

- Butler, Judith (2003). « Bodies that Matter », in : *Feminist Theory and the Body*. Édité par Janet Price et Margrit Shildrick. New York : Routledge.
- Deleuze, Gilles/Guattari Félix (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2003). *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*. Édition préparée par David Lapoujade. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques (1972). « Signature, Événement, Contexte », in : *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit.
- Derrida, Jacques (1996). *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.
- Farès, Nabile (1967). *Un Passager de l'Occident*. Paris : Seuil.
- Glissant, Édouard (2007). *Les Murs. Approche des hasards et de la nécessité de l'idée d'identité*. Paris : Galaade.
- Gontard, Marc (1981). *Violence du texte*. Paris/Rabat : L'Harmattan/S.M.E.R.
- Khatibi, Abdelkebir (1987). *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris : Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir (1989). « Francophonie et idiomes littéraires ». Plaque publiée par les Éditions « Al Kalam ». Rabat, après la tenue des états généraux de la francophonie à Paris le 11-13 décembre 1989.
- Le Cour Grandmaison, Olivier (2005). *Coloniser, Exterminer : Sur la guerre et l'État colonial*. Paris : Fayard.
- Lytard, Jean-François (1977). *Rudiments Païens. Genre dissertatif*, 10/18, U.G.E.
- Petrosino, Silvano / Rolland, Jacques (1984). *La vérité nomade*. Introduction à Emmanuel Lévinas. Paris : La Découverte.
- Toledo, Camille de (2008). *Visiter le Flurkistan ou les Illusions de la littérature-monde*. Paris : PUF.
- Toro, Alfonso de (2009). *Épistémologies. 'Le Maghreb'. Études transnationales, francophones et comparées*. Paris : L'Harmattan.
- Wallerstein, Immanuel (1978). « L'économie-monde », in : Catherine Coquery-Vidrovitch (éd.). *Connaissance du Tiers Monde : Approche pluridisciplinaire. Cahiers Jussieu No. 4, Collection 10/18*. Paris : Union Générale des Éditions, pp. 97-106.

L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTRANGETÉ OU LA CULTURE TRAVERSÉE PAR LE CORPS, LE REGARD ET L'ÉMOTION

Alfonso DE TORO, Centre de Recherches Francophones, Université de Leipzig.

Dans mon discours d'inauguration, mardi 7 juillet 2009, je parlai de la signification plurielle du sujet de notre colloque : *Repenser l'Europe et le Maghreb*. En partant de cette pluralité et dans le contexte du colloque, je veux privilégier, dans ma communication, un type de pensée provenant d'auteurs et d'œuvres maghrébines, c'est-à-dire une perspective maghrébine qui toutefois se trouve en relation avec des écrivains, sociologues, anthropologues et penseurs latino-américains, entre autres comme de Borges (1993)¹, Ortiz (1940/1983), Paz (1950/1973) ou Ángel Rama (1971/1995) qui ont pensé diverses théories qui sont devenues à la mode pendant les années 1990, c'est-à-dire environ cinquante à vingt ans avant les grands récits de la postmodernité et de la postcolonialité.

Ortiz (1940/1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* est avec son terme de la 'transculturación' (ibid. : 86-87) vraiment révolutionnaire. Il comprend par 'transculturación', de « très complexes transformations culturelles, économiques, institutionnelles, juridiques, éthiques, religieuses, artistiques, linguistiques, psychologiques, sexuelles, et de la vie quotidienne ».² Il s'agit donc d'un terme entendu comme une stratégie ou un processus englobant. Ortiz décrit ces « très complexes transformations » (« *intricadísimas transculturaciones* ») dans une perspective historique déterminée par les grandes migrations et des processus nomades. Toutes les cultures qui se rejoignent à Cuba partagent l'expérience commune d'une déterritorialisation et d'une 'reterritorialisation', processus et transformations qu'Ortiz décrit avec

¹ En ce qui concerne Borges dont je ne considérerai pas l'œuvre ici, voir mon livre (2009/2010, Chap. 1).

² « [...] complejísimas transformaciones de culturas en lo económico, institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual, [y en la] vida » (Ortiz 1940/1983 : 86-87).

plusieurs termes comme 'déracinement' ('desarraigo'), 'désordre'/'décollement' ('desajuste'), 'transplantation' ('transplantación') qui après subissent un 'réajustement' ('reajuste') ou une 'décu-ralisation' ('desculturalización') qui après subissent une 'aculturalisation' ('aculturación') ou une 'exculturalisation' ('exculturización') qui après subissent une 'néoculturalisation' ('neoculturización') qui après subissent une 'inculturalisation' ('inculturación') ou une 'nou-velle création'/'réinvention'. Tous ces termes veulent rendre visible le fait que la 'transculturation' cubaine est un processus qui selon Ortiz oscille entre la perte et l'acquisition d'un statut nouveau, un processus qui va et vient entre quelque chose de connu et quelque chose d'in-connu ou d'étrange. Ce concept de 'transculturation', défini de cette manière, est l'équivalent de nos termes de 'transculturalité' et d'hy-bridité' (voir mon livre 2009/2010, chap. 1, 3 et 7), parce que ce pro-cessus marque la grande vitesse et la compression et la grande com-plexité du processus culturel qui implose dans une topographie mi-gratoire déterminée, constituée par une infinité d'histoires, de biogra-phies et de destins connectés aux divers moyens de production. Ce que nous apprenons d'Ortiz est que la 'transculturation' signifie un nouvel ordre des fonctions dans tous les champs du savoir et de la société. Ce concept qui marque la construction du Nouveau Monde est la marque de la situation des migrations de masse dans le monde actuel. Mais 'transculturation' signifie en même temps la découverte de la simul-tanéité et de la réciprocité de mondes différents qui connaissent les deux processus : la déterritorialisation et la 'reterritorialisation' deleu-ziennes, ces voyageurs ou migrants professionnels, postcoloniaux comme les appelle Todorov (1982) et ces 'aves de paso' dans la termi-nologie d'Ortiz.

Octavio Paz réintroduit le Mexique dans le chapitre « Les en-fants de La Malinche » dans *Les labyrinthes de la solitude* (1950/³1973), dans un processus historique en mettant au centre de la consti-tution de la tradition et de l'identité la figure de La Malinche qui, jus-qu'à aujourd'hui et ce depuis le XIX^e siècle, avait été définie comme une traîtresse. Selon Paz, le Mexique s'est refermé sur lui-même parce qu'il s'est exclu de l'histoire, du présent et du passé. Pour sortir de cette carence, il est nécessaire d'accepter l'histoire comme elle s'est passée : « Notre cri est une expression de la volonté mexicaine de vi-vre enfermé à l'extérieur, oui, mais surtout, enfermé face au passé »

(Paz 1950 : 78, ma traduction).³ La solution, Paz la voit dans l'accep-tation du passé qui a été marqué par La Malinche, par la 'chingada', c'est-à-dire dans l'hybridité : « Dans ce cri, nous condamnons notre origine et nous renions notre hybridité » (ibid., ma traduction).⁴ Cette 'hybridité', représentée par Cortés et par La Malinche, a été tabouisée, cachée et niée, entraînant avec elle la possibilité de construire une his-toire, une identité et une nation :

L'étrange persistance de Cortés et de La Malinche dans l'imagination et dans la sensibilité des Mexicains d'aujourd'hui indique qu'ils sont bien plus que des personnalités historiques : ils sont les symboles d'un conflit secret, que nous n'avons pas résolu jusqu'à maintenant. En re-jetant La Malinche – l'Eve mexicaine, selon la représentation murale de José Clemente Orozco à l'École Nationale Préparatoire – le Mexi-cain rompt ses liens avec le passé, renie son origine et il entre seul dans la vie historique. (Ibid., ma traduction).⁵

Dans ce cas, nous ne pouvons que constater la non-acceptation d'une condition hybride, d'une histoire de brassage de cultures, soit tout l'héritage du Mexique, même son histoire :

Le Mexicain condamne en bloc toute sa tradition qui est un ensemble de gestes, d'attitudes et de tendances où il est difficile de distinguer ce qui est espagnol de ce qui est indien. (Ibid.)

Ce refus vient d'une idéologie essentialiste ou hégémonique propagée par les indigénistes ou par les européisants, deux groupes que Paz re-jette catégoriquement :

³ « Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir encerrados al exterior, sí, pero sobre todo, cerrados frente al pasado » (Paz 1950 : 78).

⁴ « En ese grito condenamos nuestro origen y renegamos de nuestro hibridismo » (Paz 1950 : 78).

⁵ « La extraña permanencia de Cortés y de La Malinche en la imaginación y en la sensibilidad de los mexicanos actuales revela que son algo más que figuras históricas : son símbolos de un conflicto secreto, que aún no hemos resuelto. Al repudiar a La Malinche – Eva mexicana, según la representa José Clemente Orozco en su mural de la Escuela Nacional Preparatoria – el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega su origen y se adentra solo en la vida histórica » (Paz 1950 : 78).

C'est pourquoi la thèse hispaniste, qui nous fait descendre de Cortés, en excluant La Malinche, est le patrimoine de quelques extravagants – qui ne sont même pas des blancs purs –. Et pour une autre part, on peut en dire autant de la propagande indigéniste, soutenue par des créoles et métisses excentriques, auxquels les Indiens n'ont jamais prêté attention. Le Mexicain ne veut être ni indien, ni espagnol. Il ne veut pas non plus descendre d'eux. Il les rejette. (Paz 1950 : 78, ma traduction.)⁶

Paz nous montre que les cultures sont toujours mélangées et que toutes les cultures sont constituées par des migrants : La Malinche elle-même était une migrante et se transforme en figure centrale de l'hybridité (cf. de Toro 2006).

Fernández Retamar (1971/1995. *Calibán. Contra la Leyenda Negara*) un grand admirateur de Shakespeare, nous offre une autre interprétation de la rencontre de l'Europe avec l'Amérique qui est toujours ambivalente et il réinterprète le personnage de Calibán en partant de Montaigne et de Martí, comme étant une figure conceptuelle de l'hybridité qui se transforme en le symbole de l'anticolonialisme, de la décolonisation et de la postcolonialité. Le point de départ de Fernández Retamar est le lieu de la culture. Il a une position similaire à celle d'Albert Memmi (1957/1973) dans la mesure où il refuse un paternalisme, de droite ou de gauche selon lequel tous les peuples sont métis et les diverses régions du monde, comme les Caraïbes, ou dans notre cas concret, le Maghreb, ont été des cultures millénaires de passages et de croisements des cultures.

Fernández Retamar partage aussi avec Fanon (1952/1973) et Memmi (ibid.) l'idée que les peuples ne peuvent pas s'auto-nier parce que cela équivaldrait à l'élimination de la propre identité et de la propre histoire, comme l'avait fait dans une grande mesure la colonisation. La figure de Calibán est ici comme celle des « aves de paso » d'Ortiz. Premiers personnages modernes de la migration, l'homme-migrant, la femme-migrante, les passeurs, les voyageurs.

⁶ « Por eso la tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con exclusión de La Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes – que ni siquiera son blancos puros –. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega » (Paz 1950 : 78).

C'est ce type de pensée et de préoccupations que nous trouverons en continu dans notre sujet « l'Expérience de l'étrangeté ou la culture traversée par le corps et le regard », qui ne prétend pas présenter un panorama historico-culturel exhaustif, mais plutôt seulement attirer l'attention sur quelques aspects fondamentaux.

Il est naturellement impossible de ne pas parler en premier lieu de Khatibi qui, avec *La mémoire tatouée* (1971), *Penser le Maghreb* (1993) ou *Maghreb pluriel* (1983) a mis en marche toute une machine productrice d'une pensée transversale et hybride, non pas pour surmonter l'opposition 'Orient/Occident', mais pour la perlaborer, c'est-à-dire pour dépasser le binarisme dans les catégories épistémologico-culturelles comme l'Exote (selon Segalen), la figure théorico-culturelle de la Malinche (de Toro), les « aves de paso » transculturels (des oiseaux migrants transculturels d'Ortiz), Calibán (Fernández Retamar), le passage-migrant (Djebar), le nomade du 'no man's land' (de Memmi) ou l'hospitalité inhospitalière (de Ben Jelloun).

À cette première remarque préliminaire, je souhaite en ajouter une seconde. Pour des raisons de temps évidentes, je me concentrerai, après avoir fait quelques indications sur Khatibi et Djebar, sur *Le nomade immobile* de Memmi, sur *L'Hospitalité française* de Ben Jelloun, en passant par *La disparition de la langue française* de Djebar et par *Le monolinguisme de l'autre* de Derrida tout en prenant en considération le discours de l'inauguration de la « Cité nationale de l'histoire de l'immigration » de Raffarin.

Ma communication porte sur la migration et les passages traversés par le corps, par le regard, par l'émotion ainsi que par l'expérience douloureuse et conflictuelle, autant de thèmes qui me permettent de réfléchir sur la possibilité de « repenser l'Europe et le Maghreb » : est-il possible de « repenser l'Europe et le Maghreb » ?

Abdelkebir Khatibi avait déjà 'repensé l'Europe et le Maghreb' dans les années 1980 en partant de plusieurs conceptions comme celles de 'pensée-autre', de 'double critique', d'« hospitalité », d'« androgynité », de se 'décoloniser', de 'passages' :

Permutation permanente [...]. Passage multiple selon un chassé-croisé : ici, deux langues et une diglossie, scène de ses transcriptions. Il avait appris que toute langue est bilingue, oscillant entre le passage oral et un autre, qui s'affirme et se détruit dans l'incommunicable. (1983/1992 : 26, 27)

D'une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle, politique), et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner des identités et des différences informulées [...] le dehors repensé. (Khatibi 1983 : 39)

Et il pense la culture et les nations comme un laboratoire :

[...] celui du respect de la variété idiomatique et celui d'une universalité plurielle, à plusieurs pôles. Fini l'illusion d'un centre, d'un ethnocentre, générateur de la civilisation française, intégrée autour d'un territoire, d'un État et d'une idéologie : cette France, l'auteur [de Beauccé] la nomme « monarchique ». (Khatibi 1993 : 82)

Dans ce contexte, Khatibi revient sur la problématique de l'identité et de l'hospitalité, cette fois dans le rapport entre le Maghreb et la France, mais aussi dans la relation entre l'Orient et l'Occident. Il propose une nouvelle notion d'identité qui consiste en une 'occupation' d'un espace d'énonciation de la similitude et de la différence, d'un 'third space' que Khatibi définit comme une « hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir » (ibid. : 54). Il ne faut donc pas uniquement écarter l'identité du passé, il faut aussi écarter un processus perpétuel et dynamique composé d'innombrables traces qui mutent au fil du temps :

Si nous acceptons l'idée d'une identité qui n'est plus fixée au passé, nous pourrions aboutir à une conception plus juste, celle d'une identité qui est en devenir, c'est-à-dire qu'elle est un héritage de traces, de mots, de traditions se transformant avec le temps qui nous est donné à vivre, avec les uns et les autres. Car, un homme qui ne survit que grâce à son passé lumineux est comme un mort pétrifié, un mort qui n'aurait jamais, en quelque sorte, vécu. (Ibid. : 83)

Ainsi, le maintien de la dichotomie Orient/Occident dans, par exemple, la constellation Maghreb/France/Europe n'est plus justifié puisque culture et langue ne sont plus la propriété d'une nation, mais le résultat de pratiques et d'expériences discursives, culturelles et sociales ainsi que d'une activité sémiotique et pragmatique. Ainsi, culture, langue et identité n'appartiennent plus à des constructions hégémoniques transfigurées, mais à des actes subjectifs, c'est-à-dire individuels,

qui sont le résultat d'un perpétuel processus de traduction et qui permettent d'écouter l'autre en tant qu'autre dans la différence et de le comprendre :

Ainsi, l'identité ne se définit pas par une structure éternelle, mais d'après notre propos, elle est régie par des relations dissymétriques entre le temps, l'espace et la culture structurant la vie d'un groupe, d'une ethnie, d'une société. Traduction du mouvement d'être et de sa flexibilité, de son adaptation aux événements, à sa propre énergie de renouvellement. « Hospitalité » veut dire ici une écoute de l'autre en tant qu'autre. Lui prêter l'oreille pour l'accueillir dans sa singularité. (Khatibi 1993 : 83)

Et Khatibi de façon similaire à Memmi, Ben Yelloun et Djébar, mais dans la catégorie de la différence, propose une notion d'hospitalité et d'appartenance en tant que processus d'appropriation culturelle et mutuelle ainsi qu'appropriation de l'autre identité :

Parole venant d'ailleurs et de loin, apprentissage initiatique à ma propre identité en devenir, à ma propre prétention à l'universalité, qui que je sois, muni ou démuné de force, de stratégie et de puissance sur les autres. (Ibid.)

Ce qui est important dans ce contexte, c'est que Khatibi développe un concept de culture « transnationaliste » ou « internationaliste » (ibid. : 82) et qu'il fait, comme l'exigent Memmi et Ben Jelloun, une plaidoirie pour « ouvrir le Maroc à un esprit cosmopolite [à une] 'extranéité intérieure' » (ibid. : 108), comme l'exigent Memmi et Ben Jelloun, dans une ébauche magistralement réussie de la théorie culturelle et de la philosophie de la langue qui reposent sur les notions catégorielles suivantes : à savoir sur une 'pensée-autre' (1983 : 11-39) et sur une 'double critique' (ibid. : 43-112).

Khatibi refuse l'isolement interne de l'islam, il refuse l'intégrisme qui empêche le dialogue avec le monde non-musulman (« avec le dehors (le mal) qui les détériore en les dévastant de l'intérieur » ; ibid. : 30). Cet isolement est lié à ces discours, en partant du « ressentiment » de la culture musulmane, il plaide pour le contraire.

Ce qu'il faut (devoir d'une pensée-autre), c'est élargir notre liberté de penser, introduire dans tout dialogue plusieurs leviers stratégiques : évacuer par exemple du discours les absolus de la théologie et du

théocentrisme qu'enchaînent le temps, l'espace et l'édifice des sociétés maghrébines. (Khatibi 1983 : 33)

Je ne vois pas, quelle histoire peut pratiquer un historien sinon celle des langages qui traduisent les faits, les événements et toutes les traces à déchiffrer. (Ibid. : 34-35)

Dans ce contexte Khatibi exige une double décolonisation, d'un côté de l'Occident, d'un autre de l'Orient : premièrement la « [...] déconstruction du logocentrisme et de l'ethnocentrisme, cette parole de l'autosuffisance par excellence que l'Occident, en se développant, a développé sur le monde » (ibid. : 48), et deuxièmement la « [...] critique du savoir et des discours élaborés par les différentes sociétés du monde arabe sur elles-mêmes [...] savoir moins reproductif, et plus adapté à leur différence réelle » (ibid. : 49). C'est pourquoi 'se penser soi-même', c'est en même temps penser l'autre ; autrement dit, il s'agit d'un acte de décolonisation de soi et de l'autre : « Se décoloniser serait l'autre nom de cette pensée-autre » (ibid. : 51). Cette 'identité' du Maghreb comme culture dans l'intersection de cultures ne peut se former qu'aux passages entre identités, langues et cultures (ibid.). Cela veut toujours dire penser, vivre, agir et écrire sur des marges, diverses et nomades : cette « [...] pensée-autre » (ibid. : 54) se situe « aux limites de ses possibilités. Car, nous voulons décentrer en nous le savoir occidental, nous dé-centrer par rapport à ce centre, à cette origine que se donne l'Occident » (ibid.). C'est la raison pour laquelle la construction de l'être se représente pour Khatibi comme le triple acte de translation d'une 'double critique'. La façon dont Heidegger a traduit les Grecs est bien comparable au fait que les musulmans traduisent les Grecs et l'Occident de leur propre manière.

Le sujet culturel et le sujet d'écriture sont interprétés par Djébar comme francophones dans le sens d'un « territoire multiple » (Djébar 1999 : 7), comme « marge de *ma francophonie* » (ibid., je mets en italique), comme « marche » (ibid.) (*passer et habiter la marge*) et sont parties intégrantes d'une « écriture portée par un *corps* de femme » (ibid. : 11, je mets en italique), d'une écriture qui se situe dans un autre territoire (au-dehors), une « voix double » et « multiple » (ibid. : 12, 13) profondément ancrée dans la langue berbère, dans l'arabe classique, dans la tradition littéraire et surtout dans la langue du corps (ibid. : 14). C'est un sujet écrivant en action qui vit « Entre deux mondes/Entre deux cultures » (ibid. : 15), qui laisse les signes circuler, danser, se déplacer et les 'secoue' tout comme les anciens chanteurs

de psaumes ou comme les « Derviches tourneurs » (Djébar 1999 : 15). L'identité de l'écriture est ici une « route à ouvrir » (ibid. : 17), non pas en marge, mais dans le sens d'un pli entre l'homme et la femme, entre l'Occident et l'Orient, entre la France et le Maghreb et ce, couplé à la figure de l'« androgyne croyant » : « habillée à l'européenne mais parlant le dialecte local, je me sentais, malgré mon costume, admise d'emblée parmi les *assis de la route* – ceux qui ont tout le temps » (ibid. : 20).

Djébar lie la notion d'identité, de culture et d'hospitalité à celle de francophonie de façon plus étroite et plus résolue que Khatibi. Tout d'abord, elle se définit comme une « *francophone voice* » (ibid. : 26) ; Khatibi, quant à lui, se situe toujours entre les deux cultures. Djébar est francophone en raison de sa formation, de son comportement public, en tant qu'académicienne, écrivain et intellectuelle. Mais d'un autre côté, elle est marquée par une sensibilité algérienne, arabo-berbère, musulmane par la culture dans laquelle elle a grandi, par sa foi et ses pratiques de vie. Elle transmet cette ambivalence du sujet face à la notion de francophonie dans le sens d'une pratique culturelle et linguistique déterritorialisée, d'une interface des cultures et non pas dans le sens d'une notion stratégique sur les plans politique, économique et social, d'une francophonie de la mutation, du mouvement et d'une perpétuelle fracturation des espaces. Elle souligne cette déterritorialisation dans les extraits suivants :

[...] chercher [...] à sortir des limites géographiques de la langue française pour analyser, discuter, mettre en question cette notion ambiguë de *francophonie* [...] je me place, moi, sur les frontières...

Une francophonie en constant et irrésistible déplacement, pourquoi pas ?... (Ibid. : 26, 27)

Dans le contexte d'une conception pluridimensionnelle et culturelle Djébar définit son concept de francophonie de la façon suivante :

Ma francophonie d'écriture est le résultat de cette rencontre bipartite, mon français – de l'école, celui de mon père, de ma liberté acquise au-delà de la puberté et par ma formation individuelle –, ce français écrit qui aurait pu s'éloigner peu à peu de mes racines de ma communauté féminine d'origine, s'est trouvé au contraire, au cours de ces années d'apparent silence, propulsé, remis en mouvement (d'un mouvement

secret, intérieur), dynamisé dans l'espace, grâce justement à cette *résonance* de mon écoute orale des femmes, dans les montagnes de Chenoua [...].

[...]

Ainsi ma francophonie – au sortir de ces dix années de quête, de recherches souvent dans le noir, de tentatives polyphoniques – ne peut se situer dorénavant que dans cet élargissement du champ. Ma francophonie [...] ne peut que voguer à travers mutations et mouvances. (Djebar 1999 : 39, 40)

Le concept d'hospitalité, d'appartenance et d'identité se pose pour Djebar pour le Maghreb comme pour l'Europe comme une catégorie universelle qui repose dans l'idée du passage ou de l'entre-deux ou comme elle-même l'appelle, de la 'migrante' :

Suis-je vouée à être une femme de transition, l'écrivaine du passage, à délivrer un message sur deux canaux [...]?

[...] Déplacement progressif, déracinement lent et à l'infini, sans doute : comme s'il fallait s'arracher sans cesse. [...]

[...] Pour ma part, bien qu'écrivant chaque jour dans la langue française, ou justement parce qu'écrivant ainsi, je ne suis en fait qu'une des femmes de cette multitude-là... Simplement une migrante. La plus belle dénomination je crois, en culture islamique. (Ibid. : 49-50)

1. Albert Memmi ou la lutte avec la différence

Dans *Le nomade immobile* (2000), Memmi développe une pensée de l'*entre-deux* en partant d'un concept interstitiel du '*no man's land*' à travers lequel il décrit le lieu où son père s'est installé avec sa famille, entre le quartier arabe et le quartier juif (ibid. : 12), lieu qu'il trouve avantageux parce que cet emplacement constitue une sorte de troisième espace, et « qu'on y est à la fois frontaliers et voisins, quels que soient les problèmes, sinon le drame de la cohabitation » (ibid. : 15). Dans cette citation, il est important de souligner la fracture qui se produit entre les différentes ethnies. Memmi la transpose d'un micro-espace local à un espace macro-politique et public. Nous avons une relation très connue et habituelle entre, d'un côté, la confrontation et de l'autre la conciliation : alors que les enfants de deux quartiers, des Juifs et des Arabes, jouent sans problèmes, les adultes prennent leurs distances : « Si les adultes étaient circonspects, nous, les enfants, jouions aux mêmes jeux, nous lancions les mêmes injures » (ibid. : 15).

Avec une telle positionnalité, Memmi ouvre des espaces interstitiels pour élaborer une cartographie plurielle. Ainsi, sa critique du « dédain du corps » qu'il comprend comme « une désastreuse invention du judéo-christianisme » (Memmi 2000 : 18) le pousse à créer un espace laïque (ibid. : 19) et à refuser la circoncision comme étant « une mutilation, un substitut du sacrifice d'enfant ; le reste est broderie » (ibid. : 30). De même que Khatibi écrivait qu'il fallait écouter le Maghreb, Memmi parle d'écouter l'autre, cet autre qui est la base afin d'être à l'écoute d'une culture à un macro-niveau, cet autre différent qui se trouve aussi dans une situation historique brûlante :

Mais, ce jour-là, mon camarade m'apprit quelque chose : on ne juge pas de la même manière lorsque l'on est dedans ou dehors, de loin ou de près. Nous étions, lui et moi, dans deux camps opposés, mais il vivait également un drame historique. J'ai compris aussi qu'il fallait toujours écouter les gens, quelles que soient les divergences. On découvrirait que, sauf exception rare, personne n'est unanimement bon, ni unanimement mauvais, ni ne l'est définitivement. La souffrance humaine est la même partout, le nazi qui a perdu son fils souffre comme le démocrate. (Ibid. : 91)

Dans cet extrait, Memmi expose, comme Khatibi, une sorte de libération ou d'émancipation de la marque de Caïn, de la victime, soit de l'Holocauste, soit de la colonisation, comme l'avait exposé le même Memmi dans *Portrait du colonisateur précédé du portrait du colonisé* ou le dramaturge Eduardo Pavlovsky dans tout son œuvre, comme par exemple dans *Potestad*, ou Carlos Franz dans *El desierto*.

Memmi nous donne des positions fondamentales quand il répond à la question topique dont parle aussi Djebar comme nous avons déjà indiqué plus haut dans *Ces voix qui m'assiègent* (1999) « Vous considérez-vous comme un écrivain français ? » (Memmi 2000 : 102-103). Dans son *nomade immobile*, Memmi développe un concept d'hybridité culturelle, une définition d'identité pluriculturelle et d'appartenance en évoquant diverses cartographies culturelles lorsqu'il se définit comme Juif, mais aussi comme appartenant aux cultures arabe et française, ce qui est le résultat de ses connaissances, d'une pratique culturelle et d'un sentiment. Il s'agit de la dimension d'une « complexité reconnue et acceptée par moi qui sera ma meilleure leçon » (ibid. : 104). Il conclut ainsi : « Quelle tyrannie d'exiger d'un homme de n'avoir qu'une patrie, un amour unique, une amitié exclu-

sive ! » (Memmi 2000 : 105). Pour notre problématique, il est important d'accepter les interfaces et de ne pas se laisser réduire à une culture : « de ne me laisser engluier dans aucune » (ibid.).

Mais attention, Memmi ne conçoit pas une culture de la diversité comme un « cosmopolitisme », terme qu'il comprend apparemment de manière péjorative et arbitraire (« le cosmopolite pourrait les trahir toutes. Il serait un agent double, ou triple, qui trahirait tout le monde » ; ibid. : 108), terme auquel il oppose une pensée de la diversité, de la différence (il semble que Memmi considère le cosmopolitisme comme l'élimination de la différence) et de l'intimité, des espaces pour lui maîtrisables (ibid. : 110), enfin un terme qui n'est pas l'équivalent du concept d'hybridité. En outre, il oscille donc entre la racine culturelle et l'hybridité culturelle qui se reflètent dans l'oxymore du titre du livre et dans la formule : « Je suis une espèce de nomade immobile » (ibid.) et se « réclame surtout de trois patries, et même de quatre. La France, la Tunisie, Israël et l'Italie » (ibid. : 111) pour arriver à un concept culturel de l'appartenance : « Voilà que j'oublie la Grèce, ma patrie philosophique et celle de tous les philosophes dignes de ce nom ! » (ibid.) et à différentes cultures et identités : « J'aurais bien aimé posséder les quatre passeports ; en attendant de les avoir tous, c'est-à-dire aucun, j'aurais volontiers manifesté ma dépendance envers chacun » (ibid.).

Ce concept déterritorialisé de nation et d'identité, d'appartenance et d'hospitalité refuse que nation et culture soient définies comme des possessions fondées sur la terre et le sang : « Comment une terre, un pays tout entier, un empire avec ses diverses populations peuvent-ils « appartenir » à quelqu'un, ou à quelques-uns ? Parce que les parents y sont nés ? » (ibid. : 113-114). Comme Borges dans « L'écrivain argentin et la tradition » (1993) ou Khatibi dans *Maghreb pluriel* (1983) et *Penser le Maghreb* (1993) et comme nous le verrons plus tard Derrida, Memmi soutient l'idée suivante :

On ne possède rien d'une manière définitive, ni un être, ni un groupe, ni un territoire. Il vaut mieux parler de dépendance que de possession, ou même d'appartenance.

[...]

« Ma patrie » est tout simplement le pays dont j'ai besoin pour vivre, et qui a besoin de moi pour subsister. Pour parler plus philosophiquement, la propriété n'est pas un caractère nécessaire de l'être, mais un élément social et historique, qui peut donc être défait. (Memmi 2000 : 114)

Et dans ce contexte Réda Bensmaïa pose les questions :

Does the writer *belong* to a nation? What does this *belonging* mean for the Francophone writers? How many different idioms are contained in their written language? How many countries, customs, crossed histories are to be bound in their narratives? (2003 : 8)

Pour Memmi, penser l'Europe dans sa relation avec le Maghreb à travers son corps de migrant est une permanente oscillation, car c'est réhabiter un territoire à la fois familier et étrange, « ancien » et « nouveau » :

Arrivant en Europe, je balançais entre le désir d'intégration, sinon d'assimilation aux majoritaires, et la mise à distance, rageuse quelques fois, de ce monde nouveau dont je craignais qu'il fût jamais, complètement le mien. Avec le temps, cette distance s'est amenuisée ; j'arrive à faire la part, sans trouble excessif, de l'homme ancien et de l'homme nouveau. (Memmi 2000 : 115)

Pour Memmi, l'Occident – prenons la France comme exemple – s'enrichit des grandes migrations, par exemple celles en provenance du Maghreb. L'« hospitalité » du pays d'accueil – pour reprendre un terme de Ben Jelloun – dépend d'un *si* conditionnel : on doit laisser le temps « aux étrangers de cesser de l'être, au lieu de les tourmenter en exigeant d'eux une hâte dans l'assimilation qui les plonge dans l'angoisse » (ibid. : 117). Ici, Memmi pose un problème fondamental : le droit à la différence, mais aussi à la reconnaissance, qui est un des problèmes les plus brûlants de l'actualité face à la migration de masse dont l'Europe et le monde font l'expérience : qui définit et comment définir l'identité, l'appartenance culturelle de millions de migrants ? Peut-on s'aventurer à la définir en parlant de « ma culture dans laquelle tu es toléré ou bienvenu » ? À qui appartient la culture ? Notons que cette migration change aussi l'identité des habitants du pays d'accueil.

De plus, les migrants doivent aussi surmonter l'essentialisme de l'origine ainsi qu'accepter et reconnaître « les belles avancées de l'Occident, sous prétexte qu'elles n'ont pas été réalisées par leur nation d'origine [...] » (Memmi 2000 : 117), comme l'exige Memmi. Il demande, tout comme Khatibi dans *Le même livre* (1985), de ne pas « vivre uniquement de ressentiments » et ajoute qu'« il faut qu'ils trouvent en eux-mêmes la force d'abandonner les mythes compensateurs, et qu'ils prennent quelque distance vis-à-vis de leur communauté. Il faut juger les siens » (ibid.).

On peut remarquer que Memmi élabore un concept anthropologique de la différence et d'autrui, concept qui n'a rien à voir avec l'origine de l'individu. Suivant son concept, c'est à la liberté personnelle de décider de l'appartenance culturelle et identitaire de cette personne. C'est le cas quand il exige de « libérer l'individu juif de toutes les chaînes séculaires » (ibid. : 118) en faveur d'une négociation d'un espace commun en partant de la formule attribuée à Chagall : « Je ne suis pas un peintre juif, je suis un peintre ! », formule que Memmi commente de la façon suivante : « Il n'avait pas tort ; réclamer une excessive singularité, en art comme en philosophie, c'est restreindre la portée de son œuvre » (ibid. : 120) et tout comme Borges commentait le concept de la tradition dans son célèbre essai « L'écrivain argentin et la tradition », Memmi précise cette position avec la phrase suivante :

Il en sera toujours ainsi, jusqu'au jour, lointain je le crains, où, les uns et les autres auront compris et accepté que chacun a le droit d'être ce qu'il est, c'est-à-dire différent et multiple, notre semblable en somme. (Ibid. : 119)

Pour revendiquer cette position, il revient une fois de plus sur le problème du « ressentiment » (ibid. : 130). Il exige du monde arabe d'employer son esprit critique pour développer une « pensée libre » (ibid.) parce que la critique « a contribué au triomphe de l'Occident » (ibid.). On pourrait croire que Memmi parle une langue colonialiste et hégémonique faisant allusion à la marque topique d'irrationalité du monde arabe selon le discours colonial. Or, il s'agit là d'une critique du rigorisme de certains groupes musulmans pour sortir du « ressentiment » qui est un sentiment généralisé dans les mentalités ex-coloniales qui n'ont pas réussi à se décoloniser – comme le remarquait Khatibi.

L'ambiguïté constitue une partie constitutive de la condition d'un « nomade immobile » qui est une métaphore exprimant, d'un côté, la nécessité d'avoir un lieu culturel et de l'autre, le déplacement dans un monde de la pluralité. Dans ce contexte, Memmi a des problèmes avec la catégorie de la 'différence', à laquelle il attribue apparemment la même signification qu'à un type d'identité ou à des 'racines' fortement et unilatéralement définies (Memmi 2000 : 130). Pour lui, le terme 'différence' prête le flanc à l'« agression raciste » (ibid.), et « [rend] l'intégration plus difficile » (ibid.). Il considère les trois termes, 'différence', 'origine' et 'identité' comme un « parler à tort et à travers » (ibid.) (nous trouverons une position similaire chez Derrida ; cf. en bas). L'ébauche anthropologique de la différence repose sur un modèle universel qui dit qu'« être, c'est être différent » (ibid.). Dans ce contexte, il accepte la différence en ce sens où chaque « individu singulier » a des « caractéristiques et des attaches particulières » (ibid. : 131). D'un côté nous avons là un concept humaniste et aussi chrétien de ce qu'est un être humain, c'est-à-dire concept d'un *nostrum universalis*. Le problème est que, dans cette définition si globale, la différence culturelle recouvre ou masque particulièrement des fragments intraduisibles de la différence culturelle. D'un autre côté, Memmi constate que « la différence est un fait », et il refuse le concept d'un *nostrum universalis* selon lequel nous sommes tous pareils. Mais il ne fait pas pour autant de la différence « un drapeau, ni une arme » (ibid.). Et selon Memmi, des groupes intéressés utilisent la notion de différence comme arme de combat, comme discours de pouvoir légitimiste et hégémonique, c'est pourquoi Memmi la refuse : il s'agit d'un discours qui va de la légitimation à l'agression, où l'on impose à un autre sa propre manière d'être (ibid.). C'est précisément dans ce va-et-vient, dans cette oscillation derrière laquelle Memmi négocie la dichotomie Orient/Occident, qu'il parvient à affirmer qu'« on a le droit d'être différent, mais qu'on n'a pas le droit d'imposer ses différences aux autres » (ibid.). Cependant, un problème reste : Memmi ne semble pas connaître ou il ne considère pas la théorie de la différence et de l'hybridité ; il parle toujours d'un concept sociopolitique de la différence et relie par conséquent le concept de 'différence' à celui de la nostalgie de l'origine et des racines culturelles qu'il accepte, mais qu'il considère en même temps comme dangereux. Memmi expose ici une position libérale occidentale s'inscrivant dans la lignée de Rorty (1986) ou de Taylor (1992), quand Memmi affirme par exemple que « dorénavant, notre défi, et il devient de plus

en plus urgent, est d'arriver à concilier entre elles [les différences] nos différentes singularités, condition d'une véritable universalité » (Memmi 2000 : 131). Par 'universalité', il entend « l'humanité vivante se considérant elle-même comme un ensemble » (ibid.).

Cela rappelle un peu Hegel et sa dialectique de l'histoire ainsi que le fait de surmonter ce processus ('*Aufhebung*'). Mais on pourrait entendre par cette 'réconciliation entre les différentes singularités' aussi une négociation dans un 'troisième espace'.

Comme Sansal, Memmi considère que les religions et les nationalismes sont les sources de conflits culturels ou ethniques parce qu'ils « sont par essence séparateurs » (ibid.) et, comme Sansal, Memmi mise sur une société habermassienne dans laquelle « seule une organisation du monde un peu plus raisonnable, sinon tout à fait rationnelle, tolérante et laïque nous permettrait d'avancer dans la voie de cette réconciliation » (ibid. : 132, cf. aussi 140).

Nous constatons que Memmi change subtilement de position, mais constatant l'hétérogénéité culturelle et ethnique ainsi que la pluralité des identités, il parvient cependant à se positionner clairement en acceptant l'existence d'un monde hybride :

Nous souhaitons que notre culture soit homogène, or elle est hétéroclite ; qu'elle soit permanente, or elle est changeante ; solide, or elle est fragile. Il n'existe pas plus de culture immuable que de culture pure. L'identité n'est pas identique, ai-je noté, et culturellement, nous sommes tous des métis. (Ibid. : 166)

Dans le contexte de notre colloque, cette citation est valable pour 'repenser le Maghreb et l'Europe' dans la mesure où Memmi exerce une critique de l'unité entre religion et culture dans le sens où il considère, comme Khatibi et Sansal, que la religion est un obstacle à la modernité (ibid. : 183).

2. Ben Jelloun ou la lutte pour l'hospitalité

Dans le cadre de notre discussion, Ben Jelloun est un autre auteur fondamental. Il met son concept d' 'hospitalité' au centre de sa réflexion dans son livre *Hospitalité Française* de 1984 – dont la seconde édition publiée en 1997 contient une nouvelle préface beaucoup plus longue que la première. Ben Jelloun développe le terme 'hospitalité' en partant de Derrida et de Lévinas dans le sens « d'un droit récipro-

que de protection et d'abri » (Ben Jelloun 1997 : 10), selon lequel on « s'ouvr[e] au visage de l'autre – qu'il soit indigne ou voyageur de passage –, ouvrir sa porte, offrir l'espace de sa maison à l'étranger, un principe (la gratuité) » (ibid.). Cette formule a une grande importance par rapport aux migrations de masse actuelles des personnes originaires des ex-colonies européennes, en particulier les migrations maghrébines. Mais, en même temps, on doit penser après Schengen à l'hermétisme en Algérie et pas seulement en Europe. L' 'hospitalité' renvoie à l'altérité, à la différence et enfin à l'hybridité si l'on se rapporte à ce que disait Derrida à ce propos : « l'hospitalité est le nom même de ce qui s'ouvre au visage, ce qui accueille l'autre comme visage. L'accueil accueille seulement un visage » (dans Ben Jelloun, ibid.). Ce visage est défini de la façon suivante par Lévinas : « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'autre en moi, nous l'appellerons visage [...]. Le visage est une présence vivante, il est expression, [...] Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours » (dans Ben Jelloun, ibid.) ce que Ben Jelloun relie à des expressions marocaines de bienvenue telles que « Tu as rempli ma maison » (ibid.), « Tu as rempli avec nous (ou pour nous) la maison » (ibid.) ou des vœux énoncés tels que « Que ta maison soit toujours pleine (de gens, d'amis, d'amour, de bienfaits) » (ibid.). Selon Ben Jelloun, l'hospitalité marocaine issue de la culture arabo-berbère, musulmane et juive est une marque identitaire. Mais l'hospitalité faisant partie de différentes cultures, on pourrait la considérer comme une clé ouvrant des portes dans toutes les sociétés. Or, c'est exactement la manière dont Derrida pense l'hospitalité : « Le recevoir ne reçoit que dans la mesure où il reçoit au-delà de la capacité du moi, au-delà de ce que je pense lui offrir. L'autre est plus grand que ma maison » (dans Ben Jelloun, ibid. : 11). L'attitude de Derrida, Lévinas et Ben Jelloun envers l'étrangeté est semblable à celle de Segalen et Khatibi envers l'Exote, car « seul l'absolument étranger – c'est-à-dire celui qui n'est pas de la famille biologique – peut m'apporter quelque chose qui va me nourrir, m'instruire sur moi-même et sur les autres. D'où ce besoin essentiel, vital, d'être dans une relation avec autrui » (ibid. : 13). Cette manière de comprendre la différence est d'une importance fondamentale pour le concept d'hospitalité chez Ben Jelloun, lequel souligne qu'il s'agit des règles élémentaires de la sociabilité, à savoir être avec l'autre dans une relation de reconnaissance mutuelle, dans le sens d'un respect conscient de l'étranger « sans oublier que tout homme est étranger,

mais qu'il n'y a pas d'étranger absolu » (dans Ben Jelloun 1997 : 13). Ben Jelloun développe ici une pensée très similaire à celle de Memmi décrite plus haut. De même que Memmi prône un concept universaliste et de type chrétien, humaniste et libéral, Ben Jelloun prône que « l'individu est unique et singulier. Dans ce sens, chacun est étranger à l'autre dans la mesure où nous sommes invités à apprendre à vivre ensemble » (ibid. : 13-14) et que « vivre ensemble n'implique pas la fraternité, mais une étrangeté dont il faut assumer le caractère non évident, non naturel. [...]. Accepter une responsabilité engendrée par l'existence de l'autre avec lequel je serais peut-être amené à négocier » (ibid. : 14).

Ben Jelloun met au centre de sa conception d'« hospitalité » la conception du droit à la différence et l'impératif de la reconnaissance :

Regarder autrui, c'est lui parler, c'est l'invoquer et lui reconnaître sa multitude de différences qui ne sont pas faites pour séparer mais pour se rencontrer. La différence est ce qui me manque, ce qui me rend capable d'accueillir. (Ibid.)

Dans cet extrait, l'étrangeté, et par là même la différence, permet liberté, générosité et démocratie, loin de toute menace et de tout grave problème social aliénant.

Considérant « l'hospitalité » comme une « éthique qui va au-delà de la simple coexistence ou de l'acceptation au nom de la morale ou de l'idéologie de la présence de l'étranger » (ibid. : 15), Ben Jelloun veut donner à ce concept un statut politique en passant de son concept anthropologique universalisant de l'être à un « droit de l'accueil et du partage » (ibid.), c'est-à-dire à un moyen de surmonter l'espace individuel en passant à un espace public-national, un moyen de transformer l'hospitalité en lois. Ainsi, Ben Jelloun fait une subtile distinction (qui n'est pas sans risque) quand il dit qu'il ne s'agit pas d'accueillir « celui que je n'attendais pas » (ibid.), mais « celui que l'Histoire a mis sur le chemin de ma maison (mon pays), celui qui marche vers l'horizon où il sera reçu » (ibid.). Si nous prenons en considération les arguments qui suivent, il semble que Ben Jelloun construise une sorte de droit d'accueil historique entre la France en tant que pays colonisateur et les ex-colonies, particulièrement marquées par la Guerre d'Algérie (ibid. : 15-16) qui est toujours tabouisée par une « politique mal pensée [...] qui est plus une réaction qu'une action » (ibid. : 16). Par conséquent, il exige une politique et une pensée

« qui mette[nt] soi et l'autre dans un face-à-face créateur, sain, sans rancœur, sans ressentiment », qui soient capable d'« établir un rapport entre l'éthique et le droit » (Ben Jelloun 1997 : 16 ; nous verrons que Derrida nie l'existence de cette liaison historique unifiée entre « la France et le Maghreb », cf. en bas).

En citant Kant à propos de l'hospitalité qui est chez lui soumise à des conditions car « le droit de visite n'est pas un droit de résidence » (dans ibid. : 17), Ben Jelloun provoque des malentendus face auxquels nous, lecteurs, pourrions réagir de façon négative. Mais il parvient à préciser quelques aspects quand il attaque la situation psychologique et émotionnelle ambivalente des migrants. D'un côté, il revendique une patrie qui vit dans la mémoire et la nostalgie, et de l'autre, ces migrants maghrébins, selon Ben Jelloun, « sont arrivés sans se poser la question de l'hospitalité et leurs enfants nés en France n'ont aucune raison de la réclamer, parce qu'ils ne sont pas des étrangers » (ibid. : 18). Pourtant, dans la réalité, les enfants d'immigrés sont dans une situation ambiguë, parce qu'ils sont discriminés, parce qu'on les appelle des immigrés bien qu'ils soient de nationalité française (ibid. : 25), une situation qui, après la convention de Schengen, soit après 1985, a empiré du fait que cette convention a instauré un changement radical et a transformé les stratégies d'hospitalité en inhospitalité. Pour cette raison, ce qu'on appelait francophonie est devenu, selon Ben Jelloun, une farce et le terme migrant un terme discriminatoire parce qu'avec ce terme on ne désigne pas des personnalités européennes comme Beckett ou Ionesco, mais seulement des auteurs africains, arabes ou des Caraïbes. Les migrants maghrébins qui obtiennent la nationalité française restent des étrangers parce que la marque de la différence discriminatoire est voulue, parce que Ben Jelloun indique que « ce n'est plus la différence qui fait peur, mais la ressemblance » (ibid. : 34), comme Fanon et Memmi l'avaient indiqué bien avant lui ainsi que Huntington dans *Who are we?* Ben Jelloun est, comme Memmi, tout à fait sceptique par rapport à la différence, au « droit à la différence » (ibid.), auxquels il attribue le même sens sociopolitique que celui donné par Memmi et qu'il n'inscrit pas dans la tradition discursive de Derrida ou de Bhabha parce que Ben Jelloun considère la catégorie de la 'différence' comme un obstacle à l'intégration et comme l'instrument de quelques groupes qui veulent « creuse[r] de plus en plus la fosse entre vous et nous, [afin] que chacun reste chez soi marinant dans sa différence » (ibid. : 35), groupes qui séduisent les migrants avec des énonciations telles que « soyez

différents, cultivez vos mœurs et coutumes » (Ben Jelloun 1997 : 35). Cette façon de penser, ce serait le discours de la « nouvelle droite » (ibid.) pour rendre l'intégration impossible. Ainsi, le fait de la différence s'avère pour Ben Jelloun dans les deux cas, comme deux pôles négatifs. Pourtant, l'intégration et les mariages mixtes prennent de l'ampleur et transforment une grande partie de la France, à tel point qu'on peut soutenir que la France « s'est faite grâce à ce métissage qui a l'avantage de laisser des traces, de s'imprimer de façon indélébile dans le tissu social et de constituer une mémoire épicée » (ibid.). Bien que des familles maghrébines considéraient et considèrent encore la naturalisation française ou le mariage mixte comme une trahison faite à la culture musulmane, cette attitude diminue avec le temps et les enfants des premiers migrants ne s'identifient pas au pays natal.

Ben Jelloun revient sans cesse sur le sujet du droit à la différence qui lui pose problème. Il définit le « droit à la différence » négativement comme « une forteresse dans laquelle des hommes vont se barricader et tirer à vue sur tout étranger à cette identité qui se présente » (ibid. : 48). Il met en relation la différence avec « l'intégrisme religieux » (ibid.) qu'il appelle « névrose phobique » (ibid.), ce qui est similaire au discours et aux actions de l'extrême droite et en partie de la nouvelle droite. De plus, il considère que le droit à la différence « n'aboutit jamais à l'égalité » (ibid. : 132) et en citant une certaine Martine Charlot, il considère que « le droit à la différence est une concession faite par la majorité à certaines minorités, par les dominants aux dominés, à condition que les rapports hiérarchiques soient sauvegardés » (ibid.). Il doit cependant admettre d'une part que, « [...] qu'on le veuille ou non, la différence est ce qui définit l'identité » et d'autre part que « la différence dans une société c'est la mort de la communication, le ghetto », pour ensuite affirmer que « la différence s'impose d'elle-même ; [qu']on ne peut la nier. En revanche, l'égalité des droits juridiques, sociaux, politiques exige qu'on lutte pour l'obtenir » (ibid. : 132).

Ce qu'on devrait faire, si l'on suit Khatibi, c'est une décolonisation culturelle, sociale et politique en Europe comme au Maghreb. D'un côté Ben Jelloun soutient que les mythes des croisades sont encore inscrits dans la mémoire collective du peuple musulman et circulent encore, comme la constante répétition de l'appel du pape Urbain II le 27 novembre 1095, mythes auxquels s'ajoutent les humiliations dans le discours politique du XX^e siècle :

Si vous laissez à présent [les Turcs et les Arabes] sans résister, ils vont étendre leur vague plus largement sur beaucoup de fidèles serviteurs de Dieu. C'est pourquoi je vous prie et vous exhorte – et non pas moi, mais le Seigneur vous prie et vous exhorte comme hérauts du Christ – de vous hâter de chasser cette vile engeance des régions habitées par nos frères (cité par J.-C. Guillebaud dans *Sur la route des croisades*, Arléa, 1993). (Ben Jelloun 1997 : 37)

Le pape Benoît XVI poursuit cette tradition diabolisante du monde musulman en citant un commentaire que l'empereur byzantin Manuel II. Palaeologos dit en 1391 par rapport à la sourate 2, 256 :

Montre moi donc ce que Mahomet a apporté de nouveau et tu ne trouveras que des choses mauvaises et inhumaines telles que le fait de propager par l'épée la croyance qu'il prêche. (Ma traduction.)⁷

Citons un autre exemple très actuel de la nécessité de décoloniser l'Europe : le discours⁸ du premier ministre Jean-Pierre Raffarin qui présentait le 8 juillet 2004 le « musée » de l'immigration, nom qui a été transformé en « Centre de ressources et de mémoire de l'immigration » et finalement en « Cité nationale de l'histoire de l'immigration ». Raffarin met au centre de son discours la question à mon avis périmée de savoir ce qu'est un Français.

Quand il a été question de ce projet, qui a mis très longtemps à se concrétiser et à devenir une réalité, on avait nourri l'espoir que les migrants aient une voix propre, obtiennent une reconnaissance de leur présence visible et soient acceptés comme de vrais citoyens et non plus comme une force de travail. D'un côté, le Centre représente sans doute une sorte de décolonisation, de reconnaissance, enfin un vrai progrès d'élargissement de l'histoire de France ; de l'autre, on constate dans le discours de Raffarin qu'il s'agit d'une position hégémonique et que le Centre, malgré tous ses mérites possibles, est plus une

⁷ « Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ».

⁸ Je voudrai remercier Mme Nadine Pippel (Gießen) qui dans le cadre du « Forschungstreffen II Frankreich und Frankophonie » qui s'est déroulé à Leipzig du 3 au 4 avril 2009 a donné une conférence sur ce texte et a mis ensuite le discours de Raffarin à ma disposition.

représentation de la France ayant pour but de transformer tous les migrants en Français. L'objet principal n'est pas les immigrés ; il s'agit en premier lieu de la France face à son histoire et à son avenir :

Le gouvernement que je dirige s'est fixé un devoir de vérité : vérité sur les atouts et les difficultés de la France, vérité sur l'histoire de notre pays, vérité sur notre avenir.
Aujourd'hui, ici, avec vous, la France regarde son histoire. En face.⁹

Et il ajoute que :

Non, nous n'avons pas le droit de réduire l'immigration à un apport de force de travail ou, pire encore, à une source de problèmes sociaux. Non, nous ne devons plus fermer les yeux sur cette dimension essentielle de l'histoire de notre peuple. Oui, nous devons reconnaître l'apport de l'immigration à la construction de la France, son peuple et sa nation. Oui, nous devons changer les représentations de ce phénomène. Il y va de la cohésion de notre nation.

Remarquons que la reconnaissance de l'autre est moins liée à l'autre qu'à la « cohésion de notre nation », qui semble prioritaire. Cette position hégémonique se confirme quand Raffarin refuse la différence culturelle et plaide pour l'intégration qui est une assimilation de l'autre : l'autre doit devenir français en raison de « convictions fortes » sur laquelle se base la nation française : « Notre exigence de vérité repose sur des convictions fortes : nous avons fait le choix de l'intégration à la nation plutôt que la différenciation des populations ».

Le « droit à la différence » est interprété ici d'une manière populiste qui est au niveau du sens similaire à celle employée par Memmi et Ben Jelloun pour comprendre la source des conflits ethnoculturels, à la différence que les auteurs maghrébins, comme nous l'avons déjà vu, ont une position très différenciée du phénomène de la 'différence'. La France, selon Raffarin, veut prendre le chemin de l'« humanisme » :

Entre d'une part la proclamation permanente du droit à la différence et d'autre part, le discours de haine qui fait de l'immigré la cause de tous les problèmes et stigmatise les individus en niant leur appartenance à

⁹ Toutes les citations proviennent de internet, cf. Raffarin (20/06/2009).

la nation, nous avons fait un choix, un choix humaniste : l'immigration fait partie de l'histoire de notre peuple, de notre pays et de notre nation, leur histoire est notre histoire.

[...]

[...] l'intégration dans la nation qui inclut plutôt que la différenciation identitaire qui exclut ; ce qui rassemble plutôt que ce qui divise.

Nous devons nous demander ce que signifie « leur histoire est notre histoire ». Il ne s'agit évidemment pas d'une histoire partagée où les deux expériences historiques se situent au même niveau, pas du tout : il s'agit d'une « certaine idée de la France », du principe « dynamique, en mouvement, ouvert » d'une France « fidèle à son histoire et à ses valeurs de tolérance et d'universalisme », c'est-à-dire fidèle à la tradition du siècle des Lumières, mais qui tait son passé colonial qui, je suppose, fait aussi partie de sa « vraie histoire » :

Oui, j'ai, nous avons une « certaine idée de la France », une France dynamique, en mouvement, ouverte. Une France fidèle à son histoire et à ses valeurs de tolérance et d'universalisme que le Président de la République a rappelé avec force ce matin au Chambon-sur-Lignon.

Le Premier Ministre met au cœur de son discours « une certaine vision de l'histoire de France » parce que selon lui, « les Français aiment l'histoire ».

Il organise son discours en cinq parties :

- A. Nationalité et citoyenneté : la vocation universelle
- B. Qu'est-ce qu'un Français ?
- C. Histoire d'immigrations
- D. L'immigration aujourd'hui
- E. Notre politique d'intégration depuis deux ans

En ce qui concerne le premier sujet, il souligne l'unité de la France qui, avec la révolution, a « inventé la citoyenneté », qui, après 1789, a « aboli les privilèges et le servage », « réintégr[é] les protestants et donn[é] aux Juifs l'égalité des droits », aboli l'esclavage et accordé le droit de vote aux femmes en 1945. La Révolution qui a inventé la nationalité, pose entre 1790 et 1791 la question suivante « qu'est-ce qu'un Français ? » et « définit un principe de nationalité valable sur tout le territoire ». En imitant les acteurs de la Révolution, on doit au-

jourd'hui reposer cette question et se demander en même temps « Qu'est-ce que l'identité nationale ? », « Qu'est-ce qu'une nation ? ». En acceptant le fait qu'« aujourd'hui la France a été peuplée d'hommes et de femmes venus de partout », Raffarin indique pourtant que les ancêtres sont les Gaulois comme on le définissait au XIX^e siècle. Mais malgré ces racines, il reconnaît qu'

Au XIX^e et au XX^e siècles, la France a été le seul grand pays d'immigration en Europe, à rebours de tous les autres qui envoyaient par millions leurs citoyens à travers le monde.

C'est de ce brassage qu'est née la civilisation française, avec des hommes et des femmes qui ont choisi la France pour vivre leur destin, rassemblés autour des valeurs que sont la liberté, l'égalité et la fraternité.

Raffarin tait cependant le racisme violent qui existe actuellement en France et dans d'autres pays européens, en particulier en Italie et en Espagne. Son discours donne une vision idéalisée et située hors de la réalité quotidienne.

Selon lui, « un Français aujourd'hui, c'est un citoyen qui a en partage ces valeurs, qui croit en l'universel et qui pense et raisonne dans notre langue, notre langue qui est le vecteur même de notre civilisation et c'est pour cela que nous y tenons tant ». Dans cette formule ni les migrants ni le droit à la différence n'ont de place dans son concept de culture nationaliste.

Pour parvenir à son but et donc à l'assimilation totale des migrants dans la citoyenneté française, il cite donc la contribution des Polonais, des Belges, des Italiens, des Espagnols et des Portugais qui ont été méprisés au début, mépris dont personne ne se souvient aujourd'hui. Raffarin cite aussi les Maghrébins, Algériens, Marocains, Tunisiens, et les Africains, Sénégalais, Maliens, Ivoiriens en soulignant qu'ils ont contribué à « [l]a reconstruction et [à l]a prospérité [de la France], après 1945 ». Et il remercie cette migration arabo-africaine qui s'est sacrifiée et qui a vécu dans la précarité et la solitude.

La fondation de la « Cité nationale de l'histoire de l'immigration » doit être aussi comprise, selon Raffarin, comme la tentative de « permettre aux immigrés et à leurs enfants de connaître cette histoire pour que les « mémoires d'immigrés » soient des mémoires partagées ». Mais il ne dit pas que cette mémoire devrait être aussi partagée par les Français. L'assimilation est la raison d'être et le vrai destina-

taire de cette institution : elle doit consolider « l'identité d'enfants parfois sans repères qui s'interrogent sur leurs liens avec la France » :

Avec ce projet, nous leur disons : regardez le travail de vos pères, l'énergie de vos mères et soyez-en fiers. Leur engagement a fait de vous des Français à part entière.

La France leur rend hommage.

Hormis ma critique et ma lecture un peu ironique de ce discours, il me semble important de noter le changement du discours politique. Raffarin souligne, d'une façon très similaire à Memmi, comme nous l'avons indiqué plus haut et à Ben Jelloun, comme nous l'aborderons ensuite, que la France, fidèle à sa tradition de « terre de tolérance », d'asile et d'accueil, doit combattre la stigmatisation, la « pression migratoire », « [l]es difficultés d'intégration », « l'antisémitisme insupportable » et le « communautarisme agressif ».

Par intégration, le Gouvernement Français et Raffarin n'entendent pas le droit à la différence culturelle dans le sens de l'intégration des deux cultures, mais de la façon suivante : la culture d'arrivée doit s'intégrer à la culture du pays d'accueil. L'intégration ne signifie pas ici avoir diverses identités et loyautés culturelles, mais assimilation culturelle. Voilà la situation française actuelle qui est à la fois celle des pays européens en général (et même la situation habituelle dans la plupart des pays du monde) qui sentent leur identité menacée par les grandes migrations.

Le but est plutôt que « les migrants et tout le monde vivent les valeurs de la République, contre le racisme, contre l'intolérance et contre le communautarisme ». Si bien qu'« il fallait que l'égalité des chances soit mieux assurée » alors même qu'« il n'y a pas deux catégories de Français ». Les migrants doivent avoir « la volonté d'intégration et d'appropriation nationale » basée sur les « idéaux de la République ». Dans ce cadre, on a « assuré au culte musulman une représentation digne de cette religion » et on est en train de développer « une charte de la diversité » et de créer « une Haute autorité de lutte contre les discriminations », de rendre la diversité plus visible grâce aux médias.

Nous avons affaire à un discours tout à fait paternaliste, bien intentionné, trop bien intentionné, mais finalement nationaliste.

Mais au-delà des aspects hégémoniques (nous ne devons pas demander à un poirier de donner des pommes), Raffarin souligne que

l'on prend au sérieux le projet d'accepter la colonisation et la décolonisation comme des parties fondamentales de l'histoire de France « avec les ombres et les lumières, les réalisations et les drames atroces, le bonheur et les guerres » : la colonisation et la décolonisation sont selon Raffarin, « un élément de notre passé qu'il faut regarder sans crainte aujourd'hui, alors que les façons de penser ont changé ».

Si la conclusion de Raffarin est critiquable – comme je viens de le faire avec les formules polémiques telles que « cohésion nationale », « mieux faire partager l'identité nationale » ou « la vérité qui a créé la France », elle semble proposer une autre possibilité pour penser l'Europe et le Maghreb (ou les migrations en général) :

Tirer les leçons de l'histoire et sortir des clichés, reconnaître l'apport des immigrés à la construction de la France, renforcer le lien entre les générations et la cohésion nationale, les ambitions de ce projet sont multiples.

Elles sont aussi fondamentales car faire l'histoire de l'immigration, la présenter et la faire connaître, c'est le plus sûr moyen de connaître l'histoire de la France et mieux faire partager l'identité nationale.

Cette Cité nationale doit aussi nous encourager à inventer pour demain aussi une meilleure politique d'immigration et de nouvelles solidarités notamment entre l'Europe et la Méditerranée.

En conciliant histoire et avenir, par ce regard tourné sans préjugé vers notre passé, nous atteindrons la vérité qui a créé la France d'aujourd'hui qui nous permet de regarder l'horizon de notre avenir en toute vérité. Sereinement.

Je vous remercie.

Que Raffarin veuille donner à la télévision un rôle didactique est un impératif parce que nous savons combien les médias contribuent en permanence à donner une image dangereuse des migrants, particulièrement de ceux d'origine musulmane. Face à ce développement positif se développe une très forte revendication nationaliste au Maghreb, revendication critiquée par Sansal parce qu'elle contribue à propager une arabité artificielle basée sur l'exclusion, ce que Raffarin appelle « communautarisme agressif ».

Dans le discours de Raffarin, notons l'absence absolue de l'idée de faire une histoire ensemble et de donner à la culture musulmane une place, de parler de cet « islam de France », dont parle Ben Jelloun :

Cet « islam de France » devrait trouver sa place en tant qu'identité culturelle dans une société où la laïcité est un principe et une valeur. Mais pour que ces jeunes citoyens français puissent s'intégrer sans apparaître comme des « étrangers » (on n'est plus dans l'accueil), il faut que la France les considère comme ses fils, enfants du mélange, des rencontres et de l'avenir. (Ben Jelloun 1997 : 40)

← Mais est-ce que la « Cité nationale de l'histoire de l'immigration » peut être considérée comme un premier pas vers l'acceptation de la diversité culturelle à un même niveau hiérarchique ? D'un point de vue de l'État, cette Cité nationale est de toute façon un instrument contre le discours raciste devenu populaire dans l'espace public européen.

Pour en arriver à un autre concept d'hospitalité, selon la terminologie de Ben Jelloun, ou de migration basée sur le concept épistémologico-culturel de l'hybridité, on devrait repenser le concept d'étranger et d'appartenance culturelle ou de ce qu'on appelle très rapidement 'race'. La position de Ben Jelloun à ce propos est très claire :

Il n'existe qu'une seule race humaine, composée d'ethnies différentes ayant des cultures différentes et des couleurs de peau différentes. Ce racisme-là est avant tout culturel, la race étant le tronc commun de l'humanité. Cette distinction n'enlève rien à l'absurdité des affirmations de ce genre. (Ibid. : 47)

Ben Jelloun voit un déplacement du sens : ce qui a été appelé 'race' par les nazis, est « devenu aujourd'hui « identité culturelle » (ibid.), c'est-à-dire que l'identité, selon Ben Jelloun « est en train de remplacer la fonction de la notion de race » (ibid. : 48) et il attribue à l'intégrisme religieux comme au discours de l'extrême droite « une névrose phobique [...] avec [des] thèses ségrégationnistes, séparatistes et guerrières [...] » (ibid.).

Face à ce panorama, Ben Jelloun voit la nécessité de « repenser la notion d'hospitalité et d'accueil » (ibid. : 49) en considérant le « phénomène migratoire » dans toute sa dimension sociale, politique et historique. La fondation de la « Cité nationale de l'histoire de l'immigration » peut représenter une première possibilité d'auto-décolonisation et de développement d'une nouvelle politique de l'hospitalité (à moins qu'il ne s'agisse d'un placebo culturel mettant les migrants dans une boîte de conserve).

Repenser la notion d'«hospitalité» signifie mettre en place et élaborer une nouvelle politique culturelle et migratoire qui soit compatible avec la notion générale de la francophonie (Ben Jelloun 1997 : 51) en tant que lieu d'énonciation commun, car la question qui se pose est : comment penser un monde francophone sans individus ? L'Europe, et particulièrement la France ont, selon Ben Jelloun, «ruiné» l'hospitalité envers ces ex-colonies et territoires sous la pression du capitalisme, de la technocratisation et de l'économisation de la société en faveur de l'efficacité et du profit où règne seulement l'intérêt pour la main d'œuvre. Cette politique est contradictoire et représente un paradoxe face au principe de citoyenneté de la Révolution de 1789 et des Lumières (ibid. : 58). Ben Jelloun considère que la France a trahi sa tradition de : «terre d'asile et de liberté pour ceux qui ont dû fuir une dictature, un régime politique [...], [de] terre d'asile et d'exil où l'immigration est une nationalité en soi [...]» (ibid. : 59). Le problème de la France, comme celui de l'Espagne, est qu'on a dû changer brutalement la politique d'immigration après la convention de Schengen qui suit grosso modo la politique d'immigration très restrictive de l'Allemagne.

Ces phrases n'ont pas pour but de culpabiliser l'Europe ou la France, parce qu'il s'agit, selon Ben Jelloun, d'une «responsabilité partagée» (60), mais aussi

[...] d'une urgence, une espèce de brûlure dans le ventre, parce que je suis arabe, vivant entre la France et le Maroc, parce que je suis des deux-rives, concerné par la blessure, impliqué, engagé dans ce qui arrive, et bouleverse le paysage immigré, parce que le racisme n'est pas qu'une animosité désespérante mais aussi un état de fait qui tue. (Ibid. : 60)

'Repenser l'Europe et le Maghreb' ou encore repenser l'hospitalité doit être une politique imaginant et concevant un monde comme un lieu hybride où la notion d'étranger elle-même devient étrange, un espace où le principe fondamental de cohabitation doit être le droit à habiter un espace avec le même droit d'appartenance :

Le devenir de la culture et de la civilisation du pays des droits de l'homme et de la loi contre l'incitation à la haine raciale dépend aussi des portes qui s'ouvriront pour la coexistence et le métissage.

Il n'est pas évident d'arriver à vivre ensemble, même si la France, de par l'histoire et son tissu social, est une société multiraciale. En tous les cas, c'est une réalité à ne pas enjamber en refusant de la voir, de la reconnaître dans sa complexité, sa richesse et ses risques, à ne pas couvrir du voile trouble d'un malheur sans dénouement. (Ben Jelloun 1997 : 62)

Avec la création de la «Cité nationale de l'histoire de l'immigration», il semble que la France ne cherche plus la «déculpabilisation» que Ben Jelloun lui reprochait dans les années 1980 et 1990, mais une autocritique lui permettant d'accepter l'histoire dans sa totalité et ne pas s'en débarrasser, comme le formule Raffarin dans son discours :

Mais, la colonisation et la décolonisation font partie de notre histoire, avec les ombres et les lumières, les réalisations et les drames atroces, le bonheur et les guerres. Elles sont un élément de notre passé qu'il faut regarder sans crainte aujourd'hui, alors que les façons de penser ont changé.

La mémoire individuelle, collective et historique doit jouer un rôle primordial dans la reformulation de l'Europe et de la France, mais aussi du Maghreb, parce que l'amnésie volontaire ou préméditée conduit à l'ignorance et, dans notre contexte, au racisme (ibid. : 77) de type idéologique, viscéral ou spontané (ibid. : 80).

Les phénomènes d'hospitalité, d'identité, d'appartenance, de francophonie ou de non-francophonie, de bilinguisme et finalement de citoyenneté ne sont pas si faciles à traiter, et la politique, dont le discours de Raffarin est un bon exemple, en traite des aspects purement formels, de type juridique. Raffarin croit en l'intégration basée sur la compétence de la langue et la citoyenneté, il croit pouvoir trouver une solution à tous ces problèmes.

La question à laquelle je veux me référer maintenant porte sur le droit d'habiter un espace sans la distinction anthropologique et juridique de la «prothèse de l'origine» et de l'appartenance culturelle et identitaire. Le cas des migrants qui obtiennent une nationalité est similaire au cas des *«conversos»* en Espagne du XV^e au XVII^e voire au XX^e siècles. Bien que la base du christianisme soit le baptême qui jusqu'à aujourd'hui est ce qui permet de devenir chrétien et d'obtenir tous les droits octroyés pour la vie entière, droits que même le Pape ne peut retirer, qu'une personne X soit criminelle ou non, on n'a pas don-

né aux 'conversos', aux Juifs convertis au christianisme, ces droits : on les a persécutés comme on a persécuté injustement les Juifs. La situation d'un migrant naturalisé français est semblable : on peut lui retirer sa citoyenneté arbitrairement, comme le montre le cas 'Derrida'. Je veux donc montrer que les aspects constitutionnels d'un État de droit ne suffisent pas pour susciter l'hospitalité ou l'accueil.

3. Derrida ou la fugacité de l'« appartenance » et la nécessité impérative de l'hospitalité ben jellounienne

Dans le cadre d'un congrès international en Louisiane sur la francophonie où participaient beaucoup d'auteurs francophones, Derrida a expliqué que le thème du Congrès contenait « tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui » (1996 : 26). À partir de là, le terme 'franco-maghrébin' est devenu l'objet du débat. Derrida constata que le terme « franco-maghrébin » était très ambigu, remarque qui l'a mené, dans son livre *Le monolinguisme de l'autre* (1996), à la question de savoir qui serait le « plus franco-maghrébin » de tous.

Pour démontrer la fugacité et la difficulté d'une appartenance déterminée, Derrida a commencé à jouer à un jeu avec Khatibi en disant que lui, Derrida, était le plus 'franco-maghrébin' de tous les participants (ibid. : 25 et suiv.). Le problème qu'il voit cependant dans son affirmation est que le binôme 'franco-maghrébin' fait allusion à une « unité historique de la France et du Maghreb, [dont] le « t » n'aura jamais été donné [...] » (ibid. : 26). En tant que juif-français (selon le critère du sang), algérien de naissance (selon le critère du sol) et français (selon le critère de la citoyenneté) (ibid. : 30), il serait le « plus franco-maghrébin de tous ». Malgré cela, Derrida remet en question le fait que ces trois éléments puissent suffire à définir l'identité, l'appartenance d'un individu ou l'hospitalité. Il parle plutôt d'un « trouble de l'identité », formulation qui nous rappelle l'expression de Butler, à savoir « trouble du genre », parce que ladite identité ne peut être ancrée ni dans le sang, ni dans le sol, ni dans la citoyenneté. Derrida refuse une liaison privilégiée entre citoyenneté, langue, appartenance culturelle et identité en raison de leur statut arbitraire ou, selon notre propre formulation, en raison de la précarité et de l'arbitraire d'une telle relation :

La citoyenneté, on le sait, ne définit pas une participation culturelle, linguistique ou historique en général. Elle ne recouvre pas toutes ces appartenances. Mais ce n'est pourtant pas un prédicat superficiel ou suprastructurel flottant à la surface de l'expérience. (Derrida 1996 : 33)

Pour ses réflexions, Derrida part de deux expériences qui ont marqué sa vie : d'abord, par une disposition du régime du Vichy, on lui avait interdit de se rendre à l'école ; et ensuite, en 1940, on lui avait retiré sa citoyenneté sous le prétexte de « l'Occupation » (ibid. : 35) – alors que l'Algérie n'a jamais été occupée par les Nazis – prétexte qui n'avait été qu'une « opération franco-française », on devrait même dire un acte de l'Algérie française en « absence de toute occupation allemande » (ibid. : 36). Le fait que l'on puisse retirer la nationalité à quelqu'un démasque tous les discours actuels des castes politiques en faveur de l'intégration basée sur la citoyenneté comme sur une fiction parce que la citoyenneté, si répandue dans nos sociétés, se révèle précaire pour être ou devenir la clé de l'identification d'un émigré avec le pays d'accueil, trop fragile pour être la source d'un sentiment d'appartenance. La perte de la nationalité signifie aussi la rupture avec l'appartenance à une langue, ce qui empêche de se poser uniquement la question de savoir qui est un « vrai » franco-maghrébin. Dès lors, il faut aussi se demander qui possède la langue, ce qui pousse Derrida lui-même à se demander : « Est-elle jamais en possession, la langue une possession possédante ou possédée ? Possédée ou possédante en propre, comme un bien propre ? » (ibid. : 35-36). Derrida nie cette possibilité de posséder la langue, même dans le cas du « maître », c'est-à-dire que ni les 'native speaker', ni les institutions, ni les réseaux de normes ne peuvent posséder sa langue maternelle parce que « la langue n'est pas son bien naturel » (ibid. : 45), parce que « sa » langue est un acte arbitraire, pour l'« imposer comme la sienne » (ibid.) :

Car contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue ; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels nationaux, congénitaux, ontologiques ; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques ; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par

cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ». (Derrida 1996 : 45)

Inspiré par la « non-possession de la langue », Derrida conçoit un concept de langue, de culture et de politique qui n'est pas enraciné dans une culture déterminée, qui n'est « ni monolingue, ni bilingue, ni plurilingue » (ibid. : 55), mais qui est « situé dans une expérience insituable de la langue, de la langue au sens large, donc, de ce mot » (ibid.), c'est-à-dire où le sujet a premièrement une relation avec la pratique de la langue et avec sa capacité identificatrice, mais qui, dans beaucoup de cas, comme ceux de minorités ethniques ou de migrants, reste dans un 'Umhomly' (ou 'Unheimlich'/'Uncanny') de Bhabha, terme employé plusieurs fois par Derrida (ibid. : 55, 66), dans un lieu de dépossession. Le résultat de cette opération que fait Derrida en se basant sur sa propre expérience, à savoir sur le fait d'être traité comme un Juif sans vraiment appartenir à la communauté juive, et sur celui d'être et de ne pas être français, donc de n'appartenir à aucun lieu, lui permet de libérer l'appartenance et l'hospitalité des critères du sang, du sol et de citoyenneté. Il libère aussi l'individu de la « prothèse de l'origine », que nous avons mentionnée en nous référant à Ben Jelloun et au « trouble de l'identité ». En partant de là, nous pouvons parler d'une appartenance et d'une hospitalité de type performatif toujours dépendantes de la langue du Je et ou de l'« émotion », pour reprendre une proposition de René Ceballos lors de son intervention après la communication que j'ai faite au « Center of Areas Studies » de l'Université de Leipzig dans le cadre du colloque intitulé « Cultural encounters and political orders in a global age ». Par « émotion », je voudrais entendre l'expérience de la performance de l'hospitalité qui passe par le regard, par le corps et par le désir et non par la citoyenneté ou par la « prothèse de l'origine ». C'est précisément ce que j'ai autrefois appelé « la situation zéro de négociation » et ce que Derrida formule ainsi en s'inspirant du terme « tatouage » de Khatibi :

La rupture avec la tradition, le déracinement, l'inaccessibilité des histoires, l'amnésie, l'indéchiffrabilité, etc. tout cela déchaîne la pulsion généalogique. Le désir de l'idiome, le mouvement compulsif vers l'annamnése, l'amour destructeur de l'interdit. Ce que j'appelais tout à l'heure le tatouage quand il en fait voir, à même le corps, de toutes les couleurs. L'absence d'un modèle d'identification stable pour un *ego* –

dans toutes ses dimensions : linguistiques, culturelles, etc., – provoque des mouvements qui, se trouvant toujours *au bord* de l'effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes (Derrida 1996 : 116).

La catégorie de « performance culturelle » et l'idée d'un concept d'identité performative me semblent fondamentales dans notre contexte : 'Repenser le Maghreb et l'Europe' dans la mesure où il s'agit d'un processus indéterminé dans lequel le passé se performe (à travers l'expérience tatouée dans le corps et l'émotion) ainsi que le présent. Ainsi, nous avons un système radicalement démocratique avec des traits individuels qui sont tellement propagés par la culture occidentale qu'ils finissent engloutis par l'État de droit ou par la citoyenneté.

4. Boualem Sansal : le droit à la diversité

C'est dans *Poste restante : Alger : Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes* que Sansal développe une gigantesque déconstruction d'une idéologie démagogique hégémonisante concernant la culture, la politique, l'État, l'identité et la nation et qu'il propose un concept hybride et hautement démocratique pour une société aux multiples identités et références culturelles. Sansal veut une nation de la multiplicité, un mélange de diverses valeurs nationales choisies librement par chaque citoyen. Sa position ressemble à celles de Borges, Khatibi, Memmi et Ben Jelloun.

Sansal constate une sorte d'auto-colonisation de la mentalité ex-coloniale au lieu d'inaugurer un processus postcolonial et de surmonter le colonialisme : « Il y a toujours une forte probabilité qu'un ex-colonisé se colonise lui-même et cherche à coloniser autour de lui » (2006 : 24). Comme l'avait fait Memmi dans *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1957/1973), où il faisait du terme 'colonialisme' un terme générateur pour toute forme d'oppression, et où il exigeait de ne pas penser en partant du sentiment, Sansal élargit le concept de colonialisme en le contextualisant dans le présent et dans les systèmes nationalistes, autoritaires et totalitaires.

[...] le colonialisme comme la dictature, l'esclavage comme la chasse à l'homme, les déportations, comme les pogroms, les galères comme la torture organisée, le nationalisme en fanfare comme les belles paro-

les qui font briller la misère sont à mettre dans le même sac et il n'y a pas de bon sac qui tienne ! (Sansal 2006 : 26)

En analysant de façon critique l'idéologie officielle, Sansal confronte quelques postulats qu'il appelle « constantes nationales et [...] vérités naturelles » (2006 : 29), qui sont une façon de « repenser le Maghreb et l'Europe » en se focalisant sur la critique du Maghreb parce que sa critique a toujours, comme celles de Memmi et Ben Jelloun, l'Europe comme système de référence. Comme j'ai déjà dédié un chapitre à cette œuvre dans mon livre intitulé *Epistémologies. 'Le Maghreb'*, je me limite seulement aux quelques remarques qui sont liées à notre contexte. Sansal distingue et remet en question quatre aspects : premièrement, il réfute l'affirmation selon laquelle « le peuple algérien est arabe » (ibid. : 32), deuxièmement, celle disant que « le peuple algérien est musulman » (ibid. : 34), troisièmement, celle disant que « l'arabe est notre langue » (ibid. : 37) et quatrièmement, celle faisant de « la guerre de libération et [de] son histoire » (ibid. : 43) « un conte de souk » (ibid. : 45), autant de « sujets tabous » (ibid.) pour le discours officiel. Les réponses que Sansal donne aux questions soulevées lors de son analyse des constantes nationales sont les mêmes que celles livrées par la théorie de la culture depuis les années 1960, par exemple en ce qui concerne le discours « subalterne », de la minorité, de l'altérité (Said, Spivak, Ashcroft), de la différence (Bhabha, de Toro), de la reconnaissance (Taylor), et de l'hybridité (Bhabha, Canclini, de Toro). Nous nous proposons d'analyser brièvement ces quatre constantes.

En somme, Sansal dénonce ces quatre énonciations comme étant une grande déformation de l'histoire parce que, comme il le démontre, ses observations sont toutes soutenues par des recherches actuelles de type scientifique : dans cette idéologie nationaliste il ne s'agit pas de reconnaître la réalité sociale, ethnique, culturelle et historique plurielle de l'Algérie, mais de fournir un mythe nationaliste des « vérités naturelles », qui sont en absolue contradiction avec une région multiethnique et multilingue, dans laquelle la culture française ne fait pas seulement partie de l'histoire maghrébine, mais aussi de l'identité culturelle maghrébine. C'est pour cette raison que Sansal, comme Khatibi, Djébar, Memmi et Ben Jelloun, parle de plusieurs traces culturelles que nous avons déjà vues. La plupart des habitants de l'Algérie, en cherchant leur identité, réalise la multiplicité de leurs identités culturelles :

Moi-même qui ai beaucoup cherché je suis dans l'incapacité de dire ma part rifaine, ma part kabyle, ma part turque, ma part judéo-berbère, ma part arabe, mon côté français. Nous sommes trop mélangés, dispersés aux quatre vents, il ne nous est pas possible, dans ma famille, de savoir qui nous sommes, d'où nous venons et où nous allons, alors chacun privilégie la part de notre sang qui l'arrange le mieux dans ses démarches administratives. (Sansal 2006 : 32)

Dans cet extrait, Sansal expose un concept culturel de passages, de diversité et d'hybridité, comme ceux de Khatibi, Djébar, Memmi, le concept d'une culture qui se constitue en investissant constamment un espace qui ne peut être réduit à un seul système culturel parce que non seulement cela serait un acte artificiel et arbitraire mais cela signifierait aussi un appauvrissement de la richesse culturelle millénaire de l'Algérie. Sansal refuse toute sorte de nationalisme ou d'exigences se réclamant propriétaires d'une identité ou d'une culture : « De ce point de vue, les Berbères n'ont pas forcément vocation à être, à eux seuls, les enfants de l'Algérie. Le fait d'être là depuis le néolithique n'est pas une fin en soi » (ibid. : 33). La conséquence est qu'il trouve les discours de type essentialiste sur la race, la couleur et l'origine « tout spécialement bêtes » (ibid.) parce qu'ils s'opposent à la réalité qui n'a ni limites ni règles.

C'est pour cette raison que Sansal n'est pas d'accord avec la définition anhistorique et normative selon laquelle « l'Algérie est peuplée d'Algériens, descendant des Numides » (ibid.). En effet, proclamer une arabité pure (ou « cristalline ») excluant les autres traditions plus fortes et plus nombreuses est absurde : « En niant en nous notre pluralité multimillénaire et en nous retirant notre élan naturel à nous mêler au monde et à l'absorber, elle [la constante citée ci-dessus] nous voue tout simplement à la disparition » (ibid.). Mais il faut faire attention parce que toute affirmation essentialiste, qu'elle vienne de la lignée arabe ou des peuples berbères, peut tomber dans le racisme :

Mais quand même, il ne faut pas pousser, s'ingénier à se vouloir arabes par la force et s'affirmer kabyles avec la même farouche intensité, c'est pile et face du même racisme. (Ibid. : 35)

Selon Sansal, un peuple peut se reconnaître et s'identifier avec son pays uniquement s'il accepte son passé multiple, et cette revendication est tout aussi valable pour l'Europe (ibid. : 34).

Sansal plaide pour une société laïque comme Memmi et Ben Jeloun. Il est aussi évident que la religion musulmane a un rôle fondamental au Maghreb et en Algérie, mais ce n'est pas une raison pour dénigrer toutes les autres traditions : andalouse, chrétienne et juive sans oublier laïque. C'est pourquoi toute relation dogmatique créant une équivalence du type 'peuple-langue/culture-État-religion' risque de se transformer en dictature. D'ailleurs, tous les systèmes totalitaires ont ce type de construction discursive-idéologique.

C'est pourquoi Sansal met au centre de ses réflexions le terme de 'laïcité', qu'il n'emploie pas dans le sens d'une négation de la religiosité, mais au contraire dans celui d'une liberté religieuse.

Sansal attaque aussi la propagation d'une langue maternelle qui n'est pas l'arabe, langue maternelle d'une minorité, parce que les langues vraiment parlées sont l'arabe dialectal (ou diverses formes de l'amazighe) et le français. Sansal dénonce une fois de plus la contradiction et l'aveuglement contenus dans la constante alors qu'il y a une multiplicité linguistique évidente.

Cette tentative de fournir une identité nationale pour fournir une Nation uniforme ou homogène me rappelle cette triade décrite par Curtius, 'langue-peuple-nation', développée par la France à partir de la Révolution de 1789, triade qui, au seuil de la fondation des États nationaux, était conforme à son temps, mais qui est aujourd'hui anachronique. Pourtant, cette triade anachronique semble vivre une renaissance, également en Europe.

Sansal est contre la prothèse de l'origine et pour la performativité de diverses cultures, comme nous l'avons déjà dit :

Tiens, nous avons toutes ces langues, le berbère, le dialectal, le classique, le français, et bientôt l'anglais et le chinois, c'est formidable, utilisons-les à bon escient et allons de l'avant ! (Sansal 2006 : 42)

Une alternative comme celle-ci pourrait aussi mener à une auto-décolonisation, à se « débarrasser [...] de [ces] complexes de colonisé colonisateur et [à] mettre [le] patrimoine linguistique à la portée de tous » (ibid.). Tout comme Khatibi demande d'écouter le Maghreb, Sansal demande d'écouter la multiplicité de l'Algérie :

Et si le gouvernement voulait bien nous écouter un jour [...], nous lui suggérions de constitutionnaliser l'arabe dialectal et le français. On

n'est jamais fou quand on édicte des lois qui correspondent à la réalité et jamais on n'a assez de langues pour se faire comprendre. (Ibid.)

Finalement, il me semble qu'il faut souligner la position remarquable de Sansal qui ne cherche pas à 'surmonter' l'histoire de la colonisation mais à la 'perlaborer'. Par 'surmonter', j'entends le fait de propager le mythe selon lequel on pourrait se débarrasser du passé. Mais la réalité psychique, historique, politique, culturelle, institutionnelle, etc. est gravée dans la mémoire collective et individuelle. C'est la raison pour laquelle j'ai proposé en partant de Lyotard (1988) que l'unique possibilité de sortir de l'impasse – c'est-à-dire du système colonial selon Memmi – soit de réécrire, de relire, de transformer, c'est-à-dire de saisir ou d'enregistrer le traumatisme du passé colonial dans la contemporanéité vécue de l'individu dans le but de libérer le futur de la souffrance coloniale. La 'perlaboration', selon la pensée de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Vattimo et Lyotard, ne symbolise ni une 'Überwindung', (le fait de surmonter) ni une 'Verschmelzung' (mélange), ni une 'Aufhebung', mais la réélaboration, la recodification du vécu colonial dont les conséquences et les traces sont ineffaçables, comme Sansal l'explique dans le chapitre intitulé « L'Histoire repensée » (Sansal 2006 : 51 et sq.)

5. Djebar

Djebar dans *La disparition de la langue française* (2003) écrit un texte hybride dans la mesure où l'on a un narrateur omniscient à la troisième personne, un narrateur à la première personne qui est en même temps le personnage principal, une sorte de journal intime de Berkane, des lettres de Berkane adressées à son ex-femme Marise et qu'il n'avait jamais envoyées, une correspondance avec son amante fugitive, Nadja. Djebar ne nous raconte pas l'histoire de la migration de Maghrébins vers l'Europe, mais le retour des « exilés » au 'homeland' (ibid. : 13) ou à la 'Heimat', en Algérie, à Douaouda « après vingt ans d'émigration en banlieue parisienne » (ibid. : 15), c'est-à-dire l'histoire à l'envers, le processus de la souffrance qu'expérimentent le corps, l'âme, la psyché poussés par la nostalgie, la mémoire, le désir, le vide et par un permanent sentiment de déterritorialisation. Berkane se réfugie dans une petite maison en face de la mer et dans l'écriture. Il s'agit d'un 'je-narrateur' qui après son retour dans son pays d'origine ne le reconnaît plus et c'est de là que naît son projet

« d'écrire « son » roman de formation » (ibid. : 20) ou une autobiographie romanesque. Il s'agit d'une histoire sur un voyage de la mémoire dans une démarche pleinement proustienne.

Dans le cadre de notre argumentation nous ne pouvons pas entrer dans les détails de ce magnifique texte, nous nous limiterons donc à la description de la construction et déconstruction de cette complexe relation entre l'Europe et le Maghreb. Ce sujet central est représenté par deux pôles de sentiments, de nostalgie et de désir de la part de Berkane qui est déchiré entre deux mondes qui se concrétisent et s'inscrivent dans son corps. D'un côté quand Berkane se trouve à Paris en tant qu' « expatrié qui ne se voyait pas revenir » (Djebar 2003 : 69) dans les bras de son amante, faisant l'amour avec Marise qu'il appelle Marlyse (ibid. : 23), il parle de sa « ville quittée », souvenir qui le heurte, mais la douleur est calmée par les plaisir de l'amour :

Seules escales dans cet infini éloignement, les soirées de week-end, à l'Hôtel de la gare du Nord – lorsque parler de la ville quittée entre les bras de son amante, aussitôt les lieux perdus s'effaçaient pour laisser les mots, ainsi que les caresses, et vers la fin, la jouissance, les remplacer. (Ibid. : 69)

Et de l'autre côté, retourné en Algérie, il rêve de Marise et la désire :

Je m'arrache à cette nuit d'inassouvissement de la chair, je redis ton nom avec toute la tendresse que tu me connais, je me remplis du souvenir de toi, non pas de ton corps dont j'ai faim, non, de toi-toi [...]. (Ibid. : 26; voir aussi 24-26; 39)

La dissociation ou oscillation culturelle se manifeste dans la langue, dans le moment où l'on veut exprimer les sentiments les plus intimes, dans ces moments où la langue échoue, se place dans l'interface entre Orient/Occident, fracture qui sort après plus de vingt ans de séjour en France et qui met en évidence une appartenance oblique :

[...] je pense à toi, Marise ou Marlyse [...] je retrouve la coquetterie qui me poussait à t'appeler ainsi, par ton prénom de comédienne, justement aux instants les plus secrets de notre tendresse [...] – qui devenait, sur mes lèvres le « chérie » que je ne sais pas prononcer spontanément, à la place, fusaient deux, trois vocables arabes de mon enfance, étrangement ceux de l'amitié, presque de la consanguinité, qui, s'accouplant à ton nom de théâtre, exprimaient mon attendrissement...

[...] Les mots de notre intimité, et leurs sons dispersés, tu les entendais comme une musique seulement. Te souviens-tu qu'il m'arrivait de m'attrister que tu ne puisses, à l'instant où nos sens s'embrasaient, me parler en ma première langue ! Comme si mon enfance, au cœur même de nos étreintes ressuscitait et que mon dialecte, resurgi malgré moi, aspirait à t'avalier. (Djebar 2003 : 24)

Le retour est un échec et l'appartenance oblique à Paris se traduit en un autre échec à Douaouda : Berkane ne trouve plus les rues, les bâtiments de sa jeunesse, et il éprouve une impression d'étrangeté complète et un sentiment de désespoir s'empare de lui : « [...] je n'ai pas retrouvé ces lieux d'une vie autrefois foisonnante, grouillante, je les ai cherchés, je ne les ai pas encore trouvés alors que je t'écris [à Marise] ».

La Casbah de Berkane était une construction imaginaire transformée pendant les années par le désir et la nostalgie, une image qui s'était 'gelé[e]'/ 'pétrifié[e]' dans sa mémoire et qui l'avait induit en erreur en lui-faisant croire que le temps n'avait pas passé à Douaouda, que tout serait comme autrefois dans ce retour :

Je suis parti de ces mêmes rivages, hier – enfin, il y a juste vingt ans. J'ai vraiment cru être simplement parti « ailleurs », quoi de plus banal, la vie des lieux, des gens – je le croyais – resterait jaillissante derrière moi, donc en moi aussi – moi m'étant cru momentanément le séparé, l'éloigné. Une chanson de mon enfance, lancinante, disait toujours : toi, *el Menfi*, l'expatrié !... Ainsi toi, Marise, je te crois pareille à mon domaine inentamé d'autrefois, à ma Casbah-forteresse, toi séparée pourtant de moi. Or ma Casbah s'est présentée à moi souillée ; plus que leur flétrissement, oh Marlyse, je découvre bien tard que mes lieux de l'enfance ne peuvent être pareils à des êtres aimés ! (Ibid. : 84)

Ici Berkane reconnaît pour la première fois dans sa vie cette sorte de Fata Morgana qui s'était projetée comme une ombre sur sa vie d'expatrié qui l'avait empêché de jouir d'une vie débridée. Son 'anagnorèse' devient encore plus dramatique parce que la Casbah, qui avait été le point de référence le plus important pour son identité, le refuge de sa solitude de migrant et le lieu imaginaire de sa consolation face à son sentiment d'étrangeté, tombe en ruines, la Casbah mythifiée se trouve dans un état de dégradation :

Mon royaume d'autrefois, je l'ai cherché dans les moindres rues, les artères, les placettes, les impasses et jusqu'aux fontaines, aux petites mosquées, aux oratoires des carrefours ! Se sont présentés à moi, ce jour d'avant-hier et sous une lumière implacable, sont venus à moi, presque en images désolées de manège, tous les lieux ! Mais, je le constatais, ils se sont mués quasiment en non-lieux de vie, en aires d'abandon et de dénuement, en un espace marqué par une dégradation funeste !

Maisons entre des zones d'éboulis, vieilles demeures en ruine et ces ruines commencent à dormir sous des détritrus, pyramides parfois incontournables de déchets et de fiente, quelques rues au cœur même de ce vieil Alger, avec un côté entier disparu, comme pour laisser la place au vent. La localisation, parfois, des cafés maures, des petites boutiques en désordre mais vivantes, je ne la retrouvais plus, ou difficilement, et les portes anciennes, que quelquefois je reconnaissais, étaient dépourvues de leurs linteaux sculptés finement... (Djebar 2003 : 84-85)

Et Berkane n'est plus libre de porter un regard hégémonique sur son ancienne patrie. Il fait implicitement une comparaison dans laquelle s'inscrit la fracture (la « fissure ») 'Occident'/'Orient' et l'« Orient » rêvé se transforme en cauchemar, en « déception » en raison de son « état de dépérissement misérable » :

Je ne te décris pas une catastrophe soudainement arrivée, ni les suites d'un séisme récent, dont les gens auraient tardé à réparer les outrages – non, comment dire, du moins pour la haute Casbah, l'ensemble est en partie là, les maisons et les gens vous regardent, comme d'une autre rive. Il est vrai que les habitants sont si souvent des résidents d'après 62, quand le rush des ruraux est venu remplir le vide des pieds-noirs, ces derniers, de Bab-el-Oued voisin ou de la rue Marengo et des environs de la synagogue, en quelques mois de l'été 62 s'étant envolés, comme sous l'effet d'une migration saisonnière... Et ces lieux réoccupés semblent, je ne sais pourquoi (ou simplement sous mon regard aigu d'enfant qui se ressouvient du quartier), oui, ces lieux, autrefois réservés aux petits Blancs, semblent encore attendre ces derniers.

Excuse mon désarroi : l'épidémie maléfique que je rapporte de ce retour aride, j'en ferai ensuite le tour, le détour, le retour ; je n'arrive pas pour l'instant – comme un chat avec sa pelote de laine embrouillée – à définir ma réaction, je dirais mon immobilité !

Lieux délabrés, emplis de familles qui semblent être arrivées là, quelques jours avant et non pas voici des années... Hommes et garçons fi-

gés sous des portiques, dans une impasse, mais je remarque toutefois un plus grand nombre de femmes dehors, souvent adolescentes, le car-table à la main et la démarche vive ; je note qu'il n'y a presque plus de voiles blancs, élégants, soulignant les hanches, non plus le regard lui-sant des invisibles trop visibles. D'autres passantes, ensevelies désormais sous les tuniques longues, grises à la marocaine, leurs cheveux disparaissant sous un foulard noir, à l'iranienne, se pressent maintenant.

Chère Marise/Marlyse, comme ton prénom, ma déception de ce retour à mon quartier, je la découvre double. Des retrouvailles, irrémédiablement fissurées, partant à la dérive, comme un paquebot qui se pencherait juste avant de s'enfoncer. Comment ne pas tirer cette conclusion : ma Casbah, à force de délabrement consenti, de laisser-aller collectif, ma citadelle où chacun n'est plus que chacun, et jamais le membre d'une communauté, d'un ensemble bruyant, mais vivant, cette ville-village, de montagne et de mer, m'est devenue désert du fait de son état de dépérissement misérable...

Je suis définitivement en perte : serait-ce désormais de ma seule enfance ? ...

Il y aurait à te décrire ma soudaine incapacité à trouver mes mots : depuis hier, j'ai évité et Rachid le pêcheur, et l'épicier, joueur de dominos... Je plonge dans le silence, comme une veuve des temps anciens qui doit traverser quarante jours dans le noir ou dans la méditation et dans cette transition, livré à mon incapacité à dire le malaise de mes réactions, je tente, en t'écrivant, de trouver quelque parade !

Berkane. (Djebar 2003 : 85-88)

Berkane se trouve dans une impasse, dans une interface immobile et son unique sauvetage est l'écriture : « Écrire enfin, mais pour moi seul ! » (ibid. : 137). Particulièrement après le départ de Nadja, son amante qui lui fait récupérer pour quelques jours sa langue maternelle (157 et suivante), un morceau de son identité, et avec laquelle il peut « parler arabe dans l'amour » (ibid. : 170), dans son « dialecte andalou : *ya Khti !*, ma petite sœur » (ibid. : 172 mais qui, comme il l'avait fait une fois, le quitte pour l'Italie, Berkane tombe alors dans une solitude absolue et seule l'écriture le sauve :

Mon écriture, tendue vers vous, devient ma peau, mes muscles, ma voix : mon français fluctue pour que vous l'entendiez, comme vous entendiez le bruit des vagues sous ma fenêtre, vous vous en souvenez ?

L'amour-passion n'est point excès de mots, de caresses, de violences dans la fusion qui se prolonge, il est tatouage sur du papier à lire : au cas où je ne reviendrais ni vers vous ni vers... (Ibid. : 173)

Déchiré entre l'expérience Occident vs Orient, passé vs présent, enfance/jeunesse vs âge adulte, entre images vs réalité, désir vs nostalgie qui traverse le corps de Berkane disparu mystérieusement, laissant un tas de feuilles, de lettres et un journal.

6. Étrangeté ou culture comme propriété vs hospitalité

Toutes ces voix provenant du Maghreb me mènent à quelques dernières réflexions sur certains termes que nous employons quotidiennement, mais qui sont très complexes et problématiques.

Un de ces termes est la notion d'« étranger » – comme je l'ai problématisée lors de mon intervention en 2004 dans une discussion à l'université, j'y disais (2002 : 30) : qui dit étranger/« Aus-Länder » dit en même temps : nous faisons de cette personne un étranger, un 'Aus-Länder'. De cette manière, on établit le fait que cette personne n'a pas les mêmes droits que les membres de la culture d'accueil. Ici en Allemagne, on utilise l'euphémisme de « Mit-Bürger » et depuis quelques temps, on parle de 'Mit-Bürger' ayant un 'Migrationshintergrund', c'est-à-dire avec une origine migratoire. La discrimination commence avec la langue, et qui plus est, apparemment, avec la langue la plus innocente (mais la langue peut-elle être innocente ?).

Le concept d'« étranger/« Aus-Länder » implique logiquement un problème, parce que nous ne parlerions pas autrement d'un autre comme d'un autre qui nous semble étrange, *unheimlich*. Le terme est – si l'on veut – en soi involontairement discriminant et extrêmement raciste parce qu'il repose sur le binôme 'sang-sol' qui constitue l'identité ou 'l'État-Nation identitaire'. Il marque la frontière entre notre 'nous' propriétaire de la culture d'accueil et le 'vous' du 'locataire-culturel' ; telle est la répartition. Le terme marque l'exclusion en raison de l'origine de l'individu, de sa religion, de la couleur de sa peau, de son corps, de ses pratiques culturelles, de sa langue, de son accent et d'une infinité de petites différences très subtiles. Le pire dans cette répartition c'est qu'elle existe universellement pour tout le monde *a priori* et reste pour toujours telle quelle. Un exemple : Cem Özdemir est l'un des chefs du parti des Verts en Allemagne, il est d'origine turque, et on parle de lui comme d'un politicien ayant des origines mi-

gratoires et non comme d'un politicien « allemand ». Cem Özdemir représente un des exemples les plus réussis de l'intégration : vive l'Allemagne ! Indépendamment d'Aristote qui disait qu'un individu devrait être jugé en considérant ses actions, aujourd'hui l'individu est victime d'une stigmatisation pérenne. Le mot « Mit-bürger » est de plus très tendancieux car pourquoi parler d'un co-citoyen au lieu tout simplement d'un citoyen ?

Nous avons là une relation de pouvoir dont parlait Derrida : la relation entre Maître et valet. Le Maître exige dans son *Heimat* (la culture d'accueil) 'l'intégration' de l'autre, entendu comme 'assimilation', 'adaptation' ou 'acculturation' ; la base de cette exigence est la catégorie du sang et la conviction selon laquelle la culture d'accueil est supérieure, valeur qui doit être conservée et protégée. On voit ici clairement les relations de possession et de hiérarchie. Les termes 'intégration', 'assimilation', 'adaptation' ou 'acculturation' ne signifient pas seulement que les migrants doivent accepter la constitution et la langue d'un pays, parce qu'il s'agit de quelque chose d'évident (au moins pour la majorité des migrants qui ne sont pas fondamentalistes), ils renvoient aussi à l'assimilation des pratiques culturelles, sociales et religieuses. Cette culture quotidienne – comme le remarquent Memmi et Ben Jelloun – dérange les membres de la culture d'accueil. Ce sont ces types de pratiques qui pour la population de la culture d'accueil deviennent une horreur, une menace et une attaque contre la culture et l'identité propres. C'est là que la question de l'hospitalité, de l'appartenance et de la citoyenneté se pose et se performe ; c'est là que la culture d'accueil exige le droit de définir son territoire et de revendiquer ce qu'elle a en sa possession. C'est là qu'est aussi dévoilée l'évidence selon laquelle il n'existe pas de conscience d'égalité entre les cultures et c'est précisément de là que doivent partir tous les efforts pour repenser l'Europe et le Maghreb et vice-versa.

Le terme 'Ausländer' étant un terme péjoratif et pouvant être employé comme une offense, nous voulons analyser la conception de cette 'espèce' en détail. Tout comme Derrida, avait posé la question : « qui est 'franco-maghrébin' ou quelles sont les caractéristiques d'un 'franco-maghrébin' ? », je pose la question : « qui est 'étranger' ? ». Dans un premier temps, il semble que l'étranger soit quelqu'un qui ne provient pas d'une famille de la culture d'accueil. Le principe du sang est ici absolu. Ce constat est plus qu'évident lorsqu'une personne dont les parents sont étrangers n'est pas automatiquement naturalisée et

doit attendre ses dix-huit ans pour décider si elle veut avoir la nationalité de ses parents étrangers ou accepter la nationalité du pays d'accueil. Si cette personne prend la nationalité du pays d'accueil et devient « française » ou « allemande », cette personne est cependant toujours considérée comme étrangère par l'opinion publique. Dans ce cas, c'est l'origine du sang, la couleur de la peau, etc. qui décident de l'appartenance nationale de la personne.

Si nous voulons 'repenser le Maghreb et l'Europe' nous devrions changer radicalement les notions d'"hospitalité", d'"appartenance" ainsi que de citoyenneté et ce de telle manière que le sentiment d'être étranger, la perception de l'étrangeté et la notion d'étranger se transforment, dans le cadre des significations traitées ici, en anachronismes. Pour cela, il faudrait, en reprenant quelques concepts de Réda Bensmaïa, réinventer le Maghreb et l'Europe en créant particulièrement des pratiques politiques (et pas seulement théorico-culturelles) et naturellement culturelles qui soient marquées par une dialogicité ouverte, par le nomadisme et par une conscience de la performance, de la différence et de la reconnaissance.

D'une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (linguistique, culturelle, politique), et d'autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné de ses déterminations dominantes, peut nous éloigner des identités et des différences informulées [...] le dehors repensé [...]. (Khatibi 1983 : 39)

La double critique consiste à opposer à l'épistémè occidentale son dehors impensé tout en radicalisant la marge, non seulement dans une pensée en arabe, mais dans une pensée-autre qui parle en langues, se mettant à l'écoute de toute parole – d'où qu'elle vienne.

Cette pensée-autre, cet « encore innommable » est peut-être une promesse, le signe d'un avenir dans un monde à transformer (ibid. : 63).

Bibliographie

Œuvres

- Ben Jelloun, Tahar (1997). *Hospitalité Française*. Paris : Seuil.
Ben Jelloun, Tahar (2006). *Partir*. Paris : Gallimard.

- Borges, Jorge Luis (1993). *Œuvres complètes*. Vol. I/II. Paris : Gallimard.
Djebar, Assia (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Albin Michel.
Djebar, Assia (2003). *La disparition de la langue française*. Paris : Albin Michel.
Fanon, Frantz (1952/1973). *Peau noire masques blancs*. Paris : Seuil.
Franz, Carlos (2005). *El desierto*. Buenos Aires : Sudamericana.
Khatibi, Abdelkebir (1971/1983). *La mémoire tatouée : autobiographie d'un décolonisé*. Paris : Denoël.
Khatibi, Abdelkebir (1983). *Maghreb Pluriel*. Paris : Denoël.
Khatibi, Abdelkebir (1987). *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris : Denoël.
Khatibi, Abdelkebir (1993). *Penser le Maghreb*. Rabat : SMER.
Khatibi, Abdelkebir/Hassoun, Jacques (1985). *Le même livre*. Paris : Éditions de l'éclat.
Memmi, Albert (1957/1973). *Portrait du colonisé précédé du : Portrait du colonisateur*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
Memmi, Albert (2000). *Le nomade immobile*. Paris : Arléa.
Pavlosky, Eduardo (1986/1987). *Potestad*. Buenos Aires : Búsqueda.
Paz, Octavio (1950/1973). *El laberinto de la soledad*. México : Fondo de Cultura Económica.
Sansal, Boualem (2006). *Poste restante : Alger. Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes*. Paris : Gallimard.
Sansal, Boualem (2007). *Petit éloge de la mémoire. Quatre mille et une années de nostalgie*. Paris : Gallimard.

Littérature secondaire

- Bensmaïa, Réda (2003). *Experimental Nations. Or, the invention of the Maghreb*. Princeton/Oxford : Princeton University Press.
Derrida, Jacques (1994). *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée.
Derrida, Jacques (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée.
Derrida, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée.
Fernández Retamar, Roberto (1971/1995). *Calibán. Contra la Leyenda Negra*. Lleida : Universidad de Lleida.
Fernández Retamar, Roberto (2003). *Algunos usos de Civilización y Barbarie*. Habana : Letras Cubanas.
Levinas, Emmanuel (1971/2008). *Entre nous. Essai sur la pensée de l'autre*. Paris : Grasset.

- Levinas, Emmanuel (1974). *Autrement d'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (1991/2007). *Entre nous. Essai sur la pensée de l'autre*. Paris : Grasset.
- Levinas, Emmanuel (1995/2008). *Altérité et transcendance*. Paris : Grasset.
- Montaigne, Michel de (Vers [1579]/1965/1992). « Des cannibales », Chap. XXXI, Vol. I, pp. 202-215 ; « Des Coches », Chap. XXXII, pp. 898-914, in : *Les Essays*, Paris : Quadrige/PUF.
- Ortiz, Fernando (1940/1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Habana : Editorial de Ciencias Sociales.
- Raffarin, Jean-Pierre (20.06.2009). « Discours du Premier ministre. Cité nationale de l'histoire de l'immigration 8/07/2004 », in : [http://www.google.de/search?hl=de&q=Discours+du+Premier+ministre++Cit%C3%A9+nationale+de+l%27histoire+de+l%27immigration+8%2F07%2F2004&btnG=Google-Suche & meta = &aq=f&oq](http://www.google.de/search?hl=de&q=Discours+du+Premier+ministre++Cit%C3%A9+nationale+de+l%27histoire+de+l%27immigration+8%2F07%2F2004&btnG=Google-Suche+%26meta=&aq=f&oq).
- Rorty, Richard (1986). « On Ethnocentrism : A Reply to Clifford Geertz », in : *Michigan Quarterly Review*. 25,3. Summer : 525-534.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalisme and the Politics of Recognition*. Princeton : Princeton University Press.
- Todorov, Tzvetan (1982). *La Conquête d'Amérique. La question de l'autre*. Paris : Seuil.
- Toro, Alfonso de (2002). « Die Spezies ‚Aus-länder‘ », in : *Journal der Universität Leipzig*. Juli 2002 p. 30 (http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Spezies_Auslaender.pdf) [04. 10.2009].
- Toro, Alfonso de (2006). « Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista. Analogía y comparación como estrategias translológicas para la construcción de la otredad », in : *Revista Atenea*. Universidad de Concepción. Nr. 493 : 87-149.

MAGHREB-EUROPE : PARADIGMES TRANSCULTURELS

Hafid GAFĀITI, Texas Tech University.

Rendant compte de la dimension commune des différentes expressions de la postcolonialité, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin soulignent que :

Ce que ces littératures ont en commun au-delà des spécificités régionales, est d'avoir émergé dans leur forme présente de l'expérience de la colonisation et de s'être affirmées en mettant l'accent sur la tension avec le pouvoir colonial, et en insistant sur leurs différences par rapport aux assertions du centre impérial. (Ashcroft et al. 1989 : 3)

La littérature maghrébine s'est constituée dans le cadre des mouvements anticoloniaux et postcoloniaux dont l'objectif était d'asseoir une nouvelle culture intégrant l'expérience des luttes anticoloniales et l'affirmation d'une conscience et d'un patrimoine remettant en question la pérennité et la soi-disant supériorité de l'Occident. Ce processus a eu lieu non seulement à l'intérieur d'espaces colonisés ou nouvellement décolonisés mais aussi, et peut-être en grande partie, à partir des aires culturelles occidentales et, très souvent, sur la base et à partir d'un appareil critique et d'une perspective idéologique eux-mêmes produits dans une large mesure par l'Occident. L'on peut observer avec Jean-Marc Moura que :

Le questionnement postcolonial, né du phénomène colonial et des conséquences de sa disparition, trouve son origine dans les années soixante, lorsque beaucoup d'immigrants venant de pays naguère colonisés sont entrés dans les universités et les collèges américains et britanniques et ont commencé à formuler des interrogations liées à leur histoire. La prise de parole des minorités et des immigrés ainsi que l'émergence de littératures venues de ces pays ont attiré l'attention des universitaires sur l'actualité géopolitique de la littérature, sur le fait notamment que la plupart des histoires littéraires impliquaient « une définition restrictive et donc normative de la littérature à partir de conceptions modernes et eurocentriques » et par conséquent sur la