

UNIVERSITÉ ASSANE SECK DE ZIGUINCHOR



UFR des Lettres, Arts et Sciences Humaines

Département de Lettres Modernes

Mémoire de Master

Parcours : Études littéraires

Spécialité : Littérature comparée

sujet

La problématique de l'identité collective dans le roman francophone de l'immigration : étude comparée de *Goma, polygame à la Courneuve* d'Ibrahim Yakoub et *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag

Présenté par : Papa NIANG

Le Jury :

Président : Sangoul Ndong Maitre de Conférences Titulaire (Uasz)

Examineur : El hadj Camara Maitre de conférences assimilé (Uasz)

Directeur de Mémoire : Cheikh Mouhamadou Soumoune Diop,
Professeur assimilé (Uasz)

Année académique 2019-2020

**« La problématique de l'identité collective dans
le roman francophone de l'immigration : étude
comparée de *Goma, polygame à la Courneuve*
d'Ibrahim Yakoub et *Le gone du Chaâba*
d'Azouz Begag »**

DEDICACE

Au Guide dont le chemin me mène à la cité du scandale
Là où mon énergie devient débilité
Où ma force devient source de calamité
Là où mon esprit, songeant à de séduisantes railleries
Déclame quelques poétiques asiles
Qui cèlent l'inclination à une solennelle idolâtrie
Au Maître pour qui mes déictiques
Annoncent brutalement des versets homériques
À la gloire languissante de ses embrayages mélancoliques

À notre Responsable Moral

À Cheikh Seydi Mouhamadou Moustapha Sy Al Maktoum

REMERCIEMENTS

J'exprime ma profonde gratitude à l'endroit de l'ensemble du corps professoral du département de Lettres Modernes, qui m'a encadré et permis de goûter à la succulente recette des Lettres.

Je réserve une mention très spéciale à mon directeur de mémoire, Monsieur **Cheikh Mouhamadou Soumoune DIOP**, pour sa générosité, son abnégation, sa disponibilité et ses précieuses suggestions qui ont contribué à la rédaction de ce mémoire. J'atteste aussi ma gratitude aux éminents professeurs qui ont accepté d'examiner et d'évaluer ce modeste travail.

Je remercie mes parents, **NGONE WADE** et **BIRAMA NIANG** qui m'ont soutenu avec tous leurs moyens et accompagné dans mes choix d'étude. Je leur souhaite santé, longévité, bénédiction et protection divines. Je ne remercierai jamais assez mon très cher grand frère **ALIOUNE NIANG** pour m'avoir compris, accompagné, écouté, cru en moi et surtout pour m'avoir soutenu durant toutes mes études. Je lui souhaite une vie pleine de bonheurs avec son aimable épouse et leur rayon de soleil qu'ils ont eu l'admirable décision de baptiser **Papa Niang**.

Je remercie spécialement la commission scolaire et Universitaire (CSU/UASZ) du DMWM, particulièrement mes frères et sœurs de l'appartement Al Mourchid pour leur générosité et leur ouverture d'esprit. Je n'ai pas oublié mes amis d'enfances, mes promotionnaires de l'université qui ont tous apporté leur soutien moral et intellectuel. Je ne saurai terminer sans remercier le directeur **Gora Lo** ainsi que tout le personnel de la bibliothèque universitaire, du campus numérique et de l'Alliance Française de Ziguinchor. Je leur rendrai éternellement grâce. Je témoigne également ma reconnaissance à Ibrahima Sène, Morikéba Thienty, Serigne Babacar Ndiaye, Moussa Mané, Mouhamed Mbaye, Malick Mbaye, Seynabou Ngom, Mbaye Thiam, Mariama Thior, Mamadou Lamine Baldé, pour leur quote-part à ce travail.

INTRODUCTION

Réfléchissant au concept d'immigration dans la préface qu'il a rédigée pour le volume coordonné par Anissa Talahite-Moodley (*Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*), Charles Bonn constate que l'émigration semble un indicible en littérature :

Lorsque poussés par une actualité tragique les grands écrivains maghrébins comme Mohammed Dib, Tahar Ben Jelloun ou Rachid Boudjedra parlent enfin de l'émigration/immigration dans la deuxième moitié des années 70, c'est davantage pour parler de l'exil de l'écriture que de la misère de l'émigré: l'émigration serait-elle un indicible en littérature ?¹

Il faudra attendre la seconde moitié des années 80 pour voir se développer une écriture qui se réclame de l'immigration : Azouz Begag (*Le gone du Chaâba*, 1986), Leïla Houari (*Zeïda de nulle part*, 1985), Ahmed Zitouni (*Aimez-vous Brahim?*, 1986). Avec Akli Tadjer, on voit apparaître le premier roman drôle sur les immigrés: *Les A.N.I. du Tassili* en 1984. A.N.I., c'est l'acronyme pour « Arabe Non Identifié ». Mais, poursuit Bonn, cette littérature de l'immigration maghrébine bouscule « souvent les canons de la littérature », tout en réussissant, ajouterais-je, à créer, par ce bousculement, un courant nouveau qui a même reçu son étiquetage : littérature beure.

Charles Bonn enchaîne sur ces prémisses en étalant notamment le rapprochement entre les termes d'immigration, d'émigration, de déplacement ou d'exil et leurs différentes séquelles liées au voyage comme modèle littéraire. Suivant son analyse, nous pouvons lire ceci :

L'exil est certes un des thèmes les plus féconds de toutes les littératures, avec ses corollaires obligés que sont la nostalgie, le « Heimatweh » des Allemands, mais aussi le voyage, perçu non pas seulement comme thème, mais comme genre, ou modèle littéraire en lui-même, l'errance d'Ulysse devenant ainsi le texte même de l'Odyssée, ou celle du voyageur amoureux de la musique même de la Winterreise de Schubert. Et lorsque Barthes, Foucault ou Deleuze soulignent enfin que l'écriture, ou la créativité se situe depuis la fin du XIX^e siècle essentiellement dans la marge, dans la rupture ou la césure par rapport au Discours social, ne pouvons-nous pas voir là une autre manifestation de l'exil que devient, finalement, le texte littéraire lui-même ?²

En d'autres termes, l'exil et l'immigration a toujours été au cœur des préoccupations des textes littéraires. Analysant cette affirmation de Charles Bonn, nous pouvons dire que l'exil a depuis toujours meublé les écrits littéraires et sociologiques ; partant des récits de voyages, des textes de l'antiquité gréco-latine jusqu'à la vague récente des écritures sur les immigrations et les théories de l'identité. L'appréhension du phénomène de l'exil et ses potentiels corollaires que peuvent être, la nostalgie des origines, le choc culturel, etc., nous permettra d'aborder la

¹ Charles Bonn « Préface : Exil, quel exil ? » In : *Problématiques identitaires et discours de l'exil ans les littératures francophones*. Sous la direction d'Anissa Talahite-Moodley. Ottawa : Presses universitaires d'Ottawa, 2007. pp.1-6

² *Ibid.*

thématique de l'identité collective dans la littérature francophone de l'immigration à travers *Goma, polygame à la Courneuve*³ d'Ibrahim Yakoub et *Le gone du Chaâba*⁴ d'Azouz Begag.

Dès lors, une petite mise au point s'impose pour éclairer la lanterne entre ces termes d'exil, d'émigration et d'immigration. Ainsi, là où immigration et émigration désignent tout déplacement de personnes quittant massivement leur terre de résidence pour s'installer dans un autre terroir, l'exil lui évoque l'idée de bannissement. Il est le résultat d'une sentence liée à une infraction de la loi, à l'image de l'expulsion des populations juives chassées de Babylone en 586 avant Jésus Christ sur les ordres de Nabuchodonosor. Dans d'autres situations, l'exil est le changement délibéré de lieu de vie où du fait des exactions dont elles sont témoins et victimes, certains individus s'expulsent dans des territoires qui leur offrent la chance d'échapper à la condamnation ou de sauver leurs âmes de la damnation. Le déplacement du peuple de Moïse qui s'est abandonné dans l'errance pour des raisons confessionnelles. Dans les deux cas, il faut convenir que l'exil relève de l'ordre de la loi, tantôt de l'intransigeance morale, tandis que l'immigration, elle, s'inscrit très souvent dans la recherche de meilleures conditions économiques.

L'immigration est un lieu incontestable de la rencontre et de l'exil qui mobilise une volonté d'apprécier la relation que l'on entretient avec le monde. C'est la raison pour laquelle la critique des textes littéraires issus de l'immigration revêt un caractère discriminatoire au regard de leur fondement idéologique et sociopolitique. Autant constater donc avec Charles Bonn que la question de la place des textes d'écrivains migrants dans la sphère francophone est « complexe » et qu'il ne faut pas « considérer les concepts d'exil ou d'identité problématique, lorsqu'on aborde les littératures francophones, comme des évidences essentialistes, et inséparables de ces littératures dont elles fonderaient même l'existence⁵ ». Il faut cependant, sans avoir recours aux thèmes-cliché d'« acculturation » et d'« aliénation », considérer que la nostalgie, la marge ou l'angoisse identitaire « sont inséparables de la créativité littéraire⁶ ». Il s'agira ici de s'interroger, en plus des thèmes évoqués dans les œuvres liés à la thématique identitaire, sur le style d'écriture. Et comme l'a bien souligné Cheikh Mouhamadou Diop :

³ Ibrahim Yakoub. *Goma, polygame à la Courneuve*. Paris : Buchet & Chastel, 2008. (*Goma*)

⁴ Azouz Begag. *Le gone du Chaâba*. Paris : Editions du Seuil, 1986. (*Le gone*)

⁵ Charles Bonn. 2007. p.4.

⁶ *Ibid.* p.5.

« toute interrogation sur le style est une invitation à l'anthropologie d'une esthétique depuis sa genèse⁷ ».

D'ailleurs, le choix de ces auteurs dont nous étudions les œuvres trouve sa pertinence du fait que leurs expériences se conjuguent avec la mouvance migratoire de leurs pays d'origine et avec les problèmes et fléaux qui les gangrèment. Ils traduisent dans leurs écrits l'angoisse identitaire en territoire d'accueil et les problèmes socio-économiques. Ce choix se justifie également par la signification de leurs productions dans le processus de règlementation des problèmes sociaux des exilés et dans le champ littéraire francophone actuel. Si l'on en croit Pierre Brunel et al, pour une étude des représentations, la notoriété d'un auteur est indispensable : « L'image qu'un auteur se compose d'un pays étranger, d'après son expérience personnelle, ses relations, ses lectures est intéressante à étudier, lorsque cet auteur est vraiment représentatif, lorsqu'il a exercé une influence réelle sur la littérature et sur l'opinion publique de son pays⁸ ».

La grande hypothèse qui accompagne cette étude est qu'une communauté en territoire étranger cherche toujours à s'appropriier des lieux dans ses territoires d'installation en se référant à la mémoire collective du lieu d'origine ou de la « patrie perdue », ainsi qu'à celle d'évènements ayant joué un rôle fondamental. Elle utilise une « iconographie » à l'image d'un micro-territoire support de cette mémoire et de son identité, comme marqueur de sa territorialité. La question du territoire est un concept clé des problématiques identitaires liées aux déplacements. Ce qui selon la conception de Gilles Deleuze est inapproprié, car pour lui ce qui rend optimale les conditions de l'écriture, c'est bien la négation du territoire. Deleuze remarque que la majeure partie des meilleurs écrivains de notre temps sont en exil ou dans une situation de minorité linguistique, ceux à l'image de Kafka, et leur condition d'excentricité ou d'isolement crée une absence de territoire, ce qui l'amène à proposer dans l'exercice de l'écriture l'exigence de la déterritorialisation.

Pour réfléchir sur la problématique identitaire qui ressort dans ces œuvres, il est indispensable de revisiter les pages d'histoire qui consacrent une analyse objective et scientifiques à cette notion. Car, les immigrés ne se sont pas retrouvés en France par hasard, mais il y a un facteur déclencheur qui a précipité ces communautés en exil et qui a favorisé une accentuation progressive des constructions identitaires. D'ailleurs, dans son essai consacré aux

⁷ Cheikh Mouhamadou Diop, *Fondements et représentations identitaires chez Amadou Kourouma, Tahar Ben Jelloun et Abdourahman Waberi*. Paris : L'Harmattan, 2008. p. 157.

⁸ Pierre Brunel, Claude Pichois, André-Michel Rousseau. *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris : Armand Colin, 1983. pp.64-65.

représentations identitaires chez trois écrivains d'Afrique francophone à savoir Ben Jelloun, Kourouma et Waberi, Cheikh Mouhamadou Diop remarque ceci :

Derrière chaque indicateur identitaire il y a un évènement déclencheur. Mais pour qu'un évènement historique entraîne une révolution presque complète dans le mode de vie et la manière de penser des sociétés, il faut qu'il s'impose dans la durée. Parce que les identités se forgent avec le temps, il est possible de lier les composantes identitaires à des périodes historiques.⁹

Il a toujours existé et a été l'objet d'études de beaucoup de travaux scientifiques dans le domaine des sciences humaines et sociales. Les éléments historiques rattachés à un thème particulier peuvent servir de canevas pour délimiter une réflexion sur ce thème. Disons simplement qu'ils font partis du matériau fictionnel. Ce que Cheikh M. Diop appelle « composantes identitaires » sont « les éléments de la fiction qui justifient le rattachement d'un auteur à un espace socioculturel donné, contribuant à permettre d'identifier la finalité des représentations¹⁰ ». On comprend dès lors que remonter les faits et notions idéologiques soit important dans ce type d'étude. Begag et Yakoub, à partir d'un regard rétrospectif sur le fonctionnement des sociétés, ont tenté de percer le mystère de l'enracinement et le déracinement, la rencontre et le choc, l'amour et la haine, l'appartenance et l'étrangeté, l'aventure et l'errance, pour « féconder un humanisme où l'imaginaire serait aussi bariolé que l'arc-en-ciel [afin de pousser à se] remettre en question¹¹ ». La terre de la communauté est un comble d'errance, où parfois on emporte sa maison avec soi, comme un wagon. La plupart s'obstine pourtant à cette légitimité dont ils supputent qu'elle assure encore leur privilège. Ainsi la construction d'une identité collective qui est au chevet des préoccupations sociales des communautés d'immigrés peut être appréhendée à travers les concepts de racine et de rhizome conformément à l'image qu'en donne Edouard Glissant :

C'est bien à l'image du rhizome, qui porte à croire que l'identité n'est plus toute dans la racine, mais aussi dans la relation. C'est que la pensée de l'errance est aussi bien pensée du relatif, qui est le relayé mais aussi le relaté. La pensée de l'errance est une poétique, et qui sous-entend qu'à un moment elle se dit. Le dit de l'errance est celui de la relation¹².

Cette formule culte de Glissant concernant l'identité racine-unique et l'identité-rhizome¹³ constitue le nœud de notre analyse des concepts et procédés de représentations réalistes et imaginatives notées dans notre corpus. Cependant, l'immigration ou plus

⁹ Pierre Brunel et al. 1983. p. 31.

¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹¹ Alain Mabanckou, *Le monde est mon langage*. Grasset & Fasquelle, 2016, p.12.

¹² *Ibid.*, p.31.

¹³ « La première est unique et la seconde est démultipliée et s'étend en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable ». Edouard Glissant. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard, 1991. p.23.

précisément le phénomène que Cheikh Mouhamadou Diop définit par périphrase : « l'installation massive de ressortissants des ex-colonies dans les métropoles occidentales¹⁴ », comme thème littéraire n'intéresse les critiques que depuis quelques temps. Selon lui « toute écriture est la révélation d'une quête identitaire (aboutie ou non) orientée vers la découverte du monde¹⁵ ». En outre, Azouz et Yakoub déploient les orientations littéraires de l'espace francophone de telle sorte qu'à partir de leurs cas, on peut se risquer à une généralisation qui ne serait pas abusive, et on pourrait aboutir à des conclusions qui ne seraient ni hâtives, ni partiales, ni parcellaires.

Né en 1957 à Villeurbanne de parents algériens, Azouz est écrivain, auteur de nombreux romans et essais¹⁶ et chercheur en sociologie au CNRS. Les titres de ses publications témoignent clairement de sa vocation politico-idéologique. Il a été ministre délégué à la promotion de l'égalité des chances. Son roman, *Le gone du Chaâba* a été adapté au cinéma et a connu un succès de librairie considérable. Les éléments biographiques que nous détenons sur Ibrahim Yakoub sont très maigres, mais on retiendra qu'il s'est installé en France à l'âge de 18 ans. Depuis, il s'est fortement impliqué dans la vie de la communauté comorienne à la Courneuve pour lui permettre d'évoluer tout en restant fidèle à ses valeurs les plus importantes. *Goma, polygame à la Courneuve* est sa seule et unique production. Mais la dimension de son œuvre est à inscrire dans un courant spécifiquement idéologique.

Le gone et *Goma* sont deux œuvres qui représentent des sociétés d'immigrés déchirées par l'excentricité et les constructions identitaires collectives des membres. L'identité collective est construite sur les bases de référents socioculturels et religieux qui se présentent comme inconscient social qui motivent et renforcent à la fois l'adhésion des individus à un groupe. Comment ces mécanismes de constructions identitaires s'effectuent-ils dans cet espace d'exil ? Comment vivre avec ses valeurs d'origines une fois installé dans un univers culturel différent de celui où on a déjà fait une bonne partie de sa vie ? Reste-t-on authentiquement soi-même en terre étrangère ? N'existe-t-il pas, au sein de ces perspectives identitaires collectives, une émergence d'idéologies culturalistes conservatrices qui versent essentiellement dans l'utopie et que deviennent ces institutions dans *Le gone du Chaâba* et *Goma, polygame à la*

¹⁴ Cheikh Mouhamadou Diop « La littérature de Mayotte, des Comores et de Madagascar : Identité(s) et contribution ». In : Francophonie 1. *Les Littératures francophones de l'archipel des Comores*. Classiques Garnier, 2017. pp. 67-84.

¹⁵ Cheikh M. Diop. 2017. p. 69.

¹⁶ Azouz Begag. *Béni ou le paradis privé*, 1989 ; *Écarts d'identité*, 1990 en collaboration avec Abdellatif Chaouite ; *Le marteau pique-cœur*, 2004 ; *L'immigré et sa ville*, 1984 ; *Le passeport*, 2000 ; etc.

*Courneuve*¹⁷ ? Ces grandes interrogations constituent les problèmes que tente de résoudre notre sujet de mémoire.

La méthode d'analyse contrastive nous permettra de naviguer entre les textes et confronter les représentations déployées de l'expression d'un inconscient social à travers le corpus. Cette analyse implique de notre part de convoquer d'autres récits relatant la même thématique et qui serviront de corpus secondaire. Cette méthode synchronisée à une démarche sociocritique requiert une étude interdisciplinaire, recouvrant notamment les domaines de l'anthropologie, la sémiologie, la pragmatique, l'histoire, l'ethnologie, etc.

La démarche sociocritique, à la lumière de laquelle nous construisons notre étude, a suscité beaucoup de débats et, par la même occasion, entraîné la naissance de plusieurs écoles. Terme inventé par Claude Duchet dans les années 1970, la sociocritique se comprend comme une idée d'interprétation systématique des œuvres littéraires à partir de leur contexte social. Par conséquent, la libération des sociétés du joug politique doit aller de pair avec la libération de la littérature de la tyrannie des règles formelles héritées des anciens. Pour les marxistes¹⁸, la littérature fait partie de la « superstructure idéologique ». La « réalité sociale et historique n'est pas un segment vaguement ou quelque peu arbitrairement défini des phénomènes observables dans le monde. Elle a une structure identifiable de manière scientifique¹⁹ ». Cependant la méthodologie d'interprétation élaborée par Hyppolite Taine²⁰ montre le danger qu'il peut y avoir en regardant les œuvres littéraires comme produits quasi nécessaires de leur temps, elle frôle le réductionnisme qui enlève à la création littéraire toute originalité. Mais nous considérons, comme György Lukács dans son ouvrage *La théorie du roman*²¹, que les œuvres littéraires représentent et reflètent la réalité sociale, non pas automatiquement comme le ferait un miroir, mais grâce à l'activité créatrice de leurs auteurs qui doivent rendre compte de la réalité sociale de manière adéquate.

¹⁷ Selon Jean-Marc Moura : « Toute image de l'étranger, y compris celle de la fiction littéraire, s'inscrit entre deux pôles de la pratique imaginative. La diversité de l'altérité est toujours appréhendée entre idéologie et utopie ». Jean-Marc Moura. « L'Europe littéraire et l'ailleurs ». In : *Littérature Européenne*. Paris : Presses universitaires de France, 1998. p.50.

¹⁸ De Karl Marx à Lucien Goldman.

¹⁹ Ilona, Kovács et al. *Introduction aux méthodes des études littéraires*. Budapest : Bölcsész Konzorcium HEFOP Iroda, 2006.

²⁰ Hyppolite Taine. « Positivisme » *Essais de critique et d'histoire*. Librairie hachette, 1874. Méthode critiquée par Gustave Lanson, François Tuffraud et Emile Faguet. Voir Jean-Pierre Makouta-Mboukou. *Systèmes, théories et méthodes comparés en critique littéraire. Des poétiques antiques à la critique moderne* (vol I). Paris : L'Harmattan, 2003.

²¹ György Lukács. *La Théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1989.

Une lecture intertextuelle révèle l'interaction entre les textes et les littératures du monde. Ainsi pour Daniel-Henri Pageaux, « une partie dynamique du comparatisme reste l'étude des relations, les interactions, la réflexion sur des situations de dépendance culturelle, mais aussi d'interdépendance²² ». Selon lui, l'intertextualité doit impérativement prendre en compte le contexte culturel, social et historique. Sa pensée rejoint celle portée par Pierre Brunel et al dans la définition classique de la discipline du comparatisme :

La littérature comparée est un « art méthodique » dont le propos est de rechercher des liens d'analogie, de parenté et d'influence, de rapprocher la littérature aux autres domaines de l'expression ou de la connaissance, ou bien les faits et textes littéraires entre eux, distants ou non dans le temps ou dans l'espace, pourvu qu'ils appartiennent à plusieurs langues ou plusieurs cultures, fissent-elles partie d'une même tradition afin de mieux les décrire, les comprendre et les goûter.²³

Au-delà de la portée universelle et macro textuelle de la méthode comparatiste, la sociocritique consiste particulièrement à analyser les œuvres à la manière de la *sociologie de la littérature* afin de déterminer la spécificité de chacune dans l'approche de la problématique étudiée, et leurs points de recoupement dans leur manière d'aborder les faits sociaux.

C'est à partir de cette précision que nous structurons ce mémoire en deux grandes parties. D'abord les *contours conceptuels et thématiques* de la notion de représentation identitaire de l'immigré, ensuite la *problématique identitaire et l'imaginaire social*. La première partie aborde les théories liées à l'identité et la question de l'identité collective de manière conceptuelle. La seconde partie nous permet de mieux saisir le dynamisme identitaire collectif entre conformisme et anticonformisme des personnages en insistant sur la problématique de l'entre-deux en rapport aux réalités linguistiques et culturelles. Cette partie analyse, par ailleurs, l'appréhension psychologique et axiologique des communautés d'immigrés localisées en France rapportée dans les œuvres du corpus, dans le but de donner un sens à la construction de l'imaginaire social de ces communautés. Mais également, pour rationaliser le fondement sociologique principal de cette étude, cette partie entend élargir les problématiques linguistiques et le reflet de l'interculturalité sous le voile d'une intense production culturelle.

²² Daniel-Henri Pageaux. 2003. p. 312.

²³ Pierre Brunel et al. *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris : Armand Colin. 1983. p.150.

PREMIÈRE PARTIE :
CONTOURS CONCEPTUELS ET
THÉMATIQUES

Toute activité de recherche a besoin, pour des soucis de clarté restrictive en rapport aux limites d'interprétation et d'analyse qu'on lui prescrit, d'énoncer le ou les domaines d'applications qu'elle est susceptible de frôler, sans lui priver d'une possibilité d'ouverture disciplinaire. Toutefois il ne s'agit pas de condamner la collaboration du lecteur en tant qu'instance participative dans l'élaboration et la construction du discours. C'est ce qui amène Michelle Laronde à déclarer dans la préface de son essai intitulé *Autour du roman « beur » : immigration et identité*²⁴ :

Cerner au préalable un discours critique, c'est borner la liberté d'interprétation du lecteur en lui interdisant de saisir ce discours au-delà des limites qu'on prétend lui donner. Contenir tyranniquement le pouvoir de ce discours en fermant le champ d'application à un domaine privilégié, c'est ainsi lui ôter sa capacité de se dédoubler en débordant les limites que je lui impose. C'est donc le condamner à l'éphémérité en lui refusant la réinscription dans une chaîne d'interprétation susceptible d'en ouvrir la signification. Mais aussi c'est en augmentant la force en le concentrant. D'où la tendance à vouloir justifier l'objet et la signification de toute recherche²⁵.

Suivant cette formule méthodologique de Michel Laronde, il convient tout d'abord d'effectuer un rappel définitionnel des concepts liés à l'expression identitaire. Cette dernière, étant une notion qui a traversé l'histoire de beaucoup de disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie, l'ethnologie et la littérature sur laquelle repose notre étude, est une notion polysémique dans la sphère de la critique et des études sociologiques. Sans vouloir verser dans une tautologie, cette partie fera ressortir les contours thématiques et terminologiques des notions d'identité et d'identité collective, accolées principalement au phénomène de l'immigration dans l'espace littéraire francophone. Il s'agit d'abord d'un rappel définitionnel global du concept d'identité à travers notamment les éléments historiographiques et transdisciplinaires consacrés et qui serviront à dresser un canevas théorique et esthétique de la question. L'identité revêt de multiples parallaxes conceptuelles du fait de sa relativité dynamique à travers les époques et les espaces. Elle prend souvent racine dans une sphère d'hybridité culturelle construite sur la base de contact entre civilisations différentes. L'étranger semble adopter plusieurs mécanismes identitaires que l'on pourrait nommer de *jeux d'identification* ; et parce qu'il rencontre des difficultés dans la définition de son appartenance – en considérant les aléas culturels, linguistiques, intellectuels, sociétaux – il plonge dans une reconfiguration identitaire parfois individuelle parfois collective. L'analyse objective des contours sociolinguistiques et thématiques énoncés dans les deux ouvrages permettra de préciser la spécificité du concept dans les représentations littéraires. Par représentation littéraire

²⁴ Michelle Laronde. *Autour du roman « beur » : immigration et identité*. Paris : L'Harmattan, 1993.

²⁵ *Ibid.*, p.5.

on entend, tout ce qui regroupe l'ensemble des performances discursives et énonciatives consacrées à un problème d'ordre linguistique, historique, fictionnel, etc. Elle suggère aussi l'idée d'imagination et de mise en discours contextuel d'un concept abstrait dans le but de susciter un certain intérêt au regard du lecteur. Cette partie consacrée principalement aux élucidations conceptuelles des terminologies consiste à dévoiler outre le centre de gravité du sujet étudié, les corollaires spécifiques qui composent la structure périphérique de celui-ci.

Chapitre Premier. Autour du concept d'identité

Parcourir les contours du concept d'identité n'est pas chose facile. L'identité désigne d'abord l'idée d'existence (physique, morale, psychologique), d'appartenance (nationale, ethnique, raciale, culturelle, religieuse, sexuelle, etc.) ou de situation (géographique, spatiale, temporelle, historique, etc.) Cependant, il ne s'agit pas de trouver une définition universelle de l'identité qui participerait à une uniformisation des constructions identitaires, mais d'une tentative de catégorisation de celle-ci. On évitera également de tomber dans l'essentialisme, mais on préférera démontrer que l'identité des communautés d'immigrés s'effectue en filigrane.

L'identification réside tout d'abord dans la manière de nommer les choses et les réalités phénoménologiques du monde. Systématiquement, nommer quelque chose revient à le distinguer ; or, c'est dans la distinction que naît la stigmatisation. C'est là que se trouve la première qualité de l'identité. C'est en effet, la tendance à se définir d'abord dans un rapport à l'autre, et ensuite dans un rapport à soi-même. Pour faire ressortir ces orientations de l'identité, il s'agira pour nous d'insister sur les possibilités de construction identitaire, sur le postulat de positions identitaires propre à l'immigré et ses caractéristiques dans les écritures fictionnelles.

1.1. Approche théorique

Le concept d'identité a presque fait le tour des écritures fictionnelles, historiques et sociologiques. Ce qui dans une certaine mesure n'exclut pas une différenciation par une approche disciplinaire pour pouvoir déceler ses multiples facettes. Il s'agit ici de rappeler quelques définitions du terme, avant de statuer sur ses valeurs narratives et poétiques à travers les thèses de Paul Ricœur et Edouard Glissant.

1.1.1. Définitions

Le dictionnaire encyclopédique *Auzou 2004* définit l'identité comme « le caractère de ce qui est identique²⁶ », et l'adjectif *identique* comme « [ce] qui est exactement semblable (à

²⁶ *Dictionnaire encyclopédique Auzou 2004*. Paris : Éditions Philippe Auzou, 2003. p.749

quelque chose ou à quelqu'un)²⁷ ». La définition psychanalytique que ce même dictionnaire confère au terme d'*identification* s'apparente mieux à la conception que nous voudrions consacrer à la notion d'identité : « Processus par lequel un individu adopte le comportement d'une autre personne par le phénomène de projection²⁸ ». Le processus d'identification de l'individu est inextricablement lié à une posture physique, psychologique, mentale, sentimentale, intellectuelle etc. D'ailleurs, cela explique pourquoi les dictionnaires encyclopédiques confèrent au terme d'identité plusieurs axes définitionnels, en rapport aux différentes disciplines et domaines dans lesquels le concept d'identité revêt un sens. De manière simple, le processus d'identification a un sens double : s'identifier à soi-même (auto-identification qui entraîne la connaissance de soi) et s'identifier à une tierce partie, c'est-à-dire à un autre. Cette posture débouche sur un dynamisme identitaire. D'après le dictionnaire du littéraire, « identitaire désigne l'identité collective en tant que construction. Toute production littéraire référée à une catégorie générale (de type nous vs les autres) peut susciter une réflexion identitaire²⁹ ». Le dynamisme de construction identitaire alimente dès lors les productions littéraires et configure notamment la réception de celles-ci en s'actualisant « surtout à la faveur de certains conflits à propos de catégories comme la nation, les groupes sociaux, les espaces culturels dominés ou colonisés³⁰ ».

En sociologie, l'identité a d'abord été un objet d'étude avant de devenir un concept posant des problèmes épistémologiques importants. Elle s'impose à l'attention des sociologues, dans un contexte intellectuel et politique particulier qui ne sera pas sans conséquences sur son succès en sciences sociales et sur les critiques qu'elle provoque aujourd'hui. Des auteurs comme Erving Goffman, Howard Becker ou Anselm Strauss, rattachés à la « seconde école de Chicago » la placent, après la seconde guerre mondiale, au centre de leurs analyses quand, au même moment, toute une série de mouvements politiques émergent au nom de la défense de leur « identité » ou de leurs revendications « identitaires » (mouvements des Blacks Panthers ou féministes, mobilisations des Indiens des Appalaches).

En effet, après la seconde guerre mondiale, la problématique identitaire prend une énorme ampleur. Elle a entraîné la réflexion sur les horreurs et atrocités de la guerre et sur les fondements de la différence raciale des hommes. Avec les violences faites aux catégories et couches fragiles de la société, la guerre des six jours, le procès d'Eichmann, la destruction des

²⁷ *Dictionnaire encyclopédique Auzou 2004*. 2003. p.749.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ « Identitaire ». *Le dictionnaire du littéraire*. Paris : Presses universitaires de France, 2002. p.359.

³⁰ *Ibid.*

juifs d'Europe par les nazis, la naissance de l'Holocauste et la Shoah, l'humanité plonge dans un état post-traumatique qui engage une série de constructions ethno nationalistes. Ainsi, les événements comme la décolonisation, la multiplication des génocides faisant acte de nettoyage ethnique, les dictatures militaires installent un climat dubitatif sur la sécurité des personnes en menaçant la vie humaine. De surcroît, la participation des pays colonisés à la guerre permet la déconstruction du mythe de la supériorité de la race blanche.

Si, pour ces penseurs de cette école, l'identité est naturelle et constitue le support empirique et inébranlable de leur action collective, chez les sociologues, la conception est tout autre : l'identité n'est pas une donnée intangible, elle est comprise comme une représentation qui a réussi en résultant d'un processus social de construction et d'imposition. Enjeu politique et enjeu sociologique vont ainsi s'entrecroiser pour faire de l'identité une notion traversée de tensions difficilement conciliables au point de susciter actuellement de vives controverses politiques savantes.

Au sortir de la seconde guerre mondiale, l'identité apparaît comme une production objective. Par ailleurs, de nombreuses transformations sociales se sont produites pour perturber la transmission héréditaire d'une place définie dans la société et rendre de plus en plus incertaines les identifications sociales. Comment penser désormais l'ordre social et l'action sociale ? Comment les individus construisent-ils leur personnalité et lui confèrent-ils une unité et une signification malgré les expériences multiples qu'ils vivent ? Ces questions sont au cœur des divers courants de la sociologie américaine après 1945. Contre les tenants du culturalisme³¹, du fonctionnalisme³² ou du « structuro-fonctionnalisme³³ » qui voyaient dans les valeurs et les normes communes les soubassements essentiels des régulations sociales, les sociologues interactionnistes estiment qu'il s'agit d'une conception « hypersocialisée » du monde social faisant des individus les jouets passifs de déterminismes qui les dépassent. Ainsi se pose la question d'une vision « socioréaliste » de l'identité mise en rapport avec les déterminants

³¹ « L'expression « théorie culturaliste de la personnalité », en abrégé « culturalisme », fut employé pour la première fois dans les années 1950-1960 [...]. L'apparition du mot « culturalisme » a marqué la fin d'une période au cours de laquelle on avait cru pouvoir traiter globalement des rapports entre culture et personnalité. » Source : « Culturalisme ». *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1991. p.188.

³² « L'institution fondatrice du fonctionnalisme emprunte aux travaux anthropologiques et sociologiques classiques qui, à la fin du XIX^e siècle, se sont souvent laissés séduire par l'analogie organiciste. De ce point de vue, la société est plus que la somme des parties qui la composent. Comme dans un corps vivant, chaque segment (la famille, l'école...) remplit un rôle précis et contribue à la bonne marche du système social. » Source : *Dictionnaire de sociologie. « Fonctionnalisme »*. Paris : Encyclopædia Universalis/Albin Michel, 2007. p.339

³³ *Ibid.* p.340.

culturels. Les identités culturelles sont les points instables d'identification ou de suture au cœur des discours culturels et historiques.

1.1.2. *La question identitaire entre poéticité et narrativité*

Les travaux menés par Paul Ricœur dans le domaine des identités tournent autour de la notion de « fiction de soi ». L'interrogation de celle-ci dans une perspective ricœurienne, entre récit historique et récit de fiction, permet d'offrir un éclairage intéressant sur cette parole adressée à l'autre, et à soi. Par l'intermédiaire des concepts d'« ipséité » (*ipse*) et de « mêmeté » (*idem*), Ricœur montre la manière dont la temporalité, identité et construction de soi se nouent intimement dans la narration et le récit, en offrant une continuité historique, c'est-à-dire une continuité de sens, au sujet qui se raconte lui-même. Cette particularité problématique de l'identité personnelle fait dire à Heidegger que :

Pour éclairer l'existentialité du soi-même, il est naturel de partir de l'autoexplication quotidienne du *Dasein*, qui s'exprime sur soi-même en disant : *je*. [...] En disant *je*, cet étant se prend soi-même en vue. [...] le *je* n'est pas non plus une détermination d'autre choses, il n'est pas *lui-même* prédicat mais, au contraire, le sujet absolu. Ce qui est ex-primé et as-signé en disant je concerne toujours ce qui reste jusqu'au bout identique³⁴.

L'identité serait donc fondamentalement liée au fait de se dire soi-même. La mise en équation de l'*identité-idem* et de l'*identité-ipse* passerait donc par le « je » qui viendrait en offrir une synthèse et garantirait la permanence de l'identité, le maintien de soi à travers le temps, dans un tout cohérent. L'identité serait ainsi assurée par le fait de pouvoir « se dire soi-même » et se reconnaître dans une histoire dont on compose, on invente, l'unité. Dans le récit de soi, le narrateur et le personnage se fondent en un *je* (« référence identifiante³⁵ ») qui offre unicité, et par là-même, identité, le soi apparaît « à la jonction de l'agir et de l'agent³⁶ ». L'histoire et la fiction se trouvent donc extrêmement liées dans le processus de narration. Roman autobiographique prête donc à confusion si la dose de fiction est d'une grande prégnance.

Dans *soi-même comme un autre*, Ricœur propose de distinguer deux types d'identité : la première au sens de l'*idem* ou « mêmeté » (*idem* signifie « le même » en latin), et l'autre au sens de l'*ipse* ou du soi-même (on parlera alors d'« *ipséité* »). L'identité-mêmeté vaut pour tout objet qui subsiste dans le temps. Mais si tant est que le sujet n'existe pas simplement à la façon d'une chaise ou d'une pierre, son identité ne saurait se réduire à celle de l'*idem*. Elle renvoie plutôt à la dimension de l'*ipséité* qui se manifeste concrètement par le maintien volontaire de soi devant

³⁴ Martin Heidegger. *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1986. p.381.

³⁵ *Ibid.*, p.137.

³⁶ *Ibid.*

autrui, par la manière qu'a une personne de se comporter telle qu'autrui peut compter sur elle. Or cette forme d'identité a ses limites. Car,

La permanence dans le temps de ce que je suis ne permet pas de répondre à la question « qui suis-je ? ». Ceci illustre pour Ricœur la figure emblématique de la promesse dans laquelle j'engage d'abord qui *je* suis et non ce que *je* suis (c'est précisément au-delà de ce que je suis aujourd'hui que je m'engage à tenir parole).³⁷

L'étiquette « écrivain migrant » introduit l'idée d'un rapport de la personne avec l'environnement social. C'est dans ce sillage que nous pensons utile d'évoquer la notion de relation pour appréhender d'une manière « poétique », à la manière de l'écrivain martiniquais Edouard Glissant, l'identité des personnages immigrés surtout s'agissant des représentations fictionnelles qui composent notre corpus. Les concepts créoles d'« *Isila* » (ici-là) et d'« *Isidan* » (ici-dans), théorisés et développés dans *La Cohée du Lamantin*³⁸ permettent d'évoquer les équivoques et décalages linguistiques entre la situation spatiale et les perspectives idéologiques que doit nourrir le savant ou plus banalement la personne. Selon Glissant, l'*Isila* créole se définirait comme l'étendu que Deleuze en certain cas appelle surface, tandis que l'*Isidan* renforce, ou suggère simplement la profondeur. Dès lors, L'espace-temps est ce jeu de l'étendue et de la profondeur qui permet de définir le type de relation à improviser pour ne pas se perdre dans l'étendu de la durée du point de vue linguistique.

Dans ce même ordre d'idée, nous pouvons dire que l'identité étudiée en rapport au déplacement des personnes convoque également la notion de relation. Commentant la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari à propos du concept d'identité, Edouard Glissant relève que ces deux auteurs opposent à l'idée d'identité racine celle d'identité rhizome : la première est unique et la seconde est démultipliée et s'étend en réseaux « dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable³⁹ ». Dans ce sens, le rhizome introduit non seulement l'idée d'enracinement mais également celle d'ouverture sur le monde et les autres sociétés. C'est dans cette postulation que naît la relation. Se pose alors la question de la situation de l'identité entre *racine* (origine, source) et *relation* (ouverture, rencontre ou contact). Ainsi pouvons-nous comprendre la signification et l'orientation du rhizome dans le principe selon lequel *toute identité s'étend et se construit dans un rapport à l'autre*. Cette acception basée sur la pensée de l'errance « est affranchie des conservatismes et de

³⁷ Sophie-Jahn Arrien. « Ricœur et l'identité narrative ». *Le Point*. Mise en ligne le 21 juillet 2017. URL: https://www.lepoint.fr/philosophie/ricoeur-et-l-identite-narrative-21-07-2017-2144946_3963. Consulté le 7 janvier 2020.

³⁸ Edouard Glissant. *La Cohée du Lamantin*. Paris : Gallimard, 2005.

³⁹ Edouard Glissant. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard, 1991. p.31.

l'absolutisme pour affirmer le relativisme identitaire qui infère la médiation, la communication, le contact comme produit majeur de la relation⁴⁰ » d'après Atangana Kouana.

La relation apparaît dès lors chez Glissant comme la condition nécessaire de l'inévitable mutation identitaire sur la base du contact avec l'autre. Ce qui oblige à considérer que notre identité change au contact de l'autre et la sienne par la même occasion. L'altérité comme l'errance, sont deux effets de la relation qui dans notre corpus apparaissent comme une évidence situationnelle. L'errance a un rapport étroit avec l'espace et consiste en un parcours dénué d'objectif et non orienté dans l'espace. Comme le nomadisme, errer revient tout d'abord à aller dans tous les sens et sans but, ou tout simplement marcher. Dans le contexte de cette étude cependant, par pensée de l'errance il faut comprendre une manière d'être, de penser et d'écrire qu'Edouard Glissant définit comme suite : « L'errance a des vertus [...] de totalité : c'est la volonté de connaître le « tout-monde », mais aussi des vertus de préservation dans le sens où on n'entend pas connaître le « tout-monde » pour le dominer, pour lui donner un sens unique⁴¹».

Dans un angle plus précis, cette dichotomie rhizome/racine évoque tout simplement une différence des constructions identitaires évaluées dans le domaine de l'espace d'évolution. Par conséquent, l'identité racine désigne cette identité restrictive et recroquevillée sur elle-même, tandis que l'identité rhizome est celle qui va à la rencontre d'autres identités, qui s'étend en réseaux et s'ouvre à d'autres possibilités en épousant toutes les cultures du monde. Le roman de, par ailleurs, évoque essentiellement cette perspective relationnelle de la vie selon laquelle les immigrés algériens sont tenus d'observer chez les autres une coexistence paradisiaque.

1.2. Spécificités littéraires du fait identitaire

Les disciplines scientifiques, qui ont pour objet d'étude l'homme et les structures sociales, ont présenté le fait identitaire comme le pilier primordial de l'existence. Comme déjà stipulé à l'entame de notre étude, l'identité, elle aussi, n'a émergé qu'assez récemment comme thème crucial dans la littérature. Il s'agit ici d'évoquer l'historicité de l'expression identitaire dans la critique littéraire contemporaine.

1.2.1. *L'expression identitaire*

Le concept d'identité explicite une problématique certainement diffuse qui apparaît avec force dans le romantisme et qui se trouve encouragée par les conditions de vie dans la société

⁴⁰ Christophe Désiré Atangana Kouana. *La symbolique de l'immigré dans le roman francophone contemporain*. Paris : L'Harmattan, 2010. p. 232.

⁴¹ Édouard Glissant. 1991, p.130.

industrielle : « c'est l'époque à laquelle l'individu perd petit à petit l'identité immédiate que lui conféraient les groupes sociaux stables et homogènes auxquels il appartenait.⁴² » Ainsi, la vie de l'homme étant naturellement exposée au danger, au malheur et au mal-être, la littérature s'impose, à côté de la musique, comme le lieu par excellence de la confession et du témoignage qui selon Pierre Drieu La Rochelle, sont « fonctions éternelles de l'homme, fonctions préalable à l'oraison.⁴³ » Face à ce labyrinthe conceptuel autour de l'identité, Alex Mucchielli déclare :

L'identité est un ensemble de critères, de définitions d'un sujet et un sentiment interne. Ce sentiment d'identité est composé de différents sentiments : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance organisés autour d'une volonté d'existence. Les dimensions de l'identité sont intimement mêlées : individuelle (sentiment d'être unique), groupale (sentiment d'appartenir à un groupe) et culturelle (sentiment d'avoir une culture d'appartenance).⁴⁴

Plus qu'une tentative de définition de l'expression identitaire à travers un semblant de sentimentalisme exacerbé, il s'agit ici d'une mise au point consubstantielle sur les critères que revêt le concept d'identité sur le plan individuel, collectif et socioculturel. Elle est une formule multidimensionnelle qui dans le cadre de l'écriture présente une caractéristique cathartique. Mais l'écriture n'est pas à la portée de tout le monde. Ainsi, Andrée Chedid, dans *L'enfant Multiple*⁴⁵, conçoit l'écriture comme ce qui permet la sortie vers l'Autre, comme un hors de soi qui ouvre vers l'ailleurs. D'autres, comme Paul Dirx, diront que « l'écriture est ce qui fait que le signifiant fasse davantage que dénoter son signifié et dépasse donc la transparence de la langue quotidienne. L'écriture est ce jeu de connotations qui réfère à un au-delà du langage normal⁴⁶ ». Roland Barthes quant à lui, sustente une dimension autre de la sociologie de la littérature, associée à une résistance aux effets sclérosants des codes de la langue et du style. Selon le père de l'existentialisme, Jean-Paul Sartre, l'écriture doit être prise dans sa relation avec le monde :

Ecrire, c'est donc à la fois dévoiler le monde et de le proposer comme une tâche à la générosité du lecteur. C'est recourir à la conscience d'autrui pour se faire reconnaître comme essentiel à la totalité de l'être ; c'est vouloir vivre cette essentialité par personnes interposées ; mais comme d'autre part le monde réel ne se révèle qu'à l'action, comme on ne peut s'y sentir qu'en le dépassant pour le changer, l'univers du romancier manquerait d'épaisseur si on ne le découvrait dans un mouvement pour le transcender.⁴⁷

⁴² Pierre-Luigi Dubied. *Apprendre Dieu*. Genève : Labor et Fides, 1992. p.123.

⁴³ Pierre Drieu La Rochelle. *Histoires déplaisantes*. Paris : Galimard, 1963. p.13.

⁴⁴ Alex Mucchielli, *L'identité*. Paris : Presses universitaires de France (PUF), 2009. p.17.

⁴⁵ Andrée Chedid. *L'Enfant multiple*. Paris : Flammarion, 1989.

⁴⁶ Paul Dirx. *Sociologie de la littérature*. « Coll. Lettres Cursus ». Paris : Armand Colin, 2000. p.63.

⁴⁷ Jean-Paul Sartre. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1964. p.67.

Le concept d'identité nationale évoque une recherche d'origine, une quête d'identité communautaire et d'appartenance culturelle. Et ces données sont devenues le sujet principal des littératures qui manifestent un intérêt fondamental aux questions citoyennes et patriotiques. La plupart des chercheurs abordent la question de la nation en multipliant les précautions. Bernard Mouralis note par exemple, avec beaucoup de prudence, dans la conclusion d'un article consacré aux littératures nationales en Afrique, que si une démarche critique fondée sur ce concept peut être pertinente, elle court aussi le risque de constituer « une étude scientiste et réductrice du fait littéraire ⁴⁸ ». Dans ce même ordre d'idée, Jean-Loup Amselle, après avoir examiné les définitions de l'ethnie et de la tribu par les anthropologues, en conclut que « le dénominateur commun de toutes ces définitions de l'ethnie correspond en définitive à un État-nation à caractère territoriale au rabais ⁴⁹ ». Cette prudence s'explique par le fait que les nations ne sont pas des données objectives mais des constructions historiques.

L'identité nationale est soumise à un dynamisme plutôt sérieux. Maurice Barrès dans son ouvrage intitulé *Le roman de l'énergie nationale*⁵⁰, évoque cet aspect énigmatique de la tendance à souffrir de préoccupations collectives « progressistes » qui visent absolument à faire valoir cette dimension sacrée de la nationalité. Ce roman est un véritable manifeste du nationalisme et du socialisme. Il s'inscrit dans un contexte de mobilisation citoyenne pour le progrès et la fortification de l'énergie nationale, en dénigrant toute attitude d'isolement, de dissociation ou d'individualisme des personnes qui ne se regroupent que pour servir les exigences imprévisibles de forces économiques aveugles. Dès lors, l'écriture est inséparable au monde et à la société dans laquelle évolue l'écrivain.

De ce point de vue l'écriture ne se résume plus à un exercice personnel et indépendant mais elle prend en compte une totalité qui s'inscrit dans la logique évolutionniste des phénomènes politiques, sociologiques, économiques et culturels du monde en général et de la société en particulier. Ce rappel fonctionnel de l'écriture identitaire permet de rebondir sur le parcours du thème de l'identité

⁴⁸ Bernard Mouralis. « L'évolution du concept de littérature nationale en Afrique. » In: *Research in African Literatures*, vol. 18, n° 3. Indiana University Press, 1987. pp. 272–279. JSTOR, www.jstor.org/stable/4618184. Consulté le 13 février 2020.

⁴⁹ Jean-Loup Amselle. Cité par Philippe Poutignat et Jocelyne Streift-Fenart. *Théorie de l'ethnicité. Suivi : Les groupes ethniques et leurs frontières, par Fredrik Barth*. « Coll. Quadrige Manuels ». Paris : Presses universitaires de France, 1995. p. 60.

⁵⁰ Maurice Barrès. *Le roman de l'énergie nationale (I): les Déracinés*. Paris : Gallimard. 1988.

1.2.2. *Bref parcours thématique de l'écriture identitaire*

Par spécificité littéraire nous entendons non pas la manière d'aborder l'identité par la littérature, mais les caractéristiques distinctes que cette dernière lui a attribuées. Dès lors, pour entrer dans le vif du sujet, il importe également de voir les différents qualificatifs et orientations rattachés à l'identité dans les études littéraires. Le concept d'identité est un thème incontournable dans les représentations littéraires. Elle est présente en littérature depuis les débuts de celle-ci, en commençant par les récits antiques, les textes d'explorations lors des voyages des explorateurs du reste du monde ; car il s'agissait particulièrement de dégager la physionomie, la morale, la capacité intellectuelle, les cultures et croyances des individus.

Le concept d'identité présente un long parcours dans la critique littéraire contemporaine. Cette problématique a voulu prendre en compte toutes les formes associées à sa définition conceptuelle. Le trio culture, identité et littérature forme un miroir paradoxal où se reflète beaucoup de référents d'ordre idéologique. L'évaluation critique de ce trio conceptuel semble évidente dans la mesure où ces expressions constituent dans l'histoire des idées, une cohérence esthétique d'une part, et une convergence thématique qui tend à rationaliser leur lien en une sorte de cordon ombilical, d'autre part.

D'abord on a assisté à une politique de l'identité dans la critique contemporaine. Les études de Gayatri Chakravorty Spivak, née à Calcutta en 1942 et théoricienne et critique littéraire contemporaine, concernant notamment les identités « subalternes » associées principalement aux constructions féministes évoquent non pas la « différence » mais plutôt la « *différance*⁵¹ », terme emprunté à Gilles Deleuze et qui « est un nom *possible* pour l'irréductible contradiction qui permet la possibilité de la / des différence(s)⁵². » Cette analyse montre cette forme d'identité qui, toutefois inachevée, est au centre d'un processus de mutation extrême. Les écritures féminines se cristallisent toutes dans cette tendance dénonciatrice de la condition d'excentricité et de dénie, à cause de laquelle la valeur de la femme est remise en dessous des préoccupations sociétales. Les *queer studies* abordent une politisation des constructions identitaires. Le terme même de *queer* revêt une connotation péjorative à la limite insultante à l'endroit des homosexuels, car c'est une expression anglaise qui signifie « étrange⁵³ », « heureux hasard ou

⁵¹ L'une des raisons pour lesquelles « *différance* » s'écrit avec un « a » résidait dans le fait que c'était un « néo graphisme », visible et non pas audible. Mais le fait de conserver le terme en anglais et de le prononcer à la française a ruiné ce projet.

⁵² Gayatri Chakravorty Spivak. « Féminisme et déconstruction. Négocier, encore ». In : *Tumultes* [en ligne] vol. 34, no. 1, 2010. pp.179-209. Mis en ligne le 01 janvier 2011. URL : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2010-1-page-179.htm>. Consulté le 27 janvier 2020.

⁵³ *Ibid.*, p.180.

dangereux présage⁵⁴». Le concept de la *Queer Theory*, puisant l'essentiel de ses repères critiques des textes de Gilles Deleuze, Michel Foucault ou Marcel Proust, « est devenu depuis les années 90 le concept fédérateur d'un mouvement intellectuel hétéroclite⁵⁵ ».

A la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle, on assiste à un décentrement du sujet. C'est dire donc que le sujet autrefois nourri d'aspirations communautaires et de sentiments nationaux se départit du centre stigmatisant pour découvrir une autre manière de vivre. Ce mode de vie échelonné au comble de la marginalité apparaît notamment avec la figure de la bohème, présent sous un rapport d'influence dans les écritures de Baudelaire, d'Arthur Rimbaud et d'Alfred de Musset, etc. À cette période postmoderniste, la figure de la bohème ou sous un rapport plus poétique « l'artiste maudit » s'insurgent contre l'identité nationale. La figure de la bohème désigne l'errance d'un individu, le plus souvent un artiste qui ne parvient pas à vivre pleinement de son art.

Cependant, l'écriture identitaire déborde la simple peinture figurative de comportements sociaux, elle consiste chez d'autres à déconstruire les identités. Par ailleurs Julia Kristeva remarque dans *La révolution du langage poétique* que « le sémiotique qui précède le symbolique, le déchire constamment et cette transgression occasionne toutes les transformations de la pratique signifiante : c'est ce qu'on appelle la « création ». C'est toujours l'afflux du sémiotique qui remodèle l'ordre symbolique⁵⁶ ».

Par le truchement du langage et la manipulation des techniques discursives, les écrivains déchirent constamment le symbolisme de certaines réalités sociales par le pouvoir de la manipulation sémiotique. Une telle pratique langagière s'opère à travers le système de la langue vers les risques du sujet et l'enjeu qu'il introduit dans l'ensemble social. Ainsi s'agit-il de l'irruption de la pulsion toujours sémiotique : moment de la négativité, éclatement de la structure signifiante dans le rythme, mise en procès du sujet. Ce dernier consacre à la réalité de l'écriture identitaire une dimension paradoxale qui déconstruit les identités subalternes par la transgression de codes langagiers ainsi que de formes discursives figées jusqu'alors. Cette démarche fait intervenir une caractéristique fondamentale des écritures identitaires qui ont tendance à introduire une forme idéologique ou utopique de la quête identitaire de l'étranger.

⁵⁴ Gayatri Spivak. 2010. p.180.

⁵⁵ *Ibid.*, p.181.

⁵⁶ Julia Kristeva. *La révolution du langage poétique*. « Coll. Essais ». Paris : Points, 1974. p.435.

1.3. Quête identitaire et critique postcoloniale

Avant de conclure ce chapitre, il s'agit pour des soucis d'interprétations qui prêteraient à confusion les orientations que nous imposons à notre analyse, d'évoquer les tendances de recherche identitaire à travers le roman francophone postcolonial. Il s'agit ici d'étudier la présence de la construction identitaire dans la fiction littéraire francophone après les indépendances. L'immigré sent le besoin de s'inventer une nouvelle identité parce que signalons le, dans notre cas, la quête de l'identité, thématique secondaire des romans proposés à examen, s'envisage dans une unité diversifiée. Pourtant elle trouve son origine dans ce qui est perçu comme élément instable, une manifestation que nous nommerons crise.

1.3.1. Littérature francophone et crise identitaire

Les textes littéraires francophones, pour la plupart, témoignent des réalités inhérentes à la condition de l'être. En cela, Ils sont également un écho reflétant la sempiternelle question de la condition humaine dans ses différentes manifestations. En contexte francophone postcolonial, cette tendance est fortement observable sous le prisme d'un questionnement qui se rapporte à l'essence même de l'identité des personnages soumis à de multitude univers jalonnés d'écueil et génère une identité qui se veut en crise. A propos de la fiction romanesque francophone, Cheikh M. Diop déclare qu'elle est « triplement assujettie par sa relation au réel, par son obligation de *fictivisation*, par l'intégration des destinataires extracommunautaires potentiels⁵⁷ ». Autrement dit, le texte francophone est soumis à des éventualités qui sortent de son cadre de compétence herméneutique, contraintes qui exigent de lui une portée universelle.

En effet, l'histoire littéraire générale a démontré la prégnance de deux déclinaisons centrales de l'écriture qui reposent à la fois sur la forme et le fond d'un ouvrage. A ces déclinaisons se conjuguent deux visions de la littérature. La première évoque une visée esthétique de la littérature qui accorderait une prééminence au style. Elle rejoint la formule atypique des parnassiens (fin XIX^e siècle) selon laquelle la littérature ne doit avoir de finalité qu'elle-même. Donc, l'écriture consiste exclusivement à l'exercice du style, de la manipulation esthétique. La seconde vision entend la littérature comme la représentation de la réalité de la vie quotidienne. Cette vision doit s'entendre à l'instar de la définition classique de Stendhal, qui présente le roman comme le « miroir que l'on promène le long d'un chemin⁵⁸ ». Pour les tenants de cette vision, les mots n'ont d'autres finalités que celle de mener un combat au

⁵⁷ Cheikh M. S. Diop. 2008. p.320.

⁵⁸ Stendhal. *Le rouge et le noir*. Paris : Livre de Poche, 1997.

bénéfice des opprimés. Cette verve engagée de la littérature va révéler trois principaux pionniers que sont évidemment connu sous le qualificatif de « pères » de la négritude : Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas et Aimé Césaire.

Même si cette définition semble décliner une caractéristique immuable en conférant une dimension mimétique à l'œuvre littéraire, Ricœur dans *Temps et récit* conçoit que : « l'imitation ou mimésis est une imitation créatrice de l'expérience temporelle par le détour de la mise en intrigue⁵⁹ ». En revanche, la mimésis selon Aristote, « n'est pas une imitation ou décalque du sensible, mais la recreation en acte de la vie.⁶⁰ » Ainsi, la définition de Stendhal laisse transparaître l'idée de mouvement du miroir (roman) qui enregistre les épisodes de la vie. C'est cet effet qu'exploite cette analyse de la conception stendhalienne : « le miroir promeneur enregistre les événements humains dont elle est le théâtre jouant à guichet fermé, et le miroir se déplace et s'incline pour mieux suivre ce qu'il reflète, mouvement qui fait ainsi de la captation du réel un art du théâtre, du roman, de la chronique et du temps⁶¹. »

Le roman francophone épouse essentiellement cette dimension aventurière de ce miroir qui reflète et ramasse toutes les images qu'il traverse. Les romans qui sont proposés à l'étude ne se dérobent pas à cette règle esthétique. Ils s'orientent vers un rappel historique d'une crise identitaire multiple et immuable, contre laquelle les personnages sont tenus de livrer un combat sans relâche pour le triomphe du discours contre la marginalité et l'excentricité morbides dont ils sont victimes.

Le discours sur l'étranger conduit une idéologie, celle dont le roman de Begag ne manque pas de porter, mais qui inscrit la fiction de l'image de celui-ci à l'intérieur d'un cadre utopique déstabilisant son authenticité identitaire ; relation que l'on peut entrevoir dans ce passage : « Toute image de l'étranger, y compris celles de la fiction littéraire, s'inscrit entre deux pôles de la pratique imaginative. La diversité de l'altérité est toujours appréhendée entre idéologie et utopie.⁶² »

L'idéologie et l'utopie sont les principaux éléments aux antipodes de la « pratique imaginative » ou de la « fiction littéraire », et ces dernières n'ont qu'un seul objectif celui de la représentation. L'analyse aboutit à l'utopie en ce sens que la mise en scène de l'étranger obéit

⁵⁹ Paul Ricœur. *Temps et récit I* (1983 : 55) cité par Didier Souiller et Vladimir Troubetzkoy. *Littérature comparée*. Paris : Presses universitaires de France, 1997.

⁶⁰ Didier Souiller et Vladimir Troubetzkoy. 1997. p.103. (Voir note précédente)

⁶¹ *Ibid.*, p.107.

⁶² Jean-Marc Moura. *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. Paris : Presses universitaires de France, 1998. pp.50-51.

moins à une description du personnage selon les mécanismes discursifs qu'à une écriture qui tend à subvertir les images se rapportant à l'étranger. Ce procédé que l'on a nommé « désamorçage des stéréotypes », conformément à la formule de Mireille Roselo à propos des œuvres de Calixthe Beyala et Emile Ajar, consiste principalement pour ces auteurs de véhiculer une image de l'immigré opposée à celle que s'en fait le groupe dominant. Il s'agit donc d'une description plutôt subjective de l'image de l'étranger. Par ailleurs, l'altérité est une donnée fondamentale dans les représentations de l'étranger. Elle est aux sources du déplacement consacre à l'identité une portée pluridirectionnelle. C'est ce qui fait remarquer à Christophe Atangana Kouna que la puissance de l'influence identitaire chez le sujet immigrant : « la confrontation des regards, des cultures et des habitus reconfigure notoirement et absolument les postures identitaires de l'immigré qui se trouve en situation de minorité en terre étrangère⁶³ ».

La problématique identitaire est aux antipodes de tous les dénominateurs qui soutiennent l'idée de voyage et de déplacement. L'étranger est toujours tenté de configurer son identité pour montrer à soi et les autres la portée qualitative de sa personnalité. Maintenant, cette démarche consiste-t-elle au repli identitaire ou à l'intégration dans le groupe majoritaire, c'est-à-dire tirer un trait à sa propre identité pour être accepté ? L'ambiguïté de l'existence de l'immigré détermine fortement les mésaventures des protagonistes de notre corpus. Azouz présente une identité double et laisse décider le destin et ses sentiments, tandis que Goma refuse l'assimilation et est furieux contre cette liberté existentielle à l'occidental qu'il juge à la fois impétueuse.

1.3.2. Identité et critique postcoloniale

- *Théories postcoloniales et orientation thématique*

Les théories postcoloniales sont le reflet d'une conception critique des bouleversements structuraux des espaces francophones. Ainsi, la critique postcoloniale est centrée sur les littératures francophones trouvant leur origine dans l'expansion coloniale française hors d'Europe, « avec un clivage séparant par nombre d'aspects les lettres québécoises contemporaines des autres littératures⁶⁴ ». Elle répond à l'exigence de saisir l'impact de ce bouleversement dans les orientations thématiques et esthétiques des écritures francophones

⁶³ Christophe D. A. Kouna. p.203.

⁶⁴ Jean-Marc Moura. *Littératures francophones et théories postcoloniales*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007. p.159.

africain, maghrébin, caribéen et insulaire, mais également étudier la « conscience des auteurs » et les « formes littéraires » revêtues.

En effet, nous pouvons apprendre avec Jean-Marc Moura dans son ouvrage *Littératures francophones et théories postcoloniales* que les littératures africaines ont traversé une crise sans précédent marqué surtout par la disparition de certaines figures emblématiques de son expansion mondiale. Hors de cette crise créatrice dans les lettres francophones, la critique postcoloniale participe d'un processus plus large : contester la vision évolutionniste des sociétés développée par l'impérialisme coloniale et l'eurocentrisme culturel.

Des auteurs comme Dominique Combe, auteur de nombreux travaux de poétique et de théorie littéraire, consacrés en particulier à la poésie française (XIXe et XXe siècles) et aux poésies francophones (Antilles, Québec, monde arabe) écrit *Les littératures francophones* (PUF, 2010), *Poétiques francophones* (Hachette, 1995, en formulent des interrogations sur les littératures francophones à l'heure des théories « postcoloniales », des « écritures migrantes », de la « littérature-monde ». À cela s'ajoutent les travaux de Michel Beniamino ; maître de Conférences à l'Université de la Réunion, membre du Laboratoire de recherche sur les espaces créolophones et francophones, et Robert Jouanny. Né en 1926 et mort en février 2007, Robert Jouanny fut professeur émérite à l'Université Paris IV, Fasciné par les littératures francophones, il est l'auteur de plusieurs articles. Il vit dans l'ouverture qu'apportaient les corpus francophones l'espoir d'un nouvel humanisme en même temps qu'un changement radical dans l'identité littéraire française d'où la publication de ses *Singularités francophones* en 2000.

Ces critiques ont su démontrer la charge d'authenticité et d'originalité contenue dans les productions littéraires francophones et les rapports linguistiques et culturelles que ces espaces, jusque-là subjectivés par la critique occidentale et les tenants de l'eurocentrisme. Il ne faut pas oublier « *Les enfants de la postcolonie* »⁶⁵ de l'écrivain Abdourahmane A. Waberi, un article où il découpait l'histoire littéraire africaine en quatre générations : celle des pionniers (1910-1930), celle de la négritude (1930-1960), celle de la décolonisation et du désenchantement postcolonial (à partir des années soixante-dix) et puis celle des "enfants de la postcolonie" (clin d'œil aux *Enfants de minuit* de Salman Rushdie) à partir des années 1990.

⁶⁵ Abdourahman Waberi. « *Les enfants de la postcolonie : esquisse d'une nouvelle génération d'écrivain d'Afrique noire* ». Paris : *Notre Librairie* N°135, septembre-décembre 1998.

Cependant, ce découpage fut critiqué notamment par Lydie Moudileno à travers son article intitulé « *Littérature et postcolonie*⁶⁶ » où elle souligne la confusion entre génération et mouvement littéraire et le problème de l'historiographie littéraire qui se situe entre territorialité géographique et littéraire. Elle propose de dissocier, parisianisme et postcolonialisme littéraires. Malgré le succès de l'article de Waberi concernant la démonstration de l'émergence du roman de l'émigration africaine en France, il a oublié de préciser que cette génération a été précédée par celle que Bennetta-Jules Rosette appelle le « parisianisme noir⁶⁷ ».

- *Trois Maîtres concepteurs des études postcoloniales*

Cependant, s'agissant des théories postcoloniales, nous pouvons citer trois principaux critiques qui ont officiellement entrepris un travail sur le fait postcolonial et élaborer chacun une théorie qui fait d'eux les maîtres concepteurs des études postcoloniales. Il s'agit principalement d'Edward Saïd, de Homi Bhabha et Gayatri Chakravorty Spivak.

D'abord, Edward Saïd (1935-2004) a vu le jour à Jérusalem, puis émigré aux Etats-Unis en 1951. Il fut professeur à Columbia University à New York. Après son doctorat, il découvre et s'intéresse aux idées des auteurs français, dont il revisite les thèses sur l'orient, ce qui lui permit de produire une œuvre gigantesque *L'orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*⁶⁸ qui lui vaudra un grand succès. En effet, l'Occident a tenu un discours sur l'Orient, mais puisque l'orient n'existe pas d'où vient ce discours et comment expliquer son étonnante stabilité à travers les époques et l'histoire des idées ? L'Occident a créé l'Orient, son opposé, l'incarnation de ses craintes et de son sentiment de supériorité, « la chair d'un corps dont il ne voudrait être que l'esprit ». Ainsi, ses lectures ont provoqué chez lui une sorte de décolonisation de l'esprit et un affranchissement de la pensée anglo-saxonne qu'il juge rigide.

Ensuite, Homi Bhabha a été un penseur des faits postcoloniaux, des phénomènes de métissage et de l'hybridité culturelle. Tony Morrison disait de lui qu'il est impossible d'entamer une discussion sur le post colonialisme sans faire référence à ses travaux. C'est notamment à travers son ouvrage *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*⁶⁹ qu'il nous invite à comprendre l'élaboration de sa théorie. Il invite à repenser les questions très actuelles d'identité grâce au concept d'« hybridité culturelle ». L'hybridité, équivalent conceptuel de « créolisation » chez Edouard Glissant milite, dans le contexte d'un cosmopolitisme historique

⁶⁶ Lydie Moudileno. « Littérature et postcolonie », In: *Africultures*, n°28, mai 2000.

⁶⁷ Bennetta-Jules Rosette. *Black-Paris: The African writers Landscape*. Chicago : Presses Universitaire de L'Illinois, 2000.

⁶⁸ Edward Saïd. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Coll. « La couleur des idées », 1997.

⁶⁹ Homi K. Bhabha cité par Dalie Giroux. « Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale d'Homi Bhabha ». *Spirale*, n°258, automne 2016. p.40.

de la postmodernité pour l'extension des interactions culturelles, la distribution du sens, l'éclatement des blocs monolithiques, etc. Pour lui, « la métropole occidentale doit affronter son histoire postcoloniale, racontée par son afflux de migrants et de réfugiés de guerre, comme un récit indigène interne à son identité nationale.⁷⁰ » L'hybridité joint au concept de tiers-espace permet d'imaginer un lieu de reconsidération symbolique, qu'il décrit comme étant un site de négociation politique, un site de la construction du symbolique et du sens qui permet d'inaugurer une interaction ou un dialogisme dominant/dominé.

En fin, nous avons l'auteur de la majestueuse interrogation *Les subalternes peuvent-ils parler ?*⁷¹, Gayatri Chakravorty Spivak, œuvre qui porte sa perception du post colonialisme. Elle a dirigé avec Ranajit Guha une anthologie, préfacée par Edward Saïd, des écrits de l'école historique indienne des « *subaltern studies* ». Elle part d'une critique des travaux de Gilles Deleuze et Michel Foucault sur la problématisation du sujet, pour aboutir à la question de la représentation du sujet du tiers-monde qui ressort du discours occidental. Elle revisite les notions de « différence et répétition » introduites par Gilles Deleuze en les abordant avec une forte touche féministe.

Chapitre Deuxième. L'Identité collective en question

Dans son parcours panoramique de la littérature de l'immigration, Christiane Albert résume ainsi qu'il suit les fondements de l'immigration :

Du bannissement politique aux motivations personnelles, en passant par les contraintes économiques, nombreuses sont les raisons qui peuvent pousser à quitter le pays où l'on est né pour aller s'installer et vivre ailleurs. C'est la raison pour laquelle le thème de l'exil est présent dans la littérature depuis l'antiquité et le sera à toutes les époques.⁷²

L'exil est une condition inhérente à l'homme. Au-delà de toute pathologie éventuelle, l'homme est en situation d'expulsé de lui-même car, inachevé depuis toujours, il est débiteur de l'autre pour pouvoir se constituer. Christiane Albert montre ainsi qu'autant il existe une diversité déraison qui président au changement de lieu, autant sous le phénomène d'immigration se perçoivent plusieurs types de déplacements qui font aussi naître divers types de personnages que l'on peut cependant avec pertinence regrouper sous la catégorie d'immigrés. Afin de retracer une sorte d'historique du thème, Christiane Albert évoque la perspective individuelle

⁷⁰ Homi Bhabha. 2007. p.36.

⁷¹ Gayatri Chakravorty Spivak. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Traduction de Jérôme Vidal. Paris : Les Éditions d'Amsterdam, 2009.

⁷² Christiane Albert. *L'immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris : Karthala, 2005. p.8.

de la migration avec l'exil de personnalités artistiques telles que Dante, banni de Florence, Machiavel ou Hugo. Cette tendance majeure de déclinaison du concept d'exil s'étend sur une forme plus ou moins informelle d'exil choisi, qui s'apparente au déplacement des personnages de Yakoub qui ont quitté le Comores pour des raisons économiques et pour un désir d'ascension sociale – et ceux de Begag dont la raison de leur déplacement fut une manœuvre politique de la métropole afin de relancer l'économie et l'industrie grâce à une ample main-d'œuvre.

Ainsi, la recherche de l'équilibre sociétale, la revendication d'une appartenance identitaire et groupale incite l'immigré à adopter une sorte de repli identitaire connu sous le nom de collectivisme. C'est ce qui marque véritablement la dimension collective de l'exil dont l'émergence fait naître une nouvelle conscience collective orchestrée sous le rapport d'un mouvement qui corrobore collectivisme et intégrisme. La manifestation du collectivisme et le paramétrage multidirectionnel de l'identité collective, étudiés sous un rapport à la mémoire feront l'objet de ce chapitre.

2.1. Manifestation du collectivisme

La dénotation du terme de collectivisme réduit celui-ci à sa seule signification associée principalement au communisme, « système social dans lequel les moyens de productions et d'échanges sont la propriété de la collectivité.⁷³ » Il présente une connotation péjorative employée « par les adversaires du socialisme, pour lesquels collectivisme implique l'idée de négation des droits de l'individu.⁷⁴ » Collectivisme est compris par extension comme forme d'organisation sociale, alliant symbolisme de l'espace et structure légitime de la fixation identitaire.

2.1.1. Le collectivisme, une notion protéiforme

Le collectivisme est une notion protéiforme et polysémique. Il est utilisé généralement pour définir une tendance à rassembler des biens d'une entité aspirant aux mêmes idées de société et de politique commune. Sa définition est par ailleurs plus ou moins idéologique. Le Robert en ligne définit le collectivisme comme un « système social dans lequel les moyens de production et d'échange sont la propriété de la collectivité⁷⁵ ». Il peut aussi désigner une idéologie ou une forme d'organisation sociale dont la légitimité du pouvoir décisionnel et exécutif se trouve dans la collectivité. On peut ajouter que les bases de cette construction dogmatique ou doctrinaire

⁷³ Le Robert illustré 2012. « *Collectivisme* ». Paris : Pollina, mai 2011. p.394.

⁷⁴ *Ibid.*, p.394.

⁷⁵ Le Robert en ligne « Collectivisme ». URL: <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/collectivisme>. Consulté le 26 novembre 2020.

sont l'insertion dans un groupe donné, les codes à adopter pour être conforme aux normes sociales de son groupe, le sentiment d'identité et d'appartenance au groupe et la solidarité envers les autres membres du groupe.

Cependant, collectivisme s'oppose aux termes de communisme, de nationalisme, d'individualisme. Il est aussi associé à plusieurs adjectifs qui malgré qu'ils marquent un domaine de compétence précis, ne rendent pas suffisamment les prérequis à la fonction que les œuvres de notre corpus et nous-même voulons lui attribuer. Ainsi parle-t-on de collectivisme économique, de collectivisme politique ou d'Etat, de collectivisme social, etc. Dans notre cas, la notion de collectivisme est étudiée dans le besoin de définir le mobile qui rationalise particulièrement la volonté des personnes étrangères à se regrouper pour pérenniser leurs coutumes et croyances séculaires, de répondre à l'assimilation et ainsi s'identifier à un groupe majoritaire. Ce mécanisme d'identification est facilement apprivoisé par la psychologie interculturelle.

Par collectivisme, il faut entendre tout ce qui a la prétention d'être un mécanisme noté chez une minorité raciale, sociale ou ethnique, consistant à définir un cadre commun de revivification des coutumes et croyances communes ou d'entretenir des valeurs sociales et communautaires. Les différentes facettes du collectivisme seront étudiées dans les chapitres qui suivent. Ici nous nous limiteront justement à voir ce qui cautionne le collectivisme dans les milieux sociaux que nous tentons d'appréhender mais principalement à la lumière des productions littéraires. Tout porte à croire que le concept d'identité a évolué, en partant de l'individu à la collectivité. Par conséquent, il est clair que le paradigme des identités est diversement apprécié. Il oscille entre le désir d'affirmation identitaire et de ses origines, la *désappartenance* et la fin du mythe du retour.

Pour comprendre le collectivisme des sociétés étrangères, il faut l'associer aux valeurs confucéennes (du philosophe Confucius) telles que la moralité, la bienveillance, la justice, qui se rapprochent notamment du concept de collectivisme. Dès lors par l'éducation et la socialisation l'individu s'approprie la philosophie du groupe ; rejoignant par conséquent la parenté de la structure psychosociale chinoise aux enseignements du confucianisme. Ce qui amène Cheikh Ahmed Tidiane Sy, dans son article (ou Lettre ouverte) intitulé *Nécessité d'Alternance*⁷⁶ publié le 18 mars 1994 à comparer les valeurs sociales sénégalaises et chinoises: « Il est vrai que Confucius n'est pas Kocc Barma et que la Chine est loin d'être le Sénégal. Et pourtant, ils ont une base philosophique commune : ne pas admettre complaisamment la

⁷⁶ Cheikh Ahmed Tidiane Sy. *Nécessité d'Alternance*. Beyrouth : Dar Maktabat el Hayat, 1994. p.4.

supériorité du Maître. » Ainsi, la dichotomie entre collectivisme et individualisme traverse les différentes classifications de valeurs, dont les dimensions de culture nationale de Hofstede et les domaines motivationnels de Schwarz. Le continuum entre ces termes permet de saisir les différences entre cultures.

2.1.2. *Identité collective et symbolisme de l'espace*

Dans la manière dont les étrangers sont installés, l'invention d'un espace ou institution symbolique, pouvant servir de tremplin pour les valeurs à conserver et perpétuer, devient indispensable. Dès lors, l'appartenance et la quête identitaire rendent problématique l'identité elle-même. Le premier degré de ce paradigme est celui qui distingue les personnages et se rapporte à leurs origines, et consiste pour eux à manifester leur appartenance à une certaine originalité. Mais ceci est effectué en réponse à une réelle menace d'assimilation ou d'oubli de son identité initiale. Les protagonistes de *Goma* sont parvenus à créer un cadre imaginaire de substitution de leur pays d'origine. C'est autour du « *madjilisse* » que la communauté comorienne de France se retrouve en terrain familial pour perpétuer leurs traditions. En guise de mise au point de l'espace-temps à l'entame du récit, le narrateur lâche ceci :

Nous avons l'habitude de nous retrouver ainsi, le soir ou le week-end, pour boire un café, discuter, échanger des nouvelles de la famille et des amis, raconter les derniers événements au village. C'est une façon de combattre le mal du pays, de nous retrouver en terrain familial et de perpétuer nos traditions. Toutes les communautés étrangères à travers le monde fonctionnent ainsi : leurs membres se fréquentent entre eux – sans exclusivité – entretenant un folklore qui leur permet de se sentir moins seuls. Nous, Comoriens de France, ne faisons pas exception à la règle. (*Goma*, 9)

Cette mise au point appuie principalement notre analyse de la perspective collectiviste et conservatrice des communautés d'immigré au sein de leur pays d'accueil. Ainsi s'agit-il de pérenniser et de célébrer les valeurs traditionnelles et religieuses du Comores tout en évoluant dans la société française. Le « *madjilisse* » est présenté par le narrateur comme :

Ces assemblées qui regroupent les hommes et les femmes originaires d'un même village. On y évoque les projets à réaliser, l'imam prêche et chacun met la main à la poche pour financer ce qui doit l'être au pays. Le *madjilisse*, c'est le village transplanté en France, avec ses notables, son cérémonial – les hommes sont devant, les femmes derrière et l'on fait passer des boissons et de la nourriture –, et ses rencontres. (*Ibid.*, 18)

Le travail occupe une place importante chez ces personnages, surtout pour l'entretien de leurs familles restées au pays et comme un égo, il s'agit aussi de conquérir un statut social qui les classerait au rang des notables avec l'accomplissement du Grand Mariage. Le mobile n'est pas tout à fait pareil chez Azouz (héros du roman) et ses proches.

Dans *Le gone*, il ne s'agit pas d'une institution imaginaire ou abstraite, mais c'est un cadre de vie réel des immigrés algériens à Villeurbanne (Lyon). Le narrateur le présente ainsi :

Vu du haut du remblai qui le surplombe ou bien lorsqu'on franchi la grande porte en bois de l'entrée principale, on se croirait dans une menuiserie. La grande allée centrale, à moitié cimentée, cahoteuse, sépare à présent deux gigantesques tas de tôles et de planches qui pendent et s'enfuient dans tous les sens. Au bout de l'allée, la guérite des WC semble bien isolée. La maison de béton d'origine, celle dans laquelle j'habite ne parvient plus à émerger de cette géométrie désordonnée. Les baraquements s'agglutinent, s'agrippent les uns aux autres, tout autour d'elle un coup de vent brutal pourrait tout balayer d'une seule gifle. (*Le gone*, 11)

Le Chaâba n'est pas seulement un lieu de refuge ou un quartier similaire au ghetto par sa saleté et les conditions de vie précaires de ses habitants. Il est également un paradis où se cristallisent la paix, la joie de vivre entre semblables, la sécurité et l'originalité. Cette description évoque un caractère empesté du lieu de vie de ces immigrés algériens qui n'ont pas de moyen de s'offrir une existence luxueuse à l'intérieur des habitants autochtones. Encore faut-il signaler que les habitants du Chaâba ne comptent pas éternellement rester au Chaâba. Ils se battent corps et âme pour améliorer leur condition afin d'avoir un statut social plus favorable pour élever leurs progénitures hors de cet univers insalubre et excentrique.

Toutefois, leur appartenance est associée fortement au Chaâba. Et comme une institution qui préserve la culture algérienne contre l'assimilation, le Chaâba est un havre de paix pour les enfants non scolarisés. Cette donnée va progressivement changer quand ils commencent à amener leurs enfants à l'école française. Ce mode de fonctionnement global apparaît comme une institution politico-culturelle. Cette institution a fait l'objet de plusieurs discours analysant prioritairement les conséquences économiques et démographiques des migrations. La perspective de ces discours politiques et sociologiques, qui mettent en avant une seule perception de l'immigration liée aux conséquences des flux migratoires sur le plan de la démographie, de ses incidences économiques et sociales, est à prêter une oreille dubitative. Le repli identitaire est de facto la réaction immédiate à la situation d'exil. Mais cela est inconvenante parce que le « principe identitaire » comme le définit le philosophe Eboussi Boulaga à la suite de Husserl est un « principe de contradiction » :

L'identité est un concept de réflexion. Elle n'est pas immédiateté mais médiation. Elle est à comprendre comme idée, au niveau du métalangage. Elle y fonctionne comme l'exigence d'une relation paradoxale à la fois de non séparation et de non coïncidence absolues, de l'identité avec la non identité, de l'unité avec l'unicité, du même et de l'autre, de l'identité et la différence, de l'unité et de la diversité, de la substance et des accidents, de la permanence et du changement, de l'être et des apparences ou néant, de l'essence et de l'existence, de l'intérieur et de l'extérieur, du corps et de la conscience. L'identité ne se pose qu'en se conquérant à la non identité, en se surmontant elle-même comme unicité. Elle est tout ensemble fermeture et ouverture.⁷⁷

⁷⁷ Fabien Eboussi Boulaga. « Constructions identitaires » In : David Simon (dir.). *Constructions identitaires en Afrique*. Yaoundé : Éditions CLE, 2006. p.10.

Autrement dit, la construction de l'identité s'opère d'une façon dynamique, elle part de l'intérieur à l'extérieur. La médiation identitaire exige une position contrastive des réalités systématiquement concomitantes. Selon ce philosophe, l'identité est un concept phare des évidences paradoxales. Elle agit sur le déterminisme d'une logique binaire et est associée particulièrement au principe senhorien de l'enracinement et de l'ouverture.

2.1.3. L'angoisse identitaire : histoire personnelle ou conjoncture collective

L'angoisse identitaire dans la représentation des sociétés marginales, minoritaires ou excentriques, est située entre deux pôles de l'imaginaire social : l'individuel et le collectif. Elle est à comprendre comme une présence chimérique de non coïncidence. C'est à la lumière de ce principe que Michelle Laronde rappelle ce lien inéluctable et opiniâtre de la déclinaison de l'identité par rapport à la conscience que l'on a de la « singularité (ou l'unicité) de notre identité ⁷⁸ ». Il est à noter que pour cette auteure aussi il s'agit d'une règle identitaire :

Le concept d'identité implique l'individu dans deux types de relations au monde ; une relation intérieure, celle qui joint l'individu au monde et que j'appellerai la part [collective] de l'identité ; une relation extérieure, celle qui le détache du monde et que j'appellerai la part [individuelle] de l'identité.⁷⁹ Sic

Ainsi, on est tenté de reconsidérer les postulats qui consistent à définir l'identité par assignation. À chaque être ou à chaque groupe humain, des caractéristiques et des aspirations déterminées, censées maintenir son substrat culturel stable et invariant. Or cette assignation par endiguement est elle-même de nature à caricaturer, à stéréotyper et à fixer les individus, parce que, suivant la pensée de Serge Gruzinski, « chaque sujet est doté d'une série d'identités, et pourvu de repères plus ou moins stables dont la convocation dépend des circonstances et du contexte⁸⁰ ». Pour Serge Gruzinski, « l'identité est une histoire personnelle, elle-même liée à des capacités variables d'intériorisation ou de refus de normes inculquées. Socialement, l'individu ne cesse d'affronter une pléiade d'interlocuteurs.⁸¹ » L'angoisse identitaire est ainsi prééminente dans la littérature de l'immigration où elle a connu une évolution exponentielle et des variations selon les époques. En effet, dans les premiers romans qui ont abordé le thème de l'immigration, la perte d'origine était considérée comme épisodique. Nous pouvons retrouver cette thématique particulièrement chez le narrateur d'*Un nègre à Paris*, qui même avant son

⁷⁸ Michelle Laronde. 1993. p.15.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ Serge Gruzinski. *La Pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999. p.47.

⁸¹ *Ibid.* p.48.

départ écrit à son ami qu'il avait pris un « billet aller-retour ⁸²». Autrement dit qu'il considère son retour absolument inéluctable.

Dans sa trilogie des *Héritiers de l'avenir*⁸³, Henri Troyat met en scène trois personnages, Klim, Vissarion et Stioppia, qui sont des révolutionnaires et qui échouent finalement à Paris après avoir passé une dizaine d'année à la prison de Sibérie. Mais cet exil, qui constitue leur libération ne les console pas pour autant car ces personnages restent hantés par l'image de leur pays abandonné qu'ils veulent retrouver. C'est dire que ces personnages immigrés vivent dans une sorte de mythe du retour et que leur expérience ne devrait constituer qu'une transition. Le héros du chef-d'œuvre de Cheik Hamidou Kane peut constituer une parfaite illustration de ce type de rapport au voyage vers l'ailleurs qui revêt un aspect initiatique. Ce type d'intrigue est caractérisé par la formation du personnage principal dans le cadre d'une aventure. Et les personnages secondaires sont au courant de cet objectif et soutiennent le voyage en préparant le présumé héros. Par exemple, La Grande Royale, directrice de son voyage, a longuement entretenu Samba Diallo sur l'objet de son exil en France qu'elle résume suivant cette formule culte : « apprendre l'art de vaincre sans avoir raison ». Cependant, le drame qui peut arriver à ces personnages est que certains peuvent se perdre. Ceux-ci tombent en effet sous le coup de la fascination de l'ailleurs, qui produit ainsi leur rupture avec l'espace originel en entraînant une dilution de la personnalité.

En définitive, l'espace vital de l'immigré se présente, d'une part, comme un ghetto, c'est-à-dire un lieu de duplication du pays abandonné, se traduisant par une « concentration, à la fois physique et culturelle, que les majoritaires, particulièrement en France, désignent, craignent et dénoncent sous le terme de Communautarisme⁸⁴ » La manifestation esthétique voire textuelle de l'identité collective, devant apparaître comme une volonté implicite ou explicite des romanciers d'insister sur cette donnée est pratiquement absente. Des lors, ceci se présente comme paradoxale aux prérogatives thématique des écritures migrantes. Selon Michelle Laronde, ce qui fait la spécificité du discours identitaire, c'est la saturation du concept d'altérité. Même la part collective du sujet qui devrait généralement être issu d'un trait d'analogie est annoncée comme un trait de différence. Par conséquent, comme le stipule Michel Laronde, nous avons « d'une part l'identité collective qui est à rechercher dans une communauté étrangère, d'autre part l'identité individuelle qui est à [explorer] dans un double écart par rapport à deux

⁸² Bernard Dadié. *Un Nègre à Paris*. Paris : Présence Africaine, 1956. p.17.

⁸³ Henri Troyat. *Les héritiers de l'avenir*. Paris : Flammarion, 1968.

⁸⁴ Albert Memmi. *Portrait du décolonisé arabo-berbère et quelques autres*. Paris : Gallimard, 2007. p.103.

identités collectives virtuelles, mais fragmentaires⁸⁵ ». Les auteurs de notre corpus ne sont pas hors de ce cadre, leurs histoires sont implicitement associées à une initiative individuelle que le lecteur pourrait perdre de vue le sens collectif de la portée idéologique de leur discours. Ainsi, l'écriture de l'identité collective implique à la fois ajustement et accommodation à une certaine cohérence de la représentation des facettes identitaires selon la position et le rôle de l'individu.

2.2. L'identité collective entre multiplicité et cohérence

En tant qu'unité synchronique ou diachronique, l'identité collective suppose une cohérence qui intervient dans la subsomption des diverses *intuitus personae* (*considérations des personnes*). Comme tout individu, chaque groupe entretient des relations, conduit des projets orientés vers l'extérieur. Dans chaque relation, il sera considéré et identifié en fonction du rôle qu'il tient, qu'il soit politique, social ou économique.

2.2.1. De l'écriture à la lecture identitaire

Le roman apparaît comme le genre privilégié des écrivains qui conduisent et nourrissent des idéologies sociétales réelles et concrètes. Il est le genre par excellence des représentations identitaires. Derrière l'identité se cache une réalité, sinon une définition qui échappe à toute appréhension fixe et pour le moins récalcitrante qui se caractérise par une dimension labile, fuyante et évanescence. Son caractère protéiforme en fait une notion insaisissable. Elle ressemble plus à une figure sociale, à une représentation abstraite qu'à un individu ou à un ensemble de valeur.

Nous aurions retenu pour le titre de ce sous chapitre, l'identité collective : entre hétérogénéité et homogénéité. Car il existe une diversité d'identités collectives dans les représentations littéraires des problèmes socio-culturels. Elles sont le plus souvent orientées sous plusieurs rapports que l'on pourrait déceler à partir d'une classification thématique. Ainsi :

La pensée rhizomorphe de Gilles Deleuze emprunte à la botanique le modèle du rhizome, plante multiculture, anarchique et souterraine. Penser en réseau c'est penser la multiplicité des échanges, multitudes de fruits déterritorialisant et prolifères. Ce n'est pas penser le territoire comme centralisé, mais comme réticulaire, la communication comme fluide et liquide, les limites solubles.⁸⁶

La déclinaison de l'identité collective rejoint l'axe multiforme de la transversalité et de la perméabilité transfrontalière des pratiques linguistiques et culturelles. Elle s'actualise avec le

⁸⁵ Michelle Laronde. 1993. p.20.

⁸⁶ <http://www.arianesud.com/content/download/247/970/file/GUATTARI%20DELEUZE%20Rhizome.pdf> (consulté le 15 décembre 2020.)

modèle du rhizome mis en avant par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille plateaux*⁸⁷. Ils le décrivent comme « un processus de déterritorialisation et de reterritorialisation à ramification multiple ⁸⁸ ». Si nous considérons les trois principes de la prolifération *rhizomatique*, avec la contiguïté fortement hiérarchisée du modèle arborescent hérité d'Aristote, soit la connexion, l'hétérogénéité et la multiplicité analysées à travers la lanterne d'une orientation linguistique, Deleuze et Guattari en explique ceci :

Un chaînon sémiotique est comme un tubercule agglomérant des actes très divers, linguistiques mais aussi perceptifs, mimiques, gestuels cognitifs : il n'y a pas de langue en soi, ni d'universalité du langage mais un concours de dialecte, de patois, d'argots, de langues spéciales. Il n'y a pas de locuteur-auditeur idéal, pas plus que de communautés linguistiques homogènes.⁸⁹

Cette différenciation ne montre pas ses points de compétences uniquement sur les plans linguistique et cognitif, mais également elle est capable de frôler le terrain de la réalité socio-politique centrée sur la construction d'identités collectives homogènes et hétérogènes.

La lecture de la compétence des communautés étrangères, présentées dans chaque œuvre composant le corpus, invite à considérer les tensions qui existent entre le singulier et le collectif. L'identité de la collectivité, ou celle de l'individu à l'intérieur de celle-ci, est souvent identifiée par rapport à la fonction sociale du collectif. Par exemple, le Chaâba est considéré comme bidonville grâce à sa position physique vis-à-vis de la ville. Dans un devoir à faire à la maison consistant à raconter une journée passée à la campagne, le protagoniste n'a pas trouvé nécessaire de distinguer le Chaâba de la campagne. Caractérisé essentiellement par un amas de baraques en bois très vite construit par ces immigrants qui ont foui la misère algérienne. Au Chaâba, les éclats de rire des enfants résonnent dès le lever du soleil. Les gones se lavent à l'eau du puits, et font leurs devoirs à même le sol.

À propos de *Le gone* Dakhia Abdelouaheb et Amina Méziani déclarent qu'à la lecture de ce roman : « une voix chargée de prémices de la révolte se fait entendre et s'empare du lecteur qui, en plus de contempler le parcours de l'auteur se trouve en face d'un miroir réverbérant non seulement une histoire mais surtout une culture qui s'accorde à lui et que l'auteur s'efforce à exhiber⁹⁰ ». En d'autres termes, à la découverte de ce roman, le lecteur est assimilé par la

⁸⁷ Gilles Deleuze et Felix Guattari. *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

⁸⁸ Laurent Lamy. *Déterritorialisation et reterritorialisation : l'importation de contre modèles dans le champ de la traduction*. Résumés du colloque 60e anniversaire de META : Les horizons de la traduction : retour vers le futur. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/1032903ar>. Consulté le 28 novembre 2020.

⁸⁹ Gilles Deleuze et Felix Guattari. *Mille plateaux*. 1980. p.14.

⁹⁰ Dakhia Abdelouaheb et Amina Méziani. « *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag : de l'acte individuel au pacte interculturel ». In : *Synergies Algérie* n° 7, 2009. pp.101-110.

puissance de l'acte de narration et la portée réaliste du récit, ce qui induit inconsciemment celui-ci à s'approprier cette mémoire vivace, cette « identité éclatée en morceaux épars⁹¹ ».

L'éclatement de ces identités multiples amène le protagoniste à se recroqueviller sur une identité d'origine globale prononcée par le maître : « Le maître a toujours raison. S'il dit que nous sommes tous des descendants des Gaulois, c'est qu'il a raison, et tant pis si nous n'avons pas les mêmes moustaches ». (*Le gone*, 62) L'emploi de vocables chargés d'invocations, d'hésitations, d'errance et d'ironie permet à Azouz de se libérer de tout sentiment d'injustice et de marginalisation, mais aussi au cliché attaché à la couleur de la peau, à la forme des cheveux et à la langue. Le narrateur-personnage est fortement impliqué dans un jeu discursif, comme conciliabule implicite, invitant à la lecture rationnelle de la différence. Le roman de Begag oscille entre autofiction et autobiographie. Sa découverte laisse entrevoir un récit qui « se veut copiste du réel, un refuge d'une vie opprimée, une identité longtemps spoliée et une mémoire qui refuse d'être oblitérée. Passionné, l'auteur replonge dans une vie volée et violée, et dans une histoire qui s'ouvre telle une plaie⁹² ». Cet aspect dramatique du récit est pratiquement similaire dans les deux romans que l'on étudie.

Yakoub nous sert à travers *Goma*, un récit satirique, qui remet en question les pratiques et us traditionnels soutenu notamment par le mariage polygamique permis par la religion. Car, pour le narrateur, en plus d'être une instrumentalisation de la religion, ces cérémonies dont le Grand Mariage « bloquent littéralement la vie des villageois pendant près d'une semaine chaque fois, et obligent à dépenser de fortes sommes d'argent. C'est un vrai frein au développement économique du pays ». (*Goma*, 187) Ainsi, ce texte, selon les intentions et les démarches adoptées par l'auteur ne devrait pas être exclusivement lu comme un roman, même si l'acte de narration est omniprésent. Il ressemble plus à une anecdote dont se sert l'auteur pour asseoir une idéologie anticonformiste dénigrant la légitimité de pratiques abusives au nom d'une tradition fortifiée à travers la religion. Il exprime l'idée d'un refus d'un écrit univoque ou d'une réorientation de l'acte individuel à un pacte avec la communauté dépositaire des secrets et valeurs culturels.

Ce texte, en tant qu'écrit mêlant fiction et réalité autobiographique s'inscrit dans le sillage d'un genre hybride difficile à cerner, où l'auteur conjugue son ressentiment au rythme de celui de son personnage, sans point omettre de prendre en charge le facteur indélébile qui a suscité l'intérêt qu'il porte à l'histoire de Goma : « Cette simple image d'un enfant placé malgré lui au cœur d'une querelle d'adulte m'a ramené bien des années en arrière, à l'époque de ma propre

⁹¹ Dakhia Abdelouaheb et Amina Méziani. 2009. p.105.

⁹² *Ibid.*, p.106.

enfance, alors que j'étais en butte à l'hostilité de la première femme de mon père. » (*Goma*. 10) *Goma*, donne à lire l'identité d'une communauté, ou assemblée parsemée de codes et rituels coutumiers.

La sphère traditionnelle est livrée au lecteur qui est invraisemblablement investi d'une mission, celle de saisir la portée culturelle des rapports communautaires empreints de respect, de réserve et de pudeur. La soumission des femmes (Hamida) au tempérament intransigeant et intolérant de leurs maris qu'elles vénèrent, fait d'elles des êtres doublement marginalisés. En fin en tant qu'institution organisée autour d'un cérémonial, le « madjilisse » apparaît comme bouclier qui protège contre les agressions culturelles venant de l'extérieur. Mais, d'un autre côté, ces précautions qui prennent qu'un aspect unilatéral de la société, échouent carrément pour empêcher aux fils de Goma de sombrer dans la délinquance et le banditisme, exemple cuisant de l'échec d'une communauté essentiellement patriarcale.

2.2.2. La multiplicité entre assimilation et plainte culturelle

La multiplication d'espaces subjectivés au bénéfice d'individualités et de convergences syncrétiques provoque des positionnements diversifiés par rapport aux espaces objectivés. Il importe, pour étudier le « psychologisme » géographique dans ces ouvrages, de joindre aux concepts d'espaces réel, perçu, représenté et vécu, la notion de méta structure socio-spatiale qui se pose comme passage obligé vers une territorialité approximative des expériences privées en proie à la socialisation spatiale.

Toutefois, le narrateur de *Goma* adopte une position antithétique à cet énoncé. Sur la base des acceptions que nous offrons à l'identité collective, se laisse déceler particulièrement une multiplicité d'identités appelées hétérogènes. L'inventaire des personnages de *Le gone*, selon leur conformisme psychologique aux normes socioculturelles dont cet ensemble pour une cohésion sociale semble solliciter, montre des catégories diverses. Il y a d'une part ceux qui vivent au Chaâba, acceptent sa précarité, et jouissent des faveurs sécuritaires qu'il leur offre. Et il y a ceux qui y vivent avec le respect de toutes les directives en vigueur et l'acceptation de l'appropriation culturelle et ethnique du groupe, mais qui psychologiquement voire même manifestement désirent un jour sortir de ce milieu afin d'embrasser la vie citadine, et régulariser leur existence dans la société française, d'autre part.

Cependant, cette volonté n'est pas sans péril, parce que « habiter à Lyon, dans les bâtiments » (*Le gone*, 132) comme en a pu décider Bouchaoui père de famille longtemps installé au Chaâba, n'est pas chose aisée. Le coût de la vie est beaucoup trop cher à l'extérieur du Chaâba. A côté de ces deux catégories intervient une troisième qui est le propre des enfants

vivants au Chaâba mais scolarisés à l'école française. Azouz est le prototype du personnage victime de l'entre-deux : du point de vue culturel et linguistique. Il fait partie des enfants issus de l'immigration. Donc techniquement, il ne reconnaît pas la nationalité étrangère de ses parents comme étant la sienne. Psychologiquement il est tenté d'opérer un choix d'appartenance culturelle et sociale. Le fait qu'il soit brillant à l'école lui impose de manifester au moins des aptitudes françaises, une adresse différente de l'excentricité morbide du Chaâba, et un penchant pour l'histoire et la science française. Le grand dilemme est qu'Azouz ne connaît pas l'Algérie et ne connaît la société française que par le biais de l'école. Mais l'imaginaire populaire que symbolise le Chaâba nourrit une croyance radicale aux valeurs d'un village (El Ouricia) transplanté et excentrique en France qu'il intériorise profondément.

L'hétérogénéité notée dans les formes identitaires des personnages accompagne inconsciemment le détour multiforme des représentations figuratives des personnages mis en scènes dans les romans de l'immigration. Chaque personnage, dans ce roman, représente spécialement une figure de l'immigré. La Louise adore les gones du Chaâba, les aide, les oriente les nourrit et fustige son identité d'origine. La preuve, elle déteste qu'on parle l'arabe devant elle : « La Louise n'a jamais apprécié qu'on parle arabe devant elle. Si nous étions quelques années en arrière, elle aurait giflé Zohra, l'aurait privé de son goûter-maison pendant une semaine. » (*Ibid.*, 140) Bouzid (père d'Azouz) est nostalgique certes de son Algérie natale, sa patrie, reste très attaché à son « paradis » (le Chaâba), « mais ne se pose pas de question de savoir pourquoi les gens ont fui son paradis. » (*Ibid.*, 143) Il tient à offrir une vie merveilleuse à sa famille et travaille d'arrachepied pour sortir de la pauvreté. Emma (mère d'Azouz) est terrorisée à l'idée de quitter définitivement le Chaâba, de changer de milieu de vie, car cela constitue pour elle une énorme perte de valeurs habituelles et croyances religieuses qu'ils n'avaient pas la difficulté à remplir en ces lieux. Pour cela elle s'interroge :

Dans quel autre Chaâba les hommes vont-ils pouvoir prier dans les champs ou dans le jardin sans paraître ridicule ? Dans quel autre endroit vont-ils fêter l'Aïd ? Et pour les circoncisions comment vont-ils faire ? Et pour égorger les moutons ?... Ils reviendront. Et les femmes ? Où vont-elles étendre leur linge ? (*Ibid.*, 142)

Et Azouz, lui, veut à tout prix sortir du Chaâba pour aller vivre dans les bâtiments, quitter ce Chaâba « déserté depuis déjà de nombreux mois » (*Ibid.*), « mort ». A la fin du récit, il ne désire que déménager et s'applique à vouloir convaincre son père d'exhausser son souhait : « Et moi, je m'endors en implorant Allah le Grand de faire descendre un ange pour avertir mon père que nous sommes tous malheureux, que ceux qui sont partis nous font envie, nous font pleurer. » (*Ibid.*, 143)

La multiplicité des identités dans *Goma* résonne comme un ressort de sympathie ou d'antipathie par rapport aux pratiques coutumières qu'exigent la tradition et l'appui apporté par les membres de la communauté sous l'égide des notables et des sages du village. Le narrateur apparaît comme la première instance qui fustige la tradition. Il raconte tous en jetant des allégations sarcastiques et partiales qui permettent de se faire une idée de sa position et par conséquent donner à lire et comprendre l'idéologie profonde de l'auteur. Et cela commence par se sentir dès la page de couverture du roman avec le titre évocateur teinté de sarcasmes et de plaidoyer contre la polygamie : « *Goma, Polygame à la Courneuve. Quatre femmes et quatorze enfants.* » La dernière précision sur le titre qui informe sur le ménage du personnage principal donne un élément fondamentalement lié au thème principal dont traite le récit et qui constitue un fléau que l'on doit éradiquer, selon le « sentiment » du narrateur. Ce dernier semble net, précis et catégorique : « la polygamie est un fléau contre lequel il est urgent de se battre ». (*Goma*, 13) Tout au long du récit, le narrateur-personnage (uniquement dans l'avant-propos) même s'il ne peut pas manifester son désaccord, malgré qu'il n'ait pas « voix au chapitre », nourrit une idéologie de révolte, de prise de conscience contre les nombreuses pratiques séculaires de cette communauté « au nom de la coutume » (*Goma*, 15) ; « je ne suis pas d'accord ! Je suis farouchement opposé à la polygamie. Je considère qu'elle nuit à notre pays et à notre communauté en exil. » (*Ibid.*, 188)

L'auteur du roman est loin de nourrir ses convictions uniquement à partir de données socio-économiques et politiques. Mais il est un fervent défenseur de la religion, il la respecte et l'applique selon une interprétation objective des versets. C'est dans cette optique que le lecteur tombe sur un extrait du coran en scrutant les premières pages du livre :

Au nom d'Allah, celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux.
« Epousez, comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de n'être pas équitables, prenez une seule femme ou vos captives de guerre. Cela vaut mieux pour vous, que de ne pas pouvoir subvenir aux besoins d'une nombreuse⁹³ ».

Cette occurrence au macro-texte religieux auquel l'auteur témoigne une foi inébranlable est une manière de légitimer la voix et les idéaux qu'il confère à son narrateur dans le reste du texte. D'ailleurs il le confirme à la fin du récit :

C'est une pratique dévoyée parce que le Coran dit qu'un homme peut prendre plusieurs femmes *s'il en a les moyens* et qu'il doit prendre soin des orphelins. Cela renforce l'origine de cette pratique : un homme pouvait prendre pour épouse la femme de son frère décédé, dans le but de subvenir à ses besoins et ceux des enfants. Dans une société fondée sur la famille et le couple, c'est une nécessité de ne pas laisser les veuves livrées à elles-mêmes. (*Ibid.*, 185-186)

⁹³ Le Coran, *traduction de D. Masson*, Paris : Gallimard, 1947. Cité par Yakoub dans *Goma*. p.7-8.

Le personnage de Goma représente la figure du défenseur des coutumes. Il renferme un manichéisme significatif en tant qu'il soit à la fois musulman et homme de tradition. La différenciation singulière des personnages, la diversité de leurs aspirations et convictions profondes varient selon que ceux-ci aient vécu des épreuves traumatiques, frustrantes ou heureuses qui hantent leurs pensées, ou bien qu'ils nourrissent des idéologies innovantes ou révolutionnaires pour changer les habitudes citoyennes. La mémoire joue donc un rôle capital dans la dynamique de reconstruction identitaire individuelle et collective.

2.3. L'identité collective entre écriture de soi et mémoire des lieux

Le gone et *Goma* ont un rapport de fond commun à savoir l'écriture du moi, même si Yakoub raconte à la troisième personne à la différence Begag qui, emploie la première personne. Ainsi, quel que soit le pronom utilisé, il reflète « une seule identité, celle de l'auteur, du narrateur et du personnage⁹⁴ ». Ces textes sont la traversé douloureuse du sentiment de l'auteur partant de la mémoire à l'écriture de soi pour aboutir à l'expression du monde. Ce dernier, c'est l'image de l'autre, l'alter-ego comme précisé par Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le néant*⁹⁵.

2.3.1. De l'importance de la mémoire

Dans un ton teinté de sentimentalisme et de fortes émotions, avec une légère occurrence à l'histoire d'un peuple autrefois prestigieux, matérialisé par la coexistence d'êtres divers et des éléments symboliques encrés dans l'imaginaire collectif mémoriel du groupe, Ahmadou Kourouma déclare ceci dans *Monné, outrages et défis* :

Apprendre les nouvelles vérités. L'infini au ciel a changé de parole ; le mandingue ne sera plus la terre des preux. Je suis griot, donc, homme de paroles. A chaque fois que les mots changent de sens et les choses de symboles, je retourne à la terre qui m'a vu naître pour tout recommencer : réapprendre l'histoire et les nouveaux noms des hommes, des animaux, des choses.⁹⁶

Cette référence permet d'introduire la valeur intrinsèque de la mémoire liée principalement aux données historiques. L'écriture de Kourouma, sous la forme d'exorcisme ontologique de la cosmogonie du peuple mandingue, révèle la résonance de la place de la mémoire dans l'évolution d'un peuple, et sa fonction dans la reconfiguration de la dynamique identitaire de celui-ci. Tout ceci témoigne néanmoins de la recrudescence de la qualité de l'identité construite et développée à partir de lectures, de représentations et d'interprétations, de même que leur lutte

⁹⁴ Philippe Lejeune. « Les écritures du moi ». In : *Magazine littéraire* n° 11, mars-avril 2007. p.9.

⁹⁵ Jean-Paul Sartre. *L'Être et le néant*. « Coll. Tel ». Paris : Gallimard, 1943.

⁹⁶ Ahmadou Kourouma. *Monné, outrages et défis*. « Coll. Points ». Paris : Éditions du seuil, 1990. p.42.

pour restaurer, valoriser et perpétuer la mémoire des masses. L'identité est dans le cas susceptible à analyse, valorisation et perpétuation de la mémoire des immigrants et celles des espaces urbains et particulièrement périurbains qu'ils ont investis et où ils ont œuvré. Car, le premier des fondements spécifiques de l'identité d'un groupe reste son lien avec une mémoire collective.

La mémoire, vue par Joseph Joubert comme « l'ombre du souvenir » a une valeur prépondérante dans ces deux romans. Yakoub et Begag ont synchronisé imagination et souvenir, mémoire et territorialité, sentiment d'étrangeté et relation à l'altérité pour *fictionnaliser* (créer une fiction à partir d'éléments réels qu'on se réapproprie par le travail de l'écriture) des événements encrés dans leur mémoire par la méthode de la reminiscence. Cette dernière, théorisée dans *Le Ménon*⁹⁷ de Platon, fait vibrer toutes les harmonies de la sensibilité humaine, entre euphorie de la résurrection et mélancolie de la perte, attestant qu'elle est bien par-delà son apparente fragilité un régime privilégié de la mémoire et une source inépuisable d'inspiration. L'étude de la territorialité, de la mémoire en relation avec l'identité collective permet de situer *Le gone* et *Goma* dans la catégorie des « écritures migrantes ». Une dimension essentielle du texte migrant est le rapport du personnage, souvent narrateur de son propre histoire (*Le gone*), au territoire, conçu ici comme espace, textuellement construit, dans et par lequel le narrateur arrive à se définir (*Goma*).

Ainsi donc, comment aborder la conservation d'une mémoire des lieux lorsqu'on est en situation d'étrangeté, d'excentricité légale ? Les communautés représentées ici ont une perception subversive de l'espace de vie, qu'elles ont tendance à substituer avec un espace fictif, imaginaire. Le Chaâba reflète la manifestation de l'authenticité d'une société subalterne dont les caractéristiques principales l'ont réduit, par le biais de l'opiniâtreté d'une altérité géographique, à un espace distinctif du reste. Authenticité plutôt revendiquée, car cet espace est dépositaire d'un mode de vie spécifique soutenue par la présence d'un système de valeurs rigide et une socialisation originale. Tandis que le Chaâba se présente comme espace vécu et réel, le *madjilisse* (assemblée de la communauté comorienne) est un lieu de représentation, de perception partagée entre solidarité participative et prétexte traditionnelle. Cette assemblée reconstruit l'espace de vie original, brise leurs frontières pour les hisser jusqu'aux sphères de l'imaginaire, de la mémoire et des concepts qui homogénéisent et convertissent les identités.

⁹⁷ Platon. *Ménon, de la vertu*. Paris : Hatier, 1989.

L'évolution des protagonistes de ces romans est particulièrement investie d'un double rapport. Ainsi nous constatons que Goma rejette la différence à cause d'un rapport d'antonymie qui menace son identité, et fait abstraction de son identité individuelle quasi indétectable. Par une double démarche d'inclusion et d'exclusion, elle intègre toutes les pratiques de son groupe culturel et rejette dans l'altérité les données opposées à celles auxquelles il se définit en tant qu'individu collectif. Tandis qu'Azouz fait abstraction de son identité collective, car lorsqu'il y'a rapport de complémentarité, la similarité est une menace pour son identité individuelle. Pour cela il intègre à son identité la pluralité des données différentielles qui n'appartiennent pas son groupe culturel, lui permettant de se définir comme individu singulier. Sauf qu'au final il a épousé, par la voie de l'assimilation, une autre mémoire collective. Ainsi l'identité ici est rapport d'opposition et de complémentarité à la fois collective et individuel.

Enchaînant sur ces prémices, la mémoire est toutefois un élément abstrait de stockage de données enfouies au fond de l'inconscient et qui peuvent surgir grâce à des événements ordinaires comme « les plus humbles sensations (le chant d'un oiseau ou le parfum d'une fleur) qui réveillent brusquement l'émotion d'enfance, attestation magique du passé ou révélation illuminant de l'idéal sans pour autant échapper au sentiment mélancolique de la perte.⁹⁸ »

2.3.2. De la mise en fiction des souvenirs

L'écriture de soi est par essence le socle des remémorations d'événements passés, à savoir les souvenirs traumatiques de jeunesses, le réveil des fantômes du passé. L'histoire d'Azouz est par-dessus tout l'emblème parfait de cette forme d'écriture. Il est à la fois héros et personnage éponyme du roman. Cependant, le roman d'Azouz Begag n'est pas totalement la compilation d'événements qui font référence au trauma, mais également d'événements qui témoignent d'une enfance heureuse. En compagnie de Rabah, Hacène et ses autres cousins, Azouz participe à des décentes dans les rues de Villeurbanne pour quelques fois espionner et terroriser les putes et leurs clients, dans la forêt où ils ont une cabane pour faire des folies d'enfances comme fumer du bois et partir à la chasse en mode professionnel :

Nous parvenons à une clairière baignée par un rayon de soleil qui transperce l'épaisse chevelure des arbres.

– Bon, maintenant on va cacher nos armes dans ce buisson et on va chasser avec le tamis.

Perplexe, il me regarde œuvrer. Je construis un rectangle avec quatre morceaux de bois et le recouvre avec un filet. Je fais reposer le système sur un des petits côtés et, à l'autre extrémité je le maintiens en l'air avec un bout de bois qui s'appuie sur le sol. C'est comme une gueule ouverte que je peux refermer grâce à une longue corde

⁹⁸ Jean-Yves Laurichesse. « Avant-propos » : *L'ombre du souvenir : Littérature et reminiscence (du moyen Age au XXIe siècle)*. « Coll. Rencontres », n°27, Classiques Garnier, 2012. p.9.

attachée au petit bout de bois qui maintient le piège ouvert.
[...] Hacène jubile en apercevant un chardonneret picorer mon aubaine. Je lui commande, d'un signe, de contenir son ardeur. (*Le gone*, 33-34)

Ce récit coloré de tendresse et du goût de l'aventure marque les entreprises juvéniles du protagoniste, et sur les aspects de son enfance, principalement ce stade de prolifération du goût du risque et de l'affirmation de l'innocence. Néanmoins, cette partie installe un contraste par rapport aux épreuves furieuses qui lui ont été imposées par sa mère ; par exemple, aller au marché accompagné de Rabah pour se faire un peu d'argent pour l'aider à entretenir la maison. Ceci constitue une dure épreuve pour lui, car il ne veut pas être aperçu par ses camarades de classe issus de familles aisées, mais également sûrement parce qu'il nourrit un certain penchant pour le militantisme des droits de l'enfant en condamnant fermement le travail des « gones » :

A la maison, ma mère ne parle plus que de marchés. Elle veut faire de nous des commerçants à tout prix.
– Vous n'avez pas honte, fainéants ? Regardez Rabah, lui au moins il rapporte de l'argent et des légumes chez lui. Et vous qu'est-ce que vous m'apportez lorsque vous restez collés à mon binouar toute la journée ? Que du moufissa (mauvais-sang) ... Oh Allah ! Pourquoi m'as-tu donné des idiots pareils ? gémit-elle à longueur de journée. L'idée de vendre des olives les jours où il n'y a pas d'école ne m'enthousiasme pas du tout. (*Le gone*, 21)

La dernière phrase de cet extrait montre clairement le mécontentement d'Azouz vis-à-vis des projets de sa mère. Pour cette dernière, ses enfants doivent plus que jamais être débrouillards pour rapporter quelques sous ou des légumes en partant travailler au marché en compagnie de Rabah. Le « gone » n'est pas enthousiasmé par le fait de travailler, surtout au marché. En outre, arrivé sur les lieux, il ne cache pas sa honte à demander d'être embauché : « y'a d'l'embauche, m'sieur, s'il vous plaît ? En voilà une phrase ridicule. Je ne me sens pas assez d'audace pour prononcer de tels mots ». (*Le gone*, 24)

L'approche narratologique du roman de Yakoub révèle un aspect autobiographique attaché à la vie de l'auteur. Cependant, il ne s'agit pas d'un bref étalage des événements sous un bloc de souvenirs uniformes. Le récit est comme le manifeste d'une nouvelle forme d'écriture et de mise en perspective des événements survenus. On note la présence de deux histoires principales racontées par une seule instance narrative à partir de deux angles de positionnements distincts. La focalisation est ici double. Dans l'avant-propos, le narrateur raconte son histoire personnelle qui lui est revenue au cours d'une conversation où quelqu'un lui raconte l'histoire de Goma, sur laquelle il va ensuite accentuer sa narration dans le reste du texte : « toute mon histoire m'est revenue d'un bloc à la faveur d'un événement anodin, mais qui a eu un grand retentissement sur moi ». (*Goma*, 9) Et pour couronner le tout d'une répétition allégorique périphrastique qui sert sans nul doute à introduire le sujet choquant qui interpelle ses souvenirs traumatiques à savoir

la tyrannie d'une famille polygamique, avec les jalousies des femmes et leurs conséquences sur les enfants, il ajoute : « Hamida n'a eu que des filles, et, Moina l'accuse d'être jalouse des fils qu'elle-même a donné à leur époux. Hamida aurait blessé un des enfants avec un fer à repasser. » (*Ibid.*)

Le réveil des fantômes du passé, le surgissement des souvenirs impérieux provoque chez le narrateur une volonté de conscientiser le monde de façon générale et les membres de sa communauté qui continuent de parfaire l'essor de ces pratiques désastreuses dans les familles polygamiques : « Les enfants traînent le plus souvent dehors pour y échapper, alors que les filles n'ont pas cette liberté. Pour elles, planent en permanence, à partir d'un certain âge, l'angoisse de se retrouver promise à un homme qu'elles ne connaissent pas ». (*Ibid.*, 13) Le traumatisme de l'enfant se trouve exprimé par des expressions crues qui rendent compte des « dégâts » tantôt au niveau des enfants qui sont « victimes de ces pratiques » aux « conséquences dramatiques », tantôt chez les femmes qui doivent se « soumettre à la coutume ». (*Ibid.*, 13-14)

Le roman de Begag est un récit d'initiation en tant qu'il raconte une belle histoire de lutte et d'espoir. D'autant plus forte et belle qu'il soit, le récit apparaît comme autobiographique ou autofictionnel, car la sémiotique de Tzvetan Todorov qui est indissociable à l'histoire ne distingue pas celle-ci de la fiction. Azouz Begag raconte dans *Le gone* une partie de l'enfance de son héros dans un bidonville peuplé par une communauté de vingt et une familles, toutes venues du village d'El Ouricia en Algérie avec l'espoir d'échapper à la pauvreté ou à la guerre. L'emploi du « je » dans le texte par un narrateur *homodiégétique*⁹⁹, la condensation du récit en un bloc au tour d'une seule histoire principale qui n'est pas uniquement celle du petit Azouz mais également de tous les gones et de tous les habitants de ce bidonville appelé dans leur langue le *Chaâba*, fait état d'un surgissement plus ou moins limpide d'un puissant souvenir de son royaume d'enfance. Car parallèlement, l'auteur est né en France dans la banlieue lyonnaise en 1957, ses parents algériens s'étaient établis en France en 1949. Sa famille habite dans un bidonville de Villeurbanne jusqu'à leur déménagement dans la cité de la Duchère. Le jeune

⁹⁹ « Si le narrateur laisse paraître des traces relatives de sa présence dans le récit qu'il raconte, il peut également acquérir un statut particulier, selon la façon privilégiée pour rendre compte de l'histoire. « On distinguera donc ici deux types de récits : l'un à narrateur absent de l'histoire qu'il raconte, l'autre à narrateur présent comme personnage dans l'histoire qu'il raconte [...]. Je nomme le premier type, pour des raisons évidentes, *hétérodiégétique*, et le second *homodiégétique*. » (Genette. 1972: 252). URL: <http://www.signosemio.com/genette/narratologie.asp#>. Consulté le 25 mars 2021.

homme s'évade grâce à la littérature, sous l'influence des sauteurs comme Hemingway, Romain Gary, Albert Camus et Stefan Zweig.

Les deux histoires racontées dans *Goma* présentent un décalage temporel et spatial. Celle du narrateur s'est déroulée dans le passé, dans son pays d'origine, tandis que celle de Goma est localisée en France, précisément à la Courneuve, et dans un passé composé qui permet d'actualiser le nœud du problème dans un contexte de déplacement avec la participation signifiante et continue de pratiques coutumières importées. En définitive, le traitement de la structure narrative dans les deux œuvres est fortement occasionné par les éléments de souvenirs encrés dans la mémoire du narrateur. C'est ce qui a permis à Yakoub et à Begag de construire des récits autobiographiques sans circonstances elliptiques majeures, étalés dans leurs plus profondes grandeurs.

Chapitre Troisième. L'allégorie esthétique de l'immigré

Dans un contexte global du choc des cultures, l'originalité n'est plus un élément majeur. Elle s'insère dans un processus d'entrecroisement des éléments de la pluri-appartenance de l'individu. La représentation littéraire de la figure de l'immigré exige une certaine poétique. Le récit apparaît notamment comme un lieu sacré de la « fictionalisation ». Dans une interview accordée à Hédi Bouraoui, paru en 1975 dans la revue *L'Afrique littéraire et artistique*, Rachid Boudjedra déclare qu'« un texte n'est qu'un con-texte, c'est-à-dire : un pré-texte. Un texte sur l'Algérie ou simplement une autobiographie est un prétexte à écrire, à poétiser, finalement, à désamorcer le réel¹⁰⁰ ». Ce prétexte dont l'écrivain fait mention a trait à l'idéologie politique du roman, revoyant à la subversion, le renversement et la remise en question. La focalisation du récit romanesque sur l'évolution d'une intériorité ouvre la voie à la prise de conscience, la révolte et la transformation. Or, convenons avec Raji Vallury que « l'allégorie s'impose comme le vecteur privilégié dans l'arpentage d'une zone floue entre la raison et la folie, parce que c'est dans cette frange-là que se trouve la lucidité la plus forte, la plus coupante.¹⁰¹ » Donc tout se cristallise entre tendance allégorique et retour esthétique.

Les développements qui vont suivre sont placés sous trois auspices : premièrement, présenter une étiquette du personnage entre prosopographie et éthopée, deuxièmement, étudier

¹⁰⁰ « Le récit tentaculaire d'un nouveau roman engagé », « Présentation de *Topographie...* », In : *L'Afrique littéraire et artistique*, n° 39, Paris, Société Africaine d'Édition, 1er trimestre 1976, p.162. Cité par Raji Vallury (voir note suivante)

¹⁰¹ Raji Vallury. « Poétique et politique de l'allégorie dans *L'escargot entêté* de Rachid Boudjedra ». In *Dalhousie french studies*. Vol. 105, 2015. pp. 41-46. JSTOR, www.jstor.org/stable/26380127 (consulté le 27 Novembre 2020)

les démarches énonciatives et discursives, en se rapportant à la scénographie évolutive exercée dans un espace plurilinguistique et pluriethnique, enfin aborder la reconstruction et la reconfiguration du paradigme identitaire de l'étranger.

3.1. L'étiquette du personnage

La présentation de l'étiquette du personnage permet en quelques sortes de se faire une image de l'avatar de l'immigré sur le tableau artistique de l'esthétique romanesque. Il est ici question de ressortir le « système de motif qui lui est indissolublement lié¹⁰² ». Ce point dégage des aspects qui servent à répondre à une « conception du personnage liée aux appréhensions et valeurs du monde qui le rendraient possible¹⁰³ », parce que le « personnage est un lieu de transfert idéologique et personnel¹⁰⁴ ». Cet exercice consiste principalement à donner les caractéristiques du personnage lié à la prosopographie et l'éthopée, toutes deux en lien avec son milieu.

3.1.1. La prosopographie sociale

Ce terme est défini par le dictionnaire *Larousse* en ligne comme une « science auxiliaire de l'histoire qui étudie la filiation et la carrière des grands personnages¹⁰⁵ ». Cependant elle est considérée ailleurs sous un angle étymologique comme : « Une ressource rhétorique qui consiste en la description des caractéristiques externes d'une personne ou d'un animal. Le mot, en tant que tel, vient du grec *πρόσωπον* (prosopon), qui signifie aspect et *graphie*, qui désigne description¹⁰⁶ ».

Le corps métaphorise le social, et le social métaphorise le corps. Dans l'enceinte du corps, ce sont symboliquement des enjeux sociaux et culturels qui se déploient déclarait. Les différents portraits et caractéristiques esquissés ici ne sont pas fournis de façon systématique par l'ensemble des œuvres qui composent notre corpus, ils s'apparentent au portrait réaliste ou à la description naturaliste, dont la particularité est de s'offrir souvent une ouverture, comme chez Balzac, s'illustrant par la même occasion comme principale issue d'accès au texte. Yakoub et Begag se sont livrés à une description naturaliste des conditions dont vivent leurs personnages. En réalité ce premier type de portrait n'est pas trop dominant dans ces récits. Contrairement au portrait réaliste qui s'élabore dans une perspective vériste, celui de l'immigré, dans notre corpus

¹⁰² Nicolas Tomatchevski. *Théories de la littérature*. Paris : Seuil, 1965.

¹⁰³ Jean-Philippe Miraux. *Le personnage de roman*. Paris : Armand Colin, 1999. p.10.

¹⁰⁴ Jean-Philippe Miraux. 1999. p.11.

¹⁰⁵ Larousse en ligne. « *Prosopographie* ». <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/prosopographie/64466>. Consulté le 15 février 2020.

¹⁰⁶ *Ibid.*

est laconique, voire absent. Dans le cadre de notre analyse, la prosopographie ne servira pas clairement à montrer les aspects physiques du personnage étudié, mais elle se pliera exclusivement aux descriptions implicitement déployées à la découverte du milieu social ; descriptions qui sont essentiellement associées à une mentalité symbolique et spirituelle d'une part et une condition d'excentricité spatiale et citoyenne d'autre part.

L'immigré ou de manière générale l'étranger est sujet à de nombreux clichés et de stéréotypes monstrueux. La société grecque antique désignait les personnes qui ne parlaient pas le grec, qui sont étrangères à la culture grecque, par le terme de « barbare ». Terme péjoratif désignant toute personne dont le langage ressemblait à du « charabia ». Par ailleurs, l'autre, l'étranger n'a pas cessé, depuis le tout début de la colonisation, de hanter non seulement la littérature coloniale, mais plus particulièrement la littérature de l'immigration. Par conséquent, la répétition en écho, d'un texte à l'autre, d'une vision s'articulant à partir de stéréotypes, de clichés et de poncifs, nous autorise, pour réduire les paramètres multiples et parfois insaisissables du mot « étranger » à choisir que ce dernier, soit dans un premier temps pour le colonisateur : l'arabe ; et pour le colonisé : les colons. Le stéréotype de l'Arabe est une figure qui convoite divers préjugés, divers regards connotés, tant à l'intérieur de l'espace hétérogène nord-africain que dans la zone indoeuropéenne. L'immigré algérien apparaît comme un stigmate de la seconde guerre mondiale, comme l'emblème du passé colonial douloureux de sa patrie.

Quels individus mettons-nous dans la catégorie des personnes immigrées ? Selon l'institut national de statistiques et des études économiques, le Haut Conseil de l'Intégration considère comme immigré : « un immigré n'est pas nécessairement étranger et réciproquement, certains étrangers sont nés en France. La qualité d'immigré est permanente : un individu continue à appartenir à la population immigrée même s'il devient français par acquisition. C'est le pays de naissance et non la nationalité à la naissance, qui définit l'origine géographique d'un immigré.¹⁰⁷ » Ce texte à la dimension constitutionnelle révèle sous plusieurs formules nuancées la qualité ou non d'un immigré. L'énoncé insiste sur sa qualité permanente, même

¹⁰⁷ L'institut National de Statistique et des Études Économiques (INSEE). « *Immigré* ». Mis en ligne le 03 Décembre 2020. URL : <https://insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1328>. Consulté le 07 janvier 2021.

après obtention de la citoyenneté française qui est « une simple formalité administrative qui confère plus de devoirs et génère plus de frustrations que de droits¹⁰⁸ ».

L'œuvre de Begag ne dresse pas clairement le portrait physique de ses personnages. Dans son œuvre l'éthopée domine largement sur la prosopographie. L'immigré est identifié à travers sa mise qui reflète nécessairement celle de la communauté dont il est issu ; surtout à l'occasion des célébrations de fêtes religieuses, des rituels d'initiation et des cérémonies traditionnelles qui honorent la mémoire collective de leurs communautés. On identifie le personnage par association à certains lieux, certains préjugés d'ordre culturel, religieux, spatial, linguistique. Les immigrés sont ceux qui travaillent dans les usines, dans le bâtiment, dans le jardinage, comme gardien de société ; ce sont eux qui font travailler leurs enfants au marché quand ils n'ont pas école, qui leur envoient chercher du « trésor » dans les dépotoirs d'ordures venant de la ville, etc. La peinture de cette insalubrité physique des immigrés algériens prend l'allure d'une insalubrité éthique dans le cas des comoriens vivants à la Courneuve. Où le portrait physique du personnage immigré n'est pas associé au milieu physique.

Les aspects prosopographiques, dans ce récit, se joignent à la description déontologique du comorien, qui ne peut être présenté à partir de la négation de ses valeurs traditionnelles et religieuses. Dans la communauté comorienne, tout est question d'obligation et de statut. Les hommes vivent au rythme de la conquête de certains privilèges au sein de la communauté ; la vie du comorien est une éternelle initiation. Ainsi, la vie sociale du comorien vécue selon les normes traditionnelles est très complexe ; elle se manifeste à travers des cérémonies religieuses, des fêtes, mais aussi des tensions sociales ardentes ; les dépenses qui en résultent sont une des principales motivations du travail dans une société fataliste.

Cette forme de société amène la majorité de la population masculine à partir à l'étranger, soit par orgueil soit par devoir moral, pour satisfaire les exigences de la vie traditionnelle, plus particulièrement le Grand Mariage qui constitue un long processus. Ce dernier débute par les pourparlers pour le choix de l'époux faite notamment sous la bienveillance d'un « *Moilimou*¹⁰⁹ » qui se charge de consulter les astres pour s'assurer de la prospérité de l'union ; ensuite la conclusion du mariage marquée par des prestations à savoir le cadeau ou

¹⁰⁸ Alexie Tcheuyap, Étienne-Marie Lass. « Réécriture filmique et discours sur l'immigration : *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag et de Christophe Ruggia ». In : *Tangence : Les formes transculturelles du roman francophone*, Tangence, N°75, 2004, pp. 41–62. <https://doi.org/10.7202/010783ar>. Consulté le 19 novembre 2019.

¹⁰⁹ Jean-Claude Rouveyran et Ahmed Djabiri. « *Le « dola n'kou » ou Grand Mariage* ». In : *Revue Tiers Monde* vol. 9, n°33. *L'économie Ostentatoire : Étude sur l'économie du prestige et du don*. Publications de la Sorbonne, Janvier-mars 1968. pp. 95-127. URL: <https://www.jstor.org/stable/23587749>. Consulté le 24 octobre 2019.

« *Moifaka*¹¹⁰ » à la famille de l'épouse. L'envoi de la dote ou « *Zindrou*¹¹¹ » vient après en plusieurs jours de fête consécutivement : le *Madjilissi* et le *Badri* (des prières collectives pour préserver les futurs époux), *l'envoi de la dote proprement dite* (« l'évènement est amplement fêté par tout le village, sa célébration dure *du samedi soir* jusqu'au *dimanche soir*¹¹² »), etc. Cette institution du Grand Mariage est entretenue par conséquent pour le compte des futures générations.

La rigueur de la coutume motive par ailleurs le déplacement des hommes pour ramasser assez de gain en vue d'honorer les différents rituels d'ascension sociale auxquels ils peuvent être soumis. Certes, à la métropole, les exigences coutumières sont réduites à sa juste mesure, mais au pays, elles sont en proie à l'exagération la plus totale. D'ailleurs, pour insister sur la prétendue chance d'Hamida de s'être marié en France, le narrateur rappelle la coutume liée au premier mariage célébré au village :

Hamida est soulagé que les traditions ne soient pas complètement respectées. Si elle s'était mariée au village, comme plusieurs de ses cousines, elle et son mari auraient passé leur nuit de noces au mieux dans une pièce contiguë à celle où se déroule la fête, au pire derrière un drap tendu pour les séparer des invités. Derrière le drap, les femmes auraient attendu la fin de l'acte pour pouvoir brandir le linge maculé, preuve de la virginité de la jeune épousée. Et gare en cas de défaillance : la honte aurait rejailli sur toute la famille. (*Goma*, 21)

Mise à part l'humiliation dont la femme peut être sujette, l'homme également est fortement impliqué, car après que le mariage fut prononcé, toutes les hontes, les défaillances, les humiliations qui naitront de cette union concerneront globalement les deux familles : celle de la nouvelle mariée et celle de l'époux qui ne feront qu'une dorénavant. Cela ne surprend pas le lecteur que Goma soit traversée par une lourde frustration après avoir constaté que sa femme, Hamida, avait une autre vie : « Goma est resté muet pendant un long moment, muée dans sa fureur et dans sa vexation. Puis il a violemment giflé Hamida, qui s'est réfugié dans la salle de bain ». (*Ibid.*, 22) L'immigré comorien est fortement attaché à sa communauté et à ses pratiques séculaires qui régissent essentiellement sa vie individuelle et celle communautaire.

3.1.2. L'éthopée symbolique

Comme le portrait physique, le portrait moral est une composante importante dans le décryptage d'un personnage en vue de faire ressortir les significations que le texte peut dévoiler

¹¹⁰ Jean-Claude Rouveyran et Ahmed Djabiri. 1968. p.103.

¹¹¹ *Ibid.* p.103 « Le mot *Zindrou* signifie choses et exprime la pluralité des objets en circulation ».

¹¹² *Ibid.* p.104.

à terme. Il se réfère principalement à ses valeurs, à ses convictions, à son éducation, à ses opinions, toute chose qui explique et distingue sa présence dans son milieu social.

Le roman de Yakoub met en scène un personnage assez particulier qui apparaît comme étranger à la société française, à son mode de vie, son organisation sociale, ses préalables judiciaires. Il est dans *Le gone* une personne en quête de sécurité, de reconnaissance, de tolérance, de singularité, d'inclusion à la société d'accueil, mais aussi d'autosuffisance financière. Ils sont selon les termes du narrateur des habitants « d'El Ouricia qui ont fui la misère algérienne ». (*Le gone*, 12) Cette périphérie qui correspond au Chaâba révèle que les français, en situation de domination ne veulent admettre aucun mélange, aucune concession. Et ceci comme un moyen de protéger la pureté de la culture française contre un environnement ressemblant à une réserve, un bantoustan ou un dépotoir, conditions auxquelles Fanon avertissait déjà : « l'indigène est un être parqué, l'apartheid n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial. La première chose que l'indigène apprend, c'est de rester à sa place¹¹³ ». Cela ne semble que trop vrai pour cette France des immigrés où les barrières ne sont pas exclusivement physiques.

La famille de Bouzid comme celle de Bouchaoui nourrit une envie d'ascension sociale et projette aussi de quitter le « Chaâba » pour aller s'installer en ville. Certaines familles l'ont déjà quitté, ce qui instaure dès lors un climat de claustration qui motive incommensurablement leur désir d'un nouveau déplacement, cette fois-ci partant de la périphérie vers le centre. Seulement, cela entrainera finalement le petit bémol de la rupture d'avec les siens, et par là même occasion un nouvel abyme où siègerait le dépaysement. D'un autre point de vue, l'interprétation de l'image en exergue sur la page de couverture situe le point de fuite ou profondeur de l'image sur le livre que tient le gamin, qui lui-même a le regard fortement absorbé par les inscriptions du livre. Ce dernier étant le symbole culturel par excellence, l'attachement qu'il suscite signifie ainsi l'acceptation de l'assimilation qui est, paradoxalement, une forme d'intégration, entraînant, en même temps, l'abandon de certaines pratiques et valeurs arabes. Cette dimension symbolique primaire de l'assimilation fera figurer le livre sous la couverture de la majorité des éditions effectuées de l'ouvrage

Dans une moindre mesure les conditions de vie des immigrés suscitent un tollé de critique. Elles sont dérisoires, au seuil de la promiscuité et du prolétariat. Les familles du Chaâba vivent

¹¹³ Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. Paris : Éditions Maspéro, 1961. p.18.

généralement dans la tristesse, à cause de la grisaille permanente, de la précarité matérielle endémique et de leur situation d'étrangers qui les met toujours au banc du reste de la société. Le petit Azouz, dont la volonté affirmée est de quitter cet état et d'oublier cette condition en s'intégrant dans la société française, n'en est pas moins déçu et malheureux, puisqu'il rencontre toujours quelques obstacles qui lui rappellent ce qu'il est.

Si nous nous intéressons au portrait éthique des personnages de Yakoub, nous serons nécessairement tentés d'inclure incessamment les éléments socioéconomiques, culturels et religieux qui sont attachés à l'éthique comportementale de l'immigré comorien. L'immigré comorien, à l'image de tous les autres étrangers, vit une ambiguïté culturelle qui se présente comme un « entre-deux » culturelle. Goma peine à adopter la culture française et ne pense se défaire de l'application radicale voire essentielle de ses croyances coutumières. Ainsi, à propos des « femmes françaises » (*Le gone*, 17), « il a du mal à comprendre leur liberté, est souvent choqué de les voir décider seules de leur vie, aller dans les cafés sans être accompagnées ou encore renvoyer leur mari et vivre seules ». (*Ibid.*, 17)

À l'opposé de l'immigré algérien qui vit une hybridité culturelle et linguistique constantes, l'immigré comorien tel qu'il apparaît dans le roman de Yakoub, à l'image de Goma et ses pairs, ne manifeste aucun penchant pour la culture occidentale. Les seuls personnages qui montrent une volonté manifeste de s'intérioriser celle-ci sont ceux ou celles qui sont venues poursuivre leurs études universitaires. Sara est le véritable emblème de ce personnage assimilé culturellement mais qui aime encore les beaux paysages de son pays, l'hospitalité des villageois à travers l'accueil chaleureux et fourbe qui lui était réservé lors de ses vacances. Car ce n'était pas vraiment des vacances mais ses fiançailles avec Goma organisées et orchestrées par sa famille sans la consulter avant. D'ailleurs, la réponse de sa mère est évidente malgré toutes les jérémiades et supplications de Sara pour convaincre ses parents de renoncer : « Tu vas l'épouser, ma fille, parce que ton père et moi nous l'avons bien choisi pour toi. Il est de notre village. Ce sera un bon mari ». (*Ibid.*, 49) Cela répond fidèlement à la tendance évoquée par Begag à propos des « gones du Chaâba » qui évoluent à l'école française et parviennent à adopter cette culture du livre, considéré comme symbole de civilisation.

La famille entière de Goma vit dans le chaos, constamment dans la guerre, surtout avec la venue de Moina en France, sa troisième femme. Hamida joue la femme soumise à son mari, après qu'elle l'eut déshonoré. Elle endure tous les caprices de Goma, qui ne lui témoigne aucun respect, la traite comme un esclave et l'abandonne complètement dans la gestion de leur foyer.

La naissance de ses filles (Jana-Maly, Rickynazé et Recheoi) ne fait qu'augmenter la colère de Goma qui lui en veut de ne pas lui avoir donné au moins un fils. Ainsi, Goma qui devient difficile à vivre, ajouté à l'accroissement de la famille avec l'arrivée de Moina et la naissance de ses fils font de leur appartement un lieu accablant et invivable.

C'est la confrontation de la vie à l'occidentale et celle à la comorienne ; la première individualiste-anarchiste et la seconde collectiviste-conservatrice. Cet aspect de la narration ne surprend guère le lecteur, car la majorité des faits relatés dans le récit se conjugue au rythme de la tradition du mariage, de la communauté, etc. La caractérisation de l'immigré, à savoir son portrait physique et moral, apparaît dans ces romans comme une évidence formelle. Car la première vocation de la représentation fictionnelle d'un personnage pourrait être la description. Cependant cette dernière peut s'inspirer de facteurs et d'aspects similaires à la réalité. Ainsi, cette démarche descriptive est synchronisée avec l'espace de vie, le mode de vie, les préalables culturels, sociologiques et religieux que dévoile la personnalité de l'immigré entendu comme un stéréotype auquel sont adjoints de nombreux clichés d'ordre raciaux, ethniques et de catégories sociales.

3.2. Postures énonciatives identitaires

L'exercice de l'écriture est une épreuve complexe descriptive des données sociales et cognitives qui stimulent, à travers notamment la résurgence de souvenirs traumatiques ou mélancoliques du passé qui prend le contrôle sur le présent, la conscience mémorielle du sujet. Cette stimulation par onde de choc, qui aboutit à la naissance d'une nouvelle conscience révélatrice dynamique débouche dans la plupart des cas à la gestation de l'œuvre littéraire.

3.2.1. L'énonciation de la conscience identitaire

Comme déjà montré dans le point qui traite de la mémoire, les souvenirs sont essentiellement le répertoire énigmatique de la production romanesque. D'après Maingueneau, même si l'œuvre à une visée universelle, son émergence est un phénomène fondamentalement local, car « [elle] ne se constitue qu'à travers les normes et les rapports de forces des lieux où elle advient. C'est dans ces lieux que se nouent véritablement les relations entre l'écrivain et la société, l'écrivaine et son œuvre et l'œuvre et la société¹¹⁴ ».

C'est dire que l'œuvre littéraire est un système construit et commenté d'avance. Elle suit une logique transcendantale qui implique une sémiotique de la préexistence et de la postériorité

¹¹⁴ Dominique Maingueneau. *Le discours littéraire : Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin, 2004. p.74.

des énoncés. L'acte de création est indépendant de certains aspects spéciaux personnels qui pourraient fondamentalement conférer à un individu un dispositif préétabli de préalables énonciatifs. Ainsi, convenons avec Maingueneau qu'« il ne suffit pas d'être exilé ou orphelin pour être créateur ¹¹⁵ ». Le système de la création est construit sur la base d'une institution discursive où le locuteur construit son identité au travers d'actes de langage. Et cela oblige l'écrivain à mobiliser ses ressources à l'intérieur d'un imaginaire social collectif associé à un passé impliquant une appréciation éthique. Contrairement à la doxa issue de l'esthétique romanesque qui prône l'autonomie de l'acte de création, « pour produire des énoncés reconnus comme littéraire, il faut bien se poser comme écrivain, se définir par rapport aux représentations et aux comportements associés à ce statut. L'institution est au cœur de l'instance créatrice ¹¹⁶ ».

Par conséquent, l'écriture est révélatrice de l'identité, elle est un exercice qui mobilise des instruments et moyens discursifs qui s'efforcent généralement de surmonter une « impossible appartenance ». Mais cette impossible appartenance, nécessaire pour énoncer ainsi, est confortée par cette énonciation même. C'est là même que réside le sens primordial du discours littéraire ou romanesque ; elle consiste en la révélation d'une conscience identitaire, de l'appartenance ou la *désappartenance*. Elle consiste en outre en la cristallisation du passé et des origines enfouis dans un cadre spatio-temporel. Cet ancrage dans un contexte spatio-temporel précis les implique justement de ce constat d'Yves Reuter :

Tout roman réaliste se présente comme une « tranche de vie découpée de l'histoire de personnes réelles appartenant à notre univers ». Le texte renvoie donc fréquemment à du passé (souvenirs, notation sur la famille, l'hérédité, des événements antérieurs...) et un avenir plus ou moins prévisible (pressentiments, projections d'actions ultérieures...) ¹¹⁷.

Le roman réaliste ou vraisemblable consiste en une imitation ou photographie de la réalité sans la modifier, enseignait le réalisme. Toutefois, l'univers du roman n'est pas semblable à celui de la réalité. L'« effet de fiction » et l'« effet de réel » concourent simultanément à rendre plausible le discours que tient le romancier sur le monde. Dès lors, le romancier s'inspire très souvent des éléments du passé et de ses souvenirs. Le roman apparaît comme l'entreprise où se cristallisent les origines et les identités. La philosophie contemporaine – principalement la phénoménologie – a largement traité cette question comme fondement de l'être : l'identité est ce qui permet au sujet de prendre conscience de son existence qui se constitue à travers la prise de conscience de son corps (un être-là dans l'espace et le temps), de son savoir (ses

¹¹⁵ P. Charaudeau, D. Maingueneau. *Le dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Éditions du Seuil, 2012. p.420.

¹¹⁶ D. Maingueneau. 2004. p.70.

¹¹⁷ Yves Reuter. *Introduction à l'analyse du roman*. Paris : Bordas, 1993. p.127.

connaissances sur le monde), de ses jugements (ses croyances), de ses actions (son pouvoir de faire).

La disposition descriptive que dévoile l'écriture réaliste dans *Le gone* s'apparente à une phénoménologie déguisée. La phénoménologie d'Edmond Husserl s'agissant essentiellement de la science ou description des phénomènes, à savoir ce qui apparaît dans l'expérience, consiste avec ce phénoménologue à un « retour au concret ¹¹⁸», à l'essence même des choses. Il considère en effet cette science rigoureuse en un retour aux « intuitions originaires des choses et des idées ». Husserl et Claude Romano théorisent « l'intentionnalité » (intention de l'auteur) définie comme cette particularité qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose. L'intentionnalité distingue deux types de relations aux données : perception réelle et la pensée. Celle-ci est l'exégèse de l'écriture de Yakoub. Dans cette œuvre, l'intention de l'auteur, quoiqu'implicite et dissimulée, détermine le sens du texte. Le narrateur de *Goma*, après avoir brièvement étalé sa propre histoire, reconnaît, en même temps qu'il raconte, se servir de celle de Goma semblable à la sienne, pour éveiller la conscience de sa « communauté » :

Pour moi, il est urgent d'élever la voix. Voilà pourquoi j'ai choisi l'intermédiaire de ce livre et décidé de vous raconter l'histoire d'un polygame, Goma, de ses quatre épouses et de ses quatorze enfants. Je voudrai qu'elle [l'histoire de Goma] ouvre les yeux à ceux qui soutiennent encore cette pratique au nom de la coutume et refusent d'en voir les conséquences dramatiques. (*Goma*, 14-15)

L'écriture naturaliste mobilise souvent plusieurs procédés, tels que la documentation, les enquêtes, la lecture, la *sérendipité*¹¹⁹, le voyage, etc. Le discours sur l'immigration nécessite un traitement objectif du personnage romanesque, notamment par le truchement de la langue, le bilinguisme, l'anticonformisme et le conservatisme identitaire culturel, mais tout dans un cocktail enrichissant des méthodes discursives consistant à ôter le voile à l'intelligibilité de ce personnage. Par ailleurs, l'éthos discursif représente précisément les qualités morales qui permettent à l'énonciateur de donner de la gravité de ce que l'écrivain hait et stigmatise. C'est également « une manière de dire qui renvoie à une manière d'être, à l'imaginaire d'un vécu », dit Maingueneau dans *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain et société*.

¹¹⁸ Julien Josset. *La Phénoménologie*. « *Phénoménologie et phénomènes de la conscience* ». In : La-Philosophie.com. URL : <https://la-philosophie.com/la-phenomenologie>. Consulté le 11 juin 2021.

¹¹⁹ « Sérendipité » fait référence à un conte oriental qui narre l'histoire des princes de Serendip. Le motif de ce conte a servi de repère au Zadig de Voltaire, ainsi qu'au travail littéraire d'Horace Walpole qui invente le mot *serendipity* dans une lettre à son ami Horace Mann. Bien plus tard, en 1939, William B. Cannon, physiologiste à Harvard, prépare le rôle que ce terme occupera dans les débats sur la pratique scientifique. Il insiste sur l'importance de « l'esprit préparé » dans ce qui est alors surtout décrit comme des « découvertes accidentelles ». Sylvie Cattelin. *Sérendipité. Du conte au concept*. « Coll. Science ouverte ». Paris : Éditions du Seuil, 2014. p.272.

Ainsi, le débit, l'intonation et le choix des mots confèrent au narrateur de *Goma* une identité singulière. C'est également pour lui, une manière de séduire les destinataires du récit et convertir les esprits à la mouvance de son combat contre certaines pratiques abusives, excentriques. Enfin, les indications sur sa personne servent d'escorte à la prise de parole ou de position sur les réalités de sa communauté afin de favoriser la lecture attentive et participative de son récit. Avec l'entremise de ces propos, « il est urgent d'élever la voix » ; on constate dans l'intentionnalité que pour ce narrateur, parler de soi revient à parler de/pour sa communauté en général. Par conséquent, l'identité collective peut être comprise à partir de l'identité des sujets énonciateurs, car comme remarque Montaigne, « chaque homme porte en lui la marque entière de l'humaine condition ».

Goma et *Le gone* justifient exactement cette approche méthodologique. Car, le discours sur l'immigré y fonctionne essentiellement, sur « le modèle du cliché, des étiquettes dont se sustente l'analyse à la fois en vue de son intelligibilité, de celle du phénomène et en vue de la saisie des autres mécanismes, enjeux et considérations collatéraux¹²⁰ ».

De surcroît, le discours sur ce personnage est essentiellement bâti sur une structure rhizomique de son identité configurée à travers le réseau narratif. Ce dernier varie selon le cadre spatio-temporel et la thématique du récit. Dès lors, le réseau narratif apparaît dans ces deux ouvrages comme une scénographie, il permet de montrer les éléments constitutifs de la vie des immigrants, leurs difficultés, leurs ambitions désenchantées, leurs espoirs brisés, leur mal du pays, leurs libertés et contraintes sociales, etc. Il faut cependant rappeler que dans ses usages en analyse du discours, scénographie est différente de situation de communication ; elle est scène d'énonciation ou la « scène de parole que le discours présuppose pour pouvoir être énoncé et qu'en retour il doit valider à travers son énonciation¹²¹ ». L'énonciation est un exercice fondamental du discours qui installe une esthétique focalisatrice caractéristique de la position de l'énonciateur par rapport à son énoncé. Par conséquent, la fonction primaire de la scénographie consiste dans le dévoilement de *l'éthos*.

3.2.2. La construction de l'éthos discursif

Maingueneau inscrit dans l'analyse scénographique la notion rhétorique d'éthos ou image du locuteur dans le discours. Car « l'éthos relève et participe de la scénographie. Le genre

¹²⁰ Christophe D. A. Kouana. 2010. p.34.

¹²¹ Dominique Maingueneau. 2004. p.192.

littéraire structure *l'éthos* et *l'éthos* se fait le langage proprement textuel de la scénographie¹²²». Comme stipulée par la scénographie du sociologue interactionniste américain Erving Goffman (1922-1982), centrée essentiellement sur la métaphore théâtrale, dans *Le gone*, il s'agit de la mise en scène de la vie quotidienne des immigrés algériens dans la banlieue de Villeurbanne. La métaphore théâtrale stipule que « la vie sociale se déroule à la façon d'une « mise en scène » recourant à diverses techniques protectrices ou réparatrices de la « face » des individus, parmi lesquelles le « tact » ou « l'aveuglement par délicatesse¹²³ ». Cette démarche est notamment prédéfinie par une éventuelle revendication identitaire à laquelle même les discours qui se revendiquent scientifiques n'échappent guère facilement. On l'a souvent remarqué sur les informations à propos de l'ancêtre de l'homme ou le berceau de l'humanité avec les archéologues, la perception du temps avec les scientifiques comme Maxwell, Newton ou Einstein. Ainsi que l'affirme Affergan :

Le modèle anthropologique est modal en cela qu'il est tenu de prendre en compte la dimension énonciative du sujet émetteur d'un savoir ou de croyance. Le modèle ne peut plus se satisfaire d'une neutralité épistémique, qui oblitérerait, si elle devait prévaloir, le commandant pragmatique et, partant, sémantique de la phrase et du texte.¹²⁴

Autant dire que le Chaâba reste un espace clos, isolé de la ville. Le narrateur offre une vision panoramique des lieux, avec un cadrage subjectif prenant en compte tous les éléments nécessaires à la fresque de l'excentricité physique et socioéconomique des « chaâbis ». Pour amener le lecteur à la découverte de ce lieu, le narrateur dont le regard peut coïncider avec celui d'une caméra, fait recourt à deux techniques liées à son mouvement : « vu du haut du remblai qui le surplombe ou bien lorsqu'on franchit la grande porte en bois de l'entrée principale, on se croirait dans une menuiserie ». (*Le gone*, 11) La première technique est le balayage panoramique en plongé – « vu du haut du remblai » – qui installe un facteur de domination, de soumission et d'infériorité de ce lieu et ses habitants par rapport au reste des habitats présents au tour. La seconde – « lorsqu'on franchit la grande porte en bois de l'entrée principale » – constitue un mouvement de découverte des lieux par le biais d'un raccord de mouvement, celui-ci est brusque et impitoyable pour une personne qui n'est pas habituée à ces lieux de découvrir inopinément un « Chaâba » tout sauf prophylactique.

¹²² Socius-Ressources sur le littéraire et le social. « Scénographie ». URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/198-discours-litteraire>. Consulté le 6 mai 2020.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Francis Affergan. *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie* (1997. 9) cité par Cheikh Mouhamadou Diop. 2008. p.144.

Ainsi, il y a toujours une idéologie derrière le discours. Et ce discours participe de la mise en relation de l'écrivain avec le texte et le rapport entre celui-ci et la société dont il est issu et représente certains aspects. En outre, l'identité façonne véritablement l'authenticité d'une fiction. Pour conclure ce point, nous pouvons constater avec C. M. Diop que : « L'écrivain et l'anthropologue travaillent sur les mêmes matériaux que sont l'homme, son environnement métaphysique, ses relations avec ses semblables dans sa société ou en dehors de celle-ci, bref l'individu dans son univers de valeurs fait pour l'essentiel de traits culturels. Dans leurs objectifs premiers, l'une se veut science, l'autre art¹²⁵ ». En d'autres termes, les aspects historiques, culturels et anthropologiques sont un instrument de taille dans l'élaboration d'une fiction à vocation identitaire. Ainsi, la catégorie socioprofessionnelle de l'énonciateur ou auteur, tend à conférer aux idéologies liées à l'implication dans un champ conflictuel de valeurs (politiques, esthétiques, religieux, ethniques...) une corporalité spécifique du corps social appréhendé d'une façon dynamique.

3.3. La communauté entre problématique et finalité

La problématique de la communauté humaine, autrefois pris comme postulation d'un angélisme morale réalisé, est devenue le cheminement de l'homme dont l'esprit collectif se trouve en instance de réconciliation d'avec soi et les autres. La communauté humaine sécularisée par le marxisme est avec la dialectique hégélienne « immanentisée ». Elle y est une société universelle réalisée au terme du processus de la lutte des classes et de la victoire révolutionnaire du prolétariat. Aujourd'hui, la communauté est un lieu paradigmatique du renouveau identitaire et de l'harmonie d'une société essentialiste.

3.3.1. Problématique identitaire et renouveau thématique

Une littérature évocatrice d'une problématique identitaire n'existe pas. Voilà comment nous aurions voulu commencer ce sous point. Car pour le dire efficacement, il aurait précisément fallu ne pas le dire. Cette formule colorée est sans nuance, elle est limpide. S'il s'agissait de dire que *la littérature francophone n'existe pas* sous la plume d'un critique français, cette formulation lui attirera sans nul doute des réactions violentes. Car, elle sera lue comme un jugement de valeur défavorable à toute une catégorie de textes écrits en langue française, comme un refus scandaleux de reconnaître à l'œuvres de Fatou Diome, Césaire, Glissant, Kourouma, Cheikh Hamidou Kane, Toihiri, Dadié, Sembene, Senghor, Oyono, etc. soit une valeur littéraire, soit une spécificité africaine. Du côté des Antilles, l'opinion sera

¹²⁵ Cheikh M. S. Diop. 2008. p.141.

soupçonnée d'assimilationniste puisqu'elle tend à nier toute la différence des antillais, différence revendiquée depuis le début par les théoriciens de la « négritude » (Fanon, Césaire), puis de « l'antillanité » (Edouard Glissant) et de la « créolité » (Chamoiseau, Bernabé, Confiant). Or, objectivement, cette opinion, contradictoire à la négation existentielle d'une pensée littéraire quelconque, évoque une carence de représentation identitaire qui priverait ces littératures d'une moindre surbrillance.

Autant dire que l'appropriation des thématiques littéraires suit une logique évolutive ; la thématique identitaire comme montré dans les lignes précédentes se renouvelle sans cesse selon les espaces et les époques. *Le gone* ne présente pas vraiment une particularité frappante qui lui vaudrait d'être modèle nouveau dans la littérature immigrante. Son écriture se place logiquement dans cette grande catégories littéraire « beure » tendant par divers procédés narratifs à dresser le tableau paradigmatique de la situation des cultures « beures » à l'étranger, une entreprise que Begag a soumis presque à ses trente-huit ouvrages dont les plus marquants sont *Bénie ou le paradis privé* (1989), *Ecarts d'identité* (1990), *Zenzela* (1997) et *l'Intégration* (2003). Le roman de Yakoub se veut plus innovateur, plus révolutionnaire. Etant la seule œuvre connue de l'auteur, *Goma* est un lieu de cristallisation des multiples idées et ambitions de l'écrivain face aux frustrations et haines ressenties dans son propre milieu de vie. Le combat de Yakoub est surtout d'ouvrir les perspectives d'une pensée de la communauté où la littérature tiendrait une place importante. Ce renouvellement littéraire accompagne le renouvellement générationnel. Résurrection qu'il faut comprendre à travers les courants et mouvements littéraires qui ont traversé les siècles et les espaces, avec eux la mutation des genres, et par conséquent a encouragé l'évolution des concepts liés à l'identité. Par ailleurs, à propos de ce renouvellement générationnel, Cheikh Diop souligne ceci :

La littérature de langue française écrite dans les ex-colonies est donc, à l'image de ce qui s'est passé en politique, d'abord élitiste, parce qu'étant l'affaire d'une minorité, les premiers instruits de l'école française. En effet, si le fait de se taire sur certains sujets (comme la dénonciation ouverte de l'injustice coloniale) est l'acte d'accusation, il est de peu de pertinence, car aujourd'hui, l'écrivain *filtre* son propos en fonction des circonstances ou de son aventure personnelle [...] nous pensons également que leur écriture a toujours puisé dans l'imaginaire collectif qui reste au demeurant le référentiel auquel s'identifie la fiction littéraire francophone.¹²⁶

Autrement dit, il existe un type de rapport causal sur chaque bouleversement survenu dans les catégories génériques, mais également, chaque mouvement littéraire initié par une génération d'écrivain renvoie nécessairement au contexte de production et des préoccupations

¹²⁶ Cheikh M. Diop. 2008. p.67.

des cultures sociétales et étatiques. Ainsi se demande-t-on où se situe l'aspect évolutive des représentations identitaires dans les récits qui nous sont soumis à l'analyse ? Quelle forme revêt en suite cette quête identitaire ? En fin quelle est la problématique engagée et la finalité exprimée ?

La problématique de l'immigration interpelle toute une chaîne de compétences, de la plus minorisée à la plus signifiante. C'est-à-dire, partant de la conscience de l'individu, en passant à la force communautaire et étatique, jusqu'à la conscience universelle. Toutefois, admettons d'abord dans le sillage de la fiction textuelle que tout discours littéraire véhicule une pensée identitaire quelconque. Encore existe-t-il plusieurs constructions identitaires, ou plus pertinemment sentiments d'identité : identité individuelle, culturelle, personnelle, collective, psychologique, ethnique, nationale, multiple, etc. Signalons par conséquent l'amalgame qui survient très fréquemment dans l'utilisation de deux expressions qui s'excluent mutuellement à savoir « l'identité multiple » et « l'identité collective ».

3.3.2. *Essence identitaire et essence collective*

Les constituantes identitaires, qui constituent le *representamen* des énoncés à caractères identitaire et catégoriel, sont passées d'une dimension individualiste à une forme collective à l'ère du postmodernisme. L'évolution de la réflexion sur la communauté, qui se rattache pour partie depuis quelques années à la question du collectif et à la notion du commun, constitue, semble-t-il, « l'un des fils rouges qui conduit le passage de ce que d'aucuns pourraient nommer la postmodernité à l'ère du contemporain, en venant interroger la toute-puissance de l'individu sur laquelle s'est construite la modernité occidentale depuis la fin de la renaissance¹²⁷ ». Ainsi, Quessada de s'interroger sur un monde à l'ère du post individualisme qu'il reconnaît signataire de « la fin proche d'une possibilité de penser l'individualisme comme modèle viable de l'homme¹²⁸ ».

Cette pensée rejoint l'apologie des communautés d'immigrés installées en France représentées dans la littérature de la diaspora africaine. L'importance de la gestion de la relation entre les individus, selon qu'ils présentent des traits d'identités et d'appartenances communs, ou alors que leurs idéologies convergent et que leurs sentiments d'identités se conjuguent à une

¹²⁷ Anne Cousseau. « La singularité commune dans *Le Vice-Consul* de Marguerite Duras : entre solitude et communauté ». In : *Société Française de Littérature générale et Comparée* (en ligne) Éd. Actes et volumes collectifs. Consulté le 25 octobre 2020. URL : <http://sflgc.org/acte/cousseau-anne-la-singularite-commune-dans-le-vice-consul-de-marguerite-duras-entre-solitude-et-communaut/#note5>. Consulté le 17 mai 2020.

¹²⁸ Dominique Quessada. *L'inséparé : Essai sur un monde sans autre*. Paris : Presses Universitaires de France (PUF), 2013. p.12-13.

même constance, ils sont nécessairement dans l'obligance de former une entité inaliénable. Dans ce cas tous les mouvements de la foule doivent s'harmoniser autour d'une perspective rhizomatique, à la lumière des théories élaborées par Glissant et commentées et approfondies par Deleuze et Guattari¹²⁹, pour permettre une entente bénéfique et durable vers le triomphe de l'universel. Les communautés représentées dans notre corpus adoptent essentiellement cette démarche : une recherche d'une essence collective qui fortifierait leur existence dans une entité soudée, où les relations d'interdépendances et d'entre-aides constitueraient un maillon indispensable d'une chaîne de valeurs. Par conséquent, ces œuvres orientent la pensée collective vers une dimension plus nettement ontologique et cherche à en proposer une réflexion plus ouverte. Cette démarche est aux antipodes des comportements de la plupart des personnages que nous étudions :

Ce soir, ma mère a préparé de la galette, que nous mangeons avec des dattes et un petit-lait. Dans un plat recouvert d'une serviette, elle a posé délicatement quelques morceaux encore chauds. Elle me dit en me les tendant :
–Tiens, va porter ça chez les Bouchaoui!
Je sors dans la cour. À cet instant, je croise l'un des frères de Rabah qui nous apporte une assiette de couscous garnie de deux morceaux de mouton. Son père discute avec le père Bouchaoui, l'invite à partager son repas. (*Le gone*, 62)

Il s'agit là une démarche participative active pour le maintien des valeurs ontologiques communautaires et l'amélioration des conditions d'existences communes qui est une preuve suffisante pour témoigner de l'admirable humanisme de ces populations. La générosité, le partage et la solidarité sont des valeurs d'une communauté soudée et compatissante.

Dès lors, la vie communautaire devient intense pour tous les membres, chacun s'investit pour le maintien des valeurs, la protection des libertés individuelles mais aussi les biens communs qui symbolisent l'histoire et le patrimoine politico-culturel collectif. C'est dans cette optique qu'Adrien Abline remarque en commentant l'ouvrage de Tristan Garcia :

Sans cesse des intensités nous sont soumises » introduit l'ouvrage intitulé *La vie intense* : une obsession moderne de Tristan Garcia, qui se penche cette fois sur la promesse moderne d'un « nous ». Qui est ce nous ? Comment est-il utilisé ? Quelles sont ses limites ? Est-il extensible ? Pour répondre à ces questions, l'auteur développe un ambitieux historique de son usage contemporain. Prenant au sérieux les multiples apparitions du nous (manifestes, slogans, chansons...), le hit « We R Who We R » de la chanteuse Kesha est, dans le style qui caractérise la pensée de l'auteur, mis à égal d'un « Nous, Dada, nous ne sommes pas de leur avis » de Tristan Tzara.¹³⁰

¹²⁹ Gilles Deleuze, Felix Guattari. *Mille Plateaux* Paris : Éditions de minuit, 1976.

¹³⁰ Adrien Abline. « Tristan Garcia, Nous ». In : *Critique d'art Actualité internationale de la littérature critique sur l'art contemporain*. OpenEdition Journal (en ligne). URL: <http://journals.openedition.org/critiquedart/25687>. Consulté le 5 janvier 2021.

Autrement dit, cet auteur voit dans la première personne du pluriel, un outil de rassemblement et de lutte. Cependant, cette posture installe un climat d'adversité, car « se rassembler « au nom de » peut aussi se révéler se rassembler « contre » un « eux¹³¹ » ; par conséquent, ce « nous » qui rassemble peut tout aussi bien enfermer¹³² ».

3.3.3. *Pensée de la communauté ou pensée de la postmodernité*

La pensée de la communauté apparaît notamment comme « composante identitaire¹³³ » dans l'imaginaire social des immigrés. Et elle confère au collectif un caractère sacré qui lui vaut d'être la « religion du tribalisme ». La réalité sensible qui s'établit dans la représentation ou « subjectivation de l'espace culturel¹³⁴ » des communautés d'immigrés africains, met aisément en évidence l'esthétique de l'illusionnisme identitaire en tant que mentalité symbolique utopique d'un savoir imaginaire commun. Or, « le matériau à partir duquel un écrivain fabrique aujourd'hui son énoncé n'est sans doute pas purement culturel. Il puise aussi bien dans la documentation scientifique que dans la domination populaire.¹³⁵ » En d'autres termes, l'imaginaire socioculturel n'est pas la source précieuse exclusive d'information pour la fiction. La fiction diasporique francophone s'est fortement investie de ce volet esthétique de l'écriture.

Cependant, les protagonistes des deux romans sont quelque peu piégés par la solidarité communautaire qu'il faut comprendre comme poison, aussi comme environnement carcéral. Des personnages comme Azouz, Sara et Emma se sentent comme prisonniers de la communauté et adoptent une démarche implicite de désir d'émancipation. C'est une différence synthétique qui pousse d'ailleurs ces personnages aux caractéristiques identitaires hybrides à s'interroger véritablement à propos de leur appartenance non pas essentielle mais existentielle. Ainsi, Goma comme Azouz adoptent un rapport avec le pouvoir symbolique uniquement par espérance que celui-ci leur permet de combler une incomplétude (manquement) identitaire. Mais également pour résoudre et affirmer une certaine hybridité culturelle d'une part et satisfaire leurs ambitions en tant qu'il constitue un tremplin d'autre part.

Il semble important de rappeler que l'évolution de la mentalité identitaire collective et universelle selon l'époque présente que l'on arrivera certainement à nommer autre que postmodernité lorsque l'expansion de celle-ci sera effective. Car, la postmodernité désigne une ère qui est en train de s'élaborer à travers toutes les institutions des « sociétés postmodernes »

¹³¹ Adrien Abline. *Tristan Garcia, nous*. (Voir note précédente)

¹³² *Ibid.*

¹³³ Cheikh M. Diop. 2008. p.117. (« Une composante identitaire doit se définir à notre sens par rapport à sa régularité dans les discours, qu'ils soient réels ou fictionnels »).

¹³⁴ Cheikh. M. S. Diop. 2008. p.107.

¹³⁵ *Ibid.* p.112.

à savoir la famille, le travail, l'éducation, etc. Cette époque, qui selon Tristan Garcia est celle de « l'expansion concentrique du nous¹³⁶ », marque une forme de *réenchantement* du monde à l'opposé de la modernité qualifiée par la terminologie allemande de *démagification* (calque de l'allemand *Entzauberung*) du monde, équivalent sémantique du fameux concept wébérien du « désenchantement du monde » et dont Marcel Gauchet définit comme « épuisement du règne de l'invisible¹³⁷ ». Michel Maffesoli décline en commentant son ouvrage¹³⁸ que le tripode moderne, à savoir l'invention de l'individu, le rationalisme et le progrès caractéristique de l'ère du « je », a tendance à céder la place à l'ère du « nous » avec comme particularités : le retour de la communauté, le temps des tribus, le retour des émotions, le triomphe de la raison sensible et la préoccupation au présent. Cependant, malgré la mutation des éléments d'identifications spécifiques emblématiques de la modernité en références plus ou moins communes, les valeurs postmodernes ne sont en rien antimodernes. C'est sur cet aspect collectif de la construction identitaire qui va nous permettre d'aborder l'imaginaire social véhiculé par ces groupes.

¹³⁶ Tristan Garcia. *La vie intense : une obsession moderne*. (2016 : 43) cité par Adrien Abline.

¹³⁷ Marcel Gauchet. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985. p. 36.

¹³⁸ Michel Maffesoli. *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris : Le livre de poche, 1991.

DEUXIÈME PARTIE :
PROBLÉMATIQUE IDENTITAIRE
ET IMAGINAIRE SOCIAL

La littérature est une institution sociale et son moyen d'expression, le langage est une création sociale. Le marxisme, à partir du début du XXe siècle, préconise une littérature vécue comme un acte social et nourrit une critique qui envisage la littérature comme reflet de la société. Dès lors, la littérature, comme la culture de manière générale, doit être repensé en fonction d'un contexte socioéconomique global. À l'intérieur de tout discours, on peut lire une part de motivation identitaire. Qui dit identité dit origines communautaires, rencontres historiques, environnements culturels, croyances, mentalités, ou imaginaires sociaux, etc. Mais, rarement, la représentation de soi ou de l'autre échappent aux préjugés, à l'affabulation ou à l'idéologisation.

Pierre Popovic dans un article¹³⁹ consacré à la sociocritique déclare que le concept d'« imaginaire social », dont une redéfinition de Jean-Charles Falardeau¹⁴⁰ avait donné une première monture dans un essai de son temps, peut servir la lecture sociocritique des textes. Selon lui, « c'est une nouvelle façon de donner sens à la vie de la société et à son histoire, l'installation entre le *nous* historique traditionnel et l'individu s'exprimant avec un *je* d'un espace d'indécision au nom de la lucidité raisonnée, de la complicité et du désir, de petits groupes ». Il ajoute donc que ces groupes « [s'efforcent] de conduire une action concrète sur leur ou le milieu, une manière d'ouverture à la spontanéité, à la volonté d'individuation¹⁴¹ ». Par imaginaire social, il faut entendre les valeurs traditionnelles encrées et la croyance à une forme d'intelligibilité de certains événements du monde réel. Dès lors, l'écriture de l'altérité s'effectue nécessairement avec le dévoilement de la conscience et du sentiment identitaire. La littérature consiste dans une large mesure à appréhender le social au même titre que l'histoire et l'anthropologie.

Dans un article publié dans *Éthiopiennes* (Revue trimestrielle de culture négro-africaine) en 1988, Mouhamadou Kane remarquait :

On ne connaît pas l'Afrique pour avoir pratiqué ses seules littératures ; souvent, on ne peut rien comprendre à ces dernières pour avoir négligé ceux qui en sont les supports et les destinataires naturels. Tout un courant de civilisations éclaire les littératures africaines qui à leur tour contribuent à les mieux faire appréhender. Le mot

¹³⁹ Pierre Popovic. « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir ». Le site de *l'Observatoire de l'imaginaire contemporain*. « Coll. Pratiques ». vol. 151/152, décembre 2011. p. 7-38). URL: <http://oic.uqam.ca/fr/publications/la-sociocritique-definition-histoire-concepts-voies-davenir>. Consulté le 30 mars 2021.

¹⁴⁰ Jean-Charles Falardeau. *Imaginaire social et littérature*. Montréal : Hurtubise HMH, 1974.

¹⁴¹ Pierre Popovic. 2011.

est dit, il s'agit de civilisation et la littérature doit être mise au service de la civilisation, aider à découvrir et à mieux comprendre les civilisations francophones.¹⁴²

On peut apprendre avec ce critique spécialiste de l'Afrique qu'une œuvre littéraire, plus particulièrement francophone, ne peut être appréhendée sans une éventuelle considération esthétique des références culturelles de la société d'origine. Il s'agit pour lui d'une découverte rigoureuse de l'univers de valeurs civilisationnelles qui accompagnent l'évolution et les déplacements des sociétés du monde. La mobilité des sociétés s'accompagne de la migration et du choc entre les civilisations. Cet aspect brusque du contact entre les éléments culturels venus d'horizons divers entraîne une méfiance des uns vis-à-vis des autres.

Le roman francophone de l'immigration intervient cependant dans la fresque froide des relations entre les communautés présentant des coutumes différentes. Azouz Begag et Ibrahim Yakoub ont choisi de mettre leurs personnages dans une position inconfortable, qui les contraint à adopter soit une attitude sympathique, soit antipathique vis-à-vis de ces univers de valeurs opposés. En dehors de cette identification à deux vitesses, nous verrons l'identité appréhendée en tant que construction d'un imaginaire social, aspect sur lequel nous expliquerons la résonance d'une possible errance linguistique qui fait ressortir des enjeux esthétiques de l'interculturalité.

Chapitre Premier. Conformisme et anticonformisme au cœur du problème identitaire

Tout le monde se pose la question que nous nous posons. A quelle instance ce conformisme et anticonformisme est-elle adressée ? La culture désignée comme dérisoire, indésirable et qui est surtout sujette à l'altérité est bien celle des immigrés. Le modèle anthropologique des sociétés étrangères traduit un archaïsme dégradant aux yeux de celui localisé sur place. Le cercle identitaire est soumis à une forme de défense stratégique qui vise à préserver les valeurs intrinsèques soutenant l'imaginaire social de la communauté. Ce mécanisme de défense que Lydie Moudileno appelle « parade identitaire ». Stratégie d'autodéfense, la parade identitaire sert à parer à une agression ou à une perversion des mœurs. Comme geste de survie réactif mais passif, elle a pour enjeu le renversement implicite de la dynamique de domination. Il s'agit dans ce chapitre de voir les enjeux d'acointance ou non des personnages envers l'imaginaire social des communautés indigènes et l'impact produit.

¹⁴² Mouhamadou Kane. « L'enseignement des littératures de la francophonie ». In : *Ethiopiennes. Revue trimestrielle de culture négro-africaine*, n° 50-51, Nouvelle série -2^{ème} et 3^{ème} trimestres 1988.

1.1. Conformisme social

Les études sociologiques et historiques conduites sur les communautés marginalisées, telles que les bidonvilles, les banlieues, les ghettos, les déviants, les clandestins, sans abris ou hors-la-loi, les sans-abris, etc., ont toujours tenté de montrer leur statut par rapport aux textes de loi, aux règles sociales. Toujours est-il que ce versant du conformisme politique des banlieusards n'a rien à envier à l'autre qui est établi dans le rapport aux valeurs de cette communauté elle-même qui, à travers un militantisme officiel parfois officieux met en place un dispositif de maintien et de perpétuation des identités collectives.

1.1.1. Conformisme et socialisation

Les personnages de Begag sont l'emblème incontestable du sujet socialement déterminé. Ce déterminisme sociologique visant à plier les membres de la société au respect des normes et règlements. Cependant, il s'agit uniquement d'une obligation morale, une part de compassion accompagnant la vertu symbolique d'une sympathie socioculturelle et religieuse à l'intérieur d'un milieu hostile à l'épanouissement individuel. Les « chaâbis » sont animés par une colère noire qui se traduit par une frustration vis-à-vis de leur condition de vie, en tant qu'immigrés marginalisés, parqués et relégués en bas de l'échelle sociale.

L'incipit du roman expose dans sa plus simple expression le cadre spatial où se déroule l'histoire. Il évoque un lieu où règne une précarité matérielle, l'exemple patent du bidonville. Le récit s'ouvre sur une dispute violente entre Zidouma et une voisine, avec qui elle partage « l'bomba », « seul point d'eau du bidonville ». L'entremise du terme « Rhône » permet d'introduire la ville hôte (Lyon). Le Chaâba comporte surtout de l'habitat sous forme de « baraquement », collés les uns contre les autres (« collé au sien »). Cependant, même si leurs adversités semblent fréquentes et virulentes, elles sont temporaires. Le quotidien des « chaâbis » est essentiellement rythmé par la succession de circonstances, aggravantes et atténuantes. Respectivement, les circonstances aggravantes sont la pauvreté matérielle, le chômage des femmes « scellées aux tôles ondulées et aux planches du bidonville », ainsi que l'exiguïté de l'espace vital, mais aussi la discrétion des femmes, qui tiennent « leurs langues », pour ne pas en rajouter à la souffrance des hommes qui cherchent un espace d'épanouissement, où ils se sentiraient en paix et chez eux, agit en circonstances atténuantes.

Le travail est une donnée importante à prendre en compte dans l'approche du quotidien des immigrés. En réalité, il est vecteur de toutes les exigences et revendications identitaires que peuvent conduire les minorités. Même si l'exil a pris plusieurs formes à travers l'histoire, partant de l'exil forcé comme sanction suite à une transgression sociale, à celui voulu par le

sujet qui a opté partir de son propre gré, par soif ou par fascination de l'espace hôte ; généralement le motif le plus fréquent de la migration des peuples du sud est d'ordre économique. Dans les deux romans, les travailleurs et les écoliers fréquentent simultanément deux espaces, deux mondes, celui de l'intérieur, et celui de l'extérieur qui sont souvent en situation de contraste. Cette dichotomie entre le monde intérieur et le monde extérieur peut être maintenue mais en l'impliquant au niveau de l'identité du sujet. Et en tant qu'investissement ou (sur)investissement de l'ipséité, l'identification au sens de socialisation appauvrit parfois la nature authentique de l'individu. Ainsi qu'affirme Marx, le travail en tant qu'élément de socialisation implique le sociétaire dans une situation de conformité, car plus il confère de l'importance à l'idéologie, en l'incorporant dans son propre être, plus il se vide de son ipséité, plus il s'identifie à un cadre subjectif et interne, bref plus il se conforme.

Azouz est décrit dans l'entame du récit comme un personnage chauvin au même titre que les personnages de Yakoub. Ce qui favorise une contradiction, parce qu'il erre entre deux cultures, deux univers de valeurs opposés, à travers lesquels il semble incapable d'en définir son appartenance. C'est pourquoi, le conformisme dont il est imbu est le résultat unique de son immaturité émotionnelle. En plus d'être mineur vivant dans la case de son père, la sécurité et la protection qu'offre le cadre clos du Chaâba impose de lui d'être partisan et soumis aux valeurs communautaires, dont le respect des anciens, la loyauté aux siens, etc. Goma, quant à lui est resté xénophobe et raciste, car situé exclusivement au côté de sa culture d'origine, même si de temps en temps il profite de la naïveté des français pour organiser ses magouilles. Recheoi, Jana-Maly et Rickynazé après une longue période de conformisme par inexpérience à l'image du petit Azouz, ont pris conscience de leur condition inconfortable qui leur prive de toute forme de liberté individuelle en se dressant contre l'autorité paternelle. Ce qui a facilité d'ailleurs leur révolte est d'abord le fait qu'elles soient éduquées à l'école française avec tous les risques que cela comporte sur leur mentalité à tendance émancipatrice. Ensuite, le comportement irresponsable d'un père qui depuis leur naissance n'a jamais eu de yeux pour elle, contrairement à ses fils Baya et Machaka qui grandissent en toute liberté. Ce que Goma n'a jamais accepté des filles, il le tolère et l'encourage même chez les petits princes du royaume.

En outre, le narrateur informe qu'ils se conduisent comme bon leur semble et à la moindre remarque, ils vont voir leur père qui prend leur partie. Les filles, elles, doivent subir quotidiennement la colère ingérable de leur père en plus de la terreur que leur infligent leurs frères. Le père de famille leur a autorisé à poursuivre leurs études simplement pour avoir constaté le salaire auquel elles pourront prétendre. En fait, c'est l'attrait du gain qui le rend à

moitié aveugle et ceci apparaît comme monnaie d'échanges aux filles pour se permettre de transgresser certaines recommandations. Par exemple, Goma ne sait pas que Jana-Maly enseigne dans un collège tout en poursuivant sa maîtrise en Lettres, que Rickynazé fait déjà des stages rémunérés. Surtout, elles ne respectent plus le port du voile, car elles l'enlèvent dès qu'elles franchissent la porte de la maison.

La socialisation du « gone du Chaâba », ainsi que ses pairs, est quasi absente, en dehors de ses jours d'écoles. Il est fréquemment amené à assurer des fonctions d'adultes, pour être à la hauteur des attentes de sa mère. Cette dernière, pour avoir constaté « l'activité lucrative » de Rabah qui travaille au marché pour aider sa famille et distribuer des fruits et légumes « à moitié pourris » aux habitants du Chaâba, entraîne chez elle la naissance d'« idées nouvelles » qui l'amène à demander à l'enfant de faire pareillement. Leur position est claire : « des pièces de monnaie et de fruits et légumes, même trop murs, valent mieux que de supporter les gones du Chaâba pendant toute une matinée. Á la maison, ma mère ne parle que de marché. Elle veut faire de nous des commerçants à tout prix ». (*Le gone*, 21) au départ du convoi au marché, la mère paraît fière d'eux et prononce des paroles galvanisantes : « C'est comme ça qu'il faut faire, mes enfants. Montrez que les fils de Bouzid sont aussi débrouillards ». Contre toute attente, Azouz manifeste d'abord un refus catégorique en se réconfortant des paroles bienveillantes de son père, soucieux que ses enfants finissent comme lui, en « pauvre travailleur à l'usine ». Azouz, au même titre que son cousin Rabah et son frère Moustaf, est soumis aux désirs de sa mère et à la moralité, le respect des adultes, la bienséance et la persévérance, qui régissent le fonctionnement de la communauté.

Baya et Machaka sont également piégé dans cet océan de liberté assigné par le père, au point de perdre leurs repères et sombrer dans la déviance et la délinquance : « Baya et Machaka, qui ont maintenant plus de seize ans, ont arrêté d'aller à l'école. Pour leur père, ce n'est pas un drame. De cette manière, ils ne risquent plus d'être influencé par cette culture française qu'ils rejettent » (*Goma*, 177). Il faut noter que l'introduction d'une école à la forme et au contenu étranger joue un rôle déterminant dans l'incommunicabilité entre parents et enfants, la différence n'étant pas seulement quantitative mais qualitative, entre certains sujets intégrés à une culture traditionnelle et arabo-musulmane et d'autres munis d'une culture dite moderne occidentale. L'enfant ne peut donc échapper à une situation conflictuelle. Il est attiré d'une part, par le modèle occidental et apprend à sous-estimer sa propre culture, ses parents, par conséquent, qui en sont les représentants. Ces derniers ne présentent pas d'un savoir personnel

compatible avec l'éducation nouvelle opposée catégoriquement aux anciennes normes tributaires de la piété filiale et de l'effacement de l'individu dans le groupe.

Dans ces deux ouvrages, la figure du père, en dehors du travail, continuant de considérer l'extérieur comme milieu proprement masculin ne rentre à la maison que pour manger et dormir. C'est devant cette absence physique et morale du père que l'enfant, livré à lui-même, investit généralement les rues, inaugurant un autre milieu en dehors de la maison et de l'école. Copieusement, au moment où Azouz est totalement piégé entre la morale affectueuse de la famille et la morale sévère émanant de la société traditionnelle qu'est le Chaâba, les enfants de Goma sont emprisonnés entre les prérogatives de l'autorité familiale et l'inadéquation et la légitimité des institutions traditionnelles.

1.1.2. Conformisme social et conservatisme

Ibrahim Yakoub a investi dans une entreprise autobiographique ou autofictionnelle d'une part ses souvenirs infects d'un cadre familial trop étroit et exotique, et d'autre part ses frustrations causées par la synchronisation d'une pratique culturelle désastreuse avec une religion d'une noblesse précieuse. Le conformisme des personnages dans *Goma*, est la conséquence d'un conservatisme culturel et identitaire. A première vue, le protagoniste montre une version individualiste et narcissique d'un personnage chauvin. Le conservatisme fanatique de Goma amène à s'interroger sur le fait d'être comorien. Comment peut-on être comorien ? Dans *Lettres persanes* de Montesquieu, Rica écrit à Ibbou : « les habitants de Paris sont d'une curiosité qui va jusqu'à l'extravagance. Si quelqu'un, par hasard, apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement. Ah ! Ah ! Monsieur est Persan ? C'est une chose bien extraordinaire : Comment peut-on être Persan ?¹⁴³ ». Le persan est une figure exotique pour l'occident à l'opposé du Turc corrélativement ordinaire, de la mascarade du bourgeois gentilhomme aux étonnantes hécatombes de Bajazet. Cela illustre par cette interjection des Parisiens étonnés lorsque le héros de Montesquieu révèle son origine, l'effet de surprise, l'étonnement devant la différence, devant l'Altérité.

La découverte de la figure du polygame provoque une réaction similaire chez la personne qui a épousé profondément la culture occidentale surtout française : comment peut-on être polygame ? De la même manière, la découverte du Chaâbi entraîne le même étonnement chez le français de souche : comment peut-on vivre dans cet endroit ? Car, le milieu est totalement délabré et insalubre à tel point qu'il pourrait être considéré comme un abattoir ou mieux encore

¹⁴³ Montesquieu. *Lettres Persanes* (30^e Lettre). Paris : Éditions du Seuil, 1964. p.78.

comme une ferme. Le caractère indésirable du bidonville reste notamment la saleté et les risques d'infection et de maladies susceptibles de gangréner l'épanouissement des enfants. Malgré les multitudes contrôles d'hygiène et de propreté mis à exécution par la police, la présence de pratiques clandestines reste fréquente. Le second aspect indésirable concerne l'omniprésence d'entreprises malsaines telles que la délinquance et la prostitution. Autant de données qui suscitent un étonnement de la part du bourgeois totalement différent vis-à-vis de la structure polygamique des familles comoriennes complètement étrangère aux autochtones.

En effet, selon les termes du narrateur « la polygamie n'a pas sa place en France, car elle ne correspond absolument pas à la tradition de ce pays ». (*Goma*, 186) Ainsi les enfants sont restés les seules victimes de cette pratique ; les femmes également comme Hamida, première épouse de Goma, pourraient facilement se résoudre à la fameuse résignation de Mariama Ba devant le poids de sa condition : « Chaque vie recèle une parcelle d'héroïsme, un héroïsme obscur fait d'abdications, de renoncements et d'acquiescements, sous le fouet impitoyable de la fatalité¹⁴⁴ ». Ainsi, L'entreprise de la polygamie est soutenue par une autre institution séculaire dénommée le « Grand Mariage ». Il est une étape fondamentale de la vie initiatique du comorien d'honorer cette cérémonie. Par conséquent, « sans lui [le Grand Mariage], pas de reconnaissance sociale. Impossible de prendre la parole devant les anciens, sauf à y être invité ». (*Goma*, 20) Goma restera dans un statut hybride, à mi-chemin entre l'adolescent et l'homme accompli, en quelques sorte. Toutefois, cette initiation est établie dans la durée de vie du couple. Le grand mariage peut être célébré à n'importe quel moment. Cet aspect flexible de la tradition donne à Goma une chance de se hisser au rang de notable lorsqu'il en aura les moyens.

En revanche, le conformisme dans *Le gone* se substitue à la fidélité, et est un support de conservation et de pérennisation des valeurs socioculturelles et religieuses des natifs de Sétif (Algérie). Le père d'Azouz est fidèle au Chaâba, à sa structure, sa composition et au sentiment spirituel que cette architecture symbolique désordonnée et archaïque lui inspire. Le Chaâba représente un patrimoine symbolique du vécu de plusieurs générations d'immigrés. Cette solide fidélité entraîne le refus catégorique de tout mouvement qui implique de délaisser cet espace parabolique et hautement significative de leur galère et leurs pratiques rituelles. C'est ce qui explique les interrogations d'Emma concernant toutes les possibilités offertes par le Chaâba en termes de rituels que le déplacement pourrait leur enlever à jamais. Sa question est pointue : « dans quel autre Chaâba pourrions-nous célébrer l'Aïd ? » Ainsi, un ensemble d'éléments qui

¹⁴⁴ Mariama Ba. *Une si longue lettre*. « Coll. Motifs ». Abidjan : Le Serpent à plume, 2001. p.19.

augmente la fureur du père vis-à-vis d'Azouz qui a manifestement un penchant pour le déménagement.

La famille Bouzid qui est restée au Chaâba ressent profondément ce mal de vivre suite à l'abandon de de cette géométrie désordonnée. Et le gène de se résigner à avaler son amertume : « chaque soir, je m'endors en implorant Allah de faire descendre un ange pour avertir mon père que nous sommes tous malheureux, que ceux qui sont partis nous font pleurer ». (*Le gène*, 143) Le père s'enferme dans son mutisme, se fige sur sa chaise, commande son jus noir, malaxe sa « chique » méticuleusement comme un vieillard. L'amertume envahi tout le Chaâba, chacun pour soi dans sa cabane : « le Chaâba n'est plus ce qu'il était, que les hommes ne se regroupent plus comme autrefois autour du café et du poste de radio, dans la cour, que désormais il fuit le regard des autres, qu'il n'a plus rien à partager avec eux ». (*Ibid.*, 138)

Pareillement, le voyage de Goma dans un pays étranger n'a rien changé en lui, en termes d'aliénation culturelle, son identité initiale comorienne est restée intacte. Il est comme le tronçonnage abandonné dans le fleuve mais qui ne s'est jamais néanmoins transformé en un crocodile, pour paraphraser le proverbe. Son obsession pour le conservatisme est motivée par le désir de pouvoir qui lui garantit une sécurité pour son conformisme et sa longanimité vis-à-vis de la tradition. Cependant contrairement à la morale confucéenne, l'issue de ce processus devant être l'accès à l'universalité, « le madjilisse, [ou] le village transplanté en France, avec ses notables, son cérémonial [...] fonctionne en cercle fermé ». (*Goma*, 18) Le conformisme de Goma entre travail, vie conjugal, respect de la tradition, plans foireux (ruses au pays, mariages arrangés, cérémonies coutumeuses, quête d'héritier) part de l'auto-orientation, la stimulation, l'hédonisme pour atteindre l'accomplissement individuel et le pouvoir. Un parcours fabuleux qui lui donnerait le sentiment du devoir accompli, de l'homme considéré comme « fini ». (*Ibid.*, 20) Une finitude qui n'atteint pas le sens cosmogonique culturelle de celle évoquée dans *Les Soleils des indépendances* pour annoncer la mort d'Ibrahima Koné, une mort symbolique qui ne désigne pas une fin absolue.

En considérant que la morale est, a priori, faite par la société et pour la société, Emile Durkheim¹⁴⁵ réussit à réduire la morale au conformisme social. A travers une constatation historique de la variation de la morale d'une société à une autre (différente dans les cités grecques, les tribus primitives, ou alors les cités modernes), le sociologue, affirme que s'il est un fait que l'histoire a mis hors de doute, c'est que la morale d'un peuple est déterminée par la

¹⁴⁵ Emile Durkheim. *L'éducation morale*. PUF, 1974. p.74.

structure de celui qui la pratique. La socialisation et le conformisme social sont compris entre le militantisme identitaire et le concept socratique de double ignorance. Ainsi s'agit-il de déterminer les relations existantes entre l'ipséité et le sujet socialement déterminé, remettant ainsi en cause l'hégémonie actuelle de l'épistémologie constructiviste au sein des mouvements sociaux.

1.2. Anticonformisme social

Il a été démontré que chez l'homme le conformisme dépend notamment de l'attitude adoptée par l'individu vis-à-vis des informations sociales. Le fait de refuser une information acceptée par la majorité n'entre point dans les projets de la sélection naturelle. Mais pour bien asseoir les bases du progrès, il faut nécessairement une poignée minoritaire d'anticonformistes. Cependant, même s'il ne s'agit pas ici de faire de la neuroscience, le refus de se plier aux exigences d'un égocentrisme identitaire ignominieux, peut permettre de poser les fondements d'une société altruiste. Mais, paradoxalement, il peut servir de soutien à des desseins abjects et narcissiques.

1.2.1. Anticonformisme altruiste

L'altruisme est surtout une forme d'utilité interdépendante, de servilité gratuite, de bienveillance à l'endroit d'autrui, même s'agissant d'un parfait inconnu. Il est comme psychologique de la préférence et du comportement des individus. Cependant, il revêt une dimension sémantique plus large en fiction. L'altruiste est un personnage dont l'action se situe *hic et nunc* pour la réussite de la mission du héros. L'archétype de l'altruiste n'est pas un mentor, son action se présente comme une force indirecte solidaire. Dans *Le gone*, l'altruiste, c'est le héros lui-même. Même s'il semble l'ignorer, il est investi d'une mission délicate, celle d'une vision altruiste qui convoite la libération, l'acceptation, l'intégration et l'émancipation culturelle. Tandis que dans *Goma*, suivant le registre de la narration nous pouvons considérer que l'instance altruiste n'apparaît qu'en filigrane. La majeure partie des personnages apparaissent comme anti-héros en s'opposant nettement aux aspirations du personnage principal. Dans ce roman, c'est le narrateur qui conduit un projet de société d'où la prééminence du discours satirique qui incite le lecteur à détester le personnage.

La coexistence pacifique et la solidarité sont une porte de sortie et un moyen d'oublier la consistance d'une existence misérable, d'une poignée d'étranger sur une île déserte, loin de leur source et de leur patrie. C'est dans cette optique qu'Antoine de Saint-Exupéry s'interrogeait ainsi : « Pourquoi nous haïr ? Nous sommes solidaires emportés sur la même planète, équipage d'un même navire. Et s'il est bon que des civilisations s'opposent pour

favoriser des synthèses nouvelles, il est monstrueux qu'elles se dévorent¹⁴⁶ ». Le compromis est quasi similaire dans *Le gone*. Une minorité d'étrangers sont cloîtrés entre les quatre murs d'un espace à « géométrie désordonnée » où les « baraquements s'agglutinent, s'agrippent les uns aux autres, tout autour d'elles » (*Le gone*, 11). Le roman de Yakoub n'offre pas par contre une description simplifiée du milieu de vie. Notamment parce que l'environnement culturel et moral prime sur l'environnement physique. Il ressort nettement que le roman offre focalisation axiologique centrée principalement sur la satire des mœurs.

Malgré les scènes de violences fréquentes à l'intérieur de cette enceinte, constatées dès l'incipit, le narrateur rassure « [qu']au Chaâba, on ne peut pas se haïr plus de quelques heures [...] Après chaque altercation, les femmes espèrent pouvoir se détester jusqu'à la fin de leur vie, mais inexorablement, la lumière du jour du lendemain éteint les braises de la veille » (*Ibid.*, 10). C'est dire combien les femmes s'abstiennent de raconter les épisodes malencontreux survenus, pour favoriser la paix, l'entente et la quiétude bénéfique notamment pour leurs époux et leurs progénitures, autant de raisons qui les obligent à tenir leurs langues. Ainsi, « le soir, quand les hommes rentrent du travail, aucun écho ne leur parvient des incidents qui se produisent pendant leur absence du Chaâba » (*Ibid.*, 10-11).

Ainsi, l'allocentrisme ou plus exactement, l'attitude philanthropique des femmes du Chaâba en plus d'être avantageux et salubre, la répercussion de leur geste de compassion agit nettement sur leur entourage. Cette compassion est une chose notamment sacrée chez le personnage de Rabah qui, malgré son antipathie vis-à-vis des desseins de la socialisation, sacrifie son temps libre pour travailler au marché. Grâce à cette « activité lucrative » haïssable, il aide sa famille, et distribue aux « chaâbis » des légumes et fruits à moitié pourris. Il dirige des « opérations commando » consistant à désavantager le travail des putes en débusquant leurs clients, prévient toute sa famille à l'arrivée du camion à ordures « afin d'organiser une expédition rentable » (*Ibid.*, 38). Mais toutes ses bonnes œuvres apparaissent comme antipathiques, car elles participent à rendre immuable la situation d'étrangeté, d'altérité des « chaâbis ». Seulement, l'altruisme basé exclusivement sur des actions qui ne peuvent mener ni à la prise de conscience, l'accomplissement, l'hédonisme ou à l'ouverture au changement, reste discutable. La question à se poser maintenant c'est comment un comportement anticonformiste peut remplir une fonction altruiste ?

¹⁴⁶ Antoine de Saint-Exupéry. *Terre des hommes*. Paris : Gallimard, 1939. p.148.

Pour répondre à cette question, il faut s'intéresser de près aux ambitions implicites conduites par l'innocence d'Azouz. Il est le personnage porteur des idéologies de l'auteur, l'emblème de l'étalon convoité par l'auteur à l'endroit de tous les autres. Quoi que discipliné puisse-t-il paraître, il se rebelle souvent contre certains commandements de sa mère qui lui ordonnait de rejoindre le marché pour « vendre des olives les jours où il n'y a pas école » (*Le gone*, 21) ; ce qui d'ailleurs « ne [l]'enthousiasme pas du tout » (*Ibid.*,) dans un premier temps. C'est la sympathie de la société française qui provoque l'antipathie des exigences morales de son cadre de vie. Par ailleurs, Yakoub partage son idéologie entre plusieurs personnages révoltés contre la structure exotique du régime patriarcal. Il faut croire que l'auteur se montre comme révolutionnaire et a investi son génie pour le changement. Le plus important dans cette aventure est l'indécision du héros et la honte qui traversa son égo lorsqu'il devait demander d'être embauché : « Y'a d'l'embauche, m'sieur, s'il vous plait ? » En voilà une phrase ridicule. Je ne me sens pas assez d'audace pour prononcer ces mots » (*Ibid.*, 24). En d'autres termes, même si le personnage est conscient de la pauvreté de ses parents, il refuse de mettre en péril sa dignité. En outre, cette phrase évoque simultanément, le complexe d'Azouz face à la société bourgeoise française dont est issue la majeure partie de ses camarades de classe.

1.2.2. Anticonformisme narcissique

Comme mentionné en amont, l'anticonformisme a un double aspect, positif et négatif. L'aspect positif peut constituer une attitude altruiste se traduisant par la capacité du personnage à s'investir dans l'objection aux normes en établissant de nouvelles considérations éthiques et scientifiques dans le chemin du progrès. Le volet négatif du non-conformisme est celui qui conduit à la ruine et la perte par excès de subjectivité. Ainsi, le non-conformisme de Goma est particulièrement étudié par rapport au comportement narcissique de celui-ci. D'un côté, on peut relever que certains chaâbis qui ont très tôt quitté le Chaâba lorsque leur revenu a grimpé, grâce à leurs économies ou à cause de quelques tensions sociales, par exemple le conflit autour de la boucherie qui a incité les bouchaouis à abandonner le Chaâba, ont agi sans se soucier des autres et de la signification allégorique du bidonville.

En effet, le roman de Begag fonctionne sur un double complexe d'infériorité de l'immigré par rapport au natif et de supériorité de ce dernier vis-à-vis de l'immigré. Dès lors, la sympathie de l'immigré basée sur de l'admiration, n'est pas fondée sur une motivation réelle et naturelle de regarder l'autre en tant que Moi différent de moi, c'est-à-dire mon semblable, mais surtout en tant qu'objet de satisfaction de mes désirs ou alors comme mineur que l'on doit émanciper. Aussi, en adoptant la pitié comme critère de sa relation avec l'immigré, le natif infantilise ce

dernier et s'érige en majeur social, viciant leur relation, puisqu'ils se gardent de se traiter d'égal à égal. Alors la commisération constitue le principal regard que le natif pose sur l'immigré dans *Le gone* en raison du complexe de supériorité. Il s'agit là d'un regard colonial, à l'image de celui que posaient les colons sur les indigènes, convaincus qu'ils étaient chargés d'une mission civilisatrice. Monsieur Loubon reste l'emblème du personnage mentor. Il soutient au mieux Azouz et punit sévèrement ses cousins qui refusent d'évoluer. Ces derniers perçoivent d'ailleurs clairement ce rapport qui peut s'imaginer dans le rôle de l'école avec ses programmes qui vulgarisent nettement la culture française sans prendre au détriment de toute autre forme de pratique culturelle mineure. Ce qui justifie alors leurs nombreuses contestations à l'égard du maître quant à ses prises de positions et ses préférences.

Un tel lien laisse apparaître la suspicion et le préjugé qui sont véritablement le moteur de ces regards croisés, « lorsqu'il ne s'agit pas strictement du désir de domination qui se découvre au détour du rapport d'intérêt entre immigré et natif, ou du désir de compensation qui auréole la relation basée sur l'appartenance à une même classe¹⁴⁷ ». On retrouve les schémas de ce regard dans l'attitude des maîtres et du directeur de l'école vis-à-vis du petit Azouz. En critiquant et blessant l'égo du jeune immigré qui s'investit pleinement pour adopter une conduite rationnelle et respectueuse envers ces personnes qu'il aimerait prendre comme référence. Ils ont ouvertement éclaté de rire lorsqu'il leur tend la main pour les saluer. Sa vexation est immense : « j'ai honte avec mon cartable dans le dos, ma blouse propre, mes cheveux rangés. Je rebrousse chemin vers le milieu de la cour. Là ou ailleurs, peu importe. Je ne réagis plus à rien. Je suis ridicule ». (*Le gone*, 69) Visiblement, les relations sympathiques entre natifs et immigrés participent à camoufler le véritable visage de leurs contacts essentiellement dysphoriques.

D'un autre côté, le narcissisme est défini comme l'attachement à soi-même qui fait qu'on s'intéresse exclusivement au plaisir personnel. Ce personnage dont le narrateur dévoile l'excentricité déontologique, entretient un égoïsme de classe qui s'oriente particulièrement vers les catégories sociales fragiles telles que la gente féminine qu'il considère comme des objets que l'on collectionne, qu'on manipule à sa guise ou qu'on peut abandonner à sa guise. Il exhibe un goût exotique irritant pour la femme, qu'il a tendance à assujettir, soumettre et exploiter sans scrupule. Ce statut de subalterne associé à la condition féminine reflète un aspect archaïque des considérations coutumières de la communauté.

¹⁴⁷ Christophe D. A. Kouna. 2010. p.163.

C'est ce qui explique en partie sa réaction excessive après avoir constaté que son épouse n'était pas restée « pure » (vierge) : « Goma est resté muet pendant un long moment, muré dans sa fureur et dans sa vexation. Puis il a violemment giflé Hamida, qui s'est réfugié dans la salle de bain » (*Goma*, 22). Sa colère et sa vexation sont expliquées par ce que précise le narrateur après : « s'il s'était marié au village, la jeune fille aurait été connue de la famille depuis sa naissance, et chacun aurait pu témoigner qu'elle était restée pure. Chacun aurait pu constater que Goma avait fait un bon mariage, qu'on l'avait respecté en lui donnant une jeune fille digne de lui » (*Ibid.*, 23). Il a vécu cette expérience d'une manière « insupportable », car « la communauté va rire de lui, voire le prendre en pitié » (*Ibid.*). L'origine de son affliction, par peur de ternir son image, témoigne d'un penchant pour son ego démesuré.

Son égoïsme résulte d'une volonté de se construire une image iconique dans la sphère culturelle par le biais du Grand Mariage. Dans cette grande institution qui s'est fait une place dans la société comorienne, ce sont les femmes et les enfants qui y souffrent le plus. Ainsi, Hamida trouva du malheur et de l'inconfort dans son union avec Goma, et resta piégé dans cette prison. Le narrateur nous décline son incommodité :

Combien de fois s'était-elle dit qu'elle ne l'aimait pas et aurait donné cher pour en finir avec ce mariage qui la satisfaisait pas ? Mais elle avait toujours reculé, car une femme ne quitte pas son mari comme cela, dans la communauté. Elle n'est pas libre de son destin une fois que celui-ci est lié avec celui d'un homme. Et sans mari, elle n'aurait plus aucune considération. Tout le monde lui tournerait le dos, il n'aurait plus de place nulle part. (*Ibid.*, 46)

Ce passage expose d'une façon claire et laconique la condition de la jeune femme qui trouve dorénavant ingérable et insupportable son mari envers qui elle perd de l'amour et de l'affection. La négligence de Goma lui inspire plus de responsabilité, car elle ne peut plus compter sur lui pour l'entretien du foyer et des enfants. D'ailleurs, l'insensibilité du père de famille a entraîné la perte de ses fils, dont leur renvoi de l'école à seize ans ne lui a pas semblé un drame, leur arrestation « en flagrant délit alors qu'ils vendaient du cannabis » (*Ibid.*, 178) et la mort de sa troisième épouse Salima. Il n'a pas hésité à abandonner sa petite famille à la Courneuve pour partir prendre une seconde épouse au pays. Malgré la toute-puissance de Goma pour les projets de mariage toujours soutenus par les notables, son union avec Sara « avait fait grand bruit » ; celle-ci s'est permis une grande effronterie et a trompé et menti aux grands notables et à l'Imam pour se rendre en France où elle pourra dresser la loi française contre les tenants de telles pratiques. D'ailleurs le narrateur ne manque pas de le préciser par l'entremise de ce passage : « elle a joué la comédie sans vergogne et a menacé ses parents »

(*Ibid.*, 81). Cette mésaventure a provoqué chez elle une méfiance viscérale envers toute forme d'autoritarisme masculin et un militantisme contre les mariages forcés et la polygamie.

Au même titre que Sara, le comportement narcissique de Goma et les desseins évasifs de la communauté ont éveillé la conscience des filles d'Hamida qui se retournent farouchement contre la tradition en fustigeant la légèreté servie par la coutume au mariage et à l'éducation et la socialisation des enfants. Leur expérience d'un foyer conjugal étroit et surpeuplé, les histoires sans cesse répétées entre leurs parents, la misère physique et morale de leur mère, somme toute insoutenable, ont favorisé la naissance de « convictions fermes ». En conséquence, en plus d'être des femmes indépendantes, elles « sont des jeunes femmes dont les convictions sont fermes, notamment en ce qui concerne le mariage et les enfants. Il n'est pas question d'épouser un homme autrement que par amour et d'avoir des enfants sans être sûres de pouvoir assumer leur éducation » (*Goma*, 184).

Sur ce postulat, certaines générations d'immigrés sont principalement rangées dans une mouvance de marche vers l'universel. Le fait pour les chaâbis comme pour les comoriens de s'être finalement accommodés dans ce qu'ils ont considéré au départ comme une terre étrangère démontre avec pertinence la possibilité de reconstruire une identité affranchie de la position des stéréotypes culturelles d'origine, ouverte à la diversité du monde. Ainsi, semble-t-il triste de constater qu'on pourrait déclarer d'une façon ironique à l'endroit de ce personnage narquois qu'est Goma les paroles du poème de Joachim Du Bellay : « Heureux qui comme Ulysse a fait un bon voyage ».

De toute évidence les personnages de Begag, dont on comprend les motivations puisqu'ils sont très proche d'un certain passé, présentent un réel penchant pour l'ouverture et l'acceptation de l'autre. Cette attitude qui confine à l'humanisme rappelle un des points saillants de l'idéologie anticolonialiste en France qui est de promouvoir une société où les ex-colonisés et les ex-colons vivraient en bonne intelligence postulait ce que Richard Laurent Omgba appelle « la convergence panhumaine¹⁴⁸ ». Mais, partant du postulat senghorien selon lequel « toute grande civilisation est métissage¹⁴⁹ », ces ouvrages montrent les limites de la conception culturelle de l'occident qui s'enracine dans l'enfermement et le narcissisme, alors que « toute civilisation close, renfermée sur elle-même est appelée à mourir parce qu'incapable de se

¹⁴⁸ Richard Laurent Omgba. *La Littérature anticolonialiste en France de 1914 à 1960. Formes d'expression et fondements théoriques*. Paris : L'Harmattan, 2004. p.278.

¹⁴⁹ Cité par Richard Laurent Omgba, 2004.

ressourcer ou de se renouveler¹⁵⁰ ». Ces écrivains semblent reprendre cette idée en construisant une immigration qui s'éloigne des postures homogénéisantes et en inscrivant l'immigré contemporain dans un univers qui consacre le mélange, l'ouverture, la fédération, le branchement, et sous le signe de l'hétérogénéité et la diversité. En revanche, la position dualiste des personnages, d'aucuns conformistes et d'autres anticonformistes, installe une insécurité identitaire ambiguë qui n'échappe pas au regard esthétique ajusté par le narrateur dans l'énonciation d'une ambigüité identitaire.

1.2.3. *Conflit identitaire : entre ambigüité et quête d'authenticité*

L'identité, terme saisi naguère sous une forme souvent figée, substantielle et consubstantielle à une spatialité précise, doit être appréhendée dans une continuité temporelle inébranlable dominée par une conception plus mouvante. Toutes fois afin de mieux circonscrire l'analyse portant sur l'antagonisme identitaire chez Yakoub et Begag, il importe de s'écarter des postures qui confinent à la victimisation. À cet effet on dira que la confrontation culturelle et identitaire qui a cours dans ces œuvres est la résultante d'une conception atavique de l'identité et de la culture à côté d'une autre composite. Selon son principe qu'Édouard Glissant trace : « la culture atavique, c'est celle qui part du principe d'une genèse et d'une filiation, dans le but de rechercher une légitimité sur une terre qui à partir de ce moment devient territoire¹⁵¹ ».

On comprend dès lors que des personnages principaux des textes, à savoir Azouz, Bouzid, Hamida et Goma, ceux de la première génération en soient arrivés jusqu'au déni total, du fait qu'ils aient essentialisé leur culture en face des natifs qui, eux aussi, en font autant. Ils ont notamment posé leur culture en consacrant l'exclusion, bien que « tolérance, hospitalité, accueil, métissage, créolisation (...) n'empêchent pas la singularité et l'identité¹⁵² ».

Ainsi, l'immigré est comme l'avatar dynamique d'un « essentialisme situationniste ». C'est notamment pour résoudre ce dilemme, qui oppose l'individu à d'autres instances, que Paul Ricœur attire notre attention sur deux formes de l'identité construites sur un rapport à soi et à autrui : l'identité-mêmeté et l'identité-ipséité. Ces concepts définis et expliqués dans les chapitres précédents permettent de comprendre la propension identitaire des personnages constatée dans les textes à l'étude. Ainsi que formulait Souleymane Bachir Diagne à travers son ouvrage au titre évocateur *Fidélité et mouvement*, « la fidélité est dans le mouvement », nous pensons également que l'identité est en perpétuelle construction, elle est une proie à la

¹⁵⁰ Richard L. Omgba. 2004. p.260.

¹⁵¹ Édouard Glissant. *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard, 1996. pp.59-60

¹⁵² *Ibid.*, p.66.

métamorphose et au mouvement. C'est ce qui amène particulièrement Guy Di Méo à se demander si « l'idée d'une identité fondée sur un minimum de cristallisation sociale, construite dans une certaine temporalité, ancrée dans une spatialité durable, et plus particulièrement dans un territoire, n'est-elle pas discréditée ?¹⁵³ » De la sorte, la situation conflictuelle des identités n'échappe point au regard discursif de son parcours esthétique.

Qui dit exil dit identification ou quête de sens, et ce dernier entraîne généralement un rapport conflictuel des identités qui peuvent également être soumises à des variations cartésiennes. Les phénomènes migratoires trouvent leurs origines dans l'histoire même. Ce sont à l'origine des raisons commerciales qui ont motivé les expéditions vers le monde des « barbares » à la recherche de produits exotiques et rares. La route des épices et la route de la soie qui ont permis l'implantation et la liaison des centres de productions d'Afrique, du Moyen-Orient, de l'Asie à l'Europe, ont transmis à l'humain une fascination envers l'inconnu, un imaginaire de l'autre, un fantasme de la différence. Nous avons mentionné en amont deux sortes d'exil à savoir l'exil choisi et celui forcé. Le regroupement familial organisé et orchestré par le gouvernement français du côté des immigrés algériens montre des traits distinctifs d'un exil forcé à l'image des esclaves d'Afrique déportés aux Amériques entre le XVIIe et XVIIIe siècle.

Ce regroupement qui visait notamment de reconforter les étrangers algériens qui ont dû quitter leur patrie pour aider à la reconstruction économique et industrielle d'une ancienne puissance coloniale tyrannique, a fortement participé à la formation des banlieues et de bidonvilles qui respirent un écart identitaire criard. Les pages historiques de la migration des populations de l'archipel des Comores à la métropole coloniale sont évocatrices d'une forme d'exil choisi dont le motif principal reste économique. C'est ce que l'on peut entrevoir dans ce passage de l'incipit : « 1975. Les Comores viennent d'accéder à l'indépendance. En raison des liens forts qui existent encore avec la France, nombre de Comoriens décident d'immigrer pour trouver du travail dans l'ancienne puissance coloniale ». (*Goma*, 8) Ce déplacement a entraîné chez les personnages de Yakoub, un décalage, témoin d'un choc culturel imminent, qui altère notoirement leur identité d'origine.

Pour parer à ce carambolage, la construction d'une communauté visant à préserver l'authenticité d'un système de valeurs essentiellement fondées sur une pratique baroque de la religion devient imminente. Le *madjilisse*, lieu qui échappe aux données spatiotemporelles, est

¹⁵³ Guy Di Méo. « Le rapport identité/espace. Éléments conceptuels et épistémologiques » *HAL Archives-ouvertes.fr* 2008. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281929>. Consulté le 14 Avril 2021.

fondé sur ce principe de la protection de l'authenticité de l'identité comorienne : « des hommes qui se sont regroupés en association et qui défendent ce qu'ils appellent leur « tradition ». Entre le Chaâba et la société française se dessine d'une manière symbolique l'organisation de l'espace dans les pays africains où l'on notait une présence coloniale. L'espace colonial est structuré de sorte à faire fonctionner la colonie en séparant le quartier des colons (bâtiments de l'administration coloniale) des quartiers indigènes géographiquement distincts.

Contrairement à la communauté comorienne qui revendique une authenticité vouée nécessairement à la métamorphose, les « chaâbis » se sont implantés sur la base d'un répertoire culturel préétabli et authentique avec la nécessité d'évoluer et de sortir de cet écart identitaire. C'est ainsi que le narrateur, nostalgique d'un Chaâba plein de vie qui s'est dépouillé de son souffle, mugit son désarroi : « le Chaâba a laissé filer son âme entre les fissures de ses planches. La baraque des cousins, les derniers partis, est toujours accoudé à notre maison. Elle est la seule. Elle est vide. » (*Le gone*, 139) Le dépeuplement du Chaâba qui est privé de son âme (les chaâbis) et laissé pour mort par une poignée d'esprit en quête d'hygiène, de salubrité, de sécurité, de prestiges, bref de meilleures conditions de vie.

Chapitre Deuxième. L'identité comme construction d'un imaginaire social

Si tout individu est un être social, il est admis que celui-ci relie son identité à des éléments qui fondent consciemment ou non son univers de valeurs. C'est par un processus d'euphémisation que les textes à l'étude exposent, chacun à son tour, cet indicateur sociologique de l'identité qu'est l'imaginaire social. Ce concept est notamment compris par Gilbert Durand, cité par Cheikh M. Diop, en tant que « réservoir anthropologique de toutes les re-présentations possibles¹⁵⁴ ». Apprécier ce réservoir implique de revisiter tout un ensemble d'expériences « socioculturelles » inconscientes qui engloberait les croyances mythiques, religieuses, les rites, les formes de récits populaires, ensemble systémique, qui a fondé l'imaginaire collectif de ces groupes, se trouvant sous l'influence du contact en pleine dégénérescence. L'étude de l'imaginaire social (en tant que construction identitaire) des communautés d'immigrés exige une réévaluation de la notion d'utopie en rapport à l'idéologie du discours identitaire et la propension au traditionalisme minoritaire.

2.1. Quête de sens : entre idéologie et utopie

L'écriture est un lieu de quête, un espace d'exorcisme des appartenances. La littérature de l'exil expose souvent une ambiguïté existentielle, elle fait l'éloge de la différence. Dans

¹⁵⁴ Cheikh M. S. Diop. 2008. p.233.

L'Aventure ambiguë, Samba Diallo s'est livré à une réflexion existentielle concernant son hybridité culturelle. Il se manifesta en lui, notamment, le besoin d'opérer une synthèse de son identité partagée entre le déchirement d'une société traditionnelle spirituelle et l'avènement de valeurs occidentales, à l'esprit moderniste-matérialiste. La quête de sens évoque un dilemme existentiel, une identité agressée, une altérité douloureuse ou un dérèglement structurel de la société ; problèmes auxquels il est nécessaire d'apporter une réponse concrète. Begag et Yakoub ont conduit, hors de leur activité d'écriture, des démarches pour la réalisation de leur idéal sociétal par une action concrète et rémunératrice. A la publication de leurs ouvrages, Begag est chercheur en sociologie urbaine, spécialisé dans l'étude des banlieues et ministre délégué. Yakoub, lui, est activiste et s'implique dans la vie de la communauté comorienne à la Courneuve pour lui permettre d'évoluer tout en restant fidèle à ses valeurs les plus importantes.

2.1.1. Identité et altérité

Tenter de comprendre l'immense besoin d'identité, de refondation ou de réinvention d'avenir que recherchent les sociétés d'immigrés, c'est peut-être commencer par indiquer l'outillage conceptuel qui est à l'origine de cette quête. L'identité collective de celles-ci est comprise à travers le miroir de l'altérité. Ces sociétés sont quelquefois considérées comme des « mondes clos » où l'individu n'existe pas isolément, car ontologiquement lié à la communauté, ou du moins on remarque « une absence d'initiatives individuelles¹⁵⁵ » sont aujourd'hui régis par d'importants enjeux de prestige et de pouvoir. Cet enjeu de pouvoir trouve son répondant dans le texte de Yakoub où l'on note une description naturaliste du comorien.

Une conception toutefois à relativiser car, *L'Aventure ambiguë* et *Le Monde s'effondre* offrent plusieurs contre-exemples à ce point de vue émanant d'une certaine anthropologie tributaire des conceptions colonialistes. On peut lire dans ce texte le portrait moral d'un personnage principal conservatiste de valeurs traditionnelles et réservé quant à la civilisation française, il dénonce l'hégémonie des libertés individuelles chez les femmes et les adolescents. La circonspection dont Goma fait preuve est à la limite de la négation de la civilisation de l'autre. Il est conquis par une volonté d'acquérir et sauvegarder une notabilité moribonde, désaxée et redirigée tristement vers un espace où la culture dénigrée de l'autre reste dominante.

Un aspect significatif de l'identité des personnages de Begag, adjuvants à la réussite de la mission du héros, reflète une forte présence d'initiatives individuelles détachées implicitement de prédispositions communautaires dont il porte le fardeau de la discrimination, de l'écart

¹⁵⁵ Cheikh M. S. Diop. 2008. p.130.

identitaire et de la différence. Ensemble de problèmes qu'il est chargé de résoudre sans clabaudage sur les valeurs d'autrui. Le mode de vie des « chaâbis » est sans cesse critiqué par Azouz narrateur omniscient, prenant pour modèle, la culture française.

Ce désir de ressemblance à autrui oppose manifestement ces deux protagonistes. Goma représente le patriarche, un prince qui se bat pour son intronisation (Célébration de son Grand Mariage), voulant sur ce même élan perpétuer son règne d'où son penchant pour un héritier. Il se désintéresse totalement de ses filles, à la naissance de Rickynazé, « il jette un coup d'œil au bébé et rentre, dépité ». (*Goma*, 32) Ses parents nourrissent le même désir que lui : « Maintenant, il faut faire un fils » (*Ibid.*, 33). Il est du genre à poursuivre ses objectifs avec véhémence, le seul motif de son mariage avec Hamida reste de concevoir un fils. Par conséquent, il devient ingérable aux yeux d'Hamida, qui en accumulant toutes ces peines et injustices trouve enfin la force de se confronter à son mari pour dénoncer son ingratitude : « son écœurement face à tous ces mariages, face aux conditions dans lesquelles il les oblige à vivre, entassés dans ce petit appartement ». (*Ibid.*, 140) Le malheur de cette famille polygame est tributaire de l'entêtement d'un père de famille irresponsable, égocentrique et indifférent quant à la situation des siens.

En revanche, si l'errance des personnages d'Azouz Begag est devenue quasi omniprésente, c'est bien à cause de ce regard rétrograde, de cette auto altérité autodestructive et émancipatrice d'un complexe d'infériorité. C'est ainsi que Azouz, en croisant les yeux de son maître d'école, M. Grand par inadvertance, lorsqu'il vendait des bouquets de fleurs cueillis dans la forêt se languit de son infortune : « Rouge de honte, je baisse les yeux et me fait tout petit dans mon pantalon de velours trop large » (*Le gone*, 71). Il est clair que chez ce personnage, apeuré d'être démasqué, d'être vu comme misérable, l'altérité n'est pas seulement pure rêverie et création de voix intérieures claustrées dans un mutisme assourdissant, elle est réelle. Cet aspect de l'altérité est quasiment similaire dans *Goma*. Elle est portée par le narrateur qui tient un discours satirique sur la polygamie qu'il appose comme une problématique généralisable à l'échelle continentale africaine. La justice française est indifférente à ces excentricités qu'elle comprend parfaitement.

Par ailleurs, l'école est présentée comme un outil servant à l'émancipation des cultures discriminées et la réconciliation de celles qui sont antagonistes. Par exemple, une leçon de morale sur l'hygiène a permis de montrer la singularité de cette pratique selon les sociétés. Les français qui utilisent tout un arsenal moderne, accessoires sophistiqués s'interposant dans le rapport de l'humain avec son propre univers corporel : « Ils parlèrent de baignoire, de lavabo et même de brosse à dents et de pâte dentifrice » (*Le gone*, 93). Tandis qu'au Chaâba, la

méthode est exotique et technique, toute l'opération nécessite qu'un « verre d'eau », le reste est machinal : « [Ils] contractent leurs mâchoires » ; « passent un doigt sur les incisives pour nettoyer la surface » ; « raclent les parois du fond de leur gorge pour extraire les impunités » ; « propulsent sur le bitume » et « recouvrent de leur pied cette substance » (*Ibid.*, 94). Cet aspect immatériel des pratiques rejoint la position toute tranchée de Salif, dans *Les Gardiens du temple* de Cheikh Hamidou Kane concernant le matérialisme excessif occidental (le cas de l'utilisation de la cuillère à manger, pratique déplorée chez les Diallobés) qui favorise le divorce de l'humain d'avec son enveloppe charnelle.

Pourtant, cette différence n'est en rien caractéristique d'une spécificité culturelle quelconque, elle traduit manifestement une pauvreté, un écart économique profond qui oblige les chaâbis à survivre avec les moyens du bord. Ce qui montre une spécificité culturelle est peut-être l'outillage pour le bain. Au moment où les Français se servent d'une « serviette », du « savon » et du « shampoing », les pauvres chaâbis n'ont besoin que d'« une chritte » et d'« une kaïssa » entièrement faites à bases de matières rudimentaires. Après l'exposé du maître sur la « théorie de l'hygiène », le narrateur tire sa conclusion : « je me rendis compte qu'au Chaâba nous étions de mauvais praticiens » (*Ibid.*, 96). Or, contrairement à Goma qui concentre toute son attention sur ses semblables, existence à la limite troglodyte, car il ne supporte pas les blancs qui se contentent d'une seule femme, d'une famille réduite et rêve d'épouser une fille de son village, soumise à ses désirs et à son autorité, Azouz, lui, veut ressembler aux blancs jusqu'à renier sa race, sa religion et ses origines culturelles lorsqu'il se fait interroger par « l'ainé des Taboul ». Et voilà qu'« entre les attraits de sa réussite sociale et la nécessité de s'ancrer dans sa culture première, son identité devient sujette à d'importantes variations¹⁵⁶ », ce qui le confronte à un déchirement culturel violent et un stress acculturatif.

2.1.2. Utopie dans le discours littéraire

La résonance du discours idéologique porté par les écritures migrantes, volontiers autobiographique et naturaliste, à la suite de la traditionnelle littérature de l'exil, se fait sentir comme une conjuration des représentations identitaires surtout dans l'espace francophone, poussant Fulvio Caccia à se demander : « la littérature de l'immigration existe-t-elle ou n'est-elle qu'un passage vers une littérature nationale¹⁵⁷ » ? Cette difficulté de définir exactement l'idéal des écritures migrantes, après le déclin des idéologies tiers-mondistes, avatars de la

¹⁵⁶ D. Abdelouaheb *et al.* 2009. p.106.

¹⁵⁷ Fulvio Caccia. « Le roman francophone de l'immigration en Amérique du Nord et en Europe : une perspective transculturelle ». In : *Métamorphoses d'une utopie*. F. Caccia et J-M. Lacroix (dir.). Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 1992. pp. 91-104. Consulté le 02 avril 2021. URL : <http://books.openedition.org/psn/4992>.

décolonisation, et l'irruption des intégrismes religieux, en fait l'euphorie de projets utopiques. Pour Françoise Vergès, « l'utopie, c'est ce qui déchire la trame d'un temps qui se veut immuable, inaltérable [...]. Elle fait entrevoir quelque chose qui n'existe pas encore. Elle préfigure *ce qui n'est pas encore*. Elle parle d'un espace libre, terrestre, planétaire et immatériel qui se traduit concrètement¹⁵⁸ ».

C'est dire que le fait de vouloir mettre en lumière la complexité des rapports identitaires qui régit ontologiquement les interactions communautaires, au même titre que les desseins de l'afrofuturisme face à l'idéologie de rattrapage du modèle occidental productiviste, en proposant « de renverser cette méthodologie de rattrapage en créant « des complications temporelles et des épisodes anachroniques qui perturbent le temps linéaire du progrès¹⁵⁹ ». Le projet de *l'Afrotopos*, décliné dans *Afrotopia*¹⁶⁰, n'a cependant rien à voir avec un repli identitaire, a précisé l'écrivain et économiste sénégalais, Felwine Sarr. Ainsi nous pouvons constater la forte présence « d'utopies émancipatrices » dans ce projet de recadrage de la géopolitique africaine orientée essentiellement vers la formule senghorienne de l'enracinement et l'ouverture.

L'écriture de ces romans est venue à son heure. Il est clair que Yakoub semble beaucoup plus radicale, son message est un appel de détresse, une tendresse à l'égard des violences faites aux femmes et les souffrances des enfants qui naissent de ces familles polygames. Trop ambitieux et réservé, l'écrivain et ministre délégué « français » garde le recul nécessaire pour épargner tout angélisme ou manichéisme à son lectorat. Ces romans, tous réécriture des souvenirs d'enfance, dévoilent chacun les différentes opinions et prises de positions de leurs créateurs, offrent une porte de commutation avec l'autre et même les siens. Car, ainsi que remarquent Abdelouaheb et Méziani : « se raconter c'est en quelque sorte se dévoiler, et lorsque cela part d'une intention volontaire, l'auteur se dévoile mais aussi désire établir un pont de communication avec l'Autre, ce dernier peut appartenir à sa culture ou à une autre¹⁶¹ ».

Le gone se dévoile comme un livre de mémoire qui sanctionne un issu glorieux des sacrifices de l'auteur, qui au cours de son enfance dans un bidonville situé à Lyon où il apprend à parler français, à distinguer le mal du bien, à critiquer les mœurs puériles auxquelles sont

¹⁵⁸ Françoise Vergès. « Utopies émancipatrices ». In : *Ecrire l'Afrique-monde*. Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir). Les Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal 2016, Paris/Dakar : Philippe Rey & Jimsaan, 2017. pp. 243-260.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.256.

¹⁶⁰ Felwine Sarr. *Afrotopia*. Paris : Philippe Rey, 2016.

¹⁶¹ D. Abdelouaheb *et al.* 2009. p.109.

largués les chaâbis. Alors que Yakoub conjugue son penchant pour une société perfectionniste aux valeurs relativement nouvelles teintées de féminisme, Begag dresse une courbe ascensionnelle de l'évolution d'une société marginale et non-conformiste vers une société intégrée, conformiste et prête pour le bouleversement.

Contrairement dans *Goma*, où les immigrés manipulent les dossiers consulaires à leur avantage – chose qui n'échappent point au regard indifférent de la justice française qui préfère en fermer les yeux – leur permettant de faire venir de nombreuses femmes en France prétextant une quelconque relation filiale avec celles-ci : « même si le regroupement familial a été interdit en 1996 pour les polygames, le problème se pose au sein de plusieurs communautés. Les résultats sont toujours les mêmes : vie impossible dans les appartements trop petits, les jeunes livrés à eux-mêmes, jalousie entre les femmes » (*Goma*, 187). Les personnages de Begag, eux, semblent piégés dans ce trou où grandissent en permanence l'amertume et la nostalgie du pays natal.

Par ailleurs, la désertion du Chaâba par ces quelques habitants, rallume le feu agaçant de la claustration chez le héros. Malgré que la famille de Bouzid puisse habiter en ville, les problèmes accumulés en rapport aux charges économiques lourdes, que nécessite le fait « d'habiter dans les bâtiments », laisse indécis Monsieur Begag, lorsque le régisseur lui demande quand il comptait retourner dans son pays : « Hou là là ! fit mon père en levant les yeux au ciel. Ci Allah qui dicide ça. Bi titre, j'va bartir l'anni brouchaine, bi titre li mois brouchain ». (*Le gone*, 231) Cette dernière phrase de l'épilogue à la forme incompréhensible, dessine les limites coriaces des projets utopiques d'Azouz. Elle est cependant pour l'auteur une perspective ouverte à l'intention du lecteur en situation similaire d'envisager le retour à la source, aux origines, au lieu d'endurer en silence et contre son gré les multiples humiliations dont sont sujets les étrangers. Or, ce père qui semble indifférent vis-à-vis de l'état d'âme de son enfant, est très préoccupé par la réussite économique et sociale de celui-ci.

Toutefois, l'adhésion à la sacralité de la religion et à la rigueur manifeste de son exégèse semble porter une vision maladroitement politique de Yakoub. Tout au long de son ouvrage, il démontre les limites de la polygamie qu'il considère comme « fléau contre lequel il est urgent de se battre » (*Goma*, 13), tandis qu'elle est permise en islam, religion de cette communauté. Sa conception est toute tranchée : « Je suis farouchement opposée à la polygamie. Je considère qu'elle nuit à notre pays et à notre communauté en exil » (*Ibid.*, 188). Sa position contradictoire

et radicale vient confirmer la remarque d'Eric Gans : « les idées religieuses les plus apparemment irrationnelles correspondent aux besoins réels de l'ordre social¹⁶² ».

En définitive, le discours littéraire a souvent une position subjective qui n'est pas toujours celle « d'un *je* faussement neutralisé, faussement absenté dans le littéraire¹⁶³ », portée généralement par une « liberté d'imagination créatrice ¹⁶⁴ » et un « positionnement idéologique¹⁶⁵ ».

2.2. Imaginaire social et relation au sacré

L'imaginaire social, dans la pensée de Marx, ne rassemble pas certes tous ce que Castoriadas trouve dans cet assortiment conceptuel. Pour Jean-Louis Prat, « imaginaire chez Marx, est toujours synonyme d'illusoire, et s'applique donc à une réalité moins réelle que l'objet du savoir théorique¹⁶⁶ ». Autrement dit, dans la vie sociale, la vie politique voire même dans la célébration de certains rites religieux, la conduite des hommes témoigne souvent de leur croyance à la réalité d'objets fabuleux au sujet desquels un étranger aurait des difficultés à appréhender. Ainsi, à chaque fois que l'on accomplit une action machinale, que qu'on affectionne une opinion spontanée ou une croyance à des formes spirituelles, on a conscience du sens qu'on formule à l'endroit de cette action, de cet avis ou de cette foi. Comment donc apprécier l'aspect conservatiste des communautés d'immigrés qui font nécessairement face à la « toute-puissance » du modernisme occidental ? De quelle manière le rapport au sacré de ces communautés est-il représenté, sachant que celles-ci sont particulièrement caractérisées par le syncrétisme religieux et l'enjeu des conservatismes culturels ?

2.2.1. *Syncrétisme religieux et traditionalisme*

La lecture religieuse de *Le gone* montre clairement un problème plutôt racial que religieux. Les clichés racistes dominent largement sur ceux de leurs fondements religieux. Les deux romans mettent en scène des sociétés musulmanes. Chez les algériens, la culture initiale a globalement adopté les pratiques religieuses de l'islam, alors que chez les comoriens le syncrétisme entre culture religieuse et tradition atteste un associationnisme. Il est souvent un détail crucial de distinguer les sociétés musulmanes en rapport à la pratique de l'islam. Ainsi, suivant les explications de C. M. Diop, « comprendre cette distinction faite entre l'Islam qui

¹⁶² Cité par Cheikh M. Diop. 2008. p.120.

¹⁶³ Pierre Jourde. Cité par C. M. Diop. 2008. p.142.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Jean-Louis Prat. « Marx et l'imaginaire ». In : *La Découverte*, « Revue du Mauss » vol. 2, n°34. 2009. pp.385-395. URL: <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2009-2-page-385.htm>. Consulté le 16 Mai 2021.

prêche le juste-milieu, l'islamisme qui est un extrémisme vers le haut (le zèle) par opposition à l'associationnisme qui tire vers le bas (la négligence), permet de suivre les différentes catégories de spiritualité chez les musulmans¹⁶⁷ ». C'est dire combien les sociétés musulmanes sont compliquées à saisir entre la religion et l'autorité traditionnelle. Les sociétés africaines sont cependant très attachées à leurs traditions, d'où la perpétuation de pratiques séculaires, même blasphématoires, interdites ou tabous qui s'érigent en contrepied de la jurisprudence islamique.

Dès les premières lignes du roman, avant même l'Avant-propos, l'auteur comorien installe son propos romanesque sur un extrait du coran qui met en garde contre les dérives rattachées à la pratique de la polygamie, comme gage de l'objectivité de sa position sur ce phénomène qui déchire les familles comoriennes au pays et à l'étranger. Si, les personnages de Begag placent la religion sur un piédestal sacré en donnant à « Allah » une dimension suprême, les comoriens de la Courneuve, eux, se vantent d'une organisation sociale où la suprématie est accordée à la tradition et à la volonté des anciens. Ils n'hésitent pas à entreprendre des projets qui ne visent que leur propre orgueil, leur accomplissement, teintés de mensonges et prétextant une obligation religieuse. La quête de Goma pour engendrer un fils l'amène surtout à solliciter l'aide d'un marabout, Papa Vodou, apparemment « réputé pour maîtriser parfaitement la géomancie, cet art divinatoire basé sur l'observation des formes qui apparaissent après avoir jeté de la terre ou des cailloux sur une surface plane » (*Goma*, 37). Avec toute la foi et la confiance aveugle que Goma prête à ces pratiques païennes, le verdict du marabout, lancé comme une malédiction sur le front d'Hamida, lui inspira sans conteste l'idée de prendre une seconde épouse, car « Goma respecte trop la tradition pour déroger » (*Ibid.*, 39).

Bien qu'écrit en français, *Le gone* regorge des passages rappelant les fondements culturels de cette communauté immigrée. Elle s'adonne au respect des rituels prescrits par la tradition arabo-musulmane et qui la lie à El Ouricia, le village des parents d'Azouz. L'hospitalité, la solidarité et l'entraide sont des valeurs qui meublent le quotidien de cette communauté désœuvrée par l'errance existentielle et qui confie leur destin à « Allah » dont ils ne se lassent d'implorer les pouvoirs. De ce fait, quand Azouz a supplié son père de songer à déménager du Chaâba déserté par tous ses autres habitants, et que celui-ci se montre indifférent, il s'est tourné vers la toute-puissance divine pour qu'il fasse entendre raison à son père. C'est ce que nous pouvons entrevoir ici : « Et moi, chaque soir, je m'endors en implorant Allah le Grand de faire descendre un ange pour avertir mon père que nous sommes tous malheureux, que ceux qui sont partis nous envie, nous font pleurer » (*Le gone*, 143). Il octroya également le mérite à « Allah »

¹⁶⁷ Cheikh M. Diop. 2008. p.87.

d'avoir mis M. Loubon, « un pied noir » qui lui enseigne à l'école, sur son chemin, qui allait lui permettre de réaliser son rêve, celui de dénoncer le « racisme » dont il subit douloureusement les séquelles : « Allah avait guidé mes pas, car j'attendais cette chance depuis de longs mois, et un pied-noir me l'offrait sur un plateau » (*Ibid.*, 214).

Cette grâce rendue à Dieu, qui leur gratifie de tout ce qui advient d'heureux ou de malheureux dans leur vie, est inconsciemment mêlée d'associationnisme, autrement dit « conservation des valeurs païennes parallèlement aux indications islamiques¹⁶⁸ », chez Yakoub. L'écrivain comorien dénonce par une légèreté implicite les excès des pratiques religieuses synchronisées au fétichisme et la « géomancie ». Cette mascarade est aux yeux de l'Islam un retour à la profession d'idolâtrie. Car, pour « L'Islam, toute manifestation culturelle traditionnelle est un retour au paganisme (qui est un péché « impardonnable »)¹⁶⁹ ». Cependant, cette position toute tranchée reste discutable, si celles-ci sont anti folkloriques et synchronisées à la lumière de l'esthétique culturelle de cette religion.

2.2.2. *L'entre-deux identitaire et pratiques culturelles*

Dans les sociétés contemporaines, l'identité est associée à une réalité tangible inscrite noir sur blanc et étendue sur du papier (la carte d'identité). Jean-Claude Kaufman, célèbre sociologue spécialisé dans l'analyse des contraintes de la vie conjugale ou du couple, considère la préoccupation identitaire comme « une invention de soi ». Dans son ouvrage éponyme¹⁷⁰, il retrace l'historique du terme dont l'usage banal actuel date de l'époque des registres paroissiaux et de la naissance de l'État qui cherche à étiqueter ses membres. Il renseigne lors d'une interview accordée à Élodie Courtejoie que ces personnes qui vont être dotées de papiers d'identité sont celles qui s'extraitent justement de la communauté stable à savoir « les Tziganes ; les personnes qui voyagent ; les ouvriers, les ouvriers qui vont de ville en ville, et vont être à qui on va attribuer un livret ouvrier qui définit un petit peu leur histoire¹⁷¹ ». En d'autres termes, cette identification sur un bout de papier est incapable de résumer à elle seule tout l'individu alors qu'elle n'est en réalité qu'un ensemble d'identifiants, laissant ainsi en rade les origines théoriques du concept de processus identitaire.

¹⁶⁸ Cheikh M. S. Diop. 2008. p.82.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Jean-Claude Kaufmann. *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Hachette Pluriel, 2010.

¹⁷¹ Elodie Courtejoie. « *Qu'est-ce que l'identité, Jean-Claude Kaufmann ?* » Entretien avec Jean-Claude Kaufmann. France Diplomatie – Ministre de l'Europe et des affaires étrangères. URL: https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/Qu_est-ce_que_l_identite. Consulté le 17 avril 2021.

Cette définition est donc réductrice des moyens d'identification en vigueur dans les sociétés traditionnelles. Dans ces types de sociétés, tout le monde se préoccupe de tout le monde et il y a un contrôle mutuel du respect des interactions sociales ainsi souhaité par la coutume. Ce qui rend intrigantes les interactions sociales. Les sociétés décrites ici entretiennent le même rapport à leur identité flottante et les habitudes et pratiques culturelles sont surveillées et appréciées mutuellement.

L'installation des immigrés comoriens et algériens, africains plus généralement en France, est expliquée à travers une redevance tant méritée par cette tendre Afrique qui fut autrefois le théâtre d'atrocités dont l'occident fut le principal instigateur. Ainsi, ces romans ne font pas état d'un épisode revanchard, à l'image des écritures de Dany Laferrière. Dans *Comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer*¹⁷² – satire féroce des stéréotypes et clichés racistes – dans lequel le héros, Vieux mène une vengeance contre la race blanche en réponse à l'injustice qu'a été l'esclavage. Cependant, les communautés représentées reflètent une forme emblématique de la résilience qui selon Boris Cyrulnik cité par Michel Naumann « désigne un clivage positif qui permet au sujet de reprendre une vie normale et de laisser de côté leur passé tragique¹⁷³ », en l'occurrence la colonisation.

La résilience est à comprendre plus simplement comme un processus de reconstruction, c'est une forme de thérapie au traumatisme. Le narrateur de *Goma*, a lui-même été victime de traumatisme. D'ailleurs il considère son acte de narration comme un devoir de mémoire, mais aussi pouvons-nous concevoir qu'il est pour lui un exercice cathartique pour se remettre de ses blessures. Ainsi, en se réfugiant derrière l'histoire d'autres victimes l'auteur masque sa colère et par conséquent peut prétendre à une meilleure crédibilité auprès de l'opinion avec laquelle il a engagé une communication sociopolitique.

Le jeune Azouz vit dans le roman un présent intolérable, que seule l'imagination d'un futur radieux fournit les trésors qui aident à le supporter. Aussi, nous pouvons constater ses talents de révolutionnaires et de futur décideur quand il commence à exceller à l'école avec notamment l'aide d'un professeur compatissant et fasciné par la détermination et l'identité de l'« arabo-français » (ou « arabo-berbère ») qu'il (M. Loubon) côtoya lors de sa mission en colonie. Avec le père d'Azouz on se rend compte de la portée significative de la réussite du jeune homme qui porte vraisemblablement une mission qui est de devenir l'auteur de son propre destin : « Pris à

¹⁷² Dany Laferrière. *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*. Paris : Le Serpent à Plume, 1999.

¹⁷³ Boris Cyrulnik cité par Cheikh M. S. Diop. 2008. p.122.

son piège, il ne peut que se soumettre et sourire. Il est fier. Ses enfants ne seront pas ouvriers comme lui. Un jour, ils porteront la blouse blanche de médecin ou d'ingénieur et retourneront à Sétif. Riches. Ils bâtiront une maison. » (*Le gone*, 220)

Entre la dialectique du sacré et du social, la mission protectrice portée par Yakoub d'un « islam authentique », nonchalamment perverti pour des raisons de pouvoir et de statut social élevé, va jusqu'au dévoilement de trafics d'influences, de corruption, « d'intimidation des épouses » ou même de procès clandestin « dans l'appartement d'un des membres du réseau » qui peut se solder par une correction douloureuse de la femme ». Il dénonce en outre le soutien des « pouvoirs publics [qui] apportent parfois leur aide, au bout du compte, à des hommes dont le but est d'asservir les femmes » (*Goma*, 173). Ainsi, pouvons-nous lire dans le dernier chapitre du roman : « L'organisation a recruté des hommes influents dont le rôle est de faciliter la résolution des problèmes moyennant finances, bien entendu. Les moyens utilisés sont divers, allant de l'intimidation des épouses pour les remettre dans le droit chemin à l'intervention auprès d'élus pour leur demander des services ». (*Ibid.*, 172)

C'est dire que les acteurs de cette entreprise de la polygamie adhèrent à la sacralité de la figure suprême de la tradition. Dans cette perspective convergente des cultures populaires et religieuses face à une structure sociale moderne qu'offre l'occident, les groupes les plus capables de résiliences sont ceux qui présentent une « identité forte » relevant notamment d'une « filiation effective ou symbolique car ils savent s'attacher à des trésors dérisoires et leur accorder une puissance symbolique très profonde¹⁷⁴ ».

Chapitre Troisième. Errance linguistique et enjeu esthétique de l'interculturalité

La mission sociopolitique portée par les écritures migrantes surtout afro-antillaise et en périphérie, de l'Afrique du nord (les pays magrébins) l'Afrique subsaharienne, la caraïbe et les archipels de l'océan indien, est, pour paraphraser Souleymane Bachir Diagne « le fruit d'un impensé colonial doublé d'un mépris pour ce continent sans histoire qui revendique sans cesse sa place dans la grande histoire de France¹⁷⁵ ». Cette quête de reconnaissance a entraîné dans ce mouvement littéraire à l'opposé des caciques de la négritude qui cherchaient en priorité à être reconnu par l'intelligentzia occidentale, l'expression d'une lutte sans précédent contre cette langue impériale qui asservit, corrompt et dénature les langues indigènes en langue

¹⁷⁴ Cité par Cheikh M. S. Diop. 2008. p.123.

¹⁷⁵ Souleymane B Diagne. « Penser de langue à langue ». Alain Mabanckou (dir.) *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Paris : Le Seuil, 2017. pp.72-80.

vernaculaire. Pour parer à cet impérialisme linguistique, Pascale Casanova décline sa méthode comme suit ; « il n'y a qu'une seule façon de lutter efficacement contre cette langue dominante, c'est adopter une position athée, et donc de ne pas croire au prestige de cette langue, d'être persuadé de l'arbitraire total de sa domination et de son autorité¹⁷⁶ ».

3.1. Errance linguistique

Dans la fiction francophone, l'écriture implique incessamment de naviguer entre les « modèles esthétiques traditionnels » et les « formes génériques nouvelles » d'où l'omniprésence d'interférences linguistiques entre langue locale et langue étrangère. Car, « le travail de la langue détermine en partie le style de l'auteur¹⁷⁷ ». Dans les ouvrages que nous étudions, l'errance linguistique est presque caractéristique d'une condition *sine qua non* à l'existence des personnages. Entre les démarches administratives et les interactions sociales entre communautés linguistiques, la langue se pose comme référentiel socioculturel et identitaire.

3.1.1. L'entre-deux linguistique

La rencontre de deux cultures entraîne souvent la rencontre de deux langues. Dans le cas de l'immigration des sociétés indigènes vers des sociétés métropolitaines, les difficultés liées au bon usage de la langue autochtone reconnue dans ce cadre à travers son caractère « impérialiste », suppose une gymnastique dialectale à l'intérieur de ce « bassin idiomatique » où la langue autochtone peut subir des fractures morphologiques, syntaxiques ou sémantiques insoutenables. Azouz Begag et Ibrahim Yakoub ne font pas exception à la règle. Ils se positionnent comme ces jeunes écrivains qui « recherchent aujourd'hui les moyens de renouer avec leur public réel, un dialogue qu'ils jugent indispensable. Entreprise difficile et qui se heurte encore, pour l'instant, à de nombreux obstacles à la fois techniques, linguistiques et idéologiques¹⁷⁸ ». Ainsi à propos de leur fiction, autobiographie pour *Le gone* et témoignage pour *Goma*, on note parfois des interférences de métaphores coraniques, ce qui donne lieu de penser que la pensée religieuse musulmane imprègne la fiction de nos auteurs. Cette tension ou dissonance esthétique interpelle également les phénomènes de traduction et de transcription inscrite dans une mouvance stylistique mettant en relief la juxtaposition et la confrontation d'éléments sociolinguistiques.

¹⁷⁶ Pascale Casanova. *La langue mondiale. Traduction et domination*. Paris : Éditions du Seuil, 2015. p.15.

¹⁷⁷ Cheikh M. Diop. 2008. p.116.

¹⁷⁸ Jacques Chevrier. *Littérature nègre*. Paris : Armand Colin, 1974. p.9.

La transcription ou traduction des phrases et expressions de certains personnages de Begag comme Emma, Bouzid, Zidouma, etc. se présente comme enclave francophone qui baigne dans un environnement de parlers locaux. Dans ce roman, la cohabitation de l'arabe et du français traduit l'éclatement de l'identité, un mouvement par lequel on s'émancipe de son origine ou de son identité initiale, par le biais de la traduction de soi dans un autre, ou translation de soi en autre. Ce qui, dans le texte de Yakoub, évoque une traduction quasi globale du personnage, grâce à laquelle l'identité linguistique se donne comme consubstantielle. Car, le lecteur attentif et observateur des scènes de paroles livrées, se rend compte facilement de la traduction qu'opère le narrateur des discussions qui, naturellement, se passent dans une autre langue que celle de l'écriture. Ainsi, à l'inverse du narrateur de *Le gone* qui précise les moments où les conversations sont livrées en arabe, celui de *Goma* ne se donne point cette peine.

Ce qui frappe le lecteur c'est l'usage du lexique de la *phraséologie bouzidienne* (usage réservé exclusivement aux auteurs) qui consiste notamment à la prononciation de la langue autochtone en l'orthographiant avec le système phonétique de la langue indigène. C'est ce qui se laisse entrevoir parmi ces exemples : « zalopard di Grad Bazar ! Zalouprix di mounouprix !¹⁷⁹ » (*Le gone*, 163); « litriziti » ; « Ti vas dinagi qua mime, chti di !¹⁸⁰ » (*Ibid.*, 146); « Tan a rizou, Louisa li bitaines zi ba bou bour li zafas !¹⁸¹ » ; « le saboune d'Marseille » ; « la boulicia » ; « la tilifiziou » ; « le zbour » ; « moufissa » (*Le gone*, 63) etc. Ces expressions montrent un fossé entre la prononciation par les « chaâbis » du français qui est nettement différente de la prononciation authentique. Cette morphologie du code orale assignée à cette langue renseigne sur les spécificités phonétiques de leur langue qui ne regorge pas tous les sons existant en français, surtout ceux nasals. Par exemple, les sons [ã] ; [ɔ] ; [ɲ] ; [ɛ] ; [y] ; [p] ; [v] ; [õ] ; etc. n'existent pas dans l'alphabet phonétique arabe. De ce fait ces phonèmes sont respectivement substitués par ces sons : [a] ; [u] ; [n] ; [i] ; [b] ; [f] ; [u]. Selon le contexte, le conoïde alvéolaire [v] peut être prononcé soit comme [f] ou en tant que [b] : cette variation est constaté dans les mots « sa[b]oune » et « tili[f]iziou ». Si le lecteur assimile ce principe, il pourra sans difficulté traduire cette phraséologie. Cette prononciation installe une hybridité linguistique, source d'errance et d'incompréhension.

Si nous pouvons imaginer que ce phénomène peut se réaliser avec les immigrés comoriens aussi, Yakoub ne s'est pas pour autant préoccupé à ce problème dans sa description de cet

¹⁷⁹ Traduite dans le guide de la phraséologie bouzidienne (Annexe p.233) comme : « Salopard du Grand Bazar ! Saloperie du Monoprix ! » (Formule très étrange couramment utilisée au Chaâba il y a quelques années de cela.)

¹⁸⁰ « Tu vas déménager quand même, je te dis ! » (Notre traduction)

¹⁸¹ « Tu as raison, Louise, les putains c'est pas bon pour les enfants »

univers mixte. L'errance linguistique est décrite ici à travers les difficultés des sujets « illettrés », qui ne parlent pas français, leur craintes ou contraintes conversationnelles avec les commerçants, les agents administratifs lors de leur « inscription à la crèche ou à la caisse d'allocation familiale ». Pour ces démarches ils' ont souvent besoin d'un interprète pour une compréhension mutuelle. Moina et Salima ont été exposées à ce problème, ce qui les oblige à rester tout le temps dans leur appartement et les empêche de trouver du travail comme Hamida. Cette nécessité de la traduction est par ailleurs omniprésente dans *Le gone*, avec notamment le père d'Azouz qui demande souvent à ses enfants (Azouz et Zohra) de traduire pour lui les lettres et articles de journaux qu'il reçoit.

Le narrateur inscrit dans ces scènes de traduction une tonalité comique ou ironique. La scène la plus remarquable est celle où il demande à Zohra, sœur d'Azouz, de lui *lire* un article de journal où on révèle avoir démasqué leur magouille, lui et l'oncle d'Azouz qui tient une boucherie clandestine au Chaâba. Celle-ci lui propose plutôt de *traduire* directement, car la lecture seule ne lui permettra certainement pas de comprendre. Cette remarque le met dans tous ses états, et entraîne une irritation irrationnelle hilarante : « Je comprends plus que toi le français. Tu me prends pour un âne ou quoi ? Lis tout, je te dis, mot pour mot. Et n'oublie rien surtout ». (*Le gone*, 127) Le décalage linguistique oppose surtout dans ce roman deux univers axiologiques que sont le Chaâba et l'école. Ainsi, le héros est surtout avili par cette embrasure langagière et lui vaut d'être partiellement incompris, et réciproquement il reste évasif à certaines expressions : « Des élèves prononcent des mots que je n'ai jamais entendus. J'ai honte. Il m'arrive même de parler au maître et de lui sortir des mots du Chaâba [...] je me suis rendu compte aussi qu'il y a des mots que je ne savais dire qu'en arabe : le Kaïssa par exemple ». (*Le gone*, 58) Par ailleurs, l'ignorance du lexique arabe ou « beur » et de l'existence d'équivalents en français l'induit en erreur en pleine cours d'hygiène où il énonce : « m'sieur on a aussi besoin d'un chritte et d'une kaïssa ». (*Ibid.*, 98)

Dans *Goma*, l'insécurité linguistique aussi source d'errance s'est décrite avec l'arrivée au village (aux Comores) de Sara pour des vacances. Elle fut accueillie par la foule qui entonnait une expression, « *Bibiharoussi* », qu'elle avait du mal à déchiffrer. Cette situation suscita chez elle des interrogations sur les réelles raisons de ses vacances et l'hospitalité des villageois. Hors de ce cadre où la langue se présente comme une source importante d'errance opposant des espaces linguistiques transparentes, elle apparaît encore mieux comme un référentiel socioculturel dans les textes étudiés.

3.1.2. *La langue, un référentiel socioculturel*

Généralement, les écritures surtout migrantes opèrent sans cesse une quête identitaire. Les textes à l'étude laissent transparaître une volonté de dire le réel, le vécu et de se dire. Les auteurs sont en quête de l'unité de leur être pour comprendre leur appartenance à plusieurs cultures, la culture héritée et celle du pays de naissance. Les expressions étrangères, comme appartenant à des langues africaines (le swahili, l'arabe dialectal, etc.), qui s'imposent dans ces fictions se présentent suivant la formule de Cheikh Mouhamadou Diop, comme « composantes identitaires constantes¹⁸² » pour leur régularité dans le discours réel ou fictionnel. Le registre thématique de l'identité traverse tous les phénomènes de grande ampleur, que ce soit sur le plan social, culturel, politique voire même linguistique. L'identité se pose comme « effet de mouvoir entre l'axe paradigmatique des discours et l'axe heuristique ou herméneutique des analyses¹⁸³ » engagées dans l'élucidation de ces phénomènes. Elle doit être pensée comme une entité dynamique, car une identité non problématique est une identité muette, silencieuse.

Les interférences linguistiques dans les textes étudiés évoquent un phénomène de créolisation des langues, constatée chez les communautés linguistiques représentées ou hors texte. Ce qui amène à la création de pidgin à partir de mots d'argot ou de parlars populaires chez les « chaâbis ». Dans *Goma*, les expressions comoriennes véhiculent des réalités socioculturelles livrées dans leur forme authentique que la langue hôte ne peut nommer. Généralement elles sont brièvement expliquées par le narrateur préoccupé par la description satirique de cette tradition du Grand Mariage et de la polygamie.

Par ailleurs, la première donnée culturelle qui s'est imposée dans le discours est relative à la hiérarchie sociale de l'univers axiologique comoriens. Les différents statuts sociaux sont livrés en comorien. Par exemple, le narrateur utilise « *Mzougouoi* » pour se désigner, et son niveau d'habilitation dans les décisions qui concernent la société. En fait, ce terme désigne celui qui n'a pas encore fait son Grand Mariage. Ce statut vient après les « *Oichondjé* » (enfant de 5 à 15 ans) et les « *Oizougoua* » (de 15 à 20 ans). Dans cette société chaque étape de la vie correspond à une manifestation coutumière. La célébration du Grand Mariage ou du mariage coutumier (« *Dola n'kou* » ou « *houlola ha ada* ») hisse l'homme au rang de grand notable, « *Ndru mzima* ». Ce dernier est le noyau des projets de Goma. Il veut à tout prix célébrer son Grand Mariage afin d'embrasser cette étape qui marque la fin de l'apprentissage de la vie en société et l'avènement d'une maturité d'esprit. Selon Jean-Claude Rouveyran et Ahmed

¹⁸² 2008. p.116.

¹⁸³ Alain Ménil. « La créolisation, un nouveau paradigme pour penser l'identité ? » In : *Rue Descartes ; Collège internationale de philosophie*, vol. 4, n° 66, 2009. pp.8-19.

Djabiri : « on reconnaît au *mru mdzima* une maturité d'esprit d'homme ; le terme « *m'ru mdzima* » est éloquent ; il signifie littéralement l'homme unique, voulant dire par là que l'homme a trouvé son équilibre, son unité ; il est un homme complet¹⁸⁴ ». La tradition comorienne accorde beaucoup de faveur au « *mdru mdzima* », sur le plan religieux, social, politique ; il est une occasion unique de promotion.

Le gone héberge deux communautés linguistiques : les arabes et les français. Le narrateur révèle avec gêne que l'arabe parlé par les chaâbis est plus proche du berbère. Il a été perverti par les éléments linguistiques regroupant des mots d'argots, des parlers populaires, etc. Ainsi, en tenant compte de spécificités psychologiques des personnages, les variations linguistiques installent une cohérence globale de l'œuvre en modifiant les registres de langue suivant la logique des personnages. De temps à autres le narrateur traduit les propos parfois incompréhensibles des personnages illettrés à l'exception de certaines performances guidées par l'agitation ou la colère qui sont livrées telles que prononcées.

Si dans *Goma* les variations linguistiques font état d'un répertoire axiologique, dans le roman de Begag le français interagit avec une nomenclature de mots, parler de Sétif, le village d'origine des chaâbis (« Mektoub », « kaïssa », « binouar », « chkoun », « Gaouria », « Tahar », « Aid », « bitelma », « chemma », etc.) d'une part et de Lyon (« traboule », « gone », « braque », « baraque », « radée de pierres »)¹⁸⁵ d'autre part. Ces expressions sont ordinairement greffées dans le texte comme partie intégrante de la langue littéraire, ce qui s'explique par la dimension autofictionnelle de l'œuvre. En outre, certaines d'entre elles présentent une charge culturelle et littéraire étonnante. Ce qui reste un geste délibéré de la part de l'auteur qui rejoint plus ou moins la position de Kourouma sur le parler de ses personnages : « Mes personnages doivent être crédibles, et pour l'être, ils doivent parler dans le texte comme ils parlent dans leur propre langue¹⁸⁶ ». C'est dire la charge idéologique de la fiction francophone qui ne consiste pas exclusivement à une maltraitance du français, écriture à la pointe d'une agressivité, mais également une tendance inconsciente, d'après Ben Jelloun, qui fait que la langue maternelle s'invite vigoureusement quand il écrit.

¹⁸⁴ Jean-Claude Rouveyran et Ahmed Djabiri. « Le *Dola n'kou* ou Grand Mariage comorien ». In : *L'Economie Ostentatoire : Etude sur l'économie de prestige et du don*. Revue Tiers Monde vol. 9 ; n°33. Paris : Publications de la Sorbonne, janvier-mars 1968. pp.95-127. URL: <https://www.jstor.org/stable/23587749>. Consulté le 24 octobre 2019.

¹⁸⁵ Pour la signification de ces expressions, nous vous renvoyons aux petits dictionnaires des mots azouziens et Bouzidiens pages 235-238

¹⁸⁶ Cité par Cheikh M Diop. 2008. p.297-298 (Entretien avec Ahmadou Kourouma, propos recueilli par René Lefort et Mauro Rosi)

Par ailleurs, dans un livre paru récemment aux éditions J.C. Lattès, Jean Pruvost¹⁸⁷ démontre les multiples emprunts à l'arabe retrouvés dans le français. Selon lui, la langue française doit énormément à l'arabe. Cet emprunt du lexique des langues persanes, sémitiques et afro-asiatiques est originaire des déplacements des populations, de la circulation des marchandises et des savoirs. Beaucoup de mots savants, de noms de produits (fruits, légumes, accessoires, matières premières) que l'on retrouve en français viennent de l'arabe. Par exemple : « *sorbet* » dans l'expression « une orangeade avec un sorbet » ; « *kawa* » dans « un kawa sans sucre » ; « *Gabardine* » ; « *abricot* » ; « *aubergine* » « *pastèque* » ; « *artichauts* » ; « *estragon* » ; « *épinards* » ; « *maboule* », terme qui prend son essor littéraire adjoint au concept de folie notamment avec Léo Ferré. De la tasse de café à l'orangeade, de la jupe de coton au gilet de satin, de l'algèbre à la chimie ou aux amalgames, à propos de la faune, de la flore, de l'habitat, des transports ou de la guerre, Jean Pruvost se livre à une exploration réjouissante de cette langue véhiculée par les croisades, les conquêtes, les échanges commerciaux en Méditerranée, et plus proche de nous par l'exil des pieds noirs ou encore le rap. C'est ainsi dire que la langue arabe a toujours été là, qu'elle n'avait pas besoin de visa pour entrer dans la langue française. Ainsi, se pourrait-il que l'arabe vient en troisième position après l'anglais et l'italien pour la quantité de termes intégrés au français ?

3.2. L'interculturalité, vecteur d'une stratégie identitaire

Quand le poète arabe Zayn Al-'Abidîn s'amenuise et s'étonne sur la véritable nature de l'étrangeté, qu'il associe non pas à l'étranger du Cham ou du Yémen mais plutôt à celui qui entreprend désespérément le chemin du voyage ultime, on peut penser que la peur du vide, de l'abîme, du rejet ou de la damnation secoue nettement l'exilé. S'il a apporté suffisamment de provisions pour atteindre sa destination ou financer son séjour, ce dernier devient plus supportable. L'immigration fonctionne selon le même principe. Cette longue métaphore traduisant la ficelle qui relie l'étrangeté à l'autochtonie évoque implicitement les éléments abstraits qui participent à rationaliser le choc. C'est exactement l'étude de la relation de ces éléments du contact qui constitue l'aspect interculturel des représentations identitaires qui se posent comme stratégiques. Car comme l'affirme Jean-François Bayard : « Il n'y a pas d'identité naturelle qui s'imposerait à nous par la force des choses. Il n'y a que des stratégies identitaires, rationnellement conduites par des acteurs identifiables. Nous ne sommes pas condamnés à demeurer prisonniers de tels sortilèges ». C'est sur cette précision que nous

¹⁸⁷ Jean Pruvost. *Nos ancêtres les Arabes. Ce que notre langue leur doit.* Paris : J.-C. Lattès, 2017.

abordons ce point entre l'interculturalité soutenue par une production culturelle et les prémisses d'une stratégie identitaire.

3.2.1 *Interculturalité et production culturelle*

En abordant de ce point, il est préférable de mettre en garde contre toute confusion, par notre amorce, de l'idée de raviver l'amalgame entre interculturalité et multiculturalisme. L'interculturalité suppose à la fois mélange et coexistence des groupes ethniques, alors que le terme de multiculturalisme estime que les communautés culturelles doivent coexister sans obligatoirement se fusionner. Elle apparaît dans ces œuvres en tant qu'évidence thématique, un coup de foudre qui prend impitoyablement le lecteur, tellement profonde en cela qu'elle imprègne les textes de l'hybridation et d'un trop plein de cosmopolitisme.

Comme montré en amont, les personnages de Begag sont très attachés aux valeurs culturelles de l'Islam, de ce fait la langue arabe s'impose chez eux par respect et loyauté à cette religion. On pourrait de ce point de vue reprocher à l'auteur de n'avoir pas écrit le roman en arabe, et certainement il aurait répondu comme Ben Jelloun que le fait qu'elle soit la langue du Coran l'intimide et qu'il n'arriverait pas à dire des « cochonneries » dans cette langue. Yakoub également pourrait entretenir le même rapport au comorien, mais encore est-il que son œuvre s'adresse à un public intercontinental, car il relativise la pratique de la polygamie encore dominante dans tout le continent africain. Aussi, faut-il dire que l'univers socioculturel s'invite dans le texte au même titre que la langue indigène qui le véhicule. L'emploi récurrent de termes culturellement chargés témoigne des prémisses de plusieurs modèles de croyances allant de l'obscurantisme (*dhulumat*), l'associationnisme (*chirk*), le paganisme (*Taghoût*) jusqu'à la lumière (*noûr*).

Dans *Le gone* la fête de l'Aïd ou *Aïd al-adha* est surtout un hommage rendu à Dieu. Il perpétue en effet, le geste du prophète Abraham qui, pour obéir à Dieu, a accepté de sacrifier son fils. Ainsi, Dieu, sauve l'enfant et lui envoie un bélier qui va servir de sacrifice de substitution. Cette épreuve soumise à Abraham n'est pas, comme on l'a toujours pensé, un test de foi, mais un moyen pour son Seigneur d'introduire une leçon qui vise à prohiber toute forme de sacrifice humain au nom de la religion. En effet, le sacrifice humain faisait office dans certaines civilisations anciennes d'une croyance païenne qui visait notamment à conjurer certaines visions des oracles présageant des catastrophes naturelles. Ces dernières étaient comprises comme un châtement des dieux sur les hommes. Le sacrifice du bélier chez les musulmans est une prescription divine qui perpétue l'épreuve d'Abraham. Aujourd'hui, ce sacrifice fait partie des éléments qui ont permis de légitimer l'étiquette de terroriste accolée aux

mouvements islamistes comme l'a si bien démontré Yasmina Khadra dans *Les agneaux du Seigneur*¹⁸⁸.

Par ailleurs, l'Islam des chaâbis est également peint comme intolérant. Un cri de Bouzid éclaire sur un cliché satanique associé au juif : « Ah, bandes de diables, fils de démons, impurs, juifs... vous aller me sucer le sang ». (*Le gone*, 166) En fait, à l'image qu'il donne de son Algérie est profondément antisémite. En effet, le conflit israélo-palestinien qui s'est soldé récemment par une violente répression des musulmans interdit d'accéder à la grande Mosquée de Jérusalem, *Al Masjid al-Aqsa* où le prophète de l'Islam effectua son voyage nocturne inspire une colère noire et accentue la montée de l'antisémitisme allant de pair avec la *salafisation* accélérée de la société algérienne et comorienne, surtout avec l'influence récente de l'Arabie Saoudite qui investit largement dans l'île depuis 2017 sous l'impulsion du président Azali Assoumani faisant craindre un radicalisme salafiste sur l'archipel.

Le système traditionnel comorien est lié à la parenté et au principe de consanguinité ou l'appartenance à un même groupe ou clan (*hinya*). Après le système clanique vient en second plan celui de la religion musulmane qui commande les structures juridiques et règlemente la vie sociale et morale devant être respecté par tous, du moins en public. Car, l'histoire de Goma nous enseigne nettement les magouilles récurrentes dans les affaires sociales et juridiques. Le transfert de pratiques séculaires en terre étrangères où l'hégémonie religieuse, surtout, islamique est presque absente peut servir à expliquer cette instrumentalisation paroxystique de la tradition pour alimenter en énergie vitale les entreprises malhonnêtes dont sont majoritairement victimes les enfants et les femmes.

Goma opère, avec l'aide des membres de la communauté, de manière subtile pour trouver une épouse. Il cherche une fille vierge, pudique et soumise, à qui ses parents ont très tôt inculqué la sacralité du mariage et de son corps. Cette société impose à la femme respect absolu, soumission totale et assistance fortuite à son mari, ce qui réduit progressivement sa personnalité dans le foyer. Inversement dans *Une si longue lettre* où le pouvoir de Ramatoulaye, la première épouse de Modou Fall, s'amointrit considérablement par l'adjonction d'une nouvelle conjointe faisant agrandir l'autoritarisme du mari provoque rancœur et suspicion, dans le roman de Yakoub, le pouvoir d'Hamida, première épouse de Goma quoi que discriminée et maltraité monte progressivement, suivant les bassesses de son mari qui se perd dans l'abîme traditionnel empoisonné d'une société transplantée. Ce qui est relatif à un retournement de situation,

¹⁸⁸ Yasmina Khadra. *Les agneaux du Seigneur*. Paris : Pocket, 2010.

remarqué ainsi chez les filles de Goma, émancipées et dépendantes, qui ont bravé l'autorité monumentale du père, refusant le rôle d'acteur dans la compétition ostentatoire des parents.

La manifestation de la foi musulmane est une donnée interculturelle dans l'œuvre de Begag. Par exemple, malgré leur pauvreté, les immigrés témoignent sans cesse leur foi en *Allah* (Dieu unique) et se plie à sa volonté (que Bouzid appelle *mektoub*). Ce terme désignant ce qui est écrit en contexte islamique corrobore l'idée du fatalisme et de la résignation morose du croyant face à la providence. L'écrivain algérien ne passe pas à côté d'un système de valeurs antéislamique et païen. Le terme de *Mrabta* désignant une femme marabout permet d'assoir une croyance à la sorcellerie. La culture algérienne fonctionne sur le modèle concurrentiel de l'envie, de la jalousie féminine et du « mauvais œil ». Le *rabt*, en arabe est le sortilège le plus redouté des femmes mariées consistant à la ligature de l'aiguillette en vue d'empêcher les rapports sexuels. Cette conviction portée au « mauvais œil » provoque souvent la méfiance d'Emma chez les autres dont Zidouma, et l'incite souvent à formuler des prières pour se protéger. D'ailleurs, Azouz convaincu de l'existence de créatures maléfiques ou « djnoun » errant la nuit hésite à se rendre aux WC pour se soulager la nuit, même quand l'envie le prend d'urgence. Associé au culte d'*Ahura Mazda* en Perse, à l'ange rebelle dans la Bible ou aux préadamites initiant les hommes à la magie dans la légende Hébraïque. Le « Djinn », mentionné par le coran, est « la variante tolérée par l'Islam du serpent (*hanech*) ou du génie¹⁸⁹ », qui permet véritablement de désigner *Satan* comme instigateur du mal et de la déloyauté depuis le jardin de l'Eden. Selon J.-H. Probst-Biraben, « en terre d'Islam, l'identification à un *djinn* ou génie igné paraît une atténuation ou minorisation de croyances immémoriales perpétrées sur le même sol¹⁹⁰ ». Cette tendance de dénigrement du pouvoir et de l'authenticité de telles croyances n'empêche point cependant la revitalisation de celles-ci par des pensées et gestes incontrôlés.

Les prémisses similaires sont ainsi notées dans *Goma* avec le personnage de Papa Vodou, « grand marabout » auprès de qui Ahmed a accepté d'intercéder en faveur de Goma et Hamida pour leur arranger un rendez-vous. Ce maître de « la géomancie » et de « l'art divinatoire » représente le *Vaudou* ou *vaudouisme*, religion originaire de l'ancien royaume du Dahomey assimilée à des pratiques occultes d'ordres cosmiques issus de cultes animistes africains. Cette religion considérée comme fétichiste s'est répandue sous différentes formes un peu partout dans le monde : Madagascar, Bénin, les caraïbes, les Antilles, les archipels de l'océan indien, en

¹⁸⁹ J.-H. Probst-Biraben. *Le Serpent, persistance de son culte dans l'Afrique du Nord*. Journal des Africanistes (Tome 3). 1933. pp.289-295.

¹⁹⁰ J.-H. Probst-Biraben. 1933. p.292.

Afrique du nord dont la plus connue est la confrérie des *Gnawa* (pluriel de *Gnawi*)¹⁹¹ au Maroc dont les pratiques sont mêlées au folklore religieux berbéro-musulman selon Zineb Majdouli. Aujourd'hui, les *Gnawa* sont une communauté artistique musicale (à côté des *Hissawa* à qui on confère des pouvoirs mystiques) dont le fond culturel proviendrait de l'ancien royaume du Ghana partagée entre l'Afrique saharienne et le Maghreb.

Cet aspect syncrétique des traditions et cultures religieuses montre que l'interculturalité est fortement soutenue par une production culturelle intense, ce qui d'ailleurs porte le style d'écriture à la pointe d'une stratégie identitaire.

3.2.2 *Le style comme vecteur d'une stratégie identitaire*

Le style littéraire, associé exclusivement à l'aspect discursif chez un écrivain, est devenu avec le réalisme, chargé de signes les plus spectaculaires de la fabrication. Pour ne pas être taxé d'innocente, l'écriture s'est mise à rechercher des alibis. Pour nos auteurs, elle est surtout recherche d'une identité, d'une origine. Elle est aussi l'entreprise d'une quête anthropologique rigoureuse.

A l'idée que l'identité d'un auteur s'illustre par l'originalité de son écriture et de son langage, Rachid Boudjedra affirme que « le texte littéraire lui-même, enfin, peut des spécificités quand il n'est pas mimétisme des textes français (comme jadis), quand l'auteur fait preuve de création originale, laisse parler sa langue première à travers le français et réalise une œuvre d'art...¹⁹² » En d'autres termes, la stratégie discursive adoptée dans un récit peut être tributaire d'une affirmation identitaire. C'est ainsi que *Goma* et *Le gone* donnent à lire une coalescence entre langue et identité qui traduit simultanément une consubstantialité entre forme et sens permettant de déduire que dans l'écriture de ces romanciers, la forme est marginale parce le contenu l'est. La dimension collective des constructions identitaires déployées est ici textuelle : la Chaâba peut renvoyer à Chaâbi (étymologiquement désigne « *peuple* » ou *populaire*, genre musical « populaire » connu jadis sous le nom de *medh* (chant religieux), le madjilisse est une cérémonie folklorique associant danse (le *sambé*) de l'assemblée et lecture de texte sacrés.

¹⁹¹ « Les *Gnawa* (sing *Gnawi*) sont, à la fin du XIXe siècle, désignés comme une confrérie religieuse populaire dont les pratiques thérapeutiques sont l'héritage de cultes animistes subsahariens « importés » par les générations d'esclaves [noirs] installés au Maroc. D'après Maurice Delafosse en 1924, c'est l'expression berbère « *akal-n-iguinaouen* » qui aurait donné naissance au mot Guinée et au mot « *Gnawa* » par ressemblance phonétique. *Gnawa* signifierait donc Homme noir ou venant du *pays des Noirs*. Ce terme permet d'identifier socialement et culturellement les membres de cette communauté. ». Source : Zineb Majdouli. « Les *Gnawa* ». *La clé des langues*. Lyon : ENS de Lyon/DGESCO, janvier 2008. URL : <http://cle.ens-lyon.fr/arabe/arts/musique-et-danse/les-gnawa>. Consulté le 16 octobre 2021.

¹⁹² Entretien avec Hafid Gafaïti. *Boudjedra ou la passion de la modernité*. Paris : Denoël, 1998. p.96.

En revanche, l'œuvre littéraire quoi que créative est également vecteur d'idéologie et de théorie qui se nourrissent notamment d'aspect spéciaux que l'aspect esthétique ne masque qu'imparfaitement. Le roman fut conçu notamment plus comme véhicule d'une idéologie qu'expression d'un art spécifique. Les thèmes impérialistes qu'il développe constituent un ensemble idéologique dynamique. La cohérence dynamique de l'idéologie identitaire véhiculée impose à la narration une linéarité temporelle. La structuration narrative révèle que les auteurs conservent une manifestation chronologique des histoires racontées. Par ailleurs, Yakoub fait d'abord introduire sa propre histoire en quelques lignes à son narrateur, en dégagant une morale de son traumatisme infantile et annonce son combat, avant de raconter celle de la famille de Goma dans le but d'étayer et d'appuyer son point de vue sur l'urgence. Ainsi qu'Abdoulaye Sadjji¹⁹³, auteur de *Maimouna*, décrit les mœurs sénégalaises tout en racontant l'infortune dakaroise de son héroïne, le texte de Yakoub navigue à la fois entre les fondements traditionnels et folkloriques des mœurs comoriennes et l'itinéraire sociopolitique d'une assemblée d'immigrés comoriens en France.

Inversement à ce que théorise et prône Hélène Ouvrard pour une « déstructuration narrative » permettant de retenir qu'un seul aspect de la réalité, préférant « éliminer tout caractère descriptif, narratif, et livrer les incidences visuelles, *mnémopsychiques*, qui sont au fond la seule raison d'être du voyage¹⁹⁴ ». *Le gone* est essentiellement bâti sur un modèle descriptif se préoccupant de la jeunesse de son héros, sa socialisation dépendant ainsi du contact avec l'univers des blancs qui le désigne comme arabe et celui des arabes qui le considèrent comme blanc, ce qui par un sentiment de honte et de rejet corrobore solidement son trouble identitaire. Ce roman est un véritable drame romantique, car il décrit la rupture du héros avec la langue française, dont il est tombé amoureux. Il est également, suivant l'itinéraire du héros, épopée mêlant poéticité panégyrique et grotesque, pièce de théâtre alliant tragédie et comédie, et conte de fée. Les passages poétiques intégrés accentuent l'amertume de certains personnages : Azouz qui se froisse avec son penchant pour le déménagement, Emma qui regrette son cher Chaâba, Bouzid qui, lui, est nostalgique de Sétif, d'El Ouricia son village natal.

Quant au texte de Yakoub, il s'apparente plus à une longue chronique-nouvelle d'une famille polygame, motivé surtout par les besoins de l'urgence. C'est pourquoi la description y

¹⁹³ Abdoulaye Sadjji. *Maimouna*. Paris : Présence Africaine, 1958.

¹⁹⁴ Michel Lord. « L'espace du rêve ou les romans d'Hélène Ouvrard ». In : *Lettres Québécoises* N°24, hiver 1981–1982. Editions Jumonville, 1982. p.27. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/40202ac>. Consulté 30 juillet 2021.

est pointue, au summum d'une combattivité politique inconfortable. Il est un simple relevé des termes désignant le lieu, la hiérarchie des membres, la critique des mœurs, le dévoilement des conservateurs, ce qu'ils mijotent, leurs élucubrations ésotériques et leurs esprits dopés d'irrationalités renvoyant à la foi aveuglante aux traditions exotiques ; choses auxquelles s'oppose une portion élitiste d'une résistance clairvoyante illustrant le déploiement de l'imaginaire de Yakoub. Son texte donne à lire une construction imaginaire, à partir d'une écriture délirante sur le ton de l'ironie sérieuse, dressant le tableau sombre des réalités culturelles et sociopolitiques posant les prémisses d'une lutte qui traduit la fureur de l'écrivain et sa soif de justice. Cet aspect réaliste permet de constater que si le texte émeut autant, c'est dire qu'il existe.

Ces deux romans installent, en effet, l'éloge d'univers miasmatiques animés par une traversée jubilatoire transfrontalière et transculturelle, qui tronque l'espace identitaire, en pleine ébullition, en un microcosme perdu dans le paysage occidental. En tant que stratégie identitaire, leur écriture véhicule une poétique de la résistance, affirmée et soutenue, elle est le verbe d'un nouvel espace, plus équitable, juste et libérée de contraintes ethniques, sexistes, raciales et matérielles. Ainsi pouvons-nous retenir que la littérarité des textes traversé par un esprit rationaliste critique, antisuperstitieux et iconoclaste avec un souci matérialiste de la réalité, a donné aux cultures traditionnelles algérienne (culture sétifienne et parler des banlieues lyonnaises) et comorienne le privilège d'exprimer des valeurs anthropologiques et identitaires.

CONCLUSION

La vie commune est paramétrée de sorte que les processus d'identification sont perçus comme nécessaires à la cohérence politique, économique et sociale de celle-ci. Pourtant, comme montré dans notre étude, ces processus servent souvent de procédures d'assignation, de domination et de discrimination. L'actualité des parcours historiques toujours inachevés des constructions identitaires collectives en sont une bonne attestation. Il résulte de notre étude que ces formes de revendications identitaires perdent l'individu dans un kaléidoscope de références identitaires : sociales, politiques, culturelles, ethnico religieuses. A l'échelle des communautés et des cultures populaires le problème identitaire est celui d'un combat sans cesse renouvelé qui oppose les civilisations de ce village planétaire. Cependant, il est à la fois ce désir de maintien et de vulgarisation d'un patrimoine culturel, mais aussi ce besoin de se réaliser dans la culture de l'autre. C'est cette forme de « fidélité au mouvement » d'identification des civilisations que porte l'idéologie discursive des romans de notre corpus.

Cette étude a permis d'aborder la question de l'identité collective de différentes manières. D'abord, elle est revisitée en tant qu'élément idéologique ; ensuite comme thématique sociale ou l'expression d'une collectivité ; enfin comme ferment identitaire qui relève de l'imaginaire. Dans cette dernière option d'analyse, à en croire Daniel-Henri Pageaux « la littérature contribue à la symbolique, à la médiation symbolique ou, copieusement, de l'imaginaire¹⁹⁵ ». Le chercheur distingue de façon très fine la méditation symbolique, qui est le propre de la littérature proprement dite, et la médiation culturelle qui est celle des écrits de la médiation. Il propose enfin une nouvelle sorte de médiation « qui s'installe entre les hommes, voire entre deux consciences, oblige à dégager d'autres modalités, un autre niveau de médiation¹⁹⁶ ». Ce dernier niveau peut être considéré comme une sorte d'intersubjectivité entre deux communautés de consciences.

L'objectif de notre travail a été alors de comprendre le chemin par lequel ces sociétés d'immigrés peuvent rejoindre le fameux « village global » tout en préservant une certaine mémoire de leurs racines et l'honneur du groupe ou, sous un concept plus exotique, la tribu. Car, pour l'heure, les sociétés d'immigrés algériennes et comoriennes ainsi appréhendées dans ces textes manifestent une douloureuse et profonde crispation identitaire mouvementée. Ce processus provoque l'émergence de nouvelles sensibilités et formes de conscience historique qui place désespérément celles-ci à la croisée des chemins.

¹⁹⁵ Daniel-Henri Pageaux. *Pour une poétique de la médiation*. Paris : Jean Maisonneuve, 2009. p.9.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.10.

Il a fallu d'abord revisiter les concepts liés à notre sujet à savoir l'identité (individuelle et collective), l'exil et l'immigration, termes qui sont essentiellement mise en corrélation dans les études littéraires et sociologiques. Car, en référence aux thématiques de l'acculturation et de l'aliénation les notions d'exil, de la marge et de l'angoisse identitaire sont, selon Charles Bonn, inséparables de la créativité littéraire. Le terme d'identité est assimilé chez plusieurs auteurs à l'identification qui est un processus, et chaque processus présente une méthode ou une démarche, que ce soit physique, psychologique, mentale, sentimentale ou narrative. Cette dernière théorisée par Ricœur permet de découvrir deux versants de l'identité narrative, celle dite ipséité et celle dite mêmeté. Cette dichotomie coïncide également avec la distinction opérée par Edouard Glissant entre l'identité-racine et l'identité-rhizome, toutes appréhendées à travers une certaine poétique.

Parallèlement à ce cadre esthétique de dualisme de la représentativité de l'identité, celle-ci a connu un parcours thématique mouvementé, partant d'une politisation, avec les identités subalternes, à la déconstruction syntaxique avec le déchirement des réalités sociales par la manipulation linguistique qui dépêche une forme idéologique parfois utopique du discours sur l'étranger, en passant notamment par un décentrement du sujet. Ensuite, on note que le concept d'identité a évolué, en partant de l'individu à la collectivité. La construction collective de l'identité est comme indispensable à l'évolution sécurisée pour une minorité étrangère dans un espace ou institution symbolique comme tremplin pour la conservation et perpétuation des valeurs coutumières communautaires. C'est autour du « *madjilisse* » que la communauté comorienne de France se retrouve en terrain familial pour perpétuer leurs traditions. Par un processus de ghettoïsation avec son caractère empesté et insalubre, le « Chaâba » n'est pas seulement un lieu de refuge, il est également un paradis où se cristallisent la paix, la sécurité, l'originalité et la joie de vivre entre semblables.

La deuxième partie du mémoire consacré à une analyse approfondie du corpus à la lumière des méthodes sociocritiques fait enfin ressortir les tendances conformistes et anticonformistes des personnages. La mobilité des sociétés s'accompagne de la migration et du choc des civilisations. Le roman francophone de l'immigration intervient cependant dans la fresque froide des relations entre les communautés présentant des coutumes divergentes. Azouz Begag et Ibrahim Yakoub ont choisi de mettre leurs personnages dans une position inconfortable, qui les contraint à adopter soit une attitude sympathique, soit antipathique vis-à-vis de ces univers axiologiques opposés. Dans le souci d'une étude différentielle le conformisme est revisité dans *Le gone* à travers l'innocence d'Azouz tandis que dans *Goma* il est étudié en rapport à

l'intégrisme radical des personnages conservatistes, dont Goma lui-même. L'anticonformisme, sur ce même élan, est avec Yakoub caractéristique d'un narcissisme, alors qu'avec Begag il est vecteur d'une démarche altruiste.

Ce qui a notamment attiré notre attention, c'est les interférences linguistiques qui meublent les deux romans. C'est particulièrement un phénomène de créolisation, de création de pidgin ou de variantes linguistiques à partir de parlers populaires entraînant une errance linguistique dans *Le gone*. Mais dans *Goma*, les expressions comoriennes véhiculent des réalités socioculturelles, car elles sont livrées dans leur forme authentique impossible à nommer dans la langue hôte. La première donnée culturelle qui s'est imposée dans le discours est relative à la hiérarchie sociale de l'univers axiologique comorien. Une hiérarchie qui est authentiquement livrée dans la langue d'origine. Cette forme d'écriture soumise notamment à la langue littéraire, fait du style le vecteur d'une stratégie identitaire. Et la cohérence dynamique de l'idéologie identitaire déployée confère aux textes une linéarité temporelle, la coalescence entre langue et identité traduit également la consubstantialité entre forme et fond. On retiendra alors de cet aspect que l'influence de la marginalité de la forme explique celle du contenu.

La manifestation de la foi musulmane s'impose comme une donnée transculturelle dans les textes à l'étude. Si le système traditionnel comorien fonctionne selon la parenté ou le principe de consanguinité (système clanique), la culture algérienne est basée sur un modèle concurrentiel de l'envie et de la jalousie entre femme, les chaâbis accordent une certaine méfiance envers autrui, au « mauvais œil ». La religion musulmane règle la structure juridique et la vie sociale et morale des Comoriens de la Courneuve. L'interculturalité imprègne ces textes de l'hybridation et d'un cosmopolitisme, aspect qui introduit plusieurs formes de croyances associées au culte de l'Islam authentique et modéré, par exemple, l'associationnisme et le paganisme. Dans ces œuvres, l'univers socioculturel s'invite au même titre que la langue indigène. Ce syncrétisme entre les croyances religieuses et pratiques coutumières montre que l'interculturalité est fortement soutenue par une vive production culturelle.

En considérant la nature de la vie entre inachèvement et ouverture, on constate l'opiniâtreté mentale de certains personnages de *Goma* et *Le gone* qui demeurent dans le mirage d'un passé civilisationnel en pleine ébullition. Les personnages conservatistes dans *Goma* ont perçu leurs conciliabules comme troublés par une défiance mutuelle qui provient peut-être de nombreuses incertitudes identitaires précipitant ainsi un sentiment d'insécurité face au regard d'autrui, qui selon Baudelaire est à la fois proche et lointain, conçu donc différemment selon que le regard est philosophique, culturelle ou religieuse. Chez ces protagonistes, à savoir Goma, Ali Mnemoui

et les membres fidèles aux idéaux de la communauté, cette donnée a provoqué un sentiment prémonitoire autour d'une identité figée, et le rejet hargneux de l'autre (les français et l'élite anticonformiste qui prend son essor) comme le porteur du mal ou de l'infortune.

En revanche, chez les personnages comme Bouzid, Emma et la Louise (essentiellement conservatistes), l'attachement à un espace identitaire est soutenu par l'exigence d'une reconnaissance spirituelle et matérielle à ce Chaâba qui les a bercé et hébergé lorsqu'ils ont cru tout perdre, et dont ils craignent que l'abandon puisse signifier un acte de trahison. Mais c'est également par peur de perdre un espace qui reflète l'appartenance à une culture, qui leur permettait de pratiquer librement leurs cultes religieux. Il est donc nécessaire pour l'ensemble de ces personnages de railler les rivages heureux d'une modernité salvatrice en fortifiant le lien essentiel avec une histoire particulière ou imaginaire spécifique. Cependant, on peut poser que l'émergence du cogito doit permettre d'accéder à une réalité d'existence et non d'essence.

L'exaltation de l'appartenance est à comprendre comme enfermement du soi, en tant que dépendance, elle diminue la puissance d'agir de l'individu ou du groupe. Souleymane Bachir Diagne renchérit sur ce thème en commentant la philosophie de Mouhamed Iqbal sur la tolérance qui consiste à : « substituer au mouvement *d'invention de soi*, au procès du devenir personne, qui est l'identité humaine même, *l'appartenance* à une tribu, à une caste à laquelle on demande d'indiquer des matières préétablies de vivre et de penser, cela est servitude¹⁹⁷ ». Autrement dit, la convoitise des hiérarchies déployées dans les milieux où la stratification sociale est chose légitime et fondamentale de la culture doit absolument être abandonnée pour participer à la construction du monde considéré comme inachevé, car la création est un processus ininterrompu.

Il y a cependant, à côté de ces modernismes passagers qui essaient d'adapter une tradition séculaire à la mode d'un jour, ceux qui commencent avec un grand retour aux sources pour saisir le moyen de leur être vraiment fidèle. C'est dans ce sillage que Mouhamed Iqbal indique un bref parcours de la conservation et de la fidélité dans son fameux ouvrage *Les Mystères du non moi* : « Suis le chemin de tes pères, c'est là que se trouve l'union / La conformité indique la cohérence de la communauté¹⁹⁸ ». C'est dire que l'épanouissement de l'individu se trouve nécessairement dans la conformité aux exigences morales et culturelles de la société

¹⁹⁷ Souleymane Bachir Diagne. *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Mouhamed Iqbal*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001. p.67.

¹⁹⁸ Cité par Souleymane B Diagne (Mouhamed Iqbal. *Les secrets du Soi*, suivi par *Les Mystères du Non-Moi*. Traduit du persan par Djamchid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch. Paris : Albin Michel, 1989. p.130.

traditionnelle. Suivant les modèles de communautés représentées dans *Le gone* et *Goma*, l'individu a tendance à perdre sa place ; il ne tire sa valeur que de son appartenance au groupe, son intérêt est secondaire.

On constate dès lors, le véritable nœud des romans à l'étude : les narrateurs amorcent une démarche révolutionnaire de cette forme d'organisation sociale qui semble irrationnelle et dépassée dans les sociétés modernes dans lesquelles sont inscrites profondément ces sociétés du tiers-monde. Il s'agit ici de sortir des griffes d'une écriture controversée de la construction d'identités collectives qui refusent d'entrer dans une ère de modernité légitime et rationnelle, suivant un besoin politique et social des communautés du monde. Ce processus ne consiste pas néanmoins, à apposer un contenu moderne aux cultures respectives mais d'adopter une attitude de modernité. Attitude qui selon Michel Foucault doit être entendue comme « un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin une manière aussi d'agir et de se conduire qui tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *éthos*¹⁹⁹ ». Cette assertion rejoint la pensée moderniste des auteurs étudiés qui posent succinctement l'idée selon laquelle ces sociétés d'immigrés, en proie à une angoisse identitaire, doivent faire mouvement avec les avancées de la civilisation, revenir au processus de civilisation portées par les sociétés du monde pour en constituer le sens. Ceci devant permettre de dépasser cette stagnation à un état de pétrification juridique, mentale et de crispation dogmatique et identitaire.

¹⁹⁹ Michel Foucault. « Qu'est-ce que les lumières ? » In : *Dits et écrits*, (1945-1988, IV). Paris : Gallimard, 1994. p.568.

BIBLIOGRAPHIE
BIBΛΙΟΓΡΑΦΗΕ
GÉNÉRALE
ΓΕΝΕΡΑΛΕ

I. CORPUS PRINCIPAL

BEGAG, Azouz. *Le gone du Chaâba*. Paris : Editions du Seuil, 1986.

YAKOUB, Ibrahim. *Goma, polygame à la Courneuve*. Paris : Buchet & Chastel, 2008.

II. CORPUS SECONDAIRE

BA, Mariama. *Une si longue lettre*. Abidjan : Le serpent à plume, 2001.

BEGAG, Azouz. *Béni ou le paradis privé*. Montpellier : Editions Point-Virgule, 1989.

- CHAOUITE, Abdellatif. *Écartés d'identité*. Montpellier : Editions Point-Virgule, 1990.

BOUDJEDRA, Rachid. *La répudiation*. Paris : Gallimard, 1981.

CHEDID, André. *L'enfant multiple*. Paris : Flammarion, 1989.

DADIÉ, Bernard. *Un nègre à Paris*. Paris : Présence Africaine, 1956.

KANE, Cheikh Hamidou. *L'aventure ambiguë*. Paris : Julliard, 1961.

- *Les gardiens du Temple*. Paris : Stock, 1995.

KHADRA, Yasmina. *Les agneaux du Seigneur*. Paris : Pocket, 2010.

KOUROUMA, Ahmadou. *Monné, outrages et défis*. Paris : Editions du seuil, 1990.

LAFERRIÈRE, Dany. *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*. Paris : Le Serpent à Plume, 1999.

LAROCHELLE, Pierre Drieu. *Histoires déplaisantes*. Paris : Gallimard, 1963

MONTESQUIEU. *Lettres Persanes*. Paris : Le Seuil, 1964.

SADJI, Abdoulaye. *Maimouna*. Paris : Présence Africaine, 1958.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *Terre des hommes*. Gallimard, 1939.

STENDHAL. *Le rouge et le noir*. Paris : Livre de Poche, 1997.

TROYAT, Henri. *Les héritiers de l'avenir*. Paris : Flammarion, 1968.

III. OUVRAGES CRITIQUES, ESSAIS ET THÉORIES

1. Littéraires

ALBERT, Christiane. *L'immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris : Karthala, 2005.

BARRÈS, Maurice. *Les Déracinés : Le roman de l'énergie nationale I*. Paris: Gallimard, 1988.

BAYARD, Jean-François. *L'illusion Identitaire*. Paris : Fayard, 1996

BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Editions Payot et Rivages (Tradition française), 2007.

BONN, Charles. « Préface: Exil, quel exil ? » In : Talahite-Moodley Anissa (dir.) *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*. Ottawa: Presses universitaires d'Ottawa, 2007.

BONN, Charles et GARNIER, Xavier (dir.). *Littérature francophone*. Paris : Hatier, 1999.

BRUNEL, Pierre et al. *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris: Armand Colin, 1983.

CASANOVA, Pascale. *La langue mondiale. Traduction et domination*. Paris : Seuil, 2015.

CHARAUDEAU, Patrick. *Identité sociale et discursive du sujet parlant*. Paris: L'Harmattan, 2009.

CHEVRIER, Jacques. *Littérature nègre*. Paris : Armand Colin, 1974.

DELEUZE, Gilles et Guattari, Félix. *Rhizome*. Paris : Editions de minuit, 1976.

- *Mille plateaux*. Paris : Editions de Minuit, 1980.

DIOP, Cheikh Mouhamadou. *Fondements et représentations identitaires chez Ahmadou Kourouma, Tahar Ben Jelloun et Abdourahman Waberi*. Paris : L'Harmattan, 2008.

DIRKX, Paul. *La sociologie de la littérature*. Paris : Armand Colin, 2000.

FALARDEAU, Jean-Charles. *Imaginaire social et littérature*. Montréal : Hurtubide HMH, 1974.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : Editions Maspero, 1961.

FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les lumières ? » In : *Dits et écrits*, (1945-1988, IV). Paris : Gallimard, 1994.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris : Editions du Seuil, 1990.

- *Introduction à une poétique du divers*. Gallimard, 1996.

JACOBSON, Roman. *Huit questions de poétique*. In : Tzvetan Todorov (dir.). Paris : Éditions du Seuil, 1977.

KOUNA, Christophe Désiré Atangana. *La symbolique de l'immigré dans le roman francophone contemporaine*. Paris : L'Harmattan, 2010.

KOVACS, Ilona. *Introduction aux méthodes des études littéraires*. Budapest : Bolcsesz Konzorcium & HEFOP Iroda, 2006.

KRISTEVA, Julia. *La révolution du langage poétique*. Paris : Points (Coll. Essais), 1974.

LARONDE, Michel. *Autour du roman "beur" : immigration et identité*. Paris : L'Harmattan, 1993.

LUKÁCS, György. *La Théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1989.

MABANKOU, Alain. *Le monde est mon langage*. Paris : Editions Grasset et Frasnquette, 2016.

MAINGUENEAU, Dominique. *Le discours littéraire : Paratopie et scène d'énonciation*. Paris: Armand Colin, 2004.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean-Pierre. *Système, théories et méthodes comparés en critique littéraire : Des poétiques antiques à la critique moderne*. Paris : L'Harmattan, 2003.

MEMMI, Albert. *Portrait du décolonisé arabo-berbère et quelques autres*. Paris : Gallimard, 2007.

MIRAUX, Jean-Philippe. *Le personnage de roman*. Paris : Armand Colin, 1999.

MOURA, Jean-Marc. *L'Europe littéraire et l'ailleurs*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

- *Littératures francophones et théories postcoloniales*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.

MOURALIS, Bernard. *Les "chemins Océans" des écrivains africains et antillais*. Lille : Presses universitaires de Lille, 1993.

OMGBA, Richard Laurent. *La Littérature anticolonialiste en France de 1914 à 1960. Formes d'expression et fondements théoriques*. Paris : L'Harmattan, 2004.

PAGEAUX, Daniel-Henri. *Trente essais de Littérature Générale et Comparée ou la corne d'Amalthée*. Paris : L'Harmattan, 2003.

- *Pour une poétique de la médiation*. Paris : Jean Maisonneuve « Librairie d'Amérique et d'Orient », 2009.

PRUVOST, Jean. *Nos ancêtres les arabes. Ce que notre langue leur doit*. J.-C. Lattès, 2017.

REUTER, Yves. *Introduction à l'analyse du roman*. Paris : Bordas, 1993.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, 1985.

ROSETTE, Bennetta-Jules. *Black Paris. The African writers Landscape*. Chicago : Presses Universitaire de L'Illinois, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris: Gallimard, 1964.

SOUILLER, Didier, Troubetzkoy, Vladimir. *Littérature comparée*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

TOMATCHEVSKI, Nicolas. *Théories de la littérature*. Paris: Seuil, 1965.

2. Anthropologiques

AFFERGAN, Francis. *Pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris: Albin Michel coll. « Idées », 1997.

CATTELIN, Sylvie. *Sérendipité. Du conte au concept*. Coll. « Science ouverte ». Paris : Seuil, 2014.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*. Paris : DUNOD, 1992.

DURKHEIM, Emile. *L'éducation morale*. PUF, 1974.

GRUZINSKI, Serge. *La Pensée métisse*. Paris : Fayard, 1999.

KAUFMANN, Jean-Claude. *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Paris : Hachette Pluriel, 2010.

QUESSADA, Dominique. *L'inséparable : Essai sur un monde sans autre*. Paris : Presses Universitaires de France, « Coll. Perspectives critiques », 2013.

SAID, Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éditions du Seuil, 1997.

3. Sociologiques

BOULAGA, Fabien-Eboussi. « Constructions identitaires » In : David Simon (dir.). *Constructions identitaires en Afrique*. Yaoundé : Éditions CLE, 2006.

ELA, Jean-Marc et Anne-Sidonie Zoa. *Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux*. Paris: L'Harmattan, 2006.

GARCIA, Tristan. *La vie intense : une obsession moderne*, 2016.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

- *La mémoire collective*. Presses universitaires de France, 1950.

MAFFESOLI, Michel. *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris : Le livre de poche, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Traduction de Jérôme Vidal. Paris : Les Éditions d'Amsterdam, 2009.

4. Philosophiques

BIRABEN, J.-H. Probst. « Le Serpent, persistance de son culte dans l'Afrique du Nord ». In : *Journal des Africanistes*, Tome 3 fascicule 2, 1933.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Paris : Classique Hachette, 1997.

DIAGNE, Souleymane Bachir. *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Mouhamed Iqbal*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

DUBIED, Pierre-Luigi. *Apprendre Dieu à l'adolescence*. Genève : Labor et Fides, 1992.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Etre et temps*. Paris: Gallimard, 1986.

IQBAL, Mouhamed. *Les secrets du Soi, suivi par Les Mystères du Non-Moi*. Traduits du persan par Djamchid Mortzavi et Eva de Vitray-Meyerovitch. Paris : Albin Michel, 1989.

LE CORAN. *Traduction de D. Masson*, Paris : Gallimard, 1947

MUCCHIELLI, Alex. *L'identité*. Paris: Presses universitaires de France, 2009.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Galilée, Coll. « La philosophie en effet », 2014.

PRUVOST, Jean. *Nos ancêtres les Arabes. Ce que notre langue leur doit*. Paris : J.-C. Lattès, 2017.

SARR, Felwine et MBEMBE, Achille. *Écrire l'Afrique-Monde*. Paris/Dakar: Philippe Rey & Jimsaan, 2017.

- *Afrotopia*. Paris : Philippe Rey, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant*. « Coll. Tel ». Paris : Gallimard. 1943

SY, Cheikh Ahmed Tidiane. *Nécessité d'Alternance*. Beyrouth : Dar Maktabat el Hayat, 1994.

TAINÉ, Hyppolite. « *Positivismisme* ». *Essais de critique et d'histoire*. Paris: Librairie Hachette, 1874.

IV. MÉMOIRES ET THÈSES

DJOUMBÉ, Thoueïbat. *Un autre aspect de la francophonie, la littérature comorienne : société, histoire, culture et création*. Thèse de Littérature générale et comparée, soutenue à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, sous la direction de Daniel-Henri Pageaux, le 04 février 2014. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02905656>, consulté le 23 juillet 2020.

MOUSSAVOU, Emeric *La quête de l'identité dans le roman francophone postcolonial : approche comparée des littératures africaine, insulaire, maghrébine et caribéenne*. Thèse de Linguistique dirigé par Michel Beniamino soutenue à l'Université de Limoges le 18 mai 2015. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01187177>. Consulté le 26 décembre 2020.

SVEDBERG, Jakob. *L'identité à travers la Mémoire. La constitution d'identité dans La Route des Flandres de Claude Simon, Enfance de Nathalie Sarraute et Les Années d'Annie Ernaux*. Institutionen För Språk Och litteraturer, Mémoire soutenu à Göteborgs Universitet (Institutionen for sprak och litteraturer, sous la direction de Sonia Lagerwall.

V. DICTIONNAIRES ET AUTRES USUELS

ARON, Paul et al. *Le dictionnaire du littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick, MAINGUENEAU, Dominique. *Dictionnaire de l'analyse du discours*. Paris: Editions du Seuil, 2012.

DICTIONNAIRE encyclopédique. Paris: Editions Philippe Auzou, 2003.

DICTIONNAIRE de sociologie. Paris: Encyclopaedia Universalis & Albin Michel, 2007.

DICTIONNAIRE de l'ethnologie et de l'anthropologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

LE ROBERT illustre. Paris : Pollina, 2011.

VI. ARTICLES

ABDELOUAHEB, Dakhia et MÉZIANI, Amina. « Le gone du Chaâba d'Azouz Begag : de l'acte individuel au pacte interculturel ». In : *Synergies Algérie*, n° 7, 2009.

ABLINE, Adrien. « Tristan Garcia, Nous. » In : *Open Edition Journals*. Éd. Groupement d'intérêt scientifique (GIS) *Archives de la critique*. URL: <https://Journals.openedition.org/critiquedart/25687>. Consulté le 5 janvier 2021.

ARRIEN, Sophie-Jahn. « Ricœur et l'identité narrative ». In : *Le Point*. URL: https://www.lepoint.fr/philosophie/ricoeur-et-l-identite-narrative-21-07-20172144946_3963. Consulté le 25 février 2020.

AUBERT, Antoine. « Jean-Luc Nancy, La communauté désœuvrée. » In : *Lectures : Les comptes rendus*. Centre Max Weber. 17 novembre 2014. URL: <https://journals.openedition.org/lectures/16166>. Consulté le 6 février 2021.

BOUDJEDRA, Rachid. Entretien avec Hafid Gafaïti : *Boudjedra ou la passion de la modernité*. Paris : Denoël, 1998.

BOURAOUI, Hédi. Entretien avec Rachid Boudjedra : « Le récit tentaculaire d'un nouveau roman engagé ». In : *L'Afrique littéraire et artistique*, n° 39, Paris : Société Africaine d'Édition, 1er trimestre 1976. Consulté le 5 octobre 2021.

CACCIA, Fulvio. « Le roman francophone de l'immigration en Amérique du Nord et en Europe : Une perspective transculturelle ». In : *Métamorphoses d'une utopie*. F. Caccia et J-M. Lacroix (dir.). Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 1992. URL : <http://books.openedition.org/psn/4992>. Consulté le 02 avril 2021.

COURTEJOIE, Elodie. « Qu'est-ce que l'identité, Jean-Claude Kaufmann ? » *Entretien avec Jean-Claude Kaufmann*, France Diplomatie – Ministre de l'Europe et des affaires étrangères. https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/Qu_est-ce_que_l_identite. Consulté le 17 avril 2021.

COUSSEAU, Anne. « La singularité commune dans le Vice-Consul de Marguerite Duras : entre solitude et communauté. » In : *Société Française de Littérature générale et Comparée*. Actes et volumes collectifs. URL : <http://sflgc.org/acte/cousseau-anne-la-singularite-commune-dans-le-vice-consul-de-marguerite-duras-entre-solitude-et-communaute/#note5>. Consulté le 25 octobre 2020.

DIAGNE, Souleymane Bachir. « Penser de langue à langue ». Alain Mabanckou (dir.) *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*. Paris : Le Seuil, 2017.

DIOP, Cheikh Mouhamadou Soumoune. « La littérature de Mayotte, des Comores et de Madagascar : identité(s) et contribution. » In : *Les littératures francophones de l'archipel des Comores*. Francophonie. Rencontres, n° 272, Francophonie n°1. Paris : Classique Garnier, 2017.pp.

GUILLEMETTE, Lucie, LEVESQUE, Cynthia. « La narratologie. » In : *Signo*. URL : <http://www.signosemio.com/genette/narratologie.asp#> . Consulté le 26 décembre 2020.

IBRAHIM, Mohamed. « Entre traditions et modernité : les relations familiales et la différence entre les sexes aux Comores. » In : *Expressions*. Institut universitaire de formation des maîtres (IUFM) de La Réunion, 1995. Archives HAL, <https://hal.univ-reunion.fr/hal-02403807>. Consulté le 11 décembre 2019.

JEANNELLE, Jean-Louis. « Introducing queer studies ? ». In : *Les temps Modernes*, 2003. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2003-3-page-137.htm>. Consulté le 15 mars 2020.

KANE, Mouhamadou. « L'enseignement des littératures de la francophonie ». In : *Ethiopiennes* n°50 - 51, vol. 5. Revue trimestrielle de culture négro-africaine, Nouvelle série -2ème et 3ème trimestres 1988.

LAMY, Laurent. « Déterritorialisation et reterritorialisation : l'importation de contre modèles dans le champ de la traduction. » Résumé du colloque 60e anniversaire de META : *Les horizons de la traduction : retour vers le futur*. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/1032903ar>. Consulté le 28 novembre 2020.

LAURICHESSE, Jean-Yves. « Avant-propos ». In : *L'ombre du souvenir : Littérature et reminiscence (du moyen Age au XXIe siècle)*. « Coll. Rencontres », n°27, Classiques Garnier, 2012.

LEJEUNE, Philippe. « Les écritures du moi ». In : *Magazine littéraire*. n° 11, mars-avril 2007.

LORD, Michel. « L'espace du rêve ou les romans d'Hélène Ouvreard ». *Lettres Québécoises* N°24, hiver 1981-1982. Editions Jumonville, 1982. p.27. URL : <https://id.erudit.org/iderudit/40202ac>. Consulté 30 juillet 2021.

LORENT, Fanny. « Le discours littéraire ». In : *Socius : ressources sur le littéraire et le social*. Anthony Glinoe et Saint-Armand (dir). URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/198-discours-litteraire3>. Consulté le 21 Janvier 2021.

MAINGUENEAU, Dominique. « Le recours à l'éthos dans l'analyse du discours littéraire. » In : *Fabula : La recherche en littérature*. Coll. Les colloques / *Postures d'auteurs : du Moyen Âge.*: URL : <http://www.fabula.org/colloques/document2424.php>. Consulté le 21 janvier 2021.

MAJDOULI, Zineb. « Les Gnawa ». *La clé des langues* (en ligne). Lyon : ENS de Lyon/DGESCO, janvier 2008. URL : <http://cle.ens-lyon.fr/arabe/arts/musique-et-danse/les-gnawa>. Consulté le 16 juin 2021.

MÉNIL, Alain. « La créolisation, un nouveau paradigme pour penser l'identité ? » In : *Rue Descartes ; Collège internationale de philosophie*, vol. 4, n° 66, 2009.

MÉO, Guy Di. « Le rapport Identité/espace. Eléments conceptuels et épistémologiques ». Mise en ligne le 26 Mai 2008). In : *HAL Archives-ouvertes.fr*. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281929>. Consulté le 14 Avril 2021.

MOUDILENO, Lydie. « Littérature et postcolonie », In : *Africultures n°28, Postcolonialisme : inventaire et débats*. Paris : L'Harmattan, mai 2000. p.9-13.

POPOVIC, Pierre. « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir ». In : *Pratiques*. 2011. vol. 151/152. Site de l'Observatoire de l'imaginaire contemporain, URL : <http://oic.uqam.ca/fr/publications/la-sociocritique-definition-histoire-concepts-voies-davenir>. Consulté le 30 mars 2021.

PRAT, Jean-Louis. « Marx et l'imaginaire ». In : *La Découverte*, « Revue du Mauss » vol. 2, n°34. 2009. URL : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2009-2-page-385.htm>. Consulté le 16 Mai 2021.

ROUVEYRAN, Jean-Claude et Djabiri, Ahmed. « Le "Dola n'kou" ou Grand Mariage comorien. » In: *L'Economie Ostentatoire : Etudes sur l'économie du prestige et du don* (Janvier-mars 1968). URL : <https://www.jstor.org/stable/23587749>. Consulté le 14 février 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. « Féminisme et déconstruction : Négocié, encore. » In : *Tumultes* 2010. URL: <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2010-1-page-179.htm>. Consulté le 18 mai 2020.

TCHEUYAP, Alexie, Lass, Étienne-Marie. « Réécriture filmique et discours sur l'immigration: *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag et de Christophe Ruggia ». In : *Tangence : Les formes transculturelles du roman francophone*, N°75, 2004. <https://doi.org/10.7202/010783ar>. Consulté 21 mars 2019.

VALLURY, Raji. « Poétique et politique de l'allégorie dans L'escargot entêté de Rachid Boudjedra ». In : *Dalhousie french studies*. Vol. 105, 2015. JSTOR, URL : www.jstor.org/stable/26380127. Consulté le 27 Novembre 2020.

VERGÈS, Françoise. « Utopies émancipatrices ». In : *Écrire l'Afrique-monde*. Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.). Les Ateliers de la pensée Dakar et Saint-Louis-du-Sénégal 2016, Paris/Dakar : Philippe Rey & Jimsaan, 2017. p.243-260.

WABERI, Abdourahman. « Les enfants de la postcolonie : esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire » In : *Notre Librairie*, n° 135 (Septembre-Décembre 1998). p.8-15.

VII. WÉBOGRAPHIE

EDOUARDGLISSANT.FR. Loïc Céry. *Philosophie de la relation* (2009). URL : <http://www.edouardglissant.fr/errance.html>. Consulté le 13 octobre 2019.

INSEE : L'institut National de Statistique et des Études Économiques., URL (INSEE) : <https://insee.fr/fr/metadonnees/definition/c1328>. Consulté le 07 janvier 2021.

LA-PHILOSOPHIE.COM. Julien Josset. « Phénoménologie et phénomènes de la conscience » URL : <https://la-philosophie.com/la-phenomenologie>. Consulté le 19 décembre 2020.

LAROUSSE en ligne. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/prosopographie/64466>
SOCIUS-Ressources sur le littéraire et le social. « Scénographie ». URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/198-discours-litteraire>. Consulté le 14 janvier 2021.

TABLE DES MATIÈRES

DEDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
INTRODUCTION	5
PREMIÈRE PARTIE : CONTOURS CONCEPTUELS ET THÉMATIQUES	13
Chapitre Premier. Autour du concept d'identité	15
1.1. Approche théorique	15
<i>1.1.1. Définitions</i>	15
<i>1.1.2. La question identitaire entre poéticité et narrativité</i>	18
1.2. Spécificités littéraires du fait identitaire	20
<i>1.2.1. L'expression identitaire</i>	20
<i>1.2.2. Bref parcours thématique de l'écriture identitaire</i>	23
1.3. Quête identitaire et critique postcoloniale	25
<i>1.3.1. Littérature francophone et crise identitaire</i>	25
<i>1.3.2. Identité et critique postcoloniale</i>	27
Chapitre Deuxième. L'Identité collective en question	30
2.1. Manifestation du collectivisme	31
<i>2.1.1. Le collectivisme, une notion protéiforme</i>	31
<i>2.1.2. Identité collective et symbolisme de l'espace</i>	33
<i>2.1.3. L'angoisse identitaire : histoire personnelle ou conjoncture collective</i>	35
2.2. L'identité collective entre multiplicité et cohérence	37
<i>2.2.1. De l'écriture à la lecture identitaire</i>	37
<i>2.2.2. La multiplicité entre assimilation et plainte culturelle</i>	40
2.3. L'identité collective entre écriture de soi et mémoire des lieux	43
<i>2.3.1. De l'importance de la mémoire</i>	43
<i>2.3.2. De la mise en fiction des souvenirs</i>	45
Chapitre Troisième. L'allégorie esthétique de l'immigré	48
3.1. L'étiquette du personnage	49
<i>3.1.1. La prosopographie sociale</i>	49
<i>3.1.2. L'éthopée symbolique</i>	52
3.2. Postures énonciatives identitaires	55
<i>3.2.1. L'énonciation de la conscience identitaire</i>	55
<i>3.2.2. La construction de l'éthos discursif</i>	58
3.3. La communauté entre problématique et finalité	60

3.3.1.	<i>Problématique identitaire et renouveau thématique</i>	60
3.3.2.	<i>Essence identitaire et essence collective</i>	62
3.3.3.	<i>Pensée de la communauté ou pensée de la postmodernité</i>	64
DEUXIÈME PARTIE : PROBLÉMATIQUE IDENTITAIRE ET IMAGINAIRE SOCIAL		66
.....		
Chapitre Premier. Conformisme et anticonformisme au cœur du problème identitaire		68
1.1.	Conformisme social	69
1.1.1.	<i>Conformisme et socialisation</i>	69
1.1.2.	<i>Conformisme social et conservatisme</i>	72
1.2.	Anticonformisme social	75
1.2.1.	<i>Anticonformisme altruiste</i>	75
1.2.2.	<i>Anticonformisme narcissique</i>	77
1.2.3.	<i>Conflit identitaire : entre ambiguïté et quête d'authenticité</i>	81
Chapitre Deuxième. L'identité comme construction d'un imaginaire social		83
2.1.	Quête de sens : entre idéologie et utopie	83
2.1.1.	<i>Identité et altérité</i>	84
2.1.2.	<i>Utopie dans le discours littéraire</i>	86
2.2.	Imaginaire social et relation au sacré	89
2.2.1.	<i>Synchrétisme religieux et traditionalisme</i>	89
2.2.2.	<i>L'entre-deux identitaire et pratiques culturelles</i>	91
Chapitre Troisième. Errance linguistique et enjeu esthétique de l'interculturalité		93
3.1.	Errance linguistique	94
3.1.1.	<i>L'entre-deux linguistique</i>	94
3.1.2.	<i>La langue, un référentiel socioculturel</i>	97
3.2.	L'interculturalité, vecteur d'une stratégie identitaire	99
3.2.1	<i>Interculturalité et production culturelle</i>	100
3.2.2	<i>Le style comme vecteur d'une stratégie identitaire</i>	103
CONCLUSION		106
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE		113
TABLE DES MATIÈRES		123