

- Sebbar, Leïla (1981) *Fatima ou les Algériennes au square*, Paris : Stock.
- Sebbar, Leïla (1982) *Shérazade : 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, Paris : Stock.
- Sebbar, Leïla (1999) *La Seine était rouge*, Paris : Magnier.
- Sebbar, Leïla (2004) *Mes Algéries en France. Carnet de voyages*, Paris : Bleu autour.
- Sebbar, Leïla et Nancy Huston (1986) *Lettres parisiennes. Autopsie de l'exil*, Paris : Bernard Barrault.
- Toro, Alfonso de (2009) *Épistémologies : « Le Maghreb »*, Paris : L'Harmattan.
- Van Deventer, Rachel (2010a) « La littérature 'agent' des femmes de l'Algérie : le cas particulier de Maïssa Bey », Actes du colloque international de l'Université Dalhousie, *Les grandes voies contemporaines* (à paraître).
- Van Deventer, Rachel (2010b) *L'Agentivité et la naissance de la femme-sujet dans la littérature algérienne contemporaine*, Thèse doctorale, Université d'Ottawa.
- Zimra, Clarisse (2001) « Écrire comme on se voile » in Ernstpeter Ruhe (éd.), *Assia Djebar*, Würzburg : Königshausen & Neumann, pp. 79-90.

Autobiographie transversale et « translatio »

Alfonso de Toro
Centre de recherches francophones
Université de Leipzig

Introduction à la problématique

En abordant l'étude de l'autobiographie contemporaine, il est impossible de faire l'impasse sur deux points de référence : le premier se rapporte aux développements théoriques de Philippe Lejeune, notamment à son ouvrage programmatique *Le Pacte autobiographique* (1975) qui est resté jusqu'à présent une référence en la matière bien qu'il soit très problématique à plusieurs égards ; le second se rapporte à la conception de la « nouvelle autobiographie » selon Robbe-Grillet, telle qu'elle apparaît dans sa trilogie : *Le Miroir qui revient* (1984), *Angélique ou L'enchantement* (1987), *Les Derniers Jours de Corinthe* (1994). À cela s'ajoute la conception de l'« autofiction » de Doubrovsky que l'on retrouve dans *Fils* (1977) et *Le Livre brisé* (1989) et qui présente de nombreuses similitudes avec la conception de Robbe-Grillet au niveau du résultat final, mais dont les motivations et les processus littéraires diffèrent toutefois de façon significative. L'évolution historique de la conception de l'autobiographie nous oblige à en analyser la théorie et l'épistémologie, en particulier dans les œuvres de Robbe-Grillet et de Doubrovsky qui sont très liées à ces débats, avant de l'étudier dans le contexte littéraire maghrébin.

À ces deux points de référence s'ajoute un troisième constitué par les œuvres de genre autobiographique d'Abdelkebir Khatibi : *La Mémoire tatouée* (1971/1979²), *Amour bilingue* (1983/1992²) ainsi que *Maghreb pluriel* (1983), et d'Assia Djébar *Ces voix qui m'assiègent* (1999). *La Mémoire tatouée* de Khatibi, publiée en 1971 et dont le sous-titre est *Autobiographie d'un décolonisé*, est particulièrement intéressante dans ce contexte que j'ai déjà abordé à diverses reprises (1999, 2004, 2006, 2007, 2009).

La création d'un nouveau discours autobiographique ne remonte en aucun cas à Robbe-Grillet, mais plutôt à Doubrovsky, à *La Mémoire tatouée* de Khatibi ou à *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975) de Barthes (sans oublier Michel Leiris dans les années 1950) – qui, initialement dans les années 1980 ne furent guère pris en compte par la critique internationale de l'autobiographie, particulièrement en ce qui concerne l'œuvre de Khatibi ou de Djébar. C'est seulement avec *Le Miroir qui revient* de Robbe-Grillet que commence la discussion sur ce sujet en 1985. Il est évident que Doubrovsky ainsi que Robbe-Grillet, Khatibi et Barthes ont révolutionné le genre autobiographique traditionnel en engendrant un changement de paradigme. Ils ont non seulement amorcé le déclin du genre littéraire traditionnel de l'autobiographie, mais ils en ont aussi dévoilé les carences en suivant l'exemple de Robbe-Grillet. Il avait en effet dès les années 1950 transformé de manière radicale le genre littéraire du roman en entraînant un changement de paradigme tout aussi radical que celui que nous allons étudier. Robbe-Grillet a depuis toujours remis en question les différents genres littéraires. Cette tendance s'est accentuée lors de la publication de *La Maison de rendez-vous* (1965). En ce qui concerne la nouvelle autobiographie, il exécute ses concepts de manière beaucoup plus radicale que ne l'a fait Doubrovsky. Ce dernier semble, dans une certaine mesure, se ranger aux côtés de Lejeune. Mais Khatibi est vraiment le grand maître du nouveau genre, le premier à avoir développé un discours autobiographique sans précédent.

Au cours de cette reprise du thème de l'autobiographie nous voulons cette fois élargir notre corpus et notre théorie aux autres formes de la représentation autobiographique liées à deux œuvres primordiales, *Le Nomade immobile* d'Albert Memmi et *Hospitalité française* de Tahar Ben Jelloun, tout en prenant en considération *Le Monolinguisme de l'autre* de Derrida, qui développent un concept d'autobiographie

performative dans un cadre épistémologique tout à fait postmoderne et postcolonial.

Tout d'abord, nous voulons affirmer que l'autobiographie transversale est toujours un processus de « textualisation », un résultat d'un processus d'écriture qui ne se génère pas comme la mimesis d'un être référentiel, mais plutôt comme la réalisation du « bios » dans et au travers de l'écriture. Pour cela, l'autobiographie transversale est d'une forme particulière un processus permanent de « translatio », mais nous pouvons affirmer que toute sorte d'activité sémiotique est un phénomène de « translatio ». La différence entre une autobiographie traditionnelle et une autobiographie transversale se base seulement sur des critères graduels : si l'auteur croit en la possibilité de *reconstruire* une vie (mimesis d'une vie particulière) ou si l'on part de l'impossibilité de la mimesis et seulement de la possibilité de *construire* le je dans l'écriture. Il s'agit de la conscience de la performativité et de la construction dans le je avec le « bios ».

Ensuite, nous voulons ajouter un autre aspect à notre concept d'autobiographie transversale, avant de définir les termes de performance et de translatio. Il s'agit des textes de Memmi, Ben Jelloun et Derrida qui ont comme matériau un je référentiel, mais un je qui, comme dans l'œuvre de Khatibi et de Djébar, passe par l'écriture enlacée avec les problèmes fondamentaux de l'identité, de la nation, de l'hospitalité, de l'appartenance, de la culture et de la langue. Il ne s'agit pas de reconstruire mimétiquement une vie, mais de faire une recherche sur cette vie dans un contexte épistémologique et dans celui de l'hybridité culturelle.

Par « performativité » ou « performance » nous entendons un acte culturel d'écriture qui construit une identité, un « je » en tant que construction a posteriori, à la suite de divers processus et de stratégies sémiotiques et culturelles, qui construisent une identité, un lieu d'appartenance toujours nomade, en mouvement, jamais clos et qui change selon les constellations et situations socio-pragmatico-culturo-historiques. Par conséquent, la performance est un processus ouvert et pourtant hybride où la « négociation » des possibilités est le principe opératoire.

Par « translatio » nous entendons un processus de déterritorialisation et de reterritorialisation, de mouvement et de négociation. L'histoire du « je » se présente comme une gigantesque pratique de « translation », comme le résultat d'un réseau textuel (palimpseste) et d'une activité

d'écriture et de contre/réécriture, d'un processus de lecture et de contre/relecture de l'histoire où le sujet, écrivant en tant que « traducteur », devient le vrai créateur de l'histoire. L'acte de translation marque un lieu de passages, de transitions, d'interfaces, de réinventions, de dissémination du sens, de tension, etc. De plus, le terme « translatio » comprend toutes sortes de théories et de pratiques de la traduction, et place au centre l'aspect épistémologico-culturel des transformations.

L'*autobiographie transversale* présente quelques-unes des caractéristiques que nous décrivons brièvement par la suite.

Nous avons une équivalence entre le nom de l'auteur, du narrateur à la première personne et du personnage objet de la narration ; *mais* l'auteur et le personnage ne forment ni unité ni surmoi. Le sujet se compose telle une construction nomade/un Moi au sens lacanien du terme et qui ne peut pas être définitivement fixé. De là, résulte l'instabilité du narrateur face à l'objet de la narration qui forme la thématique du texte. Ce « je » instable, en route, qui se remet toujours en cause, construit plusieurs références : vie, littérature, science, voyages, famille, etc. Son discours est par conséquent de caractère rhizomatique, fragmentaire et anti-mimétique. Pour cette raison le narrateur ne prétend pas livrer des vérités objectives et générales, mais des possibilités, des essais, des propositions sur la vérité/l'authenticité/la sincérité dans le parcours discursif comme résultat d'un processus d'écriture et comme une vie avec des entrées et des sorties diverses. Le caractère autobiographique est légitimé d'un côté par la narration et l'écriture – comme nous l'avons déjà remarqué – et d'un autre côté par l'expérience culturelle, par la subjectivité, par le corps et le désir. Dans ce type d'autobiographie – à cause de son activité translatologique – il n'existe pas de restitution fidèle des faits (qui garantit la fidélité des faits ?), mais au contraire la problématisation du Moi, du vrai et du réel se trouve placée dans la perception, le sentiment, la mémoire fragile. Il s'agit de la production de moments instantanés, flous, passés et présents. Pour cette même raison, nous ne trouvons aucune exigence d'exhaustivité, mais au contraire, une forte fragmentation qui s'exprime par une non-causalité diégétique de la narration, dans une dissémination, dans la « paralogie » et dans un « *pensiero debole* » et une défictionnalisation, une sorte d'arbitraire voulu. Le résultat est la multiplicité des identités/fantasmes/masques, la conscience de l'impossibilité de différenciation entre fiction et réalité. Tout cela est partie intégrante du Moi et est réel, car c'est donné comme tel et écrit.

Finalement ce type d'autobiographie transversale translatologique et performative se présente toujours comme une grande déconstruction des modèles traditionnels où la littérarité et la métanarrativité s'imposent comme des instruments de recherche de soi.

L'autobiographie comme stratégie pour la recherche d'une construction hybride du « je »

Albert Memmi ou la lutte avec la différence

Dans *Le Nomade immobile* (2000), Memmi développe un nouveau type d'autobiographie transversale dans la mesure où elle est placée dans une pensée de l'*entre-deux* en partant du 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 (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 » (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 des 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 lançions les mêmes injures » (*ibid.*).

Avec un tel positionnement, Memmi ouvre des espaces interstitiels pour élaborer une cartographie plurielle du soi. Ainsi, sa critique du « dédain du corps » qu'il comprend comme « une désastreuse invention du judéo-christianisme » (18) le pousse à créer un espace laïc (19) (à vrai dire séculier) et à refuser la circoncision comme étant « une mutilation, un substitut du sacrifice d'enfant ; le reste est broderie » (30). De même que Khatibi écrivait qu'il fallait écouter le Maghreb, Memmi parle d'écouter l'autre, cet autre qui est à 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 (91). Memmi expose une sorte de libération ou d'émancipation de la marque de Caïn, de la victime, soit de

l'Holocauste, soit de la colonisation, comme il l'avait exposé lui-même dans *Portrait du colonisateur précédé de Portrait du colonisé*.

Memmi nous donne des positions fondamentales quand il répond à la question topique dont parle aussi Djébar, comme nous l'avons indiqué plus haut, dans *Ces voix qui m'assiègent* : « Vous considérez-vous comme un écrivain français ? » (102 sq.). Dans *Le 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 » (104). Il conclut ainsi : « Quelle tyrannie d'exiger d'un homme de n'avoir qu'une patrie, un amour unique, une amitié exclusive ! » (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.*).

Précisons ici que 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 », 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 (110) ; un terme enfin 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 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 » (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 ! » 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 ? » (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.

(2000 : 114)

Pour Memmi, penser l'Europe dans sa relation avec le Maghreb à travers son corps de migrant est une permanente oscillation, car c'est ré-habiter 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 quelquefois, 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.

(115)

Pour Memmi, l'Occident – prenons la France comme exemple – s'enrichit des grandes migrations, comme 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 » (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 ? 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 » (*ibid.*), 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 » (Memmi 2000 : 117).

On peut remarquer que Memmi élabore un concept anthropologique de la différence et d'autrui 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 » (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 » (120) ; 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 conviction qu'un jour « 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 » (119).

Pour revendiquer cette position, il revient une fois de plus sur le problème du « ressentiment » (130). Il exige du monde arabe d'employer son esprit critique pour développer une « pensée libre » 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 », 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 « différence », à laquelle il attribue apparemment la même signification qu'à un certain type d'« identité » ou à des « racines » fortement et unilatéralement définies (130). Pour lui, le terme « différence » prête le flanc à l'« agression raciste » 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 au sens où chaque « individu singulier » a des « caractéristiques et des attaches particulières » (131). D'un côté nous avons là un concept humaniste et aussi chrétien de ce qu'est un être humain, c'est-à-dire le concept d'un *nostrum universalis*. Le problème est que cette différence si globale 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. 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 connaît évidemment pas ou 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 une position libérale occidentale s'inscrivant dans la lignée de Rorty (1986) ou de Taylor (1992), quand il 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 » (131). Par « universalité », il comprend « l'humanité vivante se considérant elle-même comme un ensemble » (*ibid.*).

Cela rappelle la dialectique de l'histoire de Hegel 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 aussi, 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 » (132 ; 140).

Nous constatons que Memmi change subtilement de position, mais affirmant l'hétérogénéité culturelle et ethnique ainsi que la pluralité des identités, il parvient 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.

(166)

Ben Jelloun ou la lutte pour l'hospitalité

Dans les diverses constructions autobiographiques transversales, Ben Jelloun est un autre auteur fondamental. Il met son concept d'« hospitalité » au centre de sa réflexion en étroite relation avec le concept d'identité dans son livre *Hospitalité française* dont la première édition date de 1984 – et 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 Levinas dans le sens « d'un droit réciproque de protection et d'abri » (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 » (cité par Ben Jelloun,

ibid.). Ce visage est défini ainsi par Levinas : « 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 » (*ibid.*), ce que Ben Jelloun relie à des expressions marocaines de bienvenue telles que « Tu as rempli ma maison », « Tu as rempli avec nous (ou pour nous) la maison » 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 » (cité par Ben Jelloun 1997 : 11). L'attitude de Derrida, Levinas et Ben Jelloun envers l'étrangeté est semblable à celle de Segalen/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 » (Ben Jelloun 1997 : 13). Cette manière de comprendre la différence est d'une importance fondamentale pour le concept d'hospitalité chez Ben Jelloun qui 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 » (*ibid.*). 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 » (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 » (14).

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

d'une identité culturelle déterminée, l'identité différente de l'autre : « 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 » (14).

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 et 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 capables d'« établir un rapport entre l'éthique et le droit (16) ; nous verrons que Derrida nie l'existence de cette liaison historique unifiée entre « la France et le Maghreb » (cf. en bas). C'est peut-être là où résident les apories de la notion d'hospitalité telle qu'elle est développée dans son livre.

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 » (17), Ben Jelloun provoque des malentendus face auxquels nous, lecteurs, pourrions réagir de façon négative. Mais il parvient à préciser quelques aspects quand il évoque 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 lui, « 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 » (18). Pourtant, la réalité quotidienne montre que 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, une situation qui, après Schengen, soit après 1985, a empiré du fait que cette convention a signifié un changement radical et a transformé les stratégies d'hospitalité en inhospitalité qui ne laisse pas la possibilité de construire une identité adéquate à soi-même. Pour cette raison 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 » (34), comme Fanon et Memmi l'avaient indiqué bien avant lui ainsi que Huntington dans *Who are we ?* Ben Jelloun est 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 qu'il 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 » (35), groupes qui séduisent les migrants avec des formules telles que « soyez différents, cultivez vos mœurs et coutumes » (*ibid.*). 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 des 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 considèrent 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 le définit négativement comme « une forteresse dans laquelle des hommes vont se barricader et tirer à vue sur tout étranger à cette identité qui se présente » (48). Il met en relation la différence avec « l'intégrisme religieux » 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 » (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 ; on ne peut la nier. En revanche, l'égalité des droits juridiques, sociaux, politiques exige qu'on lutte pour l'obtenir » (*ibid.*).

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 celui d'étranger et

d'appartenance culturelle ou de ce qu'on appelle très rapidement « race ». Sa position 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.

(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 », et il attribue à l'intégrisme religieux comme au discours de l'extrême droite « une névrose phobique [...] avec [des] thèses ségrégationnistes, séparatistes et guerrières » (48).

Face à ce panorama, Ben Jelloun voit la nécessité de « repenser la notion d'hospitalité et d'accueil » (49), et celle d'identité, en considérant le « phénomène migratoire » dans toute sa dimension sociale, politique et historique. 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 (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 anciennes 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 (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 [...], terre d'asile et d'exil où l'immigration est une nationalité en soi » (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 lui, 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.)

Repenser le concept d'identité, signifie en même temps repenser le terme d'hospitalité ; ce 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.

(62)

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 les discours de la caste politique sont un bon exemple, en traite des aspects purement formels, de type juridique. On croit en l'intégration basée sur la compétence de la langue et la citoyenneté, on croit pouvoir trouver une solution à tous ces problèmes.

Derrida ou la fugacité de l'« appartenance » et la nécessité impérative de l'hospitalité benjellounienne : identité et langue

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 constate que le terme « franco-maghrébin » est très ambigu, remarque qui l'a mené, dans son livre *Le Monolinguisme de l'autre* (1996), à la

question de savoir qui serait, parmi les personnes qui participaient au congrès, le « plus franco-maghrébin » de tous.

Pour démontrer la fugacité et la difficulté d'une appartenance déterminée, Derrida s'est adressé à Khatibi en disant que lui, Derrida, était le plus « franco-maghrébin » de tous les participants (25). 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 » (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), il serait le « plus franco-maghrébin de tous » (30). Malgré cela, Derrida met 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 (33).

Pour étayer ses réflexions, Derrida part de deux expériences qui ont marqué sa vie : d'abord, par une disposition du régime de 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 » (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 » (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 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 conduit à se poser une autre question qui s'ajouterait à celle 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 ? »

(35-36). Derrida nie cette possibilité de posséder la langue, même dans le cas du « maître », c'est-à-dire que ni les « native speakers », ni les institutions, ni les réseaux de normes ne peuvent posséder sa langue maternelle parce que « la langue n'est pas son bien naturel », parce que « sa » langue est un acte arbitraire, pour l'« imposer comme 'la sienne' » (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 », mais qui est « situé dans une expérience insituable de la langue, de la langue au sens large, donc, de ce mot » (55), 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 le « *unhomely* » de Bhabha – ou « *unheimlich* »/« *uncanny* », termes employés plusieurs fois par Derrida (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 la 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 », catégorie sous laquelle 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'anamnèse, 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 à des mouvements qui, se trouvant toujours *au bord* de l'effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes.

La catégorie de « performance culturelle » et l'idée d'un concept d'identité performative me semblent fondamentales dans notre contexte : repenser les catégories d'identité, nation, appartenance 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.

Assia Djébar ou entre autobiographie fictionnelle et biographie pseudo-référentielle

Djébar, avec *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 qu'il n'a jamais envoyées et une correspondance avec son amante fugitive Nadja. Djébar ne nous raconte pas l'histoire de la migration de Maghrébins vers l'Europe, mais le retour des « exilés » au « *homeland* » (13) ou à la « *Heimat* », en Algérie, à Douaouda « après vingt ans d'émigration en banlieue parisienne » (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 » (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 » (69) dans les bras de son amante, faisant l'amour avec Marise qu'il appelle Marlyse (23), il parle de sa « ville quittée », souvenir qui le heurte, mais la douleur est calmée par les plaisirs de l'amour (69) ; de l'autre côté, retourné en Algérie, il rêve de Marise et la désire (24 sqq. , 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 (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, 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] » (84). La Casbah de Berkane était une construction imaginaire transformée pendant plusieurs 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 [...]. 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.*).

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 débris, 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...

(84-85)

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 déperissement misérable », et il est incapable de saisir son expérience à travers la langue :

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 !

(87-88)

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

(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.

Références bibliographiques

- Barthes, Roland (1975) *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris : Seuil.
 Ben Jelloun, Tahar (1997) *Hospitalité française*, Paris : Seuil.
 Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*, New York : Routledge.
 Borges, Jorge Luis (1993) « L'écrivain argentin et la tradition » in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard.
 Derrida, Jacques (1996) *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée.
 Djebbar, Assia (1999) *Ces voix qui m'assiègent*, Paris : Albin Michel.
 Djebbar, Assia (2003) *La Disparition de la langue française*, Paris : Albin Michel.
 Doubrovsky, Serge (1977) *Fils*, Paris : Galilée.
 Doubrovsky, Serge (1989) *Le Livre brisé*, Paris : Grasset.
 Huntington, Samuel P. (2004) *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York : Simon & Schuster.
 Khatibi, Abdelkebir (1983a) *La Mémoire tatouée. Autobiographie d'un décolonisé*, Paris : Denoël. [Première édition : 1971]
 Khatibi, Abdelkebir (1983b) *Maghreb pluriel*, Paris : Denoël.
 Khatibi, Abdelkebir (1993) *Penser le Maghreb*, Rabat : SEMR.
 Khatibi, Abdelkebir et Jacques Hassoun (1985) *Le Même Livre*, Paris : L'Éclat.
 Memmi, Albert (1973) *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.
 Memmi, Albert (2000) *Le Nomade immobile*, Paris : Arléa.
 Robbe-Grillet, Alain (1965) *La Maison de rendez-vous*, Paris : Minuit.
 Robbe-Grillet, Alain (1984) *Le Miroir qui revient*, Paris : Minuit.
 Robbe-Grillet, Alain (1987) *Angélique ou l'enchantement*, Paris : Minuit.
 Robbe-Grillet, Alain (1994) *Les Derniers Jours de Corinthe*, Paris : Minuit.
 Rorty, Richard (1986) « On Ethnocentrism : A Reply to Clifford Geertz », in *Michigan Quarterly Review*, vol. 25, n° 3, été, pp. 525-534.
 Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton : Princeton University Press.
 Toro, Alfonso de (1999) « Die postmoderne 'neue Autobiographie' oder die Unmöglichkeit einer Ich-Geschichte am Beispiel von Robbe-Grillet's *Le Miroir qui revient* und Doubrovsky's *Livre brisé* » in Sybille Groß et Axel Schönberger (éds.), *Dulce et decorum est philologiam colere : Festschrift für Dieter Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin : Domus Editoria Europaea, pp. 1407-1443.
 Toro, Alfonso de (2004) « La 'nouvelle autobiographie' postmoderne ou l'impossibilité d'une histoire à la première personne : Robbe-Grillet *Le Miroir qui revient* et Doubrovsky *Le Livre brisé* in Alfonso de Toro et Claudia Gronemann (éds.), *'Autobiographie revisited': Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse*

in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur, Hildesheim–Zürich–New York : Olms, pp. 79-113.

Toro, Alfonso de (2006) « Nicole Brossard et Abdelkebir Khatibi : *Corps-Écriture* ou Écrire comme la circulation infinie du Désir » in Susanne Gehrmann et Claudia Gronemann (éds.), *Les enJEux de l'autobiographique dans les littératures de langue française*, Paris : L'Harmattan, pp. 67-101.

Toro, Alfonso de (2007) « 'Meta-autobiografía'/'auto-biografía transversal' postmoderna o la imposibilidad de una historia en primera persona : Alain Robbe-Grillet, Serge Doubrovsky, Assia Djébar, Abdelkebir Khatibi y Margarita Mateo », in *Centro de Estudios Públicos*, n° 107, hiver, pp. 213-313.

Toro, Alfonso de (2009) *Épistémologies. Le Maghreb*, Paris : L'Harmattan.

L'Amour, la fantasia *ou comment* (ré)écrire l'histoire

Réda Bensmaïa
Brown University

« Le temps nous engloutit »
Chateaubriand (cité dans le Petit Robert à « Engloutissement »)

Publié en 1985 à Paris chez J.C. Lattès, *L'Amour, la fantasia* est, à ce jour, le roman le plus ambitieux d'Assia Djébar. Le plus ambitieux, mais aussi le plus élaboré du point de vue formel. Cela s'explique du reste facilement si l'on considère que c'est le texte où Assia Djébar s'est attachée à résoudre l'un des problèmes les plus délicats qui se posent aux écrivains « postcoloniaux » : comment concilier l'histoire avec la fiction ? Quel statut donner à l'histoire de la guerre d'Algérie dans un récit autobiographique ? Quelle place donner à l'histoire individuelle dans la « grande histoire » ? Quelle est la responsabilité de l'écrivain face à l'histoire de son peuple ? Et enfin : comment rendre la portée de la « grande histoire » – pour Assia celle du vécu du peuple Algérien pendant la lutte de libération nationale – sans tomber dans la simplification ou le didactisme ?

Pour tenter de prendre en charge un tel « programme », Assia Djébar a délibérément opté pour une forme esthétique qui a été pendant longtemps ignorée dans la littérature maghrébine : celle de l'œuvre fragmentale telle que des écrivains comme Marguerite Duras ou Paul Valéry nous ont appris à en apprécier l'originalité et l'efficacité. Chez tous ces écrivains et cinéastes, nous retrouvons en effet, à des degrés divers il est vrai, le même souci d'en finir avec le continuum narratif classique, l'identité psychologique présumée des protagonistes et le « filé » du sens. Chez tous, l'histoire et la vie psychologique des personnages se « monnaient » ou se « négocient » principalement à