuteur » [Culioli et Normand 2005, p. 164]. Il n'est plus celui *à* qui, mais celui *avec* qui l'on parle :

> L'énonciation se fait co-énonciation. Les locuteurs sont travaillés par la pulsion communicative, qui les relie à leur partenaire présent ou imaginaire, à l'autre de leur discours. Le message, en s'adressant à cet autre, figure dans ses formulations les mots et les pensées qu'il lui attribue. [Barbéris 2001, p. 103-104]

Le discours de Camus est marqué de dialogisme notamment lorsqu'il cite Plotin dans son énoncé. Nous avons voulu savoir pourquoi Plotin avait été cité par Camus[140] et ainsi comprendre sa vision des choses. Selon la conception de Plotin, les êtres humains appartiennent à deux mondes, celui des *sens* et celui de *l'intelligence pure*. La matière étant la cause du *mal*, quel qu'il soit, la vie devrait avoir pour fin d'échapper au monde matériel des sens et, par conséquent, les hommes devraient s'écarter des intérêts terrestres pour se consacrer à ceux de la méditation intellectuelle. La purification et l'exercice de la pensée permettent aux hommes de s'élever progressivement à une intuition du *nous,* et ultimement à

[140] En fait, le système de Plotin reposait essentiellement sur la théorie des Idées de Platon mais, alors que le fondateur de l'Académie suppose que les idées relient la déité suprême au monde de la matière, Plotin adopte une doctrine de *l'émanation*. Celle-ci suppose que tout procède de l'Être, ou l'Un, par des sortes de dégradations, à travers plusieurs intermédiaires, le premier étant le *nous,* ou pure Intelligence, d'où découle l'âme du monde ; de là, s'écoulent à leur tour les âmes des hommes et des animaux et, en dernier lieu, la matière.

une union totale et extatique avec l'Un, c'est-à-dire Dieu. [Microsoft Encarta 2009, 1993-2008, Microsoft Corporation]

Nous faisons le constat d'un dialogisme interdiscursif avec le discours camusien notamment lorsqu'il parle d'*union*. Mais alors que Plotin aspire à une union entre l'être et le divin, l'écrivain souhaiterait une union entre l'être et la terre :

- L'Unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. [...] dit-il.

[1959, corpus 1-5 : 47]

Néanmoins, nous saisissons à travers ce dialogisme interdiscursif une certaine *confusion* de l'écrivain par rapport au discours de Plotin. En effet, selon la vision de Plotin la vie devrait s'écarter du monde matériel *des sens* et, par conséquent, les hommes devraient s'écarter des *intérêts terrestres* pour se consacrer à ceux de la *méditation intellectuelle*. Camus, quant à lui, s'interroge sur une possibilité d'*Union* avec le soleil et la mer. Alors au lieu d'une unité qui s'exprimerait entre l'homme et Dieu, selon l'auteur, il y aurait une unité entre l'homme et la nature. Toutefois nous remarquons une certaine réserve dans le discours camusien concernant le domaine de l'intellect. Alors que Plotin fonde tout son système de réflexion sur l'intelligence pure, insiste sur la méditation intellectuelle et parle de purification et d'exercice de pensée comme marque d'élévation avec Dieu, étrangement Camus ne s'exprime pas clairement dans ce sens. Il n'évoque dans cet extrait aucun praxème qui montrerait son intérêt vis-à-vis du savoir, de la pensée, de la médiation intellectuelle. Toutefois nous percevons ceci implicitement à travers un énoncé relevé dans cet extrait, à savoir :

- Sentir ses liens avec une terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu ou le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme. *Et sans doute cela ne peut suffire.*

[Camus 1959, corpus 1-5 : 47]

Ce passage que nous avons fait exprès de mettre en exergue par le caractère italique, marquerait, à notre sens, une *insuffisance* quant à l'unité et la fusion qui s'exprimerait entre l'homme et la *nature*, l'homme et les *sens*. Toutefois, il tente d'argumenter du contraire à travers l'énoncé suivant :

- *Mais* à cette patrie de l'âme tout *aspire* à certaines minutes.

[1959, corpus 1-5 : 47]

Nous relevons dans ce sens, la conjonction *mais* qui viendrait argumenter le penchant de l'écrivain vis-à-vis de la nature, de la terre et des sens. Il nomme d'ailleurs le paysage algérien : *une patrie de l'âme*. De plus, l'argumentation s'inscrirait dans cet énoncé à travers l'utilisation du verbe *aspire* qui induit l'action de tout *absorber*, de tout *puiser* à partir de *cette patrie de l'âme*.

Le *rapprochement* et le *désintérêt* dont nous avons parlé précédemment, s'inscrivent fortement dans le second extrait que nous avons choisi pour mener à bien notre analyse sur la relation aux lieux chez Albert Camus.

- Cet extrait tiré de l'œuvre camusienne *L'été* [corpus 1-6] nous servira donc de fil conducteur pour notre réflexion :

- Les voyageurs de la passion (celle des autres), les intelligences trop nerveuses, les esthètes et les nouveaux mariés n'ont rien à gagner à ce voyage algérien. Et, à moins d'une vocation absolue, on ne saurait recommander à personne de s'y retirer pour toujours. Quelquefois, à Paris, à des gens que j'estime et qui m'interrogent sur l'Algérie, j'ai envie de crier : « N'allez pas là-bas. » Cette plaisanterie aurait sa part de vérité. Car je vois bien ce qu'ils attendent et qu'ils n'en obtiendront pas. Et je sais, en même temps, les prestiges et le pouvoir sournois de ce pays, la façon insinuante dont il retient ceux qui s'y attardent, dont il les immobilise, les prive d'abord de questions et les endort pour finir dans la vie de tous les jours. La révélation de cette lumière, si éclatante qu'elle en devient noire et blanche, a d'abord quelque chose de suffocant. On s'y abandonne, on s'y fixe et puis on s'aperçoit que cette trop longue splendeur ne donne rien à l'âme et qu'elle n'est qu'une jouissance démesurée. On voudrait alors revenir vers l'esprit.

[1947, corpus 1-6 : 125-126]

Nous avons pu repérer dans le premier extrait cité en exemple et tiré de l'œuvre *Noces*, la relation très particulière et très rapprochée qu'entretient Camus avec l'Algérie. Il n'empêche que nous avons, par la même occasion, décelé dans son discours une certaine insuffisance, un certain manque ressentit par rapport au seul rapprochement vis-à-vis de la nature et la profusion des sens, que ceci ne pouvait lui suffire. Fort de cette mise au point, nous allons maintenant aborder le second extrait *L'été* qui va nous permettre d'approcher la relation aux lieux d'une autre façon, d'un nouveau regard.

Dans cet extrait, Camus fait d'abord référence aux *voyageurs de la passion* et il rajoute entre parenthèses *celle des autres*. Il ferait référence autrement dit à ces voyageurs qui sont à la recherche d'un certain exotisme, d'une rencontre avec l'Autre différent de Soi, soit pour en apprécier, ou encore dénigrer, les différences ou tout simplement pour assouvir une passion envers la beauté de la nature. Mais, il précise entre temps que c'est de *la passion des autres* qu'il s'agit et là, l'utilisation des parenthèses mettrait l'accent sur un certain nombre de points :

- Le fait que ce n'est pas de sa passion, à lui, qu'il s'agit mais de celle des autres. Ainsi, il se mettrait en retrait par rapport aux autres passionnés. Ceci parce qu'il ne voudrait pas être catégorisé ou typé écrivain-voyageur ayant le caractère quelque peu systématique et contribuant largement à construire les représentations des races noires, des indigènes, des barbares ainsi que les différentes catégorisations et stéréotypisations dont il a fait preuve. Il ferait référence, également mais toujours en gardant ses distances, aux explorateurs, aux littéraires passionnés d'exotisme, aux voyageurs curieux, aux missionnaires, aux administrateurs ou aux ethnologues – comme dans le cadre de la raison coloniale.

- Le manque d'implication de l'énonciateur pourrait s'inscrire dans le discours à travers le pronom impersonnel *on*, et surtout l'absence du *je* énonciateur au début de l'extrait. Or, la situation d'énonciation va se renverser et nous allons voir que l'énonciateur va, par la suite, s'impliquer dans son discours mais une fois de plus, vers la fin de l'extrait, il va se rétracter et se cacher derrière le *on* impersonnel. Dans cette perspective et pour démontrer tout ceci, reprenons un certain nombre d'énoncés relevés dans ce même extrait :

    - *[Ils]* n'ont rien à gagner à ce voyage algérien.
    - *On* ne saurait recommander à personne de s'y retirer pour toujours.
    - *Je* vois bien ce qu'ils attendent et qu'ils n'en obtiendront pas.
    - *Je* sais, en même temps, les prestiges et le pouvoir sournois de ce pays [...]
    - *On* s'y abandonne, on s'y fixe et puis on s'aperçoit que cette trop longue splendeur ne donne rien à l'âme et qu'elle n'est qu'une jouissance démesurée.
    - *On* voudrait alors revenir vers l'esprit.

Ces énoncés traceraient un parcours que l'écrivain aurait vécu personnellement contre qui il tenterait de prévenir ses amis. Ceci apparait de façon explicite dans l'extrait, et nous

remarquons que la distanciation et le manque d'implication se dissipent au fur et à mesure que le *je* énonciatif prend de plus en plus sa place dans le discours. D'ailleurs, nous percevons une évolution du parcours : *d'un état de passion vers un autre de savoir*. Entre temps, nous relevons une confusion dans le discours camusien quant à sa relation aux lieux et surtout quant à son implication dans le discours représentatif de l'espace algérien. Nous en relevons surtout de nombreuses contradictions dans ce sens. Mais alors, dans ce cas, l'interdiscursivité avec le discours de Plotin ne serait pas que partielle mais probablement totale. Camus accorderait une place importante à la *méditation intellectuelle*, à *l'exercice de la pensée* et *l'intelligence pure* :

- *On* s'y abandonne [dans l'espace algérien], on s'y fixe et puis on s'aperçoit que cette trop longue splendeur ne donne rien à l'âme et qu'elle n'est qu'une jouissance démesurée.
- *On* voudrait alors revenir vers l'esprit.

Nous avons l'impression à travers notre lecture de cet extrait que l'espace algérien serait :

- Un espace dépourvu d'intérêt pour une certaine catégorie de personnes
- Un espace dépourvu de savoir et d'intellect et qui prive d'interrogations
- Un espace qui stagne, immobilise et endort l'esprit
- Un espace qui suffoque et étouffe
- Un espace où il n'y aurait rien derrière la splendeur, à part une jouissance démesurée
- Un espace qui nous projetterait pour nous faire revenir vers un autre, celui de l'esprit et que nous déduisons de l'espace français [occidental, européen].

3.2.4. Catégorisation de l'Altérité et stéréotypes : l'Autre disjoint du Même

L'étude que nous envisageons de mener dans cette partie de notre travail est liée à l'analyse des catégorisations de l'Altérité et des stéréotypes dans le discours camusien. Cette étude est complémentaire de la précédente qui a été menée sur les représentations prototypiques de deux espaces de référence : Algérie et France. Notre analyse nous a permis de démontrer que les deux espaces France et Algérie étaient totalement différenciés dans le discours de l'énonciateur Albert Camus ; une différenciation de type-espace-Même *vs* type-espace-Autre. Notre présente analyse se penchera sur les différentes représentations que se

fait l'énonciateur du peuple algérien et du peuple français. Dans cette optique, nous nous attacherons à repérer dans le discours camusien les catégorisations du Même envers l'Autre ou inversement, et les stéréotypes.

Pour ce faire, nous choisissons de développer un premier texte *L'été à Alger* [corpus 1-5] et que nous prenons soin de citer ci-dessous :

- J'entends bien qu'un tel peuple ne peut être accepté de tous. Ici, l'intelligence n'a pas de place comme en Italie. Cette race est indifférente à l'esprit. Elle a le culte et l'admiration du corps. Elle en tire sa force, son cynisme naïf, et une vanité puérile qui lui vaut d'être sévèrement jugée. On lui reproche communément sa « mentalité », c'est-à-dire une façon de voir et de vivre. Et il est vrai qu'une certaine intensité de vie ne va pas sans injustice. Voici pourtant un peuple sans passé, sans tradition et cependant non sans poésie – mais d'une poésie dont je sais bien la qualité dure, charnelle, loin de la tendresse, celle même de leur ciel, la seule à la vérité qui m'émeuve et me rassemble. Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur. Ces barbares qui se prélassent sur des plages, j'ai l'espoir insensé qu'à leur insu peut-être, ils sont en train de modeler le visage d'une culture où la grandeur de l'homme trouvera enfin son vrai visage.

[Camus 1959, corpus 1-5 : 45-46]

En écho avec ce qui a été développé dans la partie précédente des représentations des deux espaces Algérie et France, nous dirons que cette partie de notre travail dépeint aussi une différenciation, voir même une opposition entre le peuple français et le peuple algérien. Ce dernier est décrit dans ses différences au regard des repères culturels de la communauté discursive de référence de l'énonciateur Albert Camus :

- Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur.

Le marquage de l'opposition est producteur d'une représentation de l'altérité. L'énonciateur oppose un peuple civilisé que représente le peuple français à un peuple créateur que représente l'Algérien. Les énoncés caractérisant le peuple algérien construisent l'altérité dans une connivence dialogique entre l'auteur et sa communauté discursive de réception. L'énonciation s'appuie sur une mémoire culturelle partagée, à laquelle les caractérisations et les représentations du peuple algérien (différent du Même à savoir le peuple français) contreviennent :

- J'entends bien qu'un tel peuple ne peut être accepté de tous.

L'énonciateur produit un discours assertif dans lequel il déclare être en accord avec les affirmations qui stipulent qu'*un tel peuple*, en d'autres termes et en lisant plus haut dans le corpus *L'été à Alger*, celui qui s'autorise des plaisanteries fâcheuses comme :

- Quand des croque-morts algérois chargés du transport des personnes décédées proposent d'inviter des jolies filles dans leur véhicule,
- Ou quand ils répondent à l'annonce d'un décès en clignant l'œil gauche : « Le pauvre, il ne chantera plus »,

Alors, *un tel peuple ne doit pas être accepté de tous.*

Autant d'exemples donnés par l'énonciateur qui démontreraient presque un peuple dépourvu de sensibilité, de respect vis-à-vis des morts, de la femme, de la vie. Un peuple qui affronterait la peur de la mort en s'y moquant parfois, ou même en la banalisant, au point où les jeunes filles s'adonnent aux baisers et aux caresses des jeunes gens de Belcourt sous les murs des cimetières.

C'est dans cette optique qu'Albert Camus s'accorde à dire, avec une certaine communauté discursive, qu'*un tel peuple ne peut être accepté de tous*. Le dialogisme est marqué par l'auxiliaire de négation *ne* et le praxème verbal *accepté* qui pointent le refus de la communauté culturelle française d'accepter *un tel peuple*, un tel comportement, peut être même une telle immoralité. Le marquage négatif signale que, dans l'ordre du monde occidental (européen), celui des Français, qui est représenté dans l'énoncé cité ci-dessus par le pronom indéfini pluriel *tous*, le peuple ne se comporte pas de telle façon, ne se conduit pas de telle manière.

Cette façon de se représenter l'Autre, cette catégorisation de l'Altérité fait écho à l'interdiscours colonial, notamment dans les préconstruits des praxèmes sauvage (que nous avons développés précédemment) et barbare. Les énoncés, dans lesquels ces dénominations sont utilisées, illustrent une catégorisation en dialectique du Même et de l'Autre dans laquelle l'Autre est stéréotypé disjoint et différent du Même, le type civilisé.

Il poursuit son discours en utilisant l'adverbe *ici* qui nous oriente directement dans l'espace algérien en précisant que :

- Ici (en Algérie), l'intelligence n'a pas de place comme en Italie. Cette race est indifférente à l'esprit.

Ces représentations de la catégorie Autre marque une certaine « infériorité intellectuelle » par rapport à la « supériorité intellectuelle » du Même, en d'autres termes de la colonie française. Nous repérons à ce niveau également un interdiscours colonial qui pointe une fois encore la supériorité du type civilisé.

En effet, cette représentation stéréotypée des Autres qui marque l'absence d'intelligence pour le peuple algérien avec l'énoncé assertif, *cette race est indifférente à l'esprit*, n'est pas un cas isolé. Nous la retrouvons dans les discours coloniaux qui valorisent le savoir et le progrès, propriété du peuple civilisé, détenteur du savoir, comme nous l'avons précisé la partie précédente.

La stéréotypisation et la catégorisation de l'Autre, dans l'énoncé ci-dessus, s'articulent autour de l'utilisation du praxème *race* qui est généralement discriminatoire. Ceci pourrait se justifier par les différentes dénominations qui sont reliées au praxème *race* dans le discours et qui produisent une stéréotypie de l'Altérité. Nous pourrions dans ce cas là, reprendre du texte la représentation que se fait l'énonciateur de la *race algérienne* :

- *Elle* est indifférente à l'esprit donc au savoir.
- *Elle* a le culte de l'admiration du corps,
- *Elle* en tire sa force, son cynisme naïf et une vanité puérile qui lui vaut d'être sévèrement jugée.
- On lui reproche communément sa « mentalité », c'est-à-dire une façon de voir et de vivre.

A partir de ces énoncés nous déduisons une certaine représentation dévalorisante et négative de la race algérienne. Le praxème *race* est comme une essence inférieure attribuée au peuple algérien et qui produit une stéréotypie, celle d'un peuple qui se préoccuperait plus *de son corps que de son esprit*. L'énonciateur évoque ainsi deux attitudes paradoxales qui marquent encore plus la différence et l'opposition avec le type-civilisé, le peuple français : il parle dans ce cas d'*indifférence à l'esprit* et d'*admiration du corps* pour désigner l'attitude la race algérienne et que nous déduisons totalement à l'opposé de celle des Français. Cette admiration et cette préoccupation du corps, selon l'auteur, lui vaudront d'être *sévèrement jugé*. En effet, selon ses propos, le corps est synonyme de force pour le peuple algérien, mais cette admiration est en même temps synonyme d'un cynisme naïf et d'une vanité puérile qui

va finalement faire l'objet d'un jugement et même d'un reproche de la part de la communauté française du type- civilisé :

- On lui reproche communément sa « mentalité », c'est-à-dire une façon de voir et de vivre.

L'énonciateur qui prend en charge l'énonciation depuis le début du texte avec l'utilisation du pronom personnel *Je* s'efface au profit d'un sujet grammatical impersonnel *On*. Ceci lui permet de ne désigner aucun énonciateur confirmé à qui attribuer ces propos de reproche qui ne sont pas assumés par l'énonciateur lui-même. Dès lors qu'il choisit d'utiliser dans son discours le praxème *communément* qui, dans le dictionnaire de l'Encyclopédie Encarta, signifie : de manière générale et par un ensemble de personnes. Le praxème *communément* rejoint le praxème indéfini pluriel *tous* signifiant que le reproche se définit selon l'ordre du monde occidental civilisé. On reprocherait ainsi à cette *race* sa « mentalité », c'est-à-dire une façon de voir et de vivre. L'usage des guillemets marque *« la trace d'une opération métalinguistique locale de prise de distance : un mot, dans le cours du discours est désigné à l'attention du récepteur, comme l'objet, le lieu d'une suspension de prise en charge [..] »* [Authier-Revuz, 1981 : 128]. Ainsi, par l'utilisation des guillemets, l'énonciateur signale le discours Autre, en d'autres termes, le discours colonial avec la présence du mot mis entre guillemets « mentalité ». En effet, ce procédé discursif est une variante du discours colonial qui spécifie une certaine façon de voir et de vivre des *barbares* qui est contraire à la façon de voire et de vivre des *civilisés*. La *race* algérienne est donc stéréotypée en peuple *barbare* au regard de la *race civilisée* des colons.

Nous pourrions croire que la présence grammaticale du pronom impersonnel *On* ainsi que l'usage des guillemets dans le discours d'Albert Camus marqueraient un refus de s'impliquer dans un discours qui aspire aux reproches vis-à-vis des Algériens. Néanmoins, nous percevons non une totale mais une partielle adhésion à ce discours en ce qui concerne précisément et spécifiquement le manque d'intérêt pour le savoir, le manque de respect vis-à-vis des morts et de la femme, comme nous l'avons précisé plus haut. Nous pouvons argumenter notre réflexion comme suit. Reprenons l'énoncé cité plus haut :

- Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur. Ces barbares qui se prélassent sur des plages, j'ai l'espoir insensé qu'à leur insu peut-être, ils sont en train de modeler le visage d'une culture où la grandeur de l'homme trouvera enfin son vrai visage.

Le discours de l'énonciateur fait écho à l'interdiscours colonial qui aspire au *changement des mentalités des barbares*. Le praxème *barbare* implique tout le caractère sauvage et primitif de la race algérienne. Ainsi, si nous comprenons bien les propos de l'auteur, le contraire d'un peuple civilisé serait un peuple *en voie* de civilisation, un peuple *en train de* modeler le visage d'une culture où la grandeur de l'homme trouvera enfin son vrai visage. Dès lors que le changement des mentalités des barbares se fera dans le passage *vers* la civilisation, *vers* le savoir et l'éducation, et de là, *vers* la grandeur de l'homme.

La civilisation (française) développerait ainsi les facultés intellectuelles (des Algériens). Un procédé qui témoigne de l'idéologie coloniale et qui justifie le projet même de la colonisation française de l'Algérie : une assimilation civilisatrice coloniale pour *atteindre* la grandeur de l'homme. L'énonciateur évoque ainsi l'espoir insensé de voir un jour ces *barbares* devenir des *civilisés*, de *grands hommes*.

3.3. Imprégnation et partage dans la représentation discursive du Moi pélégrien

Le discours suivant, composé des différents textes représentatifs *[corpus 1-7 corpus 1-8, corpus 1-9, corpus 1-10, corpus 1-11]*, objet de notre analyse actuelle, celui de J. Pélégri s'inscrit dans des conjonctures politiques, historiques et temporelles semblables à celles vécues par l'écrivain Albert Camus, celles du colonialisme français en Algérie. Néanmoins, notre auteur semble tenir un discours Autre et prendre des positions totalement différentes d'Albert Camus. C'est d'autant plus intéressant, à notre sens, d'étudier *la représentation du Moi en situation interculturelle franco-algérienne* quand c'est à vérifier dans un discours écrit par un sujet interculturel appartenant, d'un point de vue originaire, à la même communauté que celle d'Albert Camus, autrement dit la communauté française et coloniale, mais que, à priori, tout semble opposer. Le discours de Pélégri évoque l'Algérie en période coloniale mais il est écrit et publié après l'indépendance algérienne. Nous pourrions croire que J. Pélégri a choisi d'écrire sur l'Algérie après une longue période de maturation afin d'avoir un regard tout à fait objectif et neutre par rapport à la situation coloniale. Nous allons donc analyser la relation qu'entretient l'écrivain avec les lieux de son enfance, l'Algérie et la façon dont le Moi pélégrien réagit face à la situation interculturelle franco-algérienne.

3.3.1. Représentation du paysage natal et inscription personnelle

A. Le rapport au paysage natal

- Au départ, comme en toute vie, mes premiers enseignements me vinrent du paysage natal. Car les paysages sont comme les livres : ils nous ouvrent à la vie mais leur sens change selon l'âge et les circonstances. Tel arbre du paysage, tel personnage de roman, qui nous paraissaient insignifiants au premier abord, deviendront majeurs et essentiels à la relecture. Et c'est là le charme des paysages. Comme nous ne leur posons jamais les mêmes questions, ils ne nous donnent jamais les mêmes réponses. Ils vivent et changent avec nous. Et matrice de notre mémoire, ils nous constituent à jamais.

  C'est en eux que s'élaborent, jour après jour, notre sensibilité et notre métaphysique du monde. Et c'est par eux que l'écrivain, plus tard, retrouvera ses sources et ses repères, au point que chaque fois qu'il décrira un paysage, que ce soit en son nom ou par personnes interposées, il fera sans s'en rendre compte son autoportrait.

[Pélégri 1989, corpus 1-7 : 11]

Reprenons la première partie de l'énoncé ci-dessus :

- Au *départ*, comme en toute vie, mes premiers *enseignements* me vinrent du *paysage* natal.

Nous relevons, à partir de cet énoncé, trois praxèmes qui nous paraissent pertinents pour nous servir de fil conducteur afin de comprendre la relation qu'entretient Jean Pélégri avec l'espace algérien : *départ*, *enseignements*, *paysage*. Nous comprenons à partir de ces praxèmes que Jean Pélégri a reçu *ses premiers* enseignements du paysage natal, autrement dit du paysage algérien dont il s'est nourri depuis son jeune âge. Il s'est alors imprégné d'un ensemble d'éléments qui le fondent et qui l'ont toujours guidé dans son parcours.

Dans la suite du texte choisi, nous constatons l'utilisation de la conjonction de coordination *car*, qui s'emploie pour coordonner deux propositions ou deux phrases, la seconde venant développer la première ou en expliquer le contenu. Ainsi nous avons des explications de la part de l'auteur concernant la première partie de l'énoncé :

- Car les paysages sont comme les livres : ils nous ouvrent à la vie mais leur sens change selon l'âge et les circonstances.

Selon l'écrivain, on pourrait comparer les paysages avec les livres. Cette contiguïté pourrait s'expliquer de la façon suivante, en référence à la définition donnée au terme *livre* par l'encyclopédie Encarta 2009 et au terme *paysage* par Jean Pélégri :

- Livre : source d'instruction (à propos de quelque chose) • *Le livre de la vie*
- Paysage : source d'enseignement

Ainsi, de même que le livre est une source d'instruction ou d'apprentissage de la vie, le paysage le serait aussi, selon les propos de l'écrivain Jean Pélégri, notamment lorsqu'il affirme au début de l'extrait choisi que ses premiers enseignements lui vinrent du paysage natal. Mais à notre sens, nous ne pouvons accéder à cette instruction et à ces enseignements sans l'acte de lecture au sens que peut lui donner J. Ricardou dans *Problèmes du Nouveau Roman « Lire la littérature (...) c'est tenter de déchiffrer à tout instant la superposition, l'innombrable entrecroisement des signes dont elle offre le plus complet répertoire »* [1967 : 20].

A partir des propos de J. Ricardou nous comprenons que *lire* un texte, un paysage, ce n'est pas seulement le parcourir des yeux, mais lui trouver un sens qui n'est pas LE sens. En effet, un même texte, un même paysage peut être *lu*, *compris*, *vu* et *interprété* de façons différentes d'une personne à une autre, d'un âge à un autre. Ces diverses lectures ont pour conséquences que les mêmes mots, les mêmes phrases, les mêmes paysages, les mêmes signes résonnent différemment selon les personnes, les cultures, les intérêts, les circonstances, les façons de vivre et de voir les choses et les positions de chacun :

- Tel arbre du paysage, tel personnage de roman, qui nous paraissaient insignifiants au premier abord, deviendront majeurs et essentiels à la relecture. Et c'est là le charme des paysages. Comme nous ne leur posons jamais les mêmes questions, ils ne nous donnent jamais les mêmes réponses. Ils vivent et changent avec nous. Et matrice de notre mémoire, ils nous constituent à jamais.

Fort de toutes ces données, nous dirons que comme les livres évoluent durant la trame narrative, les paysages changent aussi. Tel arbre né, pousse et muri dans le temps, parallèlement, un personnage de roman prend vie dans l'histoire, évolue et change d'une action à une autre. Les paysages et les personnages se métamorphosent dans le temps et dans l'espace et au fil des lectures. Mais en même temps qu'ils se transforment, ils peuvent former, constituer et transformer tous ceux qui les entourent et en même temps qui font partie d'eux. L'écrivain développe encore plus son explication en précisant que :

- C'est en eux que s'élaborent, jour après jour, notre sensibilité et notre métaphysique du monde. Et c'est par eux que l'écrivain, plus tard, retrouvera ses sources et ses repères, au point que chaque fois qu'il décrira un paysage, que ce soit en son nom ou par personnes interposées, il fera sans s'en rendre compte son autoportrait.

L'auteur pense que les paysages constituent l'écrivain qui va être, un jour ou l'autre, confronté à lui-même, à son passé, aux lieux de son enfance. Il porte alors un regard sur soi et fait par la même occasion une réflexion à la fois introspective et rétrospective sur les lieux qui, finalement, nous conduisent à l'intimité profonde de la personne elle-même. Connaitre ses lieux d'origine, le paysage de son enfance, ses sources et de ses repères vont nous permettre de connaitre l'écrivain, de le comprendre, au point de situer son mode d'être à travers ce paysage. En ce sens d'ailleurs, Jean Pélégri affirme qu'en décrivant ce paysage, il fera sans s'en rendre compte son autoportrait.

Tout ceci nous conduit à penser que pour comprendre l'écrivain et la relation qui le lie avec son pays natal, l'Algérie, il nous faut commencer par s'informer sur les différentes descriptions que donnent ce dernier de son paysage natal et ainsi démonter les mécanismes et les fonctionnements des diverses descriptions et c'est à partir de là que nous pourrions situer de plus près le rapport de J. Pélégri aux lieux de sa naissance. C'est ce que nous allons tenter d'analyser dans le prochain titre : *la procédure descriptive*.

B. La procédure descriptive du paysage natal : une première lecture

- Ainsi de mon paysage natal. Vu du haut du château d'eau qui dominait la ferme, et auquel on accédait par une étroite échelle de fer, c'était un paysage banal de la Mitidja : un paysage d'arbre, de vignes et d'orangers. J'aimais cet ordre, cette géométrie. Je reconnaissais la marque de mon père dans cette orangeraie entourée de cyprès, dans ces routes de poussière blanche qui se croisaient à angle droit, dans ces rangées de vignes coupées régulièrement par une rangée plus sombre de caroubiers. De là-haut, cela ressemblait à une suite de portées musicales à la dimension de la plaine – mais avec quelques notes étranges et singulières : un grand olivier sombre et majestueux, un palmier qui se dressait solitaire au milieu des vignes et qui semblait grimper dans le ciel telle une araignée au bout de son fil. Vers le fond, la tache plus sombre d'un petit bois d'oliviers que bordait l'arabesque d'un oued, sur la droite, comme une enclave d'un autre temps, un douar isolé, misérable et sans arbres. Et vers le fond, noyée dans la brume de l'été, une haute et mystérieuse montagne où brillait parfois, la nuit, comme en préfiguration du futur, les lueurs rouges d'un incendie allumé par des bergers.

  C'était cela ma plaine, mon paysage.

  [Pélégri 1989, corpus 1-7 : 12]

L'auteur entame sa description avec l'adverbe *ainsi* qui, d'après sa définition dans le dictionnaire de l'encyclopédie Encarta 2009, sert à reprendre ce qui vient d'être dit ou à le résumer pour donner éventuellement plus d'explication. Comme si le sujet énonciateur voulait reprendre son idée ultérieure celle de relier l'homme à la nature, l'écrivain au paysage. Nous constatons d'ailleurs dès le début de l'énoncé l'utilisation du déterminant possessif *mon* qui dévoile une marque de possessivité de l'auteur envers *son* paysage. Dès lors qu'il aspire dans cet énoncé à faire son portrait et à se dévoiler au récepteur-lecteur en même temps qu'il décrit minutieusement le paysage de son enfance.

J. Pélégri fait entièrement sienne cette description. Description orientée et préparée puisqu'elle rendra compte du portrait de l'écrivain lui-même. Du haut du château d'eau, il peint, et d'une façon authentique, le paysage de la Mitidja tel qu'il l'a toujours vu et connu. Un paysage typique de la zone rurale avec des arbres, des vignes et des orangers. Une vision à laquelle il adhère complètement puisque l'écrivain est né et a grandi dans la campagne avec son père :

- J'aimais cet ordre, cette géométrie. Je reconnaissais la marque de mon père dans cette orangeraie entourée de cyprès, dans ces routes de poussière blanche qui se croisaient à angle droit, dans ces rangées de vignes coupées régulièrement par une rangée plus sombre de caroubiers.

Ces énoncés reformulent les préconstruits d'un vécu de l'auteur partagé avec son père au cœur de la campagne, au milieu des vignes. Par ailleurs, comme celui de J. Pélégri, des énoncés descriptifs mettent en relation d'autres écrivains vivant cette époque coloniale et ainsi reformulent les préconstruits de l'interdiscours des écrivains de l'école d'Alger. Nous pensons bien évidement au discours descriptif d'A. Camus mais ce dernier était plus un citadin qu'autre chose. Ses descriptions étaient relatives au monde de la ville, des plages et du sable fin.

Nous remarquons que l'auteur est totalement impliqué dans son discours et lorsqu'il décrit le paysage, il le décrit avec passion mais surtout avec authenticité. Le scripteur se trouve au cœur de sa description et il utilise pour embellir encore plus cette dernière une comparaison. En effet, il arrive à imaginer une ressemblance entre la dimension de la plaine et les portées musicales :

- De là-haut, cela ressemblait à une suite de portées musicales à la dimension de la plaine

Et il rajoute par la suite :

- mais avec quelques notes étranges et singulières

La conjonction de coordination *mais* sert, dans cet énoncé, à relier des propositions pour nuancer ou préciser l'affirmation précédente. Certes, la plaine ressemblait à une musique *mais* une musique avec quelques notes étranges et singulières. Nous déduisons que l'auteur a voulu préciser par cet extrait que ce paysage n'était pas banal justement et qu'il n'avait pas

d'équivalent, que ces quelques notes étranges qui ressortaient de cette plaine faisaient justement sa singularité, son originalité et sa particularité.

Par le biais de ces énoncés descriptifs, le lecteur a l'impression de vivre profondément la description donnée par l'auteur au point d'en avoir une vision simultanée avec ce dernier. Ceci reflète l'ancrage total de ces lieux chez l'auteur qui, à son tour, tend à faire partager au lecteur ses sentiments envers ce paysage. Nous suivons ainsi le regard du scripteur dans sa trajectoire. Il nous oriente en utilisant des indices spatiaux tels que : De là-haut, au milieu, sur la droite, et vers le fond.

Et finalement, l'auteur conclu sa description avec l'énoncé suivant :

- *C'*était *cela ma* plaine, *mon* paysage.

Nous avons l'impression que la façon dont est nommé le paysage est comme une mise en valeur avec un présentatif *C'était cela.* L'auteur nous a fait une peinture détaillée et singulière de *sa* plaine et de *son* paysage. Nous remarquons d'ailleurs l'utilisation des déterminants possessifs *ma* et *mon* qui reflètent la marque de possession.

Ainsi, la première phase de notre analyse faite sur l'écrivain J. Pélégri, nous la dirons descriptive dans la mesure où l'auteur, nous projetant dans le monde de ses lieux d'enfance, nous invite d'une certaine manière à remonter avec lui le cours du temps et à épouser son regard sur son paysage natal. Il nous invite donc à pénétrer des lieux dont tout son imaginaire continue à être peuplé. C'est ce qui va expliquer qu'en même temps qu'il nous livre la singularité, l'étrangeté et la particularité de ces lieux, il nous donne à lire par la même occasion une partie de lui-même, peut être même la meilleure partie de lui-même. La description a donc visé à rendre compte de l'homme, l'écrivain qui est donc Jean Pélégri.

Ce qui a particulièrement retenu notre attention dans cette première phase descriptive, c'est que, dans un habile entrelacement d'un mode descriptif et un mode narratif, l'auteur nous introduit à une visibilité des lieux de son enfance qui, en même temps nous éclaire sur l'écrivain en question et sur le rapport que lui-même entretient à ces mêmes lieux. Or, il est indispensable à ce stade de notre réflexion de voir comment, au-delà de la procédure descriptive, s'articulent dans le discours les différents points de vue de l'auteur et surtout la vision qu'il a du paysage natal.

C. *La procédure réflexive sur le paysage natal et stratification des sens*

Un paysage conquis de force

- Je ne savais pas alors que ce paysage avait été conquis autrefois de force, très longtemps auparavant. J'étais un enfant, et l'enfant, comme souvent les adultes, ne croit qu'aux évidences de l'œil. Je pensais, moi, qu'il en était ainsi depuis toujours et qu'il en serait toujours ainsi. C'était ma première lecture. Il me reste cependant de ce paysage survolé un sentiment profond, inaliénable : celui d'un grand espace et d'une grande respiration. Des plaines, des cultures, des montagnes, des vallées profondes, de hauts plateaux, et en retrait, pour la soif et la prière, l'espace apparemment vide du désert : pour moi, c'est cela l'Algérie, cette diversité et cette immensité des lieux. Et c'est cela qui me manque le plus.

[Pélégri 1989, corpus 1-8 : 12-13]

Le paternalisme

- Mais tout cela n'était encore qu'une première lecture. Et tout n'était pas rose dans ce paysage. Il y avait les gourbis, la misère, et cette injustice centenaire dont on ne se rendait plus compte pour la raison même qu'elle était centenaire. Il y avait, dans le voisinage, ce douar misérable où plusieurs familles survivaient à l'aide de quelques poules et de quelques chèvres. Il y avait aussi, à l'intérieur des fermes, qui formaient un monde clos, ce qu'on appelle le paternalisme. C'est vrai. Mais c'est un mot à double sens. Il peut désigner, comme dans les familles, une société où un homme a tous les pouvoirs et où tout dépend de son arbitraire. Femmes et enfants doivent s'y plier. Cela se produisait souvent et, comme dans les familles ou les tribus, cette tyrannie est toujours difficilement supportable. Et encore davantage quand elle est exercée par un *roumi*. Mais le mot paternalisme, en raison même de son étymologie, peut aussi désigner un type de société où les rapports sont réglés, non par des lois formelles, mais par des liens d'ordre familial. L'arbitraire subsiste, mais il est tempéré par le fait que le "père" connait chacun de sa famille, qu'ils se parlent chaque jour, que les usages et les croyances de l'autre sont admises, et que des gestes ou des cadeaux sont échangés.

[Pélégri 1989, corpus 1-9 : 31]

Les deux énoncés choisis sont complémentaires et les deux discours de l'écrivain se font écho. Dès le début du premier énoncé, il y a utilisation de la première personne. Ainsi, l'auteur se pose initialement comme locuteur et veut articuler ses propres idées. Il annonce dès le départ sa position concernant le paysage algérien :

- Je ne savais pas alors que ce paysage avait été conquis autrefois de force, très longtemps auparavant.

Dans cet énoncé, nous remarquons un dialogisme interlocutif qui est marqué par une négation *ne, pas*, qui signale un changement dans la perception des choses ou dans une position d'avant. Ceci est d'autant plus explicite avec la présence de l'adverbe *alors* qui sert à marquer le temps passé et qui signifie : à ce moment-là, autrement dit durant l'enfance. Cette assertion négative s'inscrit dialogiquement contre un autre énoncé exprimé auparavant par l'auteur et qui exposerait une vision contraire sur le paysage en question. En effet, suite à l'étude effectuée ci-dessus, nous avons fini par comprendre que l'auteur avait une vision toute embellie du paysage natal. Un paysage qui se caractérise, selon lui, par sa singularité, son originalité et sa particularité et c'était cela *sa* première lecture, pour redire l'auteur. Cependant, dans l'énoncé objet de notre analyse actuelle, l'auteur a une toute autre vision que celle qu'il avait du paysage natal étant enfant. Il fini par savoir que *son* paysage avait été conquis de force par la communauté française à laquelle il appartient, du moins en partie.

Nous percevons implicitement, à travers son discours, une certaine désolation par rapport à la situation coloniale, du regret mais aussi de la nostalgie vis-à-vis de la première vision, de la première lecture qu'il avait fait dans son enfance de ce paysage :

- Il me reste cependant de ce paysage survolé un sentiment profond, inaliénable : celui d'un grand espace et d'une grande respiration. Des plaines, des cultures, des montagnes, des vallées profondes, de hauts plateaux, et en retrait, pour la soif et la prière, l'espace apparemment vide du désert [...]

Dans ce passage, Jean Pélégri choisi volontairement d'utiliser l'adverbe *cependant* pour marquer une restriction par rapport à ce qu'il croyait savoir, à ses évidences d'enfance. En effet, il avait fini par avoir conscience d'une réalité, celle relative au paysage qu'il avait toujours côtoyé et qui démontrait que c'était un espace pris de force, colonisé par les siens. Toutefois, l'auteur a gardé un sentiment profond pour ce paysage natal, un espace vide du désert où l'on faisait la prière en plein air. Il clôture son discours en apportant une affirmation :

- Pour moi, c'est cela l'Algérie, cette diversité et cette immensité des lieux. Et c'est cela qui me manque le plus.

L'auteur décide de se positionner en affirmant sa vision de l'Algérie. A ses yeux l'Algérie représentait à la fois la *diversité* et l'*immensité* des lieux. La référence aux deux récurrences *diversité* et *immensité* est un préconstruit de l'interdiscours relatif à l'histoire de l'Algérie dans sa diversité humaine et culturelle. En effet, l'histoire de l'Algérie a bien révélé que c'était un espace palimpseste où plusieurs civilisations, cultures et langues se sont entrecroisées. C'est ce qui a fait, depuis toujours, la richesse de ce pays immense où des hommes divers ont du cohabiter et se sont même parfois mêlés. L'auteur rajoute que, par la suite, c'est cette diversité et cette immensité des lieux qui lui ont le plus manqué.

Le second texte que nous avons choisi pour analyse représente une autre lecture du paysage natal de l'écrivain Jean Pélégri. Il commence son discours en utilisant la conjonction de coordination *mais* qui sert à relier des énoncés véhiculant des idées afin de nuancer ou de préciser une affirmation précédente.

- Mais tout cela n'était encore qu'une première lecture.

Il tente de préciser que ce paysage qu'il qualifiait autrefois de sien, de beau, de paisible, d'unique était en réalité un paysage colonisé appartenant à une autre communauté qui était forcée de se plier aux lois et aux règles des colonisateurs, un paysage qui avait été conquis de force. Et il rajoute que tout ceci n'en était qu'une première lecture. Suite à cette affirmation, le lecteur s'attend à plus d'explication de l'auteur :

- Et tout n'était pas *rose* dans ce paysage. Il y avait les *gourbis*, la *misère*, et cette *injustice centenaire* dont on ne se rendait plus compte pour la raison même qu'elle était centenaire. Il y avait, dans le voisinage, ce *douar misérable* où plusieurs familles survivaient à l'aide de quelques poules et de quelques chèvres.

La conjonction de coordination *et* vient associer la seconde idée qui va nous exposer l'autre lecture que Jean Pélégri se fait du paysage algérien. Pour mener à bien cette nouvelle lecture, nous faisons appel à certains praxèmes cités dans l'énoncé ci-dessus :

- *Rose* : locution verbale qui signifie la vie n'était pas gaie dans ce paysage.
- *Gourbis* : habitation paysanne rudimentaire, misérable, sale et mal entretenue.
- *Misère* : état de très grande pauvreté matérielle et détresse morale.
- *Injustice* : acte ou fait ne respectant pas les règles de l'équité.

- *Injustice centenaire* : relative à la colonisation française de l'Algérie qui a duré 132 années.

Ces praxèmes cités représentent la situation de la population algérienne durant la période centenaire de la colonisation. En les utilisant dans son discours Jean Pélégri tente de dénoncer la vie des Algériens et leur sort dans ce contexte colonial. Autrement dit, au-delà de cette beauté apparente du paysage, de la verdure, des vignes et des orangers se cachaient une triste et misérable vie pour la population qui vivait dans ce *douar misérable*. Une situation que l'écrivain avait du mal à accepter. Nous le percevons d'ailleurs clairement dans son discours.

Dans la suite du second énoncé analysé, nous relevons le praxème *paternalisme* qui signifie selon le dictionnaire de l'encyclopédie Encarta : attitude de bienveillance protectrice, voire condescendante, qui maintient un rapport de dépendance hiérarchique (envers une personne ou une collectivité). Dans cette définition, nous retenons certains praxèmes qui attirent notre attention : *bienveillance protectrice* et *dépendance hiérarchique*. Ces derniers représentent le prédicat du discours colonial qui prône la protection pour le peuple colonisé mais par la même occasion vise une dépendance de ce dernier vis-à-vis de la puissance coloniale ; le praxème verbal *maintenir* vient nous conforter dans cette idée puisque c'est un marqueur qui désigne la durée dans le sens de *faire durer*, de *conserver*, d'*entretenir* la *dépendance* par la *protection* et tout ceci impliquerait une *dominance*.

Ainsi, de l'idéologie du *paternalisme* colonisateur nous allons vers l'idéologie de la *dominance* envers les colonisés. Si nous reprenons d'ailleurs l'explication donnée par l'auteur du mot paternalisme, nous avons les praxèmes *pouvoirs* et *dépend* de son *arbitraire*, *tyrannie* qui ressortent dans le discours. Ces praxèmes démontrent tout le caractère dominateur du paternalisme dont parle Jean Pélégri et qui est « difficilement supportable », je cite, par les Algériens, notamment, précise l'auteur, lorsque c'est exercé par un *roumi*. Le *roumi* étant un Chrétien européen dans le langage des Musulmans selon le dictionnaire de l'encyclopédie Encarta ; une appellation utilisée par les Algériens durant la période coloniale et même après l'indépendance pour désigner le peuple colonisateur mais aussi les étrangers européens.

Ainsi, nous déduisons du praxème paternalisme une concordance avec l'idéologie coloniale qui aspirait à une "protection bienveillante" envers les Algériens mais qui, en réalité, viserait plus à instaurer son pouvoir suprême et sa tyrannie sur la communauté algérienne.

3.3.2. Le sujet énonciateur face à la situation coloniale : la ségrégation au-delà du partage

Reprenons la suite du texte de J. Pélégri cité ci-dessus :

- Mais le mot paternalisme, en raison même de son étymologie, peut aussi désigner un type de société où les rapports sont réglés, non par des lois formelles, mais par des liens d'ordre familial. L'arbitraire subsiste, mais il est tempéré par le fait que le "père" connait chacun de sa famille, qu'ils se parlent chaque jour, que les usages et les croyances de l'autre sont admises, et que des gestes ou des cadeaux sont échangés. Cela explique peut-être pourquoi, parmi tous les pieds-noirs, ce sont les colons qui sont souvent les mieux accueillis quand ils retournent en Algérie. si la terre a changé de mains, les paysages et souvenirs subsistent. Et l'on sera étonné si un jour est publiée la correspondance qui a continué de s'échanger, depuis 1962, et malgré la séparation, entre les uns et les autres. Comme un héritage, la terre divise, mais aussi elle relie. Quand justice est faite. Tout dépend des personnes et des liens qui se sont autrefois créés.

  De ce fait, bien souvent, ce sont des Algériens, et non les Français de la Métropole, qui détiennent la mémoire de nos parents. La mémoire de leurs gestes et de leurs paroles. Ils savent, eux, le travail accompli par nos pères et nos mères. Ce travail qui a donné un sens à leur vie. Inversement, ce sont les pieds-noirs qui détiennent bien souvent une part de la mémoire d'Algériens et d'Algériennes dont ils continuent, malgré la séparation, à évoquer régulièrement le souvenir. Tous ces échanges obscurs, que nous sommes seuls à connaître expliquent sans doute la volonté de jeunes pieds-noirs, qui n'ont pas connu la guerre, de se constituer en associations pour garder contact avec le pays de leurs pères – ou pour aller vivre en communauté dans l'Algérie indépendante. Nostalgie, mémoire, racines, ces trois éléments se retrouvent, à des degrés qui dépendent des lieux et des générations, dans cette histoire mal connue et souterraine qui s'est déroulée entre les uns et les autres, là où les rapports étaient quotidiens. Et cette histoire constitue une bonne part de notre identité.

  Malheureusement, et injustement, il y avait, au dessus, une autre histoire. Celle du colonialisme. Ce colonialisme qui était la loi générale, qui dénaturait les rapports quotidiens, qui conditionnait la politique, la foi, l'instruction, et qui introduisait partout la ségrégation. Ainsi, le lundi, quand je partais vers l'école, mes camarades algériens, eux, restaient à la ferme. Sans livres et sans cartables. A l'époque, parce que j'étais un enfant, parce que je ne me doutais de rien, je considérais cela comme un privilège et je les enviais. Ils pourraient, eux, continuer à parcourir la ferme, les chemins, les fossés.

> Je ne me doutais pas non plus que l'école – ce début de culture – isole, sépare, à mesure que l'on grandit. Et surtout au moment de l'adolescence, cette période trouble et agitée où l'on cherche, en dehors de soi-même et de son paysage, de nouvelles raisons de vivre et d'espérer.
>
> [Pélégri 1989, corpus 1-10 : 32-33]

Selon l'auteur, le mot paternalisme aurait un second sens différent du premier, à savoir qu'à la place d'une relation de domination, de pouvoir et de tyrannie qui s'exerceraient dans la société colonisée algérienne à travers l'idéologie paternaliste, il existerait un autre type de paternalisme géré cette fois-ci dans une logique de tempérance, de tolérance, d'échange et de communion. Il y aurait même des liens d'ordre familial qui subsistent et qui se constituent à travers le temps. Les énoncés relevés du discours pélégrien et que nous allons citer ci-dessous vont nous conforter dans cette réflexion :

- L'arbitraire subsiste, mais il est tempéré
- le "père" connait chacun de sa famille
- ils se parlent chaque jour
- les usages et les croyances de l'autre sont admises
- des gestes ou des cadeaux sont échangés

Ce serait ainsi, selon la vision de l'auteur, les deux sens à donner au mot paternalisme, un mot qui signifie à la fois la domination et la tyrannie du peuple colonisateur et par voie de conséquence la soumission et la dépendance du peuple colonisé ; mais d'un autre côté, un mot qui représentent toute la relation de promiscuité qui se crée entre les deux peuples et à travers de laquelle naissent des liens solides, des échanges et de la compréhension mutuelle. Ceci explique, selon l'auteur, le fait que certains pieds-noirs, notamment les colons, se sentent bien accueillis par les Algériens après l'indépendance de leur pays, car, selon lui toujours, même séparés les uns des autres les souvenirs et les échangent subsistent entre des personnes autrefois liées. Le travail de mémoire est donc fait par les deux côtés et chacun des deux détient une part de l'autre. Le partage et l'échange des souvenirs seraient donc un fait incontestable malgré la séparation, autrement dit l'indépendance algérienne, ce que l'auteur qualifie bien, d'acte de *justice*.

Nous relevons, dans la suite de ce discours, trois praxèmes *nostalgie*, *mémoire* et *racines* qui viennent nous conforter dans la réflexion que nous avons eue précédemment, à savoir que le discours pélégrien contient une part de nostalgie par rapport à la première vision

du paysage natal, un paysage qui était à la fois beau et unique à ses yeux et qui représente une partie de ses origines et de ses racines. Mais, en parallèle, ce paysage était au cœur d'une histoire à la fois douloureuse et conflictuelle, celle du colonialisme, précise t-il.

Dans tout le discours, nous avons l'impression que l'auteur s'adresse à une certaine communauté discursive de réception. Nous pensons aux pieds-noirs qui sont nés, ont vécu et connu la période coloniale en Algérie, comme nous pensons également à la communauté algérienne avec laquelle, il y a eu partage du quotidien et des échanges inter-individuels.

L'énonciation s'appuiera sur une mémoire collective partagée par ceux qui ont connu et vécu la même histoire et qui détiennent, de ce fait même, des identités qui se rejoignent et qui s'entrecroisent. Le procédé dialogique consiste à proférer un énoncé assertif, connu ou supposé l'être par l'énonciateur, comme pour faire rejoindre avec lui les lecteurs, *nous sommes*, *notre identité*. Il tend même à jouer avec l'argumentation dans son discours afin de produire de l'adhésion envers les lecteurs, si bien que le lecteur, lui-même, sent qu'il participe, d'une certaine façon, au discours fait par l'auteur. C'est ainsi que l'interlocution dialogique fait des destinataires des coénonciateurs du discours :

- Tous ces échanges obscures, que *nous* sommes seuls à connaître [...]
- Et cette histoire constitue une bonne part de *notre* identité.

Le dialogisme interlocutif est marqué par le pronom personnel *nous* ainsi que par le déterminant possessif *notre*. Le *nous* utilisé dans le discours, signifie que Jean Pélégri tend à vouloir adhérer à sa vision une certaine catégorie de personnes qui ont connu la même situation coloniale, ont vécu quotidiennement côte à côte et ont dû échanger et partager mutuellement leurs valeurs respectives, qu'elles soient humaines, culturelles, linguistiques ou encore religieuses.

Le *nous* engloberait à notre sens toutes personnes appartenant aux deux communautés françaises et algériennes et qui ont vécu la même histoire coloniale. C'est ce qui expliquerait également l'utilisation du déterminant *notre* qui s'interprète dans ce cas comme « possesseur » à côté du nom « identité ».

L'auteur enchaine son discours en utilisant deux praxèmes *malheureusement* et *injustement* qui démontrent en fin de compte sa vision du colonialisme et surtout sa position

vis-à-vis de cette histoire coloniale. Les deux premiers adverbes marquent une certaine désolation face aux injustices du colonialisme ; le troisième adverbe *au dessus* pointe la présence d'une autre histoire, qui relie la France et l'Algérie, les Français et les Algériens, que celle racontée précédemment par l'auteur et qui marquerait la cohabitation, l'échange et la communion entre les deux communautés respectives, une histoire encore plus présente que la première, celle du colonialisme. La seconde, si nous avons bien compris l'auteur, aurait plus d'ampleur et plus de conséquences, sans doute plus négative, sur l'Algérie et les Algériens que la première.

Fort de toutes ces données, nous pourrions supposer que l'auteur se positionne contre le colonialisme, du moins contre les répressions, la ségrégation, la violence et l'injustice causées et engendrées par le colonialisme et de là nous dirons que ce dernier tiendrait un contre-discours colonial que nous avons compris à travers la mise à distance du praxème colonialisme par l'actualisateur déterminant :

- Ce colonialisme qui [...]

C'est l'acte même de colonialisme qui est rejeté par le pronom démonstratif *ce*, qui met à distance la représentation proposée :

- Ce colonialisme qui était la loi générale, qui dénaturait les rapports quotidiens, qui conditionnait la politique, la foi, l'instruction, et qui introduisait partout la ségrégation.

Ainsi de cette façon, il signe son refus d'adhérer à ce genre d'idéologie ségrégationniste et de comportement colonial. C'est comme un procès que fait l'auteur Jean Pélégri aux procédés coloniaux. Nous avons même l'impression qu'il alerte ou sensibilise le lecteur sur l'incongruité de telles attitudes des colonisateurs, autrement dit :

- Faire la loi générale
- Dénaturer les rapports quotidiens
- Conditionner la politique, la foi, l'instruction
- Introduire la ségrégation partout

Ces énoncés, signalant des actes ségrégationnistes, comportent tous des expansions nominales, notamment des relatives, qui caractérisent les particularismes du fait colonial et c'est dans ces expansions nominales qu'est marquée la ségrégation qui vise en fin de compte

séparation et *rupture* entre les deux communautés algérienne et française. L'auteur en arrive à donner l'exemple de la rentrée d'école qui, d'après lui, installe la ségrégation d'emblée, notamment lorsque cette dernière ne concerne pas les enfants algériens qui devaient rester à la ferme « sans livres et sans cartables » donc, sans instruction. Nous reconnaissons ici le procédé colonial qui consistait à délimiter l'accès aux études pour les enfants, nommés autrefois, *indigènes*. Cet acte se faisait justement pour maintenir la supériorité intellectuelle française et pour ne pas éveiller l'intelligence algérienne sur la situation coloniale vécue.

Au bout du compte, Jean Pélégri a fini par comprendre que l'école isolait, séparait les deux communautés, les deux peuples. Il avait pris conscience qu'il avait, avec la communauté française, le privilège d'être enseigné, instruit, cultivé et c'était justement cela qui manquait au peuple algérien et qui marquait en fin de compte la différence. Et dès lors que la différence et la ségrégation se font sentir, la séparation entre les deux peuples ne pouvait pas être évitée notamment dans certains cas d'extrémité. Toutefois, et comme nous l'avons constaté précédemment, de nombreux hommes, femmes et enfants ont dû passer entre les mailles du filet et se sont vu partager leur culture avec celle des autres Français et ont dû même échanger leurs coutumes, leurs valeurs mutuelles. C'est ce que nous allons voir, avec plus de précisions, dans les prochains titres de notre travail.

3.3.3. Les relations inter-linguistiques ou la relativité des langues : une lecture du discours pélégrien

- Une autre et importante leçon me fut donnée pendant ces jeux de l'enfance. C'est là que j'ai appris, en ces lieux divers, et avec mes camarades arabes, kabyles, français et espagnols, qu'une chose ou un animal pouvait avoir plusieurs noms, qui variaient selon les moments et les circonstances.

[Pélégri 1989, corpus 1-11 : 19]

Dès le début de l'énoncé choisi, l'énonciateur évoque la diversité dans laquelle il a passé toute son enfance. Il parle de ses camarades d'origines différentes : arabes, kabyles, français et espagnols. Cette diversité, dont nous parle l'auteur, existante au sein des lieux de son enfance, nous projette directement vers une réalité historique vécue dans l'espace algérien, celle des différentes invasions, colonisations et conquêtes que cet espace a connues. Une situation historique qui a amené diverses populations d'origines différentes à cohabiter et

à se partager un même espace-lieu, l'Algérie. De ces nombreuses rencontres, ont pu naitre des échanges de langues et surtout une prise de conscience de la diversité linguistique et de la sursignification qui lui est inhérente. C'est justement ce que cherche à pointer l'auteur lorsqu'il explique qu'une même chose ou un même animal pouvait avoir des nominations différentes véhiculant ainsi une pluralité de sens mais surtout des sens hétérogènes d'une langue à une autre, d'un moment à une autre, d'une circonstance à une autre :

- Cheval (en arabe) : représentant la force, la beauté et la grâce
- Cheval (en français) : représentant une mécanique, un moyen qu'on utilisait autrefois pour certains travaux agricoles

Nous relevons ainsi, dans la première partie du discours pélégrien, tout le caractère riche qui provient de la pluralité et la diversité linguistiques mais aussi et surtout tout le caractère avantageux face à l'immersion dans la langue de l'Autre, différent de soi. Il cite dans ce sens le cas des écrivains colonisés qui écrivent et s'expriment justement dans la langue de l'Autre, celle des colonisateurs. Selon lui, cet acte pourrait constituer un avantage car c'est un moyen de connaitre au mieux l'autre *camp*, le camp des *adversaires*, « en captant ses signes et ses vocables » et de là, jouer ses propres cartes sur son propre terrain, pour l'atteindre au plus profond de lui-même. Ainsi, ce n'est qu'en faisant immersion dans la différence, qu'en pénétrant l'Autre dans sa diversité que l'on reconnaitra profondément la richesse qui lui est propre.

Par la suite, l'auteur tient à préciser que le recours à une autre langue n'était pas sans conséquences car, selon lui, « il change parfois la nature de l'objet qu'il désigne » ; nous l'avons d'ailleurs précédemment constaté avec l'exemple du cheval en arabe et en français. En réalité, ce n'est pas l'objet en lui-même qui va changer d'une langue à une autre mais plutôt la représentation que la personne se fait de cet objet qui va être différente entre les diverses langues mais aussi entre les diverses personnes. Dès lors la diversité se situera, pour ainsi dire, au niveau intra-linguistique mais aussi au niveau inter-linguistique.

Pour argumenter notre assertion concernant la différence qui se situe non au niveau de l'objet lui-même mais plutôt au niveau des représentations que l'on se fait de cet objet en question, nous choisissons de développer deux exemples cités par l'auteur dans l'énoncé choisi pour l'analyse :

- Le premier exemple que nous trouvons intéressant pour mener à bien notre réflexion, c'est l'exemple de la *cerise*, nommé également par l'auteur fruits des rois ou encore *h'abb elmoulouk.*

En faisant référence à la définition donnée pour le mot cerise par le dictionnaire Encarta de langue française, nous avons un sens dénoté :

  - Cerise (en français) : petit fruit comestible, rond et charnu, à noyau et à peau lisse rouge ou jaune pâle, produit par le cerisier.

Mais en faisant, par la même occasion, référence au dictionnaire arabe, nous avons deux équivalents du mot cerise en arabe, à savoir, un premier représentant le sens dénoté du mot cerise et le second le sens connoté de ce mot :

  - El karaz (en arabe) avec la même explication donnée par le dictionnaire arabe que celle donnée précédemment par le dictionnaire français.

  - H'abb elmoulouk (en arabe), en traduction latérale, *fruits des rois*, utilisé le plus dans le langage populaire et qui connote un fruit de luxe.

Nous constatons à partir des différentes explications que dans certaines langues, les mots peuvent avoir des sens connotés, des sens figurés, des implicites pouvant avoir des charges émotionnelles, historiques et culturelles contrairement à d'autres langues. Les différences entre la *cerise* et le *h'abb elmoulouk* ne peuvent pas se situer, à notre sens, au niveau du goût ou de la saveur mais bien au niveau des sens cachés et surtout des représentations. Ainsi, lorsqu'on entend le mot *cerise*, cela pourrait signifier pour nous, un fruit, comme cela pourrait avoir à nos yeux une toute autre représentation reflétant un patrimoine culturel, historique, civilisationnel.

- Le second exemple donné par l'auteur et que nous trouvons également intéressant, c'est celui de la traduction. Selon l'auteur, le passage d'une langue à une autre dans un processus de traduction pourrait soit affadir un paysage (l'anglais), en multiplier la présence (l'espagnol) ou encore lui enrichir le sens moins d'un point de vue local que tellurique (l'arabe). Tout ceci, d'après l'auteur, expliquerait justement la relativité qui existe entre les langues. Il précise d'ailleurs dans son discours en disant : « Aucune ne peut exprimer totalement la diversité et la multiplicité du monde ». En effet, nous ne

pouvons croire à l'individualité, à l'unicité quel que soit le champ que nous visons ; par ailleurs, la diversité et la multiplicité font partie de notre existence, de ce qui nous entoure et nous environne. C'est dans cette optique que vont les propos cités du Coran et que l'auteur choisi expressément de mettre en exergue dans son discours :

- Comme il est dit dans le Coran : « *C'est l'un des signes de Dieu que la diversité de nos langues, de nos couleurs. Il y a là des signes pour l'univers* ». Ce qui laisse entendre que refuser cette diversité, c'est aussi refuser Dieu.

[Pélégri 1989, corpus 1-11 : 21]

Nous relevons à partir de cet énoncé un dialogisme interdiscursif avec le texte coranique qui est marqué localement par les guillemets délimitant un *dit* que l'auteur souhaite reprendre du texte sacré pour argumenter au mieux son discours. Nous pointons également un dialogisme interlocutif, avec le verbe de parole « dit », qui signale à l'attention du récepteur que le discours est rapporté d'un texte sacré, d'une parole sacrée. En parallèle, nous pouvons penser, d'une certaine manière, qu'à partir de ces marqueurs du discours rapporté, le « dire » de l'autre côtoie le « dire » de soi. En d'autres termes, lorsque l'auteur reprend les paroles de Dieu, il se dit lui même et signale implicitement son acceptation de la situation énoncé par le Coran. C'est ainsi qu'il continue son argumentation en laissant entendre que si l'on ne suit pas les paroles de Dieu et si l'on ne reconnait pas la diversité, on refusait par la même occasion l'existence de Dieu lui-même. Le dialogisme sert ici une stratégie discursive qui positionne l'énonciateur dans une posture semblable à celle émise par Dieu et surtout celle qu'il voudrait faire passer dans son message-discours aux récepteurs qu'ils soient algériens ou français. D'ailleurs, suite au discours rapporté que l'auteur utilise dans son propre discours, il se positionne, cette fois-ci explicitement, en sujet énonciateur en faveur d'« un monde constamment divers, constamment multiple ». Il adhère ainsi à la pluralité et à la diversité inhérente à l'homme et, de ce fait même, partisan d'une solution multiraciale où le Même et l'Autre, le semblable et le différent sont en inter-échange et surtout complémentaires l'un de l'autre.

Chapitre IV/

Le Moi en situation interculturelle : le contexte migratoire franco-algérien

4.1. La représentation du Moi dibien entre Identité et Altérité

Le discours de l'écrivain Mohammed Dib s'inscrit dans un autre contexte générateur de la situation interculturelle franco-algérienne que celui des trois auteurs qui ont fait l'objet de nos analyses précédemment. En effet, hormis le fait que l'auteur de *L'Infante maure* fasse partie de la génération des écrivains A. Camus et de J. Pélégri et qu'il ait connu la colonisation française de l'Algérie comme eux, il se retrouve, lui, représenter la situation interculturelle entre France et Algérie, *reconduite* cette fois-ci, dans l'espace français. De cette façon nous avons la vision et la position de certains Français en Algérie et de certains Algériens en France, face à cette problématique de recherche. Nous aurons à analyser différents textes représentatifs de cette situation interculturelle [corpus 2-1, corpus 2-2, corpus 2-3, corpus 2-4] à partir desquels nous pourrions étudier la relation aux lieux français et algériens, les représentations sociales, linguistiques et culturelles ainsi que les catégorisations du Même envers l'Autre, sans oublier l'inter-relation entre l'identité et l'altérité dans ce genre de contexte.

4.1.1. Un je énonciateur individuel ou universel ?

Pour répondre à cette question, nous devons pénétrer au cœur de l'énonciation. Dès le départ, l'emploi de la première personne nous laisse déduire qu'il est question d'un discours autobiographique. Or, le texte *L'Infante maure*, choisi pour l'analyse, n'est pas l'œuvre de la petite fille Lyyli Belle, elle n'en est que l'énonciatrice-personnage principale, mais bien de l'écrivain, d'origine algérienne, Mohammed Dib. Alors comment expliquer ce procédé dans lequel l'usage du Je énonciatif dans le discours revient au personnage de la petite fille et non à l'auteur lui-même ? Ce dernier pourrait être expliqué de la façon suivante :

Selon le linguiste Philippe Lejeune :

> « Quand, sous couvert de la première personne, on fait semblant de donner la parole à l'enfant qu'on était, tout en l'amenant à avoir l'air de prendre en charge le contenu d'une analyse sarcastique faite par l'adulte (mélange de la voix de l'enfant et de la perspective de l'adulte), on réalise une figure de l'énonciation aussi compliquée et plus machiavélique que lorsqu'on se dissocie du personnage qu'on était (ou qu'on est) en faisant semblant d'en parler comme s'il

était un autre. En réalité, on n'est jamais ni vraiment un autre, ni vraiment le même ». [Philippe Lejeune, 1980 : 38-39]

Si nous comprenons bien les propos du linguiste, l'auteur aurait donné une voix et un corps de petite fille à l'enfant qu'il était. Ce faisant, il l'amènerait ainsi à prendre en charge l'énonciation. Or, rien ne nous conduit à affirmer explicitement que c'est bel et bien de l'écrivain M. Dib qu'il est question dans la trame discursive. En effet, hormis l'utilisation de la première personne qui justifie le discours autobiographique, nous ne retrouvons dans l'énonciation aucun indice qui nous renvoie directement à l'auteur du texte. Aucune périphrase n'indique explicitement que c'est de Mohammed Dib dont il s'agit, que c'est « celui qui vous parle », « celui qui écrit ces lignes » [Philippe Lejeune, 1980 : 41]. Aucun emploi de *nom propre* qui dissiperait, tout de suite, toute ambigüité concernant l'identité de l'auteur comme étant *le* sujet énonciateur. Néanmoins, c'est le contexte qui imposera l'identification du discours quelque peu autobiographique. Ce seront les concordances, les points de convergences et de ressemblances constatées entre les deux protagonistes, au niveau de la double appartenance franco-algérienne et du contexte sociétal migratoire commun, qui nous permettront de déduire la présence d'une part, infime soit-elle, de l'écrivain Mohammed Dib dans le personnage Lyyli Belle.

Lyyli Belle est la fille d'un père maghrébin et d'une mère française. Une situation familière à un bon nombre d'immigrés qui vivent en France. Elle retrace ainsi son vécu mais aussi celui de toute personne partageant avec elle la même expérience de vie, celle d'une immigrée partagée entre deux pays que sont la France et l'Algérie, connaissant les problèmes de la double appartenance, de l'identification et constamment en quête de son identité. Répondre à la question de départ revient à dire que ce n'est pas seulement de l'énonciatrice dont il est question dans le discours mais bien d'une pluralité ou d'une multiplicité de personnes vivant en émigration de leur pays d'origine. Dès lors, le je(u) de l'énonciation impliquerait non seulement une individualité mais plus une collectivité universelle. Notamment, à une époque où l'homme est appelé très souvent à changer d'espace géographique pour y vivre ou pour y travailler. Fort de toutes ces données, nous dirons que le discours de Lyyli Belle s'inscrit dans de vrais repères, dans un réel fait de société, dans une sphère temporelle contemporaine.

Dib, étant lui-même un immigré d'origine algérienne et vivant en France, connait la situation dans laquelle évolue la petite fille. Et, même si l'homme qu'il était n'avait pas vraiment souffert de la double appartenance, comme nous allons le voir un peu plus tard dans notre analyse, l'écrivain maghrébin qu'il était, écrivant en langue française et résidant en France devait sans doute y chercher un équilibre avec ses origines maghrébines-algériennes. De plus, le cas de Mohammed Dib n'est pas isolé. En effet, les problèmes de l'identification entre le Même et l'Autre, entre l'identité et l'altérité concernent un bon nombre d'écrivains francophones d'origine algérienne ou maghrébine et vivant en France. Ils sont constamment en quête d'un équilibre entre les deux pays, les deux cultures, les deux langues qui les fondent. Dès lors que le je(u) de l'énonciation, une fois de plus, ne concernerait pas seulement un cas isolé, comme nous l'avons précisé plus haut, mais une collectivité, peut être même, universelle. Nous évoquons l'universalité car il est vrai que nous pouvons élargir notre approche, notre vision à tous les écrivains écrivant en langue étrangère, celle de l'Altérité et résidant à l'étranger dans un pays d'accueil dont le souci reste la négligence ou le détachement envers leur identité d'origine.

Le choix fait par l'écrivain Mohammed Dib d'élire la petite fille Lyyli Belle comme étant L'Infante maure, la désignation même de la dignité, l'enfant héritière du trône, la reine chargée d'une mission, celle de devenir la porte-parole de tout un monde. L'énonciatrice principale est alors élue par l'auteur pour être le symbole de tout écrivain vivant les problèmes de la double appartenance et de l'identification, chargée de trouver des réponses à de nombreuses interrogations et un équilibre au milieu de tous ces paramètres.

4.1.2. Lyyli Belle ou l'expression profonde d'un mal être : la problématique de la double appartenance

Dès le début de son discours l'énonciatrice exprime une souffrance qui tourne autour d'un mal existentiel, dû à sa double appartenance et à son incapacité de s'identifier à l'un ou à l'autre de ses composantes. Un mal qui finit par lui conférer quelques *pensées laides*, comme celle de la *mort*. Le discours sur la mort dénote, à notre sens, un appel au secours par rapport à une souffrance sans limite, une existence sans vie et sans espoir, à une survie sans but ni objectif. Et dans ce genre de situation, on finit par *ressentir une honte profonde*, par *abandonner toute fierté*, par *baisser la tête devant son propre moi*.

L'énonciatrice enchaine son discours avec une solution d'espoir qui pourrait mener directement au bonheur, celle de s'inventer un monde imaginaire, des histoires qui l'aideraient à mieux affronter la dure réalité et à dépasser le malaise qui la ronge au plus profond d'elle même :

- Mieux vaut s'y prendre comme la princesse dont papa m'a conté l'histoire. Cette princesse trouvait chaque soir un récit à faire au roi, son mari d'une nuit, pour ne pas mourir. Et le lendemain matin elle n'était pas morte. Elle aurait dû être morte, elle ne l'était pas, et ainsi de nuit en nuit. Elle ne mourrait pas car elle racontait ses histoires à un roi qui voulait toujours connaitre la suite et disait : on verra ça demain. Arrivait le matin de ce lendemain, et le roi disait une fois de plus : on verra ça demain. Toujours pour la même raison, l'histoire n'était pas finie. Voilà ce qu'il faudrait que je fasse, moi aussi : raconter des histoires pour ne pas être morte, pour ne pas avoir besoin de mourir. Tout le monde devrait y penser, la vie veut qu'on prenne la route du bonheur. De marcher simplement sur cette route est déjà un bonheur.

[Dib 1994, corpus 2-1 : 144]

Nous avons l'impression qu'en donnant cette solution, l'énonciatrice s'adresserait à une certaine communauté discursive de réception. Nous pensons à toute personne vivant la même situation pesante que la petite fille Lyyli Belle par rapport au fait qu'elle soit issue d'un mariage mixte entre deux étrangers ou alors par rapport à la difficulté d'être une immigrée vivant dans un pays étranger, éloignée de son pays d'origine. La solution des histoires qui allongeraient son temps de vie serait ainsi le meilleur moyen, selon Lyyli Belle, d'échapper à l'état dépressif, à l'obsession envers la mort.

Aussi, nous relevons une interdiscursivité entre l'histoire contée par le père de l'énonciatrice, citée ci-dessus, et celle des Mille et une nuits[141]. En effet, les deux histoires racontées sont, pour ainsi dire, presque semblables. Les deux évoquent une princesse au cœur d'une tragédie mortelle : la première se retrouve face à la question de la mort à cause de son malaise et de son état quasi dépressif, la seconde frôle la mort du fait d'être l'épouse du Sultan qui a décidé de faire périr chacune de ses épouses, la nuit de ses noces, au lever du jour. Comme Shahrazade, l'héroïne du récit *Les Mille et une nuits*, Lyyli Belle, l'énonciatrice principale de *L'Infante maure* entreprend de conter des histoires sans fin à son propre Sultan, autrement dit son père, pour ne pas mourir :

[141] Ensemble de contes provenant d'Inde, de Perse, d'Arabie et d'Egypte, regroupés sous forme de recueil au fil des siècles et ayant connu un succès considérable en Europe à partir du XVIIIè siècle. [Microsoft Encarta 2009]

- Voilà ce qu'il faudrait que je fasse, moi aussi : raconter des histoires pour ne pas être morte, pour ne pas avoir besoin de mourir.

Les deux points sont utilisés dans l'énoncé pour apporter des explications concernant la solution que l'énonciatrice a pu trouver pour ne plus penser à la mort, celle de *raconter des histoires pour ne pas mourir*. Nous avons l'impression à travers ce discours que Lyyli Belle se parle à elle-même afin de se convaincre de cette solution qui consiste à (se) raconter des histoires pour ne pas sombrer dans la dépression et céder à la mort. Le monologue intérieur, utilisé par l'énonciatrice, est censé exprimer le cheminement désordonné de sa pensée intime ; il dévoile aussi tout le désarroi dans lequel se trouve la petite fille. En parallèle, ce procédé servirait à ce que la petite fille fasse un travail en profondeur sur elle-même, comme une auto-thérapie qui servirait à l'aider intérieurement à trouver la solution qui arrangerait tous ses problèmes existentiels.

L'énonciatrice poursuit son discours en précisant que :

- Tout le monde devrait y penser, la vie veut qu'on prenne la route du bonheur. De marcher simplement sur cette route est déjà un bonheur.

Cet énoncé démontre que le travail réflexif fait par la petite fille, pour trouver le remède à son mal existentiel, n'engage pas seulement la propre personne de Lyyli Belle, comme on pourrait le croire, mais vise plutôt une collectivité vivant la même situation douloureuse. Nous déduisons ceci à travers l'utilisation du syntagme nominal *tout le monde* qui impliquerait forcément une collectivité universelle.

Ainsi, à l'instar des deux personnages Shahrazade et Lyyli Belle qui, d'histoires en histoires, se donnaient la possibilité de vivre une journée de plus, *tout le monde devrait y penser*. L'usage du verbe conjugué au conditionnel exprimerait le désir qu'éprouve l'énonciatrice à voir *tout le monde* prendre *la route du bonheur*. Elle précise que le simple fait de *marcher sur cette route est un bonheur*. C'est alors que chacun devra trouver la voie qui le mènera au bonheur comme la première héroïne lorsqu'elle obtient grâce du Sultan qui annule sa sentence de mort ; ou alors comme la seconde héroïne qui, allant jusqu'au bout de sa quête, retrouve la voie du bonheur au milieu de toutes ses composantes inter-culturelles.

Le père de la petite fille est également concerné par cette quête du bonheur ; lui, il retrouve sa voie dans un va-et-vient entre le Maghreb (espace de ses origines) et l'Occident

(espace d'accueil), dans lequel se trouvent sa femme française et sa petite fille Lyyli Belle. Nous insistons sur la question des origines car, très souvent, il est difficile pour un couple mixte de gérer les différences culturelles, religieuses, linguistiques auxquelles ils doivent faire face quotidiennement. De même pour les enfants issus de mariages mixtes, la situation est très souvent pesante et male vécue dans la mesure où ils se retrouvent perdus au milieu de toutes ces différences qui les fondent.

Dans ce genre de contextes, chacun devra trouver la voie qui l'aidera à dépasser son mal existentiel. Le père de la petite fille a bien trouvé sa voie. La route qui le mènera au bonheur est celle qui le relie aux deux continents : l'Occident et le Maghreb. C'est celle par laquelle il pourra garder le lien avec les deux familles : l'occidentale et la maghrébine. La solution du bonheur selon le père de l'énonciatrice serait de partir se ressourcer dans son pays d'origine, à chaque fois qu'il en éprouvera le besoin, et ceci *pour revenir bien en vie* :

- Parce que invariablement arrive un moment, quand il est ici, où on le voit près de mourir. Et c'est le moment où je risque le plus de le perdre. Pourtant, s'il y avait un paradis, ce serait ce moment-là. Alors il part. Quand vous y êtes, vous ne savez pas forcément que c'est le paradis. Il faut qu'on vous en chasse. Je serais tentée de croire que le paradis à deux, ça ne marche pas. Qu'on devrait s'y trouver ou seul ou avec tout le monde.

[1994, corpus 2-1 : 144]

L'énonciatrice utilise la locution conjonctive *parce que* qui sert, en réponse à un " pourquoi" implicite, à indiquer la cause. [Dictionnaire de l'Encyclopédie Encarta : 2009]. Ainsi, à travers cet énoncé, elle tend à expliquer *la* cause qui a toujours poussé son père à vouloir partir. Elle explique que lorsqu'il est *ici*, qui veut dire en Occident, *on le voit près de mourir*. Ceci nous conduit à dire que *la* cause qui conduit le père de l'énonciatrice à revenir constamment dans son pays d'origine est celle qui le pousse à s'échapper de la mort pour revenir à la vie, comme un besoin urgent de se ressourcer pour continuer d'exister.

Mais alors que le père éprouve le besoin d'aller vers les siens pour retrouver *le bonheur*, *le paradis* ; la fille, quant à elle, aspire au bonheur au côté de son père .Néanmoins, elle accepte, malgré elle et malgré la douleur et la déchirure, les départs successifs de son père. Ceci pour ne pas *risquer de le perdre* définitivement. L'énonciatrice prend sur elle, tout en ayant conscience que la route du bonheur et le paradis pour son père ne se trouvent pas auprès d'elle et de sa maman, en Occident, mais bien *loin là-bas*, au Maghreb, dans le pays de

ses origines. Elle souffre de cette situation au point de frôler la folie, notamment lorsqu'elle commence à discuter avec les objets qui se trouvent dans la chambre de son père :

- [...] Dès que, ayant tourné le dos, papa s'absente, quelque chose ici ne manque jamais de s'endormir. Quelque chose qui se réveille uniquement quand j'arrive moi, et qu'eux, les objets, ceux qui lui appartiennent et les autres, commencent, de leur place, avec leur exigence habituelle, à m'interroger, à me demander s'ils ont été abandonnés. Une fois de plus, c'est ce qu'ils veulent tous savoir.
  - Non, leur dis-je, un doigt sur la bouche, vous n'êtes pas abandonnés. Il reviendra. Et moi, croyez-vous qu'il m'ait abandonnée ? Pas du tout. Il est allé là-bas seulement pour revenir plus vivant et partager cette vie avec nous. Nous qu'il retrouvera tels qu'il nous a laissés. Tels que s'il ne nous avait pas quittés un instant. Chuuut.

  [Dib 1994, corpus 2-1 : 146]

Le poids de la souffrance par rapport à l'absence de son père, par rapport au vide qu'il laisse à la maison, par rapport au silence qui pèse dans cette dernière, pousse la petite fille à vivre, inconsciemment peut-être, dans un monde imaginaire, irréel qui accentue son déséquilibre émotionnel jusqu'à l'hallucination. *L'hallucination* est un terme qui désigne en médecine : un trouble sensoriel qui donne l'impression de percevoir quelque chose qui n'existe pas, une perception fondée sur l'illusion. [Dictionnaire de l'encyclopédie Encarta].

Lyyli Belle vit ainsi dans l'irréel, dans l'illusion de voir des objets, qui sont censés être inanimés dans la chambre de son père, parler et dialoguer avec elle. Une situation qui glisse dans le fantastique, autrement dit, le produit d'une imagination tournée vers le surnaturel. D'autant plus que ces objets en question ne se réveillent qu'en sa présence dans la chambre :

- Quelque chose qui se réveille uniquement quand j'arrive moi, [...]

Nous constatons à travers cet énoncé que Lyyli Belle est l'élément central de la scène, aussi irréelle qu'elle soit. Ceci pourrait se justifier par :

  - L'usage de l'adverbe *uniquement* qui désigne une totalité en soi et qui peut être remplacé par d'autres adverbes du même sens comme : exclusivement ou seulement.
  - Mais aussi, par l'utilisation du pronom personnel *moi* qui désigne la personne qui parle.

Fort de toutes ces données, nous confirmons que l'énonciatrice est l'élément central de la scène. Elle est aussi l'élément catalyseur de la situation fantastique dans laquelle elle se trouve car, comme elle le précise, *ce quelque chose ne se réveille* qu'en sa présence. Nous remarquons, en premier lieu, que l'énonciatrice manque d'identifier ou de nommer *ce quelque chose*. Il faut dire que l'on ne peut identifier ou nommer ce dont on ignore la nature, notamment lorsque cette dernière relève du fantastique. D'ailleurs, l'utilisation du *pronom indéfini* marque encore plus le côté irréel et fantastique de la scène.

Cet appel à l'irréel, au fantastique se traduisant par la prise de parole d'objets inanimés dénoterait une frustration, une anxiété poussée chez la petite fille. Mais pourquoi des objets non animés parlent-ils ? Nous pourrions expliquer ceci de différentes manières :

- Elle a choisi ces objets en particulier parce qu'ils se trouvent dans la chambre de son père.
- Ils vont lui tenir compagnie en partageant avec elle le vide laissé par son père. De cette façon elle ne se retrouverait pas seule dans la souffrance. Mais elle aurait avec qui la partager.
- Elle choisit des objets qui parlent pour combler le silence qui règne à la maison.
- Les objets qui communiquent avec elle se substitueraient aux conversations qu'elle avait avec son père.
- Le dialogue entretenu avec ces objets parlant pourrait signifier que la petite fille converse avec son propre inconscient, en se posant à elle-même des questions relatives à son père. Elle essaierait ainsi de trouver des réponses à ses propres questions.

Les interrogations auxquelles fait référence Lyyli Belle sont toutes relatives et convergent vers la question de l'abandon :

- [les objets] commencent, de leur place, avec leur exigence habituelle, à m'interroger, à me demander s'ils ont été *abandonnés*. Une fois de plus, c'est ce qu'ils veulent tous savoir. - Non, leur dis-je, un doigt sur la bouche, vous n'êtes pas *abandonnés*. Il reviendra. Et moi, croyez-vous qu'il m'ait *abandonnée* ? Pas du tout. Il est allé là-bas seulement pour revenir plus vivant et partager cette vie avec nous.

Nous remarquons à travers cette séquence dialoguale que l'énonciatrice tente de rassurer les interlocuteurs. Elle essaye de les convaincre en leur donnant une réponse ferme et sûre : *non, vous n'êtes pas abandonnés. Il reviendra.* Par la même occasion, elle aspire en les rassurant à se convaincre elle-même qu'elle n'est pas abandonnée par son père : *Et moi, croyez-vous qu'il m'ait abandonnée ? Pas du tout*, dit-elle. *Il est allé là-bas seulement pour revenir plus vivant et partager cette vie avec nous.* Cet énoncé démontre que l'énonciatrice tente de trouver une réponse qui rassure *tout le monde* en expliquant que c'est *seulement* pour *nous revenir* plus vivant qu'il est parti, pour *partager encore plus cette vie avec nous*. L'adverbe *seulement* signifie qu'il n'y a pas d'autres explications à attendre de ces départs successifs. L'usage du pronom personnel *nous* (*nous* revenir, avec *nous*) dénote l'existence de plusieurs interlocuteurs concernés, eux aussi, par l'acte d'énonciation et qui sont impliqués directement dans le discours douloureux sur l'absence du père.

Consciente de les rassurer mais sans pour autant les guérir des absences répétées du père, du mal existentiel qui les ronge ; elle se met, imitant la princesse dans ses nuits, à conter son histoire, la même qu'elle leur raconte à chaque fois pour faire disparaître leur anxiété, pour faire disparaitre la distance avec le père. Ainsi, nous dirons que l'histoire racontée par Lyyli Belle est à la fois le lieu d'expression profonde du Moi, mais aussi un lieu de rapprochement avec son père, car, en même temps qu'elle leur raconte cette histoire, elle se rapproche du monde de ce dernier. C'est là qu'elle retrouvera son équilibre, à travers un jeu de l'imaginaire où elle sera placée au milieu de toutes ses composantes, au milieu de l'Occident et du Maghreb, au milieu de son père et de sa mère, au centre du monde qui l'entoure. C'est là qu'elle entamera son voyage en quête de son identité :

- [...] dans un désert, on est partout au milieu, dit papa. Moi, je suis plantée justement au milieu, ce milieu qui se trouve partout. On y voyage aussi sans bouger parce que vous êtes toujours là où il vous plaît d'être. Et partout au milieu.

[Dib 1994, corpus 2-1 : 146]

A l'instar de son père qui a trouvé la voie du bonheur dans un va-et-vient entre ses origines maghrébines et sa famille Occidentale, elle entame, elle aussi, son voyage pour retrouver la voie qui la mènera au bonheur. C'est alors que *plantée* au centre *qui se trouve partout*, dans lequel *on y voyage sans bouger*, lieu de croisements qui n'a en réalité aucune localisation précise et qui peut se trouver n'importe où dans l'espace et dans le temps, qu'elle

pourra en fin de compte se réconcilier avec toutes ses composantes, avec toutes les contradictions qui la fondent :

- On y voyage aussi sans bouger parce que vous êtes toujours là où il vous plaît d'être. Et partout au milieu.

C'est sur fond de brouillage de tout indice spatio-temporel que l'espace du désert s'installe comme substrat de la référence, dans lequel la lecture de Soi dans cet espace de l'Autre réduit jusqu'à l'annuler la distance qui sépare l'espace du sujet, par l'inclusion de la différence au cœur même de la ressemblance. C'est au niveau de l'imaginaire symbolisant le centre, le milieu que la petite fille entamera son parcours vers la connaissance de l'Autre pour une reconnaissance-connaissance de soi.

Pour ce faire, elle commence par un travail d'identification : être à l'écoute du monde de son père, le pénétrer pour s'y reconnaitre, pour y retrouver ses marques. Par la suite, elle s'imprègne de ce même monde et s'en nourrit :

- - Tu iras te plonger dans son sable [...]. [Le grand-père, corpus 2-2 : 154]
- - Notre neige. Tu y prendras ton premier bain. [Le grand-père, corpus 2-2 : 154]
- J'y vais. Je nage dans le sable, je m'inonde de sable. [Lyyli Belle, corpus 2-2 : 154]

La reconnaissance de soi se fera dans une dynamique qui, en même temps qu'elle s'inscrit dans un mouvement anaphorique, fait du retour sur Soi le point de départ d'une reconnaissance de l'Autre. C'est par cette voie que Lyyli Belle espère se connaitre dans la pluralité, dans la diversité des deux mondes qui l'entourent. C'est ce que nous allons tenter d'approfondir dans le prochain titre de notre travail : *Identification et imprégnation : Moi - Occident – Maghreb.*

4.1.3. Identification et imprégnation du Moi entre Occident et Maghreb

Lyylie Belle, comme tous ceux qui vivent la même situation qu'elle, autrement dit celle de la double appartenance due à l'immigration-migration, se retrouve tiraillée entre une double ascendance qui pèse et étouffe en même temps. Partagée entre ses origines

occidentales et ses racines maghrébines, elle s'interroge sur son identité. Elle se sent étrangère, étrangère à son pays, étrangère à elle-même. Prisonnière de tout ce qui la fonde, de tout ce qui l'entoure, elle ne parvient plus à se définir, elle ne sait plus à qui s'identifier, son père ou sa mère, le monde de son père ou le monde de sa mère. Elle ressent un profond besoin de reconnaissance. Pour remédier à ce mal existentiel, la petite fille cherche à renouer avec ses racines maghrébines pour découvrir une partie d'elle-même et ainsi se découvrir :

- c'est son pays : et moi donc, personne ne m'empêchera de dire qu'il est le mien, quand bien même j'ai un autre pays.

[Dib 1994, corpus 2-2 : 147]

Elle se crée donc un monde imaginaire, placée au centre des deux mondes : l'occidental et le maghrébin, et part à la recherche de ses origines identitaires. Dans sa quête, elle s'invente un grand-père avec lequel elle partagera de nombreuses conversations dans l'espoir d'en apprendre davantage sur le monde de son père et donc sur elle-même :

- Grand-père, dis-je, tu ne nous connaissais pas, moi et mes anges. Nous arrivons du pays de la neige et aujourd'hui tu vas nous connaître. Sans doute même voudras-tu nous reconnaître.

[Dib 1994, corpus 2-2 : 148]

Le parcours vers la re-connaissance entamée par l'énonciatrice prend sens et forme dans un échange dialogual entre la petite fille Lyyli Belle et son grand-père, le cheikh bédouin. Deux êtres, venant de deux mondes qui s'ignorent, ne se connaissent pas mais qui, en fin de compte, se re-connaissent. Par ces échanges, ils cherchent à obtenir des réponses aux nombreuses questions qui les préoccupent afin de combler la distance qui les sépare et qu'ils puissent finalement s'entendre.

D'ailleurs, le dialogue commence par deux premières interrogations qui nous paraissent pertinentes, à savoir :

Lyyli Belle pose la première question à son grand-père :

- Et d'abord, pourquoi tout ce sable autour de toi ? [Dib 1994, corpus 2-2 : 148]

Le grand-père lui répond par une autre question :

- Qu'est ce que la neige ? [Dib 1994, corpus 2-2 : 149]

Les deux énoncés interrogatifs signalent que le travail de l'identification et de la compréhension a commencé pour les deux protagonistes. Au préalable, nous penserions que les deux entités, *neige* et *sable*, sont totalement distinctes, voire même opposées. Or, au fur et à mesure que nous avançons dans le dialogue, nous remarquons une ressemblance entre les deux entités, voir même une similarité remarquable qui peut prêter à confusion. Pour en rendre compte nous allons reprendre les deux représentations que se font la petite fille et son grand-père des deux espaces de références, l'Occident et le Maghreb, à travers la neige et le sable :

▪ Espace du Même-Occident : La neige • La neige produit le silence. • Elle vous force à la regarder et à garder le silence. • C'est lumineux, c'est doux et ça fond entre les doigts. • C'est très froid et ça peut être chaud comme de la plume. • La neige est pure.	▪ Espace de l'Autre-Maghreb : Le sable • Le sable aussi produit le silence. • De même, le sable. Il force l'homme, le ciel et la terre à le regarder et à garder le silence. • Il est lumineux, doux • Le sable de jour est une plume chaude, le sable de nuit une plume froide. • Pur, le sable rend également le monde pur.

La ressemblance entre les deux entités spatiales est remarquable dans les énoncés ci-dessus pris en exemple. Nous pourrions argumenter ceci à travers les récurrences relevées dans les énoncés : *aussi*, *de même*, *également* qui marquent le caractère comparable des deux entités et qui pointent la ressemblance ou encore la similarité entre la *neige* et le *sable*, l'espace du *Même* et l'espace de l'*Autre*. Dès lors, les deux choses que nous pensions complètement différentes s'avèrent être pratiquement similaires. Ceci nous conduit à dire, à l'instar de ce qui a déjà été suggéré dans le discours, que nous pourrions rassembler, faire rejoindre les choses, même dans leurs différences.

C'est dans cette optique des choses que se fera la re-connaissance d'une identité partagée entre deux étrangetés, entre deux entités différentes, peut être même, opposées. C'est *main dans la main* et ensemble que les deux protagonistes gommeront les frontières pour faire rejoindre les contraires qui paraissent très éloignés comme pour la *neige* et le *sable* qui deviennent *frère* et *sœur*.

Les quelques passages du discours entre Lyyli Belle et son grand-père nous conduisent à comprendre qu'il n'est pas uniquement question de la chose qu'on désigne mais surtout et précisément de la représentation que l'on se fait de cette chose qui peut faire changer toute une vision du monde, changer le monde tel qu'il a toujours existé :

- - Et lorsqu'on dit neige, sable, que fait-on ?
- - On dit des mots. Les mots disent ce qu'on veut.
- - Et comment dire une chose ?
- - La chose ne se dit pas.

[Dib 1994, corpus 2-2 : 152]

******

- - Le monde est muet, c'est ça ?
- - Il n'y a que nous qui parlons, et parlons pour les choses.

[Dib 1994, corpus 2-2 : 153]

Les deux extraits que nous avons relevés du dialogue entre la petite fille et son grand-père nous confortent dans l'idée que c'est nous, les hommes, qui donnons sens aux choses de notre entourage. Si le monde est noir et que nous, nous le percevons blanc, alors le monde est tout blanc, tel que nous le voyons, tel que nous nous le représentons.

- La terre si changeante avec toutes ses saisons et si pareille à elle-même. Un paysage endormi en vous, vivant de votre sang, de votre souffle, sûr de toujours reposer en vous.

[Dib 1994, corpus 2-2 : 170]

Lyyli Belle finit par comprendre que les choses sont telles qu'on a envie de les voir, telles qu'on a envie qu'elles soient. Elle finit par voir les deux mondes, celui de son père et de sa mère, complètement identiques et semblables. Deux mondes qui finissent par se rejoindre malgré leurs différences. Deux mondes qui sont frère et sœur parce qu'elle a envie de les voir ainsi. Cette première révélation a été pour elle d'une grande découverte initiée par son grand-père, le vieux cheikh. Mais alors que la petite fille semble avoir acquis un savoir ultime sur le monde, le bédouin continue à lui faire connaitre le monde du sable et nomme cette révélation en l'appelant *atlals*. C'est cette nouvelle expérience dans le monde de son père, complémentaire du reste de la première, que nous allons devoir approfondir dans le prochain titre de notre travail.

4.1.4. L'écriture comme espace du dire au milieu des différences inter-culturelles

La nouvelle expérience dont nous parlons commence au moment où le grand-père tend à sa petite fille Lyyli Belle une *bête*, un basilic qui, d'après lui, sait tout du désert. Le basilic va donc lui transmettre tout ce qu'il sait. Pour ce faire, il faut le laisser faire et entendre, dit la petite fille :

- [...] Je vais déposer celle-ci sur le sable, qu'elle aille où bon lui semble et on verra.

  Sitôt décidé sitôt accompli. Elle parait d'abord surprise de se sentir libre de ses mouvements. Elle se dégourdi peu à peu, comme morceau par morceau. Sur place. Puis elle rompe, elle avance, se promène d'un côté et d'autre, sans aller bien loin, mise en confiance ou non, on ne peut pas dire encore. Elle continue de la sorte et, la seconde d'après, pfuit ! Disparue, je ne la vois plus. Elle s'est enfoncée, a fondu dans le sable, n'oubliant que les marques inscrites par ses griffes, des marques aussi nettement gravées que sur le marbre. Ainsi ce désert avec tout son sable était sa page blanche et elle y a déposé son écriture. Est-ce là sa manière de parler ?

  Mais alors qu'a-t-elle écrit ? Je contemple attentivement ces gribouillis, je les étudie. Je n'en tire qu'un mal de tête. Pas la moindre indication, ils ne me parlent pas. Têtue comme je suis, je demeure encore un moment à vouloir les déchiffrer. Rien de rien, je n'en suis pas plus avancée.

  [Dib 1994, corpus 2-3 : 158]

- - Les *atlals* ! s'exclame alors le vieux monsieur [...].

  [Dib 1994, corpus 2-3 : 159]

- Je cours vers l'endroit où je pense retrouver la fausse écriture du basilic. Elle n'y est plus ! Le sable est redevenu la page blanche, nette qu'il a été et sera à jamais, le vent, ce vent qui ne reprend haleine à aucun moment, l'a soufflée et, si faible qu'il soit, l'a effacée. Trop tard.

  [Idem, corpus 2-3 : 159]

A travers ce discours qui illustre la scène autour du basilic, nous comprenons que l'auteur Mohammed Dib, par l'intermédiaire du vieux cheikh, oriente la réflexion de la petite fille sur des questions importantes de la vie qui sont, en fin de compte, inter-reliées. Tout d'abord, il la pousse à s'interroger sur la relation entre les mots et les choses. Ensuite, il conduit sa réflexion sur la question de la représentation plurielle des choses qui nous entourent et surtout sur l'arbitraire qui s'inscrit autour de cette représentation. Enfin, il l'amène à réfléchir sur l'acte même d'écriture.

Pour comprendre ceci, il nous faut résumer les grandes lignes de cette autre leçon : la scène commence lorsque la petite fille dépose la bête sur le sable. Celle-ci rampe, avance, se promène d'un côté et d'autre. C'est l'occasion pour Lyyli Belle de remarquer les *traces*, plus exactement les gribouillis laissés par la bête une fois disparue dans le sable. Une écriture qu'elle n'arrive pas à déchiffrer pour l'expliquer au cheikh. Ce sont les *atlals*, dit-il. Et, il lui demande de retourner sur place pour lire ce que la bête avait écrit. En vain, car l'énonciatrice n'avait rien retrouvé : la fausse écriture avait disparue à son tour. Nous pourrions expliquer cette expérience de différentes manières :

- Remarquons tout d'abord que le mot *atlals* a été utilisé dans le discours dibien dans sa version originelle en langue arabe et n'a pas été traduit. C'est donc de façon intentionnelle et symbolique que l'auteur a marqué son discours par l'usage du mot *atlals* en arabe. Nous disons bien *marquer* car, en choisissant d'inscrire en arabe ce mot *atlals*, l'auteur a voulu lui donner un sens particulier très proche de sa culture maghrébine. En effet, le mot *atlals* signifie en langue arabe *ruines*. Ces *ruines* ou *vestiges* semblent désigner les traces du passé historique maghrébin et qui font partie du patrimoine historique, culturel et identitaire de la société maghrébine. Des *ruines*, ou ce qu'on pourrait appeler aussi *racines*, qui définissent l'auteur en question, mais aussi chaque écrivain francophone d'origine maghrébine. D'ailleurs, nous remarquons que l'énonciateur du mot *atlals* dans le discours n'est autre que le vieux cheikh bédouin qui incarne, dans la culture maghrébine : le patriarche, le détenteur du savoir et de la sagesse. C'est donc par l'intermédiaire du vieux cheikh et à travers la mise en scène autour des *atlals* que Dib aspire à montrer à la petite fille l'inter-relation qui existe entre l'acte d'écriture, l'écrivain et ses racines. Nous pensons dans ce sens à tout ce qui nourrit cet acte d'écriture, notamment aux déterminations sociohistoriques et à la permanence du socle culturel qui habite l'écriture de chaque écrivain, à la présence explicitement référentielle de ce socle et d'une association permanente avec les origines qui deviennent une source de création pour de nombreux écrivains. Partant de ce principe, l'écriture devient un pont entre deux mondes différents, entre le passé et le présent, entre l'écrivain francophone vivant dans l'immigration et ses racines maghrébines. Dans le cas précis de la petite fille, Dib a voulu, à travers toute cette mise en scène, lui faire prendre conscience de l'importance à garder le lien avec son passé, le passé de son pays paternel. Elle, à son tour, devra témoigner, par le biais de

l'écriture, en faisant en sorte que les ruines, les traces ou encore les richesses de son Autre pays ne soient pas oubliées et que le lien avec ses racines ne se dénoue jamais. C'est de cette façon qu'elle pourra se reconstruire en retrouvant sa place au milieu de toutes ces *traces originelles*. Plus qu'une *source*, le pays des origines, le désert pour la petite fille, devient alors lieu de *ressource* pour tout écrivain vivant à l'étranger et, surtout, écrivant en langue étrangère.

- La seconde explication que nous pouvons donner à toute cette mise en scène s'inscrit autour des gribouillis du basilic et des *atlals* : cette fausse écriture sur le sable qui s'efface et disparait avec le vent qui siffle. Par cette mise en scène l'auteur a voulu symboliser le travail de tout écrivain qui, en suivant son libre arbitre, fait un jeu combinatoire, devient un travailleur des mots et tend à déposer cette invention, interprétation et appropriation des mots et du sens sur ce qu'on nomme *la page blanche*. A l'instar du basilic, il laisse, lui aussi, sa trace sur le *sable* mais une trace qui ne dure pas et finit par disparaitre au fil du temps. De ce point de vue, cette expérience décrirait métaphoriquement la démarche de tout écrivain qui, selon Mohammed Dib, n'a pas tout dit comme il aurait voulu le faire, ni bien dit ce qu'il avait à dire, la déception l'attend toujours au bout. Dès lors qu'il tend à se *ressourcer* au cœur de ses *origines*, au cœur de ses *racines* pour produire de nouvelles créations, de nouvelles inventions. Il cherchera donc à se réapproprier les mots, à les retravailler et à les recombiner pour, finalement, les déposer, une nouvelle fois, sur la page blanche. Toutes ces données nous conduisent à penser que le mot est un matériau en éternel remaniement, que l'écriture est une invention constante et en éternel remise en question. C'est cette même expérience que la petite fille Lyyli Belle a vécue, en devenant elle-même auteur et conteuse lorsqu'elle revient sur le récit de la princesse des *Mille et une nuits* de Shahrazade en se substituant à elle pour raconter des histoires à son *auditoire*. Elle aussi, elle fait le même travail sur les mots et laisse sa trace sur la page blanche, à travers toutes les histoires qu'elle invente. C'est alors qu'elle se met, elle-même, en avant de la scène, non seulement en tant que sujet de l'histoire mais également en tant qu'auteur, travaillant d'un côté la scène et de l'autre les paroles. Les mots se retrouvent donc au service de la petite fille alors qu'ils étaient auparavant au service de l'auteur des *Mille et une nuits* et de l'écrivain Mohammed Dib. Elle devient l'écrivain porte-parole de tous ceux qui ont vécu douloureusement, comme elle, la double ascendance. Nous pensons à toutes ces générations d'immigrés qui souffrent de

leur double appartenance maghrébine et occidentale et qui se sentent étrangers dans les deux pays, rejetés des deux côtés. Elle devient aussi le symbole de toute une catégorie d'écrivains qui connaissent cette situation de la double appartenance mais qui tentent, par-dessus tout, d'y faire face afin de trouver leur voie. Nous pointons, dans ce sens, certains écrivains maghrébins qui vivent en Occident et qui écrivent en langue française, entre autres : Assia Djebar, ou encore Leila Sebbar, que nous allons devoir analyser dans le prochain titre de notre travail. Ces écrivains se retrouvent, comme l'énonciatrice Lyyli belle, au cœur d'une situation douloureuse et conflictuelle dans la mesure où ils sont tiraillés entre l'occident, leur langue d'écriture et le Maghreb. Néanmoins, certains d'entre eux, finissent par trouver la voie du bonheur et de la sérénité à travers l'écriture même. A l'instar de la petite fille Lyyli Belle qui, par le biais de l'écriture, goûte enfin au bonheur dans le pays de son père. L'écriture serait ainsi, pour elle comme pour tous ceux qui vivent la même situation qu'elle, à la fois le moyen d'exprimer ses sentiments, ses émotions, de révéler les non-dits et tout ce qui est enfoui, d'extérioriser tous les démons et enfin de transmettre les enseignements acquis de toutes les expériences vécues. Mais aussi et par-dessus tout, un moyen de reconstituer le puzzle dont elle se sait le produit, mais qu'elle ne peut dire dans sa totalité qu'avec les mots des uns et des autres des deux origines qui la fondent : l'Occident et le Maghreb. C'est comme cela qu'elle pourra élaborer son discours identitaire sur la base de la pluralité et de la diversité qui la constituent.

A travers les deux explications que nous avons apportées à la scène autour des gribouillis du basilic et des *atlals*, nous retenons deux procédés fondamentaux relatifs au travail de l'écriture et qui s'inscrivent dans un double mouvement : en premier lieu dans un mouvement centripète (qui rapproche du centre) et en second lieu dans un mouvement centrifuge (qui éloigne du centre). Ceci se dessine de la façon suivante :

- *Le mouvement centripète* implique le chemin vers le centre, vers la *source* autrement dit : vers les *origines*. Ce qui pointe le lien profond qui existe entre l'écrivain et ses origines socio-culturelles, linguistiques, religieuses. En effet, dans l'acte même d'écriture, tout écrivain, issu de l'immigration, vivant en terre étrangère et écrivant dans la langue de l'Autre, éprouve le besoin de se *ressourcer* en faisant le voyage vers le pays de ses origines, vers la source afin de retrouver la voie de l'écriture. Le voyage de la quête commence par un travail d'*identification* de l'Autre. Et c'est en

puisant au cœur de la différence, au cœur même des particularités profondes de l'Altérité que l'identité retrouvera son discours dans la plénitude et par là même, entamera le chemin de l'écriture.

- Ce premier travail d'*identification* de l'Autre n'a de sens que s'il est complété par un travail d'*imprégnation* de cet Autre. En effet, le premier mouvement vers le centre, dont nous avons parlé plus haut, n'a de sens qui s'il est suivi d'un autre mouvement, faisant le chemin inverse qui éloigne du centre et qu'on nomme *centrifuge*. Ce second mouvement implique que l'auteur, après s'être imprégné de toutes les différences qu'il inscrira au cœur même de la ressemblance, il entamera le chemin inverse ouvrant encore plus la voie vers l'Altérité, vers le monde et de là, de l'écriture. Une écriture qui se fait, pour le cas de l'écrivain Mohammed Dib, dans la langue de l'Autre mais en pliant d'une certaine manière cette langue d'emprunt à son désir d'affirmation des marques identitaires de sa société et en injectant au cœur de cet espace langagier toutes ses composantes culturelles, religieuses, voire même géographiques. Comme s'il utilisait la langue de l'Altérité en faisant en sorte qu'elle dise ce qu'il a envie qu'elle dise, entre autres : sa culture, son histoire, l'essence même de son être. C'est précisément dans état d'esprit que vont les propos de Dib lorsqu'il affirme dans son discours que *les choses ne parlent pas et que c'est nous qui parlons pour les choses*. Nous pouvons dire, à la base de tout ce qui a été développé ci-dessus, que l'écrivain devient, lui-même à travers son écriture, une passerelle possible entre deux mondes contraires, le lieu de la négation des frontières et de la séparation entre les hommes différents.

4.1.5. La source : entre identité et altérité

Nous comprenons à partir de tout ce qui a été développé ci-dessus, à travers les différentes expériences vécues par le personnage principal Lyyli Belle, que le voyage s'initie en premier lieu vers le *centre*, vers la *source* :

> - La source ! - La source, quelle source ? – Elle est revenue, elle a refait surface. – Une source ? Elle est revenue ? – Tu l'as retrouvée.
>
> [Dib 1994, corpus 2-4 : 173-174]

La source représente pour l'énonciatrice l'espace de son père et de son grand-père, le lieu de ses origines maghrébines. Le point à partir duquel elle entamera un nouveau voyage, une *migration* d'un lieu à un autre, en allant de découverte en découverte, à la rencontre de l'Autre. Les propos qui vont suivre de l'auteur, nous aiderons à développer encore plus cette réflexion :

- Ce qu'il ne faut surtout pas que je fasse : tomber entre deux lieux. Dans l'un, oui, dans l'autre, oui, entre non. Je veux que l'un m'appelle à partir de l'autre et que j'y coure et, aussitôt après, coure ailleurs.

  Parce que je crois qu'on naît partout étranger. Mais si on cherche ses lieux et qu'on les trouve, la terre alors devient votre terre. Elle ne sera pas cet horrible entre-monde auquel je me garde bien de penser. Je suis retournée à l'idée que ça puisse être. Il n'y a rien que je déteste autant que cette idée, être sans lieu.

  [Dib 1994, corpus 2-4 : 170-171]

L'énonciatrice entame son discours par un énoncé qui détermine ce que l'auteur *ne doit pas faire*, autrement dit : *tomber entre deux lieux*, qu'elle qualifie aussi d'*horrible entre-monde*. Ces deux énoncés signifient, au regard de Lyyli Belle, l'absence totale d'identification : *elle est, d'ailleurs, retournée à l'idée que ça puisse être*. En effet, cette situation est tout-à-fait déstabilisante notamment pour les personnes vivant la double appartenance culturelle, linguistique, religieuse et identitaire. Pour eux, toute quête du sens doit d'abord transiter par un travail d'identification des deux mondes qui les fondent. Ils doivent les pénétrer pour s'y reconnaitre et pour y trouver leurs marques, mais aussi pour s'en imprégner et s'en nourrir. C'est alors que Lilly belle fera de ce retour sur Soi le point de départ vers la connaissance de l'Autre, vers la connaissance du monde.

Un tracé vers l'infinitude, vers la découverte de l'Altérité toujours renouvelée à travers les *migrations* successives, à travers le *voyage* d'un lieu à un autre. L'énonciatrice tend à préciser ces *migrations* en utilisant les praxèmes verbaux : *courir et courir ailleurs*, qui apportent une nouvelle nuance, une nouvelle dimension à ce déplacement qui est celle de la dynamique s'organisant dans des *va-et-vient*, dans des *allers-retours* entre deux ou plusieurs lieux. C'est à partir de là qu'elle arrivera à faire face à ce qu'elle est, autrement dit, *une étrangère*, en même temps semblable à l'autre et différente de lui. Un passage presque obligatoire pour pouvoir penser une construction identitaire équilibrée et une relation à ce qui

lui est extérieur sereinement et harmonieusement abordée. Et qu'au bout compte, ce serait son *identité* qui en viendrait à lui être révélée en tant *qu'altérité*. Autrement dit, c'est en *allant* le plus loin possible, dans l'exploration du monde et de l'Autre, que nous pourrions *revenir*, chargé des images du monde, vers son point premier, qui s'avère être pour l'énonciatrice Lyyli Belle comme pour l'écrivain Mohammed Dib : *la source originelle* ; et c'est seulement à partir de cet espace et à travers un mouvement à la fois centrifuge et centripète que la (re)connaissance de soi et de l'Autre se fera pleinement.

Nous dirons que l'écrivain Mohammed Dib, à travers son personnage Lyyli Belle, refuse l'*entre-monde*, mais il adhère, en contre partie, à l'*entre-deux* qu'il considère comme un espace médian, fuyant, sans cesse déplacé ; un point de convergence où toutes les différences sont gommées, où les frontières s'estompent et que seule demeure la possibilité d'un espace de rencontre, de cohabitation, de dialogue possible entre les deux mondes. Et dans ce cas précis, le prédicat métaphorique est *la neige de sable*, symbole de l'ici et de l'ailleurs, du Même et de l'Autre qui deviennent, en fin de compte, *frère et sœur*. [Dib 1994, corpus 2-4 : 146-147].

C'est de cette façon précisément, que l'écrivain Mohammed Dib arrive à concevoir les deux espaces (géographiques, culturelles, linguistiques) qui le fondent, ainsi que les relations entre le Même et l'Autre, entre l'Identité et l'Altérité. C'est-à-dire, de façon harmonieuse où les divergences et les convergences se rencontrent dans un espace de conciliation, celui de l'*entre-deux*, ou encore celui du *milieu* dont parle la petite fille. Un espace de *liberté* où l'on peut s'exprimer sans contrainte, où l'on peut vivre sereinement au *carrefour* de plusieurs cultures, dans la diversité des influences culturelles et dans la rencontre des sphères géographiques et culturelles différentes. *Au milieu* comme dit Lilly-belle, au *milieu* de tout et de nulle part, au désert, peu importe, l'essentiel c'est de se sentir en harmonie avec tout ce qui nous entoure.

Partant de là, l'énonciatrice rompt avec l'image d'une identité close, figée pour tenter d'aller plutôt vers la construction d'un discours identitaire qui la dirait justement dans cette mouvance, dans cette pluralité constitutive où elle se sent exister :

- Un jour arrivera peut être où cessera ce grand va et vient d'étrangers. Tous il faut l'espérer, nous finirons alors par nous retrouver, où que nous nous trouvions. Pas plus que les autres, je n'aurai besoin de savoir si je suis moi-même d'ici ou d'ailleurs. Aucun lieu ne refusera de

m'appartenir et plus personne ne vivra dans un pays emprunté. Irons-nous au désert : accueillant, il nous tendra la nudité de sa main ouverte.

Rappelée à son premier état, la terre sera au premier venu.

[Dib 1994, corpus 2-4 : 174]

Ce dernier passage, pris du texte dibien, nous résume en quelque sorte toute l'idéologie de l'écrivain relative aux questions qui touchent de près aux problématiques de l'immigration et de la migration. Nous pensons aux problèmes qui gravitent autour de la pluralité et de la diversité humaine et culturelle et de leur cohabitation au sein d'un même espace. Mais aussi aux problématiques liées à la double appartenance (géographique, culturelle, linguistique) ou encore à l'identification au cœur de l'hétérogénéité, notamment lorsqu'on est un étranger vivant dans un pays étranger et écrivant en langue étrangère.

Nous clôturons notre analyse sur le discours dibien en précisant que M. Dib aura été l'homme, l'écrivain *à la croisée des mondes et des cultures*, à la fois conscient du poids de ses origines, de son passé, de son histoire, mais aussi et, par-dessus tout, de cette pluralité qui fera sa richesse et la richesse de son écriture. Un sujet interculturel pour qui l'écriture est lieu de vie, lieu d'expression, lieu de rencontre avec l'Autre et lieu de reconstruction.

4.2. Leila Sebbar ou le Moi partagé entre deux rives

4.2.1. Ecrire le Je aux prises avec le monde

A. Retour sur un passé douloureux

- Je ne parle pas la langue de mon père.

  Je ne savais pas que ces quartiers étaient maudits. Quartiers à la périphérie, toujours. Au-delà du village colonial, de la ville, Blida la Cité musulmane, Alger le Clos Salembier. Là s'est arrêté le voyage familial, au bord du Ravin de la femme sauvage, dernier poste des instituteurs fidèles à la république, que la révolution n'a pas eu le temps de liquider comme traitre et agents de l'ennemi français et que l'Organisation de l'armée secrète, commando terroriste clandestin, n'a pas réussi à atteindre. Le nom de mon père figurait sur une liste noire. Il fallait décapiter la future élite du jeune pays, Mouloud Feraoun, l'ami instituteur et écrivain, avait été assassiné avec d'autres (le 15 mars 1962), au fond de la classe contre le mur, Feraoun le pacifique, il écrivait un journal comme un boursier pensionnaire, sa voix calme, l'accent kabyle sous la moustache noire, j'avais posé des questions à l'écrivain, j'avais parlé, adolescente, à l'ami de mon père. J'ai oublié ses réponses, il y en eut, certainement, modestes comme ses gestes d'homme de la mesure. Il est mort. Mon père serait le prochain. Comment l'a-t-il appris ? Je ne peux plus le lui demander, lui téléphoner, de Paris à Nice, plusieurs fois par jour pour savoir, quelques décennies plus tard, ce qu'il n'a pas dit, parce qu'il ne parlait pas de ce qui pouvait faire souffrir, il pensait qu'il fallait oublier, ne pas rappeler la peine encore et encore....

  [Sebbar 2003, corpus 2-5 : 11-12]

Dès le début de son discours, Leila Sebbar se positionne en locuteur parlant de soi et de son expérience face à la situation coloniale vécue en Algérie. Elle nous fait comprendre explicitement que « la personne dont on parle est la « même » que celle qui parle » [Lejeune, 1980 : 35]. Ceci apparaît selon une logique de l'évidence autoréférentielle à travers l'omniprésence du *je* de la première personne dans tous les discours de l'écrivaine, ceux que nous allons devoir analyser :

- *Je* ne parle pas la langue de mon père.
  Je ne savais pas que ces quartiers étaient maudits.

Mais aussi à travers l'emploi du nom propre lui-même qui peut correspondre à des intentions et des effets très divers. Dans le cas de l'énonciatrice, il s'agit d'un « emploi

sérieux de la présentation biographique » [Philippe Lejeune, 1980 : 41] qui se dessine dans l'un de ses discours comme suit :

- Seulement, un jour, si je peux signer de *son* nom à lui, *mon* père, *mon* nom de naissance : *SEBBAR* et mon père dit oui, sans réticence, en confiance.

[Sebbar 2003, corpus 2-7 : 36]

En premier lieu, nous constatons la présence d'adjectifs possessifs *son* nom, *mon* père, *mon* nom à côté du nom propre *SEBBAR* qui confortent encore plus le discours autobiographique. En parallèle, nous remarquons dans cet énoncé que le nom propre de *SEBBAR* est écrit en caractère particulier (caractère gras). Nous supposons que l'auteur a délibérément choisi ce caractère pour mettre en relief ou en exergue cette nomination qui donne à son discours une valeur particulière, celle relative à son expérience personnelle et familiale, l'expérience de son père et du monde de son père.

Par ailleurs, l'auteur entame son discours avec un marqueur de négation *ne pas* qui pointe un dialogisme interlocutif portant sur les énoncés phrastiques suivants :

- Je *ne* parle *pas* la langue de mon père.
  Je *ne* savais *pas* que ces quartiers étaient maudits.

Le dialogisme sert ici une stratégie discursive qui positionne l'énonciateur dans une démarche argumentative justifiant un *manque* de savoir personnel concernant certains quartiers qu'elle a habités en Algérie en période coloniale. Un manque de savoir relatif aux particularités des lieux de son enfance qu'elle justifie, des années après, par l'absence de connaissance linguistique, précisément en langue arabe. L'auteur s'adresse à une certaine communauté de réception : la communauté algérienne, en s'appuyant sur une mémoire culturelle partagée. Ce qui nous conduit à dire que ces énoncés sont produits en coénonciation avec les lecteurs de la communauté discursive algérienne qui partagent une même mémoire lexicale et interdiscursive (charges lexicales, nominations, pratiques sociales, discursives et idéologiques) et qui sont censés comprendre le discours argumentatif de l'auteur. Ainsi, le discours de l'écrivaine fonctionne sur une relation dialogique interdiscursive (la mémoire) et interlocutive (anticipation des réactions des coénonciateurs qui relèvent de la communauté algérienne de réception).

Dès les premières lignes, nous comprenons que l'auteur veut situer ses lecteurs dans une sphère spatio-temporelle bien déterminée, celle qui correspond aux dernières années de la colonisation française de l'Algérie. Toute la première partie du discours nous conforte dans l'idée que c'est, bel et bien, de la période coloniale et de l'espace algérien qu'il s'agit. L'énonciatrice met en scène, dès le départ, plusieurs indices spatiaux. Nous relevons, dans cette optique, deux villes d'Algérie ou plutôt deux quartiers qui se situent dans ces villes : la première Blida, particulièrement un quartier nommé au temps de la colonisation française la *Cité musulmane* et la seconde ville Alger, précisément un quartier, alors nommé le *Clos-Salembier*. Nous ne tenons pas, à ce stade de notre travail, nous focaliser sur les lieux ci-devant mentionnés car nous allons en faire l'analyse un peu plus loin. Néanmoins, nous les citons pour situer, dans le temps et dans l'espace, l'histoire à laquelle fait référence Leila Sebbar dans sa trame discursive. L'écrivaine évoque un parcours familial particulier dans un contexte colonial tout-à-fait dangereux dans la mesure où il se situe dans la dernière année de la révolution algérienne, précisément en 1962. Cet indice temporel, que nous avons relevé du discours de L. Sebbar, renvoie à une année particulièrement douloureuse vécue par le peuple algérien mais aussi par les intellectuels algériens, dont les instituteurs. L'énonciatrice revient donc sur une période très pénible de son passé ou plutôt du passé de son père, l'instituteur algérien.

Elle fait donc un retour en arrière, comme si, dans ce mouvement anaphorique qui conduit de l'évocation du souvenir à sa réactualisation dans un moment éminemment présent, elle cherchait à creuser encore plus cette période pour tenter de comprendre certains aspects relatifs à son passé familial. Un passé très pesant dans lequel son père, placé au cœur de tous les dangers, se trouve être au centre de toutes les interrogations que l'énonciatrice se pose. Instituteur algérien à l'école française, marié à une française, dans un contexte colonial et précisément en période de la révolution algérienne ; il a été persécuté, harcelé et surtout condamné des deux côtés : algérien et français. En effet, alors que les uns voyaient en lui un traitre ou un agent de l'ennemi français parce qu'il était vu comme un instituteur fidèle à la République française, les autres le considéraient comme une menace parce qu'il faisait partie de l'élite algérienne qui menaçait la continuité coloniale française en Algérie.

C'est alors que placés au milieu d'un guet-apens, les instituteurs se retrouvent en danger de mort entre les combattants algériens et les hommes de l'Organisation de l'armée

secrète française. Nous pouvons d'ailleurs relever un champ lexical relatif à la situation dangereuse et dramatique dans laquelle se trouvent les intellectuels algériens :

- Le praxème verbal *liquider*, dans un contexte de guerre, signifie éliminer, tuer, se débarrasser de quelqu'un.
- Le groupe nominal *liste noire*, laisse entendre une liste de personnes condamnées à mourir.
- Le praxème verbal *décapiter*, qui veut dire tuer en enlevant la tête. Ce praxème est mis en contexte dans l'énoncé phrastique *la jeune élite algérienne*. Ce qui sous-entend l'élimination des intellectuels algériens qui sont une menace pour la colonisation.
- Le groupe verbal *avait été assassiné* mis en relation avec le nom propre cité de *Mouloud Feraoun*, résonnent en écho avec tout ce qui a été pointé plus haut.
- Les deux énoncés phrastiques : *Il est mort. Mon père serait le prochain*, reflètent toute la détresse connue par l'énonciatrice en rapport avec un vécu très douloureux et angoissant.

Toutes ces données nous conduisent à penser que c'est justement cette détresse ou encore ce mal existentiel remontant à son enfance qui a poussé l'énonciatrice vers l'interrogation continuelle. Elle s'interroge, elle pose des questions à son père, elle essaye de comprendre une situation, des personnes dont elle veut être le porte-parole. Mais, au bout du compte, elle ne parvient pas à obtenir des réponses notamment de son père qui reste totalement muet face à toutes les interrogations de sa fille. C'est ce que nous allons étudier dans le prochain titre de notre travail d'analyse.

B. Le silence de la voix ou la communication rompue

- De ces années-là je n'ai rien su. Mon père n'en a rien dit, obstinément. Et moi, non moins obstinément, je l'appelle, je téléphone. Sa voix tendre et ironique, il sait que je vais encore poser des questions, je ne suis plus une enfant et je questionne comme un enfant. Il dira : « Alors ma fille, comment ça va ? Les enfants… » J'interromprai, grossière, je le sais seulement aujourd'hui, j'ai compris trop tard que ce protocole oriental, j'aurais d le respecter, mon père ne m'en a jamais fait la remarque, il n'aimait pas le rappel à l'ordre. Je ne laisse pas mon père achever la chaîne familiale : « Je voudrais savoir… - qu'est ce que tu veux savoir encore ?... Pourquoi tu veux savoir tout ça ? A quoi ça sert ?… Il faut oublier… - Oublier, pourquoi ? Tu dis qu'il faut oublier mais tu ne veux pas dire quoi… - Non, ma fille, non…

laisse, oublie tout ça... C'est pas la peine, crois-moi, c'est pas la peine... - Mais papa, ce que tu sais toi, tu es peut être le seul... Et si tu ne racontes rien... - Le seul... Tu plaisantes, ma fille, je ne suis pas le seul à savoir, et puis tout le monde sait, ça sert à quoi de répéter... - De répéter quoi... quoi ? Dis-moi... Tu crois que tout le monde sait... Les livres ne disent rien et toi non plus.... – Ecoute, ma fille, si je pensais que c'est important, je te répondrais... Alors qu'est ce que tu veux savoir ? – Tout... » Mon père rit. « Tout... comme ça, au téléphone... viens à Nice, viens nous voir, passe un peu de temps avec nous, à la maison. On parlera. Il faut du temps, tu comprends. Tu restes trois jours, cinq peut être, ça suffit pas... - Mais tu dis chaque fois plus tard, plus tard... - Et plus tard... je sais ce que tu penses, plus tard, ce sera trop tard... Je sais, ma fille, je sais... On verra. Allez, embrasse les enfants. Au revoir ma fille ».

[Sebbar 2003, corpus 2-5 : 12-13]

Le présent discours de l'énonciatrice prend appui sur les dernières années relatives à la guerre de libération d'Algérie que nous avons pointées plus haut. Elle précise encore une fois son manque de savoir, mais cette fois-ci, concernant une période bien précise de la fin de la colonisation française de l'Algérie. Par ailleurs, l'auteur évoque dans son discours le silence instauré par son père, obstiné à ne rien dire à propos de *ces années-là*. En ce sens, le discours de l'écrivaine, qui revient sur les éléments de l'Histoire et sur le silence qui règne sur cette période, est un préconstruit du discours post-colonial. Il intervient aussi en interdiscursivité avec le discours de l'immigration maghrébine en France. En effet, à l'instar de la littérature post-coloniale, la littérature des immigrés maghrébins en France n'échappe pas à ce travail d'écriture de la mémoire. C'est dans cette optique et de manière très convaincante qu'Anne Donadey explique le rôle de témoignage historique que jouent certains textes de Leila Sebbar :

« Cela fait déjà plus de quinze ans que Leila Sebbar ré-écrit fonctionnellement certains aspects d'un passé et d'un présent franco-algériens, insistant sur les silences de l'histoire officielle française au sujet de la colonisation et de la décolonisation de l'Algérie ». [Anne Donadey, 1993 : 233]

C'est alors que l'énonciatrice se charge d'un lourd travail mémoriel et devient, par la même occasion, témoin par rapport aux conséquences de la guerre d'Algérie en particulier et au passé colonial en général. Il faut dire que l'ancrage historique phare du discours que nous analysons actuellement est la persécution et l'acharnement qui se sont opérés vis-à-vis des intellectuels algériens, à la fin de la guerre d'Algérie, en 1962 (date citée précédemment). Une

situation douloureusement vécue par les intellectuels, entre autres par les enseignants comme son père, qui ont été visés tout autant par les Français que par certains Algériens, comme nous l'avons précisé auparavant. Face à tant de souffrance et à tant de tourment, nombreux d'entre eux ont fait vœux de silence et de mutisme par rapport à la situation vécue. L'énonciatrice, quant à elle, décide de lever le voile sur des méconnaissances, sur des incompréhensions relatives à cette période de son passé et, par là même, donner la parole à de nombreuses voix, longtemps restées silencieuses.

Le silence de la voix du père ou encore la communication rompue entre le père et sa fille sont représentés, dans le discours ci-dessus, à travers le dialogue sans cesse interrompu entre les deux protagonistes : des questions qui restent tout le temps sans réponses. Leila Sebbar veut tout savoir sur le passé. Or, son père ne tient pas à revenir en arrière et à raviver la blessure.

Le silence du père est vécu par l'écrivaine Leila Sebbar de façon pesante, angoissante et étouffante. Il illustre, par la même occasion, un certain mal être qui se fait témoin d'un déséquilibre profond qui touche toute sa famille. Par ailleurs, nous pensons qu'il s'agit pour le père d'une omission volontaire qui conditionne son mutisme. Mais alors, en passant sous silence certains éléments de son passé, il décide de laisser planer la suspicion et le doute. Dès lors que le non-dit peut devenir parfois même très mystérieux aux yeux de ceux qui le subissent mais aussi aux yeux de ceux qui le lisent.

Tout ceci nous conduit en tant que lecteur à vouloir creuser plus loin pour trouver des causes directes au mutisme du père. Notre réflexion nous a orienté sur différents axes explicatifs de ce mutisme, à savoir :

- Cela pourrait être un silence qui cache un lourd secret et, de là, il tend vers la discrétion totale.
- Il pourrait être également le reflet d'une détresse profonde.
- Il peut aussi symboliser une impossibilité de prendre la parole pour dire des vérités qui touchent l'Autre. Des vérités qui ne peuvent pas se dire mais seulement exister dans le silence.
- Le silence peut être encore un geste protecteur face à des situations dangereuses pour les personnes qui nous entourent.

- Aussi, le passage au silence désigne le langage dans son incapacité à exprimer l'intériorité des êtres, l'inexprimable vérité intérieure.
- La parole cesse d'exister également pour éviter des représailles parfois très lourdes.
- Le silence peut être, dans certains cas, complice.
- Enfin, le silence pourrait être lié à l'absence. Absence de la voix face à un pays natal laissé loin derrière, jusqu'à tomber totalement dans l'oubli.

L'extrait qui va suivre nous apportera plus de détails concernant les raisons qui ont poussé le père à garder le silence pendant des décennies :

- Mon père serait instituteur. Je ne sais pas, je ne saurai pas s'il se demandait ce que ses enfants auraient aimé entendre de l'autre histoire. L'interdit de la colonie, mon père le fait sien, que ses enfants ne connaissent pas l'inquiétude, qu'ils ne se tourmentent pas d'une prochaine guerre de terre, de sang, de langue. Son silence les protège. C'est ce qu'il pense et, depuis que des enfants lui sont nés corps et langues divisés, il en est ainsi, il doit en être ainsi, jusqu'à la prochaine génération des enfants, étrangers au-delà des mers, hors de lui, à qui il a parlé dans la langue de l'exil, l'unique désormais, avec l'accent et la voix et le rire ou la colère de sa terre absente, abandonnée. Interdite ?

[Sebbar, 2003, corpus 2-5 : 22-23]

Le premier énoncé cité plus haut nous donne matière à réflexion. Tout d'abord, l'énonciatrice commence par marquer le lien avec la personne dont il sera question dans son discours. Elle utilise, dans ce sens, l'adjectif possessif *mon* suivi du nom *père* qui précise le lien paternel avec l'écrivaine Leila Sebbar. Suite à cela, le groupe verbal *serait instituteur* attire notre attention dans la mesure où la temporalité du *conditionnel* est placée au côté du caractérisant *instituteur*. Ceci nous précise tout le caractère d'un discours hypothétique, soumis à des réserves, impliquant même une restriction. Ce qui veut dire que l'énonciatrice a choisi volontairement d'utiliser le temps du conditionnel pour pointer ses réserves par rapport au fait que son père soit un instituteur car elle perçoit une limitation, une restriction relative à ce caractérisant. Nous savons que le métier d'instituteur construit sa valeur dans des aptitudes, des dispositions, à savoir : l'éducation et l'instruction de l'Autre, la transmission du savoir, le partage des connaissances. Autant de valeurs que l'énonciatrice ne perçoit pas chez son père, car, ce dernier, refuse de transmettre son passé, son histoire, son vécu à sa famille, à ses enfants.

De plus, les marqueurs de la négation dans l'énoncé qui suit : *je ne sais pas* nous conforte dans l'idée que l'énonciatrice s'interroge fortement sur la vocation de son père, celle du maître d'école qui est censé transmettre son savoir, ses acquis, du moins à ses propres enfants, au lieu de garder le silence et d'opter pour le mutisme :

- Je ne sais pas, je ne saurai pas s'il se demandait ce que ses enfants auraient aimé entendre de l'autre histoire.

Nous percevons, à travers cet énoncé, une touche de déception de la part de l'écrivaine, voire même de désespoir, notamment lorsqu'elle précise qu'*elle ne saura pas*, ce qui signifie que son père est décédé et donc, il ne reste plus d'espoir pour elle, comme pour toute la famille, de connaitre *l'autre histoire*. Elle continue son discours en précisant :

- L'interdit de la colonie, mon père le fait sien, que ses enfants ne connaissent pas l'inquiétude, qu'ils ne se tourmentent pas d'une prochaine guerre de terre, de sang, de langue. Son silence les protège.

Nous comprenons, à partir de cet énoncé phrastique, que le père de l'énonciatrice s'interdit de parler de l'histoire coloniale, du passé de son pays colonisé, d'autant plus qu'ils se retrouvent tous, quelques années après l'indépendance, en exil dans l'ancien pays colonisateur devenu pays d'accueil : la France. Il choisit de se taire afin *que ses enfants ne connaissent pas l'inquiétude, qu'ils ne se tourmentent pas d'une prochaine guerre de terre, de sang, de la langue*. Il choisit donc de protéger ses enfants en rompant le lien avec le passé, le pays de son enfance et de ne rien transmettre, aux enfants et aux petits enfants, de *l'autre histoire* coloniale qui pourrait générer des conséquences et des retombées encore plus douloureuses.

Fort de toutes ces données, nous pouvons maintenant expliquer le mutisme du père comme suit :

- En premier lieu, nous dirons que le silence du père a une visée protectrice. C'est dire qu'en faisant *vœu de silence*, le père pensait protéger ses enfants de la colonisation ou des conséquences de la colonisation.
- En second lieu, nous pensons que l'intense silence du père contextualise un vécu dans l'exil spatial, loin des origines, mais aussi dans l'exil de la langue, que nous allons analyser plus loin.

La suite de l'extrait que nous sommes en train d'analyser nous montre que les intentions du père à vouloir protéger ses enfants par le silence, ont engendré l'effet contraire. Ces derniers, loin d'échapper à l'inquiétude et à la tourmente, se retrouvent partagés entre deux langues, entre deux terres, entre deux cultures, au cœur d'un profond mal existentiel mais aussi au cœur d'un conflit qui touche des générations d'immigrés algériens issus de la colonisation française de l'Algérie et de la post-indépendance algérienne :

- C'est ce qu'il pense et, depuis que des enfants lui sont nés corps et langues divisés, il en est ainsi, il doit en être ainsi, jusqu'à la prochaine génération des enfants, étrangers au-delà des mers, hors de lui, à qui il a parlé dans la langue de l'exil, l'unique désormais, avec l'accent et la voix et le rire ou la colère de sa terre absente, abandonnée. Interdite ?

Le père a donc fait un choix, pas forcément partagé par l'énonciatrice qui a du mal à l'accepter. Ceci à cause des conséquences suivantes :

- Première conséquence : une première génération d'*enfants nés corps et langues divisés*. Ce praxème *divisés* signifie à la fois divergence et opposition qui peuvent mener très souvent au litige et à la séparation. L'énonciatrice fait référence à la première génération d'immigrés algérien qui vivent en France mais qui ont connu l'espace, la culture, la langue et la religion du pays d'origine. Et, de ce fait même, ils souffrent incontestablement de l'appartenance double. Ceci dans la mesure où ils se retrouvent écartelés entre deux ou plusieurs différences, entre deux ou plusieurs divergences, sans pouvoir s'identifier à l'un ou à l'autre de leurs composantes : française ou algérienne.
- Seconde conséquence : d'autres générations d'*enfants étrangers au-delà des mers, à qui il a parlé dans la langue de l'exil, l'unique désormais*. L'énonciatrice met l'accent sur cette génération d'immigrés qui n'ont pas connu le pays des origines paternelles, considérés comme des étrangers dans l'espace algérien, parlant uniquement en langue française et ne connaissant pas la culture et la langue arabe des ascendants. Elle fait allusion à toute une génération d'immigrés algériens qui se sont assimilés ou qui se sont intégrés à la communauté d'accueil. Cette génération s'est donc confondue dans la masse franco-européenne : *avec l'accent et la voix*. Dans ce cas précis, nous pouvons parler de processus d'intégration ou encore mieux d'assimilation culturelle et linguistique pour les émigrés algériens en France.

- Troisième et dernière conséquence : nous la constatons, à travers la dernière partie du présent discours que nous analysons, dans l'énoncé phrastique : *le rire ou la colère de sa terre absente, abandonnée. Interdite* ? En effet, selon l'énonciatrice, en choisissant de rester muet sur l'histoire relatif à son passé algérien et en refusant de véhiculer sa langue maternelle ainsi que sa culture d'origine à ses enfants, le père a fini par creuser un énorme fossé entre lui, sa descendance et la terre des origines. Une terre absente et, par-dessus tout, abandonnée, en premier lieu par le père et, ensuite, par les générations futures. Les deux praxèmes *rire* et *colère* confirment encore plus la position de partage ou d'écartèlement dans laquelle se trouve enfermée toute une génération d'immigrés d'origine algérienne et vivant en France. L'énonciatrice pousse encore plus loin la douleur en parlant de *colère de la terre absente* et en clôturant le discours par une interrogation : *Interdite* ? écrit-elle. Ce praxème montre à quel point l'écrivaine Leila Sebbar souffre du fait que sa terre d'enfance ait été absente de sa vie, voire même abandonnée et de là, elle exprime sa crainte qu'elle devienne, par le temps, interdite, pour elle, son père et toute sa famille.

Fort de cette mise au point, nous dirons que l'énonciatrice n'a pas cessé, tout au long de ses discours, d'exprimer sa souffrance et sa douleur par rapport au silence de son père et à l'absence de communication entre elle et son ascendant. Un père et une famille, déracinés, décentrés, vivant aux marges d'une culture franco-européenne qui ne valorise pas leur culture maghrébine d'origine. Ils sont représentatifs de ces immigrés pris entre deux mondes, une terre natale absente, abandonnée, peut-être même interdite et un pays d'accueil où ils doivent affronter l'effacement, l'invisibilité, et où la voix est réduite au silence.

Il nous parait important, à ce stade de notre réflexion, de rendre de compte de ce vacillement spatial en creusant plus profondément la question de la relation aux lieux. Pour ce faire, il nous faut analyser, dans le discours sebbarien, la représentation que se fait l'énonciatrice des deux espaces auxquels elle s'identifie. Nous pensons à la représentation de l'espace algérien et, par voie de déduction, de l'espace français, qui sont symbolisés dans le discours de L. Sebbar à travers certains quartiers en Algérie, notamment le Clos-Salembier, et des bidonvilles en France.

4.2.2. L'espace algérien : stéréotypie au cœur du discours sebbarien :

L'analyse que nous allons mener actuellement prendra appui sur des textes, déjà cités auparavant, ayant servi à analyser un certain nombre de points dans le but de comprendre le Moi profond de l'énonciatrice en situation d'interculturalité. Nous allons donc reprendre ces textes pour réfléchir sur la représentation que se fait l'énonciatrice de l'espace algérien. Ce qui nous donnera une idée sur l'image qu'elle a des lieux de son enfance. Néanmoins, nous comptons citer un extrait supplémentaire qui nous servira de point de départ à notre réflexion :

- Je ne pourrai pas dire à mon père ce que j'ai appris récemment, qu'il savait peut-être. Le Clos-Salembier. Populaire et sauvage. Ce quartier a fait peur, d'abord aux petits Blancs de la colonie, puis aux notables de l'Algérie algérienne, des révolutionnaires sont nés dans ses maisons pauvres, des coursives de l'école on distinguait à peine les ruelles trop étroites, obscures dans le soleil, comme dans un bidonville... Mais je n'ai pas le souvenir d'un bidonville, réellement, tels qu'on a pu les voir à l'image, sur des écrans qui proposaient des voyages ethnographiques à Nanterre et ailleurs, non loin de la capitale de la France, Paris. Des maison en planche, peut être, de la terre trop sèche ou trop mouillée, pas le goudron réservé au quartier neuf, à la réfection des routes trop vite abimées, l'odeur du goudron, sucrée comme de la réglisse en tire bouchon, âcre et fumante, le rouleau dont nous suivions la progressions à gros bouillant, les mains des ouvriers de la route rapides, expertes, ils auraient pu se bruler gravement, il fallait faire vite comme ceux qui refont, à Paris, les trottoir qu'il a fallu défoncer au marteau-piqueur, les bras sautent, rythmés, et les muscles et le haut des joues, les ouvriers sont les mêmes, ils n'ont pas vieillis, certains un peu plus noirs, ce n'est pas le goudron, dans la fumée blanche que l'arrière du camion crache avec la pate noir et chaude. Des maisons en planche, pas toutes, brunes et claires, inégales, clouées, des linges sèchent aux clous qui dépassent. On ne voit pas les femmes dans la cour fermée, il faudrait aller sur la terrasse, mais cette école, je crois, avait été bâti sans terrasse, pas comme celle, plus petite, di village près de Tlemcen, Hennaya, il n'y avait rien avoir autour. Une fois dans l'année, la fantasia sur le stade, pour être plus près des cavaliers et des fusils, il fallait regarder depuis la fenêtre une moustiquaire de la salle de classe une moustiquaire ou des barreaux ? Au ras de la terre rouge d'où partaient les chevaux en ligne, jusqu'à l'autre bout du stade, alors les hommes, le burnous blanc gonflé, tirés tous à la fois, debout sur les étrillées. Lorsqu'ils revenaient au galop vers nous, à moitié caché sur la table des écoliers, suffoquées par la poussière, les hommes en armes, hurlant dans le désordre de la course, nous savions qu'ils s'arrêteraient juste, raide, à un demi mètre de la fenêtre, avec la dextérité et la précision des grands cavaliers, jamais aucun d'eux n'a failli pourtant touts les trois

> serrées sous le plateau de bois, le souffle retenu, nous attendions le piaffement des chevaux à l'arrêt, avant le coup d'étrier qui marquait le nouveau départ, chorégraphie identique, simple, répétitive, toutes les heures de l'après midi, avant l'orage qui disperserait hommes et bêtes, nous restions à la fenêtre ouverte sur le stade, protégées par une grille fine ou des barres de fer, mon père ne nous auraient pas autorisé la salle de classe, au bord de l'aile qui longe le stade si nous avions pu sauter du rebord sur la terre rouge, dans les jambes des chevaux, contre les bottes fauves des cavaliers occupés à recharger les vieux fusils...
>
> [Sebbar 2003, corpus 2-6 : 13 à 15]

Les premiers lieux, de l'espace algérien, cités dans le discours sebbarien sont : la *Cité musulmane* et le *Clos-Salembier*. Nous soulignons une représentation prototypique relative à ces quartiers et qui est actualisée dans les discours coloniaux comme un stéréotype de « quartiers chauds » d'Algérie, dans lesquels la population est dense et où règnent la sauvagerie, la violence et la peur. Nous ferons dialoguer tous les extraits, choisis pour l'analyse du discours sebbarien, afin d'argumenter ce que nous venons d'avancer :

- Ces quartiers étaient maudits.
- Quartiers à la périphérie, toujours. Au-delà du village colonial, de la ville [...].
- Au bord du ravin de la femme sauvage [...].
- Le Clos-Salembier. Populaire et sauvage.
- Ce quartier a fait peur [...].
- Comme dans un bidonville [...].

Les caractérisants de ces quartiers argumentent la stéréotypie discursive dont nous avions parlé plus haut, d'autant plus que les Français les considéraient comme des espaces-lieux hostiles et très dangereux. Il faut dire que l'intérieur de la ville ou du village était habité par la population coloniale alors que les *quartiers à la périphérie, toujours*, était le lieu d'habitat de la population algérienne.

Ceci étant, les discours qui représentent ces lieux comme des espaces dangereux qui font peur, « [prennent] appui sur le trait d'altérité repéré dans la prototypicalité lexicale et, en retour, de la conforter » [Siblot, 1996 : 119]

Et c'est parce qu'on trouvait le peuple algérien *sauvage* et *primitif* qu'on l'a laissé habité des quartiers éloignés au-delà du village ou de la ville coloniale. C'était probablement par mesure de sécurité, des uns et des autres, que les Algériens habitaient des quartiers bien

précis à des endroits bien spécifiques. Car, ces derniers étaient considérés *redoutables* faisant *peur aux petits Blancs de la colonie, puis aux notables de l'Algérie algérienne*.

L'énonciatrice a même comparé ces quartiers à un *bidonville*. Ce praxème signifie dans le dictionnaire Encarta : *agglomération suburbaine de constructions précaires et misérables constituées de matériaux de récupération*. On parle d'ailleurs souvent de *miséreux entassés dans des bidonvilles* [Encyclopédie Encarta]. L'usage de ce praxème, avec tout ce qu'il symbolise, nous projette directement au temps présent, dans ces quartiers à la périphérie réservés aux Maghrébins et aux Algériens dans les banlieues françaises. Comme si la situation s'était renversée et que les Algériens ont gardé la même situation sociale mais cette fois-ci dans un autre cadre géographique. En période coloniale, ils étaient situés à la périphérie d'une ville, d'un pays, aujourd'hui dans l'immigration, plus de quarante cinq ans après l'indépendance, ils habitent majoritairement dans les périphéries d'une autre ville, d'un autre pays : la France.

L'énonciatrice fait donc référence, dans son discours, à ces immigrés algériens qui vivent en France. Ceux qui ont quitté les terres algériennes, dévastées par cent ans de colonisation, pour aller travailler en France et subvenir aux besoins de leurs familles restées en Algérie. Ils étaient devenus *des ouvriers de la route qui*, selon elle, *sont restés les mêmes, ils n'ont pas vieilli, certains un peu plus noir*, par le travail fourni.

Au fur et mesure que nous avançons dans notre lecture du discours sebbarien, nous relevons une représentation de l'espace algérien que nous supposons différente de l'espace français, en fonction de ce qui a été développé précédemment. Les énoncés ci-dessus, relevés des différents extraits travaillés plus haut, nous confortent dans cette idée :

- L'espace/quartier algérien : nous relevons dans ce sens les praxèmes ou les groupes praxémiques suivants : *populaire*, *sauvage*, *ses maisons pauvres*, *ses coursives de l'école*, *les ruelles trop étroites* et *obscures dans le soleil*, *comme un bidonville*. Nous comprenons, à travers son discours, que l'espace est délimité pour les Algériens. Nous confirmons ceci à travers les praxèmes, relevés du discours, qui désignent l'espace algérien comme un espace fermé et clos : *moustiquaire*, *barreaux*, *grille fine*, *des barres de fer*.
- L'espace français : il apparait très ouvert dans le discours sebbarien. Nous avons les exemples suivants : *rivières*, *collines douces*, *la terre qui donne le*

blé, la vigne, le tabac et les noix, les chênes centenaires, des bois et des bois de châtaigniers. A travers ces exemples, l'espace français nous semble incarnait l'ouverture, l'immensité, la douceur, la paix et, surtout, il est une source de richesse.

Au préalable, la représentation faite par l'énonciatrice laisserait entendre que les deux espaces sont totalement et définitivement opposés l'un à l'autre. Elle formule, dans ce sens, une frustration profonde marquée par l'écart qui se creuse entre les deux pays qui la fondent. Alors qu'elle se remémore les lieux de son enfance algérienne comme étant des lieux clos et fermé, sources de misère et de problèmes, elle dépeint l'espace français comme étant un espace ouvert, source de richesse et de paix. Elle réussira néanmoins à les rapprocher mutuellement, tout en gardant leurs spécificités et leurs caractéristiques, dans l'espace littéraire, le lieu composite où s'opèrera l'inscription de la différence au cœur même de la ressemblance.

Toutefois, tout au long de son parcours discursif, elle ne manque pas de formuler son manque de savoir concernant la langue de son père, l'arabe, qu'elle aurait voulu connaitre et appendre dès son jeune âge. Le dilemme s'inscrit aussi en ce qui concerne le rapport de l'énonciatrice aux deux langues qui la fondent : le français et l'arabe.

4.2.3. Le rapport à la langue

A. La langue française : un idiome séparateur entre le Moi et les origines

- Mon père ne savait pas ce que j'apprends aujourd'hui, longtemps après, ou le savait-il et il n'en disait rien, il parlait peu. Peut être la langue étrangère l'a-t-elle séparé des mots qu'il aurait choisis pour nous, ses enfants. A sa femme, il parle, dans la langue de la France, sa langue à elle, je **l'ai e**ntends depuis la véranda, derrière la fenêtre au verre granuleux, opaque, de la salle d'eau. Ils peuvent tout se dire, ils se disent tout, c'est ce que je pense alors. Elle a quitté pour lui les rivières et les collines douces, la terre qui donne le blé, la vigne, le tabac et les noix, les chênes centenaires, des bois et des bois de châtaigniers, elle est sa femme et sa langue est sa langue, lorsqu'il parle avec elle. Mais les enfants, ses enfants, nés sur sa terre à lui, de son corps infidèle, il a rompu la lignée, ses enfants nés dans la langue de leur mère, il les aime, la mère de ses enfants et sa langue, il a lu des livres à la bougie après le travail pour la maison de sa jeune mère, veuve, il récite des vers, appris par cœur, mieux que les Français

de son pays qui n'aiment pas l'étude. Dans sa langue, il aurait dit ce qu'il ne dit pas dans la langue étrangère, il aurait parlé à ses enfants de ce qu'il tait, il aurait raconté ce qu'il n'a pas raconté, non pas de sa vie à lui, un père ne parle pas de sa propre vie à ses enfants, il respecte la pudeur, l'honneur, la dignité, et eux aussi, il le sait, ils le savent, non, de sa vie il n'aurait pas parlé, mais les histoires de la vieille ville marine, les légendes, les anecdotes du petit homme rusé qui se moque des puissants et ça fait rire les faibles, les pauvres, il aurait raconté les ancêtres, le quartier, vérité et mensonge, il aurait ri avec ses enfants dans sa langue et ils auraient appris les mots de gorge, les sons roulés, répétés, articulés encore et encore, maître d'école dans sa maison, ensemble ils auraient déchiffré, récité, inscrit sur l'ardoise noire les lettres qu'ils ne savent pas tracer. Ses enfants auraient ri comme les enfants de sa rue, comme eux ils auraient parlé et crié. Mais il n'a pas parlé la langue de sa mère avec son fils, ses filles, et il ne sait pas comment faire. Maintenant. Il se tait. Ce qu'il sait du vieux quartier de l'enfance, de la cour carrée au figuier, un jasmin pousse le long du mur, de l'école coranique, du marabout ancestral, des fêtes et des deuils, du mouton égorgé et des garçons circoncis, de la révolte silencieuse qui s'organise, il ne dit rien.

[Leila Sebbar, 2003 : 20-21]

En abordant le discours de l'énonciatrice, nous comprenons que son rapport à la langue française est vécu de façon douloureuse. Ceci parce que, selon elle, l'utilisation de cette langue favorise le mutisme de son père en l'empêchant de parler à ses enfants en langue arabe. C'est aussi la langue qui la sépare de sa terre d'origine et la prive de connaitre l'histoire de son passé. Et pour comprendre, encore plus, le rapport entretenu avec la langue française, il nous faut relever, du discours cité plus haut, toutes les occurrences relatives à cette question. En premier lieu, nous relevons trois groupes nominaux qui dévoilent une certaine *distanciation* dans le rapport à la langue française :

- *La langue étrangère*. Le praxème *étrangère* place la langue en question en position Autre par rapport à la langue du Même. La langue Autre, celle des Français, est donc différente de la langue du père, celle des Algériens. Le praxème *étrangère* qualifie aussi la position des Français (des étrangers) sur le territoire algérien : le colonisateur par rapport au colonisé, le Français par rapport à l'Algérien, la langue française par rapport à la langue arabe.
- *La langue de la France*. Le groupe nominal *de la France* marque bien la distance avec l'énonciatrice et positionne clairement la langue française comme appartenant au colonisateur, au dominant. La langue de la France n'est donc pas la

langue de l'Algérie, ou encore, la langue des Algériens : celle de son père et celle qui aurait dû être la sienne.

- *Sa langue à elle*. L'adjectif possessif *sa* sert à marquer le lien d'appartenance avec *elle* qui désigne la mère. Ainsi, la langue française appartient à la française qui est la mère de l'énonciatrice. En parallèle, le pronom personnel *elle* sert à préciser la distance avec le père et, par la même occasion, avec l'énonciatrice. Il s'agit donc de la langue de la mère et non de la langue du père. Elle va encore plus loin en se positionnant du côté de son père, puisqu'elle aurait voulu, avant tout, apprendre la langue arabe de ses aïeules.

Nous constatons donc, à travers les trois groupes praxémiques cités plus haut, qu'au départ l'énonciatrice entretient un rapport distant avec la langue française, voire même de rejet qui s'articule notamment avec les praxèmes : *la langue étrangère* et *sa langue à elle*, la française. Nous pouvons expliquer cette distance instaurée par rapport à la langue française comme suit :

- L'énonciatrice ne comprend pas que son père choisisse de parler avec eux en langue française, celle du colonisateur, en écartant sa langue à lui, la langue arabe.
- Elle suppose même que c'est la langue étrangère qui *l'a séparé des mots qu'il aurait choisis pour ses enfants*. L'adjectif possessif *ses* sert à marquer le lien de rapprochement avec le père. Une relation de promiscuité qu'elle aurait voulu avoir avec la terre de ses origines paternelles, l'Algérie, mais aussi avec la langue et la culture arabes.
- Nous constatons également une distance établie avec la mère, à travers l'énoncé phrastique suivant : *A sa femme, il parle, dans la langue de la France, sa langue à elle*. Le groupe nominal *à sa femme* montre bien cette distance dont nous parlons. En effet, l'énonciatrice aurait pu choisir d'utiliser le groupe nominal *à notre mère* et, de là, nous ne parlerons plus de relation distante, entre la fille et sa mère, mais plutôt de relation rapprochée. Dans cette optique, l'énoncé aurait pu être : *à notre mère, il parle, en langue française, notre langue à nous*. Nous supposons, d'après ces propos, que l'énonciatrice a fait un rapprochement entre la mère, la France coloniale et la langue étrangère qui, selon elle, ont favorisé la séparation entre elle et la terre algérienne, entre elle, la culture et la langue de ses origines.

Dans la suite du discours cité ci-dessous, l'auteur attire notre attention sur la relation qu'entretient le père avec sa femme et la langue de sa femme que nous qualifions de très rapprochée, faite d'amour. Ceci apparait dans le discours à travers les énoncés :

- [...] elle est sa femme et sa langue est sa langue, lorsqu'il parle avec elle.
- [...] il les aime, la mère de ses enfants et sa langue [...].

En épousant la mère, le père adopte par la même occasion sa langue. Il s'imprègne complètement de la langue de sa femme qui devient sa langue à lui. Nous pouvons même parler d'assimilation en ce qui concerne le père de l'énonciatrice :

- Il épouse une Française. Une institutrice de l'école française.
- La langue de sa femme, la française, devient sa langue à lui.
- Ses enfants vont à l'école française.
- Ils s'habillent à l'européenne.
- Il est instituteur de Français puis directeur d'école.
- Il immigre en France après l'indépendance de l'Algérie.

Autant de données qui précisent, encore plus, notre idée selon laquelle le père de l'énonciatrice s'assimile à la culture et à la langue de l'Autre, le colonisateur. Une assimilation de la culture étrangère que Leila Sebbar a du mal à comprendre et à accepter. Elle parle même d'*infidélité* de son père qui, par son choix, *a rompu la lignée*. Ce qui veut dire que, par son assimilation, il a brisé le lien qu'aurait pu avoir sa descendance avec sa terre et sa culture à lui. Un lien que l'écrivaine tend à reconstruire ou à recréer par l'intermédiaire d'un long travail de réappropriation à la fois de la culture et de la langue des ancêtres.

Tout le reste du discours s'inscrit sous une forme hypothétique avec l'utilisation constante du conditionnel qui sert à marquer l'expression d'une éventualité qui n'a pas été réalisée [Définition du dictionnaire de l'Encyclopédie Encarta]. En effet, dans la suite du discours, l'énonciatrice s'exprime sur tout ce qui aurait pu se passer si son père les avait, elle, ses sœurs et son frère, initié à la langue arabe. Elle émet, dans ce sens, toute une série d'hypothèses qui exprimeraient l'éventualité d'un tout autre choix, différent de celui qui est fait par son père. Cette autre éventualité qui consiste à ce que le père communique avec ses enfants dans sa langue maternelle, aurait permis à la descendance, toutes générations confondues :

- De connaître les secrets de l'histoire coloniale.
- De découvrir les non-dits du père ou du grand-père.
- De connaitre leurs ancêtres, les quartiers du pays, la vérité et le mensonge concernant la colonisation.
- De savoir les histoires de la vieille ville marine, les légendes et les anecdotes.
- De réduire le fossé qui existe entre eux et leur pays d'origine, l'Algérie.
- De rire avec leur père dans sa langue maternelle et de comprendre les sons roulés, répétés qui caractérisent la langue arabe.
- De rire avec les enfants du quartier de l'enfance et partager avec eux tout ce qui peut se partager.
- De savoir tout ce qu'il y a à savoir de l'école coranique, du marabout ancestral, des fêtes et des deuils, du mouton égorgé et des garçons circoncis et de la révolte silencieuse qui s'organise.

Elle imagine, au travers de cette autre éventualité, vivre une vie différente de celle qu'elle a vécue. Une vie où elle serait proche de sa terre d'origine, de la culture des ancêtres et de la langue arabe des aïeules. Sachant que « la langue maternelle est une obligatoire contrainte pesant sur la perception ». [R. Lafont, 1978 : 72]

B. La langue française comme carapace contre la ségrégation et le mépris

L'énonciatrice fait usage, dès le début de son présent discours, du praxème *carapace* pour qualifier son rapport à la langue française. Dans le dictionnaire de l'Encyclopédie Encarta, le mot *carapace* signifie *une solide défense qui isole une personne des autres en la protégeant*. Partant de cette définition, nous nous interrogeons sur les raisons qui ont amené l'énonciatrice à faire usage du mot *carapace* dans son discours. Suite à cela, il nous faudra déterminer ce que représentait la langue française pour l'énonciatrice, au temps de l'enfance. La réponse à notre interrogation apparait, quelques lignes plus loin dans le discours, lorsque l'auteur nous parle d'*insulte* par *des mots orduriers* et *vénéneux*, de *provocation* et de *violence verbale*, faites à l'encontre des petites filles françaises, *jour après jour, et durant combien d'années, de quartier indigène en quartier indigène*. C'est pour cette raison précisément que la citadelle de la langue française est considérée par la petite fille comme une *carapace* qui protège contre le mépris et le racisme des petits enfants algériens. Elle est censée les protéger car elle symbolise tout ce qui représente la République, la Colonie, la France :

- C'est la belle langue de la France, avec ses hauts murs opaques qu'aucune meurtrière ne fendait. L'école était entourée d'un muret bas sur lequel était planté un grillage vert. [Sebbar 2003, corpus 2-7 : 39]

Nous relevons dans cet extrait des énoncés : *avec des hauts murs opaques*, *aucune meurtrière ne fendait*, *le grillage vert* qui entoure l'école. Ces énoncés, donnés en exemple, argumentent notre idée concernant *la belle langue de la France* qui protège, reformulant ainsi les préconstruits de l'interdiscours colonial dont l'un des projets consiste à prendre des mesures protectionnistes au sein des colonies. Nous avons construit notre présente réflexion à la base des argumentaires de l'idéologie coloniale fondée sur différentes missions, entre autres, celle de protéger les Droits de l'homme partout où ils sont menacés.

La langue de la France, qui est aussi celle du père et de la mère, prend une valeur protectrice avec sa *carapace*, avec ses *murs hauts* et *opaques* de l'école qui ne laissaient rien apparaitre et personne y accéder. *La citadelle de la langue* devient alors comme une *frontière* indépassable qui instaure des limites. Ces limites étaient adressées à tous ceux qui pouvaient être considérés comme une menace pour la sécurité de la France et de tous ceux qui la représentent. La citadelle de la langue française est donc perçue comme une frontière qui *empêche l'Autre*, l'Algérien, *d'avancer* en le poussant à reculer *sans jamais dépasser la limite* géographique imposée. Cette limite, à ne pas franchir ou à ne pas approcher, pourrait être déterminée de différentes manières :

- Par le muret avec grillage de l'école des filles où allaient étudier l'énonciatrice et ses sœurs.
- Ou encore, par la République ou la Colonie française qui impose des frontières par la force armée et par la domination exercée sur le peuple colonisé.

L'extrait qui va suivre confirmera ce que nous venons d'avancer :

- [...] sachant que le sang ne coulerait pas, qu'ils n'oseraient pas blesser réellement l'une ou l'autre, comme si nous étions précieuses [...].

[Sebbar 2003, corpus 2-7 : 40]

Cet énoncé phrastique nous montre que malgré la peur éprouvée, par l'énonciatrice et ses sœurs, face à la violence et la haine des enfants algériens, elles se sentaient en sécurité et protégées. Elles savaient au fond d'elles-mêmes que *le sang n'allait pas couler*, qu'*on*

n'oserait pas les blesser. Elle explique ceci par le fait qu'elles étaient *précieuses*. Nous allons apporter, un peu plus loin dans notre travail d'analyse, quelques explications quant à l'usage du praxème *précieuses*. Mais en attendant, il nous paraît important de préciser que cette *préciosité* qui protège relève du fait d'appartenir à la communauté française du colonisateur dominant.

Toutefois, même si la violence corporelle ne pouvait exister à cause de toute cette carapace autour d'elles, la violence verbale, elle, persistait, jour après jour, et de façon constante :

- Ils nous guettaient, je le savais [...]. [Sebbar 2003, corpus 2-7 : 40]
- Et là, sous leurs yeux, chaque jour, à la même heure [...]. [Sebbar 2003, corpus 2-7 : 41]

L'énonciatrice dénonce l'attitude raciste et méprisante des jeunes garçons du quartier à l'égard des petites filles qu'elles étaient. Selon elle, *ils insultaient la différence manifeste, provocante sûrement*. Ces différences, à la fois socioculturelle, religieuse et linguistique entre le Même et l'Autre, conditionnent le comportement haineux et ségrégationniste des enfants. L'auteur évoque, dans ce sens, l'exemple de la tenue vestimentaire. En effet, alors que la culture franco-européenne tolère la nudité et l'exhibition, *jambes nues jusqu'à la cuisse, courte jupe plissée*, la culture maghrébine, quant à elle, refuse catégoriquement cette façon de s'habiller et réclame à ses jeunes filles et femmes de porter *le voile depuis les cheveux jusqu'à la cheville*.

C'est donc à cause de leur attitude impudique, de leur position étrangère à la langue et à la coutume arabo-musulmane, de leur habillement de dévergondées, d'un père considéré comme étant un chien d'infidèle qui s'est écarté de la religion musulmane et d'une mère chrétienne et sans jugement, que les petites filles françaises subissent les insultes sous forme d'avertissements que les enfants réitéraient au quotidien.

L'énonciatrice se remémore douloureusement ces mots orduriers, longtemps restés *scellés dans un coin de sa mémoire, dans une chambre noire de la citadelle*. Des *mots arabes, des mots de sexe, des mots de l'enfer* qu'elles écoutaient sans comprendre mais dont elles devinaient la rudesse et la cruauté à travers le ton de la voix. Elle finit par tenir, vers la fin, un discours de reproche vis-à-vis de son père qui a préféré suivre la France coloniale et sa femme française et qui a choisi d'être un instituteur de la langue française au détriment de sa langue

maternelle. Un père qui les a séparées de sa terre, de la langue de sa terre et que l'énonciatrice aspire à reconquérir et à retrouver. Elle entame alors un long travail de réappropriation, à la fois culturelle et linguistique des origines algéro-maghrébines, pour comprendre un passé, une histoire, des hommes, des comportements et des mots arabes. Elle fait ainsi son entrée dans l'autre monde.

A travers sa longue quête des origines, elle finit par reconsidérer son rapport à la langue française. Alors qu'elle commence par considérer cette langue comme un idiome séparateur entre le Moi et les origines algériennes, ensuite comme une carapace protectrice notamment dans un contexte sociohistorique particulièrement dangereux et conflictuel ; elle se rend compte, finalement, que cette langue allait devenir pour elle le moyen avec lequel elle allait pouvoir s'exprimer profondément.

C. La langue française comme valeur prototypique et catégorisante

Dans cette partie de notre travail, nous comptons nous interroger sur la valeur signifiante du praxème *précieuses* placé au cœur du discours de l'énonciatrice Leila Sebbar.

A notre sens, le praxème *précieuses* résonne en écho avec l'idéologie coloniale qui consiste à considérer le colonisateur français comme faisant partie de la *race supérieure*. La *préciosité* serait donc une qualité propre à la suprématie coloniale française. En contre-partie, l'Algérien colonisé était considéré, à cette époque-là, comme un *indigène*, un *barbare*. Ceci apparait clairement dans l'extrait qui suit :

- [...] ils étaient nombreux, une bande pieds nus, les cheveux ras, en guenilles, ceux qui n'allaient pas à l'école de mon père, les autres portaient des chemises et des pantalons récupérés par les mères, propres mais froissés, certains avec des chéchias rouge sombre [...].

[Sebbar 2003, corpus 2-7 : 39 - 40]

Toutes ces données nous conduisent à penser que la langue française, en même temps qu'elle soit la marque de la supériorité et le signe de la préciosité des Français, construit une *frontière* avec l'Autre réduisant, par là même, la valeur de la langue des Algériens et celle de l'Algérien lui-même. Cette formulation de la catégorie Autre différente du Même coïncide fortement avec les discours coloniaux antérieurs notamment dans les préconstruits du *sauvage* et du *barbare*. Elle apparait également dans le discours sebbarien à travers toute la description donnée des enfants algériens :

- ils étaient nombreux.
- une bande pieds nus.
- les cheveux ras.
- en guenilles.
- La rage des enfants.
- ceux qui n'allaient pas à l'école de mon père.

Ces énoncés descriptifs des enfants algériens font état de leur proximité avec la *nature*, avec un *état sauvage* par opposition aux civilisés. Un discours qui rejoint celui d'Isabelle Eberhardt mais aussi celui d'Albert Camus, faisant écho à l'interdiscours colonial. En effet, comme pour les discours coloniaux, les discours d'I. Eberhardt, d'A. Camus et de L. Sebbar caractérisent l'Autre par des états de rudesse, de primitivité, voire même d'animalité et de simplicité mentale et intellectuelle :

- Isabelle Eberhardt :

- hommes *simples* et *rudes* [Eberhardt 1904, corpus 1-1 : 38]
- hommes *rudes* et *primitifs*, *vivant à ciel ouvert*, *sans résidence fixe*. [Idem : 41]
- Leur vie libre et aussi peu compliquée que celle des gazelles du désert. [Idem : 42]

- Albert Camus :

- J'entends bien qu'un tel peuple ne peut être accepté de tous. Ici, l'intelligence n'a pas de place comme en Italie. Cette race est indifférente à l'esprit. [Camus 1959, corpus 1-5 : 45]
- On lui reproche communément sa « mentalité », c'est-à-dire une façon de voir et de vivre. [Idem : 45]
- Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur. Ces barbares qui se prélassent sur des plages, j'ai l'espoir insensé qu'à leur insu peut-être, ils sont en train de modeler le visage d'une culture où la grandeur de l'homme trouvera enfin son vrai visage. [Idem : 46]

A l'instar des énoncés descriptifs de l'énonciatrice Leila Sebbar, ceux des deux auteurs cités argumentent encore plus notre réflexion. En effet, comme nous l'avons précisé plus haut, ces caractérisations et ces pratiques sociales sont proches d'un *état sauvage* par opposition au type civilisé, souvent formulé dans les discours coloniaux. Les caractérisants *sauvage* et *barbare*, étant associés à la nature, à l'animalité, à la primitivité, à la simplicité mentale et intellectuelle, sous-entendent l'infériorité morale et intellectuelle des Algériens, en même temps qu'ils mettent en exergue la supériorité intellectuelle des Français. De la sorte,

ces énoncés reformulent les préconstruits du discours colonial en confortant ainsi les catégorisations faites par la suprématie coloniale à l'égard des colonisés typés comme étant des « non-civilisés » ou encore des « illettrés ». Ce procédé discursif est une variante du discours colonial qui spécifie une certaine façon de voir et de vivre des *sauvages* qui est contraire à la façon de voir et de vivre des *civilisés*.

Par ailleurs, l'énonciatrice enchaine son discours en précisant qu'elle parle de *ceux qui n'allaient pas à l'école de son père*. Elle poursuit sa description des petits enfants en disant que *les autres portaient des chemises et des pantalons récupérés par les mères, propres mais froissés*. Ces deux énoncés nous montrent que c'est à travers l'école, d'un côté, et l'imprégnation culturelle de l'Altérité française, de l'autre, que les jeunes Algériens peuvent acquérir le statut des civilisés, avec le port du *pantalon* et de la *chemise* et surtout en allant à l'école française. En attendant, nous soulignons des manques qui s'inscrivent sous formes d'imperfections :

- Les autres portaient des chemises et des pantalons *récupérés* par les mères, *propres mais froissés*.

Les praxèmes, que nous avons mis en caractère italique, signalent un manque, un défaut à caractère dévalorisant. En premier lieu, nous remarquons que, dans la première partie de l'énoncé cité ci-dessus, l'énonciatrice parle de vêtements *récupérés* par les mères. Il s'agit, à notre sens, des mères qui travaillaient, le plus souvent, en tant que servantes chez les Français, dans les maisons coloniales. Aussi, vers la fin de l'énoncé cité plus haut, elle précise que ces vêtements en question n'étaient pas en parfait état car ils étaient *froissés*. Ce qui signale un manque, un défaut à caractère dévalorisant, comme nous l'avons précisé auparavant.

Le discours de l'énonciatrice met en scène deux types opposés, le premier *civilisé*, le second *non civilisé* et un autre *en voie* de civilisation :

- Les Mêmes, représentés linguistiquement par les nominations La République, la Colonie, la France, catégorisés au singulier et donc caractérisés par une certaine unité catégorielle sous-entendant la race *précieuse*, la race *supérieure*.

- Les Autres, classés en deux types : - il y a ceux qui ne fréquentent pas l'école et qui restent presque à l'état *sauvage.* – il y a les *autres*, c'est-à-dire ceux qui partent à l'école de son père et qui sont *en voie* de devenir des civilisés.

Nous comprenons, à partir de là, que le changement de *l'état sauvage* à *l'état civilisé* se fait en fonction du degré d'assimilation à l'Autre, le Français, dans ses valeurs culturelles et linguistiques, mais aussi, à partir de l'école et dans le passage *vers* le savoir et l'éducation à l'image du type Même, représentatif de la valeur d'excellence. Tout ceci témoigne de l'idéologie coloniale qui justifie le projet même de la colonisation française de l'Algérie : une assimilation civilisatrice coloniale pour que les Algériens *atteignent* la grandeur de l'homme, celle du Français.

Ceci étant, ce que nous retenons, dans le discours de l'énonciatrice, c'est la différenciation qui se fait entre le Même et l'Autre, qui apparaissent totalement opposés. L'altérité est construite sur le pointage de traits qui signalent des différences, par comparaison au Même : les petites filles françaises portant la jupe plissée courte de la dernière mode, allant à l'école française et parlant uniquement en Français, sont à l'opposé des petits garçons algériens portant des vêtements déchirés et en piteux état, n'allant pas à l'école française et ne parlant que la langue arabe.

L'élément séparateur serait donc l'école qui devient une *frontière* entre le Même et l'Autre :

« La frontière est le produit de la construction d'altérité » [Culioli, 1985 : 44]

Nous considérerions donc ceux qui s'éloignent de la *frontière* comme appartenant à un autre type, une altérité, alors que les autres qui passent la « *frontière* » [Culioli, 1986 : 88] seraient considérés comme appartenant au type Même, *ou presque* si l'on se réfère aux explications apportées plus haut.

Les catégorisations du Même et de l'Autre se feront en fonction de la *frontière*. De là, ils auront soit une catégorisation valorisante ou dévalorisante. C'est de cette façon que les petites filles françaises sont catégorisées *précieuses* parce qu'elles fréquentent l'école française et parlent en français, tandis que les petits garçons algériens sont catégorisés *sauvages* parce qu'au contraire ils ne fréquentent pas l'école et ne parlent pas la langue

française. Une représentation tout à fait dévalorisante qui catégorise l'Autre en type *inférieur* par rapport au Même.

Cette catégorisation dévalorisante de l'Altérité, que nous avons relevée du discours sebbarien, nous conduirait à penser que l'énonciatrice aurait une vision complètement colonialiste partageant les fondements même de la colonisation. Or, nous ne partageons pas tout à fait cette vision de choses car, ce serait donner une image faussée de l'écrivaine Leila sebbar, connaissant son parcours et surtout ses prises de positions, contre la ségrégation ainsi que le mépris et le racisme, aux côtés des immigrés algériens vivant en France. Nous dirons donc que le discours de l'énonciatrice est fortement marqué et, peut-être même, influencé par le contexte de production à partir duquel il a pris sens et forme. Ceci nous rappelle la théorie de l'énoncé de Bakhtine selon laquelle, l'énoncé est constitué d'un composant linguistique et d'un autre non-verbal, c'est le contexte d'énonciation qui agit aussi sur l'énoncé :

> **« La situation entre dans l'énoncé comme un constituant nécessaire de sa structure sémantique ». [Bakhtine, 1926 cité par Todorov 1981 : 67]**

La catégorisation stéréotypée porte donc les marques du contexte socio-historique dans lequel elle a pris racine. C'est alors, influencée par le contexte familial dans lequel elle a vécu, née d'un mariage mixte entre une mère française et un père instituteur algérien à l'école française dans un pays colonisé par la France, que l'énonciatrice s'est faite une représentation catégorisante du monde qui l'entoure et des personnes avec lesquelles elle a grandi.

Devant cette représentation faussée, faite dans un contexte sociohistorique et socioculturelle particulier, où l'image de l'Autre est représentée en miroir inversé du Même, reflétant une catégorisation réductrice de l'Altérité, l'énonciatrice Leila Sebbar se voit contrainte d'entamer une profonde quête identitaire. Pour ce faire, il lui faut retourner en arrière, dans le passé de son enfance algérienne. C'est de cette façon qu'elle pourra réajuster sa vision du passé et celle qu'elle a du peuple algérien. En parallèle, elle cherchera à comprendre la dynamique interculturelle qui a toujours nourri les relations franco-algériennes.

C'est seulement à partir d'une réappropriation culturelle des origines, de la découverte de l'altérité et de la prise de conscience de cette part d'Altérité en elle qu'elle parviendra à faire sa propre (re)construction identitaire. Un parcours qui reflète le cœur même du projet énonciatif sebbarien.

D. La langue française : un pont entre deux mondes

Pour clôturer cette présente partie de notre travail, il nous a paru indispensable de citer un autre extrait, tiré du texte sebbarien *Je ne parle pas la langue de mon père*, par lequel l'énonciatrice, elle-même, a clôturé son récit. Cet extrait résonne en écho avec tout ce que nous avons pu développer précédemment. Il nous permettra, par la même occasion, de finaliser notre travail d'analyse sur le discours de l'écrivaine Leila Sebbar :

- Je n'apprendrai pas la langue de mon père.
  Je veux l'entendre, au hasard de mes pérégrinations. Entendre la voix de l'étranger bien-aimé, la voix de la terre et du corps de mon père que j'écris dans la langue de ma mère.

[Sebbar 2003, corpus 2-7 : 125]

Elle entame son discours par un énoncé assertif selon lequel *elle n'apprendra pas la langue de son père*. L'assertion négative s'appuie sur le marqueur de la négation *ne* [...] *pas* et s'inscrit dialogiquement contre un autre énoncé qui exprimerait une opinion contraire ; nous pensons aux discours antérieurs de l'énonciatrice dans lesquels elle a pu exprimer le besoin ou l'envie d'apprendre la langue de son père. Nous pensons aussi que l'énonciatrice s'adresse à des lecteurs de la communauté algérienne, dont elle connait les réactions qu'elle anticipe de rejet, avec lesquels elle cherche à produire de l'adhésion. Elle explique à ces lecteurs qu'elle n'apprendra pas la langue de son père mais que cette langue arabe, avec tout ce qu'elle représente, sera le fondement même de son imaginaire, l'essence propre de son écriture :

- Je veux l'entendre, au hasard de mes pérégrinations.

Nous retenons de cet énoncé le praxème nominal *pérégrinations* qui signifie *une série de voyages ou de déplacements fréquents et effectués en de nombreux endroits* [Dictionnaire de l'Encyclopédie Encarta]. Ce praxème explique la façon dont l'énonciatrice conçoit la relation avec la langue des origines. C'est une relation qui se crée au hasard des *pérégrinations*, dans un mouvement infini, mais qui ne s'enclenche qu'à partir d'un point catalyseur, celui des origines. La notion même de *pérégrinations*, sur laquelle se base l'énonciatrice dans son discours, révèle *des voyages* qui se font entre un déjà là qu'elle connait et auquel elle s'identifie, celui d'un peuple ou d'*un père* dont elle *entendra la voix de la terre et du corps*, et un ailleurs infini qu'elle inscrira dans la langue de sa mère. C'est ce mouvement à la fois centrifuge et centripète, de va et vient, que choisit de désigner l'auteur

par le praxème *pérégrinations*. L'écriture serait donc le lieu de *ces déplacements* incessants auquel l'énonciatrice fait référence. C'est le lieu où l'énonciatrice inscrira une part d'elle-même et du territoire de ses aïeules. De cette façon, son écriture devient un espace riche où s'entrecroisent des histoires, au passé et au présent, des identités, des cultures et des langues. C'est pour ainsi dire l'espace à partir duquel l'énonciatrice va se réconcilier avec l'Autre et atténuer son propre sentiment d'exil. C'est avec l'écriture et surtout à la *croisée* qu'elle se sentira enfin *sereine* et *à sa place*. C'est comme cela qu'elle sera *libre* et *forte* de la charge de l'exil et *« c'est là, [écrit-elle], et seulement là que je me rassemble corps et âme et que je fais le pont entre les deux rives, en amont et en aval »* [Leila Sebbar et Nancy Huston, 1986 :138].

4.3. Nina Bouraoui ou la conception mixte

4.3.1. Les instances de Je énonciatif dans le discours bouraouien

Les textes que nous avons choisis d'analyser, dans cette partie de notre travail, résonnent en écho les uns avec les autres. De cette façon, il nous a été plus facile de repérer les récurrences, au niveau de tous les discours bouraouien, quant à l'usage du Je énonciatif, comme étant la marque du discours autobiographique. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer la prédominance du je/moi de l'auteur dans les textes que nous analysons de Bouraoui.

L'énonciatrice Yasmina n'est pas une instance abstraite mais participe réellement dans la trame discursive. Son discours est mené à la première personne et le *Je*, comme l'affirme E. Benveniste, désigne :

> **« [...] celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte de « Je » : disant « Je », je ne puis ne pas parler de moi » [1966 : 228]**

En effet, l'énonciatrice ne se contente pas de nous parler des autres, elle nous donne aussi de nombreuses informations sur elle-même, entre autres :

- Yasmina Bouraoui. La résidence. 63-22-92. Alger, Algérie. [Bouraoui 2000 : 96]
- De mère française. De père algérien. [Bouraoui 2000, corpus 2-10 : 33]

Elle évoque, dans son discours, ses parents, ses grands-parents, sa sœur, certains de ses amis et surtout son meilleur ami Amine, en même temps qu'elle se livre à nous, en parlant d'elle-même et de sa vie mais aussi de ce qui la préoccupe. L'effet produit par son discours est comparable à celui d'un discours autobiographique, au travers duquel, elle cherche à faire son auto-analyse afin de se comprendre et comprendre l'Autre en général. Dans cette optique, A. Khatibi affirme :

> **« Le vécu ne s'astreint pas à être l'apanage de la narration ; il est l'objet d'une exploration plus profonde : recherche sur soi, sur les traces collectives, quête d'une identité littéraire, pouvoir du langage, interrogation sur les notions de double, identité [...] ». [1968 : 147]**

Ceci étant, l'énonciatrice se positionne en locuteur principal mais, au départ, l'identification du sujet énonciateur a été difficile à faire. En effet, il n'était pas chose aisée de

savoir, au préalable, qui parle, à quel moment et à quel endroit, car l'énonciatrice se nomme différemment à chaque fois :

- Je passe de Yasmina à Nina. De Nina à Ahmed. D'Ahmed à Brio.

[Bouraoui 2000, corpus 2-9 : 60]

Ce n'est que par la suite que l'énonciatrice révèle son prénom en entier : Yasmina Bouraoui [2000 : 96]. Elle permet ainsi au lecteur d'identifier le sujet énonciateur principal. Entre temps, ce dernier aura croisé les autres figures du *Moi* Bouraoui, autrement dit : Nina, Ahmed et Brio. Nous comprenons bien que le *Je* de l'énonciation, dans les discours que nous projetons d'analyser de N. Bouraoui, ne désigne jamais un énonciateur à la fois. Nous aboutissons, de ce fait même, à la dissémination du *Je* énonciateur, à son décentrement et à sa pluralité. Le *Je* n'est donc pas unique, il revoie à des instances différentes, à des voix variables, à des *Moi* glissants et pluriels :

- Je passe de Yasmina à Nina. De Nina à Ahmed. D'Ahmed à Brio.

[Bouraoui 2000, corpus 2-9 : 60]

- Je ne sais pas qui je suis. Une et multiple.

[Idem : 60]

Le *Je* est Yasmina (Je), *Je* est Nina (Tu), *Je* est Ahmed (Il), *Je* est Brio (Il), *Je* est le *Nous* qui peut contenir tous les pronoms personnels que nous venons de citer.

Il faut dire que même dans l'écriture autobiographique,

> **« [Le locuteur peut] nous parler de lui à la troisième personne ou *se* parle de lui à la seconde [...]. En général, ces écartèlements, ces divisions, ces face-à-face sont à la fois exprimés et masqués par l'emploi d'un unique « *Je* » ». [Philippe Leujeune, 1980 : 36]**

De plus,

> **« L'emploi de ce procédé met en évidence deux choses : d'une part la coprésence dans l'énonciation d'un « Je » (devenu implicite), d'un « tu », et d'un « il » (caché sous le « tu ») renvoyant tous trois au même individu. D'autres part, le caractère double du destinataire : si je me parle en me disant « tu », je donne en même temps cette énonciation dépliée en spectacle à un tiers, l'éventuel auditeur ou lecteur (qui peut aussi bien être le Moi) [...] ». [Philippe Leujeune, 1980 : 36-37]**

Fort de toutes ces données, nous dirons que la pluralité manifeste chez l'énonciatrice Yasmina un désir de recul par rapport à son propre corps, à son identité et à son écriture pour pouvoir arriver, un jour, à se réconcilier avec tout ce qui la fonde et à se reconstruire. Dès lors que toutes ces étapes, à savoir : le passage d'un niveau énonciatif à un autre, d'un Moi à un autre, d'une voix à une autre, n'auront été que des tentatives de s'inscrire pour pouvoir se dire. Le *Je* est, pour ainsi dire, derrière chacun des *Moi* et chacune des *Voix* dans le discours bouraouien. Nous parlons dans ce cas précis de *polyphonie*, à l'instar de Heuvel qui affirme que :

> **« [Le texte littéraire] peut être considéré comme un énoncé fondé sur des codes et des « voix », comme un discours polyphonique, où, non seulement le narrateur décide du sens, mais encore le narrataire et le personnage dans sa fonction d'interlocuteur où la production de sens, immanente, résulte de l'entrecroisement conflictuel des diverses instances narratives gouvernées par un locuteur unique ». [1985 : 120]**

Nous nous basons également sur les propos de Bakhtine, selon lequel la *polyphonie* implique *« une multiplicité de voix équipollentes à l'intérieur d'une seule œuvre »*.[1970 : 73]. Elle peut aussi désigner, selon lui, *« la pluralité des voix au sein d'un seul énoncé, appelé hybride »* [1978 :126]. Par ailleurs, il précise que dans le texte littéraire à caractère monologique, les personnages *« reçoivent un sens l'un par l'autre à l'intérieur de la conscience de l'auteur, de son champ de vision unique et omni-englobant »*. [Bakhtine, 1970 : 117]

A notre sens, la pluralité et surtout la diversité des *voix*, relevée dans les discours de N. Bouraoui, semble refléter différentes facettes de la personnalité de l'énonciatrice Yasmina Bouraoui. C'est dans ce sens qu'elle évoque, dans l'un de ses discours, *les tours de magie de Gérard Majax* :

- Prendre une carte dans sa main gauche [écrit-elle]. Corner. Repérer. Faire disparaître dans le paquet. Retrouver. Ni vu ni connu. Une pièce de monnaie derrière l'oreille de votre spectateur. Comment allumer une bougie sans feu. Abracadabra, je m'appelle Ahmed, Brio, Steve et Yasmina ».

[Bouraoui 2000, corpus 2-9 : 141]

La magie pour l'énonciatrice réside dans la pluralité de l'être Bouraouien. Déjà, par l'appellation de *Garçon manqué*, formulée clairement par sa grand-mère maternelle : *Tu es un*

Garçon manqué [2000, corpus 2-9 : 64], nous constatons le métissage qui se caractérise par la double appartenance sexuelle. De là, elle ressent une étrangeté en elle qui se manifeste par la magie d'un *Je* pluriel et qui se traduit par l'ambivalence sexuelle entre fille et garçon. De plus, l'énonciatrice se nomme alternativement *Yasmina* et *Nina*. Les deux nominations se constituent en signe métis, inscrivant à la fois l'Occidentalité et la Maghrébinité comme appartenance et l'origine comme palimpseste, dans la mesure où elle est à la fois Nina, fille de Maryvonne, *Elle a le sourire de Maryvonne* [2000, corpus 2-8 : 19] et Yasmina, fille de Rachid, *Elle a les gestes de Rachid* [2000, corpus 2-8 : 19]. C'est alors qu'elle est, en même temps, Française et Algérienne. Ceci apparait de façon très claire à travers les énoncés phrastiques suivants :

- De mère française. De père algérien.

[Bouraoui 2000, corpus 2-10 : 33]

- Mon visage algérien. Ma voix française. J'ai l'ombre de ma lumière. Je suis l'une contre l'autre.

[Idem]

En effet, par l'intermédiaire des deux exemples cités ci-dessus, l'énonciatrice évoque sa double appartenance identitaire et culturelle. En parallèle, elle nous parle de sa double appartenance linguistique : la langue française qu'elle dira sa langue maternelle, sa langue d'écriture et la langue arabe qu'elle dira sa langue d'émotion :

- Ma langue maternelle. Je parle en français. Uniquement. Je rêve en français. Uniquement. J'écrirai en français. Uniquement. La langue arabe est un son, un chant, une voix. Que je retiens. Que je sens. Mais que je ne sais pas. La langue arabe est une émotion.

[2000, corpus 2-10 : 167]

Nous avons l'impression, à partir de tout ce qui a été développé plus haut, que l'énonciatrice Yasmina vit plusieurs vies à la fois. C'est pour cette raison que le *Je* énonciatif paraît être éclaté, engendrant une pluralité de positions du sujet énonciateur en question. De cette façon, la confusion référentielle s'intensifie et le brouillard qui entoure l'identité de Yasmina devient de plus en plus épais. Ce qui provoque chez l'énonciatrice une *identité en Crise.*

4.3.2. Enquête sur le mal être bouraouien

A. L'écartèlement identitaire ou « l'identité de fracture »

- Je vais à l'école française. Je vais au lycée français. Je vais à l'alliance française. Je vais au centre culturel français. La France est encore là, rapportée et réduite, en minorité. Je parle français. J'entends l'algérien. Mes vacances d'été sont françaises. Je suis sur la terre algérienne. Je cours sur le sable algérien. J'entends la voix de mon père algérien.

[Bouraoui 2000, corpus 2-8 : 18]

Dès le départ, nous comprenons que l'énonciatrice Yasmina se trouve dans une position très délicate, écartelée entre ses deux appartenances nationales. Il faut dire que la dualité, inscrite au cœur de son identité, n'est pas une situation facile à vivre. Elle représente, par contre, toute l'ambiguïté qui fonde son être. Nous constatons, dès les premières lignes et jusqu'à la fin de son discours, cité plus haut, une opposition binaire entre ses deux origines : l'algérienne d'un côté, la française de l'autre. Une opposition que l'énonciatrice a du mal à accepter. En effet, elle vit cette situation comme une angoisse et un déchirement. Dans l'énoncé ci-dessous, elle précise qu'à ses yeux la pluralité identitaire qui la fonde n'est, en réalité, qu'une perte de l'identité :

- Je suis tout. Je ne suis rien. Ma peau. Mes yeux. Ma voix. Mon corps s'enferme par deux fois. Je reste avec ma mère. Je reste avec mon père. Je prends des deux. Je perds des deux. Chaque partie se fond à l'autre puis s'en détache. Elles s'embrassent et se disputent. C'est une guerre. C'est une union. C'est un rejet. C'est une séduction. Je ne choisis pas. Je vais et je reviens. Mon corps se compose de deux exils. Je voyage à l'intérieur de moi. Je cours, immobile.

[Bouraoui 2000, corpus 2-8 : 20]

Nous déduisons du discours bouraouien un écartèlement identitaire qui se traduit par les praxèmes verbaux suivants : prends/ perds, se fond/ s'en détache, s'embrassent/ se disputent. C'est aussi une dualité, voire même une opposition entre les deux parties française et algérienne que nous relevons dans les énoncés phrastiques : *C'est une guerre. C'est une union. C'est un rejet. C'est une séduction. Mon corps se compose de deux exils.*

C'est un contexte de vie douloureux qui s'inscrit en adéquation avec les propos de George Gusdorf lorsqu'il évoque *l'homme qui se découvre donné à lui-même comme un problème, dont lui seul peut trouver la solution.* Or, l'énonciatrice Yasmina rencontre des

difficultés à *trouver la solution* qui va résoudre la question de sa dualité identitaire et la problématique de sa double appartenance nationale, culturelle et linguistique.

Il faut dire que la question de la dualité identitaire et culturelle chez Nina Bouraoui dérive d'une violence qui remonte à la guerre algérienne d'indépendance opposant le peuple de sa mère au peuple de son père. Elle considère d'ailleurs qu'entre les deux composantes de son identité, c'est la confrontation totale, voire même la *guerre*. Ajouté à cela, les deux communautés auxquelles elle appartient sont totalement différentes, l'une de l'autre. De ce fait, le sentiment d'appartenance, chez elle, est très ambivalent et très ambigu dans la mesure où elle n'arrive pas choisir entre les deux parties qui la constituent : la partie algérienne et la partie française. Elle précise dans ce sens : *Je ne choisis pas. Je vais et je reviens [Bouraoui 2000, corpus 2-8 : 20].* Elle se retrouve ainsi tiraillée entre les deux cultures, les deux pays et les deux langues qui la fondent :

- Je parle français. J'entends l'algérien. [2000, corpus 2-8 : 18]
- Mes vacances d'été sont françaises. Je suis sur la terre algérienne. Je cours sur le sable algérien. J'entends la voix de mon père algérien. [2000, corpus 2-8 : 18-19]

A partir de ces énoncés, nous constatons bien la situation de *partage* dans laquelle se trouve l'énonciatrice Yasmina. En effet, elle se sent fortement partagée entre les deux communautés française et algérienne. Elle reste dans l'errance, en déplacement continuel entre les deux espaces à essayer de chercher sa place dans une identité plurielle et en mouvement. Elle se trouve face à un dilemme, dans l'ambigüité totale, indécise entre toutes ses composantes identitaires. Trudy Agar-Mendousse, dans son ouvrage *Violence et créativité. De l'écriture algérienne au féminin*, affirme que :

> **« La dualité de l'identité de Nina n'est pas une équation simple. Son ambigüité ne peut se résoudre par la logique binaire. L'identité de Nina est soit algérienne *ou* française, soit algérienne *et* française soit *ni* algérienne *ni* française ; son ethnie est donc *indécidable* ». [2006 : 203]**

Ceci étant, l'énonciatrice refuse de choisir entre les deux. Elle reste ainsi dans le double, paumée entre deux familles, deux cultures, deux histoires et deux langues :

- Je ne sais pas les familles algériennes. Je refuse les invitations des familles françaises.

  [2000, corpus 2-8 : 19]
- Je parle avec des mots d'arabe intégré à ma langue maternelle. Des incursions.

  [Idem]

Située à la croisée de tout ce qui la constitue : *entre* deux pays, *entre* deux langues et *entre* deux cultures, elle se trouve au cœur d'un conflit identitaire qu'elle a du mal à gérer. Dès lors qu'elle écrira : *J'ai deux passeports. Je n'ai qu'un seul visage apparent [2000, corpus 2-8 : 19]*. Elle ne sait pas vers quelle société tourner : la société d'origine ou la société d'accueil. Selon elle, les Algériens ne la voient pas et les Français ne la comprennent pas *« Tu n'es pas française », « Tu n'es pas algérienne » [2000, corpus 2-8 : 20]*. Elle ne se sent en harmonie *ni* avec les uns *ni* avec les autres : les Français cherchent sur son corps une trace de sa mère et les Algériens, eux, recherchent chez elle un signe de son père :

- « Elle a le sourire de Maryvonne ». [2000 : 19]
- « Elle a les gestes de Rachid ». [Idem]

Michel Laronde explique dans son ouvrage *Autour du roman beur : immigration et identité* que la double nationalité, c'est l'absence de nationalité [1993 : 147]. C'est ce qu'il appelle une identité *en creux* et dont est porteuse la tautologie *ni* Français, *ni* Algérien.

Nina Bouraoui porte en elle une *identité de fracture [2000, corpus 2-8 : 19]* et, elle se demande à qui ressemble-t-elle le plus, qui a gagné sur elle, sur sa voix, sur son visage, sur son corps, sur son identité nationale, la part de son père ou celle de sa mère. Elle souffre du fait d'être confrontée à la double appartenance française et algérienne car elle n'arrive pas à accepter et à assumer ni l'une ni l'autre de ces deux parties qui la fondent. Autant de raisons qui l'ont amené à s'interroger sur sa place au milieu de toutes les composantes identitaires qui l'entourent :

- Qui serai-je en France ? Où aller ? Quels seront leurs regards ? Être française, c'est être sans mon père, sans sa force, sans ses yeux, sans sa main qui conduit. Etre algérienne, c'est être sans sa mère, sans son visage, sans sa voix, sans ses mains qui protègent. Qui je suis ?

  [Bouraoui 2000, corpus 2-8 : 20]

Ne pouvant choisir entre son côté algérien de son père en délaissant sa mère et son côté français de sa mère en délaissant son père, elle se sent isolée des deux côtés et elle reste avec ceux qui lui ressemblent le plus :

- Je suis avec les enfants mixtes. Nous restons ensemble. Nous nous reconnaissons. [2000 : 19]

Rejetées de partout car opposée à la fois aux Algériens *authentiques* et aux Français *authentiques*, l'énonciatrice se voit constamment rappeler son *inauthenticité* d'*enfant mixte*. Ainsi, l'identité problématique de N. Bouraoui lui est infligée par les autres. Les propos

d'Amine Maalouf viennent conforter cette idée selon laquelle l'Autre aurait une influence certaine sur la construction identitaire du Moi :

> **« Tant il est vrai que ce qui détermine l'appartenance d'une personne à un groupe donné, c'est essentiellement l'influence d'autrui : l'influence des proches – parents, compatriotes, coreligionnaires – qui cherchent à se l'approprier, et l'influence de ceux d'en face, qui s'emploient à l'exclure » [Maalouf 1998 : 33]**

Partant de cette vision des choses, nous comprenons l'enfermement identitaire de l'énonciatrice dans la mesure où *ni* les Algériens *ni* les Français ne l'acceptent vraiment. Nous comprenons aussi le fait qu'elle finisse par *construire un mur contre les autres* car, selon elle, elle *aura toujours* à *expliquer, à se justifier* et qu'elle aura toujours *peur de l'autre, cet étranger* qui ne cessera jamais de la rejeter ou de la critiquer. *[Bouraoui 2000, corpus 2-8 : 19]*

Ni Française ni Algérienne, cet arrachement est symptomatique d'un malaise identitaire profond. Elle reste ainsi *indéfinie* et *inclassable* contrairement à Amine qui, tendu vers l'autre pays, aspire à devenir authentiquement français. Il a, lui, choisit entre ses deux appartenances :

- Amine choisira à l'âge de dix-huit ans. Il occupera son camp. Il deviendra entier. Il défendra un seul pays. Il saura, enfin. [2000, corpus 2-8 : 20]

Nous allons voir dans le prochain titre de notre travail sur Nina Bouraoui que, contrairement à son ami Amine, l'écartèlement identitaire de l'énonciatrice prend une nouvelle voie que nous allons devoir analyser.

B. Entre deux identités sexuelles

Nous avons vu précédemment que l'écartèlement identitaire chez Nina Bouraoui relève de sa double appartenance nationale, culturelle et linguistique française et algérienne. C'est une appartenance écartelée qui émane de l'histoire douloureuse et conflictuelle qui lie la France et l'Algérie à travers un passé colonial douloureux :

- On retrouve des couteaux ensanglantés. Dans l'appartement. Du sang de 1962. Ma sœur naît en 1962. Au temps du crime. L'année du massacre des femmes algériennes de la Résidence. L'année du massacre de l'OAS. Leur dernier massacre. Leur esprit de vengeance.

[2000, corpus 2-9 : 60]

C'est aussi une appartenance écartelée qui découle d'un mariage mixte et surtout contesté entre ses parents, l'Algérien et la Française.

- Longtemps je crois porter une faute. Je viens de la guerre. Je viens d'un mariage contesté. Je porte la souffrance de ma famille algérienne. Je porte le refus de ma famille française. Je porte ces transmissions-là.

[Bouraoui 2000, corpus 2-9 : 32]

Toutes ces données engendrent chez elle une profonde souffrance causée par la violence de ce conflit et, par-dessus tout, du sentiment de la *non-appartenance*. C'est un sentiment qui vient donc de l'Autre, plus précisément, du refus de l'Autre et du rejet violent que l'énonciatrice rencontre dans ses deux pays d'appartenance.

- La violence ne me quitte plus. Elle m'habite. Elle vient de moi. Elle vient du peuple algérien qui envahit. Elle vient du peuple français qui renie.

[2000, corpus 2-9 : 32]

Selon elle, c'est une violence qui émane d'elle du moment qu'elle porte les deux entités, française et algérienne, en elle. Par ailleurs, il faut dire qu'elle ne différencie pas le peuple français et le peuple algérien car, elle en parle comme s'il s'agissait d'une masse homogène et, par ce fait même, renforce l'isolement du groupe des Franco-Algériens *inauthentiques*, le groupe des *mixtes*, en affirmant que l'écartèlement identitaire est soutenu par leur opposition aux deux *peuples*, français et algérien.

Dès lors, la dualité identitaire de l'énonciatrice prend de l'ampleur en inscrivant l'écartèlement au cœur même du corps à travers une dualité sexuelle. Nina est alors soit féminine *ou* masculine, soit féminine *et* masculine, soit *ni* féminine, *ni* masculine. C'est ainsi que déchirée par la violence et le rejet de l'Autre, par son écartèlement national, culturel, linguistique et identitaire, elle se dit *indéfinie*, elle se dit *inclassable [Bouraoui 2000, corpus 2-9 : 33]* et elle finit par le devenir réellement avec l'identité sexuelle masculine :

- Nina est la maladie d'Amine. Brio est le frère d'Ahmed. Nina est la mutilation de Yasmina.

[2000, corpus 2-9 : 64]

Par son choix de devenir un garçon, elle se voulait *être dans la force, contre l'Autre*, autant Français qu'Algérien, qui se trouve être au cœur même de son désarroi. Poussée donc par une révolte intérieure contre la violence algérienne, surtout masculine, par un père quasiment absent durant son enfance et son adolescence, par la France qui ne les écoute pas,

eux les enfants mixtes qui sont en exil, et ne les comprend pas, elle décide d'effacer sa nature véritable, sa nature féminine, pour devenir un garçon :

- Je joue à être un homme. Je suis captivée.
- Mon nouveau rôle. Je coupe mes cheveux. Je jette mes robes. Je cours vite. Je tombe souvent. Je me relève toujours.

En choisissant de devenir un garçon, par sa nouvelle coupe masculine, par des gestes de garçons, elle choisit d'être la *force*. En effet, elle considère son revirement identitaire sexuel comme *une force contre les autres*, *contre la haine* et comme *une guerre contre le monde*. Devenir un garçon pour elle c'est ne plus avoir peur, c'est devenir forte afin de se protéger contre toute tentative de violence. C'est d'un côté une violence physique qui apparait dans le discours bouraouien sous une forme raciste lorsque des enfants jettent des pierres à l'encontre de la petite fille de la Française. D'un autre côté, c'est une violence symbolique qui retranche une des appartenances de son identité.

Aussi, en choisissant de devenir un garçon, elle se révoltait, dans l'espace algérien, contre un retour aux anciens antagonismes de la guerre d'indépendance lorsque « les vrais Algériens » ne voyaient dans les familles mixtes qu'une appartenance française et se posent en ennemis de cette appartenance. Par son choix également, elle se révoltait contre tous les Algériens authentiques qui la considèrent comme les *colons* ou encore comme les *pieds-noirs de la deuxième génération.*

Elle devient alors un garçon parce qu'elle envie aux hommes algériens leur vitalité, leur force, leur liberté et leur acceptabilité et, aspire ainsi à les imiter pour leur ressembler. Elle participe aux mêmes activités sportives que les garçons afin de se rapprocher le maximum d'eux. C'est une nouvelle identité sexuelle qui va permettre à Nina de détourner sa fragilité et d'avoir la position sociale des hommes afin de jouir de leurs privilèges, sachant qu'au Maghreb, la position féminine est peu privilégiée.

En effet, le problème d'être une femme dans ce type de société est particulièrement pesant car on lui a longtemps interdit de nombreuses choses et infligé un tas de limites, entre autres : de juger, de protester, d'exprimer des vœux ou des regrets. D'ailleurs, le déséquilibre entre les deux sexes a longtemps existé dans cette société : l'homme peut se livrer impunément à toutes les débauches et à toutes les violences ; la femme est là pour vivre dans la morale et pour supporter l'inégalité :

« La femme n'existe que par sa soumission à la morale ; elle est dépossédée de sa volonté ; elle est dépossédée de ses sentiments ; elle est même dépossédée de ses qualités physiques, dans la mesure où la beauté est présentée comme un attribut de la vertu » [2001 : 44]

Autant de données et de raisons qui amènent l'énonciatrice Nina à vouloir devenir un garçon en répudiant, par là même, sa part de féminité. C'est l'occasion pour elle d'échapper à une identification de victime éventuelle pour prendre la place du plus fort, aussi d'effacer son corps qui marque sa différence dans un milieu d'hommes. Elle tend ainsi à devenir invisible en se fondant dans la masse masculine car devenir invisible, c'est se déposséder de sa fragilité féminine, c'est être comme un homme. Son but ultime, c'est de devenir algérien, afin de perdre à la fois sa fragilité de fille et son étrangeté de française.

Toutefois, toutes les solutions qu'elle a choisies, pour remédier à son écartèlement identitaire et à sa double appartenance, n'auront pas réussies à lui faire dépasser son mal être du fait d'être partagée entre l'identité française et l'identité algérienne, entre la fille et le garçon.

C. Une dualité linguistique chez N. Bouraoui

Nous avions précédemment développé les dualités identitaire, culturelle et sexuelle connues par l'auteure, nous allons à présent analyser la dualité au cœur de la langue. En effet, à l'instar de l'écartèlement mentionné ci-dessus, l'écartèlement linguistique est au cœur des préoccupations de Nina Bouraoui :

- Au lycée français d'Alger, je suis une arabisante. Certains professeurs nous placent à droite de leur classe. Opposés aux vrais français. Aux enfants de coopérants. Le professeur arabe nous place à gauche de sa classe. Opposés aux vrais algériens.

Cet énoncé pointe la séparation entre Algériens, Français et enfants mixtes au sein de l'école. Les professeurs d'arabe excluent, d'une certaine manière, les enfants issus de parents mixtes qu'ils ne considéraient pas comme étant des Algériens *authentiques*. Les professeurs français excluent, de leur côté, les enfants issus de parents mixtes parce qu'ils sont arabisants ou parce qu'ils ne sont pas suffisamment Français.

L'école constitue en soi un lieu de *confrontation* linguistique. Le professeur d'arabe s'en prend au côté français et le professeur de français s'en prend au côté arabe. C'est en

quelque sorte un espace où s'opposent Algériens et Français, les langues arabe et française. Après l'école, cette dualité linguistique refait surface, chez Nina Bouraoui, au niveau de l'écriture littéraire :

- J'écrirai en français en portant un nom arabe. Ce sera une désertion. Mais quel camp devrais-je choisir ? Quelle partie de moi bruler ?

Le dilemme s'inscrira également au niveau du choix de la langue d'écriture car, comme pour l'espace, la culture et l'identité sexuelle, elle a du mal à choisir entre les deux langues :

- La langue française est une langue maternelle au sens propre du terme. C'est une langue initiée par son père qu'elle apprend facilement.
- La langue arabe, quant à elle, est une langue paternelle mais c'est une langue qui *ne prend pas sur* [*elle*], c'est un *glissement* précise-t-elle.

C'est pour cette raison qu'elle choisira d'écrire en français tout en gardant volontairement son nom arabe. C'est une *compensation* qu'elle ressent en même temps comme une *désertion*. Le praxème nominal *désertion* signifie *abandon* ce qui veut dire qu'en choisissant d'écrire en français, l'énonciatrice a l'impression d'abandonner sa part algérienne. Partant de là, l'écartèlement linguistique s'intensifie et, une fois encore, Nina n'arrive pas à choisir entre les deux langues qui la fondent. Ainsi, de la même manière qu'elle a vécu douloureusement la séparation entre ses deux parents, entre ses deux pays, elle ressent une pareille douleur face à la séparation entre les deux langues, maternelle et paternelle. Elle précise néanmoins que le fait même d'écrire rapportera cette *séparation*.

Ainsi, c'est avec l'écriture qu'elle exprimera le mal être profond ressenti face à la dualité linguistique mais aussi face à la difficulté de choisir entre deux langues d'écriture, le français et l'arabe. Elle s'interroge sur son identité littéraire. Est-elle considérée comme auteur maghrébin ou comme auteur français ? Dans ce sens elle évoquera encore une violence subie par l'Autre, qui choisira pour elle, malgré elle et contre elle le camp littéraire auquel elle doit appartenir.

Il serait à présent intéressant d'étudier la dualité spatiale, entre France et Algérie, pour arriver à comprendre le genre de relation que l'énonciatrice entretient avec les deux terres de ses origines.

4.3.3. La relation aux lieux : Alger – Rennes – Tivoli

Nous avons choisis, pour cette présente partie de notre travail, d'analyser trois textes de Nina Bouraoui, intitulés : Alger, Rennes et Tivoli et si nécessaire nous les ferons dialoguer avec d'autres textes du corpus bouraouien. Ces trois espaces vont rendre compte de la représentation que se fait l'énonciatrice des lieux de son enfance et de son adolescence et, de là, nous saurons quel genre de relation elle entretient avec ces mêmes lieux.

> **« Dans un sens général, l'espace désigne le milieu dans lequel nous percevons le monde extérieur et localisons les objets qui tombent sous nos sens ; dans un sens restreint le mot « espace » s'applique à une portion, qui peut être infime, de cette étendue, qui nous paraît indéfinie ». [Valéry Kouame, 1995 : 88]**

Nous relevons dans les discours de N. Bouraoui un certain nombre de lieux et d'espaces. Ces lieux et ces espaces sont producteurs de sens. Le lieu se définit comme une portion de l'espace, abstraction faite du corps qui peut l'occuper, mais considéré seulement quant à ses dimensions, sa situation, sa destination. Plusieurs lieux pourront ainsi signifier un même espace. [Valéry Kouame, 1995 : 89]

Nous remarquons, dans les textes choisis, l'importance prédominante accordée à ce dernier. L'espace prend d'autant plus d'importance que l'auteure dit l'espace en même temps qu'elle raconte l'histoire, en tout cas, elle ne dit l'histoire que par le truchement de l'espace qu'elle présente. Nous pensons que l'espace est une construction organisée par l'auteure. Nous l'aborderons sous ses deux aspects, en tant qu'espace référentiel, renvoyant à des lieux existant effectivement, et, en tant que symbolique, métaphorique. D'ores et déjà nous dirons que l'espace s'associe au *Moi* de l'énonciatrice, reflétant, par là même, ses états profonds et complétant aussi des renseignements non-dits explicitement dans ses discours.

La spatialité fonctionne dans les textes bouraouien comme un agencement de lieux divers et pluriels qui se ressemblent, s'opposent, se complètent ou encore signalent une gradation. Si nous procédons à structurer les textes selon le champ sémantique du lieu, nous dégageons la présence de trois lieux qui sont d'emblée des référents géographiques proprement dits : *Alger*, *Rennes* et *Tivoli*.

Ces trois référents géographiques nous montrent l'itinéraire de l'énonciatrice Yasmina, en partant d'Alger allant vers Tivoli en passant par Rennes :

- Premier texte : Elle est en Algérie

- Deuxième texte : Elle quitte Alger pour partir à Rennes.
- Troisième texte : Elle ne va pas à Saint-Malo mais à Rome, plus précisément, à Tivoli.

Cet itinéraire conduira l'énonciatrice Yasmina vers la reconstruction identitaire et la réconciliation corporelle. En effet, les deux premières destinations vont pouvoir préparer le cheminement vers le lieu central et l'ultime noyau : Tivoli. C'est là que parvenue à ce qu'elle cherchait en conciliant toutes les identités qui la fondent, elle dira :

- C'est arrivé à Tivoli. Dans cet été exceptionnel. Je ne suis pas allée à Saint-Malo mais à Rome. [2000, corpus 2-11 : 183]
- Je n'étais plus française. Je n'étais plus algérienne. Je n'étais même plus la fille de ma mère. J'étais moi. Avec mon corps ». [2000, corpus 2-11 : 184]
- Cette histoire vivante. Rome. Ma ville. Ma nouvelle ville. Avec ces hommes. Avec ces femmes. Avec cette beauté si gaie. [2000, corpus 2-11 : 185]

Par ailleurs, nous rassemblons, sous la même rubrique dans le champ sémantique du lieu, quelques praxèmes, à savoir : *Algérie, France, mer, désert, rue, chambre*. Si nous considérons la dénotation de chaque praxèmes cités auparavant pour la faire signifier dans une dialectique du lieu, nous avons donc :

- ***Lieu d'imitation,*** la chambre.
- ***Lieu interdit,*** la rue est interdite.
- ***Lieu de violence et d'insécurité,*** l'Algérie.
- ***Lieu de calme et de tranquillité,*** la France.
- ***Lieu de paix et de bonheur,*** Rome.
- ***Lieu intermédiaire,*** la mer. Il existe en parallèle un autre espace homologique à celui de la mer, le désert. Tous deux représentent des lieux vides mais aussi des lieux d'ouverture notamment lorsqu'ils conduisent l'énonciatrice Yasmina hors de l'enferment du système algérien. Ils satisfont ainsi le rêve d'une étendue infinie qui s'oppose aux espaces clos d'où la dialectique de l'ouvert et du clos.

Il faut dire qu'*« une clôture n'existe que par rapport à un extérieur, ou même à un envers, qu'elle récuse et qui la fonde »* [Charles Bonn, 1985 : 258]. Le plus souvent, d'ailleurs, la figure de l'enfermement fonctionne en opposition avec celle de l'ouverture. Pour cela nous allons étudier les lieux clos en rapport avec d'autres lieux plus ouverts.

Au départ, l'énonciatrice désigne les lieux de son enfance en Algérie : résidence, quartier, rue. Or, face à cet espace extérieur qui comprend tous les lieux extérieurs à la maison

se trace un espace strictement délimité, celui de la chambre qui se trouve dans la maison. Mais alors que le premier représente un espace ouvert, le second représente, quant à lui, un espace clos. C'est un espace sécurisant, intime, avec une protection plus sûre comme pour prévenir de tout contact avec l'extérieur. En contrepartie, l'espace extérieur est considéré comme un espace hostile, violent et angoissant à la fois.

Face à toute la violence qui l'entoure, elle s'aménage un *lieu-refuge*, celui de la chambre, dans lequel elle s'adonne à son désir de changement qui commence par un jeu de déguisement et finit par un jeu de travestissement. Dans cet espace clos, Yasmina devient Ahmed et circule librement dans la rue. Elle passe de son intérieur à sa marge sous une autre identité sexuelle, tissant métaphoriquement un espace de dialogue dans un extérieur où régnait une séparation radicale entre hommes et femmes, entre forts et faibles.

C'est dans ce sens que M. Meïté affirme :

> **« A *une*, *deux*, *trois* ou *n* dimensions, l'espace se manifeste à nous en tant que réalité immanente, en tant que structure des relations entre les êtres et les choses. Espace cognitif, espace objectif, espace réel ou espace rêvé, chaque être humain s'identifie par rapport à un espace qu'il aménage selon sa convenance. Il en précise les délimitations en zone de sécurité ou d'insécurité, en zone de dépendance ou d'indépendance. Ainsi, chaque être humain se constitue un espace social où existent des rapports de dominant/dominé, d'autorisé et d'interdit » [1993 : 8]**

Par opposition à la clôture de la ville, la campagne est ouverture et liberté. Néanmoins, même étant lieu d'ouverture, elle pouvait aussi faire paradoxalement office de barrière ou de limite, pour l'énonciatrice enfant : *ouverture* en ce qu'elle lui permettait d'échapper à la violence et au racisme masculin en Algérie envers *la fille de la française*, mais elle pouvait représenter un espace barrière et limité aussi, en ce qu'il cachait comme violence mortelle et assassinat durant la guerre du terrorisme.

Finalement, le passage du clos à l'ouvert reflète un désir d'une liberté rêvée. L'énonciatrice Yasmina pourrait être considérée comme la figure ambiguë de ce désir. En effet l'enfermement, ou encore, la clôture entraînent le désir à la fois pénétrant et fort d'acquérir la liberté de l'être, de l'esprit et du corps, poussant ainsi Yasmina à errer d'un pays à un autre, dans une exploration de la clôture entre deux seuils géographiques, la France et l'Algérie.

En réalité, si nous observons attentivement l'espace dans lequel se meut l'énonciatrice, au cours de son itinéraire discursif, nous constatons une gradation dans l'ouverture de l'espace : d'Alger, ville violente et étouffante, à Saint-Malo et Tivoli, lieux donnant sur la mer. Ainsi, le passage d'un lieu clos à un autre, plus ouvert, semble commander la progression discursive de l'énonciatrice. Finalement, son itinéraire discursif obéit à une aspiration principale, celle de la sortie d'un enfermement, métaphore d'une clôture sociale et discursive, d'un espace algérien vers un espace français.

L'enfermement et la clôture sont amorcés déjà, dans l'espace algérien, au temps de la colonisation française. Ils ont été reconduits dans l'espace français avec l'immigration algérienne dans un pays ex-colonisateur. Les Algériens se sont sentis enfermés et limités dans leur pays mais ils se sentent, aujourd'hui encore, enfermés et étouffés dans le pays d'accueil, la France.

Nous allons à présent établir, en se référant aux discours bouraouien, une opposition binaire entre ses deux terres d'origines :

L'Algérie	***La France***
Masculin	Féminin
Père	Mère
Brun	Blanc
Arabe	Français
Violence et peur	Torpeur et calme
Vitalité	Mort
Force et brutalité	Fragilité et vulnérabilité
Jour, lumière et soleil	Nuit, sombre et noir
Pauvreté	Richesse et bourgeoisie
Plages – lieux de solitude et d'individualité	Plages – lieux de rencontres, des lieux familiaux
Corps et désir	Esprit et organisation

Dans le discours bouraouien les deux terres, algérienne et française, s'opposent en tout point. Le sens de la terre algérienne n'est produit que par sa différence par rapport au terme opposé, la France. L'énonciatrice associe tout ce qui concerne la terre algérienne à son père. Nous pensons à sa *force*, à sa *liberté*, à la *couleur* de sa *peau*, à la *langue arabe*. En parallèle, elle associe tout ce qui concerne la terre française à sa mère. Nous pensons à sa *fragilité*, sa *blancheur* de *peau*, à la *langue française* comme nous venons de préciser dans le tableau ci-dessus. A l'instar de N. Bouraoui, nous pensons que l'opposition demeure entre les deux terres et les deux peuples, elle s'est simplement reconduite d'un contexte colonial vers un autre migratoire.

Par ailleurs, nous relevons une interdiscursivité avec le discours colonial dans lequel le corps est rattaché à l'espace algérien alors que l'esprit est relié à la civilisation française.

Néanmoins, contrairement aux discours coloniaux, le discours de N. Bouraoui féminise la France et non pas le pays colonisé. En effet, tandis que dans le discours colonial, c'est l'Algérie qui est féminisé au point de vouloir l'apprivoiser et la France, elle, représente la force et la dominance, dans le discours bouraouien, la France, associée au personnage de la mère, est vue comme fragile et vulnérable. L'Algérie, par contre, est à l'image du père et représente ainsi la force et la domination.

Les deux terres opposées ont néanmoins en commun quelque chose de fondamental : elles sont toutes deux impossibles à apprivoiser pour l'énonciatrice Yasmina. Toutefois, cette dernière finit par se trouver un *autre* espace conciliateur, celui de Rome. Cet espace va donc neutraliser les oppositions et les affrontements entre les deux espaces précédemment cités. De cette façon elle retrouve la sérénité et la paix à l'intérieure d'elle-même mais aussi dans ses relations avec les autres.

Suite à notre travail sur l'espace, nous voudrions analyser le regard et surtout les représentations catégorielles, dans une telle situation, du Même envers l'Autre et inversement.

4.3.4. Catégorisation de la différence :

Le mal existentiel ressenti par l'énonciatrice Yasmina s'inscrit également par rapport au comportement ségrégationniste et raciste face à la différence de l'Autre. En effet, Nina a longtemps souffert, durant son enfance et même pendant son adolescence, des insultes racistes et du mépris des Algériens et des Français vis-à-vis des enfants mixtes. C'est une situation qui a provoqué en elle un profond déséquilibre et une incapacité à communiquer avec l'Autre, Français ou Algérien.

Face à la différence et face à la rencontre des différences, celle de ses parents, Algériens comme Français, ont réagi de façon haineuse et raciste. L'énonciatrice en arrive à qualifier le racisme de maladie honteuse :

- Oui, le racisme est une maladie. Un vice. Une maladie honteuse. Qui se développe parfois dans le silence des maisons. On murmure puis on ferme les fenêtres. On crie pendant les repas de famille. Haïr l'autre, c'est l'imaginer contre soi. C'est se sentir possédé. Volé. Pénétré.
- Le racisme est une maladie. Une lèpre. Une nécrose

[2000, corpus 2-12 : 149]

C'est le corps du père contre celui de la mère, c'est cette union-là qui dérangera et fera parler ces voix insupportables qui font très mal :

- Je serai toujours trop fragile. Pour savoir la vérité. Cette vérité insupportable. La vérité de ces voix que j'entends encore dans la rue, ce cri du cœur. Ces mots qui s'échappent. Dans le métro. Dans le bus. A la faculté de droit de Paris. Des vipères. Infiltrées à la conversation. Ce qui déçoit. Immédiatement.
- Ces petites flèches. Ces petits venins. Comme tous ces petits crachats des enfants algériens dans la chevelure blonde de ma mère, au volant de sa G S bleue.

[2000, corpus 2-12 : 150]

L'énonciatrice exprime, à travers ces quelques lignes, l'agressivité du peuple algérien, par la violence de ses enfants contre elle, la fille de la française qui conduit la voiture et qui reçoit des coups-de-poings *maladroits* et en *désordre*. Comme si toute la haine de la guerre revenait par ces gestes et par cette agression de l'algérien sur la française. Il aura suffi d'un geste, d'un regard, d'une maladresse pour faire ressentir la haine, la violence à l'égard des *inauthentiques*, ces enfants issus de mariages mixtes.

Dès lors qu'elle s'adresse à Amine, son ami, en lui disant la haine et la violence ainsi que le mépris et le racisme : *Un colis anonyme, le téléphone qui sonne la nuit et aucune voix juste la profondeur du silence*. Aussi, *un seau d'urine jeté du haut d'un balcon pour la fille de la française*.

L'énonciatrice vit dans la peur, mais ce n'est pas l'idée de la *mort*, en elle-même, qui lui fait peur mais plutôt la peur de l'*abandon*. En effet, elle ne veut pas se sentir abandonnée par les personnes qu'elle aime et elle ne veut ni se séparer ni se détacher des personnes qui lui sont proches. Elle tient à garder le lien avec toutes ses composantes identitaires car, briser le lien peut entrainer la perte et l'oubli définitifs. L'*abandon* représenterait alors la fin de l'amour et la perte de sa famille française, de sa famille algérienne et essentiellement de son ami Amine.

C'est une perte qu'elle n'envisage nullement car elle comprend finalement que c'est en gardant le lien que nous pouvons vivre en harmonie en conciliant toutes les différences qui nous entourent. C'est dans cette optique que nous avons dégagé, implicitement dans ses discours, une force attractive qui tend à lier les deux origines. En effet, elle écrit en français mais elle sent et écoute les algériens, elle passe ses vacances en France mais elle vit en

Algérie. Nous pouvons relever de nombreux exemples qui peuvent nous conforter dans l'idée que malgré les différences qui s'opposent, le lien entre ses deux parties, algérienne et française, ne se dénouera jamais. C'est justement parce qu'elle est mixte qu'elle peut faire le lien entre la diversité.

Conclusion

En guise de conclusion, il nous semble intéressant de revenir sur le chemin parcouru dans notre travail de doctorat qui s'inscrit dans le champ des études sur l'interculturel.

Au départ d'une recherche : une implication personnelle dans le champ de l'interculturel. J'avais précisé au cours de mon introduction générale que le point de départ de ma recherche doctorale était, en premier lieu, une implication personnelle dans la problématique de l'interculturel franco-algérien. Il faut dire que je me suis toujours sentie concernée par tout ce qui touche de près ou de loin à cette question. Ceci dans la mesure où je me voyais vivre cette situation interculturelle à la croisée des diverses cultures qui m'environnaient : occidentale, française, algérienne, arabo-musulmane, d'autant plus que depuis mon jeune âge la langue française faisait partie de moi. C'était, et c'est toujours une langue qui m'inspire fortement, avec laquelle je me sens en harmonie. C'est une vision qui résonne en écho avec celle d'un bon nombre d'Algériens qui considèrent la langue française comme une langue d'élection, une langue de prédilection et un symbole de rapprochement avec l'Autre, différent de soi.

Il faut dire que c'est avec beaucoup de naturel que je me suis imprégnée de cette langue, comme on le ferait naturellement avec sa langue maternelle. Par ailleurs, ce rapprochement naturel et cette harmonie que je ressentais avec cette langue, d'un côté, et l'histoire douloureuse et conflictuelle entre mon pays et la France, d'un autre côté, ont fait que je me suis toujours interrogée sur la problématique interculturelle franco-algérienne. C'est une relation que nous percevons à la fois faite de haine et de passion. C'est de cette façon que nous pouvons expliquer que les Algériens ne cessent d'aller en France et, en retour, les Français sont attirés par l'aimant algérien.

Chargée de toutes ces données, je ne pouvais rester insensible face à une telle problématique. Encore plus de nos jours alors que la diversité culturelle est inhérente à la réalité sociétale d'aujourd'hui et que de nombreux chercheurs font de cette diversité interculturelle le point phare de leur réflexion et l'essence même de leur travail de recherche.

Notre travail de doctorat s'inscrit dans cet axe de recherche. C'est ainsi que partant d'une situation vécue et d'une réflexion personnelle sur la question de l'interculturel, nous avons abouti à une véritable recherche dans ce domaine. Nous l'avons, d'ores et déjà, abordée en mémoire de magister dans lequel nous avions entamé notre réflexion sur la problématique de l'interculturalité franco-algérienne. L'étude a été faite à partir d'un corpus littéraire :

Garçon manqué de Nina Bouraoui et dans une approche différente de celle que nous avons mené dans notre travail de doctorat. Nous étions alors intéressées de savoir comment cette écrivaine vivait la double appartenance franco-algérienne. Il était question pour nous de savoir aussi, la réaction du Moi bouraouien face à la pluralité référentielle et d'analyser la manière dont cette situation est représentée dans le discours littéraire. La recherche effectuée sur Nina Bouraoui nous a fait prendre conscience du nombre important de personnes concernées par la situation interculturelle franco-algérienne, notamment les écrivains français qui ont vécu la situation coloniale française en Algérie et les écrivains algériens qui vivent dans l'immigration en France et qui écrivent en langue française.

Nous pouvons donc considérer le sujet interculturel N. Bouraoui comme étant l'élément catalyseur à partir duquel notre projet de recherche doctorale a pris forme. Entre temps nous avons pris soin de constituer notre choix des auteurs afin d'étudier la problématique en question. Le choix a été fait à la base d'un certain nombre de critères :

- Les textes devaient être écrits par des auteurs français qui ont vécu l'Algérie coloniale et des auteurs algériens d'expression française qui ont connu l'immigration en France.
- De la sorte, nous pouvions les situer dans l'un des deux contextes générateurs de l'interculturalité franco-algérienne, à savoir : le contexte colonial et le contexte migratoire.
- Nous avions ainsi choisi trois auteurs qui correspondaient au premier contexte évoqué plus haut. Nous citons Isabelle Eberhardt, Albert Camus et Jean Pélégri. Nous avions opté pour cette sélection car les trois auteurs ont vécu et connu l'Algérie en période coloniale. Ils sont donc concernés au plus haut point par la problématique interculturelle entre France et Algérie. En parallèle, nous avions opté pour trois autres auteurs qui correspondent, eux, au deuxième contexte, précédemment cité. Nous citons Mohammed Dib, Leila Sebbar et Nina Bouraoui. A l'instar des auteurs qui concordent avec le contexte colonial générateur d'interculturalité franco-algérienne, les trois autres auteurs sont concernés, eux aussi, par la problématique en question.

Après avoir déterminé les auteurs à partir desquels nous allions faire nos analyses, il était question de délimiter le corpus d'étude. Ceci a été fait à la suite des deux premières

parties de la thèse. En effet, la première partie, que nous qualifions de réflexive et de théorique, nous a permis à la fois de réfléchir sur la problématique de l'hétérogénéité humaine et culturelle d'hier et d'aujourd'hui, aussi de comprendre la démarche interculturelle qui, dans sa conception même, favorise l'interaction et les échanges, entre les individus de cultures différentes, même dans des situations de conflit. De plus, nous avions fait de nombreuses investigations pour connaitre les recherches effectuées dans le domaine de l'interculturel pour arriver finalement à nous situer en tant que chercheur et surtout à situer notre problématique dans le champ des études sur l'interculturel.

Toute cette première démarche allait nous permettre d'enchaîner avec la seconde partie, complémentaire du reste de la première, dans laquelle il était question de comprendre l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie, entre Français et Algériens. En effet, notre champ d'investigation était franco-algérien. Nous avions ainsi démontré que la situation interculturelle a d'abord été générée à partir du contexte colonial français en Algérie et que cette dernière a été *reconduite* dans un autre espace et dans un autre contexte, celui de l'immigration algérienne en France.

C'est fort de toutes ces données que nous avons fini par constituer le corpus d'étude. Ce dernier allait nous permettre de vérifier, au stade de la partie finale, tout ce que nous avions pu avancer précédemment dans les deux premières parties de la thèse. Pour ce faire, nous avons opté pour les outils de l'analyse discursive dans le but de sortir des clôtures textuelles et nous engager dans une conception dynamique des discours. De cette façon, nous avions à mener nos analyses *dans* les textes mais aussi *entre* les textes, dans une démarche *interdiscursive* qui allait faire dialoguer les textes pour constituer, en fin de compte, un seul et même discours ininterrompu : *une formation discursive*.

Ceci étant, s'imprégnant de la linguistique praxématique, au sens d'envisager l'analyse du discours en tant que praxis [R. Lafont, 1978 : 125], nous nous sommes intéressés aux conditions de production du corpus qui est constitutive *du* sens. Dans ce sens, nous dirons que notre approche du contexte a été double :

- La première approche contextuelle était reliée aux conditions sociohistoriques du corpus d'étude.

- La seconde approche du contexte se focalisait sur les relations inter-discursives dans laquelle l'analyse déborde du texte *clos* et trouve sa cohérence dans une *stratification* des discours.

Parvenue au seuil de la partie analytique et riche de toutes les données que nous avons pu acquérir jusque là, à la fois de la partie réflexive et théorique sur l'interculturel et de la partie consacrée à l'interculturalité franco-algérienne, nous allions pouvoir répondre à un certain nombre de questionnements relatifs à notre problématique de recherche.

Notre thèse s'est interrogée sur *la représentation du Moi en situation d'interculturalité entre France et Algérie*. Elle s'est basée sur un corpus littéraire des auteurs des deux côtés de la Méditerranée que nous avons cités plus haut. Il était question pour nous de savoir comment se représentent chacun des auteurs choisis la situation interculturelle franco-algérienne et comment cette dernière est figurée dans les différents discours. Doit-on parler de deux ensembles de discours, celui colonial et l'autre migratoire, et de là, les considérer comme deux formations discursives différentes ? Ou alors d'une continuité, de « déplacement des frontières » [Courtine et Marandin 1981, p.25] et ainsi parler d'une seule et même formation discursive dans deux contextes différents ? Il nous fallait aussi analyser la façon dont le Moi, confronté à un contexte pluriculturel et souvent conflictuel, se positionne dans le discours littéraire. Il était indispensable, par la suite, de s'interroger sur *la représentation du Moi en situation d'interculturalité franco-algérienne* et dans ce sens analyser la réaction du sujet interculturel face à deux contextes différents générateurs d'interculturalité entre France et Algérie : le contexte colonial et le contexte migratoire. Aussi, nous tenions à savoir quels fils sont susceptibles de relier les diverses représentations du Moi faites dans les différents discours littéraires et dans les deux contextes générateurs d'interculturalité entre France et Algérie.

Pour répondre à ces différentes interrogations, nous avions mis en place une *grille d'analyse* spécifique au corpus d'étude que nous avons pris soin de choisir. Cette grille nous permettait d'analyser *la représentation du Moi en situation d'interculturalité*, à la fois dans le contexte colonial et dans le contexte migratoire, entre France et Algérie. Pour constituer cette grille, il nous fallait réfléchir à la question suivante : comment repérer la représentation du Moi dans le discours littéraire de chacun des auteurs ? Répondre à cette question allait nous

orienter sur la manière d'analyser, dans le discours littéraire, *le Moi en situation d'interculturalité franco-algérienne* et dans les contextes cités plus haut :

- *Les marques de la personne* pour rendre compte des attitudes personnelles dans une telle situation vécue ou, du moins, leur représentation romanesque. Nous pensons au *Je* de l'énonciation et aux *noms propres*, à titre d'exemple.
- *Les représentations catégorielles* et *le jeu des stéréotypes* qui allaient nous permettre d'étudier la dialectique du Même et de l'Autre et de comprendre les relations entre l'identité et l'altérité en situation d'interculturalité franco-algérienne.
- *Les représentations sociales* qui impliquent le regard du sujet interculturel envers les deux sociétés qui le fondent et auxquelles il appartient. Réfléchir sur cette question allait nous orienter sur la vision de l'auteur concernant les problématiques liées à la situation inter-culturelle vécue entre le Même et l'Autre.
- *Le rapport à l'espace physique et culturel* allait nous orienter sur la relation qu'entretient chaque auteur avec les lieux des origines et les lieux du pays d'accueil. Ceci nous permettait de comprendre la position dans laquelle se trouve le sujet interculturel.

L'analyse du discours menée sur le corpus d'étude, à la base de la grille que nous venons d'expliquer, nous conforte dans l'idée qu'il s'agit, bel et bien, d'une seule et même formation discursive en situation interculturelle entre France et Algérie, que ce soit en contexte colonial ou en contexte migratoire. Nous allons maintenant revenir sur les éléments qui argumentent notre position dans la suite de notre conclusion.

L'interculturalité franco-algérienne en situations L'analyse que nous avons menée, sur les discours du corpus que nous avons choisis, nous aura permis de toucher au plus près la situation interculturelle vécue par les auteurs cités précédemment. Nous avions préalablement précisé que les sujets interculturels que sont I. Eberhardt, A. Camus, J. Pélégri, M. Dib, L. Sebbar et N. Bouraoui, étaient très différents les uns des autres et s'inscrivaient dans des parcours tout aussi différents. A première vue, les discours des trois premiers auteurs représentatifs de la situation interculturelle franco-algérienne en contexte coloniale devraient être distincts des autres discours des auteurs représentatifs de la situation interculturelle franco-algérienne en contexte migratoire, d'autant plus que les textes sont,

chronologiquement, fort éloignés les uns des autres. Ce sont des données qui nous conduisent à penser que l'échantillon discursif du contexte colonial est totalement différent de l'échantillon discursif du contexte migratoire. De cette façon, la situation interculturelle figurée, dans les discours des auteurs, est à considérer dans deux phases interculturelles totalement discontinues et indépendantes l'une de l'autre. Néanmoins nous avons décelé des similitudes et des rapprochements dans leurs façons d'appréhender cette situation interculturelle, et plus précisément, dans leurs façons de la figurer dans le discours littéraire. Ceci pourrait être expliqué par le fait que les textes sont ancrés dans, et marqués par, un contexte sociohistorique commun aux Algériens comme aux Français. Nous faisons référence à l'histoire coloniale qui lie la France à l'Algérie, à l'histoire de ces deux pays marquée par la signature de l'indépendance de l'Algérie et, également, aux rapports qui existent jusqu'à nos jours, entre ces deux pays, par la voie de l'immigration, par exemple. En effet, il est important de signaler le nombre considérable d'Algériens qui, pendant la colonisation et même après l'indépendance, ont émigré de l'Algérie pour aller vivre en France. De ce fait même, nous pouvons parler d'une *permanence* et d'une *continuité* dans les relations interculturelles franco-algériennes et non de *rupture*. C'est d'ailleurs ce que nous constatons dans les discours littéraires des uns et des autres. Ceci nous conduit à dire que, même si l'histoire coloniale, entre ces deux pays, fait partie du passé, un nouveau type de relation s'est mis en place : des immigrés algériens dans un pays d'accueil, la France. Ce qui nous conforte dans l'idée qu'une relation interculturelle, même située dans des contextes totalement différents, perdure entre ces deux pays. Ce ne sont plus des Français en Algérie, mais des Algériens en France. Il y a certes inversion des données contextuelles, cependant, nous remarquons une permanence dans les relations inter-culturelles entre Français et Algériens malgré le changement des situations.

Par ailleurs, nous sommes conscients de l'impossibilité de perpétuer un type de discours tant qu'il y a changement dans le contexte de production. Le changement en question permet l'émergence d'un nouveau type de discours qui n'est pas pour autant totalement indépendant et distinct des discours qui lui sont antérieurs ou qui le succèdent. Dès lors qu'il a été indispensable, à nos yeux, d'analyser cette dialectique du changement dans la continuité dans les différents discours qui la figurent. Le démêlage des fils discursifs nous a conduit à faire un certain nombre de constats, à savoir :

- Dans le contexte colonial, la problématique de l'interculturalité franco-algérienne est reliée à la question de la *différence*. Or, de la *différence* nous aboutissons très souvent

à la vision *hiérarchique*. Ce qui correspond tout à fait à l'idéologie coloniale lorsque le colonisateur, avec tout ce qui le représentait, était placé au sommet. C'était une place qui lui revenait de droit en raison de son appartenance à la civilisation dominante, à la race « supérieure » des civilisés. Cette référence au pays-type-supérieur est un préconstruit de l'interdiscours colonial que nous retrouvons d'ailleurs dans de nombreux discours de l'époque coloniale. C'est spécifiquement le type de discours que nous retrouvons chez l'écrivain Albert Camus. Or, étrangement, les discours d'Isabelle Eberhardt et Jean Pélégri, même inscrits dans ce contexte colonial, figurent cette idée de *différence* mais n'évoquent aucunement, ou que très rarement, l'idée de *hiérarchie*. Il est vrai que dans leur discours nous remarquons surtout une vénération envers le peuple algérien, sa terre, sa culture, ses rites et ses coutumes car ils acceptent totalement la *différence* et la *pluralité* qui se trouvent autour d'eux. Dans cet ordre des choses, l'interculturalité est vécue plutôt comme une *richesse*, à travers des *rapports harmonieux* qui se créent dans le *respect mutuel* et dans une approche à la fois d'*interaction* et d'*échange* entre le Même et l'Autre.

- Les échantillons discursifs représentatifs de l'interculturalité franco-algérienne en contexte migratoire, reprennent cette idée de *différence* d'où découle l'idée de *hiérarchie*. Dans les discours des trois auteurs : M. Dib, L. Sebbar et N. Bouraoui, la *différence* inter-individuelle et inter-culturelle est vécue de façon complexe et douloureuse. Ceci dans la mesure où elle a souvent été source de mal être profond car, de cette *différence*, naissent souvent les *préjugés*, les *discriminations*, les *catégorisations* et les *stéréotypes*, sans oublier la *ségrégation*, le *mépris* et le *racisme*, que nos trois auteurs ont connus et subis, déjà en période coloniale et, après, dans l'immigration. Les dénominations catégorielles des Algériens tels que : *indigène* ou encore *barbare*, qu'on utilisait autrefois dans les discours coloniaux, ont été changées et reconduites dans le contexte migratoire en *beur*, *métis*, *croisé*, *Bicot*, *melon*, *ratonnade*. Ces dénominations sont un préconstruit de l'interdiscours postcolonial ou post-indépendance. Elles sont relatives aux sujets interculturels algériens, nés de parents mixtes, qui ont immigré en France. Nous les retrouvons d'autant plus dans les discours de Leila Sebbar et de Nina Bouraoui que dans celui de Mohamed Dib. Ces différentes *catégorisations* et *discriminations* que nous comprenons sous le signe du *mépris* et du *racisme*, que ce soit en contexte colonial ou migratoire, sont représentées dans les discours comme suit : *civilisé/indigène-barbare, instruit/illettré, blond/brun,*

avancé/primitif, race pure/race mixte. Nous y décelons une forme de *diminution* ou d'*infériorité* de l'Algérien en contexte colonial, d'abord, et ensuite, en contexte migratoire. Ceci pourrait s'expliquer par la position, à chaque fois, *dominante* du Français sur l'Algérien. En effet, c'est, au départ, un Français colonisateur du peuple algérien et, ensuite, un Français qui accueille, dans son pays, l'immigré algérien. Il est de cette manière toujours en position de force.

- Nous percevons ainsi une relation de *domination* entre le Français et l'Algérien qui s'inscrit également dans les relations inter-culturelles. Il faut dire que lorsque des personnes de cultures différentes cohabitent ensemble, le plus souvent, c'est la culture du peuple *dominant* qui l'emporte sur celle du peuple *dominé*. Ce dernier représenté par l'Algérien, que ce soit en Algérie ou en France, se voit parfois contraint de mettre sa culture d'origine de côté pour ne pas être *rejeté* par la société dominante. Le Français, quant à lui, n'est aucunement contraint au changement mais choisit par moment de le faire. C'est le cas d'Isabelle Eberhardt et de Jean Pélégri qui, même dans le conflit colonial, cherche à s'imprégner la culture algérienne. Par contre, Albert Camus ne se fond pas, lui, dans la masse algérienne et n'adopte pas du tout la culture des Algériens. En parallèle, dans le contexte migratoire, la culture du dominant prend le dessus, comme à chaque fois, et elle se justifie par l'intégration dans le pays d'accueil et le droit de rester sur le sol étranger, le sol français. La *domination* est donc une donnée incontournable lorsque nous analysons les relations inter-culturelles franco-algériennes, que ce soit en contexte colonial ou migratoire. C'est l'héritage d'un système fondé sur une alternative simple : *assimilation* ou *rejet*. C'est une domination qui, à la fois, s'avère être une source de conflit, de perturbation et de révolte de la part des personnes dominées. Alors que les écrivains algériens, en période coloniale, dénonçaient, dans leurs écrits, la domination exercée sur le peuple algérien, sur sa culture, sur sa langue et sa religion, ils continuent leur dénonciation mais cette fois-ci, en contexte migratoire. Nous inscrivons dans cette optique les discours de Leila Sebbar et de Nina Bouraoui qui, toutes deux, se révoltent contre l'*assimilation culturelle* et décident de faire un retour en arrière, un retour aux sources pour retrouver leur culture d'origine afin de la faire perdurer. C'est de cette façon que M. Dib, en écho avec les deux autres auteures, fait de ses *pérégrinations* envers sa terre d'enfance le point phare de la reconstruction identitaire et le point de départ de son travail d'écriture. En effet, un point commun aux trois auteurs choisis en contexte migratoire,

c'est qu'ils ont tous réussi à surmonter le conflit intérieur de la double appartenance culturelle par le biais de l'écriture. C'est de cette façon qu'ils ont compris la richesse qui les fondait et c'est de cette manière qu'ils ont pu inscrire la *différence* au cœur de la *ressemblance*.

A partir de toutes les données acquises, nous avons pu déceler des *changements* qui s'inscrivent dans la *continuité* des relations interculturelles franco-algériennes et ce en contexte colonial et en contexte migratoire. Nous allons pouvoir maintenant revenir sur la façon dont le sujet interculturel réagit face à l'interculturalité vécue entre France et Algérie.

Les figures du Moi en situation interculturelle Dans des espaces ou encore des contextes marqués par la pluralité et la diversité humaine, le *Moi* du sujet interculturel tente de découvrir ses propres repères. De par cette situation vécue, il se trouve souvent confronté à sa propre opacité aux prises avec un *Moi* étrange, ambivalent, pluriel et bien souvent écartelé entre le Même et l'Autre, entre similarité et altérité, entre ressemblance et différence. L'Autre, figure de la différence, active chez le sujet le processus de la construction de soi. C'est à travers l'Autre, la différence, que se déclenche le retour sur soi et que le sujet entreprend sa construction. De nombreux théoriciens s'accordent à dire que le sujet n'est rien sans l'Autre et que la constitution du sujet prend appui sur l'altérité. C'est dans cette optique que Taylor reprend la pensée de Adorno et de Habermas en affirmant : *« [les] autres "qui comptent" [...] ne me sont pas simplement extérieurs ; ils contribuent à la définition de ma propre identité».* [C. Taylor, 1998 : 635]

Les discours des auteurs choisis pour l'analyse mettent en scène la rencontre avec l'altérité humaine et culturelle dans l'espace algérien, ensuite dans l'espace français. En situation de rencontre inter-culturelle, *le Moi* peut réagir de différentes manières face à la pluralité humaine et culturelle qui l'entoure.

Les *Moi* des sujets interculturels que sont I. Eberhardt, J. Pélégri, M. Dib sont *en imprégnation totale de la différence.*

L'imprégnation culturelle se fait, chez notre auteure Isabelle Eberhardt, par le biais du déguisement. En effet, elle décide de se déguiser en homme et devient Mahmoud Ben

Abdallah Saâdi. Ce dernier est l'énonciateur qui incarne le personnage Isabelle Eberhardt, dans son discours mais aussi dans le contexte sociétal algérien. En choisissant une nomination d'homme et un déguisement de cavalier arabe, elle a pu s'infiltrer et se fondre dans la société masculine du Sahara algérien. Ceci afin de connaître la culture algérienne dans ses particularités les plus pointues, jusqu'à finir par s'en imprégner totalement. Le thème du déguisement est ainsi présent dans la trame discursive d'I. Eberhardt. C'est le moyen par lequel la protagoniste aspire à outrepasser les interdits des deux communautés algérienne et française, notamment dans un contexte colonial très pesant. A travers le changement, d'un Moi féminin vers un autre Moi masculin, elle est arrivée à s'approprier la culture de l'Autre dans sa différence. De cette façon, le déguisement en homme devient une source de bonheur car, il lui permet de vivre en osmose avec l'altérité algérienne.

De même que notre auteure, les *Moi* de J. Pélégri et M. Dib acceptent l'altérité et puisent même de cette différence inter-culturelle. Ils font de cette Altérité le point phare à partir duquel se fera la reconnaissance du Moi profond. En effet, alors que le premier s'approprie la culture, la langue et la religion des Algériens, à la fois, pour exorciser un contexte colonial douloureusement vécu, pour se rapprocher le plus possible du peuple algérien tant aimé et pour s'intégrer parfaitement dans la société algérienne qu'il considère comme sienne, le second, à travers l'énonciatrice Lyylie Belle, va s'approprier la langue de l'Autre, la langue française pour devenir le porte-parole de toute une génération d'immigrés algériens qui vivent la complexité inter-culturelle dans un pays d'accueil, la France. Il s'agit d'une situation interculturelle vécue dans deux contextes différents : l'un colonial et l'autre migratoire. Néanmoins, les *Moi* pélégrien et dibien sont en imprégnation culturelle et linguistique de l'Altérité qu'ils considèrent, d'ailleurs, plus comme une richesse que comme une perte de leur part identitaire. Jean Pélégri se positionne en faveur d'« un monde constamment divers, constamment multiple » ; Mohammed Dib, lui, fait de ses pérégrinations dans la terre des origines le point de départ vers la rencontre de l'Autre, différent de soi. C'est de cette façon que les *Moi* des deux protagonistes conçoivent la pluralité et la diversité humaines et culturelles au sein d'un même espace de cohabitation.

La position de l'écrivain Albert Camus face à la pluralité et la diversité culturelles diffère de celle des auteurs que nous avons développés plus haut. Le sujet interculturel camusien n'est pas en imprégnation totale de la différence. Nous avons d'ailleurs retenu dans ses discours une certaine *distanciation* par rapport au peuple algérien et une certaine *réserve*

par rapport à la culture des Algériens qu'il considère *inférieure* en comparaison à celle de la civilisation française. Tout au long de ses discours nous avons constaté une sorte de séparation ou encore de rupture entre le *monde algérien* et le *monde français* qui s'inscrivent dans son discours sous forme d'oppositions qui différencient totalement les deux mondes. Ceci nous conduit à dire que la rencontre du *Moi* camusien avec l'Altérité culturelle s'est faite entre amour et démesure, entre fusion et confusion. En ce sens, nous qualifions sa relation avec l'espace Algérien de passionnelle alors que sa rencontre avec le peuple algérien et sa culture reste, à nos yeux, *superficielle* et reflète surtout une attitude *de réserve*.

Les deux auteures Leila Sebbar vivent la rencontre inter-culturelle franco-algérienne dans un contexte différent par rapport à celui connu par Albert Camus. Aussi, nous ne percevons aucune similitude quant à leurs positions face à la pluralité et la diversité culturelles, hormis le fait que c'est une rencontre faite à la fois d'amour, de conflit et de douleur. Ceci étant, nous relevons dans le discours camusien une attitude de *réserve* par rapport à la culture des Algériens, alors que dans les discours des deux protagonistes, nous déduisons un véritable attachement à la culture de l'ascendance algérienne. Elles prennent conscience, effectivement, que c'est à partir de la découverte de leur part d'origine qu'elles peuvent, toutes les deux, se réconcilier avec leur part d'Altérité. De cette façon, le *Moi* est en étroite dépendance de l'Autre car, l'accomplissement de soi ne pourra se faire qu'à travers la connaissance et surtout l'acceptation de l'altérité.

Entre temps, la rencontre avec l'altérité algérienne est d'abord vécue de façon très douloureuse car notre auteur a du mal à accepter toute la pluralité qui la fonde. Elle n'arrive pas à s'identifier à l'une ou à l'autre de ses composantes identitaires. Le *Moi* bouraouien se trouve écartelé entre deux sociétés, l'algérienne et la française, auxquelles il n'arrive pas à s'identifier. C'est une difficulté qui pousse, finalement, l'énonciatrice Yasmina Bouraoui au déguisement. En effet, quelques décennies après Isabelle Eberhardt, cette dernière choisit, elle aussi, de se déguiser en garçon. C'est de cette manière qu'elle se révolte contre la société algérienne, à dominante masculine, où le fait d'être marqué par la féminité relève de la malchance ou presque de la malédiction. Et c'est de cette façon aussi qu'elle se révolte contre la société française qui n'accepte pas sa différence et qui voudrait qu'elle corresponde à l'image du français. Elle se révolte, ainsi, contre la violence et la brutalité des Algériens mais aussi contre l'incompréhension de sa famille française face à sa différence. Pour cette raison,

elle choisit de devenir un homme pour être dans la force contre la masse algérienne et pour provoquer, pourquoi pas, l'indifférence française.

Son *Moi* est ainsi *partagé entre* deux différences, *entre* l'être et le paraître, *entre* l'identité féminine et l'identité masculine. Il faut dire que le changement, d'un *Moi* féminin vers un autre *Moi* masculin, est vécu chez N. Bouraoui de façon très douloureuse car le déguisement est source de *perturbation* et surtout de *partage*. Ceci ne reflète qu'une petite part de l'écartèlement relevé chez l'énonciatrice Yasmina car, cette dernière, ressent également le partage entre les cultures, entre les langues qui la fondent. Ce qui nous permet d'avancer que N. Bouraoui vit de façon complexe et très douloureuse sa rencontre avec l'Autre, qu'il soit Algérien ou Français. *Elle appréhende de cette façon la différence humaine et culturelle*. En effet, elle ne se sent en harmonie ni avec la culture algérienne ni avec la culture française. Elle reste ainsi dans l'errance, partagée entre le Même et l'Autre, entre la France et l'Algérie. Néanmoins, son *Moi* profond réussit à retrouver la paix dans un espace Autre, celui de Rome dans lequel elle retrouve sa part de féminité à travers le désir envers l'homme, qu'elle avait auparavant tant craint. C'est en sortant de l'opposition binaire France/Algérie et en ouvrant la voie vers les Autres que notre auteure est finalement arrivée à concilier toutes les composantes de son identité.

A l'instar du Moi Bouraouien, le Moi sebbarien vit très douloureusement la question de la double appartenance culturelle et surtout linguistique. Il se trouve écartelé entre la langue française, la langue de sa mère et choisie par son père, et la langue arabe, occultée par ce dernier. Elle a du mal à accepter sa part d'Altérité linguistique et aspire à se rapprocher de la culture des origines. C'est ainsi que, comme M. Dib, elle fait de la fluidité spatio-temporelle créée par ses pérégrinations entre le présent et le passé, entre la France et les souvenirs algériens, le point à partir duquel allait s'articuler la diversité culturelle franco-algérienne. C'est seulement à travers une réappropriation culturelle des origines, allant à la découverte de l'altérité qu'elle parviendra à faire sa propre re-construction identitaire.

Comme pour les deux auteurs, Mohammed Dib et Nina Bouraoui, Leila Sebbar fait de l'espace littéraire le lieu d'une expression profonde d'un Moi aux prises avec la pluralité qui l'environne. C'est dans cet espace d'écriture, que nous qualifions de lieu composite, que les trois protagonistes vont trouver leur place, au milieu de l'hétérogénéité culturelle qui habite

leur *Moi*. C'est là que les cultures vont pouvoir s'infiltrer mutuellement tout en gardant leurs codes et leurs caractéristiques.

C'est justement ce processus de dialogue interculturel et de mutation identitaire que nos auteurs, I. Eberhardt, J. Pélégri, M. Dib, L. Sebbar et N. bouraoui, mettent en scène et en jeu dans leurs discours littéraires. La conception identitaire du *Moi* est tantôt basée sur l'imprégnation totale de l'Autre, sur l'interpénétration des cultures franco-algériennes, sur la contiguïté avec l'Autre porté en soi, sur la complémentarité, l'imbrication entre le Même et l'Autre, mais aussi contre une approche binaire favorisant, plutôt, une approche de *tiers* entre le Même, l'Autre et le Monde qui incitent aux réinterprétations culturelles. Ce sont là différentes façons de considérer le rapport à l'altérité, le rapport à l'hétérogénéité culturelle et de repenser la problématique de la double appartenance culturelle et identitaire.

Ouverture sur la recherche

« Le monde auquel je suis est toujours un monde que je constitue avec l'autre de la manière la plus effective: un monde commun. Celui-ci est l'ensemble de nos co-références, à ce titre il est effectivement partagé avec d'autres». [F. Jacques, 1982 : 124]

L'interaction dialogique entre le Même et l'Autre est non seulement inévitable dans la conception interculturelle mais elle est la porte d'entrée au moteur essentiel de la constitution du sujet interculturel. Nous sommes allés encore plus loin dans notre vision des choses en abordant l'interaction dialogique au cœur même du discours. Le discours devient, de la sorte, témoin de l'échange entre le Même et l'autre.

« On ne peut être un moi par soi-même. Je ne suis un moi que par rapport à certains interlocuteurs », dit Taylor. [C. Taylor. 1998 :57]

Par ces propos, Taylor amplifie le rôle de l'Autre en inscrivant la dialectique du Même et de l'Autre au niveau du discours même. Ce sont ces échanges dialogiques qui participent directement à la construction du Moi et de l'Autre, notamment en contexte de rencontres inter-culturelles. C'est ainsi que le discours de l'Altérité se trouve être au cœur du discours

identitaire. De cette manière l'identité et l'altérité se rejoignent dans un seul et même espace inscrivant, à leur tour, la différence au sein même de la ressemblance.

C'est dans cette optique que nous concevons notre travail de recherche sur le champ de l'interculturel, autrement dit, dans une conception très ouverte sur l'Autre, enrichi par l'Autre et toujours en mouvement vers l'Autre. Nous souhaitons par-dessus tout que notre recherche entre dans l'interdiscours, qu'elle soit l'objet de débats. Aussi, nous laissons soin à d'autres chercheurs d'entrevoir son prolongement vers d'autres champs disciplinaires, d'autant plus que notre problématique est bien ancrée dans une réalité inter-culturelle, à la fois passée et actuelle, entre France et Algérie, comme nous l'avons montré au cours de notre travail doctoral.

Bibliographie

Linguistique

- ADAM, Jean-Michel. *Eléments de linguistique textuelle*. Bruxelles : Mardaga, 1990.
- ADAM, Jean-Michel. *Linguistique textuelle. Des genres de discours aux textes*. Paris : Nathan, 1999 - 208 p.
- AMOSSY, Ruth. *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*. Paris : Nathan, 1991- 215 p
- AMOSSY, Ruth. Anne Herschberg Pierrot. *Stéréotypes et clichés*. Paris : Nathan Université, 1997.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. « Paroles tenues à distance ». In : *Matérialités Discursives*. Lille : Presses Universitaires, 1981 – pp. 127-142.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Le marxisme et la philosophie du langage*. Paris : Minuit, 1929 - 233 p.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du Roman*. Paris : Gallimard, 1975 - 488 p.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *La Poétique de Dostoïevski*. Paris : Seuil, 1970.
- BARBERIS, Jeanne-Marie. « Énonciation ». In : *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique* par Catherine Détrie, Paul Siblot et Bertrand Verine. Paris : Honoré Champion, 2001 – pp.103-107.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris, Seuil : 1957.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Le principe dialogique*. Paris : Seuil, 1981 - 315 p.
- BEACCO, Jean-Claude. « Corpus ». In : *Dictionnaire d'analyse du discours* par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Paris : Seuil, 2002 - pp 148-151.
- BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale, Tom 1*. Paris: Gallimard, 1966 - 356 p.
- BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale, Tome 2*. Paris : Gallimard, 1974 - 286 p.
- BERTAUX, Daniel. *Le récit de vie*. Paris : Armand Colin, 2005 [1997] – 127.
- BRES, Jacques. DETRIE, Catherine. « L'interpellation des stéréotypes ethniques et sociaux ». In : *Le discours : enjeux et perspectives* par Sophie Moirand. Paris : Hachette, 1996 – pp 122-130.
- BRES, Jacques. « Stéréotype identitaire ». In : *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique* par Catherine Détrie, Paul Siblot et Bertrand Verine. Paris : Honoré Champion, 2001 - pp. 320-321.

- COURTINE, Jean-Jacques. MARANDIN, Jean-Marie. *Quel objet pour l'analyse du discours ?* Lille : Presses Universitaires, 1981 – pp. 21-33.
- CULIOLI, Antoine. « La frontière ». In : *Pour une linguistique de l'énonciation*, tome 1 : *Opérations et représentations*. Gap et Paris : Ophrys, 1986 - pp. 83-90.
- CULIOLI, Antoine. NORMAND, Claudine. *Onze rencontres sur le langage et les langues.* Gap et Paris : Ophrys, 2005 - 300 p.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966 - 400 p.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969 - 275 p.
- GUSDORF, George. *Auto-bio-graphie*. Paris : Odile Jacob, 1991.
- HEUVEL, P.v.d. *Parole, mot, silence. Pour une poétique de l'énonciation.* José Corti, 1985.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. « Connotation ». In : *Dictionnaire d'analyse du discours* par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Paris : Seuil, 2002 - pp. 130-132.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. « Contexte ». In : *Dictionnaire d'analyse du discours* par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Paris : Seuil, 2002 – p. 134.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris : Colin, 1980.
- LEIRIS, Michel. *Biffures*. Paris : Gallimard, 1948 – pp. 241-242.
- LEJEUNE, Philippe. *Je est un autre*. Paris : Seuil, 1980 – 333 p.
- LEJEUNE, Philippe. *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*. Paris : Seuil, 2005 – 274 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *L'analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive.* Paris : Hachette, 1991 - 268 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *L'analyse du discours.* Paris : Hachette, 1997 - 268 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Exercices de linguistique pour le texte littéraire.* Paris : Armand Colin, 2000 - 147 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Linguistique pour le texte littéraire.* Paris : Nathan, 2004 - 243 p.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation.* Paris : Armand Colin, 2004 - 262 p.

- MAINGUENEAU, Dominique. « L'analyse du discours et ses frontières ». In : *Marges linguistiques*, no 9, Saint-Chamas : M.L.M.S éditeur, 2005- pp. 64-75. URL : www.marges.linguistiques.com.
- MIRAUX, Philippe. *L'autobiographie. Ecriture de soi et sincérité*. Paris, Nathan, 1996 – 127 p.
- NUCHEZE, Violaine (de). COLLETTA, Jean-Marc. *Guide terminologique pour l'analyse des discours*. Peter LANG : Bern, 2002.
- PAVEAU, Marie-Anne. SARFATI, Georges-Élia. *Les grandes théories de la linguistique*. Paris : Armand Colin, 2003 - 256 p.
- PECHEUX, Michel. *Analyse automatique du discours*. Paris : Dunod, 1969 -139 p.
- PECHEUX, Michel. HENRY, Paul. HAROCHE, Claudine. *La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours*. Paris : Larousse, 1971 – 93 -106 p.
- PECHEUX, Michel. « Formation discursive ». In : *Dictionnaire d'analyse du discours* par Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau. Paris : Seuil – p. 147.
- PRIEUR, Jean-Marie. *Le vent traversier. Langage et subjectivité*. Montpellier : Presses Universitaires, 1996 – 180 p.
- REDFIELD, R. HERSKOVITZ, M. J. LINTON, R. *Le Mémorandum pour l'étude de l'acculturation*. Anthropologie américaine, 1936.
- SAMOYAULT, Tiphaine. *L'intertextualité. Mémoire de la littérature*. Paris : Armand Colin, 2005 [2001] – 128.
- SIBLOT, Paul. « De l'un à l'autre : dialectique et dialogisme de la nomination identitaire». In : *L'autre en discours* par Jacques Bres. Montpellier : Université Paul-Valéry, 1999 - pp. 27-43.
- SIBLOT, Paul. « Dialogisme de la nomination ». In : *Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique* par Catherine Détrie, Paul Siblot et Bertrand Verine. Paris : Honoré Champion, 2001- p. 86.
- SIBLOT, Paul. « Nomination ». In : *Termes et concepts pour l'analyse du discours.Une approche praxématique* par Catherine Détrie, Paul Siblot et Bertrand Verine. Paris : Honoré Champion, 2001 - pp. 205-207.
- TODOROV, Tzvetan. *Mikhaïl Bakhtine Le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris : Seuil, 1981 - 315 p.

- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris* : Seuil, 1989.

L'interculturel

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris : INRP, 1986.
- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *Diagonales de la communication interculturelle*. Paris : Anthropos, 1999
- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *L'éducation interculturelle*. France : Presses Universitaires, 2004 – pp. 30-65.
- ACHOUR, Christiane. Abécédaires en devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie. Alger : Entreprise algérienne de presse, 1985 – 607p.
- ACHOUR, C. REZZOUG, S. *Convergences Critiques.* Alger, Office des publications *Universitaires, 1900.*
- AMSELLE, Jean-Loup. *Vers un multiculturalisme français.* Paris: Aubier, 1996 - 179 p.
- AUDUC, Jean-Louis. In : *Pouvons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents* par Alain Touraine Fayard. Paris : Fayard, 1997.
- LIPIANSKY, Edmond-Mark. « Santé et clinique interculturelle ». In : *Guide de l'interculturel en formation* par Jacques, Demorgon. Edmond-Mark, Lipiansky. Paris : Retz, 1999 – pp. 48-51.
- BENRAMDANE, Farid. « culture, altérité, Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales ». In : *Insaniyat. Maghreb*. Oran: CRASC, 1999.
- BENICHOU, Meidad. *Le multiculturalisme*. Bréal, 2006.
- BERERHI, Afifa. *L'autobiographie en situation d'interculturalité*. Alger : Tell, 2004.
- BRES, Jacques. DETRIE, Catherine. Siblot, Paul. *Figures de l'interculturalité.* Montpellier : Presses Universitaires, 1996.
- CAMILLERI, Carmel. *Le relativisme, du culturel à l'interculturel, dans L'individu et ses cultures*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- COHEN-ÉMERIQUE, Margalit. « Le choc culturel, méthode de formation et outil de recherche ». In : *Guide de l'interculturel en formation.* Paris : Retz, 1999 – pp 301- 315.
- CLANET, Claude. *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Science Humaines*. Toulouse : Presses Universitaires, 1990.

- CHARNET, Chantal. *Communications interculturelles et processus référentiels.* Montpellier : Presses Universitaires, 2002 – 242 p.
- DEMORGON, Jacques. *L'histoire interculturelle des sociétés.* Paris : Anthropos, 1998.
- DEMORGON, Jacques, LIPIANSKY, Edmond-Mark. *Guide de l'interculturel en formation.* Paris : Retz, 1999 – pp. 142-148.
- DEMORGON, Jacques. *L'interculturation du monde*. Paris : Anthropos, 2000.
- DEMORGON, Jacques. *Complexité des cultures et de l'interculturel, contre les pensées uniques*. Paris : Economica, 2004 – pp. 1-30.
- DEMORGON, Jacques. HESS, Remi. *Critique de l'interculturel.* Paris : Gallimard, 2005.
- DESJEUX, Dominique. *Le sens de l'autre, Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle.* Paris : L'Harmattan, 1994.
- DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. traduit de l'américain par T. Jolas, H. Gobard. Paris : Flammarion, 1972.
- DOUDOU, Gueye. In : *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques* par De Villanova, R. Hily, M-A. Varro, G. Paris : L'Harmattan, 2001.
- DOUTRELOUX, A. In : *Immigrations et nouveaux pluralismes - une confrontation de sociétés* par Bastenier, A. Dassetto, F. Bruxelles : éditions Universitaires, 1990 - pp. 56 - 57.
- FLEURY, Jean. *La culture*. Bréal, 2ème édition 2008.
- GUILLAUMIN, C. « Quelques considérations sur le terme "culture" ». In : *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes,* Volume 3, par Vermes, G. Fourier, M. Paris : L'Harmattan, 1994 - pp. 160 - 161.
- HERSKOVITZ, Melville. *Acculturation.* New york, 1938.
- HERSKOVITZ, Melville. *Les bases de l'Anthropologie culturelle*. Payot, 1967.
- JOVELIN, Emmanuel. « Comprendre l'interculturalité : quelques notions théoriques ». In : *Le travail social face à l'interculturalité* par Emmanuel Jovelin. Paris : L'Harmattan, 2006- pp 17-30.
- JOVELIN, Emmanuel. « Travail social en milieu migrant : les apports de la psychologie interculturelle ». In : *Le travail social face à l'interculturalité* par Emmanuel Jovelin. Paris : L'Harmattan, 2006 - pp 57-88.

- KHATIBI, Abdelkébir. *Le code pluriel*. Paris : Maspéro, 1968.
- KHEDDA, Naget. In : *Figures de l'interculturalité* par J. Brès, C. Détrie, P. Siblot. Montpellier : Presses Universitaires, 1996.
- LADMIRAL, J-R. LIPIANSKY, E-M. *La Communication interculturelle*. Paris : Armand Colin, 1989, 318 p.
- LECLERC, Gérard. *Anthropologie et colonialisme*. Paris : Fayard, 1972 – 256p.
- LECLERC, Gérard. *La mondialisation culturelle. Les civilisations à l'épreuve*. France : Presses Universitaires, 2000.
- LE COADIC, Ronan. FILIPPOVA, Elena. « Le multiculturalisme ». In : *Débats sur l'identité et le multiculturalisme*. Moscou : Institut d'ethnologie et d'anthropologie, 2005.
- LEJEUNE, Philippe. « La pratique du journal personnel dans l'Algérie d'aujourd'hui ». In : *L'autobiographie en situation d'interculturalité* par Afifa BERERHI. Alger : Tell, 2004- p.31-49.
- LERAY, Christian. LORAND, Ernestine. *Dynamique interculturelle et autoformation*. Paris : L'Harmattan, 1995 – 378 p.
- LERAY, Christian. GONDOLLE, Sophie. « Du récit de vie au conte ». In : *L'autobiographie en situation d'interculturalité* par Afifa BERERHI. Alger : Tell, 2004- pp. 531-541.
- LIPIANSKY, E-M. « Pédagogie des rencontres interculturelles ». In : *Guide de l'interculturel en formation* par Demorgon J. Paris : Retz, 1999 – pp. 282-289.
- LUSEBRINK, Hans-Jürgen. « Domination culturelle et paroles résistantes ». In : *Littérature et dialogue interculturel*. Canada : PUL, 1997.
- MOURA, Jean- Marc. *Lire l'exotisme*. Paris : Dunod, 1992 – 238p.
- MOURA, Jean-Marc. *La littérature des lointains*. Paris : Champion, 1998.
- MOURA, Jean-Marc. *Exotisme et lettres francophones*. Paris, Presses Universitaires de France, 2003 - 222 p.
- RESCHITZKI, J. BOSSEL-LAGOS, M. DASEN, P.R. *La recherche interculturelle*. Paris : L'Harmattan, 1989. – Tome 1.
- SIBLOT Paul. Vie Culturelle à Alger 1900-1950. Montpellier : Service des Publications Universitaires, 1996 – 158 p.
- TAYLOR, Charles. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal :

Boréal, 1998 [1989] - 710 p.

- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition.* PUP, 1994.
- TYLOR, Edward. « Primitive Culture ». In : *Culture : a critical review of concepts and definitions* par KROEBER, A.L. KLUCKHOHN, C. Cambridge (Mass): Harvard University, 1952.
- VERBUNT, Gilles. *La société interculturelle : vivre la diversité humaine.* Paris : Seuil, 2001 – 281p.
- VERBUNT, Gilles. « Différences des perceptions et situations interculturelles sensibles ». In : *La question interculturelle dans le travail social.* Paris : La Découverte, 2004 – 230 p.
- SEMPRINI, Andréa. *Le multiculturalisme.* Paris : Presses Universitaires de France, 2000.
- VARRO, Gabrielle. « Les présupposés de la notion d'interculturel ». In : *Construire l'interculturel. De la notion aux pratiques* par De Villanova, R. Hily, M-A. Varro, G. Paris : L'Harmattan, 2001.
- VARRO, G. FILHON, A. « Les couples mixtes, une catégorie hétérogène ». In : *Histoires de familles, histoires familiales* par Lefèvre, C. Filhon, A. Les Cahiers de l'INED n° 156, 2005.
- VILLANOVA, R. HILLY, M-A.VARRO, G. *Construire l'interculturel. De la notion aux pratiques.* Paris, L'Harmattan : 2001.
- WARNIER, Jean-Pierre. *La mondialisation de la culture.* Paris : La Découverte, 1999.
- WICHT, Bernard. « La diversité culturelle : le sens d'une idée ». In : *Diversité culturelle et mondialisation.* Paris : Autrement, collection Mutations n°233.

Autres sciences humaines

- AGERON, Charles-Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1973).* Paris : Presses Universitaires de France, 1974 - 126 p.
- BELKAID, Leyla. *Algéroise Histoire d'un costume méditerranéen.* Aix-en-Provence : Edusud, 1998 – 192 p.
- BENRABAH, Mohammed. *Langue et Pouvoir en Algérie.* Seguier, 1999.
- BONN, Charles. *Le roman algérien de langue française.* Paris : L'Harmattan, 1985.

- BONN, Charles. *Problématiques spatiales du roman algérien.* Alger : ENAL, 1986 - 115 p.
- BONN, Charles. *Anthologie de la littérature algérienne (1950 - 1987)*, 1990.
- BONN, Charles. « Poétiques croisées ». In : *Itinéraires Et Contacts De Cultures* par Jacqueline Arnaud. Paris: L'Harmattan, 1991.
- BONN, Charles. KHADDA, Naget. MDARHI-ALAOUI, Abdallah. *Littérature maghrébine d'expression française*. Vanves : Edicef, 1996.
- BOUSTA-SAÏGH, R. *Polysémie et béances des dires dans le roman maghrébin de langue française à partir de 1967 (écriture, mémoire, imaginaire)*. Paris : presses universitaires, 1988.
- BRIL, B. LEHALLE, H. *Le développement psychologique est-il universel ?* Paris : Presses Universitaires de France, 1988.
- CAUSSE, J. de CESSOLE, B. *Algérie 1830-1962*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1999 – 582 p.
- CHARLES-ANDRE, Julien. *L'Afrique du Nord en marche*, 1972.
- CHARPIN, François. *Le féminin exclu*. Paris : Michel De Maule, 2001.
- CHATELET, François. *Histoire des idéologies*. Presses Universitaires de France, 1993.
- DEJEUX, Jean. *La littérature algérienne contemporaine*. Paris : Presses Universitaire de France, 1975 – 126 p.
- DEJEUX, Jean. *Mohammed Dib: Ecrivain algérien*. Sherbrooke : Naaman, 1987 - 84 p.
- DOZON, Jean-Pierre. *Frères et sujets, la France et l'Afrique en perspectives.* Paris : Flammarion, 2003 - 348 p.
- FREMEAUX, Jacques. *Les empires coloniaux dans le processus de mondialisation.* Paris : Maisonneuve et Larose, 2002 – 398 p.
- GAUTIER, E-F. *le passé de l'Afrique du Nord.* Paris : Payot, 1952 – 432 p.
- GAID, Mouloud. *L'Algérie sous les Turcs*. Alger : Société National d'Edition et de Diffusion, 1974 – 239 p.
- GASTAUT, Yvan. *L'Immigration et l'opinion en France sous la Ve République*. Paris : Seuil, 2000.
- GILETTE, Alain. SAYAD, Abdelmalek. *L'Immigration algérienne en France*. Paris : Entente, 1984.

- GONTARD, Marc. Le Moi Etrange : Littérature Marocaine de Langue Française. Paris : L'Harmattan, 1993.
- JACQUES, Francis. *Différence* et *subjectivité*. Paris : Aubier Montaigne, 1982 - 423 p.
- KADDACHE, Mahfoud. *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne 1919-1951*. Alger : SNED, 1980, Tome I.
- LACHERAF, Mostapha. *Ecrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société*. Alger : Entreprise Algérienne de Presses, 1988 – 363 p.
- LACHERAF, Mostapha. *L'Algérie : nation et société*. Alger : SNED, 1974 – 346 p.
- LARONDE, Michel. *Autour du roman beur. Immigration et identité*. Paris : L'Harmattan, 1993 – 239 p.
- LARONDE, Michel. *Autour des écrivains maghrébins*. Canada : La Source, 1999.
- LAROUI, Abdallah. *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse, Tome 1*. Paris : François Maspero, 1975 – 206.
- LAROUI, Abdallah. *L'histoire du Maghreb, Tome 2*. Paris : François Maspero, 1975 – 193.
- LEVALLOIS, Michel. *Ismaÿl Urbain, une autre conquête de l'Algérie*. Paris : Maisonneuve et Larose, 2001 – 672 p.
- MAUNIER, René. *Sociologie coloniale, Tome 1*. 1932.
- MEMMI, Albert. *Le racisme : description, définition, traitement*. Paris : Gallimard, 1994 [1982].
- MISRAHI, Robert. *La problématique* du *sujet aujourd'hui*. La Versanne : Encre Marine, 1994 - 271 p.
- MISRAHI, Robert. *Qui* est *l'autre?* Paris : Armand Colin, 2000 - 236 p.
- SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme – Une esthétique du divers*. Montpellier : Fata Morgana, 1978.
- TAINE, Hyppolyte. *Introduction à l'Histoire de la littérature anglaise*. Paris : Hachette, 1891.
- WIEVIORKA, Michel. *Le racisme, une introduction*. Paris : La Découverte, 1998.

Thèses Consultées

- ARNAUD, Jacqueline. *La littérature maghrébine de langue française. 1 : Origines et perspectives.* Thèse de doctorat. Paris : Publisud, 1986.
- BEN ABDA, Saloua. *Bilinguisme et poétique chez Tahar Ben Jelloun.* Thèse de doctorat, Nouveau Régime. Paris IV, 1990.
- BENMANSOUR, Sabiha. L'ancrage tlemcenien dans l'œuvre de Mohamed DIB. Thèse de doctorat. Université de Montpellier, Paul Valérie III, 2007.
- BIVONA, Rosalia. *Nina Bouraoui, un sintomo di letteratura migrante nell'area franco-magrebina.* Thèse de doctorat. Université de Palerme, 1994.
- DUFOUR, Françoise. *Des rhétoriques coloniales à celles du développement. Archéologie discursive d'une dominance.* Thèse de doctorat. Université Paul-Valéry, Montpellier III, 2007.
- Carine GOYON. *Étude littéraire de L'Infante Maure de Mohammed Dib.* Mémoire de maîtrise. Université Lumière-Lyon 2, 2003.
- KOUA, Viviane. *Médée figure contemporaine de l'interculturalité, en littérature comparée.* Thèse de Doctorat. Côte d'Ivoire : Université de Cocody, 2006.
- LAURENS, Sylvain. *Hauts fonctionnaires et immigration en France (1962-1981). Socio-histoire d'une domination à distance.* Thèse de sociologie, EHESS, 2006.
- MEÏTE, M. *L'espace romanesque chez Barbey d'Aurevilly.* Thèse de doctorat. Université Paris III, 1993.
- RICHTER, Elke. *L'écriture du 'je' hybride. Le Quatuor Algérien d'Assia Djebar.* Thèse de doctorat. Université Paul Valéry – Montpellier III, 2004.
- ROSALES CUEVA, José Horacio. *Représentations de la culture de soi et de la culture de l'autre dans le discours éducatif universitaire en Colombie. Analyse sémiotique.* Thèse de doctorat. Université de Limoges, 2006.
- SILINE, Vladimir. *Le dialogisme dans le roman algérien de langue française.* Thèse de doctorat. Université Paris 13, 1999.

Articles consultés

- ALEEXEVA, Ekaterina. MEKSEM, Zahir. RISPAIL, Marielle. *Quartier de lune, moulin, rosace et autres pensées : Déambulations entre langues et cultures.* Publications internet. Collaboration avec le Laboratoire LIDILEM de Grenoble.

- CARFANTAN, Serge. *La question de l'altérité*. 2004, URL : www. philosophie et spiritualité/Site
- CESARI, J. MOREAU, A. SCHLEYER-LINDENMANN, A. *Plus marseillais que moi, tu meurs ! Migrations, identités et territoires à Marseille*. Paris : L'Harmattan. Actes du 8ème Congrès de l'Association pour la Recherche Interculturelle (ARIC), Université de Genève, 24-28 septembre 2001 sur le site : http://www.unige.ch/fapse/SSE/groups/aric.
- GREY, Julius. In : *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous* par Myriam Jézéquel. Yvon Blais, 2007. Article publié le 30 août 2007.
- IMPE, A-M. *La diversité culturelle en questions*. Coédition GRIP / Enjeux internationaux. Revue Enjeux internationaux N° 9.
- LEVI STRAUSS, Claude. Race et Histoire. In : *Revue internationale des sciences sociales*, Volume 23, n°4, 1992.
- MEDDEB, Abdelwahab. *« Abdelwahab Meddeb par lui-même »*. Maghreb et modernité, Cahier d'études maghrébines, N°1, Cologne, 1989.
- MUNZELE MUNZIMI, J.M. « Africains ou Bounties ». In : *L'arbre à palabres. Culture et Développement*, n°15, mai 2004 – 8-14.
- RAFONI, Béatrice. *La recherche interculturelle. Etat des lieux en France*. In : Questions de communication, 2003, p 13-26.
- SARI, Fewzia. L'ishrâk dans l'œuvre de Mohammed Dib. Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée – N°22, 1976.
- WULF, Christophe. Mondialisation. Le défi de l'hétérogénéité culturelle, de l'Autre et de l'anthropologie. In : la culture à l'épreuve de la mondialisation, UNESCO.
- WIKTOROWICZ FRANCIS, Cécilia. Énonciation, discours et stratégies identitaires. Une phénoménologie de l'altérité dans l'œuvre de Leïla Sebbar. In : Le soi et l'autre, publications Internet. Les Presses de l'Université Laval, coll. « Intercultures », 2002.

Ouvrages consultés sur le corpus

- ACHOUR, Christiane. *Albert Camus et l'Algérie*. Alger : Barzakh, 2004 – 188 p.
- ADAM-MAILLET, Maryse. ASSOUN, Paul-Laurent. BERNIER, Michel. *Analyses et réflexions sur Albert Camus. Noces*. Paris : Ellipses, 1998 – 128 p.
- ADJIL, Bachir. *Espace et écriture chez Mohammed Dib : La trilogie nordique*. Paris : L'Harmattan, 1995 – 195 p.

- AGAR- MENDOUSSE, Trudy. *Violence et créativité de l'écriture algérienne au féminin*. Paris, L'Harmattan, 2006 – 281 p.
- BEKKAT, Amina. BERERHI, Afifa. *Mohammed Dib*. Blida : Tell, 2003 – 96 p.
- CHARLES-ROUX, Edmonde. *Nomade j'étais. Les années africaines d'Isabelle Eberhardt*. Paris : Grasset, 1995 – 480 p.
- CHAVANES, François. *Albert Camus. Tel qu'en lui-même*. Blida : Tell, 2004 – 159 p.
- CHIKHI, Beïda. *Problématique de l'écriture dans l'œuvre romanesque de Mohammed Dib*. Office des Publications Universitraires, 1989 – 266 p.
- KHADDA, Naget. *Mohammed Dib, cette intempestive voix recluse*. EDISUD, 2003 – 200 p.
- KHADDA, Naget. *Mohammed Dib, 50 ans d'écriture*. Montpellier : Presses Universitaires, 2002 – 357 p.
- BONN, Charles. *Lecture présente de Mohammed Dib*. Alger : ENAL, 1988 - 273 p.
- LARONDE, Michel. *Leila Sebbar*. Paris : L'Harmattan, 2003 – 300 p.
- SPIQUEL, Agnès. SCHAFFNER, Alain. *Albert Camus : l'exigence morale*. Le Manuscrit, 2006 – 245 p.

Dictionnaires et encyclopédies

- AUROUX, Sylvain. *Les Notions philosophiques : dictionnaire*, tome 1 (Philosophie occidentale). Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Encyclopédie philosophique universelle », 1990 - 3297 p.
- Dictionnaire International des Termes Littéraires [DITL], en ligne.
- Dictionnaire historique de la langue française. Paris : Dictionnaires le Robert, 1992.
- Dictionnaire Hachette Encyclopédie, 2002
- Encyclopædia Universalis. Paris : Encyclopædia Universalis, 1992.
- Encyclopædia Universalis. 6e éd., CD-ROM : Universalis multimedia, 2000.
- Encyclopædia Universalis. Encyclopædia Universalis France S.A., 2005. URL : www.universalis-edu.com/index.htm.
- Encyclopédie Encarta 2007. 1993-2006 Microsoft Corporation
- FERREOL, Gilles. JUCQUOIS, Guy. *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris : Armand Colin, 2004 – 354 p.
- Trésor de la Langue Française Informatisé [TLFI]. Nancy, url : www.atilf

Table des matières

VOLUME I

Remerciements

Introduction

Partie I/ Approche et problématiques de l'hétérogénéité culturelle

Chapitre 1/ Rencontres inter-individuelles et inter-culturelles

1.1. Un état des savoirs sur les mots et les choses 31

1.1.1. Colonisation 31

1.1.2. Migration 34

1.1.3. L'hétérogénéité culturelle en contexte colonial et migratoire : problématisation 36

1.2. Evolution d'une conception : du monoculturel au pluriculturel 43

1.2.1. Contre le monoperspectivisme culturel 43

1.2.2. Vers une nouvelle épistémè : la perspective pluraliste 46

1.2.3. La pluriculturalité ou la coprésence d'une multiplicité de cultures 49

1.3. La diversité : une problématique liée aux rencontres inter-culturelles 52

1.3.1. La diversité : un système interprétatif pluriel 52

1.3.2. Le péril de la diversité culturelle ou le « choc des cultures » 54

1.4. La conception multiculturaliste face à la diversité culturelle 57

1.4.1. Genèse d'un concept : le multiculturalisme 57

1.4.2. Définition 58

1.4.3. Coprésence des individus et des cultures : solution harmonieuse ou structuration conflictuelle ? 61

Chapitre II/ L'interculturalité : une réponse à la diversité et à la différence des cultures

2.1. Un état des savoirs sur l'interculturalité 65

2.1.1. L'interculturalité : Genèse d'une notion 65

2.1.2. L'interculturalité : Ensemble des acceptions 68

2.2. Le champ lexical de l'interculturalité 72

2.2.1. Pluriculturel, Multiculturel et Interculturel 72

2.2.2. Biculturel et interculturel 72

2.2.3. Acculturation et Interculturation 73

2.2.4. Acculturation antagoniste et Inculturation, Intraculturel et Enculturation, Transculturel et Métaculturel 74

2.2.5. Osmoses, Métissages, Transferts, Greffes, Hybridations, Crases 75

2.3. La démarche interculturelle : pour une re-connaissance de l'Altérité et la différence au contact de l'Autre 78

2.4. Un état des lieux sur les recherches interculturelles 86

2.5. La recherche : problématiques de l'interculturel et contextes générateurs d'interculturalité 96

Partie II / L'Algérie comme champ de l'interculturalité

Chapitre I/ La détermination socio-historique de la situation interculturelle en Algérie

1.1. L'espace algérien : un palimpseste culturel 106

1.1.1. De la préhistoire à l'antiquité : la diversité déjà 106

1.1.2. Histoire des conquêtes en Algérie : Phéniciens, Romains, Vandales, Byzantins, Arabes, Espagnols, Turcs, Français 108

1.2. La conquête française de l'Algérie : une intrusion particulière 116

1.2.1. Retour sur l'histoire d'une conquête : 116

1.2.2 Démarches et systèmes adoptés en vue d'une conquête totale : 117

1.2.3. L'idéologie de la conquête 120

A. Une conquête du territoire d'abord 120

B. La conquête de l'Algérie : une idéologie coloniale complexe 122

1.3. Le contexte colonial et l'imposition d'un interdiscours 127

1.3.1. Hétérogénéité discursive franco-algérienne 127

1.3.2. L'impact colonial : hybridation entre passé et présent, Français et Algériens 132

1.4. L'héritage algérien des civilisations conquérantes 137

1.5. Le brassage linguistique 142

Chapitre II/ L'interculturalité en situation : des Algériens en France

2.2. De l'exil individuel à l'immigration de masse 145

2.2.1. L'immigration de la main-d'œuvre algérienne en France 145

2.2.2. Immigration des Algériens durant la Première Guerre mondiale 146

2.2.3. L'entre-deux guerres : l'immigration Algérienne installée 146

2.2.4. L'immigration algérienne après la Seconde guerre mondiale 147

2.2.5. Migration de travailleurs algériens 147

2.2.6. L'immigration algérienne durant la guerre d'indépendance de l'Algérie 148

2.3. L'immigration des Algériens en France en période postcoloniale 149
2.3.1. L'immigration après la guerre d'indépendance 149
2.3.2. Le flux migratoire en France 149
2.4. Conséquences interculturelles en France et en Algérie 151
2.4.1. Une problématique d'abord culturelle 151
2.4.2. Métissage ou affrontement ? 154
2.4.3. Assimilation ou intégration pour les Algériens en France ? 157
2.4.4. Ségrégation, mépris et racisme 160

Chapitre III/ Les espaces de contacts culturels : Le contexte colonial et migratoire

3.1. La situation de l'individu dans de tels contextes 167
3.1.1. Le sujet interculturel face à l'intérité 167
3.1.2. L'implication de l'Autre, l'étranger en situation interculturelle : un rapport dialogique 169
3.1.3. Les représentations du Moi et de l'Autre dans l'interculturalité vécue : stéréotypes et préjugés 172
3.1.4. Identification identitaire entre le même et l'autre, entre similarité et altérité 174
3.2. Confrontation et interpénétration en situation d'interculturalité 178
3.2.1. La problématique de l'appartenance et la question de la double exclusion 178
3.2.2. Entre conflit et entrecroisement, une problématique linguistique 181
3.2.3. Les imbrications socioculturelles franco-algériennes 184
3.3. La recherche : Problématiques de l'interculturalité franco-algérienne, contextes générateurs et discours littéraire 189
Premières conclusions : 194

Partie III/ La situation interculturelle et la création littéraire : le cas de certains écrivains algériens et français d'expression française

Chapitre I/ Identification et classification des œuvres et des écritures en contexte interculturel

Chapitre II/ Eléments de biographie et itinéraires d'écriture pour une justification du choix des auteurs et des œuvres dans la problématique interculturelle

2.1. Isabelle Eberhardt 213
2.1.1. Au pays des sables 216
2.2. Albert Camus 219
2.2.1. Noces 221
2.3. Jean Pélégri 224

2.3.1. Ma mère, l'Algérie 226
2.4. Mohamed Dib 229
2.4.1. L'Infante maure 232
2.5. Leila Sebbar 234
2.5.1. Je ne parle pas la langue de mon père 235
2.6. Nina Bouraoui 237
2.6.1. Garçon manqué 240
2.7. Présentation du corpus au seuil de l'analyse discursive 243

Partie IV/ Analyse discursive sur un corpus d'étude

Chapitre III/ Le Moi en situation interculturelle : le contexte colonial franco-algérien

3.1. La représentation du Moi et le discours face à l'Altérité : Isabelle Eberhardt 247
3.1.1. Nomination et catégorisation du Même et de l'Autre : 247
A. Les marques de la personne 247
B. Nomination et catégorisation de l'altérité 250
3.1.2. L'Autre comme miroir du Même dans l'instance dialogale 253
3.1.3. Le Même en imprégnation culturelle de l'Autre 255
3.1.4. La relation aux lieux : le désert comme miroir du Moi 258
A. « Aspect spécial des lieux » : 258
B. « Etat particulier de notre âme » : 261
3.2. Le discours camusien en contexte interculturel : l'Autre disjoint du Même 267
3.2.1. Les instances de l'énonciation discursive d'Albert Camus 267
A. La personne 267
B. L'espace 268
C. Le temps 270
3.2.2. Le je(u) des sens dans le discours d'Albert Camus 271
3.2.2. Les représentations prototypiques de deux espaces de référence : Algérie et France 277
3.2.4. Catégorisation de l'Altérité et stéréotypes : l'Autre disjoint du Même 286
3.3. Imprégnation et partage dans la représentation discursive du Moi pélégrien 292
3.3.1. Représentation du paysage natal et inscription personnelle 292
A. Le rapport au paysage natal 292
B. La procédure descriptive du paysage natal : une première lecture 295
C. La procédure réflexive sur le paysage natal et stratification des sens 298

3.3.2. Le sujet énonciateur face à la situation coloniale : la ségrégation au-delà du partage 302

3.3.3. Les relations inter-linguistiques ou la relativité des langues : une lecture du discours pélégrien 306

Chapitre IV/ Le Moi en situation interculturelle : le contexte migratoire franco-algérien

4.1. La représentation du Moi dibien entre Identité et Altérité 311

4.1.1. Un je énonciateur individuel ou universel ? 311

4.1.2. Lyyli Belle ou l'expression profonde d'un mal être : la problématique de la double appartenance 313

4.1.3. Identification et imprégnation du Moi entre Occident et Maghreb 320

4.1.4. L'écriture comme espace du dire au milieu des différences inter-culturelles 324

4.1.5. La source : entre identité et altérité 328

4.2. Leila Sebbar ou le Moi partagé entre deux rives 332

4.2.1. Ecrire le Je aux prises avec le monde 332

A. Retour sur un passé douloureux 332

B. Le silence de la voix ou la communication rompue 335

4.2.2. L'espace algérien : stéréotypie au cœur du discours sebbarien : 342

4.2.3. Le rapport à la langue 345

A. La langue française : un idiome séparateur entre le Moi et les origines 345

B. La langue française comme carapace contre la ségrégation et le mépris 349

C. La langue française comme valeur prototypique et catégorisante 352

D. La langue française : un pont entre deux mondes 357

4.3. Nina Bouraoui ou la conception mixte 359

4.3.1. Les instances de Je énonciatif dans le discours bouraouien 359

4.3.2. Enquête sur le mal être bouraouien 363

A. L'écartèlement identitaire ou « l'identité de fracture » 363

B. Entre deux identités sexuelles 366

C. Une dualité linguistique chez N. Bouraoui 369

4.3.3. La relation aux lieux : Alger – Rennes – Tivoli 371

4.3.4. Catégorisation de la différence : 375

Conclusion

Bibliographie

Volume II

UNIVERSITE DE TLEMCEN - ABOU BAKR BELKAID

Faculté des Lettres et des Langues

Département des langues étrangères

Ecole doctorale de français

THÈME

Ecritures et représentation du Moi en situation d'interculturalité

Thèse de doctorat, *Option :* ***Sciences des textes littéraires***

Présentée par :

Mme. Nahida ALLAL-GUELLIL

Sous la co-direction de :

M. le Professeur Boumediène BENMOUSSAT

M. le Professeur Émérite Paul SIBLOT

Volume II

CORPUS

Membres du jury:

Mme Fewzia SARI	Professeur	Université d'Oran	Présidente
M. Boumediene BENMOUSSAT	Professeur	Université de Tlemcen	Co-rapporteur
M. Paul SIBLOT	Professeur Émérite	Université de Montpellier	Co-rapporteur
Mme Jeanne Marie BARBERIS	Professeur Émérite	Université de Montpellier	Examinatrice
Mme Naget KHADDA	Professeur Émérite	Université de Montpellier	Examinatrice
Mme Sabéha BENMANSOUR	Maître de Conférences A	Université de Tlemcen	Examinatrice

Année universitaire 2009-2010

Corpus 1

La situation inter-culturelle franco-algérienne :

Des Français en Algérie

Texte

Intitulé — *Au pays des sables*

Corpus

Référence — *CP 1-1*

Document

Type — *Recueil de nouvelles autobiographiques*

Parution — *1904*

Editions — *Joelle Losfeld*

Auteur — *Isabelle Eberhardt (1877-1904).* C'est d'abord une relation de voyage avec un pays lointain qui se transforme en une véritable relation passionnelle et fusionnelle avec le Sahara algérien, ses habitants, leur culture et leur religion. Nous parlons d'une véritable imprégnation culturelle, linguistique et religieuse lorsqu'il s'agit du personnage Isabelle Eberhardt.

Contexte — Nous situons le texte en pleine période de la colonisation française de l'Algérie, qui a durée 132 années entre 1830 et 1962. Une période très délicate pour les Français comme pour les Algériens, car les rapprochements des uns envers les autres étaient difficiles à faire. De plus, dans cette période, l'auteure rejoint d'autres écrivains qui écrivent sur l'Algérie. Ce sont des écrivains français, à titre d'exemple, qui, à la suite des voyageurs étrangers et des écrivains orientalistes font de l'Algérie une destination incontournable et le point d'ancrage de leurs écrits littéraires. Ceci étant, l'Algérie intègre le domaine littéraire français, notamment depuis la colonisation française de l'Algérie en 1830. Nous y lisons la description d'un pays riche en sa beauté, en sa culture, un pays *exotique*, un peuple différent et une culture étrangère qui attirent le regard et la curiosité. Dans ce genre d'expérience, le voyageur pourrait éprouver, soit, un parfait émerveillement, ou alors, un essentiel dépaysement face à un paysage et une culture autres, faisant l'expérience d'une altérité forte et incontestable.

Dans la dune

- C'était sur la fin de l'automne 1900, presque en hiver déjà. Je compais alors, avec quelques bergers de la tribu des Rebaïa, dans une région déserte entre toutes, au sud de Taïbeth-Guéblia, sur la route d'El Oued à Ouargla.

  Nous avions un troupeau de chèvres assez nombreux, et quelques malheureux chameaux, maigres et épuisés, épave de l'expédition d'In-Salah, qui a dépeuplé de chameaux le Sahara pour des années, car la plupart ne sont pas revenus des convois lointains d'El Goléa et d'Igli.

Nous étions alors huit, en nous comptant, mon serviteur Ali et moi. Nous vivions sous une grande tente basse en poile de chèvre, que nous avions dressée dans une petite vallée entre les dunes. Après les premières petites pluies de novembre, l'étrange végétation saharienne commençait à renaître. Nous passions nos journées à chasser les innombrables lièvres sahariens, et surtout à rêver, en face des horizons moutonnants.

Le calme et la monotonie, jamais ennuyeuse cependant, de cette existence au grand air provoquaient en moi une sorte s'assoupissement intellectuel et moral très doux, un apaisement bienfaisant.

Mes compagnons étaient des hommes simples et rudes, sans grossièreté pourtant, qui respectaient mon rêve et mes silences – très silencieux eux-mêmes d'ailleurs.

Les jours s'écoulaient, paisibles, en une grande quiétude, sans aventures et sans accidents…

Cependant, une nuit que nous dormions sous notre tente, roulés dans nos *burnous*, un vent du Sud violent s'éleva et souffla bientôt en tempête, soulevant des nuages de sable.

Le troupeau bêlant et rusé réussit à se tasser si près de la tente que nous entendions la respiration des chèvres. Il y en eut même quelques-unes qui pénétrèrent dans notre logis et qui s'y installèrent malgré nous, avec l'effronterie drôle propre à leur espèce.

La nuit était froide et je dus accueillir, sans trop de mécontentement, un petit chevreau qui s'obstinait à se glisser sous mon *burnous* et se couchait contre ma poitrine, répondant par des bourrades de son front têtu à toutes mes tentatives d'expulsion.

Fatigués d'avoir beaucoup erré dans la journée, nous nous endormîmes bientôt, malgré les hurlements lugubres du vent dans le dédale des dunes et le petit bruit continu, marin, du sable qui pleuvait sur notre tente.

Tout à coup, nous fûmes à nouveau réveillés en sursaut, sans pouvoir, au premier moment, nous rendre compte de ce qui arrivait, mais écrasés, étouffés sous un poids très lourd : une rafale plus violente avait chaviré notre tente, nous ensevelissant sous ses ruines. Il fallut sortir, ramper à plat ventre, péniblement, dans la nuit noire où le vent froid faisait fureur, sous un ciel d'encre.

Impossible ni de remonter la tente dans l'obscurité, ni d'allumer notre petite lanterne. Il pouvait être trois heures déjà, et nous préférâmes nous coucher, maussades, à la belle étoile, en attendant le jour. Aly dut encore extraire à grand-peine quelques couvertures et quelques *burnous* de dessous la tente, et il fallut aussi sauver les chèvres qui gémissaient et se débattaient furieusement.

Etouffant dans mon *burnous* sur lequel le sable continuait de tomber en pluie, tenue éveillée par les hennissements de frayeur et les ruades de mon pauvre cheval attaché à un piquet et bousculé par les chèvres inquiètes, je ne parvins plus à me rendormir.

Le vent avait cessé presque tout à fait. Aly était occupé à allumer un grand feu de broussailles. Nous nous assîmes tous autour du bienfaisant brasier, transis et courbaturés. Seul Aly conservait sa bonne humeur habituelle, nous plaisantant sur nos airs de déterrés.

Le jour se leva, limpide et calme, sur le désert où la tourmente de la nuit avait laissé une infinité de petits sillons gris, comme les rides d'une tempête sur le sable.

L'idée me vint d'aller faire un temps de galop dans la plaine qui s'étendait au-delà de la ceinture de dunes fermant notre vallée.

Aly resta pour reconstruire la tente et mettre en ordre notre petit ménage ensablé et dispersé durant la nuit. Il me recommanda cependant de ne pas trop m'éloigner du camp.

Mais bah ! Dès que je fus dans la plaine, je lâchai la bride à mon fidèle Souf qui partit à toute vitesse, énervé, lui aussi, par la mauvaise nuit qu'il avait passée.

Longtemps, nous courûmes ainsi, à une vitesse vertigineuse, ivres d'espace, dans le calme serein du jour naissant.

Enfin, mettant à grand-peine mon cheval au pas, je me retournai et je vis que j'étais très loin déjà des dunes…

Sans aucune hâte de rentrer au campement, l'idée me vint de passer par des collines qui ferment la plaine. Je m'engageai donc dans un dédale de monticules de plus en plus élevés, en prenant le chemin de l'Ouest.

Il y avait là des vallées semblables à la nôtre et, pour ne pas perdre de temps, je laissais trotter Souf dans ces endroits plus hauts.

Peu à peu, le ciel s'était de nouveau couvert de nuages, et le vent commençait à tomber. Sans la bourrasque de la nuit qui avait séché et déplacé toute la couche superficielle du sable, un vent aussi faible n'eût pu provoquer aucun mouvement à la surface du sol. Mais la terre était réduite à l'état de poussière presque impalpable, et le sable continuait doucement à couler des dunes escarpées. Je remarquai bientôt que mes traces disparaissaient très vite.

Après une heure je commençais à être étonnée de ne pas encore être arrivée au camp. Il était déjà assez tard, et la chaleur devenait lourde. Pourtant, je remontais bien vers l'ouest ?...

Enfin, je finis par m'arrêter, comprenant que j'avais fait fausse route et que j'avais dû dépasser le campement.

Mais je demeurais perplexe… Où fallait-il me diriger ? En effet, je ne pouvais pas savoir si je me trouvais au-dessus ou au-dessous de la route, c'est-à-dire si j'avais passé au nord ou au sud du camp. Je risquais donc de m'égarer définitivement. Cependant, je me décidai à prendre résolument la direction du nord, la moins dangereuse dans tous les cas.

Mais, là encore, je n'aboutis à rien, après avoir marché pendant une heure ; alors, je redescendis vers le sud.

Il était trois heures après midi, déjà, et ma mésaventure ne m'amusait plus : je n'avais qu'un pain arabe dans le capuchon de mon *burnous* et une bouteille de café froid. Je commençais à me demander ce que j'allais devenir, si je ne retrouvais pas mon chemin avant la nuit.

Laissant mon Souf dans une vallée, je grimpai sur la dune la plus élevée de la région ; autour de moi, de tous côtés, je ne vis que la houle grise des monticules de sable, et je ne parvenais pas à comprendre comment j'avais pu, en si peu de temps, m'égarer à ce point.

Enfin, ne voulant plus continuer à errer sans but, craignant d'être prise par la nuit dans un endroit stérile où mon cheval, déjà privé d'eau, ne trouverait même pas d'herbe, je me mis à la recherche d'une vallée commode pour passer la nuit.

« Demain, dès l'aube, je me mettrai en route vers le nord, pensai-je, et je gagnerai la route de Taïbeth…»

Je découvris un vallon profond et allongé, où une végétation plus touffue avait poussé étonnamment verte. Je débarrassai Souf de son harnachement, et je le lâchai, allant moi-même explorer mon « île de Robinson ».

Au milieu d'un espace découvert, je trouvai un tas de cendres à peine mêlées de sable, et quelques os de lièvre : des chasseurs avaient dû passer la nuit là. Peut-être reviendraient-ils ?

Ces chasseurs du Sahara sont des hommes rudes et primitifs, vivant à ciel ouvert, sans résidence fixe. Quelques-uns laissent leurs familles très loin dans les *Ksours*, d'autres sont de véritables enfants des sables, errant avec femmes et enfants – mais ceux-là sont rares. Leur vie à tous est aussi libre et aussi peu compliquée que celle des gazelles du désert.

Parmi ces chasseurs, il y a bien quelques « irréguliers » fuyant dans les solitudes la justice des hommes. Cependant, dans ces régions encore assez voisines des villes et des villages, les dissidents, comme on les appelle en langage administratif, sont rares, et je souhaitais de voir apparaître les chasseurs dont j'avais retrouvé les traces, afin de sortir au plus vite de la situation ridicule où je m'étais mise. Dans quelles transes devaient être mes compagnons, surtout le fidèle Aly ?

Un hennissement joyeux me tira de ces réflexions : mon cheval s'était approché d'un fourré très épais et très vert et, la tête enfoncée dans les branches, semblait flairer quelque chose d'insolite.

Entre les buissons, il y avait un de ces *hassi* nombreux du Sahara, perdus souvent en dehors de toutes les routes, puits étroits et profonds, que seuls les guides connaissent.

La végétation presque luxuriante de la vallée s'expliquait par la présence de cette eau à une faible profondeur.

Je me mis en devoir de puiser, au moyen de ma bouteille attacher au bout de ma ceinture.

Soudain j'entendis une voix qui disait, tout près derrière moi :

- Que fais-tu là, toi ?

Je me retournai : devant moi se tenaient trois hommes bronzés, presque noirs, en loques, portant leur maigre bagage dans des sacs de toile et armés de longs fusils à pierre.

- J'ai soif.

- Tu t'es égaré ?

- Je campe non loin d'ici avec des Rebaïa, des Souafa, des bergers…

- Tu es musulman ?

- Oui, grâce à Dieu !

Celui qui m'avait adressé la parole était presque un vieillard. Il étendit la main et toucha mon chapelet.

- Tu es de Sidi Abdelkader Djilani… Alors, nous sommes frères… Nous aussi nous sommes Kadriya.

- Dieu soit loué ! Dis-je.

J'éprouvai une joie intense à trouver en ces nomades des confrères : entre adeptes de la même confrérie l'aide mutuelle et la solidarité sont de règle. Eux aussi portaient en effet le chapelet des Kadriya

- Attends, nous avons une corde et un bidon ; nous ferons boire ton cheval et tu passeras la nuit avec nous ; demain matin, nous te ramènerons à ton camp. Tu t'es beaucoup éloigné vers le sud, tu as passé le camp des Rebaïa et, maintenant, en prenant par les raccourcis, il faut au moins trois heurs pour y arriver.

Le plus jeune d'entre eux se mit encore à rire :

- Tu es dégourdi toi !

- De quelles tribus êtes-vous ?

- Moi et mon frère, nous sommes des Ouled Seïh de Taïbeth Guéblia et celui là, Ahmed Bou Djema, est Chaambi des environs de Berressof. Son père avait un jardin à El Oued, dans la colonie des Chaamba qui est au village d'Elakbab. Il s'est sauvé, le pauvre…

- Pourquoi ?

- A cause des impôts. Il est parti à In Salah avec notre *cheikh*, Sidi Mohammed Taïeb ; quand il est revenu, il a trouvé sa femme morte, emportée par l'épidémie de typhus, et son jardin privé de toute culture ; alors, il a gagné le désert – à cause des impôts.

Le jeune Seihi qui parlait ainsi avait attiré mon attention par la primitivité de ses traits et l'éclat sournois de ses grands yeux fauves. Il eût pu servir de type accompli de la race nomade, fortement métissée d'Arabe asiatique, qui est la plus caractéristique du Sahara.

Ahmed Bou Djema, maigre et souple, semblait être son aîné, autant qu'on en put juger, car la moitié de sa face était voilée de noir, à la façon des Touareg.

Quant au plus âgé, il avait une belle tête de vieux coupeur de routes, aquiline et sombre. Ahmed Bou Djema portait, pendus à sa ceinture, deux superbes lièvres. Il s'écarta un peu du puits et, après avoir dit « *Bismillah !* », il se mit à vider son gibier.

Le soleil avait disparu derrière les dunes, et les derniers rayons roses du jour glissaient au ras du sol, entre les buissons aux feuilles pointues et les jujubiers. Les touffes de *drinn* semblaient d'or, dans la grande lueur rouge du soir.

Sélem, l'ainé des deux frères, s'écarta de notre groupe et, étendant son *burnous* loqueteux sur le sable, il commença à prier, grave et comme grandi.

- Vous n'avez point de famille ? demandai-je à Hama Srir, pendant que nous creusions un trou dans le sable pour la cuisson des lièvres.

- Sélem a sa femme et ses enfants à Taïbeth. Moi, ma femme est dans les jardins de Remirma, dans l'*oued* Rir, chez sa tante.

- Ne t'ennuies-tu pas, loin de ta famille ?

- Le sort est le sort de Dieu. Bientôt j'irai chercher ma femme. Quand les enfants de Sélem seront grands ils chasseront comme leur père.

In châ Allah !

Amine.

Tout me charmait et m'attirait dans la vie libre et sans souci des ces enfants du grand Sahara splendide et morne.

Après avoir lié en boule les lièvres, nous les mîmes, avec leur fourrure, au fond du trou, sous une mince couche de sable. Puis nous allumâmes par-dessus un grand feu de broussailles.

- Alors, tu t'est marié chez les Rouara ?

Hama Srir fit un geste vague :

- C'est toute une histoire ! Tu sais que nous autres, Arabes du désert, nous ne nous marions guère en dehors de notre tribu …

Le roman de Hama Srir piquait ma curiosité. Voudrait-il seulement me le conter ? Cette histoire devait être simple, mais empreinte du grand charme mélancolique de tout ce qui touche au désert.

Après le souper, Sélem et Bou Djema s'endormirent bientôt. Hama Srir, à demi couché prés de moi, tira son *matoui* (petit sac en *filali* pour le kif) et sa petite pipe. Je portais, moi aussi, dans la poche de ma *gandoura*, ces insignes du véritable Soufi. Nous commençâmes à fumer.

- Hama, raconte-moi ton histoire.

- Pourquoi ? Pourquoi t'intéresses-tu à ce qu'ont fait des gens que tu ne connais pas ?

- Je t'adopte pour frère, au nom d'Abdelkader Djilani.

- Moi aussi.

Et il me serra la main.

- Comment t'appelles-tu ?

-Mahmoud ben Abdallah Saâdi.

- Ecoute, Mahmoud, si je ne t'adoptais pas, moi aussi, pour frère, si nous ne l'étions pas déjà par notre *cheikh* et notre chapelet, et si je ne voyais pas que tu es un *taleb*, je me serais mis fort en colère au sujet de ta demande, car il n'est pas d'usage, tu le sais, de parler de sa famille. Mais écoute, et tu verras que le *mektoub* de Dieu est tout-puissant, que rien ne saurait le détourner.

[Isabelle Eberhardt, 1904, corpus 1-1 : 37 à 46]

Texte

Intitulé	*Au pays des sables*

Corpus

Référence	*CP 1-2*

Document

Type	*Recueil de nouvelles autobiographiques*
Parution	*1904*
Editions	*Joelle Losfeld*
Auteur	*Isabelle Eberhardt (1877-1904).*
Contexte	*Idem.*

Au pays des sables

- Il est des heures à part, des instants très mystérieusement privilégiés où certaines contrées nous révèlent, en une intuition subite, leur âme, en quelque sorte leur essence propre, où nous en concevons une vision juste, unique et que des mois d'étude patiente ne sauraient plus ni compléter, ni même modifier. Cependant, en ces instants furtifs, les détails nous échappent nécessairement et nous ne saurions apercevoir que l'ensemble des choses… Etat particulier de notre âme, ou aspect spécial des lieux, saisi au passage et toujours inconsciemment ?

  Je ne sais …

  Ainsi, ma première arrivée à El Oued, il y a deux ans, fut pour moi une révélation complète, définitive de ce pays âpre et splendide qui est le Souf, de sa beauté particulière, de son immense tristesse aussi.

  Après la sieste dans les jardins ombreux de l'oasis d'Ourmès, l'âme tout à l'attente anxieuse, irraisonnée d'une vision que je pressentais devoir dépasser en splendeur tout ce que j'avais vu jusqu'alors, je repris avec mon petit convoi bédouin la route de l'est, sentier ardu qui tantôt serpente dans les défilés fuyants des dunes, tantôt grimpe sur les arêtes aiguës, à d'invraisemblables altitudes, hasardeusement.

  Après avoir traversé, lentement et comme en rêve, les petites cités caduques enserrées autour d'El Oued : Kouinine, Teksébett, Gara, nous atteignîmes la crête fuyante et oblique de la haute dune dite de Si Ammar ben Ahsène, du nom d'un mort qui y est enterré à la place ou il fut tué jadis.

  C'était l'heure élue, l'heure merveilleuse au pays d'Afrique, quand le grand soleil de feu va disparaître enfin, laissant reposer la terre dans l'ombre bleue de la nuit.

Du sommet de cette dune, on découvre toute la vallée d'El Oued, sur laquelle semblent se resserrer les vagues somnolentes du grand océan de sable gris.

Etagée sur le versant méridional d'une dune, El Oued, l'étrange cité aux innombrables petites coupoles rondes, changeait lentement de teinte.

Au sommet de la colline, le minaret blanc de Sidi Salem s'élevait, déjà irisé, déjà tout rose dans le reflet occidental.

Les ombres des choses s'allongeaient démesurément, se déformaient et pâlissaient sur le sol, devenu vivant alentour, pas une voix.

Toutes les cités des pays de sable, bâties en plâtras léger, ont un aspect sauvage, délabré et croulant.

Et, tous prés, des tombeaux et des tombeaux, toute une autre ville, celle des morts attenante à celle des vivants.

Les dunes allongées et basses de Sidi Mestour qui dominent la ville vers le sud-est semblaient maintenant autant de coulées de métal incandescent, de foyers embrasés, d'un rouge violacé d'une invraisemblable intensité de couleur.

Sur les petits dômes ronds, sur les pans de murs en ruine, sur les tombeaux blancs, sur les couronnes échevelées des grands dattiers, des lueurs d'incendie rampaient, magnifiant la ville grise en un flamboiement d'apothéose.

Le dédale marin des dunes géantes de l'autre route déserte qui mène à Touggourt, d'où nous venons par Taibett-Guéblia, se dessinait, irisé, noyé en des reflets d'une teinte de chamois argenté, sur la pourpre sombre du couchant.

Jamais, en aucune contrée de la terre, je n'avais vu le soir se parer d'aussi magiques splendeurs !

A El Oued, pas de forêt de dattiers obscurs enserrant la ville, comme dans les oasis des régions pierreuses ou salées…

La ville grise perdue dans le désert gris, participant tout entière de ses flamboiements et de ses pâleurs, comme lui et en lui, rose et dorée aux matins enchantés, blanche et aveuglante aux midis enflammés, pourpre et violette aux soirs irradiés … et grise, grise comme le sable dont elle est née, sous les ciels blafards de l'hiver !

Quelques vapeurs blanches qui flottaient, légères, dans l'embrasement du zénith profond, s'en allaient maintenant, pourpres et frangées d'or, vers d'autres horizons, tels les lambeaux d'un impérial manteau disséminés au souffle capricieux de la brise …

Et toujours encore, pendant toutes ces métamorphoses, pendant toute cette grande féerie des choses, pas un être, pas un son.

Les ruelles étroites aux maisons caduques s'ouvraient, désertes, sur l'immensité en feu des cimetières vagues, sans murs et sans limites.

Cependant, la teinte pourpre du ciel, qui semblait se refléter dans le chaos des dunes, devenait de plus en plus sombre, de plus en plus fantastique.

Le disque démesuré du soleil, rouge et sans rayons, achevait de sombrer derrière les dunes basses de l'horizon occidentale, du côté d'Allenda et d'Araïr.

Tout à coup, de toute les ruelles mortes sortirent en silence de longues théories de femmes, voilées à l'antique de haillons sombres, bleus et rouges, et portant, sur leur tête ou sur leur épaule, de grandes amphores frustes en terre cuite … avec le même geste sculptural que devaient avoir, des milliers d'années auparavant, les femmes de la race prédestinée de Sem, quand elles allaient puiser l'eau des fontaines chananéennes.

Dans l'océan illimité de lumière rouge inondant la ville et les cimetières, elles ressemblaient à des fantômes glissant au ras du sol, les femmes drapées d'étoffes sombres, aux plis helléniques, qui s'en allaient en silence vers les jardins profonds, cachés en les dunes de feu.

Très loin, une petite flûte en roseau commença de pleurer une tristesse infinie et cette plainte ténue, modulée, traînante à la fois et entrecoupée comme un sanglot, était le seul son qui animait un peu cette cité de rêve.

Mais voilà que le soleil a disparu et, presque aussitôt, lentement, le flamboiement des dunes et des coupoles commence à se foncer jusqu'au violet marin, et ces ombres profondes, qui semblent sortir de la terre assombrie, remontent, rampent, éteignent progressivement les lueurs qui allument encore les sommets.

La petite flûte enchantée s'est tue…

Soudain, de toutes les mosquées nombreuses, une autre voix s'élève, solennelle et lente :

- *Allahou Akbar ! Allahou Akbar !* Dieu est le plus grand ! clame le *mueddine* aux quatre vents du ciel.

Oh ! comme ils sonnent étrangement, ces rappels millénaires de l'Islam, comme déformés et assombris par les voix plus sauvages et plus rauques, par l'accent traînant des *mueddine* du désert !

De toutes les dunes, de tous les vallons cachés, qui semblaient déserts, tout un peuple uniformément vêtu de blanc descend, silencieux et grave, vers les *zaouia* et les mosquées.

Ici, loin des grandes villes du Tell, point de ces êtres hideux, produits bâtards de la dégénérescence et d'une race métissée, que sont les rôdeurs, les marchands ambulants, les portefaix, le peuple crasseux et ignoble des Ouled el Blassa.

Ici, le Sahara âpre et silencieux, avec sa mélancolie éternelle, ses épouvantes et ses enchantements, a conservé jalousement la race rêveuse et fanatique venue jadis des déserts lointains de sa patrie asiatique.

Et ils sont très grands et très beaux ainsi, les nomades aux vêtements et aux attitudes bibliques, qui s'en vont prier le Dieu unique, et dont aucun doute n'effleura jamais les âmes saines et frustes.

Et ils sont bien à leur place là, dans la grandeur vide de leur horizon illimité où règne et vit, splendide, la souveraine lumière…

Sur le minaret blanc de Sidi Salem, sur la crête des dunes de Tréfaoui, d'Allenda et de Débila, les dernières lueurs violettes se sont éteintes. Maintenant, tout est uniformément bleu, presque diaphane, et les coupoles arrondies et basses se confondent avec les sommets arrondies des dunes, de proche en proche, comme si la ville s'était étendue soudain jusqu'aux confins extrêmes de l'horizon.

La nuit d'été achève de tomber, sur la terre qui s'endort… Les femmes au costume de jadis sont rentrées dans les ruelles en ruine, et le grand silence lourd, que quelques rumeurs humaines étaient venues troubler pour un très court instant, descend de nouveau sur El Oued…

Le Sahara immense semble reprendre son rêve mélancolique, son rêve éternel.

Deux années plus tard, il m'a été donné, pendant des mois, d'assister chaque jour aux joies douces des aurores et aux apothéoses des soirs, jamais semblables… Chaque reflet revenant tous les soirs sur tel pan de mur, chaque ombre s'allongeant au même endroit et à la même heure, chaque dôme de la ville et chaque pierre des cimetières, tous les plus humbles détails de cette patrie d'élection, aimée profondément, me sont devenus familiers et restent maintenant présents à mon souvenir nostalgique d'exilé.

Mais jamais plus, l'âme du Pays du Sable ne s'est révélée à moi aussi profondément, aussi mystérieusement comme ce premier soir déjà lointain dans le recul des jours.

De telles heures, de telles ivresses, ressenties une fois, par un hasard unique, ne se retrouveront jamais…

[1904, corpus 1-2 : 9 à 14]

Texte

Intitulé	*Un été dans le Sahara*
Corpus	*Complémentaire*
Référence	*CP 1-3*

Document

Type	*Roman*
Parution	*1857*

Auteur — *Eugène Fromentin* (1820-1876). Peintre, écrivain et critique d'art du XIXème siècle, il consacre une place très importante à l'Algérie dans ses œuvres artistiques. A travers ses voyages en Orient, notamment en Algérie, cet écrivain orientaliste repose dans ses écrits sur une dialectique Même/Autre dans laquelle il oppose les pratiques « indigènes » à celles des occidentaux. De ce fait, il pointe une distanciation entre les deux civilisations, occidentale et « indigènes », au point où il rapproche les pratiques de ces derniers d'une certaine barbarie.

Contexte — La colonisation européenne, la française particulièrement, a fait prendre conscience à la Société du XIXe siècle de l'existence d'un autre monde aux mœurs et coutumes diverses qui attisent la curiosité du monde occidental. Nous inscrivons dans cette période de nombreuses œuvres, d'écrivains orientalistes, qui rendent compte de la vision fantasmée qu'ont les européens de l'orient, généralement, et de l'Algérie, particulièrement.

Un été dans le Sahara

- Les palmiers, les premiers que je voyais ; ce petit village couleur d'or, enfoui dans des feuillages verts déjà chargés des fleurs blanches du printemps [...] ; tout le désert m'apparaissant ainsi sous toutes ses formes, dans toutes ses beautés et dans tous ses emblèmes ; c'était pour la première, une étonnante vision. Ce qu'il y avait surtout d'incomparable, c'était le ciel : le soleil allait se coucher et dorait, empourprait, émaillait de feu une multitude de petits nuages détachés du grand rideau noir étendu sur nos têtes, et rangés comme une frange d'écume au bord d'une mer troublée. [...] Des brises chaudes montaient, avec je ne sais quelles odeurs confuses et quelle musique aérienne, du fond de ce village en fleurs ; les dattiers, agités doucement, ondoyaient avec des rayons d'or dans leurs palmes [...].

[Eugène Fromentin, 1857, corpus 1-3 : 120-121]

- La Diffa

Si simple que soit la salle à manger, si mal éclairé que soit le tapis qui sert de table, un repas arabe est toujours une affaire d'importance.

La diffa est le repas de l'hospitalité. La composition en est consacrée par l'usage.

D'abord un ou deux moutons rôtis entiers; on les apporte empalés dans de longues perches et tout frissonnants de graisse brûlante; il y a sur le tapis un immense plat de bois de la longueur d'un mouton; on dresse la broche comme un mât au milieu du plat; le porte-broche s'en empare à peu près comme d'une pelle à labourer, donne un coup de son talon sur le derrière du mouton et le fait glisser dans le plat. La bête a tout le corps balafré de longues entailles faites au couteau avant qu'on ne la mette au feu ; le maître de la maison arrache un premier lambeau et l'offre au plus considérable de ses hôtes. Le reste est l'affaire des convives.

Le mouton rôti est accompagné de galettes au beurre, feuilletées et servies chaudes; puis viennent des ragoûts, moitié mouton et moitié fruits secs, avec une sauce abondante, fortement assaisonnée de poivre rouge. Enfin arrive le couscous, dans un vaste plat de bois reposant sur un pied en manière de coupe.

La boisson se compose d'eau, de lait doux, de lait aigre; le lait aigre semble préférable avec les aliments indigestes; le lait doux, avec les plus épicés.

On prend la viande avec les doigts; sans couteau, ni fourchette, on la déchire; pour la sauce, on se sert de cuillers de bois, et le plus souvent d'une seule qui fait le tour du plat. Le couscous se mange indifféremment, soit à la cuiller, soit avec les doigts; pourtant, il est mieux de le rouler de la main droite, d'en faire une boulette et de l'avaler au moyen d'un coup de pouce rapide, à peu près comme on lance une bille. L'usage est de prendre autour du plat, devant soi, et d'y faire chacun son trou.

[1857, corpus 1-3 : 148-149]

Texte

Intitulé — *Noces*

Corpus

Référence — *CP 1-4*

Document

Type — *Essais littéraires*

Parution — *1959*

Editions — *Gallimard*

Auteur — *Albert Camus (1913-1960)*, écrivain français et journaliste engagé. Il a toujours vécu entre la France et l'Algérie, entre deux mères : sa mère *biologique* et sa mère *patrie*. Il a tout le temps ressenti un attachement profond pour la terre algérienne qu'il n'a jamais voulu quitter et l'amour sincère pour sa mère et les siens, autrement dit les Français. Ce vacillement qu'il a toujours connu, faisait partie intégrante de lui et de sa personnalité car il n'a jamais pu choisir entre les deux parts qui le fondaient.

Contexte — L'ouvrage à partir duquel nous travaillons de 1959, a été publié une première fois en 1939. Il rassemble de courts essais littéraires. Il se situe en pleine période de la colonisation française de l'Algérie. C'est un contexte particulièrement douloureux, autant pour les français d'Algérie, comme c'est le cas d'Albert Camus, que pour les Algériens. Albert Camus a très mal vécue cette situation car il a toujours voulu vivre en paix en Algérie, terre qu'il a toujours aimée et qu'il considérait comme sienne. C'est d'ailleurs dans sa patrie d'élection qu'il trouve la mort, deux années avant l'indépendance algérienne. Une indépendance qu'il redoutait plus que tout.

Noces à Tipaza

- Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres. A certaines heures, la campagne est noire de soleil. Les yeux tentent vainement de saisir autre chose que des gouttes de lumière et de couleurs qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. A peine, au fond du paysage, puis-je voir la masse noire du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, et s'ébranle d'un rythme sûr et pesant pour aller s'accroupir dans la mer.

Nous arrivons par le village qui s'ouvre déjà sur la baie. Nous entrons dans un monde jaune et bleu où. Nous accueille le soupir odorant et âcre de la terre d'été en Algérie. Partout, des bougainvillées rosat dépassent les murs des villas ; dans les jardins, des hibiscus au rouge encore pâle, une profusion de roses thé épaisses comme de la crème et de délicates bordures de longs iris bleus. Toutes les pierres sont chaudes. A l'heure où nous descendons de l'autobus couleur de bouton d'or, les bouchers dans leurs voitures rouges font leur tournée matinale et les sonneries de leurs trompettes appellent les habitants.

A gauche du port, un escalier de pierres sèches mène aux ruines, parmi les lentisques et les genêts. Le chemin passe devant un petit phare pour plonger ensuite en pleine campagne. Déjà, au pied de ce phare, de grosses plantes grasses aux fleurs violettes, jaunes et rouges, descendent vers les premiers rochers que la mer suce avec un bruit de baisers. Debout dans le vent léger, sous le soleil qui nous chauffe un seul côté du visage, nous regardons la lumière descendre du ciel, la mer sans une ride, et le sourire de ses dents éclatantes. Avant d'entrer dans le royaume des ruines, pour la dernière fois nous sommes spectateurs.

Au bout de quelques pas, les absinthes nous prennent à la gorge. Leur laine grise couvre les ruines à perte de vue. Leur essence fermente sous la chaleur, et de la terre au soleil monte sur toute l'étendue du monde un alcool généreux qui fait vaciller le ciel. Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. Pour moi, je ne cherche pas à y être seul. J'y suis souvent allé avec ceux que j'aimais et je lisais sur leurs traits le clair sourire qu'y prenait le visage de l'amour. Ici, je laisse à d'autres l'ordre et la mesure. C'est le grand libertinage de la nature et de la mer qui m'accapare tout entier. Dans ce mariage des ruines et du printemps, les ruines sont redevenues pierres, et perdant le poli imposé par l'homme, sont rentrées dans la nature. Pour le retour de ces filles prodigues, la nature a prodigué les fleurs. Entre les dalles du forum, l'héliotrope pousse sa tête ronde et blanche, et les géraniums rouges versent leur sang sur ce qui fut maisons, temples et places publiques. Comme ces hommes que beaucoup de science ramène à Dieu, beaucoup d'années ont ramené les ruines à la maison de leur mère. Aujourd'hui enfin leur passé les quitte, et rien ne les distrait de cette force profonde qui les ramène au centre des choses qui tombent.

Que d'heures passées à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde ! Enfoncé parmi les odeurs sauvages et les concerts d'insectes somnolents, j'ouvre les yeux et mon cœur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur. Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde. Mais à regarder l'échine solide du Chenoua, mon cœur se calmait d'une étrange certitude. J'apprenais à respirer, je m'intégrais et je m'accomplissais. Je gravissais l'un après l'autre des coteaux dont chacun me réservait une récompense, comme ce temple dont les colonnes mesurent la course du soleil et d'où on voit le village entier, ses murs blancs et roses et ses vérandas vertes. Comme aussi cette basilique sur la colline Est : elle a gardé ses murs et dans un grand rayon autour d'elle s'alignent des sarcophages exhumés, pour la plupart à peine issus de la terre dont ils participent encore. Ils ont contenu des morts ; pour le moment il y pousse des sauges et des ravenelles. La basilique Sainte-Salsa est chrétienne, mais chaque fois qu'on regarde par une ouverture, c'est la mélodie du monde qui parvient jusqu'à nous : coteaux plantés de pins et de cyprès, ou bien la mer qui roule ses chiens blancs à une vingtaine de mètres. La colline qui supporte Sainte-Salsa est plate à son sommet et le vent souffle plus

largement à travers les portiques. Sous le soleil du matin, un grand bonheur se balance dans l'espace.

Bien pauvres sont ceux qui ont besoin de mythes. Ici les dieux servent de lits ou de repères dans la course des journées. Je décris et je dis : « Voici qui est rouge, qui est bleu, qui est vert. Ceci est la mer, la montagne, les fleurs. » Et qu'ai-je besoin de parler de Dionysos pour dire que j'aime écraser les boules de lentisques sous mon nez ? Est-il même à Déméter ce vieil hymne à quoi plus tard je songerai sans contrainte : « Heureux celui des vivants sur la terre qui a vu ces choses. » Voir, et voir sur cette terre, comment oublier la leçon? Aux mystères d'Éleusis, il suffisait de contempler. Ici même, je sais que jamais je ne m'approcherai assez du monde. Il me faut être nu et puis plonger dans la mer, encore tout parfumé des essences de la terre, laver celles-ci dans celle-là, et nouer sur ma peau l'étreinte pour laquelle soupirent lèvres à lèvres depuis si longtemps la terre et la mer. Entré dans l'eau, c'est le saisissement, la montée d'une glu froide et opaque, puis le plongeon dans le bourdonnement des oreilles, le nez coulant et la bouche amère -la nage, les bras vernis d'eau sortis de la mer pour se dorer dans le soleil et rabattus dans une torsion de tous les muscles ; la course de l'eau sur mon corps, cette possession tumultueuse de l'onde par mes jambes - et l'absence d'horizon. Sur le rivage, c'est la chute dans le sable, abandonné au monde, rentré dans ma pesanteur de chair et d'os, abruti de soleil, avec, de loin en loin, un regard pour mes bras où les flaques de peau sèche découvrent, avec le glissement de l'eau, le duvet blond et la poussière de sel.

Je comprends ici ce qu'on appelle gloire : le droit d'aimer sans mesure. Il n'y a qu'un seul amour dans ce monde. Étreindre un corps de femme, c'est aussi retenir contre soi cette joie étrange qui descend du ciel vers la mer. Tout à l'heure, quand je me jetterai dans les absinthes pour me faire entrer leur parfum dans le corps, j'aurai conscience, contre tous les préjugés, d'accomplir une vérité qui est celle du soleil et sera aussi celle de ma mort. Dans un sens, c'est bien ma vie que je joue ici, une vie à goût de pierre chaude, pleine de soupirs de la mer et des cigales qui commencent à chanter maintenant. La brise est fraîche et le ciel bleu. J'aime cette vie avec abandon et veux en parler avec liberté : elle me donne l'orgueil de ma condition d'homme. Pourtant, on me l'a souvent dit : il n'y a pas de quoi être fier. Si, il y a de quoi : ce soleil, cette mer, mon cœur bondissant de jeunesse, mon corps au goût de sel et l'immense décor où la tendresse et la gloire se rencontrent dans le jaune et le bleu. C'est à conquérir cela qu'il me faut appliquer ma force et mes ressources. Tout ici me laisse intact, je n'abandonne rien de moi-même, je ne revêts aucun masque : il me suffit d'apprendre patiemment la difficile science de vivre qui vaut bien tout leur savoir vivre.

Un peu avant midi, nous revenions par les ruines vers un petit café au bord du port. La tête retentissante des cymbales du soleil et des couleurs, quelle fraîche bienvenue que celle de la salle pleine d'ombre, du grand verre de menthe verte et glacée. Au-dehors, c'est la mer et la route ardente de poussière. Assis devant la table, je tente de saisir entre mes cils battants l'éblouissement multicolore du ciel blanc de chaleur. Le visage mouillé de sueur, mais le corps frais dans la légère toile qui nous habille, nous étalons tous l'heureuse lassitude d'un jour de noces avec le monde.

On mange mal dans ce café, mais il y a beaucoup de fruits - surtout des pêches qu'on mange en y mordant, de sorte que le jus en coule sur le menton. Les dents refermées sur la pêche, j'écoute les grands coups de mon sang monter jusqu'aux oreilles, je regarde de tous mes yeux. Sur la mer, c'est le silence énorme de midi. Tout être beau à l'orgueil naturel de sa beauté et le

monde aujourd'hui laisse son orgueil suinter de toutes parts. Devant lui, pourquoi nierais-je la joie de vivre, si je sais ne pas tout renfermer dans la joie de vivre ? Il n'y a pas de honte à être heureux. Mais aujourd'hui l'imbécile est roi, et j'appelle imbécile celui qui a peur de jouir. On nous a tellement parlé de l'orgueil : vous savez, c'est le péché de Satan. Méfiance, criait-on, vous vous perdrez, et vos forces vives. Depuis, j'ai appris en effet qu'un certain orgueil. Mais à d'autres moments, je ne peux m'empêcher de revendiquer l'orgueil de vivre que le monde tout entier conspire à me donner. A Tipasa, je vois équivaut à je crois, et je ne m'obstine pas à nier ce que ma main peut toucher et mes lèvres caresser. Je n'éprouve pas le besoin d'en faire une œuvre d'art, mais de raconter ce qui est différent. Tipasa m'apparaît comme ces personnages qu'on décrit pour signifier indirectement un point de vue sur le monde. Comme eux, elle témoigne, et virilement. Elle est aujourd'hui mon personnage et il me semble qu'à le caresser et le décrire, mon ivresse n'aura plus de fin. Il y a un temps pour vivre et un temps pour témoigner de vivre. Il y a aussi un temps pour créer, ce qui est moins naturel. Il me suffit de vivre de tout mon corps et de témoigner de tout mon cœur. Vivre Tipasa, témoigner et l'œuvre d'art viendra ensuite. Il y a là une liberté.

Jamais je ne restais plus d'une journée à Tipasa. Il vient toujours un moment où l'on a trop vu un paysage, de même qu'il faut longtemps avant qu'on l'ait assez vu. Les montagnes, le ciel, la mer sont comme des visages dont on découvre l'aridité ou la splendeur, à force de regarder au lieu de voir. Mais tout visage, pour être éloquent, doit subir un certain renouvellement. Et l'on se plaint d'être trop rapidement lassé quand il faudrait admirer que le monde nous paraisse nouveau pour avoir été seulement oublié.

Vers le soir, je regagnais une partie du parc plus ordonnée, arrangée en jardin, au bord de la route nationale. Au sortir du tumulte des parfums et du soleil, dans l'air maintenant rafraîchi par le soir, l'esprit s'y calmait, le corps détendu goûtait le silence intérieur qui naît de l'amour satisfait. Je m'étais assis sur un banc. Je regardais la campagne s'arrondir avec le jour. J'étais repu. Au-dessus de moi, un grenadier laissait pendre les boutons de ses fleurs, clos et côtelés comme de petits poings fermés qui contiendraient tout l'espoir du printemps. Il y avait du romarin derrière moi et j'en percevais seulement le parfum d'alcool. Des collines s'encadraient entre les arbres et, plus loin encore, un liséré de mer au-dessus duquel le ciel, comme une voile en panne, reposait de toute sa tendresse. J'avais au cœur une joie étrange, celle-là même qui naît d'une conscience tranquille. Il y a un sentiment que connaissent les acteurs lorsqu'ils ont conscience d'avoir bien rempli leur rôle, c'est-à-dire, au sens le plus précis, d'avoir fait coïncider leurs gestes et ceux du personnage idéal qu'ils incarnent, d'être entrés en quelque sorte dans un dessin fait à l'avance et qu'ils ont d'un coup fait vivre et battre avec leur propre cœur. C'était précisément cela que je ressentais : j'avais bien joué mon rôle. J'avais fait mon métier d'homme et d'avoir connu la joie tout un long jour ne me semblait pas une réussite exceptionnelle, mais l'accomplissement ému d'une condition qui, en certaines circonstances, nous fait un devoir d'être heureux. Nous retrouvons alors une solitude, mais cette fois dans la satisfaction.

Maintenant, les arbres s'étaient peuplés d'oiseaux. La terre soupirait lentement avant d'entrer dans l'ombre. Tout à l'heure, avec la première étoile, la nuit tombera sur la scène du monde. Les dieux éclatants du jour retourneront à leur mort quotidienne. Mais d'autres dieux viendront. Et pour être plus sombres, leurs faces ravagées seront nées cependant dans le cœur de la terre.

A présent du moins, l'incessante éclosion des vagues sur le sable me parvenait à travers tout un espace où dansait un pollen doré. Mer, campagne, silence, parfums de cette terre, je m'emplissais d'une vie odorante et je mordais dans le fruit déjà doré du monde, bouleversé de sentir son jus sucré et fort couler le long de mes lèvres. Non, ce n'était pas moi qui comptais, ni le monde, mais seulement l'accord et le silence qui de lui à moi faisait naître l'amour. Amour que je n'avais pas la faiblesse de revendiquer pour moi seul, conscient et orgueilleux de le partager avec toute une race, née du soleil et de la mer, vivante et savoureuse, qui puise sa grandeur dans sa simplicité et debout sur les plages, adresse son sourire complice au sourire éclatant de ses ciels.

[Albert camus, 1959, corpus 1-4 : 11 à 21]

Texte

Intitulé *Noces*

Corpus

Référence *CP 1-5*

Document

Type *Essais littéraires*

Parution *1959 (et une première publication en 1939).*

Editions *Gallimard*

Auteur *Albert Camus (1913-1960).*

Contexte *Idem : Guerre de libération algérienne.*

L'été à Alger

- Ce sont souvent des amours secrètes, celles qu'on partage avec une ville. Des cités comme Paris, Prague, et même Florence sont refermées sur elles-mêmes et limitent ainsi le monde qui leur est propre. Mais Alger, et avec elle certains milieux privilégiés comme les villes sur la mer, s'ouvre dans le ciel comme une bouche ou une blessure. Ce qu'on peut aimer à Alger, c'est ce dont tout le monde vit : la mer au tournant de chaque rue, un certain poids de soleil, la beauté de la race. Et, comme toujours, dans cette impudeur et cette offrande se retrouve un parfum plus secret. A Paris, on peut avoir la nostalgie d'espace et de battements d'ailes. Ici, du moins, l'homme est comblé, et assuré de ses désirs, il peut alors mesurer ses richesses.

  Il faut sans doute vivre longtemps à Alger pour comprendre ce que peut avoir de desséchant un excès de biens naturels. Il n'y a rien ici pour qui voudrait apprendre, s'éduquer ou devenir meilleur. Ce pays est sans leçons. Il ne promet ni ne fait entrevoir. Il se contente de donner, mais à profusion. Il est tout entier livré aux yeux et on le connaît dès l'instant où l'on en jouit. Ses plaisirs n'ont pas de remède, et ses joies restent sans espoir. Ce qu'il exige, ce sont des âmes clairvoyantes, c'est-à-dire sans consolation. Il demande qu'on fasse acte de lucidité comme on fait un acte de foi. Singulier pays qui donne à l'homme qu'il nourrit à la fois sa splendeur et sa misère ! La richesse sensuelle dont un homme sensible de ce pays est pourvu, il n'est pas étonnant qu'elle coïncide avec le dénuement le plus extrême. Il n'est pas une vérité qui ne porte avec elle son amertume. Comment s'étonner alors si le visage de ce pays, je ne l'aime jamais plus qu'au milieu de ses hommes les plus pauvres ?

  Les hommes trouvent ici pendant toute leur jeunesse une vie à la mesure de leur beauté. Et puis après, c'est la descente et l'oubli. Ils ont misé sur la chair, mais ils savaient qu'ils devaient perdre. A Alger, pour qui est jeune et vivant, tout est refuge et prétexte à triomphes : la baie, le soleil, les jeux en rouge et blanc des terrasses vers la mer, les fleurs et les stades, les filles aux jambes fraîches. Mais pour qui a perdu sa jeunesse, rien où s'accrocher et pas un lieu où la mélancolie puisse se sauver d'elle-même. Ailleurs, les terrasses d'Italie, les cloîtres

d'Europe ou le dessin des collines provençales, autant de places où l'homme peut fuir son humanité et se délivrer avec douceur de lui-même. Mais tout ici exige la solitude et le sang des hommes jeunes. Goethe en mourant appelle la lumière et c'est un mot historique. A Belcourt et à Bab- el-Oued, les vieillards assis au fond des cafés écoutent les vantardises de jeunes gens à cheveux plaqués.

Ces commencements et ces fins, c'est l'été qui nous les livre à Alger. Pendant ces mois, la ville est désertée. Mais les pauvres restent et le ciel. Avec les premiers, nous descendons ensemble vers le port et les trésors de l'homme : tiédeur de l'eau et les corps bruns des femmes. Le soir, gorgés de ces richesses, ils retrouvent la toile cirée et la lampe à pétrole qui font tout le décor de leur vie.

[Albert Camus, 1959, corpus 1-5 : 33 à 35]

*

- Dans les cinémas de quartier, à Alger, on vend quelquefois des pastilles de menthe qui portent, gravé en rouge, tout ce qui est nécessaire à la naissance de l'amour : 1. des questions : « Quand m'épouserez-vous ? » ; « M'aimez-vous ? » ; 2. des réponses : « A la folie»; « Au printemps ». Après avoir préparé le terrain, on les passe à sa voisine qui répond de même ou se borne à faire la bête. A Belcourt, on a vu des mariages se conclure ainsi et des vies entières s'engager sur un échange de bonbons à la menthe. Et ceci dépeint bien le peuple enfant de ce pays.

  Le signe de la jeunesse, c'est peut-être une vocation magnifique pour les bonheurs faciles. Mais surtout, c'est une précipitation à vivre qui touche au gaspillage. A Belcourt, comme à Bab- el-Oued, on se marie jeune. On travaille très tôt et on épuise en dix ans l'expérience d'une vie d'homme. Un ouvrier de trente ans a déjà joué toutes ses cartes. Il attend la fin entre sa femme et ses enfants. Ses bonheurs ont été brusques et sans merci. De même sa vie. Et l'on comprend alors qu'il soit né de ce pays où tout est donné pour être retiré. Dans cette abondance et cette profusion, la vie prend la courbe des grandes passions, soudaines, exigeantes, généreuses. Elle n'est pas à construire, mais à brûler. Il ne s'agit pas alors de réfléchir et de devenir meilleur. La notion d'enfer, par exemple, n'est ici qu'une aimable plaisanterie. De pareilles imaginations ne sont permises qu'aux très vertueux. Et je crois bien que la vertu est un mot sans signification dans toute l'Algérie. Non que ces hommes manquent de principes. On a sa morale, et bien particulière. On ne « manque» pas à sa mère. On fait respecter sa femme dans les rues. On a des égards pour la femme enceinte. On ne tombe pas à deux sur un adversaire, parce que « ça fait vilain ». Pour qui n'observe pas ces commandements élémentaires, « il n'est pas un homme», et l'affaire est réglée. Ceci me paraît juste et fort. Nous sommes encore beaucoup à observer inconsciemment ce code de la rue, le seul désintéressé que je connaisse. Mais en même temps la morale du boutiquier y est inconnue. J'ai toujours vu autour de moi les visages s'apitoyer sur le passage d'un homme encadré d'agents. Et, avant de savoir si l'homme avait volé, était parricide ou simplement non-conformiste : « Le pauvre », disait-on, ou encore, avec une nuance d'admiration: « Celui-là, c'est un pirate. »

  Il y a des peuples nés pour l'orgueil et la vie Ce sont ceux qui nourrissent la plus singulière vocation pour l'ennui. C'est aussi chez eux que le sentiment de la mort est le plus repoussant. Mise à part la joie des sens, les amusements de ce peuple sont ineptes. Une société de boulomanes et les banquets des « amicales », le cinéma à trois francs et les fêtes communales

suffisent depuis des années à la récréation des plus de trente ans. Les dimanches d'Alger sont parmi les plus sinistres. Comment ce peuple sans esprit saurait-il alors habiller de mythes l'horreur pro fonde de sa vie ? Tout ce qui touche à la mort est ici ridicule ou odieux. Ce peuple sans religion et sans idoles meurt seul après avoir vécu en foule. Je ne connais pas d'endroit plus hideux que le cimetière du boulevard Bru, en face d'un des plus beaux paysages du monde. Un amoncellement de mauvais goût parmi les entourages noirs laisse monter une tristesse affreuse de ces lieux où la mort découvre son vrai visage. « Tout passe, disent les ex-voto en forme de cœur, sauf le souvenir. » Et tous insistent sur cette éternité dérisoire que nous fournit à peu de frais le cœur de ceux qui nous aimèrent. Ce sont les mêmes phrases qui servent à tous les désespoirs. Elles s'adressent au mort et lui parlent à la deuxième personne : « Notre souvenir ne t'abandonnera pas », feinte sinistre par quoi on prête un corps et des désirs à ce qui au mieux est un liquide noir. Ailleurs, au milieu d'une abrutissante profusion de fleurs et d'oiseaux de marbre, ce vœu téméraire : « Jamais ta tombe ne restera sans fleurs. » Mais on est vite rassuré: l'inscription entoure un bouquet de stuc doré, bien économique pour le temps des vivants (comme ces immortelles qui doivent leur nom pompeux à la gratitude de ceux qui prennent encore leur tramway en marche). Comme il faut aller avec son siècle, on remplace quelquefois la fauvette classique par un ahurissant avion de perles, piloté par un ange niais que, sans souci de la logique, on a muni d'une magnifique paire d'ailes.

Comment faire comprendre pourtant que ces images de la mort ne se séparent jamais de la vie? Les valeurs ici sont étroitement liées. La plaisanterie favorite des croque-morts algérois, lorsqu'ils roulent à vide, c'est de crier : « Tu montes, chérie ? » aux jolies filles qu'ils rencontrent sur la route. Rien n'empêche d'y voir un symbole, même s'il est fâcheux. Il peut paraître blasphématoire aussi de répondre à l'annonce d'un décès en clignant l'œil gauche: « Le pauvre, il ne chantera plus », ou, comme cette Oranaise qui n'avait jamais aimé son mari : « Dieu me l'a donné, Dieu me l'a repris. » Mais tout compte fait, je ne vois pas ce que la mort peut avoir de sacré et je sens bien, au contraire, la distance qu'il y a entre la peur et le respect. Tout ici respire l'horreur de mourir dans un pays qui invite à la vie. Et pourtant, c'est sous les murs mêmes de ce cimetière que les jeunes gens de Belcourt donnent leurs rendez-vous et que les filles s'offrent aux baisers et aux caresses.

J'entends bien qu'un tel peuple ne peut être accepté de tous. Ici, l'intelligence n'a pas de place comme en Italie. Cette race est indifférente à l'esprit. Elle a le culte et l'admiration du corps. Elle en tire sa force, son cynisme naïf *, et une vanité puérile qui lui vaut d'être sévère ment jugée. On lui reproche communément sa « mentalité», c'est-à-dire une façon de voir et de vivre. Et il est vrai qu'une certaine intensité de vie ne va pas sans injustice. Voici pourtant un peuple sans passé, sans tradition et cependant non sans poésie - mais d'une poésie dont je sais bien la qualité dure, charnelle, loin de la tendresse, celle même de leur ciel, la seule à la vérité qui m'émeuve et me rassemble. Le contraire d'un peuple civilisé, c'est un peuple créateur. Ces barbares qui se prélassent sur des plages, j'ai l'espoir insensé qu'à leur insu peut-être, ils sont en train de modeler le visage d'une culture où la grandeur de l'homme trouvera enfin son vrai visage, Ce peuple tout entier jeté dans son présent vit sans mythes, sans consolation. Il a mis tous ses biens sur cette terre et reste dès lors sans défense contre la mort. Les dons de la beauté physique lui ont été prodigués. Et avec eux, la singulière avidité qui accompagne toujours cette richesse sans avenir. Tout ce qu'on fait ici marque le dégoût de la stabilité et l'insouciance de l'avenir. On se dépêche de vivre et si un art devait y naître, il obéirait à cette haine de la durée qui poussa les Doriens à tailler dans le bois leur première colonne. Et pourtant, oui, on peut trouver une mesure en même temps qu'un dépassement dans

le visage violent et acharné de ce peuple, dans ce ciel d'été vidé de tendresse, devant quoi toutes les vérités sont bonnes à dire et sur lequel aucune divinité trompeuse n'a tracé les signes de l'espoir ou de la rédemption. Entre ce ciel et ces visages tournés vers lui, rien où accrocher une mythologie, une littérature, une éthique ou une religion, mais des pierres, la chair, des étoiles et ces vérités que la main peut toucher.

Sentir ses liens avec une terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu où le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme. Et sans doute cela ne peut suffire. Mais à cette patrie de l'âme tout aspire à certaines minutes. « Oui, c'est là-bas qu'il nous faut retourner.» Cette union que souhaitait Plotin, quoi d'étrange à la retrouver sur la terre? L'Unité s'exprime ici en termes de soleil et de mer. Elle est sensible au cœur par un certain goût de chair qui fait son amertume et sa grandeur. J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées. Ces biens dérisoires et essentiels, ces vérités relatives sont les seules qui m'émeuvent. Les autres, les « idéales », je n'ai pas assez d'âme pour les comprendre. Non qu'il faille faire la bête, mais je ne trouve pas de sens au bonheur des anges. Je sais seulement que ce ciel durera plus que moi. Et qu'appellerais-je éternité sinon ce qui continuera après ma mort ? Je n'exprime pas ici une complaisance de la créature dans sa condition. C'est bien autre chose. Il n'est pas toujours facile d'être un homme, moins encore d'être un homme pur. Mais être pur, c'est retrouver cette patrie de l'âme où devient sensible la parenté du monde, où les coups du sang rejoignent les pulsations violentes du soleil de deux heures. Il est bien connu que la patrie se reconnaît toujours au moment de la perdre. Pour ceux qui sont trop tourmentés d'eux-mêmes, le pays natal est celui qui les nie. Je ne voudrais pas être brutal ni paraître exagéré. Mais enfin, ce qui me dans cette vie, c'est d'abord ce qui me tue. Tout ce qui exalte la vie, accroît en même temps son absurdité. Dans l'été d'Algérie, j'apprends qu'une seule chose est plus pratique que la souffrance et c'est la vie d'un homme heureux. Mais ce peut être aussi bien le chemin d'une plus grande vie, puisque cela conduit à ne pas tricher.

Beaucoup, en effet, affectent l'amour de vivre pour éluder l'amour lui-même. On s'essaie à jouir et à « faire des expériences ». Mais c'est une vue de l'esprit. Il faut une rare vocation pour être un jouisseur. La vie d'un homme s'accomplit sans le secours de son esprit, avec ses reculs et ses avances, à la fois sa solitude et ses présences. A voir ces hommes de Belcourt qui travaillent, défendent leurs femmes et leurs enfants, et souvent sans un reproche, je crois qu'on peut sentir une secrète honte. Sans doute, je ne me fais pas d'illusions. Il n'y a pas beaucoup d'amour dans les vies dont je parle. Je devrais dire qu'il n'yen a plus beaucoup. Mais du moins, elles n'ont rien éludé. Il y a des mots que je n'ai jamais bien compris, comme celui de péché. Je crois savoir pourtant que ces hommes n'ont pas péché contre la vie. Car s'il y a un péché contre la vie, ce n'est peut-être pas tant d'en désespérer que d'espérer une autre vie, et se dérober à l'implacable grandeur de celle-ci. Ces hommes n'ont pas triché. Dieux de l'été, ils le furent à vingt ans par leur ardeur à vivre et le sont encore, privés de tout espoir. J'en ai vu mourir deux. Ils étaient pleins d'horreur, mais silencieux. Cela vaut mieux ainsi. De la boîte de Pandore où grouillaient les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais pas de symbole plus émouvant. Car l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner.

Voici du moins l'âpre leçon des étés d'Algérie. Mais déjà la saison tremble et l'été bascule. Premières pluies de septembre, après tant de violences et de raidissements, elles sont comme les premières larmes de la terre délivrée, comme si pendant quelques jours ce pays se mêlait de tendresse. A la même époque pourtant, les caroubiers mettent une odeur d'amour sur toute l'Algérie. Le soir où après la pluie, la terre entière, son ventre mouillé d'une semence au parfum d'amande amère, repose pour s'être donnée tout l'été au soleil. Et voici qu'à nouveau cette odeur consacre les noces de l'homme et de la terre, et fait lever en nous le seul amour vraiment viril en ce monde : périssable et généreux.

[1959, corpus 1-5 : 41 à 50]

Texte

Intitulé	*L'été*

Corpus

Référence	*CP 1-6*

Document

Type	*Recueil d'essais littéraires*
Parution	*1959*
Edition	*Gallimard*
Auteur	*Albert Camus (1913-1960)*

Contexte

L'ouvrage à partir duquel nous travaillons de 1959, a été publié une première fois en 1954. Il rassemble de courts essais écrits à différentes périodes. En effet, l'essai qui fait partie de notre corpus d'analyse est publié, lui, en 1947, par conséquent il a été écrit en période coloniale. Néanmoins, il a été publié, il est important de le mentionner, au début de la guerre de libération algérienne, entre 1954 et 1962. C'est une période que l'auteur vit de façon très douloureuse car il redoutait devoir un jour quitter sa terre natale qu'il aimait tant.

Petit guide pour des villes sans passé

- La douceur d'Alger est plutôt italienne. L'éclat cruel d'Oran a quelque chose d'espagnol. Perchée sur un rocher au-dessus des gorges du Rummel, Constantine fait penser à Tolède. Mais l'Espagne et l'Italie regorgent de souvenirs, d'œuvres d'art et de vestiges exemplaires. Mais Tolède a eu son Greco et son Barrès. Les cités dont je parle au contraire sont des villes sans passé. Ce sont donc des villes sans abandon, et sans attendrissement. Aux heures d'ennui qui sont celles de la sieste, la tristesse y est implacable et sans mélancolie. Dans la lumière des matins ou le luxe naturel des nuits, la joie est au contraire sans douceur. Ces villes n'offrent rien à la réflexion et tout à la passion. Elles ne sont faites ni pour la sagesse ni pour les nuances du goût. Un Barrès et ceux qui lui ressemblent y seraient broyés Les voyageurs de la passion (celle des autres), les intelligences trop nerveuses, les esthètes et les nouveaux mariés n'ont rien à gagner à ce voyage algérien. Et, à moins d'une vocation absolue, on ne saurait recommander à personne de s'y retirer pour toujours. Quelquefois, à Paris, à des gens que j'estime et qui m'interrogent sur l'Algérie, j'ai envie de crier : « N'allez pas là-bas. » Cette plaisanterie aurait sa part de vérité. Car je vois bien ce qu'ils en attendent et qu'ils n'en obtiendront pas. Et je sais, en même temps, les prestiges et le pouvoir sournois de ce pays, la façon insinuante dont il retient ceux qui s'y attardent, dont il les immobilise, les prive d'abord de questions et les endort pour finir dans la vie de tous les jours. La révélation de cette lumière, si éclatante qu'elle en devient noire et blanche, a d'abord quelque chose de suffocant.

On s'y abandonne, on s'y fixe et puis on s'aperçoit que cette trop longue splendeur ne donne rien à l'âme et qu'elle n'est qu'une jouissance démesurée. On voudrait alors revenir vers l'esprit. Mais les hommes de ce pays, c'est là leur force ont apparemment plus de cœur que d'esprit. Ils peuvent être vos amis (et alors quels amis!), mais ils ne seront pas vos confidents. C'est une chose qu'on jugera peut-être redoutable dans ce Paris où se fait une si grande dépense d'âme et où l'eau des confidences coule à petit bruit, interminablement, parmi les fontaines, les statues et les jardins.

C'est à l'Espagne que cette terre ressemble le plus. Mais l'Espagne sans la tradition ne serait qu'un beau désert. Et à moins de s'y trouver par les hasards de la naissance, il n'y a qu'une certaine race d'hommes qui puisse songer à se retirer au désert pour toujours. Etant né dans ce désert, je ne puis songer en tout cas à en parler comme un visiteur. Est-ce qu'on fait la nomenclature des charmes d'une femme très aimée ? Non, on l'aime en bloc, si j'ose dire, avec un ou deux attendrissements précis, qui touchent à une moue favorite ou à une façon de secouer la tête. J'ai ainsi avec l'Algérie une longue liaison qui sans doute n'en finira jamais, et qui m'empêche d'être tout à fait clairvoyant à son égard. Simplement, à force d'application, on peut arriver à distinguer, dans l'abstrait en quelque sorte, le détail de ce qu'on aime dans qui on aime. C'est cet exercice scolaire que je puis tenter ici en ce qui concerne l'Algérie.

Et d'abord la jeunesse y est belle. Les Arabes, naturellement, et puis les autres. Les Français d'Algérie sont une race bâtarde, faite de mélanges imprévus. Espagnols et Alsaciens, Italiens, Maltais, Juifs, Grecs enfin s'y sont rencontrés. Ces croisements brutaux ont donné, comme en Amérique, d'heureux résultats. En vous promenant dans Alger, regardez les poignets des femmes et des jeunes hommes et puis pensez à ceux que vous rencontrez dans le métro parisien.

Le voyageur encore jeune s'apercevra aussi que les femmes y sont belles. Le meilleur endroit pour s'en aviser est la terrasse du café des Facultés, rue Michelet, à Alger, à condition de s'y tenir un dimanche matin, au mois d'avril. Des cohortes de jeunes femmes, chaussées de sandales, vêtues d'étoffes légères et de couleurs vives, montent et descendent la rue. On peut les admirer, sans fausse honte: elles sont venues pour cela. A Oran, le bar Cintra, sur le boulevard Gallieni, est aussi un bon observatoire. A Constantine, on peut toujours se promener autour du kiosque à musique. Mais la mer étant à des centaines de kilomètres, il manque peut-être quelque chose aux créatures qu'on y rencontre. En général, et à cause de cette disposition géographique, Constantine offre moins d'agréments, mais la qualité de l'ennui y est plus fine.

Si le voyageur arrive en été, la première chose à faire est évidemment d'aller sur les plages qui entourent les villes. Il y verra les mêmes jeunes personnes, plus éclatantes parce que moins vêtues. Le soleil leur donne alors les yeux somnolents des grands animaux. A cet égard, les plages d'Oran sont les plus belles, la nature et les femmes étant plus sauvages.

Pour le pittoresque, Alger offre une ville arabe, Oran un village nègre et un quartier espagnol, Constantine un quartier juif. Alger a un long collier de boulevards sur la mer; il faut s'y promener la nuit. Oran a peu d'arbres, mais les plus belles pierres du monde. Constantine a un pont suspendu où l'on se fait photographier. Les jours de grand vent, le pont se balance au-dessus des profondes gorges du Rummel et on y a le sentiment du danger.

Je recommande au voyageur sensible, s'il va à Alger, d'aller boire de l'anisette sous les voûtes du port, de manger le matin, à la Pêcherie, du poisson fraîchement récolté et grillé sur des

fourneaux à charbon; d'aller écouter de la musique arabe dans un petit café de la rue de la Lyre dont j'ai oublié le nom; de s'asseoir par terre, à six heures du soir, au pied de la statue du duc d'Orléans, place du Gouvernement (ce n'est pas pour le duc, c'est qu'il y passe du monde et qu'on y est bien) ; d'aller déjeuner au restaurant Padovani qui est une sorte de dancing sur pilotis, au bord de la mer, où la vie est toujours facile; de visiter les cimetières arabes, d'abord pour y rencontrer la paix et la beauté, ensuite pour apprécier à leur valeur les ignobles cités où nous remisons nos morts; d'aller fumer une cigarette rue des Bouchers, dans la Kasbah, au milieu des rates, foies, mésentères, et poumons sanglants qui dégoulinent de toutes parts (la cigarette est nécessaire, ce moyen âge ayant l'odeur forte).

Pour le reste, il faut savoir dire du mal d'Alger quand on est à Oran (insister sur la supériorité commerciale du port d'Oran), moquer Oran quand on est à Alger (accepter sans réserves l'idée que les Oranais « ne savent pas vivre »), et, en toutes occasions, reconnaître humblement la supériorité de l'Algérie sur la France métropolitaine. Ces concessions faites, on aura l'occasion de s'apercevoir de la supériorité réelle de l'Algérien sur le Français, c'est-à-dire de sa générosité sans limites et de son hospitalité naturelle.

Et c'est ici peut-être que je pourrais cesser toute ironie. Après tout, la meilleure façon de parler de ce qu'on aime est d'en parler légèrement. En ce qui concerne l'Algérie, j'ai toujours peur d'appuyer sur cette corde intérieure qui lui correspond en moi et dont je connais le chant aveugle et grave. Mais je puis bien dire au moins qu'elle est ma vraie patrie et qu'en n'importe quel lieu du monde, je reconnais ses fils et mes frères à ce rire d'amitié qui me prend devant eux. Oui, ce que j'aime dans les villes algériennes ne se sépare pas des hommes qui les peuplent. Voilà pourquoi je préfère m'y trouver à cette heure du soir où les bureaux et les maisons déversent dans les rues, encore obscures, une foule jacassante qui finit par couler jusqu'aux boulevards devant la mer et commence à s'y taire, à mesure que vient la nuit et que les lumières du ciel, les phares de la baie et les lampes de la ville se rejoignent peu à peu dans la même palpitation indistincte. Tout un peuple se recueille ainsi au bord de l'eau, mille solitudes jaillissent de la foule. Alors commencent les grandes nuits d'Afrique, l'exil royal, l'exaltation désespérée qui attend le voyageur solitaire ...

Non, décidément, n'allez pas là-bas si vous vous sentez le cœur tiède, et si votre âme est une bête pauvre ! Mais, pour ceux qui connaissent les déchirements du oui et du non, de midi et des minuits, de la révolte et de l'amour, pour ceux enfin qui aiment les bûchers devant la mer, il y a, là-bas, une flamme qui les attend.

[Albert Camus, 1947, corpus 1-6 : 125 à 131]

Texte

Intitulé — *Ma mère l'Algérie*

Corpus

Référence — *CP 1-7*

Document

Type — *Récit autobiographique*

Parution — *1989*

Editions — *Laphomic, Alger*

Auteur — *Jean Pélégri (1920-2003)*, écrivain français engagé dans la cause algérienne et comédien. Il a écrit avec amour la terre algérienne mais surtout le peuple algérien. C'est un homme qui a fait de la culture des Algériens sa culture, la langue des Algériens sa langue. Il s'est ainsi imprégné l'Autre dans sa différence. Une différence qu'il considère plus comme une richesse que comme une perte.

Contexte — *Ma mère l'Algérie* est un ouvrage écrit après un temps de maturation. En effet, c'est en 1989, c'est-à-dire 27 ans après l'indépendance algérienne, que l'auteur a publié son récit autobiographique. Le temps pour lui de bien penser et surtout de bien panser un passé douloureux vécu entre la France et l'Algérie, entre lui et ces deux pays qui le fondent. Il a écrit l'Algérie colonisée, écrit la misère et la souffrance d'un peuple. De plus, il s'est surtout exprimé sur une histoire vécue de façon fusionnelle et passionnelle avec l'altérité algérienne.

Le rapport au paysage natal

- Au départ, comme en toute vie, mes premiers enseignements me vinrent du paysage natal. Car les paysages sont comme les livres : ils nous ouvrent à la vie mais leur sens change selon l'âge et les circonstances. Tel arbre du paysage, tel personnage de roman, qui nous paraissaient insignifiants au premier abord, deviendront majeurs et essentiels à la relecture. Et c'est là le charme des paysages. Comme nous ne leur posons jamais les mêmes questions, ils ne nous donnent jamais les mêmes réponses. Ils vivent et changent avec nous. Et matrice de notre mémoire, ils nous constituent à jamais.

  C'est en eux que s'élaborent, jour après jour, notre sensibilité et notre métaphysique du monde. Et c'est par eux que l'écrivain, plus tard, retrouvera ses sources et ses repères, au point que chaque fois qu'il décrira un paysage, que ce soit en son nom ou par personnes interposées, il fera sans s'en rendre compte son autoportrait.

Ainsi de mon paysage natal. Vu du haut du château d'eau qui dominait la ferme, et auquel on accédait par une étroite échelle de fer, c'était un paysage banal de la Mitidja : un paysage d'arbre, de vignes et d'orangers. J'aimais cet ordre, cette géométrie. Je reconnaissais la marque de mon père dans cette orangeraie entourée de cyprès, dans ces routes de poussière blanche qui se croisaient à angle droit, dans ces rangées de vignes coupées régulièrement par une rangée plus sombre de caroubiers. De là-haut, cela ressemblait à une suite de portées musicales à la dimension de la plaine – mais avec quelques notes étranges et singulières : un grand olivier sombre et majestueux, un palmier qui se dressait solitaire au milieu des vignes et qui semblait grimper dans le ciel telle une araignée au bout de son fil. Vers le fond, la tache plus sombre d'un petit bois d'oliviers que bordait l'arabesque d'un oued ; sur la droite, comme une enclave d'un autre temps, un douar isolé, misérable et sans arbres. Et vers le fond, noyée dans la brume de l'été, une haute et mystérieuse montagne où brillait parfois, la nuit, comme en préfiguration du futur, les lueurs rouges d'un incendie allumé par des bergers.

C'était cela ma plaine, mon paysage.

[Jean Pélégri, 1989, corpus 1-7 : 11-12]

Texte

Intitulé *Ma mère l'Algérie*

Corpus

Référence *CP 1-8*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *1989*

Editions *Laphomic, Alger*

Auteur *Jean Pélégri (1920-2003).*

Contexte *Idem.*

Un paysage conquis de force

- Je ne savais pas alors que ce paysage avait été conquis autrefois de force, très longtemps auparavant. J'étais un enfant, et l'enfant, comme souvent les adultes, ne croit qu'aux évidences de l'œil. Je pensais, moi, qu'il en était ainsi depuis toujours et qu'il en serait toujours ainsi. C'était ma première lecture. Il me reste cependant de ce paysage survolé un sentiment profond, inaliénable : celui d'un grand espace et d'une grande respiration. Des plaines, des cultures, des montagnes, des vallées profondes, de hauts plateaux, et en retrait, pour la soif et la prière, l'espace apparemment vide du désert : pour moi, c'est cela l'Algérie, cette diversité et cette immensité des lieux. Et c'est cela qui me manque le plus.

[1989, corpus 1-8 : 12-13]

Texte

Intitulé	*Ma mère l'Algérie*

Corpus

Référence	*CP 1-9*

Document

Type	*Récit autobiographique*
Parution	*1989*
Editions	*Laphomic, Alger*
Auteur	*Jean Pélégri (1920-2003).*
Contexte	*Idem.*

Le paternalisme

- Mais tout cela n'était encore qu'une première lecture. Et tout n'était pas rose dans ce paysage. Il y'avait les gourbis, la misère, et cette injustice centenaire dont on ne se rendait plus compte pour la raison même qu'elle était centenaire. Il y'avait, dans le voisinage, ce douar misérable où plusieurs familles survivaient à l'aide de quelques poules et de quelques chèvres. Il y'avait aussi, à l'intérieur des fermes, qui formaient un monde clos, ce qu'on appelle le paternalisme. C'est vrai. Mais c'est un mot à double sens. Il peut désigner, comme dans les familles, une société où un homme a tous les pouvoirs et où tout dépend de son arbitraire. Femmes et enfants doivent s'y plier. Cela se produisait souvent et, comme dans les familles ou les tribus, cette tyrannie est toujours difficilement supportable. Et encore davantage quand elle est exercée par un roumi. Mais le mot paternalisme, en raison même de son étymologie, peut aussi désigner un type de société où les rapports sont réglés, non par des lois formelles, mais par des liens d'ordre familial. L'arbitraire subsiste, mais il est tempéré par le fait que le "père" connait chacun de sa famille, qu'ils se parlent chaque jour, que les usages et les croyances de l'autre sont admises, et que des gestes ou des cadeaux sont échangés.

[1989, corpus 1-9 : 31-32]

Texte

Intitulé *Ma mère l'Algérie*

Corpus

Référence *CP 1-10*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *1989*

Editions *Laphomic, Alger*

Auteur *Jean Pélégri (1920-2003).*

Contexte *Idem.*

La situation coloniale entre ségrégation et partage

- Mais le mot paternalisme, en raison même de son étymologie, peut aussi désigner un type de société où les rapports sont réglés, non par des lois formelles, mais par des liens d'ordre familial. L'arbitraire subsiste, mais il est tempéré par le fait que le "père" connait chacun de sa famille, qu'ils se parlent chaque jour, que les usages et les croyances de l'autre sont admises, et que des gestes ou des cadeaux sont échangés. Cela explique peut-être pourquoi, parmi tous les pieds-noirs, ce sont les colons qui sont souvent les mieux accueillis quand ils retournent en Algérie. si la terre a changé de mains, les paysages et souvenirs subsistent. Et l'on sera étonné si un jour est publiée la correspondance qui a continué de s'échanger, depuis 1962, et malgré la séparation, entre les uns et les autres. Comme un héritage, la terre divise ; mais aussi elle relie. Quand justice est faite. Tout dépend des personnes et des liens qui se sont autrefois créés.

  De ce fait, bien souvent, ce sont des Algériens, et non les Français de la Métropole, qui détiennent la mémoire de nos parents. La mémoire de leurs gestes et de leurs paroles. Ils savent, eux, le travail accompli par nos pères et nos mères. Ce travail qui a donné un sens à leur vie. Inversement, ce sont les pieds-noirs qui détiennent bien souvent une part de la mémoire d'Algériens et d'Algériennes dont ils continuent, malgré la séparation, à évoquer régulièrement le souvenir. Tous ces échanges obscure, que nous sommes seuls à connaître expliquent sans doute la volonté de jeunes pieds-noirs, qui n'ont pas connu la guerre, de se constituer en associations pour garder contact avec le pays de leurs pères – ou pour aller vivre en communauté dans l'Algérie indépendante. Nostalgie, mémoire, racines, ces trois éléments se retrouvent, à des degrés qui dépendent des lieux et des générations, dans cette histoire mal connue et souterraine qui s'est déroulée entre les uns et les autres, là où les rapports étaient quotidiens. Et cette histoire constitue une bonne part de notre identité.

  Malheureusement, et injustement, il y'avait, au dessus, une autre histoire. Celle du colonialisme. Ce colonialisme qui était la loi générale, qui dénaturait les rapports quotidiens,

qui conditionnait la politique, la foi, l'instruction, et qui introduisait partout la ségrégation. Ainsi, le lundi, quand je partais vers l'école, mes camarades algériens, eux, restaient à la ferme. Sans livres et sans cartables. A l'époque, parce que j'étais un enfant, parce que je ne me doutais de rien, je considérais cela comme un privilège et je les enviais. Ils pourraient, eux, continuer à parcourir la ferme, les chemins, les fossés.

Je ne me doutais pas non plus que l'école – ce début de culture – isolé, sépare, à mesure que l'on grandit. Et surtout au moment de l'adolescence, cette période trouble et agitée où l'on cherche, en dehors de soi-même et de son paysage, de nouvelles raisons de vivre et d'espérer.

[1989, corpus 1-10 : 32-33]

Texte

Intitulé *Ma mère l'Algérie*

Corpus

Référence *CP 1-11*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *1989*

Editions *Laphomic, Alger*

Auteur *Jean Pélégri (1920-2003).*

Contexte *Idem.*

Les relations inter-linguistiques en situation inter-culturelle

- Une autre et importante leçon me fut donnée pendant ces jeux de l'enfance. C'est là que j'ai appris, en ces lieux divers, et avec mes camarades arabes, kabyles, français et espagnols, qu'une chose ou un animal pouvait avoir plusieurs noms, qui variaient selon les moments et les circonstances. Un nom le plus souvent arabe quand il s'agissait des chevaux – de leur force ou de leur superbe ; un nom français quand il s'agissait de mécanique et de certains travaux agricoles. Et il en était de même pour les injures. Je trouvais pour ma part que les injures arabes, par leur raucité, étaient plus éloquentes et plus conséquentes, surtout quand je les adressais à un camarade arabe. Lui c'était l'inverse. Il m'injuriait en français. Comme quoi, quand on veut humilier ou mettre quelqu'un en question, il vaut mieux le faire dans sa langue, en captant ses signes et ses vocables. C'est ce qu'ont bien compris les peuples colonisés, et en particulier leurs écrivains.

  Le recours à une autre langue n'est donc pas sans conséquences. Il change parfois la nature de l'objet qu'il désigne. Quel rapport, par exemple, entre une *figue*, une *higo* et une *kermouça* – entre des *cerises* et ces fruits des rois, *h'abb elmelouk*, comme mes camarades les nommaient ? Lesquels ont le plus de goût, de saveur, d'arrière-sens ? J'ai éprouvé le même sentiment en lisant la traduction de certains de mes livres. L'anglais, par exemple, affadissait le paysage, en particulier tout ce qui concernait la vigne et le raisin. L'espagnol, par contre, par ses sonorités, en multipliait la présence. Et l'arabe, pour des raisons qui m'échappaient, lui ajoutait un sens moins local et plus tellurique, qui s'accordait avec la dimension du paysage et la présence de la grande montagne qui barrait l'horizon. D'où le sentiment que j'ai, depuis lors, de la relativité des langues. Aucune ne peut exprimer totalement la diversité et la multiplicité du monde. Comme il est dit dans le Coran : « *C'est l'un des signes de Dieu que la diversité de nos langues, de nos couleurs. Il y'a là des signes pour l'univers.* » Ce qui laisse entendre que refuser cette diversité, c'est aussi refuser Dieu.

Par ce recours à des mots d'origines diverses, j'habitais donc, sans m'en rendre compte, un monde constamment divers, constamment multiple. Comme la Création. Un oranger ou un jujubier avait par exemple trois ou quatre noms. De ce fait j'avais plusieurs arbres, à la fois semblables et différents. Alors qu'aujourd'hui, en France, quand je dis oranger ou jujubier, je n'ai plus qu'un arbre. Un arbre solitaire et triste comme s'il avait perdu son ombre.

Cette diversité, ce monde multiple, je les retrouvais dans les usages et les coutumes de chacun. Dans le choix des épices pour agrémenter les plats. Dans la façon de mourir et de rejoindre, enroulé dans un voile, la terre maternelle. Dans le salut des uns, direct et cordial, et le *salam* des autres, où Dieu intervenait, et qui s'accompagnait d'un geste de la main sur le cœur. Souvent j'étais tenté de faire ce geste – et je le suis toujours avec certains. Mais une sorte de pudeur me retient, et je ne peux que l'esquisser. Comme si je craignais qu'on ne le prenne pour une simple imitation, un hypocrite simulacre. Je n'ai appris à le faire que plus tard, avec une vieille femme algérienne qui m'a beaucoup appris et dont je parlerai ultérieurement. Elle, elle me connaissait. Et elle savait que je l'aimais. On ne peut prendre en compte les gestes de l'autre que si l'autre sait le sens qu'on leur donne.

[1989, corpus 1-11 : 19 à 22]

Corpus 2

La situation inter-culturelle franco-algérienne :

Des Algériens en France

Texte

Intitulé — *L'infante maure*

Corpus

Référence — *CP 2-1*

Document

Type — *Roman autobiographique*

Parution — *1994*

Editions — *Dahlab, Algérie*

Auteur — *Mohammed Dib (1920-2003)*, écrivain algérien d'expression française. D'origine algérienne, il immigre en France en 1959 pour quitter la situation coloniale devenue trop pesante et pour se consacrer entièrement à l'écriture. C'était vers la fin de la guerre d'indépendance algérienne. Il fait partie de la première génération d'écrivains algériens qui ont quitté leur pays, l'Algérie, et ont immigré en France pour pouvoir s'adonner pleinement à leur passion en tant qu'écrivain. Son immigration en France n'est en réalité que le point de départ d'une vie très mouvementée car, M. Dib, n'a cessé d'explorer le monde dans tous ses recoins. Il a fait de l'Autre, différent de soi, le point phare à partir duquel son écriture a pris son envol.

Contexte — L'ouvrage est publié dans une période qui situe M. Dib dans l'immigration en France. En plus de la situation coloniale qui installe ses sujets dans le désarroi et dans le trouble, la situation d'immigration fait de même et inflige le même sort à ses sujets. Il faut dire que *L'infante maure* est le symbole d'un vécu, d'une génération d'immigrés, qui se caractérise par l'incompréhension et la tristesse face à un monde particulièrement trouble et surtout face un avenir incertain. L'année 1994 marque une période tout à fait douloureuse pour le peuple algérien, tant en France qu'en Algérie. En France : c'est à cause des rapports conflictuels entre Algériens et Français, notamment le mépris et le racisme dénoncés par les immigrés algériens vivant en France. En Algérie : c'est à cause des évènements du terrorisme que ce pays a connu pendant des années.

Le mal être face à la double appartenance

- SEIGNEUR, Je perds confiance. Peut-être même ai-je déjà perdu confiance : d'avant. Quand ça, d'avant ?... D'avant ça ! Et il ne me reste plus qu'à mourir. Peut-être même suis-je déjà morte. S'il y a des personnes qui, sans être mortes, ne vivent plus, ont tout oublié, ont oublié

la souffrance et d'appeler au secours, alors je suis morte. Des personnes qui, comme moi, ne font que continuer à être comme elles sont et à faire comme elle ont toujours fait.
Même mort, on pourrait avoir des pensées très laides. Du genre de celles que j'ai en ce moment : se dire, toute vivante, qu'on est morte. Et à ce moment, il n'est pas nécessaire que quelqu'un les connaisse, on devient soi-même les autres, les gens à qui on offre le spectacle de ses pensées et de sa honte. Abandonnant toute fierté, on tord ses mains, on grince des dents, on baisse la tête, devant qui ? Son propre moi.

Mieux vaut s'y prendre comme la princesse dont papa m'a conté l'histoire. Cette princesse trouvait chaque soir un récit à faire au roi, son mari d'une nuit, pour ne pas mourir. Et le lendemain matin elle n'était pas morte. Elle aurait dû être morte, elle ne l'était pas, et ainsi de nuit en nuit. Elle ne mourait pas car elle racontait ses histoires à un roi qui voulait toujours connaître la suite et disait : on verra ça demain. Arrivait le matin de ce lendemain, et le roi disait une fois de plus : on verra ça demain. Toujours pour la même raison, l'histoire n'était pas finie.

Voilà ce qu'il faudrait que je fasse, moi aussi : raconter des histoires pour ne pas être morte, pour ne pas avoir besoin de mourir. Tout le monde devrait y penser, la vie veut qu'on prenne la route du bonheur. De marcher simplement sur cette route est déjà un bonheur.

Mais où est le roi à qui les raconter ? Vous n'en avez pas chaque soir un à portée de la main. Moi, le mien est tout trouvé : c'est mon papa. Il m'entendra de là-bas où il est allé. Et je commence, j'ai déjà commencé : il y est allé pour revenir bien en vie. Parce que invariablement arrive un moment, quand il est ici, où on le voit près de mourir. Et c'est le moment où je risque le plus de le perdre. Pourtant, s'il y avait un paradis, ce serait ce moment-là. Alors il part. Quand vous y êtes, vous ne savez forcément que c'est le paradis. Il faut qu'on vous en chasse. Je serais tentée de croire que le paradis à deux, ça ne marche pas. Qu'on devrait s'y trouver ou seul ou avec tout le monde.

Si on parle au cœur de quelqu'un, je doute qu'il ne vous entende pas tout loin qu'il soit. Aussi je ne doute guerre que mon papa m'entende. Lui dirai-je que leur chambre, à lui et à maman, comme ensorcelée, et les objets dedans ensorcelés eux-mêmes, l'attendent ? Non, je ne l'empoisonnerai pas avec ces petits riens.

Je vais seulement m'attarder un peu dans cette chambre en présence de l'attente qu'on y perçoit. En suspens, son odeur y flotte. Et tous la respirent en montant la garde pour la protéger : les murs, les tapis, les meubles, les livres. Comme eux, j'attends sans peine ni larmes. Comme eux, je monte la garde. Cela ne plaît pas beaucoup à maman, que je m'installe ici. Elle est assise dans la cuisine avec une autre femme et chacune raconte ses histoires à l'autre. Le font-elles pour ne pas mourir non plus ?

Maman, c'est certain, ignore que je suis revenue en cachette. Seule dans la chambre, je me fais donc oublier. Dès que, ayant tourné le dos, papa s'absente, quelque chose ici ne manque jamais de s'endormir. Quelque chose qui se réveille uniquement quand j'arrive moi, et qu'eux, les objets, ceux qui lui appartiennent et les autres, commencent, de leur place, avec leur exigence habituelle, à m'interroger, à me demander s'ils ont été abandonnés. Une fois de plus, c'est ce qu'ils veulent tous savoir.

- Non, leur dis-je, un doigt sur la bouche, vous n'êtes pas abandonnés. Il reviendra. Et moi, croyez-vous qu'il m'ait abandonnée ? Pas du tout. Il est allé là-bas seulement pour revenir plus vivant et partager cette vie avec nous. Nous qu'il retrouvera tels qu'il nous a laissés. Tels que s'il ne nous avait pas quittés un instant. Chuuut.

Rassurés ainsi, ils ne disent plus rien et, cela qui dormait avant se rendort. Je leur tiens compagnie à tous pendant un moment. Eux, sans vouloir montrer leur anxiété, usent de patience, et moi, nous sommes semblables et habitués, à force. Mais des fois attendre, c'est aussi pleurer sans bruit.

Pour ceux d'entre eux qui ont désappris le sommeil, je me mets alors, imitant la princesse dans ses nuits, à y aller de mon histoire. La même, qu'ils ont entendue déjà, mais c'est ce qu'ils préfèrent. Parce qu'on ne peut répéter que les belles histoires, des visiteuses qu'on a plaisir à revoir, pour connues qu'elles soient. Et elles, après avoir passé une petite heure avec vous, s'en vont contentes d'avoir été bien reçues.

[Mohammed Dib, 1994, corpus 2-1 : 143 à 146]

Texte

Intitulé *L'infante maure*

Corpus

Référence *CP 2-2*

Document

Type *Roman autobiographique*

Parution *1994*

Editions *Dahlab, Algérie*

Auteur *Mohammed Dib (1920-2003)*

Contexte *Idem.*

La quête de l'identité entre identification et imprégnation

- Ainsi, ne faisant pas languir mon auditoire, je poursuis.
  Je dis : le pays de papa, si vous y êtes, c'est un désert. Du sable, et du sable. Imaginer autant de sable, personne n'y parviendrait. Je ne parle pas de compter les grains, vous n'en verriez jamais la fin. Dans ce cas, on ferait mieux de compter les étoiles du ciel. Jamais autant de sable, il y en a jusqu'où vous pourriez compter et marcher. Et on n'a pas besoin de savoir comment s'y retrouver : dans un désert, on est partout au milieu, dit papa. Moi, je suis plantée justement au milieu, ce milieu qui se trouve partout. On y voyage aussi sans bouger parce que vous êtes toujours là où il vous plaît d'être. Et partout au milieu. Papa l'a assez répété. Et comme c'est son pays, on peut le croire. C'est son pays : et moi donc, personne ne m'empêchera de dire qu'il est le mien, quand bien même j'ai un autre pays, un pays plus plein de neige que d'autre chose. Où on ne sent que l'odeur des sapins et du froid. Mais où, comme là-bas, on est partout au milieu. Notre sable, nous, c'est la neige. Ainsi, je connais la neige et le sable. Et quelque part, ils sont frère et sœur.

  Pour l'instant, je suis au milieu de cette neige de sable toute chaude. Même brûlante. Moi, venant de mon pays, j'aime qu'elle le soit, là, au milieu, où il est possible d'attraper le soleil à la main en attendant je ne sais pas quoi. Ce qui va se produire. Parce qu'il se produira quelque chose, j'en suis sûre.

  Et ça se produit ! Je n'ai eu qu'à fixer mon regard sur l'horizon, et je me suis emportée plus loin, sans arrêt plus loin. Pour aboutir où dans tout ce désert ? Devant une tente de bédouin. Soutenu par des piquets, c'est un toit rond de toile brune, rude comme une peau de chèvre, sans murs qui descendent jusqu'au sol.

  Près de l'ouverture, barbe blanche, turban blanc, et sur lui tout le reste blanc : un cheikh n'est assis là, me semble t-il, que pour moi. Comme il est assis, jambes croisées, en blanc, je sais que je suis arrivée pour le reconnaître, moi debout en robe non moins blanche.

Je n'ai jamais eu de grand-père à moi. Celui-ci, au premier coup d'œil, je devine qu'il est le père de mon père et ne saurait rien être d'autre que mon grand-père. Il me va. Si proche je me sens de lui que, sans chercher à m'en assurer, je lance :

- salut, grand-père.

Il ne s'étonne ni de voir surgir cette petite fille en face de lui ni d'être salué par elle de la sorte. Il ne paraît pas davantage surpris de s'entendre appeler grand-père. Et pourquoi l'aurait-il été s'il est mon grand-père ?

Il m'observe d'un œil à la fois aigu et distant et cela dure et, de tout ce temps, pas un son, pas un mot. Même sous sa barbe, on se rend compte qu'il a un visage creusé par le silence.

Et puis, comme s'il se trouvait encore plus loin qu'il n'est, il se décide :

- Le salut soit sur vous.

Sur *nous* ? Ne voit-il pas que je suis venue toute seule ?

- Je suis moi seule, grand-père.

- Tu n'es pas seule. Tu as un ange placé à ta droite, un ange à ta gauche. Jamais personne n'est seul.

Je me dis : ça commence bien, si ça commence par des anges qui m'entourent. Du diable si je m'en suis aperçue jusqu'à présent ! Mais à partir de cette minute, anges si discrets, je n'oublierai plus que vous êtes à mes côtés.

C'est mon tour de parole.

- Grand-père, dis-je, tu ne nous connaissais pas, moi et mes anges. Nous arrivons du pays de la neige et aujourd'hui tu vas nous connaître. Sans doute même voudras-tu nous reconnaître. Et d'abord, pourquoi tout ce sable autour de toi ?

Il ne s'empresse pas plus de répondre qu'avant. A-t-il au moins compris ma question ? Je dirais, oui. Il se trouve seulement que mes paroles ont eu l'air d'être tombées dans un puits, et c'est son œil luisant et voilé, le puits où elles ont disparu.

Regard et visage insondables, il est peut-être plongé dans un entretien éternel avec ses anges. Un bédouin est économe de ses paroles, de sa respiration, de ses gestes : de tout, sauf de son temps, a dit papa. Mon grand-père, qui semble écouter d'autres voix, prend son temps. Papa l'a bien dit : un bédouin sait attendre. Ils doivent avoir de bonnes raisons pour faire comme ils font. Qu'est-ce qu'ils y perdent ?

En même temps que tout son temps, ce beau cheikh à la barbe blanche prend son café. Ai-je déjà remarqué cela ? Et le vent frise et défrise le sable sans cesser d'arracher à l'aveuglante pureté du désert moins une chanson, ou une plainte, qu'un récit fait avec les mêmes mots redits, les seuls connus de lui.

Dans le plateau placé devant lui, grand-père repose à peine touchée la tasse qu'il a gravement portée à ses lèvres.

- Qu'est ce que la neige ?

- Qu'est ce que la neige ?

- Réponds à ma question. Je te dirai après pourquoi tout ce sable m'entoure.

[1994, corpus 2-2 : 146 à 149]

*

- CETTE question ! Comment : qu'est ce que la neige ? Je tombe de mon haut comme si j'étais un arbre de notre jardin, d'aussi haut. Je ne trouve pas quoi lui répondre. Je me risque seulement à lui faire remarquer :

- La connaissance de cette chose n'est pas quelque chose qu'on puisse dire.

Et lui, aussitôt, il me fait :

- La connaissance du sable ne peut se dire non plus.

- La neige produit le silence.

- Le sable aussi produit le silence .

Alors, voulant à tout prix qu'il sache ce que c'est, j'ajoute :

- En même temps, elle vous force à la regarder et à garder le silence.

- De même, le sable. Il force l'homme, le ciel et la terre à le regarder et à garder le silence.

Comment vais-je m'en tirer et lui dire ça : la neige, une chose pourtant si simple. Je cherche. Je m'aperçois qu'évidemment j'ai commencé par la fin.

- C'est lumineux, c'est doux et ça fond entre les doigts.

Il ramasse une poignée de sable, qui s'écoule en petits filets de sa main.

- Comme ça ? Il est lumineux, doux.

- Non, pas comme ça. Mais presque.

- Comment ?

- C'est très froid et ça peut être chaud comme de la plume.

- Le sable de jour est une plume chaude, le sable de nuit une plume froide. Les discours au sujet d'une chose ne sont pas la chose.

- Et lorsqu'on dit neige, sable, que fait-on ?

- On dit des mots. Les mots disent ce qu'on veut.

- Et comment dire une chose ?

- La chose ne se dit pas.

Cette fois, je trouve la bonne question et je la pose :

- Et leurs noms à toutes ? Elles ont bien un nom ?

- Aucune n'a dit son nom, même si elle en a un. Ma pauvre belle neige, je me demande de quelle manière te décrire pour te faire toucher du doigt par un grand-père qui n'attend que ça. Je me casse la tête à réfléchir et ne trouve toujours pas.

Plus pour la consoler et me consoler moi-même, je dis :

- La neige est pure.

Et lui, le cheikh reprend en écho :

- Pure, le sable rend également le monde pur. Tu sais maintenant pourquoi je m'entoure de tant de sable.

Il ne me reste que cette constatation à faire :

- Le monde est muet, c'est ça ?

- Il n'y a que nous qui parlons, et parlons pour les choses.

Je pense en moi-même : dans ce cas, le monde est comme ces enfants sans parole, qui s'en passent et vivent très bien ainsi. Ils ressemblent aux choses. Pourquoi pas, s'ils en ont envie ?

Une idée qu'il m'est impossible de supporter malgré tout.

- Le monde est plein de choses et d'images, dis-je, c'est sa façon à lui de parler.

- Pourquoi es-tu venue jusqu'ici pour apprendre ce que tu savais déjà ?

Je veux lui dire que non je ne le savais pas jusqu'à cette minute, lui dire que non je ne me trouve pas depuis à peine quelques minutes ou des années devant lui, mais depuis toujours. Y arriverais-je ? Oui, si je ne le soupçonnais pas d'avoir compris cela bien avant moi.

Et, ce que je dis pour finir :

- Tu m'as bien vue, tu m'as regardée et je n'ai pas eu peur que tu ne me reconnaisse point.

Ses yeux se rétrécissent dans un sourire qui en fait deux traits de lumière. Silencieux, le sourire des yeux comme celui des lèvres qui montrent, elles, un fil parfait de dents.

Il donne son avis assez haut pour que j'en prenne note :

- Nous attendrons deux jours. Après, nous saurons à quoi nous en tenir.

Je ne crains pas d'être observée comme je crois qu'il m'observe. L'éclat lointain de ses yeux paraît venir de plus loin encore pour chercher quelque chose en moi.

Je l'examine aussi en essayant de découvrir la même chose en lui.

Deux jours ? a-t-il dit. Eh bien, soit.

[1994, corpus 2-2 : 151 à 154]

*

- La chose magique approche. On ne l'entend pas, ne la voit pas ; on la sent. Une chose qui change à mesure qu'elle s'approche. Elle vient seule. Une lumière. Il n'y a que le cœur pour la distinguer. Il voit cette merveille qui s'avance, qui va le toucher. Elle le touche. On ne sent rien. On se sent juste plus vivant, plus bouleversé.

  Et comme une main se pose au même instant sur votre épaule. Vous n'osez vous tourner pour voir qui a posé cette main sur l'une ou l'autre de vos épaules. Vous êtes, vous marchez avec : sont-ils un ou deux, à votre côté ? Ah, vous dites-vous, eux ! Les anges gardiens, et vous poursuivez votre chemin. Finalement vous allez trop loin. Vous ne bougez plus, vous attendez qu'ils vous rattrapent et remarchent du même pas que vous. Ces deux là vous ne vous en souveniez plus, vous accompagnent partout, et maintenant vous vous en souvenez. Et vous comprenez le ciel, les arbres à l'écoute dans le jardin que prolonge la forêt. La terre si changeante avec toutes ses saisons et si pareille à elle-même. Un paysage endormi en vous, vivant de votre sang, de votre souffle, sûr de toujours reposer en vous.

  [1994, corpus 2-2 : 169 à 170]

Texte

Intitulé *L'infante maure*

Corpus

Référence *CP 2-3*

Document

Type *Roman autobiographique*

Parution *1994*

Editions *Dahlab, Algérie*

Auteur *Mohammed Dib (1920-2003)*

Contexte *Idem.*

L'écriture comme lieu de rencontres inter-culturelles

- Je reviens me présenter à lui après deux jours. Il m'accueille avec ces paroles :

  - Tout reste à faire.

  - Faire quoi ? dis-je.

  - Tout.

  D'un signe de la tête, il m'indique une dune un peu plus haute que ses sœurs, mais pas moins ronde, pas moins soyeuse.

  - Tu iras te plonger dans son sable.

  Voyant mon étonnement, il consent à ajouter :

  - Notre neige. Tu y prendras ton premier bain.

  J'y vais. Je nage dans le sable, je m'inonde de sable.

  Je reviens. Il me reçoit avec le même sourire arrêté entre des paupières qui ne sont ouvertes que d'une épaisseur de lame sur leur lumière. Les lèvres, elles, s'écartent davantage pour révéler un peu de la blancheur des dents.

  Pas un mot, il verse du café dans une première tasse, puis dans une deuxième. Il m'en tend une.

  - Je ne bois pas de café, dis-je.

  Je ne le laisse pas remettre cette tasse sur le plateau sans expliquer :

- Du lait, oui. De l'eau, oui. Du café, non.

Sa main, encore en l'air, avec la tasse, il hoche la tête, murmure des paroles incompréhensibles :

- *Ils possèderont des jardins où coulent des ruisseaux.*

Mais il retrouve sa voix :

- Oui, de l'eau, du lait.

Il repose la tasse dans le plateau, allonge le bras vers une coupe.

- Et des dattes ? dit-il, tout en m'en offrant deux, prises dans la coupe.

- J'ignore ce que c'est. Je vais pourtant les manger.

Il a une légère inclinaison de la tête vers moi.

- Honoré.

Je m'installe en face de lui, croise les jambes aussi. Je mets une datte dans ma bouche. La première nourriture que je prends chez mon grand-père. C'est si nouveau, on dirait de l'or qui fond sur la langue et se fait miel.

- Je ne saurais simplement dire…

- Alors ne dis rien.

- … ce que c'est.

A ce moment il pointe son regard sur le sable, qu'il frappe du plat de la main avec une vivacité dont je ne l'aurais pas cru capable. Une manière d'exprimer sa joie, sans doute. Que je suis stupide ! Il vient de s'emparer d'une bestiole, un petit monstre, avec son bec, sans parler de la queue qui se tortille follement dans le poing noueux.

Je me récrie en reculant :

- Oh, non !

Puis, sans être plus en confiance, je m'inquiète :

- Qu'est-ce que c'est ?

Jamais vu encore des comme ça, la peau incrustée de turquoises et, tout en tenant dans une main, un air si féroce. Une bête pourtant touchante par cette peur qui lui fait battre la queue et les paupières. Pauvre monstre !

- Sais-tu ce que j'ai là ? demande grand-père en regardant son poing.

Je secoue ma tête avec ses mèches.

- Non.

- Mon fidèle compagnon. Tu vas le prendre.

- Moi, le prendre !

Je me contracte, je me hérisse, je recule. Mais une voix me chuchote : « Il le faut, Lyyli Belle. »

Et je fais :

- Oui.

- Il sait tout du désert. Quant il t'aura dit ce qu'il sait, tu le laisseras partir. Va, retourne dans les dunes.

Les mêmes dunes, il me les montre encore du poing fermé sur la bête. Je marmonne un oui étouffé et reçois, plus morte que vive, le monstre écailleux dans la gorge duquel le cœur semble cogner plus fort que le mien. Ses yeux ont l'air de distiller des larmes. Et soudain il me fait plus pitié que peur. Il reste bien tranquille dans sa main comme si du coup il se sentait en sécurité.

Je vais à l'écart de la tente m'installer sur le sable qui est, avec le ciel, la seule chose existante ici. Des dunes aussi roses que le ciel est bleu, aussi loin qu'on regarde autour de soi, et rien.

Certaines façons d'être de la lumière recouvrent parfois le désert d'une blancheur de neige.

Je me pose une tonne de questions, à propos de ce pauvre animal, quoi en faire, et de moi dans tout ça, moi qui suis à penser là au milieu d'un désert et au bout des choses mais ayant trouvé à ce bout le père de mon père, un cheikh qui m'offre comme présent un lézard ou un basilic, peu importe, et n'a que cela sur quoi compter, et après on ne sait trop. J'éprouve des frissons à me sentir mal, par instants, quand il fait si chaud ! Que saurait m'apprendre ce malheureux monstre ? Me parler, mais comment le pourrait-il ?

Sur ma dune, réfléchissant, regardant rêver le sable répandu jusqu'à l'horizon et le ciel qui en sort d'un jet pour s'étendre au-dessus, et cela seul vous prend au cœur, ce commencement qui n'a pas de fin. Un vide mangeur d'œil. Sa lumière se déguise quelquefois en personnage. Il sort, celui-ci, par une porte dérobée de l'air et, prompt, éblouissant, passe et vous attaque, mais vous n'en savez rien, ne sentez rien, puis il va se faufiler par une autre porte et rentrer, se dissoudre.

Mais supposons que cette bête parle, que pourra-t-elle bien me dire et quel profit en aurai-je ? Je la tiens toujours à la main et toujours avec assez de répulsion, en prenant garde à moi et aussi à ne pas l'étouffer. Elle n'a pas prononcé un mot depuis le début. Elle a bougé la queue et encore pas trop. Si elle dort, si elle répond des larmes, c'est tout ce qu'elle sait faire. Elle doit parler en dedans et pour son usage personnel.

Je sais : les bêtes parlent autrement et si on s'intéresse à ce qu'elles disent, il faut les laisser faire et attendre. Je vais déposer celle-ci sur le sable, qu'elle aille où bon lui semble et on verra.

Sitôt décidé sitôt accompli. Elle paraît d'abord surprise de se sentir libre de ses mouvements. Elle se dégourdi peu à peu, comme morceau par morceau. Sur place. Puis elle rampe, elle avance, se promène d'un côté et d'autre, sans aller bien loin, mise en confiance ou non, on ne peut pas dire encore. Elle continue de la sorte et, la seconde d'après, pfuit ! disparue, je ne la

vois plus. Elle s'est enfoncée, a fondu dans le sable, n'oubliant que les marques inscrites par ses griffes, des marques aussi nettement gravées que sur le marbre. Ainsi ce désert avec tout son sable était sa page blanche et elle y a déposé son écriture. Est-ce là sa manière de parler ?

Mais alors qu'a-t-elle écrit ? Je contemple attentivement ces gribouillis, je les étudie. Je n'en tire qu'un mal de tête. Pas la moindre indication, ils ne me parlent pas. Têtue comme je suis, je demeure encore un moment à vouloir les déchiffrer.

Rien de rien, je n'en suis pas plus avancée.

J'abandonne la partie, ça suffit. Je retourne auprès de mon grand-père, je vais lui apprendre ce qui s'est passé. Cela se résume à pas grand-chose. Pas de parole, pas de réponse à aucune question. Mais à présent, je vais lui demander de s'expliquer.

Tel je l'ai quitté, tel je le retrouve : assis à l'entrée de sa tente, les jambes croisées, le sourire filtrant entre ses yeux effilés et illuminant sa barbe blanche. S'attendait-il à me voir revenir de sitôt ? A bien y voir, je n'en sais rien, et je ne me risquerai pas à le dire. Oui et non. Et si pareille chose était possible, je dirais les deux.

Sans m'embarrasser de vaines paroles, je lui raconte ce qui est arrivé à son compagnon le basilic, si c'est bien son nom, et comment il n'a songé qu'à tracer des petits picots dans le sable avec ses pattes, ne daignant ni ouvrir la bouche ni me faire la charité d'une révélation.

- Il s'est surtout arrangé pour s'esquiver avant que je n'ai eu le temps de m'en rendre compte, dis-je pour finir.

- Les *atlals* ! s'exclame alors le vieux monsieur, la gorge serrée par l'émotion, ce qui de sa part me laisse tout ahurie.

- Les quoi ?

- Retourne là où tu as déposé la bête et lis ce qu'elle a écrit. Des *atlals*, à n'en pas douter. Va, fillette.

Je cours vers l'endroit où je pense retrouver la fausse écriture du basilic. Elle n'y est plus ! Le sable est redevenu la page blanche, nette, qu'il a été et sera à jamais, le vent, ce vent qui ne reprend haleine à aucun moment, l'a soufflée et, si faible qu'il soit, l'a effacée. Trop tard.

Contre tout espoir, toute raison, je poursuis mes recherches. Peine perdue. Je savais d'ailleurs au fond de moi que c'en était fait.

Revenue à la tente, je m'arrête sur le seuil, j'annonce :

- Trop tard. Le vent est passé dessus.

Mais point de grand-père. Le beau cheikh tout en blanc n'est pas sous sa tente, il n'est nulle part. Aucune trace de sa présence aussi loin que s'étende le désert.

Alors je prends sa place.

[1994, corpus 2-3 : 154 à 160]

Texte

Intitulé *L'infante maure*

Corpus

Référence *CP 2-4*

Document

Type *Roman autobiographique*

Parution *1994*

Editions *Dahlab, Algérie*

Auteur *Mohammed Dib (1920-2003)*

Contexte *Idem.*

La source : entre identité et altérité

- Je suis parvenue sur la dune, une tour tendre, fondante. Je contemple le désert qui, de chutes en chutes, de rebonds en rebonds, ne joue qu'à se courir après, à se rejoindre, puis à se perdre pour se rassembler plus loin et déborder, toujours immobile, après une dernière chute, par-delà l'horizon.

  La tente de grand-père là-bas n'a plus l'air que d'une grosse toile d'araignée, tissée, noire, à même le sable. Mais sous mes pieds, tout au fond, nette, une entaille s'ouvre dans les chairs blondes. Effet d'une ombre plus accusée ? Etrange, elle paraît avoir été de tout temps là, où en fait il n'y a jamais rien eu que du sable. Elle ressemble à … - je suis déjà venue ici, comment se fait-il que je ne l'aie pas remarquée ? Cela m'est une bonne raison pour retourner auprès de grand-père.

  Lui toujours assis à l'entrée de sa tente quand j'arrive il commence à parler ; toujours assis, il donne alors de la voix comme il ne l'a jamais fait, il s'écrie :

  - La source !

  - La source, quelle source ?

  - Elle est revenue, elle a refait surface.

  - Une source ? Elle est revenue ?

  - Tu l'as retrouvée.

  Il a joint et levé ses deux mains ouvertes vers moi.

Désormais grand-père garde la source et le désert. Dans un premier temps, lorsque papa a paru m'avoir oubliée, j'étais venue retrouver le vieux cheikh. Et à présent, j'ai retrouvé la source.

Mais qui dit que le lieu et la source n'auraient pas été oubliés si grand-père n'avait pas pris sur lui d'en être le gardien ? Sans sa foi, sa constance, la source se serait perdue dans les sables et le désert dans son errance. Le désert qui n'aurait été qu'un désert. Et moi, aurais-je fait connaissance avec le lieu infiniment lointain, cette géographie improbable, libérée ?

Tout en veillant sur le désert et la source, grand-père nous garde. Il garde le monde. Un monde que je garde aussi. Et un jour arrivera peut-être où cessera ce grand va-et-vient d'étrangers. Tous, il faut l'espérer, nous finirons alors par nous retrouver, où que nous nous trouvions. Pas plus que les autres, je n'aurai besoin de savoir si je suis moi-même d'ici ou d'ailleurs. Aucun lieu ne refusera de m'appartenir et plus personne ne vivra dans un pays emprunté. Irons-nous au désert : accueillant, il nous tendra la nudité de sa main ouverte.

Rappelée à son premier état, la terre sera au premier venu.

[1994, corpus 2-4 : 173 à 174]

Texte

Intitulé — *Je ne parle pas la langue de mon père*

Corpus

Référence — *CP 2-5*

Document

Type — *Récit autobiographique*

Parution — *2003*

Editions — *Julliard*

Auteur

Leila Sebbar (1941-), écrivaine d'expression française, née dans une école française en Algérie colonisée. Elle est une *croisée* franco-algérienne et son identité culturelle plurielle a toujours inspiré sa création romanesque. Ceci apparait d'autant plus dans une expression, à valeur autobiographique, qui est souvent reprise par elle et qui caractérise toute son œuvre : « Je suis une croisée », écrit-elle. C'est une histoire qu'elle vit, au départ, de façon douloureuse et surtout de façon écartelée (identité, langue et culture plurielle), mais par la suite elle apprend à se nourrir de ce croisement spatial, culturel, linguistique, identitaire et historique. Le *croisement* est devenu alors un terme d'addition et de multiplication avec une valeur ajoutée née du croisement identitaire personnel même.

Contexte

Je ne parle pas la langue de mon père montre, d'ores et déjà par son titre, l'écartèlement vécu par l'auteure, souligné plus haut. Un vacillement identitaire et surtout linguistique connu par un nombre impressionnant d'écrivains d'origine algérienne qui vivent dans l'immigration en France et qui écrivent en langue française. C'est alors que les problématiques liées au thème de l'exil sont omniprésente dans l'œuvre de Leila Sebbar. Ainsi, nous dirons que le *croisement* pointé précédemment est aussi un signifiant de *l'exil*. L'exil du corps et l'exil de la langue sont, le plus souvent, marqués par la douleur de vivre dans un espace étranger, ayant quitté l'espace premier de son enfance, l'Algérie. Pour cette raison, nous retrouvons continuellement l'espace algérien dans ses écrits, et ce en pleine période de colonisation française de l'Algérie, qu'elle tente de reconquérir et surtout de réactualiser à travers un jeu de mémoire.

Le Je aux prises avec le monde

- Je ne parle pas la langue de mon père.

Je ne savais pas que ces quartiers étaient maudits. Quartiers à la périphérie, toujours. Au-delà du village colonial, de la ville, Blida la Cité musulmane, Alger le Clos Salembier. Là s'est arrêté le voyage familial, au bord du Ravin de la femme sauvage, dernier poste des instituteurs fidèles à la république, que la révolution n'a pas eu le temps de liquider comme traitre et agents de l'ennemi français et que l'Organisation de la armée secrète, commando terroriste clandestin, n'a pas réussi à atteindre. Le nom de mon père figurait sur une liste noire. Il fallait décapiter la future élite du jeune pays, Mouloud Feraoun, l'ami instituteur et écrivain, avait été assassiné avec d'autres (le 15 mars 1962), au fond de la classe contre le mur, Feraoun le pacifique, il écrivait un journal comme un boursier pensionnaire, sa voix calme, l'accent kabyle sous la moustache noire, j'avais posé des questions à l'écrivain, j'avais parlé, adolescente, à l'ami de mon père. J'ai oublié ses réponses, il y en eut, certainement, modestes comme ses gestes d'homme de la mesure. Il est mort. Mon père serait le prochain. Comment l'a-t-il appris ? Je ne peux plus le lui demander, lui téléphoner, de Paris à Nice, plusieurs fois par jour pour savoir, quelques décennies plus tard, ce qu'il n'a pas dit, parce qu'il ne parlait pas de ce qui pouvait faire souffrir, il pensait qu'il fallait oublier, ne pas rappeler la peine encore et encore… De ces années-là je n'ai rien su. Mon père n'en a rien dit, obstinément. Et moi, non moins obstinément, je l'appelle, je téléphone. Sa voix tendre et ironique, il sait que je vais encore poser des questions, je ne suis plus une enfant et je questionne comme un enfant. Il dira : « Alors ma fille, comment ça va ? Les enfants… » J'interromprai, grossière, je le sais seulement aujourd'hui, j'ai compris trop tard que ce protocole oriental, j'aurais du le respecter, mon père ne m'en a jamais fait la remarque, il n'aimait pas le rappel à l'ordre. Je ne laisse pas mon père achever la chaîne familiale : « Je voudrais savoir… - qu'est ce que tu veux savoir encore ?... Pourquoi tu veux savoir tout ça ? A quoi ça sert ?… Il faut oublier… - Oublier, pourquoi ? Tu dis qu'il faut oublier mais tu ne veux pas dire quoi… - Non, ma fille, non… laisse, oublie tout ça… C'est pas la peine, crois-moi, c'est pas la peine… - Mais papa, ce que tu sais toi, tu es peut être le seul… Et si tu ne racontes rien… - Le seul… Tu plaisantes, ma fille, je ne suis pas le seul à savoir, et puis tout le monde sait, ça sert à quoi de répéter… - De répéter quoi… quoi ? Dis-moi… Tu crois que tout le monde sait… Les livres ne disent rien et toi non plus…. – Ecoute, ma fille, si je pensais que c'est important, je te répondrais… Alors qu'est ce que tu veux savoir ? – Tout… » Mon père rit. « Tout… comme ça, au téléphone… viens à Nice, viens nous voir, passe un peu de temps avec nous, à la maison. On parlera. Il faut du temps, tu comprends. Tu restes trois jours, cinq peut être, ça suffit pas… - Mais tu dis chaque fois plus tard, plus tard… - Et plus tard… je sais ce que tu penses, plus tard, ce sera trop tard… Je sais, ma fille, je sais… On verra. Allez, embrasse les enfants. Au revoir ma fille ».

[Leila Sebbar, 2003, corpus 2-5 : 12-13]

*

- Mon père serait instituteur. Je ne sais pas, je ne saurai pas s'il se demandait ce que ses enfants auraient aimé entendre de l'autre histoire. L'interdit de la colonie, mon père le fait sien, que ses enfants ne connaissent pas l'inquiétude, qu'ils ne se tourmentent pas d'une prochaine guerre de terre, de sang, de langue. Son silence les protège. C'est ce qu'il pense et, depuis que des enfants lui sont nés corps et langues divisés, il en est ainsi, il doit en être ainsi, jusqu'à la prochaine génération des enfants, étrangers au-delà des mers, hors de lui, à qui il a parlé dans la langue de l'exil, l'unique désormais, avec l'accent et la voix et le rire ou la colère de sa terre absente, abandonnée. Interdite ?

[Leila Sebbar, 2003, corpus 2-5 : 22-23]

Texte

Intitulé *Je ne parle pas la langue de mon père*

Corpus

Référence *CP 2-6*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *2003*

Editions *Julliard*

Auteur *Leila Sebbar (1941-).*

Contexte *Idem.*

Catégorisation et stéréotypie

- Je ne pourrai pas dire à mon père ce que j'ai appris récemment, qu'il savait peut-être. Le Clos-Salembier. Populaire et sauvage. Ce quartier a fait peur, d'abord aux petits Blancs de la colonie, puis aux notables de l'Algérie algérienne, des révolutionnaires sont nés dans ses maisons pauvres, des coursives de l'école on distinguait à peine les ruelles trop étroites, obscures dans le soleil, comme dans un bidonville… Mais je n'ai pas le souvenir d'un bidonville, réellement, tels qu'on a pu les voir à l'image, sur des écrans qui proposaient des voyages ethnographiques à Nanterre et ailleurs, non loin de la capitale de la France, Paris. Des maison en planches, peut-être, de la terre trop sèche ou trop mouillée, pas le goudron réservé aux quartiers neufs, à la réfection des routes trop vite abîmées, l'odeur du goudron, sucrée comme de la réglisse en tire-bouchon, âcre et fumante, le rouleau dont nous suivions la progressions à gros bouillons, les mains des ouvriers de la route, rapides, expertes, ils auraient pu se brûler gravement, il fallait faire vite comme ceux qui refont, à Paris, les trottoirs qu'il a fallu défoncer au marteau-piqueur, les bras sautent, rythmés, et les muscles et le haut des joues, les ouvriers sont les mêmes, ils n'ont pas vieillis, certains un peu plus noirs, ce n'est pas le goudron, dans la fumée blanche que l'arrière du camion crache avec la pâte noire et chaude. Des maisons en planches, pas toutes, brunes et plus claires, inégales, clouées, des linges sèchent aux clous qui dépassent. On ne voit pas les femmes dans la cour fermée, il faudrait aller sur la terrasse, mais cette école, je crois, avait été bâtie sans terrasse, pas comme celle, plus petite, du village près de Tlemcen, Hennaya, il n'y avait rien à voir autour. Une fois dans l'année, la fantasia sur le stade, pour être plus près des cavaliers et des fusils, il fallait regarder depuis la fenêtre à moustiquaire de la salle de classe, une moustiquaire ou des barreaux ? Au ras de la terre rouge d'où partaient les chevaux en ligne, jusqu'à l'autre bout du stade, alors les hommes, le burnous blanc gonflé, tiraient tous à la fois, debout sur les étriers. Lorsqu'ils revenaient au galop vers nous, à moitié cachées sous la table d'écolier, suffoquées par la poussière, les hommes en armes, hurlant dans le désordre de la course, nous savions qu'ils s'arrêteraient juste, raides, à un demi-mètre de la fenêtre de l'école, avec la dextérité et la précision des grands cavaliers, jamais aucun d'eux n'a failli

pourtant toutes les trois serrées sous le plateau de bois, le souffle retenu, nous attendions le piaffement des chevaux à l'arrêt, avant le coup d'étrier qui marquait le nouveau départ, chorégraphie identique, simple, répétitive, toutes les heures de l'après-midi, avant l'orage qui disperserait hommes et bêtes, nous restions à la fenêtre ouverte sur le stade, protégées par une grille fine ou des barres de fer, mon père ne nous aurait pas autorisé la salle de classe, au bord de l'aile qui longe le stade si nous avions pu sauter du rebord sur la terre rouge, dans les jambes des chevaux, contre les bottes fauves des cavaliers occupés à recharger les vieux fusils…

[2003, corpus 2-6 : 13 à 15]

Texte

Intitulé — *Je ne parle pas la langue de mon père*

Corpus

Référence — *CP 2-7*

Document

Type — *Récit autobiographique*

Parution — *2003*

Editions — *Julliard*

Auteur — *Leila Sebbar (1941-).*

Contexte — *Idem.*

Le rapport à la langue française

- Mon père ne savait pas ce que j'apprends aujourd'hui, longtemps après, ou le savait-il et il n'en disait rien, il parlait peu. Peut-être la langue étrangère l'a-t-elle séparé des mots qu'il aurait choisis pour nous, ses enfants. A sa femme, il parle, dans la langue de la France, sa langue à elle, je les entends depuis la véranda, derrière la fenêtre au verre granuleux, opaque, de la salle d'eau. Ils peuvent tout se dire, ils se disent tout, c'est ce que je pense alors. Elle a quitté pour lui les rivières et les collines douces, la terre qui donne le blé, la vigne, le tabac et les noix, les chênes centenaires, des bois et des bois de châtaigniers, elle est sa femme et sa langue est sa langue, lorsqu'il parle avec elle. Mais les enfants, ses enfants, nés sur sa terre à lui, de son corps infidèle, il a rompu la lignée, ses enfants nés dans la langue de leur mère, il les aime, la mère de ses enfants et sa langue, il a lu des livres à la bougie après le travail pour la maison de sa jeune mère, veuve, il récite des vers, appris par cœur, mieux que les Français de son pays qui n'aiment pas l'étude. Dans sa langue, il aurait dit ce qu'il ne dit pas dans la langue étrangère, il aurait parlé à ses enfants de ce qu'il tait, il aurait raconté ce qu'il n'a pas raconté, non pas de sa vie à lui, un père ne parle pas de sa propre vie à ses enfants, il respecte la pudeur, l'honneur, la dignité, et eux aussi, il le sait, ils le savent, non, de sa vie il n'aurait pas parlé, mais les histoires de la vieille ville marine, les légendes, les anecdotes du petit homme rusé qui se moque des puissants et ça fait rire les faibles, les pauvres, il aurait raconté les ancêtres, le quartier, vérité et mensonge, il aurait ri avec ses enfants dans sa langue et ils auraient appris les mots de gorge, les sons roulés, répétés, articulés encore et encore, maître d'école dans sa maison, ensemble ils auraient déchiffré, récité, inscrit sur l'ardoise noire les lettres qu'ils ne savent pas tracer. Ses enfants auraient ri comme les enfants de sa rue, comme eux ils auraient parlé et crié. Mais il n'a pas parlé la langue de sa mère avec son fils, ses filles, et il ne sait pas comment faire. Maintenant. Il se tait. Ce qu'il sait du vieux quartier de l'enfance, de la cour carrée au figuier, un jasmin pousse le long du mur, de l'école coranique, du marabout ancestral, des fêtes et des deuils, du mouton égorgé et des garçons circoncis, de la révolte silencieuse qui s'organise, il ne dit rien.

[2003, corpus 2-7 : 20-21]

*

- Nous portions, mes sœurs et moi, en carapace, la citadelle de la langue de ma mère, la langue unique, la belle langue de la France, avec ses hauts murs opaque qu'aucune meurtrière ne fendait, l'école était entourée de muret bas sur lequel était planté un grillage vert, était-il vert ? Je le vois, il est vert, peut-être du fil de fer tressé de la couleur du métal ? Il faisait de petits losanges réguliers à travers lesquels on regardait la rue, le stade, les maisons arabes qui s'ouvraient à notre passage, mais pour nous voir de dos, le portail entrebâillé, lorsque nous allions à l'école du village, l'école des filles. Citadelle close, enfermée dans sa langue et ses rites, étrangère, distante, au cœur même de la terre dont nous ne savions rien et qui avait donné naissance à mon père, aux garçons de sa langue, à nous, les petites françaises, à mon frère séparé de nous, les filles, hors de la maison. Citadelle invincible, qui la protégeait ? La République ? La Colonie ? la France ? Mon père, le maître des garçons, aurait-il était leur père avec une femme des maisons d'en face ? Et nous allions, exposées, corps et âme, hors de la forteresse, ils nous attendaient, nous étions seules, trois, ils étaient nombreux, une bande pieds nus, les cheveux ras, en guenilles, ceux qui n'allaient pas à l'école de mon père, les autres portaient des chemises et des pantalons récupérés par les mères, propres mais froissés, certains avec des chéchias rouge sombre, je les voyais depuis la porte qui ouvrait sur la cour de récréation, si, malade, j'avais dû rester à la maison, sous la surveillance d'Aïsha ou de Fatima, qui ne m'obligeaient pas à rester couchée. Ils nous guettaient, je le savais, je crois que le tremblement intérieur qui se mêle à l'effroi était le signe de cette attente quotidienne des mêmes mots, appris par cœur, les seuls que je n'ai pas oubliés, si je ne les avais pas entendus, aurais-je été déçue ? L'excitation physique, verbale, des garçons, je la sentais, sachant que le sang ne coulerait pas, qu'ils n'oseraient pas blesser réellement l'une ou l'autre, comme si nous étions précieuses, je sais que nous étions précieuses pour nous, pour eux, je le sais, pas seulement à ce moment où j'écris, je le savais alors, terrifiée je l'étais, mais aussi attentive aux gestes et aux mots qui venaient jusqu'à nous, pour nous, parce que nous étions ces petites filles-là… la rage des garçons, plus furieuse à distance, ils avançaient, reculaient sans jamais dépasser la limite géographique du talus au bord des oliviers, nous de l'autre côté de la route, bien à droite et raides, se heurtait à notre silence, à notre détermination à avancer toujours plus vite pour perdre la guerre aiguë des mots vénéneux. Imperceptible, sombre comme l'interdit, un trouble doublait la peur. Trop visibles, vulnérables, à travers nous, ils insultaient la différence manifeste, provocante sûrement. Comment n'auraient-ils pas, toujours à l'affût d'un fragment minuscule de peau féminine, hurlé de joie et de colère au passage de ces jambes nues jusqu'à la cuisse et blanches, six fois exhibées, au rythme de la marche et de la courte jupe plissée qui ourlait le tablier d'école ? Ils avaient tous dépassé l'âge du bain avec les femmes, mères, sœurs, cousines, bain public qui enfermait corps et vapeurs dans l'eau, pour une fois abondante, et les rires incontrôlés. Et là, sous leurs yeux, chaque jour, à la même heure, ces filles qui ne savaient pas qu'elles étaient impudiques, étrangères à la langue et à la coutume qui voile depuis les cheveux jusqu'à la cheville, ces filles de la citadelle hermétique que leur mère, la Française, habillait trop court à la manière des Nazaréens dévergondés et que le père abandonnait à la voie public et au regard des garçons, ce père n'avait-il pas de religion, était-il un chien d'infidèle, pour laisser ses filles au caprice d'une chrétienne sans jugement ? Et personne pour prévenir que ces filles, n'importe lequel d'entre eux aurait pu … Ils criaient, c'était un avertissement qu'il fallait réitérer jour après jour, à la fin … Et elles, innocentes,

tranquilles comme si un ange gardien les accompagnait, elles entendaient les mots orduriers, les seuls qu'elles retiendraient, scellés dans un coin de la mémoire, dans une chambre noire de la citadelle, les mots des garçons fascinés par la peau lisse et blanche de ces captives offertes, les mots imprimés sur la chair à nu disaient aussi la rage de séduire, avec quels autres verbes l'auraient-ils déclarée ? La rage de posséder ces jeunes corps vivants, énigmatiques.

Ainsi mon père ignorait, commandant la fragile forteresse de la langue coloniale, que ses filles, qu'il croyait à l'abri de la furie sexuelle des garçons, jour après jour, et durant combien d'années, de quartier indigène en quartier indigène, d'un « quartier nègre » à l'autre, et parce que dans la maison d'école il ne parlait pas la langue de sa mère, la langue de sa femme, l'étrangère, la Française, l'avait choisi, lui, l'enfant de la mer, exilé sur les hauts plateaux, enfant de la ville, déporté dans le bled, revêtu de la blouse grise taillée à sa mesure, instituteur de la république, mon père n'aura jamais su que le silence de sa langue, dans la maison de la Française, se muait en mots de l'enfer, la porte franchie, et que ses filles seraient asphyxiées, étourdies par la violence répétée du verbe arabe, le verbe du sexe… Je dis, j'écris « ses filles », je devrais écrire plutôt : moi, asphyxiée, étourdie…J'ai déjà signalé notre silence sur cette scène de la rue quotidienne, furieuse, où le dedans du corps vacille, celui de mes sœurs ? Je ne le saurai pas, je connais la sournoiserie du silence, qui simule l'oubli avec quelle constance… et la dénégation répétée qui fait douter de sa propre mémoire.

Mon père, avec lui, nous séparait de sa terre, de la langue de sa terre. Pourtant tout autour de l'école c'était l'arabe. Les murs n'étaient pas si épais…

[2003, corpus 2-7 : 39 à 42]

*

- Je n'apprendrai pas la langue de mon père.

Je veux l'entendre, au hasard de mes pérégrinations. Entendre la voix de l'étranger bien-aimé, la voix de la terre et du corps de mon père que j'écris dans la langue de ma mère.

[2003, corpus 2-7 : 125]

Texte

Intitulé — *Garçon manqué*

Corpus

Référence — *CP 2-8*

Document

Type — *Récit autobiographique*

Parution — *2000*

Editions — *Stock*

Auteur — *Nina Bouraoui (1967-)*, écrivaine d'expression française, née en France et elle hérite de la nationalité algérienne de son père. A l'instar de Leila Sebbar, elle a passé les premières années de sa vie en Algérie. Pour ces raisons particulières, elle se sent écartelée entre les deux pays, les deux langues, les deux cultures qui la fondent. Elle souffrira longtemps de la double appartenance française et algérienne jusqu'au point de devenir un garçon pour être dans la force, pour être dans la majorité algérienne et pour contrer sa famille française.

Contexte — Le texte est publié en France mais il écrit l'Algérie de l'après indépendance, notamment les premières années de la dé-colonisation française de l'Algérie. Elle décrit, quelque part, la situation des Français qui sont restés dans l'espace algérien après l'indépendance. C'est une situation qu'elle a douloureusement vécue, au côté d'un bon nombre d'autres écrivains qui ont connu la même histoire. C'est l'une des raisons qui l'ont poussé à s'exprimer, pour la première fois dans un récit annoncé autobiographique, afin d'exorciser un passé très pesant car, elle n'arrive pas à choisir entre les deux parties qui la fondent et que, au fond, elle aime tant.

Ecartèlement identitaire ou l'« identité de fracture »

- Je vais à l'école française. Je vais au lycée français. Je vais à l'alliance française. Je vais au centre culturel français. La France est encore là, rapportée et réduite, en minorité. Je parle français. J'entends l'algérien. Mes vacances d'été sont françaises. Je suis sur la terre algérienne. Je cours sur le sable algérien. J'entends la voix de mon père algérien. Je suis avec les enfants mixtes. Nous restons ensemble. Nous nous reconnaissons.

  Je ne sais pas les familles algériennes. Je refuse les invitations des familles françaises. Leur regard. Leurs mots. Leur jugement. Leur Algérie française. Je parle avec des mots d'arabe intégré à ma langue maternelle. Des incursions. Je ferme mes phrases par *hachma*.

J'ai deux passeports. Je n'ai qu'un seul visage apparent.

Les Algériens ne me voient pas. Les Français ne comprennent pas. Je construis un mur contre les autres. Les autres. Leurs lèvres. Leurs yeux qui cherchent sur mon corps une trace de ma mère, un signe de mon père. « Elle a le sourire de Maryvonne ». « Elle a les gestes de Rachid ». Etre séparée toujours de l'un et de l'autre. Porter une identité de fracture. Se penser entre deux parties. A qui je ressemble le plus ? Qui a gagné sur moi ? Sur ma voix ? Sur mon visage ? Sur mon corps qui avance ? La France ou l'Algérie ?

J'aurais toujours à expliquer. A me justifier. Ces yeux me suivront longtemps, unis ensuite à la peur de l'autre, cet étranger. Seule l'écriture protègera du monde.

[Garçon manqué, 2000, corpus 2-8 : 18-19]

*

- Qui serai-je en France ? Où aller ? Quels seront leurs regards ? Être française, c'est être sans mon père, sans sa force, sans ses yeux, sans sa main qui conduit. Etre algérienne, c'est être sans sa mère, sans son visage, sans sa voix, sans ses mains qui protègent. Qui je suis ? Amine choisira à l'âge de dix-huit ans. Il occupera son camp. Il deviendra entier. Il défendra un seul pays. Il saura, enfin. Moi, je suis terriblement libre et entravée.

  « Tu n'es pas française ». « Tu n'es pas algérienne ».

  Je suis tout. Je ne suis rien. Ma peau. Mes yeux. Ma voix. Mon corps s'enferme par deux fois.

  Je reste avec ma mère. Je reste avec mon père. Je prends des deux. Je perds des deux. Chaque partie se fond à l'autre puis s'en détache. Elles s'embrassent et se disputent. C'est une guerre. C'est une union. C'est un rejet. C'est une séduction. Je ne choisis pas. Je vais et je reviens. Mon corps se compose de deux exils. Je voyage à l'intérieur de moi. Je cours, immobile. Mes nuits sont algériennes. Ma mémoire rapporte les visages qui forment mon visage. Mes jours sont français, par l'école puis le lycée, par la langue employée, par Amine qui dit l'autre pays, absent et espéré.

  [Garçon manqué, 2000, corpus 2-8 : 20-21]

Texte

Intitulé *Garçon manqué*

Corpus

Référence *CP 2-9*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *2000*

Editions *Stock*

Auteur *Nina Bouraoui (1967-).*

Entre deux identités sexuelles

- Longtemps je crois porter une faute. Je viens de la guerre. Je viens d'un mariage contesté. Je porte la souffrance de ma famille algérienne. Je porte le refus de ma famille française. Je porte ces transmissions-là. La violence ne me quitte plus. Elle m'habite. Elle vient de moi. Elle vient du peuple algérien qui envahit. Elle vient du peuple français qui renie.
  Longtemps je garde la photographie d'Amar. J'invente son histoire. Longtemps je force la réalité. Je deviens Amar. Je joue à être un homme. Je suis captivée. La violence précède ma naissance. Elle reviendra, ici, en Algérie, entre ses habitants. Je deviens violente. Avec moi. Avec les autres. Je cherche mon identité. Mon regard est triste parfois. Je prends les yeux de mon père qui cherche le souvenir d'Amar. Sa photographie. Mon nouveau rôle. Je coupe mes cheveux. Je jette mes robes. Je cours vite. Je tombe souvent. Je me relève toujours. Ne pas être algérienne. Ne pas être française. C'est une force contre les autres. Je suis indéfinie. C'est une guerre contre le monde. Je deviens inclassable. Je ne suis pas assez typée. « Tu n'es pas une Arabe comme les autres ». Je suis trop typée. « Tu n'est pas française ». Je n'ai pas peur de moi. Ma force contre la haine. Mon silence est un combat. J'écrirai aussi pour ça. J'écrirai en français en portant un nom arabe. Ce sera une désertion. Mais quel camp devrais-je choisir ? Quelle partie de moi bruler ?

[2000, corpus 2-9 : 32-33]

*

- Ava Inouva. Je reste dans la chambre d'Amine souvent. Je fuis ma maison, souvent. Je me sépare de la Résidence, un corps, de cet appartement qui tremble, une peau déchirée. Ce lieu sismique. Le lieu des crimes. Je passe de Yasmina à Nina. De Nina à Ahmed. D'Ahmed à Brio. C'est un assassinat. C'est un infanticide. C'est un suicide. Je ne sais pas qui je suis. Une et multiple. Menteuse et vraie. Forte et fragile. Fille et garçon. Mon corps me trahira un jour. Il sera formé. Il sera féminin. Il sera contre moi. Il fera résistance. Je retiendrai Nina, de force,

comme un animal sauvage. On retrouve des coupes à champagne enroulées dans du papier journal daté de 1962. On retrouve des couteaux ensanglantés. Dans l'appartement. Du sang de 1962.

Ma sœur naît en 1962. Au temps du crime. L'année du massacre des femmes algériennes de la Résidence. L'année du massacre de l'OAS. Leur dernier massacre. Leur esprit de vengeance.

Dans ma chambre. Contre les murs de l'appartement. Sur le carrelage. Dans la buanderie. Partout. Une malédiction. On retrouve leurs armes sous les tuyaux de là salle de bains. Leur alcool. Cette folie. La fête des hommes de l'OAS.

[2000, corpus 2-9 : 60]

*

- Nina est la maladie d'Amine. Brio est le frère d'Ahmed. Nina est la mutilation de Yasmina. Regarde ta fille, Maryvonne. Regarde donc. Ouvre les yeux. Son allure dans la rue. Les réflexions des gens. Du garçon de café. De la vendeuse. Quand ses cousins sont en blanc, elle porte du rouge et du vert. Voilà les mots de ma grand-mère française. Son regard. Tu es un garçon manqué. Non. Mes spectateurs sont fiers de moi, je suis.

[2000, corpus 2-9 : 64]

*

- Après Gérard Majax. Après ses tours de magie. Prendre une carte dans sa main gauche. Corner. Repérer. Faire disparaître dans le paquet. Retrouver. Ni vu ni connu. Une pièce de monnaie derrière l'oreille de votre spectateur. Comment allumer une bougie sans feu. Abracadabra, je m'appelle Ahmed, Brio, Steve et Yasmina. Puis le jardin de Maurepas. Avec elle, toujours. La poussière du sol sur mes pieds chaussés de sandales. Cet inconvénient. Propre à ce jardin. A sa terre fine. A ses bacs à sable. A ses contre-allées. A tous ces enfants qui courent et soulèvent des nuages blancs. Ces enfants de Maurepas, jardin public. Ces enfants français. Ce bruit-là. Une précipitation. Leur joie. Ma marche lente avec mon arrière-grand-mère, avec ma sœur, avec le petit chien tenu en laisse. C'est obligatoire. C'est écrit sur un écriteau. « Tenu en laisse seulement ». La lumière est blanche au jardin public de Maurepas. Toujours. Elle restera ainsi dans mes souvenirs. Blanche. Comme un endroit qui n'existe pas. Un endroit inventé. Le lieu de mon absence. Je ne sais plus qui je suis au jardin de Maurepas. Une fille? Un garçon? L'arrière-petite-fille de Marie? La petite-fille de Rabiâ? L'enfant de Méré? Le fils de Rachid? Qui? La Française ? L'Algérienne? L'Algéro-Française? De quel côté de la barrière?

[2000, corpus 2-9 : 141]

Texte

Intitulé *Garçon manqué*

Corpus

Référence *CP 2-10*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *2000*

Editions *Stock*

Auteur *Nina Bouraoui (1967-).*

Une dualité linguistique chez N. Bouraoui

- De mère française. De père algérien. Je sais les odeurs, les sons, les couleurs. C'est une richesse. C'est pauvreté. Ne pas choisir c'est être dans l'errance. Mon visage algérien. Ma voix française. J'ai l'ombre de la lumière. Je suis l'une contre l'autre. J'ai deux éléments, agressifs. Deux jalousies qui se dévorent. Au lycée français d'Alger, je suis une arabisante. Certains professeurs nous placent à droite de leur classe. Opposés aux vrais français. Aux enfants de coopérants. Le professeur arabe nous place à gauche de sa classe. Opposés aux vrais algériens. La langue arabe ne prend pas sur moi. C'est un glissement.
  Ecrire rapportera cette séparation. Auteur français ? Auteur maghrébin ? Certains choisiront pour moi. Contre moi. Ce sera encore une violence.
  Le désert est en France. Il est immense et permanent. Il est en ville. Il est à paris même. Je n'existerai pas là bas. Seule l'immigration dira l'Algérie. Qui saura les enfants de 1970 ? Qui saura les mariages de l'indépendance ? Qui saura le désir fou d'être aimé ? Deux pays. Deux solitudes. Qui lira cette violence là ? Seule la nature donne la force. Elle rassemble. Elle est puissante. Elle comble. Elle agit sur mon corps. Elle recueille. Par là, elle est inhumaine.

[Nina Bouraoui, 2000, corpus 2-10 : 32 à 34]

*

- Ici j'oublie l'Algérie. Ses hommes. Sa chaleur. La couleur de sa mer. C'est une forme de trahison. Ici j'oublie aussi la violence. La peur. Cette façon, toujours, de se retourner derrière son ombre. De vérifier. Quelque chose qui n'existe pas. Mais qui arrivera. Cette intuition. Ici je me laisse aller. Vers mon côté français. Vers ce sujet. Que je ne maîtrise pas. Vers ce mensonge. Qui je suis vraiment? Vers cet accent pointu. Vers cette langue française. Ma langue maternelle. Je parle en français. Uniquement. Je rêve en français. Uniquement. J'écrirai en français. Uniquement. La langue arabe est un son, un chant, une voix. Que je retiens. Que je sens. Mais que je ne sais pas. La langue arabe est une émotion. C'est Faïrouz et Abdel Wahab. C'est cet autre que j'abrite. C'est ma petite blessure. L'Algérie n'est pas dans ma

langue. Elle est dans mon corps. L'Algérie n'est pas dans mes mots. Elle est à l'intérieur de moi. L'Algérie n'est pas dans ce qui sort. Elle est dans ce qui dévore. Elle est physique. Dans ce que je ne contrôle pas. Dans mes excès. Dans mes exigences. Dans ma volonté. Dans ma force. L'Algérie est dans mon désir fou d'être aimée.

[2000, corpus 2-10 : 166-167]

Texte

Intitulé *Garçon manqué*

Corpus

Référence *CP 2-11*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *2000*

Editions *Stock*

Auteur *Nina Bouraoui (1967-).*

La relation aux lieux : Alger – Rennes – Tivoli

Tivoli

- C'est arrivé à Tivoli. Dans cet été exceptionnel. Je ne suis pas allée à Saint-Malo mais à Rome. Un été brûlant. Un été détourné. C'est arrivé là. Dans cette saison propice à ça. Cette saison des corps. C'est arrivé dans les jardins de Tivoli. Avec ces arbres humides, ces allées trempées, ces cascades. Dans ce ruissellement. C'est arrivé avec les jeunes hommes au torse nu, les ragazzi, qui jouaient dans l'eau. Qui riaient. Qui criaient. Qui semblaient si heureux d'être là. Et dont les corps brillaient avec le soleil, avec l'eau, avec le désir qui les habitait. Nous sommes descendues au Grand Hôtel, en haut de la piazza di Spagna, rouge de fleurs. Une chambre à deux lits. Assez grande. Une salle de bains blanche avec une baignoire. Un petit balcon. Des volets intérieurs. Une très belle chambre.

  Il faisait plus chaud qu'à Alger. Sans la mer, sans ses vagues, sans son souffle. Rome, une ville de pierres brûlantes. Mais j'avais l'habitude de la chaleur. De cet assaut. De cette prison. Je savais vivre avec. Je m'habillais souvent en blanc. Contre la lumière. Pour ce qui allait m'arriver. Nous avons beaucoup marché à Rome. Nous avons oublié Alger. Son climat. Son insécurité. Nous avons cherché, partout, à être plus libres encore. Dans la nuit. Dans les rues désertes. Dans des endroits isolés. Dans les jardins de Tivoli. Tout était si facile. Être. Se promener. Tarder à rentrer. Regarder. Ne plus avoir peur. De rien. Parmi ces hommes. Parmi ces femmes. Je n'étais plus française. Je n'étais plus algérienne. Je n'étais même plus la fille de ma mère. J'étais moi. Avec mon corps. Avec ce pressentiment. Quelque chose arriverait. Le Colisée. Le Forum. Via Venetto. Del Corso. Del Popolo. Trevi. Et toutes ces églises, cette obscurité et ce silence retrouvés. Parce que la chaleur est un cri. Un rugissement. Et, avec la lumière, une déchirure.

  Il fallait se rafraîchir. À tout prix. En mangeant des copeaux de noix de coco gelés. Des gelati. Des fruits. Des oranges, surtout. Et en allant aux jardins de Tivoli.

  Je voulais tout voir. Tout visiter. Tout savoir. Comme si je n'allais jamais revenir. Dans cet été unique et romain. Les temples. Les vestiges. Les palais. Cette histoire vivante. Rome. Ma

ville. Ma nouvelle ville. Avec ces hommes. Avec ces femmes. Avec cette beauté si gaie.

Là, en regardant le bleu du ciel, je n'avais jamais envie de pleurer.

Je suis devenue heureuse à Rome. J'ai attaché mes cheveux et on a découvert une nuque très fine. Et encore plus. Des attaches sensibles. Un joli visage. Des yeux qui devenaient verts au soleil. Des mains et des gestes de femme. Une voix plus grave et contrôlée. Je suis devenue heureuse à Rome. Mon corps portait autre chose. Une évidence. Une nouvelle personnalité. Un don, peut-être. Je venais de moi et de moi seule. Je me retrouvais. Je venais de mes yeux, de ma voix, de mes envies. Je sortais de moi. Et je me possédais. Mon corps se détachait de tout. Il n'avait plus rien de la France. Plus rien de l'Algérie. Il avait cette joie simple d'être en vie. Une joie si forte qu'on peut la voir sur toutes les photographies de ces vacances-là. Devant le porche du Grand Hôtel. Sur les marches de la piazza di Spagna. À l'arrière d'une calèche rouge. Au milieu du Forum, dans ces ruines romaines. Mais ce n'était plus Tipaza. Et ce n'était plus le Chenoua. Tout changeait. Par ma peau. Par mon regard. Rien ne serait plus jamais comme avant. Par mon seul corps. De ce qui s'en dégageait. Par sa décision. D'être un corps libre dans les jardins de Tivoli. Par les *ragazzi* qui dansaient autour de moi. Moi, immobile devant l'objectif de l'appareil photographique. Cet œil. Ce témoin. Qui fixait les épaules, le ventre et le dos nu des garçons de l'été. Qui me plaçait au centre de tout. Qui m'incluait à la vie. A la simple vie. Dans leurs cris. Dans leur joie. Dans leur beauté. Avec le bruit de cette grande cascade qui mouillait mes cheveux. Juste pour la photo.

Ils me parlaient. Et, sans connaître la langue, je savais que toute ma force était là, dans leurs mots, dans leurs chansons, dans la nouveauté qui hantait mon corps: le désir.

[Nina Bouraoui, 2000, corpus 2-11 : 183 à 186]

Texte

Intitulé *Garçon manqué*

Corpus

Référence *CP 2-12*

Document

Type *Récit autobiographique*

Parution *2000*

Editions *Stock*

Auteur *Nina Bouraoui (1967-).*

Catégorisation de la différence

- *Radidja la mouquère* chantent les étudiants. La Française, la vicieuse. Comme celles qui fréquentent des Noirs. Ces visages. Ces couteaux. Oui, ce rejet est sexuel. Oui, le racisme est une maladie. Un vice. Une maladie honteuse. Qui se développe parfois dans le silence des maisons. On murmure puis on ferme les fenêtres. On crie pendant les repas de famille. Haïr l'autre, c'est l'imaginer contre soi. C'est se sentir possédé. Volé. Pénétré. Le racisme est un fantasme. C'est imaginer l'odeur de sa peau, la tension de son corps, la force de son sexe. Le racisme est une maladie. Une lèpre. Une nécrose. C'est le corps de ma mère avec le corps de mon père qui dérangera. Ces deux chairs-là. Ce rapport-là. Cette union-là. Ce frottement-là. Ce rouge-là. Cette mécanique-là.

  Toutes ces voix qui disent encore. Je suis trop fragile pour les entendre. Ces étudiants qui ont vieilli. De bons pères de famille. Des femmes respectables. Je serai toujours trop fragile pour entendre ou deviner ça. Toujours. Même à trente-deux ans. Pour savoir la vérité. Cette vérité insupportable. La vérité de ces voix que j'entends encore dans la rue, ce cri du cœur. Ces mots qui s'échappent. Dans le métro. Dans le bus. À la faculté de droit de Paris. Dans des dîners. Des vipères. Infiltrées à la conversation. Ce qui déçoit. Immédiatement. Ce qui me fait fuir très vite. Ce qui ronge le visage de celui qui dit. Cet acide. Ce qui me poursuit. Appeler l'Arabe de service. La fréquenter. L'inviter. Dire oui, j'en connais une. Puis la renier. Mais ce n'est pas grave. Non, ce n'est rien. Question d'habitude. Ces fragments de la grande mosaïque. Ces petites flèches. Ces petits venins. Comme tous ces petits crachats des enfants algériens dans la chevelure blonde de ma mère, au volant de sa GS bleue.

  [Nina Bouraoui, 2000, corpus 2-12 : 149 à 150]

ملخـــص:

إن التفكير في تداخل الثقافات بين فرنسا و الجزائر يستدعي الوقوف على عوامل وجود هذا التداخل الثقافي بين مرحلة الاستعمار ثم فترات الهجرة والاغتراب.
تداخل الثقافات من خلال الكتابة والتعبير عن الأنا حث جملة من الكتاب الجزائريين و الفرنسيين أمثال إيزابيل إيبيرارطو ألبير كامو وجوز بيليقري و محمد ديب و ليلى صبار ونينا بوراوي.
تحليلنا في هذا البحث سمح لنا بالاقتراب من حالات التداخل الثقافي وتثمين مختلف حالاته عند هؤلاء الكتاب وإبراز هم من خلال خطاباتهم الأدبية.
لقد لاحظنا الآخر وعدم التجانس الثقافي مما جعلنا نؤسس إشكالية ازدواجية الانتماء والهوية الثقافيين مما سمح لنا بالاعتقاد المرفوع بالتأويل الثقافي المتعلق بالعلاقة بين المشابه و الآخر و العالم.
شعبة : علوم النصوص الأدبية

الكلمات المفتاحية :
تحليل الخطاب – التداخل الثقافي – عدم التجانس – الهوية و الغيرية – التداخل – التكامل - التمييز – التصنيف

Résumé:

Réfléchir sur l'interculturalité vécue entre la France et l'Algérie implique une réflexion sur les conditions de cette rencontre interculturelle franco-algérienne. Vécue en *contexte colonial* puis *reconduite* en *contexte migratoire*, l'interculturalité met en situation d'écriture et d'expression du Moi de nombreux auteurs français et algériens d'expression française aux parcours différents : comme I. Eberhardt, A. Camus, J. Pélégri, M. Dib, L. Sebbar et N. Bouraoui. L'analyse conduite sur cette étude nous a permis d'appréhender les situations interculturelles et de mettre en valeur les différentes façons, qui sont les leurs, de les figurer dans le discours littéraire. Notamment, nous avons observé le rapport à l'altérité, celui à l'hétérogénéité culturelle et nous avons ainsi posé la problématique de la double appartenance culturelle et identitaire. Ce qui nous a conduit à réfléchir en terme de réinterprétations culturelles quant au rapport entre le Même, l'Autre et le monde.
Discipline : Sciences des textes littéraires

Mots-Clés :
Analyse du discours – Interculturalité – Hétérogénéité – Identité / Altérité – Interpénétration – Complémentarité Ségrégation – Catégorisation.

Abstract:

Reflecting on the interculturality lived between France and Algeria implies a reflection on the conditions of this intercultural Franco-Algerian meeting. Lived in a colonial context then led to a migratory context, the interculturality puts in situation of writing and expressing the ego of many French writers and French-speaking Algerian authors of different backgrounds : as I. Eberhardt, A. Camus, J. Pelegri, L. Sebbar and N. Bouraoui.
The analysis conducted in this study enabled us to apprehend the intercultural situations and to highlight the various ways in which they are entitled, to represent them in the literary discourse. More particularly, we observed the link to otherness, to the cultural heterogeneity and we have thus raised the question of the double belonging to the cultural identity. This leads us to reflect in terms of cultural reinterpretations as for the relationship between the ego, the other and the world.
Discipline: Science of literary texts

Keywords:
Discourse analysis – Interculturality – Heterogeneity – Identity /Otherness – Interpenetration – Complementarity