

Ioana MARCU
 (Université de l'Ouest,
 Timișoara/CEREFREA Villa Noël
 Bucarest, Roumanie)

« Nous » vs. « les autres ».
**La diversité insurpassable
 dans la littérature des « intrangers »**

Abstract: ("Us" vs. "Others". Unsurpassed diversity in the literature of "intrangers") Diversity is most often seen as an enrichment factor. When people from different cultures, languages or spaces are brought together, it is believed that they will accept each other, that they will be able to collaborate, to get along. Their interaction would in this case result in a strong stimulation of creativity. However, it is difficult to envisage such a situation when the bringing into contact of two different categories of individuals, even unassimilable, occurs in a very specific circumstance – immigration (known as "from the South") – and in a space specific – the periphery. In their literary productions, "intrangers" authors illustrate the difficulty experienced by individuals (of all origins) in accepting otherness. Hostile reception of the "other", exclusion of the strange stranger (even within the family), exclusion of the "intruder" who does not master the same know-how as the other members of the group, etc., here is a whole series of conjectures testifying to the rejection of the diversity which they inscribe in their romantic works. In our contribution, we propose to illustrate this perspective from the novels *Ils dissent que je suis une beurette* (1993) by Soraya Nini, *Mon père, ce harki* (2003) by Dalila Kerchouche, *Un homme, ça ne pleure pas* (2014) by Faïza Guène and *Ma part de Gaulois* (2016) by Magyd Cherfi.

Keywords: *diversity, other, marginalization, foreignness, strangeness.*

Résumé : La diversité est le plus souvent envisagée comme un facteur d'enrichissement. Lorsque des gens appartenant à des cultures, à des langues ou à des espaces différents sont mis ensemble, on estime qu'ils s'accepteront l'un l'autre, qu'ils parviendront à collaborer, à s'entendre. Leur interaction aurait dans ce cas comme résultat une forte stimulation de la créativité. Mais, il est difficile d'envisager une telle situation lorsque la mise en contact de deux catégories d'individus différents, voire inassimilables, se produit dans une circonstance bien précise – l'immigration (dite « du Sud ») –, et dans un espace spécifique – la périphérie. Dans leurs productions littéraires, les auteurs « intrangers » illustrent la difficulté qu'éprouvent les individus (toutes origines confondues) à accepter l'altérité. Accueil hostile de l'« autre », mise à l'écart de l'étrange étranger (même au sein de la famille), exclusion de l'« intrus » qui ne maîtrise pas les mêmes savoir-faire que les autres membres du groupe, etc., voilà toute une série de conjectures témoignant du rejet de la diversité que ces auteurs inscrivent dans leurs œuvres romanesques. Dans notre contribution, nous nous proposons d'illustrer cette perspective à partir des romans *Ils dissent que je suis une beurette* (1993) de Soraya Nini, *Mon père, ce harki* (2003) de Dalila Kerchouche, *Un homme, ça ne pleure pas* (2014) de Faïza Guène et *Ma part de Gaulois* (2016) de Magyd Cherfi.

Mots-clés : *diversité, autre, marginalisation, étrangèreté, étrangeté.*

Chez nous, chez vous, barbouillés du cerveau et jusqu'à aujourd'hui dans quel « nous » est-ce que je m'intègre, moi, et à quel « vous » j'appartiens. Où m'inclure, où m'exclure ? Ai-je donné un accord pour appartenir à l'un ou à l'autre ?

(Magyd Cherfi, *Ma part de Gaulois*)

La problématique de la divergence, voire la collision entre « nous » et « les autres », entre les individus conformes à certaines attentes ou convenances de la société, de la communauté ou de la famille, traverse le corpus littéraire issu de l'immigration maghrébine. Les auteurs « intrangers »¹, eux-mêmes porteurs du sceau de l'étrangèreté / étrangeté, malgré leur appartenance irrévocable à la société française, rendent compte dans leurs textes d'un véritable fléau présent à la fois dans la société et au sein des familles d'immigrés, à savoir l'impossibilité d'accepter la pluralité, l'altérité. Leurs personnages incarnent soit des individus adaptés aux principes de l'espace qu'ils occupent soit des individus hors normes, en rupture avec les autres. Les membres des deux groupes sont incompatibles ; lorsqu'ils se trouvent dans une situation où ils doivent se rencontrer, l'« autre-différent » subit des comportements préjudiciables ; il est accueilli d'une manière hostile, il est mis à l'écart en tant que l'étrange étranger (même au sein de la famille), il est exclu, car il ne maîtrise pas les mêmes savoir-faire que les autres membres du groupe, etc.

Dans notre contribution, nous nous proposons d'illustrer cette divergence entre « nous » et les « autres » à partir d'un corpus représentatif de la littérature issue de l'immigration maghrébine. Les romans *Ils disent que je suis une beurette* (1993) de Soraya Nini, *Mon père, ce harki* (2003) de Dalila Kerchouche, *Un homme, ça ne pleure pas* (2014) de Faïza Guène et *Ma part de Gaulois* (2016) de Magyd Cherfi, parus à partir des années 1990, produits par des auteurs ayant des parcours différents, sont construits autour des personnages-forts, conscients de leur différence, de leur statut d'individus étrangers au groupe.

1. Introduction

Pour Georges Perec, « vivre, c'est passer d'un espace à un autre » (1974, 14). Les personnages des romans du corpus (des personnages féminins des romans *Ils disent que je suis une beurette* et *Un homme, ça ne pleure pas*, des protagonistes-mâles du roman *Ma part de Gaulois* ou des personnages-parents et enfants du roman *Mon père, ce harki*) ne vivent pas (toujours) réellement, car ils ne peuvent pas se déplacer en toute liberté d'un endroit à un autre. Ce déplacement circonscrit à un espace précis,

¹ Mot-valise, le terme « intranger » est formé par la fusion des mots « étranger » et « intérieur ». Popularisé par l'écrivain algérien Y.B. dans son roman *Allah Superstar*, il « veut juste dire que tu es un étranger dans ton propre pays, mais ne me demande pas si le pays en question c'est l'Algérie ou la France. » (YB 2003 : 237). Dans le cas des écrivains issus de l'immigration maghrébine, ce terme met aussi en évidence leur statut singulier au sein de la littérature française.

conditionné par la présence des frontières plus ou moins visibles, est une des conséquences pénibles de la distribution tout à fait artificielle des individus en deux groupes : « nous » et « les autres ». Mais, en parcourant les romans du corpus, il est souvent difficile de répondre à la question : « Qui est l'autre de qui ? ». Successivement, les individus assignés à un espace *extra-* ou *intra-muros* se désignent eux-mêmes « nous » et sont désignés « les autres » par ceux qui ne sont pas inclus dans le groupe respectif.

Dans son article « Quand "je" est un autre. À propos d'une belle matinée de Marguerite Yourcenar », Claude Benoit affirme :

« Dans le terme "autrui", il y a "autre" qui s'oppose communément à "moi". L'autre n'est pas moi. Il est un autre que moi. Il est certain que des abîmes nous séparent. Mais pour qu'il y ait une communication entre l'autre et moi, il doit y avoir quelque chose de commun qui garantisse cette communication. Il faut donc qu'il y ait un "même" et que ce "même" prédomine sur l'autre. » (2008, 148).

Dans les romans *Ils disent que je suis une beurette*, *Un homme, ça ne pleure pas*, *Ma part de Gaulois* et *Mon père, ce harki*, les abîmes qui séparent « nous » et « les autres » sont tellement accablants que la communication entre les deux camps ne fonctionne plus. Bien au contraire, elle laisse la place au silence, à la violence, au rejet.

2. « Nous » et « les autres » ou en dedans et en dehors d'un « non-lieu »

Selon leur expérience personnelle et l'histoire familiale dont ils ont hérité (parfois malgré eux), les écrivains « intrangers » inscrivent l'intrigue de leurs productions romanesques notamment dans deux topographies connotées négativement, situées à la périphérie (d'une ville ou d'un village), relevant de la typologie des « non-lieux », envisagés comme des espace « du provisoire et du passage, [...] sur [lesquels] on ne [peut] déchiffrer ni relations sociales, ni histoire partagée ni signes d'appartenance collective. » (Augé 2009, 107). S'ils sont issus de familles dont les pères ont vécu le déplacement du Maghreb vers la France pour des raisons économiques, en faisant par la suite venir les autres membres du clan (épouse, enfants), les auteurs de la deuxième génération mettront à l'honneur dans leurs écrits littéraires la banlieue, espace suburbain qui les a vu naître, grandir et évoluer ; par contre, s'ils sont nés dans des familles ayant connu l'immigration « politique » à cause d'une « faute irréparable » commise par le père (lutter aux côtés de l'armée française lors de la Guerre d'Algérie), les écrivains descendants de harkis rehaussent le camp de transit où les familles de harkis ont été enfermées lorsqu'elles sont arrivées en France après la signature des Accords d'Évian et la déclaration de l'Indépendance de l'Algérie. « Lieux *non-valeur*, inconsistants, [...] lieux-absence » (Marcu 2019, 194), les deux instances spatiales équivalent à des structures closes, enfermées sur elles-mêmes, inaccessibles à

des personnes de l'extérieur, présageant ainsi une faille irrémédiable entre « dedans » et « dehors », entre « nous », ceux qui occupent le territoire *intra-muros*, et « les autres », ceux qui résident (voire « règnent ») au-delà des barrières plus ou moins visibles qui encerclent la banlieue et le camp de transit.

En faisant écho « à la marginalité et au discrédit qui pèsent sur ceux qu'on qualifie "d'exclus" par réduction hâtive » (Vieillard-Baron 2010), le terme « banlieue », tel qu'il est envisagé de nos jours, recouvre toute une série de significations fortement négatives, telles violence, ségrégation, chômage, délinquance, et, ce qui nous intéresse dans notre analyse, enfermement. Ce territoire périphérique est synonyme donc d'un lieu circonscrit, cloisonnant, étouffant, à l'intérieur duquel tout individu semble être voué à l'immobilité, à la paralysie, à la désocialisation.

Cette cassure spatiale entre « nous » et « les autres » est à envisager selon un double registre ; d'un côté, la banlieue est « ceinturante », puisqu'elle rend difficile l'accès de ses habitants vers l'extérieur (à cause, notamment de certains éléments spatiaux qui la sépare de la ville, à savoir le périphérique, des entrepôts, des friches, etc.), en les forçant à mener leur existence ordinaire dans un espace bien circonscrit ; de l'autre côté, elle est aussi « ceinturée »¹ par la ville qui semble refuser l'accès à tout intrus. Elle est ainsi « cloîtrée » à son tour par l'espace urbain et devient, par ailleurs, une victime.

Dans son ouvrage *Autour du roman beur. Immigration et identité*, Michel Laronde va plus loin en comparant le « quadrillage » métaphorique de la banlieue parisienne à un espace panoptique², carcéral, sur haute surveillance possible grâce au système d' « enfermement » mis en place :

« La région parisienne, c'est un centre (Paris) avec, autour de ce centre, *la banlieue* [...], anneau périphérique qui enserme la capitale et lieu géographique de l'immigration maghrébine en particulier. Dans l'architecture parisienne, l'immigré [et par extension la banlieue] occupe ainsi la position de Surveillé dans le système panoptique face à la position centrale de Surveillant occupée par le National [et par extension la ville ou le centre-ville]. » (1993, 78).

¹ Selon Hervé Vieillard-Baron, le terme *banlieue* renvoie à la « ceinture urbanisée dépendante du centre » (2010).

² « Imaginé par Jeremy Bentham à la fin du XVIII^e siècle, le panoptique (ou "panopticon") a été popularisé par les travaux de Michel Foucault et constitue depuis une référence courante pour les sciences sociales. Il faut en fait distinguer trois aspects du panoptique qui en assurent la célébrité. Il s'agit d'abord d'un objet architectural spécifique constitué d'une tour centrale de surveillance autour de laquelle se déploient des cellules. Les matériaux utilisés et la disposition de chacun des éléments doivent permettre d'assurer une surveillance totale et continue des détenus depuis la tour centrale sans que le surveillant ne soit lui-même visible depuis les cellules. » (Ollivon 2019).

Pour Marília Amorim, l'« autre de la ville »¹ s'empare aussi d'une autre signification négative, à savoir la marginalité. Selon la chercheuse, si « la cité grecque était le lieu du centre, c'est-à-dire où se construisait l'unité du peuple grec, la cité française, au contraire, renvoie à la marge – géographique, sociale et souvent légale » (2002a, 45). Cette configuration marginale de l'espace suburbain rejoint l'idée de l'existence d'une frontière séparant la « marge » du « centre ». Qu'elle soit explicite ou implicite, elle impacte sur le destin des individus vivant dans les banlieues et des personnages créés par les auteurs issus de ces « territoires d'outre ville »² ; personnes réelles ou héros imaginés, ils sont conscients de cette « fracture », de ces « ponts rompus » séparant deux univers contradictoires. Pour Marília Amorim,

« [...] qui dit "banlieue" dit en même temps "ville", de la même façon que quand on dit "périphérie", on dit implicitement "centre". On dit une opposition, une différence ou tout simplement un rapport entre ces deux termes et entre ces deux places. Le rapport d'altérité entre la banlieue et la ville est toujours présent quand on parle de banlieue ou quand on la montre. Et quand un rapport d'altérité est présent il y a nécessairement des enjeux identitaires qui travaillent le discours ou l'image. » (2002b, 9).

Azouz Begag, écrivain issu de l'immigration maghrébine et ancien Ministre délégué à la Promotion de l'égalité des chances, remarque lui aussi cet « écart à la ville » (2002, 28). Selon lui, « De l'autre côté du périph' », il y a « la France » (2002). Cette situation entraîne une rupture au sein de la société française puisque « entre les quartiers sensibles et le reste de la ville, la fracture s'est élargie, les ponts sont rompus, les contacts et les communications de plus en plus réduits. Entre les deux mondes, la frontière est presque repérable l'œil nu, les peurs et les fantasmes pourraient être matérialisés sur une carte géographique. » (Begag 2002, 28).

Les auteurs issus de l'immigration maghrébine matérialisent cet état des choses dans leurs œuvres romanesques. A plusieurs reprises, les personnages des romans *Ils disent que je suis une beurette* et *Ma part de Gaulois* font la distinction entre « nous » et les « autres », entre « dedans » (espace personnel, intime même) et « dehors » (espace étranger, parfois étrange, hors de portée, et même dangereux). Cette façon de découper l'espace contribue à produire une image de la fragmentation culturelle et sociale. Voilà, par exemple, le dialogue entre Samia, la protagoniste du roman *Ils disent que je suis une beurette*, et une journaliste arrivée dans la cité dans le but de faire un reportage sur les jeunes banlieusards :

« – Bonjour ! Tu habites ici ?
– Oui, bonjour ! Pourquoi, ça ne se voit pas ?

¹ Syntagme qui apparaît dans le titre d'un article signé par Marília Amorim - « Introduction. La ville comme un autre et l'autre de la ville. » (2002b).

² Syntagme emprunté à Mohand Mousni, *Territoire d'outre-ville*, Paris, éd. Stock, 1995.

- Cela devrait se voir ? me demande la dame.
- Ben oui, moi quand je *vous* ai vus arriver, j’ai tout de suite remarqué que *vous* n’habitez pas au Paradis. Ceux qui habitent dehors, ils le voient tout de suite, eux aussi, qu’on vient de la cité.
- Et c’est quoi "dehors" pour toi ?
- C’est les *autres*... Je ne sais pas, moi, comment vous dire. Pourtant, c’est pas écrit sur notre front qu’on habite la cité [...].
- Nous sommes venus faire un reportage pour la télévision... Nous allons filmer la cité pour montrer ce que vous faites, comment *vous* vivez. » (DSB, 9-10)¹.

La cité que la journaliste veut faire découvrir au public occupant l’espace conforme de la société – la ville –, déroge complètement à l’agencement d’un espace urbain harmonieux, « comme il (leur) faut ». Le Paradis où Samia habite n’a rien d’un endroit cohérent, canonique. Bien au contraire, ce « dedans » occupé par des « experts » dans le savoir-vivre et savoir-faire suburbain est un espace hétérogène où se mélangent plusieurs communautés avec tout ce qu’elles ont de spécifique : il y a des magasins arabes ou juifs, des lieux de prière emblématiques où chacun pratique sa religion², etc. Selon la jeune fille, « il y en a pour tous les goûts, au Paradis. Le seul à être international, c’est le supermarché. [...] Les gens qui y travaillent sont de toutes les couleurs. Le supermarché c’est la cité en plus petit. » (DSB, 47). La contenance culturelle des habitants du Paradis surgit publiquement, dans la rue, sans pour autant attirer l’attention des passants, habitués à de telles manifestations culturelles. Les tatouages, rites anciens reliant les vieilles femmes à la culture d’origine, que recouvrent les visages de la mère de Samia et sa tante Géronimo marquent encore plus explicitement l’inscription manquée des deux femmes dans la société française et leur appartenance immuable à une autre culture et à une communauté précise. Marta Segarra, dans son ouvrage *Leur Pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*, confirme que le tatouage représente « le signe visible de l’emprise du groupe, du poids des traditions et des idées reçues, impossibles à éliminer malgré la volonté de changer » (1997, 67). D’ailleurs, Samia vit mal cet attachement de sa mère à une culture

¹ Nous soulignons.

² Samia aime entendre le muezzin entonner la prière du soir pendant le Ramadan. Cette fête religieuse musulmane représente, d’ailleurs, une réalité instituant un autre genre de frontière entre les personnages, entre « nous » et « les autres ». À la question de ses filles « Et ceux qui ne font pas [le ramadan] ? », madame Nalib répond : « Quand ils meurent, au lieu d’aller au paradis, ils se font manger par des serpents et ils souffrent pour l’éternité. Aucun repos n’est possible. Pour eux, les portes du paradis sont fermées. » (DSB, 88). Ainsi, « nous » renvoie cette fois-ci à ceux qui peuvent entrer au Paradis, entendu comme un espace des bienheureux, alors que « les autres » fait écho à ceux à qui l’on refuse l’entrée. Il s’agit donc d’un changement de situation géographique – « les autres », extérieurs au Paradis, ne peuvent jamais y entrer car ils ne se comportent pas selon ses règles. Cette règle est valable également pour les « banlieusards », ceux-ci ne pouvant pas entrer dans l’au-delà du Paradis.

et à un espace impénétrables pour les membres-conformes de la société française ; la jeune fille se sent mal à l'aise, « agressé[e] par tout et par tous » (DSB, 183-184).

Chez Samia, la conscience de cette fracture entre « nous » et les « autres » ne semble pas s'estomper une fois le temps passé et l'avènement d'autres expériences. Vers la fin du roman, lors d'un stage où elle rencontre des jeunes filles issues d'autres couches sociales, auxquelles elle ne peut s'identifier ni par son histoire personnelle ni par ses attentes en ce qui concerne l'avenir, la jeune fille comprend que rien n'a changé et ne changera jamais : « Il y aura toujours *nous* et les *autres*. *Nous* : ceux qui, comme moi, peuplent tous ces Paradis ; les *autres* : ceux qui passent à côté sans même nous voir. » (DSB, 214)¹. Selon Samia, cette situation est la conséquence de l'horizon différent auquel elles ont eu accès.

Cependant, aux yeux de Samia, cette fracture entre les individus vivant à l'intérieur de la banlieue et ceux qui se trouvent de l'autre côté de la « ceinture » est annulée quand il s'agit du racisme, de la haine envers l'autre. Lors d'une dispute avec son père, elle s'exclame : « vous êtes comme eux ! C'est du pareil au même tout ça, ceux de l'extérieur et vous, vous êtes exactement pareils : tous des racistes. Vous vous détestez mais vous pouvez vous serrer la main ! Ce que vous ne supportez pas chez les autres, c'est vous-mêmes. Je suis entourée des racistes, dehors, dedans, et j'en ai marre de vous tous ! » (DSB, 243).

Dans *Ma part de Gaulois*, la frontière qui sépare les quartiers Nord de Toulouse du reste de la ville semble susceptible d'être franchie dans un unique sens sans que l'individu-nomade subisse des conséquences. Magyd et ses copains se déplacent librement à l'intérieur de la cité ; de temps en temps, ils passent au-delà des limites du quartier et s'aventurent dans la vraie ville. Pour Magyd, il s'agit des opportunités de « sort[ir] de ce quartier de merde » (PG, 41) et d'aller à la rencontre de la véritable vie que les « autres », les gens ordinaires, aux histoires personnelles familières, peuvent mener dans la ville proprement dite :

« J'ai envie de croiser des Français, de beaux blonds qui écoutent les Clash et Ferré, même Sardou. J'ai envie de voir des familles avec un fils unique qui utilisent le passé simple à bon escient et l'imparfait comme il se doit. Voir un putain de couple qui se dirait "je t'aime" et qui se roulerait des pelles en public, même qu'on verrait les langues s'enrouler l'une dans l'autre au beau milieu de la place du Capitole. » (PG, 41).

Par contre, l'accès en sens inverse – de la ville vers la cité – est interdit aux « autres », les « étrangers », ceux qui n'appartiennent pas à l'espace suburbain, au groupe de pairs, qui ne sont pas familiers du quartier, qui ne partagent pas l'appartenance à la même communauté, le même savoir-faire et savoir-vivre. Magyd explique : « Si un étranger traverse les rues de mon quartier il perd ses dents, s'il est blanc il perd son cul. » (PG, 45). Bébert, l'ami français de Magyd, commet l'erreur de

¹ Nous soulignons.

s'aventurer seul dans la banlieue. L'intrusion illicite dans la « toxi-cité » est lourde de conséquences : « sur trois cents mètres », il s'est fait « péter la gueule trois fois », on lui a « craché sur la gueule », on lui a volé le fric, on l'a traité de « harki »¹ (PG, 230). La violence de cet accueil tire également son origine de l'étrangèreté de Magyd par rapport à la bande ; il se tient toujours à l'écart des autres, ayant des préoccupations et des habitudes tout à fait différentes de celles des *caïds* de la cité.

3. « Nous » et « les autres » ou la fracture au sein de la cité

Dans son article « Quartiers sensibles et frontières invisibles », Azouz Begag affirme :

« Une fois qu'il a acquis un capital de mémoire, de connaissance, d'expérience personnelle dans son quartier stigmatisé, l'individu se trouve à un moment donné confronté au choix entre *ici* et *ailleurs*. C'est d'autant plus vrai aujourd'hui que nombre de possibilités existent dans l'absolu pour lui permettre d'échapper au marquage, changer de lieu. Agir pour changer sa vie. » (2007).

En bougeant d'une manière plus ou moins frauduleuse, les personnages en discussion finissent par avoir des expériences personnelles différentes de celles des autres habitants de la cité. Ils arrivent ainsi à avoir « un point de vue indépendant » (Begag 2007) sur l'environnement dans lequel ils vivent, sur les réalités autour d'eux, sur leur avenir. La conséquence de cette prise de conscience est un éloignement du groupe, un envisagement de ceux qui incarnaient jusque récemment « nous » comme (nouveaux) « autres », au même titre que les véritables « étrangers » – les individus hors-muros.

Dans *Ma part de Gaulois*, « nous » renvoie aux membres légitimes de la *bande*, devenus par moments des « ennemis de la terre » (PG, 135), et « les autres » à Magyd et ses copains, les « pédés » de la cité, victimes éternelles des « mecs » du quartier. Magyd est conscient de sa différence par rapport aux *caïds* de la cité : il aime la langue française et les Français, aime lire (et le fait même au vue de tous, dans la rue), faire de la politique. Mais, cette résolution d'assumer pleinement et ouvertement sa différence entraîne des conséquences violentes. Outre les moments où lui et ses copains se

¹ Le mot *harki* a une double signification étant chargé « d'affects et de stéréotypes » (Lorriaux 2016) : « Harki est la forme adjectivale de "haraka", qui veut dire "mouvement" [...]. Le dictionnaire *Le Robert* indique quant à lui que le terme provient de l'arabe "harka", "opération militaire". À l'origine donc, le terme n'a rien de péjoratif. Il est donné par les militaires français aux supplétifs [...], comme un simple terme descriptif. Il a pu ensuite désigner par extension tous les Algériens qui ont dû quitter leur pays en raison de leur comportement anti-indépendantiste durant la guerre et sont restés Français. [...] Mais en Algérie, une autre histoire s'invente, et la langue en suit le cours : harki devient synonyme de traître. » (Lorriaux 2016).

faisaient « éclabousser de "pédés" » (PG, 136), Magyd raconte avoir été plusieurs fois la victime des agressions de la part des grands de la cité qui s'en prenaient à lui puisqu'il était *différent* :

« Saïd a jeté le livre non sans l'avoir éclaté de la pointe de sa chaussure, j'ai pas bougé et un deuxième coup de pied circulaire me coucha dessus. Le temps de quelques étoiles tournoyantes, je ne savais plus s'il s'agissait de mes rêves récurrents ou d'une banale réalité orchestrée par mes soins. Enfin il était là, le coup de pompe tant attendu. Enfin je le tenais, le prétexte de la rupture. » (PG, 27).

Ceux pour qui le monde extérieur à la cité est devenu à partir d'un certain moment un territoire accessible, vont « intègr[er] finalement] dans leur *géographie des possibles* ou *géographies des accessibles* » (Begag 2007) de nouvelles perspectives. Passionné par l'écriture, la littérature, la musique, Magyd doit à tout prix réaliser le rêve de sa mère – avoir le bac –, un exploit hors du commun rue Gabriel. Le roman *Ma part de Gaulois* s'achève sur le départ du jeune homme, après avoir mis les bases du groupe Zebda. Après avoir connu la véritable vie que mènent les jeunes filles de son âge de l'autre côté des « murs » de la banlieue, Samia, la fille-dissidente du clan Nalib, essaie, elle aussi, d'annuler la frontière séparant le « dedans » et le « dehors », de joindre à nouveau les « ponts-rompus ».

En quittant la banlieue, Magyd et Samia deviennent ce qu'Azouz Begag appelle des « dérouilleurs », des personnes qui « bougent », qui « franchi[ssent] le pont-levis, traverse[nt] la périph' » munis d'un diplôme (et canalisés par une passion ou un rêve), qui s'engagent dans un « voyage hors des limites », « une excursion hors normes » (2002, 31). La réussite scolaire et l'évasion de la « toxi-cité » représentent deux événements marquant le triomphe des deux personnages sur une existence dont les contours étaient décidés à l'avance par les autres (vie en banlieue, échec scolaire, chômage, etc.) et sur un découpage spatial et social aliénant.

Dans le roman *Ils disent que je suis une beurette*, une autre fracture à l'intérieur de la cité peut être identifiée. Les habitants du quartier-Français de souche, ceux qui contreviennent donc au stéréotype enraciné dans la société du « banlieusard » – origine étrangère (voire Africaine), façon de parler relevant de l'argot, etc. –, désignent leurs voisins-individus issus de l'immigration à l'aide de l'étiquette « les autres », « les étrangers », « ceux qui ne se trouvent pas chez eux », notamment d'une manière indirecte, à travers leurs jugements de valeur ou leurs observations :

« Toute cette histoire, c'est à cause d'Andrée. Elle a dit [...] que les Arabes, c'étaient la dernière race après les crapauds [...]. Elle nous a traitées de bougnoules et a dit que son père avait raison quand il disait que les Arabes sentent mauvais [...] À la cité [son père] dit à tout le monde que chez lui il a des armes et qu'un jour il débarrassera le Paradis de tous les mornions qui bouffent le sang de la France ! » (DSB, 52-54).

4. « Nous » et « les autres » ou la dichotomie « maison » vs. « rue »

Les « ponts rompus » entre deux espaces antagonistes sont encore plus visibles si nous prenons en compte la dichotomie « maison » vs. « rue ». Il s'agit notamment de l'affrontement entre *l'espace-maison*, *l'espace-tradition*, symbole de l'honneur, et *l'espace-rue*, *l'espace-école*, symboles de la perte, du péché. La maison est « ceinturante », car elle entrave l'accès des jeunes filles à une autre vie différente de celle qu'on leur a déjà destinée au nom de la continuation, de la transmission des traditions, et « ceinturée » par la société qui demande l'intégration et l'abandon d'un bagage de gestes, de croyances, des coutumes transmis de génération en génération.

Samia, le personnage du roman *Ils disent que je suis une beurette* ou Dounia, la protagoniste du roman *Un homme, ça ne pleure pas*, se sentent prises au piège entre ces deux espaces contraires, situation menant bien évidemment à l'aliénation. Souvent, les deux jeunes filles soulignent les différences existant entre les interdits et les exigences selon lesquels elles devraient se conduire pour ne pas faire tomber la honte sur leur famille et toutes les choses tentantes que leur offre la vie dans la terre d'exil de leurs parents.

L'accès à l'école ouvre la voie à Samia et à Dounia vers un destin différent de celui accepté par Madame Nalib et Madame Chennoun. En effet, Madame Chennoun voit jour après jour son autorité se dissiper devant le magnétisme exercé sur sa fille aînée par l'espace extérieur à la maison. Au lycée, Dounia est « victime » d'un « processus psychologique de "Christinisation" » (HPP, 15) : devant la vie idéale de ses camarades (droit de sortir et avoir des petits-copains, droit d'avoir sa chambre pour soi-même, parents aimants, droit de s'habiller selon sa propre volonté, etc.), elle finit par renier sa famille, son identité immigrée. Madame Nalib, par contre, essaie de toutes ses forces à faire comprendre à Samia l'importance d'avoir un bagage extraordinaire – un diplôme – capable de garantir un parcours personnel meilleur. Entêtée, elle force sa fille à continuer ses études. Elle participe ainsi, malgré sa bonne volonté, à la métamorphose de Samia et à sa décision de franchir le mur invisible qui entoure la cité et d'accéder ainsi à un espace de la liberté.

À la maison, la séparation entre « dedans » et « dehors » est suggérée par deux phrases au statut de véritables leitmotifs : « chez nous, cela ne se fait pas » ou « chez nous, c'est comme ça » :

« – Quand ton frère te demande de le servir, tu le fais, t'as compris !
 – Il faudra d'abord me couper un bras alors, parce que jamais je ne servirai ! [...]
 – Tu devrais te taire ! [...] C'est ton frère aîné. S'il te demande quelque chose, tu le fais. Comme si c'était ton père qui te le demandait. [...] Tu fais comme on te dit. C'est comme ça *chez nous* ! » (DSB, 72).

« – Ta sœur, elle s'est barrée sans se marier, et avec un étranger en plus !

¹ Madame Nalib s'adresse Amel, sa fille aînée.

- Qu'est-ce que tu en sais ? Elle est majeure après tout ! [...]
- Qui parle de majorité ? Tu sais que ça n'existe pas *chez nous* ! »¹ (DSB, 100).

« – Vous savez, chez nous, on se fiche de la neige ! Les gens ne skient pas, en Algérie ! »² (HPP, 65).

Cela peut se dire directement, comme dans les exemples cités, ou indirectement, les propos des personnages suggérant les choses ne pouvant pas se faire « chez nous » :

« Tu sais [Ludovic] il y a plein de choses que je n'ai pas le droit de faire. [...] Je ne peux pas te dire au revoir autrement, t'embrasser quoi ! Comme ça, en pleine rue, ce n'est pas possible pour moi ! » (DSB, 142-143).

« Je ne peux être que différente. [...] Je suis là avec, quelle que soit la direction que je veuille pendre, des sens interdits. [...] Je trouve que ce que je vis est vraiment trop nul. » (DSB, 149).

Les interdits que les parents, notamment la mère – gardienne absolue des traditions et responsable de l'honneur de ses filles et, implicitement, de toute la famille –, inculquent aux jeunes filles finissent par obséder celles-ci à tel point qu'elles craignent à tous moments de possibles repréailles. Samia, par exemple, a peur de commencer une relation avec Ludovic ; elle sait que « chez nous » c'est quelque chose d'interdit : « Je n'ai pas le droit de sortir, jamais, alors on se verra qu'au lycée [...]. Si je me fais attraper avec [lui], je me fais tuer et [lui] avec. [...]. J'ai trop peur de ma famille. [...] Je ne sais pas comment, mais avant même de sortir avec lui j'ai peur parce que c'est interdit. » (DSB, 138-140).

Dans les romans du corpus, les personnages féminins confrontés à cet entre-deux aliénant choisissent de s'en sortir malgré les conséquences qui découlent de cette rébellion : Samia et Dounia décident de quitter leur famille, de s'éloigner de ces interdits qui auraient dû régir leurs vies et de passer ainsi dans le camp des « autres ».

5. « Nous » et « les autres » ou une rupture à l'intérieur de la famille

Dans les romans du corpus, on peut observer par ailleurs une fracture à l'intérieur du clan. Chez les Nalib, les Chennoun ou les Kerchouche, la signification de la notion de *famille* est altérée. Il ne s'agit plus d'un groupe de personnes unies d'une manière cordiale sous l'autorité d'un chef, hommes et femmes apparentés non seulement par leurs origines, mais également par leurs croyances, leurs attentes, leurs savoir-vivre ; par contre, il est question d'un certain nombre d'individus vivant quasiment chacun pour soi, dans son propre monde (plus ou moins détourné de la réalité quotidienne),

¹ Ce sont Yacine et Malik, les fils aînés du clan Nalib qui parlent.

² Madame Chennoun s'adresse à Monsieur Mounier, l'instituteur de Miloud.

s'efforçant en vain d'imposer ses lois ou s'appliquant incessamment à détruire l'équilibre et à s'évader.

La rupture repérée au sein de la famille renvoie à une double conjoncture. D'un côté, un abîme de jour en jour plus profond sépare parents et enfants ; de l'autre côté, la fratrie est scindée soit selon le sexe (garçons vs. filles), soit en fonction du lieu de naissance (enfants « illégitimes », « du péché », nés en France et ceux de la « vertu », nés au bled). Dans un entretien avec Abdelmalek Sayad, Zahoua, une jeune fille issue d'une famille algérienne immigrée, explique cette incompatibilité entre « nous » – les enfants conformes aux attentes des parents, car ils partagent tous un même bagage culturel –, et les « autres » – les enfants atypiques, pervertis par des réalités hors-normes :

« Il y a un véritable partage qui passe à l'intérieur de la famille. Ça se sent bien, il y a une frontière ; c'est même plus que ça, plus qu'une frontière. Une fracture qui casse la famille en deux : il y a d'un côté, les aînés, ils sont nés en Algérie ; de l'autre, il y a nous les jeunes – nés ici en France. Ça fait deux « générations » dans la même maison [...]. Par rapport à nous, les trois derniers, mes frères aînés sont restés proches de mon père. [...] ils parlent la même chose (i.e. des mêmes choses) que lui ; [...] ils pensent la même chose, ils raisonnent de la même façon [...]. Mais avec nous, ça change. C'est bien ça : il y a avant, il y a après [...]. Avant, il y a eux [...], ce sont des émigrés comme les autres, eux... Ils sont des Algériens, ils ont pas à renier quelque chose [...]. [Ils] sont de l'autre côté de la frontière ; de ce côté-ci, alors là c'est différent : il y a nous. Et avec nous, y a rien qui va. [...] Le courant ne passe plus entre les parents et nous [...] ; y a comme une cassure [...], ils se reconnaissent pas en nous. Mon père [...] dit de nous : « Vous, on sait pas ce que vous êtes !... D'où vous venez, d'où vous nous venez ? D'où êtes-vous ?... D'ici (de France) ou de là-bas (d'Algérie) ?... » [...] Enfants illégitimes ! [...] Puisqu'on continue pas les parents, ce qu'ils sont. [...] Nous sommes pour eux comme des « étrangers », mais des « étrangers » de leur sang ... ; des « étrangers » dans leur maison, avec qui ils vivent tous les jours, à qui ils donnent à manger... » (Sayad 1979, 117-119).

Samia et Dounia partagent avec Zahoua ce même destin d'« enfants illégitimes », non-conformes au code familial ancestral sur le plan comportemental et moral. Elles appréhendent profondément la distance toujours plus grande installée entre elles et leurs parents. Ceux-ci d'ailleurs ne retrouvent plus rien d'eux-mêmes dans leurs filles, produits de l'immigration, car l'école, en tant que chance de réussite pour leurs progénitures, est finalement coupable de la transformation de celles-ci, de leur évolution, de leur rupture avec le passé.

Monsieur Nalib et Monsieur Chennoun ne répondent plus à l'image traditionnelle du père de famille. Le déracinement, la perte du pays des origines et l'éloignement des membres de la famille élargie, l'aliénation subie une fois arrivés en terre d'accueil, toutes ces épreuves les ont fragilisés à tel point qu'ils finissent par manquer leur visée – veiller sur les membres du clan et préserver l'harmonie de la famille – et par capituler, transférant leur mission notamment à la mère de la famille ou

aux fils aînés. À cela s'ajoute la maladie ; les deux personnages-pères sont épuisés après de longues années de travail sur les chantiers. Monsieur Nalib et Monsieur Chennoun se résignent finalement à jouer le rôle de simples spectateurs du drame familial. Ne supportant plus les disputes interminables entre sa femme et Dounia, le personnage-père du roman *Un homme, ça ne pleure pas* n'acquiesce plus aucun geste lorsque l'orage éclate ; il se retire dans le jardin, laissant aux autres membres de la famille la tâche de ramener au calme les protagonistes de la discorde. Le départ irrévérencieux de la fille aînée ne remédie aucunement l'atmosphère pesante de la maison. Bien au contraire, le fossé entre les membres consciencieux de la famille (parents, fille cadette) et Dounia, la corrompue, s'accroît. Quant à Monsieur Chennoun, il sombre dans un silence à travers lequel transperce toute sa souffrance.

Si Madame Nalib semble vouloir permettre à ses filles d'avoir un destin meilleur que le sien, Madame Chennoun rate partiellement sa mission formatrice. De ses deux filles, seulement Mina adhère à sa manière de vivre obsolète, réglée par des lois ancestrales. Cette volonté du personnage-mère du roman *Un homme, ça ne pleure pas* d'imposer à ses descendantes une vie semblable à la sienne (accès réduit aux études, mariage arrangé, soumission totale à la volonté des parents, etc.) découle de son impuissance de rompre avec le passé, de ne plus vivre d'une manière imaginaire dans une l'Algérie idéalisée, où rien de mal ne pourrait arriver : « Si tu [le père] ne m'avais pas amenée ici et qu'on les [les enfants] avait élevés en Algérie, Dounia n'aurait jamais attrapé la crise de l'adolescence ! » (HP, 22). L'abysse séparant Dounia de sa mère est irrémédiable ; au lieu d'appréhender la signification primordiale qu'auraient dû avoir le bled et la tradition dans sa vie, elle rompt avec sa famille pour échapper à une vie faite d'obédience et de respect des traditions.

Dans les romans du corpus, la notion de *fratrie* est également dénaturée. Au lieu de renvoyer à un clan dont les membres sont liés entre eux par la filiation et par l'affection, elle désigne un groupe constitué de membres dispersés, incapables d'accepter l'autre-différent et de communiquer réellement avec celui-ci. Chez les Nalib et chez les Chennoun, deux frontières différentes scindent la fratrie : enfants-mâles vs. enfants-filles ; enfants nés au bled vs. enfants nés dans le pays d'exil des parents. Dans le roman *Ils disent que je suis une beurette*, Yacine et Malik, ceux qui, de par leur naissance en Algérie continuent leur père, ont une existence complètement distincte par rapport à celle de leurs frères cadets, « produits de France » (Sayad 1979a, 70) ; leurs chemins se croisent rarement et, quand cela arrive, il est question notamment d'échanges verbaux violents.

Dans le récit *Mon père, ce harki*, la frontière entre les membres de la famille, tout en se manifestant sur le même double plan – parents vs. enfants, garçons-filles –, a des fondements particuliers, émanant notamment des circonstances historiques. Monsieur Kerchouche est un harki ; afin de subvenir aux besoins de sa famille et de la protéger, il prend la décision de lutter aux côtés de l'armée française pendant la Guerre d'Algérie sans imaginer les conséquences d'un tel choix. Après la signature des Accords d'Évian, il doit à nouveau prendre une décision pénible toujours dans le but

de sauver sa famille : devenu traître aux yeux des membres du Front de Libération Nationale, il a un seul choix : partir en France. Les années de Guerre et toutes les atrocités qu'il a vécues ont laissé une trace inaltérable dans son esprit. Pour ne pas accabler ses enfants et les mettre à l'abri d'un passé obscur, Monsieur Kerchouche s'emmure dans le silence s'éloignant jour après jour de ses enfants pour qui il est quasiment un étranger. Dalila, la cadette, ne comprend pas le mutisme de son géniteur, le haït pour les avoir elle et ses frères et sœurs condamnés à vivre une vie infâme en France :

« J'ai longtemps cru que mon père était un traître. Harki, pour moi, valait la pire des infamies. Adolescente, je le lui ai souvent reproché [...] avec une violence verbale qui me fait mal aujourd'hui. Il me regardait tristement, en hochant la tête, sans répondre, sans me contredire. Pourquoi ne réagissait-il pas ? Quelle histoire a fait de mon père cet homme soumis et résigné, incapable de se défendre ? » (PH, 24).

Devant le silence de son père, Dalila ne peut que se taire elle-même ; la communication se transforme en anticomcommunication ; ce n'est que tard, lorsque la fille cadette du clan Kerchouche est adulte que le mutisme entre père et fille est annulé. Grâce à sa quête « harkéologique », Dalila saisit la complexité de l'existence de son père, les sacrifices qu'il a faits afin de les protéger en sauvant leur vie et en leur évitant le statut de « victime par transmission » (El-Khattabi 2012, 168).

En dépit des efforts de Monsieur Kerchouche, les ombres du passé ont influencé d'une certaine manière les rapports entre les membres de la fratrie. Malgré leur jeune âge lors de la traversée vers la France, les enfants nés en Algérie gardent intacts des souvenirs du bled. Ensemble avec leurs frères et sœurs nés en camp de transit, ils dressent un mur entre eux et Dalila, car ils n'ont pas en commun la même micro-histoire. S'ils ont vécu de très longues années dans des non-lieux, dans des conditions inhumaines et humiliantes, la cadette de la famille n'en garde aucun souvenir ; née dans un camp situé dans Lot-et-Garonne, elle a un an quand sa famille réussit à quitter cette prison à ciel ouvert et à déménager dans une vraie maison dans un village. Considérée comme « privilégiée » par ses frères et sœurs, elle ne sera jamais leur complice : « Amers et moqueurs, mes frères et sœurs plus âgés me traitent souvent de "privilégiée". Eux ont connu les "camps". Pas moi. Eux ont souffert. Pas moi. Cette existence très dure leur a trempé le caractère. J'en ai été préservée. » (PH, 20). Ce n'est que lorsque Dalila se met à recoudre les pièces de son identité, en partant à la découverte des camps de transit où a habité sa famille, qu'elle pense pouvoir enfin « abolir cette frontière avec les miens, toucher du doigt ce passé que je n'ai pas vécu. Pour me sentir, enfin, membre de ma famille à part entière. » (PH, 20).

6. Conclusion

Publiés à des moments différents, par des auteurs au parcours distinct ayant cependant en commun une forte perception de leur altérité, les romans *Ils disent que je suis une beurette*, *Mon père, ce harki*, *Un homme, ça ne pleure pas* et *Ma part de Gaulois* nous ont servi à illustrer la problématique de la confrontation incessante entre « nous » et « les autres », caractéristique pour une large partie du corpus littéraire issu de l'immigration maghrébine.

Dans les quatre textes, le découpage « nous » et « les autres », revoie à l'opposition « dedans » vs. « dehors » de la banlieue, à la fracture au sein du quartier, du groupe ou au sein de la famille. Quelle que soit la localisation de cette cassure, qu'elle soit tangible ou latente, les conséquences qui en découlent sont dramatiques : les personnages ne communiquent plus véritablement, se haïssent, se heurtent violemment. Ceux qui sont conscients de leur altérité l'assument ouvertement et, afin de s'épanouir librement, « dérouillent ».

La liste des conjectures témoignant du rejet de la diversité dans une situation bien précise : l'immigration maghrébine, est bien plus longue. On pourrait, donc, élargir cette analyse et s'attarder sur la question du rejet de l'autre à l'école, dans les institutions publiques, dans la rue ou même au sein d'une communauté.

Bibliographie

Textes de références

- Cherfi, Magyd. 2016. *Ma part de Gaulois*. Paris : Actes-Sud.
 Guène, Faïza. 2014. *Un homme, ça ne pleure pas*. Paris : Fayard.
 Kerchouche, Dalila. 2003. *Mon père, ce harki*. Paris : Seuil.
 Nini, Soraya. 1993. *Ils disent que je suis une beurette*. Paris : Plon.

Ouvrages critiques

- Amorim, Marília. 2002a. « Images de Saint-Denis. Premières questions pour une approche polyphonique de l'image » in Marília Amorim (dir.), *Images et discours sur la banlieue*. Paris : éd. ERES, p. 43-69.
 Amorim, Marília. 2002b. « Introduction. La ville comme un autre et l'autre de la ville », in Marília Amorim (dir.), *Images et discours sur la banlieue*. Paris : éd. ERES, p. 9-17.
 Augé, Marc. 2009. « Paysages planétaires », in Paul Virilio (dir.), *Terre natale. Ailleurs comme ici*. Paris : éd. Actes Sud, p. 106-122.
 Benoit, Claude. 2008 « Quand "je" est un autre. À propos d'une belle matinée de Marguerite Yourcenar », in *Relief. Revue électronique de littérature française*, vol. 2, no. 2, p. 145-160.
 El-Khattabi, Saloua. 2012. *Exils, langues et générations : psychopathologie des inventions subjectives, pour une clinique du lien social contemporain*, Thèse de doctorat, Université de Rennes 2.
 Laronde, Michel. 1993. *Autour du roman beur. Immigration et identité* Paris : L'Harmattan.
 Marcu, Ioana. 2019. « Des "non lieux" aux "lieux de mémoire" dans la littérature issue des immigrations », in *ANALELE UNIVERSITĂȚII DIN CRAIOVA, SERIA ȘTIINȚE FILOLOGICE « LANGUES ET LITTÉRATURES ROMANES »*, année XXIII, no. 1, p. 191-206.
 Perec, Georges. 1974. *Espèces d'espaces*, Paris : Éditions Galilée.
 Sayad, Abdelmalek. 1979. « Les enfants illégitimes », 2^e partie, in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 26-27, mars-avril 1979, p. 117-132.
 Segarra, Marta. 1997. *Leur Pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*, Paris : L'Harmattan.

Y.B. 2003. *Allah Superstar*. Paris : Grasset.

Sitographie

Begag, Azouz. 2002. « De l'autre côté du périph', la France ! », in *Diasporas. Histoire et sociétés*, n° 1, « Terres promises, terres rêvées ». URL : http://w3.framespa.univ-tlse2.fr/revue/articles_fiche.php?id=1, page consultée le 15 novembre 2022.

Begag, Azouz. 2007. « Quartiers sensibles et frontières invisibles », in Jean-François Berdah, Anny Bloch-Raymond, Colette Zytnicki (dir.), *D'une frontière à l'autre : Migrations, passages, imaginaires*. Toulouse : Presses universitaires du Midi. URL : <http://books.openedition.org/pum/i/35758>, page consultée le 15 novembre 2022.

Lorriaux, Aude. 2016. « Harki ou "traître", le mot de la discorde ». URL : <https://www.slate.fr/story/123915/harki-mot-traire-algerie>, page consultée le 15 novembre 2022.

Ollivon, Franck. 2019. « Panoptique », octobre 2019. URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/panoptique>, page consultée le 10 novembre 2022.

Vieillard-Baron, Hervé. 2010. « Banlieue ». URL : <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article472>, page consultée le 10 novembre 2022.

Sigles

MP – Cherfi, Magyd, *Ma part de Gaulois*.

HP – Guène, Faïza, *Un homme, ça ne pleure pas*.

PH – Kerchouche, Dalila, *Mon père, ce harki*.

DSB – Nini, Soraya, *Ils disent que je suis une beurette*.