

II. Ecritures migratoires en Afrique et dans le monde arabe

Culture arabe, syncrétisme et altérité

Résumé

Il n'y a pas de culture vierge. Toute culture emprunte à une autre des traits et des éléments correspondant à son vécu et à son besoin social. Toute culture reste redevable à d'autres représentations culturelles et subit de plein fouet les transformations et les changements. Nous sommes en présence d'une situation d'hétéroculture qui met souvent côte à côte les traces et les conduites de schèmes culturels différents. Est-il possible de parler d'indépendance en matière culturelle ? La culture arabe est l'espace privilégié de différents métissages, de multiples rencontres voulues ou parfois imposées et de divers lieux syncrétiques. L'adoption des formes de représentation européennes par les Arabes correspond à une nécessité sociale et historique et à des manifestations latentes. L'emprunt est souvent vécu par les peuples dominés comme une sorte d'excroissance suspecte ou un espace d'aliénation négative. C'est pour cette raison que les différentes formes artistiques européennes rencontrèrent de vives résistances avant d'être adoptées par certaines élites urbaines.

Si on examine de plus près les conditions d'émergence des formes de représentation « occidentales » dans les pays anciennement colonisés, on comprendra vite que ces formes furent découvertes et adoptées dans une période de déclin et de décadence. L'appropriation des structures européennes n'excluait pas la présence de faits culturels autochtones qui caractérisaient le fonctionnement de la représentation culturelle, sociologique et politique. Ainsi, des réalités « syncrétiques » se faisaient voir dans l'espace social.

Redoutée et suspectée, la représentation occidentale fut finalement adoptée, assimilée par une partie de l'élite qui trouvait ainsi un moyen d'expression privilégié lui permettant d'entreprendre une communication avec la société et la diffusion de ses idées. L'emprunt est ainsi imposé par les circonstances et la présence coloniale, non consentie. La découverte de l'Autre s'est faite tragiquement. Ce ne fut donc pas de gaieté de cœur que les autochtones s'approprièrent certaines pratiques culturelles et politiques. Aujourd'hui, se pose de manière extraordinaire la relation avec l'Autre, avec l'Occident. Comment se manifeste cette relation ? Comment est vécue la question de l'altérité et du syncrétisme culturel ? La production culturelle arabe nous révèle-t-elle les tensions engendrées par cette double appartenance culturelle ? Quelle(s) image(s) de nos sociétés est/sont véhiculée(s) par l'expression littéraire ? Comment se manifeste cette confusion occidentalisation-modernisation ?

Zusammenfassung: Arabische Kultur, Synkretismus und Alterität

Es gibt keine jungfräuliche Kultur. Jede Kultur entlehnt von einer anderen Merkmale und Elemente, die ihren Lebenszusammenhängen und sozialen Bedürfnissen entsprechen. Jede Kultur nimmt dankbar andere kulturelle Repräsentationen auf und ist Transformationen und Änderungen radikal ausgesetzt. Wir befinden uns in einer Situation der Heterokultur, welche häufig Spuren und Verhaltensweisen von unterschiedlichen kulturellen Schemata nebeneinanderstellt. Ist es überhaupt möglich, in Bezug auf Kultur von Unabhängigkeit zu sprechen? Die arabische Kultur ist der privilegierte Ort unterschiedlicher Vermischungen, vielfältiger gewünschter und manchmal auch aufgezwungener Begegnungen und verschiedener Synkretismen. Die Aneignung der europäischen Repräsentationsformen durch die Araber korrespondiert mit einer gesellschaftlichen und historischen Notwendigkeit und mit latenten Manifestationen. Die Anleihe wird häufig von den unterworfenen Völkern als eine Art suspekter Wucherung oder ein Ort negativer Entfremdung erlebt. Aus diesem Grund sind die verschiedenen europäischen Kunstformen auf starken Widerstand gestoßen, bevor gewisse urbane Eliten sie sich angeeignet haben. Wenn man die Entstehungsbedingungen von ›westlichen‹ Repräsentationsformen in den ehemaligen Kolonialstaaten näher betrachtet, dann begreift man schnell, dass diese Formen in einer Phase des Niedergangs und der Dekadenz entdeckt und aufgenommen wurden.

Die Aneignung europäischer Strukturen schloss nicht die Präsenz autochthoner Gegebenheiten aus, welche für das Funktionieren der kulturellen, soziologischen und politischen Repräsentation charakteristisch waren. Somit wurden ›synkretistische‹ Wirklichkeiten im gesellschaftlichen Raum sichtbar.

Obwohl sie Ängste und Misstrauen hervorrief, wurde die westliche Repräsentation schließlich von einem Teil der Elite aufgenommen und assimiliert, die damit ein privilegiertes Ausdrucksmedium entdeckte, welches es ihr ermöglichte, mit der Gesellschaft zu kommunizieren und ihre Ideen in Umlauf zu bringen.

Die Anleihe wird somit von den Umständen und der nicht freiwillig hingenommenen kolonialen Wirklichkeit erzwungen. Die Entdeckung des Anderen erfolgte unter tragischen Umständen. Die Autochthonen haben sich bestimmte kulturelle und politische Praktiken nicht mit freudiger Zustimmung angeeignet.

Heute stellt sich in außerordentlicher Art und Weise die Frage nach dem Verhältnis zum Anderen, zum Westen. Wie äußert sich dieses Verhältnis? Wie wird die Frage der Alterität und des kulturellen Synkretismus erlebt? Finden wir in der kulturellen Produktion des arabischen Raumes die Spannungsverhältnisse wieder, welche von der doppelten kulturellen Zugehörigkeit bedingt werden? Welches Bild von unseren Gesellschaften wird durch die literarischen Texte gezeichnet? Wie kommt die durch Verwestlichung und Modernisierung bedingte Verwirrung zum Ausdruck?

Jamais peut-être les questions de l'altérité, du syncrétisme et des jeux migratoires n'ont connu une telle actualité dans les pays arabes depuis les indépendances. Le «monde arabe» fait continuellement l'actualité depuis, au moins, une quarantaine d'années : défaite de juin 1967, Guerre civile au Liban, violences en Algérie, Intifadha en Palestine, invasions de l'Irak et de la Libye, «printemps arabe», événements continûment rapportés sans aucune distance critique par les médias qui semblent engendrer des effets structurants sur la manière dont l'altérité est vécue. La géographie, à elle seule, ne peut absolument rien expliquer dans cet univers divisé en trois parties distinctes (Machreq, Maghreb et Golfe) que ni l'Histoire, ni les choix politiques et idéologiques ne semblent réunir. Certes, l'espace thématique consensuel demeurerait la Palestine et une forte soif de jeux démocratiques. Nous essaierons, dans cet exposé, de voir comment est vécue la question de l'altérité et de l'emprunt dans un ensemble arabe vivant des situations tragiques et des relations trop ambiguës avec l'«Occident». Partout, dans les espaces publics et privés, l'Occident est fortement présent, que ce soit dans le discours ou dans les pratiques ordinaires, administratives, artistiques et politiques. Il n'est nullement possible d'en parler sans situer la question dans ses espaces historiques. Nous pourrions, par la suite, voir comment la production dramatique et littéraire donne à voir l'Autre, qui est fondamentalement présent dans tous les textes littéraires et artistiques dans la mesure où la forme de représentation littéraire et artistique actuelle a été empruntée justement à l'Europe dans des conditions particulières. Nous tenterons d'interroger le rapport qu'entretient l'Occident avec les Arabes, en explorant quelques espaces littéraires et artistiques. La production culturelle arabe nous révèle-t-elle les tensions engendrées par cette situation et comment travaille-t-elle les jeux identitaires ? C'est autour de ces questions que s'articule notre communication. Ainsi, nous emprunterons, par endroits, certaines propositions d'Edward Said,¹ de Fernando Ortiz et de Frantz Fanon nous semblant opératoires dans notre lecture.

Il est utile de signaler que le voisinage des Arabes avec l'Europe est très ancien, fait depuis longtemps de heurts, de méfiances et d'accords ponctuels. Certains orientalistes européens et les néoconservateurs américains, notam-

¹ Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1980 ; Edward Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000. Dans ces deux textes, l'auteur tente de déconstruire le regard porté par l'Occident sur l'Orient, qui ne serait qu'une simple fabrication faite de stéréotypes et de clichés et qui se caractérise par la manifestation d'une « vue du dehors ».

ment Samuel Huntington² et Bernard Lewis,³ ont soutenu l'idée trop peu sérieuse que la première césure entre Occident et Orient datait de l'antiquité grecque, et pour d'autres, y compris Edward Said, il en est fait mention dans les textes tragiques grecs, en l'occurrence *Les Perses* d'Eschyle et *Les Bacchantes* d'Euripide. Mais ce qui est certain, c'est qu'à l'époque, l'Europe n'existait pas et la Grèce vivait une sorte d'hypertrophie du moi. Ce n'est qu'à partir du Moyen Âge que les Arabes ont découvert l'altérité européenne, marquée par la présence de deux religions monothéistes concurrentes, la Chrétienté et l'Islam, et l'émergence d'une explication binaire : l'Occident chrétien opposé à l'Orient musulman. C'est l'ère des « croisades ». Certes, la Renaissance et le XVIII^e siècle vont transformer les règles en déplaçant le débat sur la religion ailleurs, considérant que l'Islam était « fanatique », selon Voltaire, ou incarnant le « despotisme oriental », aux dires de Montesquieu, préparant les conquêtes coloniales du XIX^e siècle. C'est cette période qui nous intéresse le plus dans notre contribution. Ainsi, la colonisation va imposer, par la force, une altérité non désirée, du moins dans les pays du Maghreb, et succédant à une conquête au Moyen Orient, celle de Napoléon en Egypte (1798–1801). Tout avait commencé par une sorte d'« hypothèque originelle », pour reprendre cette belle expression du sociologue tunisien Mohamed Aziza,⁴ qui permet peut-être la découverte de l'altérité, mais une altérité fortement imposée, engendrant de terribles césures.

Si on examine de plus près les conditions d'émergence des formes de représentation européennes dans les pays anciennement colonisés, on comprendra vite que ces structures artistiques et littéraires dites modernes furent découvertes et adoptées dans une période de déclin et de décadence. C'est vers la fin des années 1840 et le début des années 1850 que ces formes firent leur apparition au Proche Orient à la suite de quatre événements majeurs : expédition de Bonaparte et des troupes européennes ; la Nahda ou Renaissance (qui n'était qu'une tentative d'appropriation des structures cultu-

² Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 est un plaidoyer mettant en opposition les civilisations et mettant en avant les facteurs culturels pouvant engendrer des conflits.

³ Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002. L'auteur israélo-britannique, qui a beaucoup travaillé sur les relations de l'Islam à la « modernité », inventeur du syntagme « choc des civilisations », oppose superficiellement le monde de l'Islam et la démocratie.

⁴ Mohamed Aziza, *L'Image et l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1978, p. 7. Cette « hypothèque originelle », terme emprunté au registre religieux, a contribué à la marginalisation des cultures autochtones et à l'adoption des formes de représentation européennes.

relles européennes) ; construction d'une armée unie et apparition des premiers embryons d'un Etat national ; départ en France d'étudiants égyptiens pour s'initier à diverses disciplines scientifiques, techniques et artistiques. L'Algérie et les autres pays du Maghreb connurent la même situation sauf qu'ici, les autochtones n'admirent pas facilement ces nouvelles formes qui risquaient, selon eux, d'effacer leur propre culture. Si les élites du Machreq prirent vite en charge, fascinés par l'Europe, les formes artistiques occidentales, les assimilant et les revendiquant, les Maghrébins, trop méfiants, ne durent accepter ces nouvelles structures que par nécessité, soutient le penseur algérien Mostefa Lacheraf.⁵

Mais la représentation associait en quelque sorte les éléments du terroir qui traversaient toute la société et la nouvelle structure qui apportait de nouvelles données et imposait sa propre forme et son propre discours. Depuis l'adoption des formes européennes de représentation, de nombreux traits et éléments appartenant à différentes cultures s'interpellent, s'entrechoquent et s'interpénètrent dans la représentation dramatique, littéraire et politique. La rupture totale avec les formes culturelles originelles n'est nullement possible. Certes, les structures empruntées ou « conquérantes », selon l'anthropologue cubain, Fernando Ortiz,⁶ dominant, mais n'effacent pas de l'imaginaire collectif les espaces culturels autochtones ou « natifs », qui refont surface dans toute situation de communication. C'est d'ailleurs dans ces conditions qu'apparaissent dans les textes littéraires et dramatiques des résidus et des stigmates d'une mémoire populaire réfractaire à tout embastillement et à toute fermeture.

Cette situation provoqua inéluctablement la marginalisation des cultures locales et engendra une profonde césure, espace de périls futurs. Il n'y eut nullement une analyse sérieuse des formes de représentation européennes qui auraient dû se prêter à un examen critique et à une adaptation en douceur dans les pays du Moyen Orient, fascinés par l'Europe, confondant francisation et modernisation. Au Maghreb, les choses se déroulèrent autrement. Il est vrai que les conjonctures socio-historiques étaient différentes. Les pays d'Afrique du Nord étaient sous domination française. Les populations et une partie des élites rejetaient toute forme de représentation occidentale vite assimilée à une sorte de trahison. Il faut attendre le début du XX^e siècle

⁵ Mostefa Lacheraf, *L'Algérie. Nation et société*, Paris, Maspero, 1965.

⁶ Fernando Ortiz, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Paris, Mémoire d'encier, 2011. C'est lui qui est à l'origine de la notion de transculturation plaidant pour une traversée des cultures.

pour voir les élites de ces pays accepter, souvent par nécessité, la culture de l'Autre. C'est ainsi que commencèrent à se constituer les premières structures politiques, les premiers embryons d'une intelligentsia de type *moderne* et à voir le jour les premiers écrits romanesques, dramatiques et historiques.

L'appareil, par excellence, qui fait fonction de propagateur de la parole de l'Autre est sans aucun doute la structure scolaire. Celle-ci va être le vecteur de la diffusion d'un discours double, marqué par les références aux valeurs des Lumières et de 1789 et les jeux répressifs de la colonisation. Double attitude ; discours ambivalent engendrant deux entités discursives différentes, marquées par des attitudes conflictuelles. Le discours assimilationniste au Machreq et au Maghreb va marquer profondément le territoire, à côté d'une littérature de combat. Dans deux romans algériens parus en 1949, *Aziza* de Djamila Debbèche et *Bou El Nouar, le jeune algérien* de Rabah Zenati, l'école française est célébrée tandis que les établissements autochtones sont vigoureusement attaqués, caricaturant, péjorant les idées nationalistes et célébrant le « rapprochement des races » et les « bienfaits » de la colonisation. La désillusion et le désenchantement viendront par la suite, ce qui va donner lieu à l'apparition d'un discours de combat.

La question de l'emprunt traverse la représentation culturelle et marque profondément l'univers culturel. Tous les textes empruntent leur substance originelle à la culture dite occidentale. La source européenne est primordiale. L'unique source de référence demeure la Grèce antique, comme si les autres cultures étaient mineures, incapables de donner vie à des formes culturelles mûres et accomplies. Cette exclusion volontaire correspond au discours dominant sur les pratiques culturelles et d'universalité, qui considère que toute forme culturelle savante doit impérativement prendre comme point de départ les signes culturels de l'« Occident » (il faudrait redéfinir cette notion trop ambiguë, nous paraissant trop flasque) et prendre comme point de départ la Grèce, comme espace initiatique, d'ailleurs « inventée », selon nous, par l'Europe pour des raisons de légitimation historique et idéologique alors que sa découverte fut trop tardive.

Comment ainsi, dans ces conditions où la mémoire est marquée par la perte de l'Andalousie, les défaites de 1948 et de 1967, l'agression contre le Canal de Suez en 1956, les tragédies coloniales et les dernières escapades de l'Irak et de la Libye, l'« Arabe », qui n'est nullement singulier, mais pluriel, contrairement à l'imagerie médiatique et littéraire véhiculée par de nombreux auteurs européens et américains, fabriquant leur Arabe (cruel, lâche, fou, peureux, hostile à la démocratie et misogynie), à sa mesure, réagit-il à tout ce fatras de situations négatives ? L'Arabe est présenté comme singulier,

identifié au sable et au désert, dans l'imagerie dominante européenne. Le désert serait ainsi le signe distinctif, par excellence, de l'Arabe. Dans sa thèse de doctorat, *Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*,⁷ Marlène Nasr arrive à la conclusion que l'identification de l'Arabe et du désert (d'ailleurs inhabité) est un stéréotype dominant du discours, d'ailleurs manichéen et binaire, donnant à voir des « Arabes, des Maures et des Bédouins », peureux et lâches, confrontés aux vaillants et courageux Français. Dominique Maingueneau, qui a travaillé sur les manuels scolaires de la troisième République, constate la même chose : « Les Arabes sont décrits endormis dans les rues, une immense torpeur recouvre l'Algérie, univers de la paresse qui exige l'intervention d'un agent, d'une efficacité intacte, pour mettre au travail énergies et richesses léthargiques ».⁸ L'Arabe est souvent présenté comme dénué d'Histoire. C'est ainsi qu'étaient décrits les Algériens dans la littérature coloniale et les discours des politiques. Meursault dans *L'Etranger*, dans le prolongement de la littérature algérieniste (Randau et Bertrand), tue l'Arabe, d'ailleurs sans identité, indigne d'exister. Gérard de Nerval, qui n'est pas le seul (on peut citer entre autres auteurs, Lamartine, Chateaubriand, Renan, Flaubert, Delacroix...), reprend à son compte la théorie de Montesquieu sur le despotisme oriental : « J'avais peut-être un peu cédé au désir de faire de l'effet sur ces gens tour à tour insolents ou serviles, toujours à la merci d'impressions vives et passagères, et qu'il faut connaître pour comprendre à quel point le despotisme est le gouvernement normal de l'Orient ».⁹ Jules Ferry ne disait-il pas à propos de l'Algérie qu'il fallait réduire ce peuple à néant : « Si nous avons le droit d'aller chez ces barbares, c'est parce que nous avons le devoir de les civiliser [...]. Il faut non plus les traiter en égaux, mais se placer au point de vue d'une race supérieure qui conquiert » (à la Chambre, en mars 1884).¹⁰ Son discours est d'actualité. Il faudrait tout simplement substituer au mot « civiliser » le verbe un peu plus récent, « démocratiser ».

C'est en réponse à ce discours truffé de clichés et de stéréotypes que va réagir l'élite des pays dits arabes en plongeant dans les origines, donnant à voir une autre culture, une autre civilisation, sans rejeter certains acquis de l'école.

⁷ Marlène Nasr, *Les Arabes et l'Islam vus par les manuels scolaires français (1986 et 1997)*, Paris, Karthala, 2001.

⁸ Dominique Maingueneau, *Les Livres d'école de la République, 1870–1914*, Paris, Le Sycomore, 1979, p. 89.

⁹ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*, t. 1, Paris, Charpentier, 1851, p. 51.

¹⁰ Cité d'après Jean Foucambert, *L'Ecole de Jules Ferry, un mythe qui a la vie dure*, Paris, Retz, 1986, p. 32.

C'est la même réalité qu'a connue l'Afrique noire avec la négritude, grâce à Césaire, Senghor et Damas. La relation avec l'Autre ne pouvait être que négative, oppositionnelle, donnant à voir un Occident arrogant et injuste. Certains romans arabes et pièces de théâtre s'inscrivent dans une sorte de réaction au discours «occidental», donnant à voir une logique inversée, intrusion de traces intertextuelles extrêmement prégnantes. Comme chez Kateb Yacine quand un personnage autochtone gifle en connaissance de cause Ernest, le Français, contrairement à Meursault de *L'Étranger* de Camus qui tue l'Arabe, mais soutient qu'il ne sait pas. Le Syrien Saadallah Wannous dans *Moughamarat ra's mamelouk Jaber* (*Les Aventures de la tête du mamelouk Jaber*) convoque l'Histoire, donnant à voir des Européens massacrant leurs propres populations (la Commune de Paris), ou l'Égyptien Mahmoud Diab, dont le personnage principal de sa pièce n'arrête pas de parler des dizaines de millions absurdemment tués lors des deux guerres mondiales dans une confrontation entre Européens. C'est le cas également du texte du Syrien Mustapha El Hallaj, *Cérémonie officielle particulière à Dresde*. De nombreux textes romanesques, dramatiques et filmiques convoquent l'Histoire pour mettre en scène les horreurs coloniales (films de cinéastes algériens et de l'Égyptien Youssef Chahine). Souvent, dans de nombreux textes, nous avons l'impression que s'amorce un dialogue polémique avec des textes européens qui fabriquent une image figée et immuable de l'Arabe, une sorte de réponse à ce regard péjorant et dévalorisant (cf. *L'Orientalisme* d'Edward Said).

Dans de nombreux textes sortis aux États Unis et en Europe, notamment après le 11 septembre 2001, l'Arabe est décrit comme un fief terroriste de naissance, un monde inconnu, présenté comme étrange et étranger. Les textes de l'écrivain américain Don DeLillo montrent très bien cette réalité, notamment *Mao2* mettant en scène un Arabe terroriste, du nom de Abu Rashid, un Libanais extrêmement dangereux, comme le sont d'ailleurs ses congénères. Cette image d'une identité présentée comme figée, contrastant avec la réalité complexe des sociétés arabes et des relations et des échanges continus entre les cultures, très différentes, vivant des situations tout à fait distinctes, gommant les multiples brassages et les emprunts successifs, travaillant le discours médiatique et littéraire, provoque une réaction des intellectuels arabes qui tentent de démonter les mécanismes de ce discours et d'interroger et de déconstruire les espaces épistémologiques européens, perçus comme trop marqués par une suspecte subjectivité et des orientations idéologiques précises héritées du discours des orientalistes ayant accompagné et légitimé la colonisation. C'est dans ce sens qu'ont travaillé ou travaillent aujourd'hui des auteurs comme Edward Said, les Marocains Abed el Jabiri et Abdallah

Laroui, les Algériens Mostefa Lacheraf et Mohamed Arkoun, l'Égyptien Mahmoud Amine el Alem ou le Syrien Tayeb Tizini et bien d'autres, qui, n'excluant nullement les apports européens, ni le savoir grec, convoquent les savoirs des penseurs de l'âge d'or arabe, proposant une lecture du monde et de l'altérité qui ne serait pas binaire, mais ouverte et nourrie par d'autres savoirs et d'autres traces intellectuelles, tout en déconstruisant les discours critiques européens dont ils ne refusent pas l'hospitalité dans leurs analyses. Ce discours critique est relayé par la production littéraire et artistique.

Les Arabes qui cherchent à réoccuper une place perdue, à travers une entreprise de « *restauration de soi par des moyens inspirés de l'Autre* », ¹¹ pour reprendre Jacques Berque, n'hésitent pas à plonger dans les origines. C'est du moins ce qui ressort du discours de nombreux personnages romanesques, égarés, vivant dans un monde qui les étouffe, mais prêts à en découdre. C'est le cas de Mustapha Said dans le roman du Soudanais Tayib Salah, *Saison de migration vers le Nord*, de *Zayni Barakat* de l'Égyptien Jamal El Ghittani ou de *Nedjma* de Kateb Yacine. Ainsi, le personnage est-il marqué par de nombreux éléments appartenant à plusieurs cultures et sous-cultures, engendrant des postures hybrides faites de « négociations » et de réappropriations identitaires, fonctionnant comme un tout sans jamais se départir de sa position oppositionnelle, conflictuelle. Le colonisé est condamné à se battre, en usant des armes de l'Autre qui le considère comme incapable de parole.

Ces auteurs remettent ainsi en cause la conception essentialiste de l'identité et de l'altérité. Chez le Syrien Saadallah Wannous, le personnage, produit de multiples péripéties historiques, fondamentalement marqué par une profonde blessure mémorielle et politique, va en guerre contre le pouvoir en place tout en n'oubliant nullement d'affirmer une identité plurielle, mais en promettant d'agir contre l'Autre, lieu de l'humiliation, mais jamais décrit comme Un, singulier. *Soirée de gala à l'occasion du 5 juin (Haflat Samar min ajli khamsa houzaïrane)* de Saadallah Wannous, interdite juste après sa sortie, critique sévèrement, à travers la représentation d'une pièce de théâtre sur le 5 juin, les véritables responsables de cette catastrophe incarnés par les hommes du pouvoir qui n'agissent que par l'usage de l'arme de la répression contre leur peuple et qui sont otages de l'Occident capitaliste. Dans les textes des Égyptiens Alfred Faraj (*Souleymane el Halabi*) ou Youcef Idriss (*Les saphins*), le personnage de l'Européen ou de l'Américain est certes négatif, rejeté, incarnant les pouvoirs en place, mais présenté plutôt comme une victime

¹¹ Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960.

d'un système qui le dépasse. Cette vision est surtout claire chez Kateb Yacine dans ses pièces, *Mohamed prends ta valise* ou *Le roi de l'Ouest* et même *le Bourgeois sans culotte ou le spectre du parc Monceau*, où il est question d'un dépassement de la situation binaire, Orient-Occident, donnant à voir des personnages assumant et revendiquant un discours internationaliste où la communarde Louise Michel, le Vietnamien Giap et l'Algérien Larbi Ben M'hidi se battent pour le même idéal. Ainsi peut-on parler de processus transculturel,¹² selon la formule du Cubain Fernando Ortiz, engendrant de constantes transmutations, suscitant un ébranlement des frontières, sans pour autant exclure la dimension conflictuelle. Nous assistons à une reterritorialisation dans un univers marqué par les jeux de solidarité et à des déplacements identitaires engendrés par l'altérité dépassant largement toute relation binaire.

L'Histoire est fortement présente dans les textes. C'est une sorte d'appel à un passé en contrepoint de l'Histoire européenne. Frantz Fanon l'explique ainsi : « La passion mise par les auteurs arabes contemporains à rappeler à leurs peuples les grandes pages de l'Histoire arabe est une réponse aux mensonges de l'Occupant ».¹³ Le colonisé, pour reprendre Frantz Fanon, plonge dans une sorte de repli identitaire, cherchant à montrer à l'Autre qu'il est tout à fait différent. C'est ce qui fait dire à Kateb qu'il avait écrit en français pour dire aux Français qu'il n'était pas Français. Ici, la notion d'hybridité telle que proposée par Homi Bhabha dans *Les lieux de la culture* ne semble pas résister, en temps colonial, aux jeux de l'Histoire. Le colonisé est aussi un acteur, il prend son destin en main. C'est ce que nous retrouvons dans les textes de Kateb Yacine, de Malek Haddad, de Boudia, de Chraïbi et de bien d'autres écrivains maghrébins et moyen orientaux comme le poète palestinien Mahmoud Darwish, qui se définit comme un homme-valise en perpétuelle migration. Il définit ainsi l'identité : « Et l'identité ? je dis. Il répond : Autodéfense... L'identité est fille de la naissance. Mais elle est en fin de compte l'œuvre de celui qui la porte, non le legs d'un passé ».¹⁴

L'altérité est, au même titre que le langage, une affaire de rapports de force. Les élites, notamment celles qui allaient s'exercer au métier d'écrivain en langue française, découvraient l'ambiguïté de leur fonction, condamnés à user d'une langue qui ne leur appartenait pas et qui était, de surcroît, trop

¹² Fernando Ortiz, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, p. 13.

¹³ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961, p. 95.

¹⁴ Mahmoud Darwish, *Comme des fleurs d'amandier ou plus loin*, poèmes traduits de l'arabe par Elias Sanbar, Arles, Actes Sud, 2007. Citation tirée de « Poème, Contrepoint (Pour Edward Said) ».

marquée historiquement et socialement, et se voyaient prendre une distance avec leur société, au départ peuplée d'une écrasante majorité d'analphabètes. Ce n'est pas pour rien qu'un des personnages de *Nedjma* de Kateb Yacine ne s'était pas empêché de faire ce douloureux constat : chaque mot français que j'apprenais m'éloignait davantage de ma mère. Ainsi, étaient en présence deux formations discursives, deux entités idiomatiques. La langue devait, selon Kateb Yacine, se transformer en « butin de guerre » du moment que l'Algérie était dans « la gueule du loup ».¹⁵ Le choix d'emprunter la langue et la culture de l'Autre était conscient, il pouvait peut-être permettre, à côté d'autres instances, la mise en branle d'un discours de la libération, pour emprunter des mots à Fanon qui insiste sur la plongée dynamique dans les origines qui n'est nullement une quête d'une identité perdue, telle que développée par de nombreux critiques, mais une réponse au déni de culture et de civilisation du colonisateur. C'est le cas dans de nombreuses productions littéraires et artistiques.

La « culture arabe » est, comme toutes les autres cultures, plurielle, marquée par la présence de multiples emprunts, complexe et variée, se nourrissant constamment de l'hospitalité des autres espaces intellectuels et culturels, des différents pans mémoriels et des ruptures historiques, fonctionnant comme une identité-rhizome, selon Edouard Glissant, dans un monde où les sciences sociales tendent à devenir des instruments idéologiques aux mains des gouvernements, contribuant à la fabrication des images de l'Autre. Le sociologue Denis-Constant Martin explique ainsi cette notion de Glissant empruntée à Deleuze et Guattari : « L'identité-rhizome est la conception de la culture sur laquelle elle s'appuie, elle réaffirme simplement que les cultures [...] sont ouvertes les unes aux autres et évoluent par le jeu de leurs relations, cependant qu'on ne peut les confondre et qu'elles ne se diluent pas les unes dans les autres ».¹⁶ Des auteurs comme Assia Djebar, Jamal el Ghittani, Youssef Idriss, Mahmoud Darwish n'ont jamais cessé de dénoncer les constructions binaires et manichéennes et les représentations fantasmatiques des personnages féminins. Bourdieu et Derrida l'ont fait à plusieurs reprises.

¹⁵ Citations reprises de l'écrivain algérien Kateb Yacine, prononcées en 1966 lors d'un entretien.

¹⁶ Denis Constant-Martin, *L'Identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, CERI/Karthala, 2010, p. 156.

Textes cités

- Mohamed Aziza, *L'Image et l'Islam*, Paris, Albin Michel, 1978.
- Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960.
- Denis Constant-Martin, *L'Identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations*, Paris, CERI/Karthala, 2010.
- Mahmoud Darwish, *Comme des fleurs d'amandier ou plus loin*, poèmes traduits de l'arabe par Elias Sanbar, Arles, Actes Sud, 2007.
- Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
- Jean Foucambert, *L'Ecole de Jules Ferry, un mythe qui a la vie dure*, Paris, Retz, 1986.
- Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Mostefa Lacheraf, *L'Algérie. Nation et société*, Paris, Maspero, 1965.
- Bernard Lewis, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002.
- Dominique Maingueneau, *Les Livres d'école de la République, 1870–1914*, Paris, Le Sycomore, 1979.
- Fernando Ortiz, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Paris, Mémoire d'encrier, 2011.
- Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1980.
- Edward Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.