

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ISABELLE EBERHARDT, ASSIA DJEBAR ET NINA BOURAOUI : LE DEVENIR
MÉTIS(SE) DANS LA LITTÉRATURE ALGÉRIENNE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
CHLOÉ CHARBONNEAU

OCTOBRE 2023

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je reconnais l'appui financier du CRSH qui a nettement contribué à ma paix d'esprit et à la libération de mon emploi du temps, créant ainsi des conditions idéales pour amorcer ce projet.

Je tiens à remercier chaleureusement ma directrice, Rachel Bouvet, pour la découverte initiale d'Eberhardt et de Glissant qui a marqué mon existence bien au-delà de mon cursus universitaire. Je ne saurais comment exprimer adéquatement ma reconnaissance pour tout ce qu'elle a semé sur mon parcours, de ma première année de baccalauréat à nos joyeuses collaborations au deuxième cycle. Je la remercie pour son enthousiasme confiant demeuré intact (et régénérateur du mien) de la conception de ce mémoire à sa finition, puis pour son accompagnement particulièrement bienveillant, perspicace, adapté, patient et généreux.

Parce qu'elle a été le théâtre d'une partie de ma rédaction, je salue Marseille, pour la splendeur de ses paysages, ses inconnu.e.s devenu.e.s des proches, ses terrasses animées, son audace sans prétention, sa cacophonie, sa faune métissée et son éblouissante lumière.

Merci à mes participantes volontaires, mes *Mestiza* éparpillées sur les routes imprévisibles de la Totalité-Monde : Selma, Kelkel, Saro, Angélique, Steph, Vio, Cycy, Juli, Emmacita... À toutes ces grandes amitiés, et aux autres (je pense à Cathou, Pascalou, Lulu et bien sûr ma Mad) à nos discussions et nos confidences qui résonnent en écho derrière chaque ligne de ce mémoire.

Un tendre merci à Max, pour sa délicatesse inouïe et sa sagesse, sa curiosité large et vive, sa présence dévouée et la finesse de ses réflexions qui inspirent et apaisent ma vie, mon quotidien et ma pensée.

Merci à Clarence, mon âme cousine, pour les insubordinations, ces bulles sporadiques de liberté et de complicité qui m'ont fait respirer dans cette période de solitude et de discipline.

Enfin, je remercie mes parents (les trois) pour leur admiration que je pourrais croire aveugle si je n'avais pas une confiance absolue en leur jugement et en leur soutien sincère et indéfectible.

DÉDICACE

À grand-papa Royal, retourné à son grand amour :
l'absolu

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iv
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 VERS UN IMAGINAIRE DU MÉTISSAGE.....	15
1.1 Un nouveau paradigme mondial.....	15
1.1.1 L'avènement de la Totalité-Monde.....	15
1.1.2 Voix artistiques de la Totalité-Monde : pointer l'impasse des conceptions binaires	18
1.2 Une pensée métisse.....	22
1.2.1 Mettre la hache dans la souche de la pensée arborescente.....	22
1.2.2 Un imaginaire métis : paver la voie médiane.....	27
1.3 Le métissage dans la littérature algérienne.....	34
1.3.1 Isabelle Eberhart : les balbutiements d'une littérature en français	34
1.3.2 Assia Djebar : une plume postcoloniale à l'inclination nomade.....	40
1.3.3 Nina Bouraoui et l'éclatement identitaire	44
CHAPITRE 2 L'ÉLABORATION D'UNE CONSCIENCE MÉTISSE.....	51
2.1 La conscience métisse du sujet féminin	51
2.1.1 Au carrefour de traditions oppressives	51
2.1.2 De la relativité des frontières	57
2.2 Le trouble identitaire filtré par la métaphore.....	61
2.2.1 La figure de la rive : entre fragmentation et dissolution de soi	61
2.2.2 Solitude et vertige : motifs de souffrance et d'exaltation	69
2.3 Du « nulle part » à l'espace « de toutes parts ».....	75
2.3.1 Recouvrir la béance par l'écriture.....	75
2.3.2 L'écriture comme outil de connaissance de soi et terrain de négociations..	81
CHAPITRE 3 MAINTENIR LA TENSION MÉTISSE.....	85
3.1 Un nécessaire déséquilibre	85
3.2 En errance sur la ligne de fuite	89

3.3 Un savoir opaque.....	95
3.4 Figure du masque, du voile et du pseudonyme	102
CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE	125

RÉSUMÉ

Depuis plus d'une vingtaine d'année et de manière de plus en plus soutenue à l'heure où le métissage s'est érigé en *idiome planétaire*, de nombreuses personnalités littéraires, appartenant à une frange pluriculturelle au carrefour d'influences multiples, clament à travers leurs œuvres et leurs prises de parole une appartenance à un imaginaire émancipé des contours nationaux binaires et essentialistes. À travers ces remises en cause, artistes et philosophes explorent une « voie tierce » permettant d'entrevoir l'horizon d'un *devenir métis*, interstice dans lequel il serait possible de reconnaître et de poursuivre une action qu'Édouard Glissant dirait « d'unité et de diversité libératrices. » Dans le champ littéraire francophone, le cas de la littérature algérienne nous interpelle particulièrement, notamment en raison des voix féminines qu'elle abrite et qui s'illustrent parmi les contributions notables à cet imaginaire, en plus d'avoir la particularité d'intégrer à la perspective d'un *devenir métis* une dimension féminine supplémentaire, laquelle constitue la tache aveugle de la pensée du métissage. Nous nous penchons pour ce mémoire plus précisément sur la filiation de trois autrices appartenant à ce corpus, soit Isabelle Eberhardt, Assia Djebar et Nina Bouraoui. Couvrant plus d'un siècle, notre analyse fait advenir entre elles un échange inédit afin de faire ressortir les figures, les thèmes et les motifs qui permettent de cerner les contours d'une posture métisse féminine algérienne, à la fois inusitée, atemporelle et emblématique au sein des auteurs et autrices de la *littérature-monde*. La première autrice de cette filiation, Isabelle Eberhardt, est une écrivaine suisse transfuge, convertie à l'Islam et rebaptisée Mahmoud Saadi. Ses écrits personnels, rassemblés dans le premier tome de l'ouvrage *Écrits sur le sable* (1904) mêlent sans distinction les langues et les imaginaires de trois continents et ainsi manifestent l'émergence d'une conscience métisse durant la période coloniale. La deuxième autrice, Assia Djebar, plume postcoloniale incontournable, pose dans son roman *Nulle part dans la maison de mon père* (2007), un ultime regard sur sa position ambiguë de femme algérienne assumant avec originalité son usage du français et son métissage culturel avec la culture des dominants. Enfin, la troisième autrice, Nina Bouraoui, franco-algérienne, expose un éclatement identitaire et un rapport subversif aux frontières stylistiques, nationales et sexuelles typiquement postmoderne dans son roman *Tous les hommes désirent naturellement savoir* (2018). Le premier chapitre situe dans son contexte épistémologique et historique le cadre conceptuel de notre recherche en définissant le nouveau paradigme mondial auquel nous sommes confronté.e.s depuis l'avènement de la *Totalité-Monde*. Cette amorce nous permet d'entrer ensuite dans la pensée du métissage à travers l'exposé des contributions principales auxquelles nous nous référons soit Édouard Glissant, François Laplantine, Alexis Nouss et Gloria Anzaldúa. En clôture nous revenons sur le contexte critique respectif entourant les œuvres de nos trois autrices. Le deuxième chapitre est consacré à la notion de conscience métisse, laquelle émerge à l'intersection de plusieurs formes d'exils. La confrontation avec de

multiples frontières concourt chez nos autrices à leur relativisation. Retranchées dans un espace ambivalent, à l'image de la rive méditerranéenne, elles ressentent vertige et solitude. Or, ce « nulle part », conçu comme *béance créatrice*, se sublime dans la pratique de l'écriture. Enfin le troisième chapitre souligne l'adhésion progressive de nos autrices à une dynamique de métissage et explore les stratégies et les postulats intellectuels qui leur permettent de conserver la tension inhérente à ce processus.

Mots clés : Postcolonialisme, littérature algérienne, métissage, féminisme postcolonial, Isabelle Eberhardt, Assia Djebar, Nina Bouraoui.

INTRODUCTION

Dans ses billets quotidiens au journal *Le Quotidien d'Oran*, Kamel Daoud, journaliste et auteur algérien, a défendu avec finesse et acharnement une conception de l'Histoire et de l'identité algérienne libérée des idéologies nationalistes et islamistes qui aujourd'hui asphyxient selon lui un pays pourtant fraîchement émancipé du joug colonial. Réfractaire à toute représentation manichéenne, il entretient plutôt une « intuition trouble, encore floue, difficile à exprimer : celle d'une identité plus vaste que les polémiques immédiates, qui enjambe les colonisations, pas pour les nier mais pour dire qu'elles sont aussi son histoire¹ ». Des propos si nuancés² contrastent dans le discours social ambiant d'Occident et d'Algérie propice à la polarisation et à la cristallisation des opinions et des identités. En effet, ses prises de position au sujet de la colonisation, du *Hirak*³ et de l'islam, s'éloignent invariablement de celles des camps circonscrits en présence et ainsi choquent à la fois la gauche militante occidentale qui craint qu'elles ne jettent de l'huile sur la clameur d'extrême droite, et les fondamentalistes religieux qui n'ont pas hésité à lancer contre lui une *fatwa*. Pourtant Daoud persiste à assumer la vision plurielle et ambiguë de son algérianité : « Je veux être un écrivain japonais mais en même temps un Algérien sûr de soi et des siens. Difficile à faire comprendre, cette nuance irréductible qu'est le rêve de ma libération⁴. » Difficile, peut-être, pour les tenants d'une conception essentialiste (encore hégémonique) de l'identité, mais évident pour ceux et celles, de plus en plus

¹ Kamel Daoud, *Mes indépendances. Chroniques 2010-2016*, Paris, Actes Sud, 2017, p. 29.

² En l'occurrence nous citons un billet dont le propos peut être qualifié de nuancé. Cependant, certains articles de Kamel Daoud ont été sujets à controverse car ils ont pu participer également à une forme d'essentialisation notamment son article « Cologne : lieu de fantasmes », *Le Monde*, 29 janvier 2016, en ligne, https://www.lemonde.fr/idees/article/2016/01/31/cologne-lieu-de-fantasmes_4856694_3232.html, consulté de 18 octobre 2023.

³ Mouvement de contestation populaire algérien pendant lequel auront lieu des manifestations hebdomadaires de 2019 à 2021.

⁴ *Ibid.*, p. 391.

nombreux et nombreuses à l'heure actuelle, qui embrassent comme lui une « identité plus vaste » qui « enjambe » les dichotomies et les conceptions binaires, vestiges de l'histoire coloniale et de la pensée moderne.

Plusieurs penseurs et penseuses, également originaires de pays où s'est produite une rencontre violente entre les cultures, partagent la même « intuition trouble » que Daoud et revendiquent une coexistence créative entre des appartenances et des héritages multiples. Issus des courants postcoloniaux mais influencés par le postmodernisme, Homi Bhabha, Appadurai, Stuart Hall et Édouard Glissant notamment témoignent d'une nouvelle « sensibilité cosmopolitique⁵ » et soulignent l'incapacité du « cadre identitaire de la pensée de système⁶ » à décrire la complexité du nouveau paradigme qui définit la relation mondiale. Ces derniers, figurant parmi ceux qu'on range sous la bannière des « penseurs et penseuses du métissage », ont donc consacré leurs travaux à l'exploration d'une réflexion alternative, à partir d'une observation concrète des lieux et des individus situés au cœur de ces transformations, pour répondre à la question qui, selon Édouard Glissant, anime le panorama actuel : « Comment être soi sans se fermer à l'autre et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même?⁷ » Pour l'Algérie qui abritait déjà une certaine diversité de langues, de religions et de cultures sur son territoire avant de se voir imposer une domination coloniale française pendant 130 ans et de se lancer, indépendante mais fragile, dans le concert toujours inégal de la mondialisation, la question est cruciale. Elle l'est également pour les pays qui accueillent des flux de populations de partout sur le globe, et dont la vitalité culturelle locale est soumise aux pressions d'un modèle capitaliste standardisé. De toute évidence, nous disent François Laplantine et Alexis Nouss, nous entrons de plain-pied dans le

⁵ Afef Benessaïeh, « La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment » dans Dan O'Meara et Alex McLeod, dir. *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Montréal, Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES), 2010, p. 370.

⁶ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

processus imprévisible, irréversible et inachevé d'un métissage qui se déploie dans une dynamique en éternel « devenir » : un devenir métis⁸. Édouard Glissant, qui offre le cadre conceptuel principal de ce mémoire, accorde une attention et une confiance particulières à l'imaginaire et à la littérature pour « renverser la vapeur poétique⁹ » et paver une voie médiane où la rencontre des cultures ne rime pas avec dissolution ou fragmentation de son identité. Il faudrait alors, selon lui, avoir « la force imaginaire d'exercer un acte d'unité et de diversité libératrice¹⁰. »

Certaines autrices maghrébines vivant en France participent à une volonté de réécrire une histoire coloniale et postcoloniale de l'Algérie sous l'angle de son « devenir métis » en cédant la place à une diversité écartée des représentations historiques binaires de part et d'autre de la Méditerranée. Par exemple, *L'Art de perdre* d'Alice Zeniter, paru en 2015, raconte l'histoire d'une famille de *harkis*¹¹ de la période coloniale à la deuxième génération d'immigré.e.s en France. De même, la trilogie en cours de Leïla Slimani, *Le Pays des autres*, campée au Maroc pendant la même période, met en scène le destin marginal d'un Marocain et d'une Alsacienne que les circonstances de la Seconde Guerre mondiale font se rencontrer. Ces deux sagas familiales peignent un Maghreb pluriel mais déchiré par les divisions coloniales; une perspective que le lectorat est désormais désireux de recevoir. De plus, ces fictions ont la pertinence de rappeler que ces positions d'entre-deux ont été esquissées bien avant la période contemporaine et le brassage accéléré des cultures qui la caractérise. En effet, la littérature algérienne francophone a accueilli une figure excentrique, Isabelle Eberhardt, écrivaine née en Suisse et d'origine russe qui, déjà au début du 20^{ième} siècle, témoignait d'une perspective similaire. Voyageuse, elle aura finalement le destin d'une

⁸ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Téraèdre, 2020[1977], p. 101.

⁹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ Algériens ayant combattu aux côtés de la France pendant la guerre d'indépendance.

transfuge. En effet, son premier voyage en Algérie est une révélation totale pour celle qui est en quête d'errance et d'absolu. En 1897, après avoir rompu ses attaches avec l'Europe, sans famille (sa mère et son précepteur étant décédés) et sans aucuns biens, elle s'installe définitivement en Algérie. Convertie au soufisme, elle prend le nom de Mahmoud Saadi et s'habille en tenue traditionnelle de cavalier arabe, plus pratique pour passer inaperçue dans les grandes étendues désertiques qu'elle arpente selon un mode de vie nomade. Sa vie s'interrompt brutalement à 27 ans dans la crue de l'oued qui emporte la maison qu'elle occupait en 1904. Bien qu'elle ait écrit de nombreuses nouvelles et deux romans, la postérité retient surtout ses écrits personnels, journaux et correspondances regroupés dans le premier tome de *Écrits sur le sable*¹², sur lequel nous nous pencherons plus particulièrement dans le cadre de ce mémoire. Avec une plume mélancolique et contestataire, mêlant sans distinction les langues et les imaginaires, Eberhardt dévoile une intériorité et un regard sur le monde teinté de ses appartenances diverses se partageant un espace littéraire exempt des frontières culturelles extrêmement hermétiques de son époque. Pionnière inattendue de la littérature francophone en Algérie, Isabelle Eberhardt fait office de « first Maghrebien writer of french expression¹³ » et ainsi s'avère être « ancestor to at least three generations¹⁴ ».

Une volonté d'« écrire [en français] en présence de toutes les langues du monde¹⁵ » est palpable chez une frange importante d'artistes qui émergent des marges des identités nationales, et ce, depuis la période coloniale. Eberhardt donne ainsi l'impulsion de départ à une littérature composite, et sera suivie par une autre personnalité illustre,

¹² Isabelle Eberhardt, *Écrits sur le sable. (récits, notes et journaliers), Œuvres complètes I*, Paris, Grasset & Frasnelles, 1988. Nous utiliserons dorénavant l'abréviation « ES » suivi du numéro de page pour faire référence à cet ouvrage.

¹³ Hédi Abdel-Jouad, « Isabelle Eberhardt, Portrait of the artist as a Young Nomad », *Yale French Studies*, vol. 83, n°2, 1993, p. 98.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 40.

Assia Djebar, qui à son tour propulsera une génération d'écrivaines assumant une hybridité culturelle. Écrite sur 50 ans (de 1957 à 2007), son œuvre a participé, au lendemain de l'indépendance, à la réappropriation du patrimoine et de l'histoire algérienne dans « la langue de l'autre » et d'un point de vue féminin. Reconnue pour la singularité et la qualité de cette contribution, elle est élue à l'Académie française, devenant ainsi la première femme maghrébine à y faire son entrée. Malgré ce statut exceptionnel, elle demeure peu reconnue en Algérie, même après sa mort en 2015. Kamel Daoud explique ainsi les raisons de son oubli, ou de son désaveu : « Elle ne sied pas au mythe national confectionné ni au califat qui s'est installé dans les rues du pays. Elle a trois torts : elle est femme libérée par la langue d'autrui, elle a rencontré la vie en France et dans le monde, et elle est algérienne profondément¹⁶. » Assia Djebar confirme ces propos, ne serait-ce que dans le titre très évocateur de son dernier roman publié en 2007, *Nulle part dans la maison de mon père*¹⁷, qui fera l'objet d'une analyse dans le cadre de ce mémoire. Sorte d'adieu à la littérature, son roman « auto-analytique » (NPP, p. 424), comme elle l'appelle selon sa propre classification brouillant volontairement les frontières des genres, explore des fragments de son enfance et de son adolescence. Elle s'y interroge sur l'origine de sa personnalité « dissidente » et sur son désir d'écriture tout en portant un regard tendre sur les balbutiements de sa conscience de femme franco-algérienne, irréversiblement métissée culturellement (son père, instituteur, lui parlait en français) et donc condamnée à être « nulle part chez soi ». Son roman prend une tournure particulière au terme de son anamnèse lorsqu'elle évoque l'évènement émotionnel qui constituera « sa rupture consciente avec toutes les traditions oppressives de toutes les cultures¹⁸ », l'amenant finalement à revendiquer une posture errante incarnée dans une écriture « en fuite »

¹⁶ Kamel Daoud, *op. cit.*, p. 400.

¹⁷ Assia Djebar, *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Babel, 2007. Nous utiliserons désormais l'abréviation « NPP » suivie du numéro de page pour faire référence à cet ouvrage.

¹⁸ Gloria Anzaldúa, « La conscience de la *Mestiza*, vers une nouvelle conscience », *Les cahiers du CEDREF*, vol. 1, n° 18, 2011, p. 75-96, en ligne, doi < [10.4000/cedref.679](https://doi.org/10.4000/cedref.679)>, p. 1.

(NPP, p. 445). Femme errante dans l'espace littéraire, géographique, spatial et linguistique, bien que solidement ancrée dans une histoire et une sororité algériennes : voilà l'interstice invisibilisé et solitaire dans lequel se situe Djébar, confrontée aux frontières d'une double oppression coloniale et patriarcale à laquelle se mêlent l'incompréhension et la méfiance qu'induit son identité multiple.

Les penseurs et penseuses du métissage ont bien décrit la défiance que provoquent les individus dans un entre-deux identitaire quand ils en viennent à se définir. Sommés de faire un choix parmi la multitude qui les compose au nom d'une conception unique de l'identité, ils vivent une division interne douloureuse. Or, qu'arrive-t-il lorsqu'à cette condition d'exil s'ajoute celle de la condition féminine ? Leïla Sebbar confiait ceci à Nancy Huston dans un échange épistolaire autour de cette question : « C'est ma conscience de l'exil qui m'a fait comprendre et vivre la division. Dans le mouvement des femmes en particulier, où j'ai su que j'étais une femme dans l'exil, c'est-à-dire toujours à la lisière, à l'écart, au bord toujours d'un côté ou de l'autre, en déséquilibre permanent. C'est ce déséquilibre qui aujourd'hui me fait écrire¹⁹. » De toute évidence, elle considère qu'« être une femme en exil » la relègue à une position encore plus marginale, la rendant à la fois invisible parmi les « opprimés » de par son genre et son appartenance ambiguë, et exclue par « l'opprimeur ». Pour Leïla Slimani, cette position a pour conséquence de la priver « de toute communauté de destin²⁰ ». Or, à l'instar de plusieurs autrices, l'écriture pour elle pallie cette absence et devient un lieu d'échange, permettant « d'unir tout ce qui est séparé²¹ » et incarnant ainsi « un ailleurs où s'inventer²² ». On constate qu'une manière particulière d'aborder une sensation de vertige et de solitude relative à un désir de création et d'errance ressort d'un corpus

¹⁹ Nancy Huston et Leïla Sebbar, *Lettres parisiennes histoires d'exil*, Paris, Bernard Barrault, 1986, p. 28.

²⁰ Leïla Slimani, *Le parfum des fleurs la nuit*, Paris, Stock, 2021, p. 128.

²¹ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 4.

²² Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 123.

postcolonial féminin et trouve des échos historiques au début du 20^{ième} siècle. Malheureusement, la contribution du sujet féminin dans l'élaboration d'un imaginaire métis constitue la tache aveugle de la pensée du métissage : il n'en est que très peu fait mention chez ses théoricien.ne.s, sauf chez Gloria Anzaldù, féministe *chicana*, qui représente la très pertinente exception. En effet, dans un texte mêlant l'anglais et l'espagnol chicano, *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*²³, cette dernière postule l'idée d'une conscience métisse – une conscience de la *Mestiza* – qui serait propre aux femmes « plongées dans des mers non-répertoriées²⁴ ». Ne rejoignant aucune position oppositionnelle, elles ont la possibilité de transcender les dualités pour faire émaner « un mouvement créatif continu qui dissout l'aspect unitaire de chaque nouveau paradigme²⁵ ».

Ainsi, le « nulle part » de Djébar est visiblement l'effet d'un exil « au bord de tous les bords²⁶ », le même type d'exil radical qu'a recherché plus ou moins volontairement Eberhardt pendant sa courte existence. En effet, leur esprit balloté par « ce déséquilibre permanent » est aiguisé par une « conscience des Frontières²⁷ » qui se manifeste par l'expression d'une opinion complexe, nuancée et affranchie des cadres de pensée et de représentation habituels. Elles recherchent plutôt à travers leurs questionnements existentiels, intellectuels et identitaires une « équivoque infinie²⁸ ». De ce fait, elles s'éloignent grandement des traditions intellectuelles en vigueur de leur temps, et rejoignent plutôt des postulats postmodernes partagés par les penseurs et penseuses du métissage et des artistes contemporain.e.s. En effet, ils et elles tolèrent les

²³ L'article sur lequel nous travaillerons (voir note 17) est la traduction d'un extrait de l'ouvrage suivant : Gloria Anzaldù, *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

²⁴ Gloria Anzaldù, *op. cit.*, p. 3.

²⁵ *Ibid.*, p. 4.

²⁶ Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 199.

²⁷ Gloria Anzaldù, *op. cit.*, p. 2.

²⁸ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 84.

contradictions et l'ambivalence et soulignent l'aspect dérisoire d'une recherche de vérité transcendante. C'est le cas de Nina Bouraoui, autrice bretonne par sa mère et algérienne par son père qui, après une enfance en Algérie, a dû la quitter brutalement à l'âge de quatorze ans. Dans un passage du roman *Tous les hommes désirent naturellement savoir*²⁹, elle exprime cette conception de la relativité du savoir et de l'identité : « Dans la foule, je me demande comment nous fabriquons nos existences; de quel matériau usons-nous pour construire notre histoire et de quel passé sommes-nous les héritiers? [...] Pourquoi choisir un chemin plutôt qu'un autre et comment savoir si nous avons raison ou si nous avons tort? » (TLH, p. 233) Dans ce roman autobiographique publié en 2018 et sur lequel nous avons choisi de nous pencher pour le présent mémoire, elle alterne le récit de son enfance à Alger et celui de l'exploration de son identité lesbienne au Kat, le bar qu'elle fréquentait au début de sa vingtaine à Paris. À cheval entre deux espaces géographiques et temporels, la narratrice au style laconique et fragmenté relève l'herméticité des représentations de genre, de l'orientation sexuelle et de l'identité nationale dont elle raconte s'être affranchie par l'appréhension de sa pluralité dans l'écriture et dans l'adhésion à une pensée de l'opacité.

Pour quiconque y est attentif, une posture assez emblématique se détache de ces prises de parole féminines algériennes, bien que chaque autrice propose un lexique différent pour traduire le regard intime qu'elle porte sur son métissage. En effet, depuis leur « expérience transfrontalière³⁰ » respective, elles semblent partager malgré tout une « condition existentielle³¹ » commune qui les fait appartenir « au *no man's land*

²⁹ Nina Bouraoui, *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, Paris, JC Lattès, 2018. Nous utiliserons l'abréviation « TLM » suivie du numéro de page pour faire référence à cet ouvrage.

³⁰ Claudia Mansueto, « L'expérience transfrontalière de Nina Bouraoui et Malika Mokeddem : à la recherche d'une départenance géographique, sexuelle et stylistique », *TRANS-*, vol. 21, 2017, en ligne, doi <10.4000/trans.1432>.

³¹ *Ibid.*, p. 3.

nébuleux des identités morcelées³² ». Traversées par une conscience particulière qui dérive de cette condition, leurs œuvres s'inscrivent dans un devenir métis. Ainsi, manifestement, la littérature algérienne francophone abrite une filiation d'autrices offrant une contribution remarquable à l'élaboration d'un imaginaire du métissage tel que nous le voyons se déployer intensément aujourd'hui. Nous proposons donc dans ce mémoire de suivre la trace de cette contribution dans un corpus algérien féminin qui s'étale de la période coloniale à l'époque contemporaine, allant d'Isabelle Eberhardt à Nina Bouraoui en passant par Assia Djebar.

Comme de nombreux artistes métissés masculins, nos autrices s'identifient à un imaginaire émancipé des contours nationaux binaires et essentialistes. Cependant, la contrainte d'une domination patriarcale ajoute une dimension supplémentaire à leur posture et l'infléchit pour lui donner une forme différente. Djebar sera la première représentante notoire de cette intersection dans le corpus. De même, l'homosexualité conjugée à un métissage au féminin isole d'autant plus à la lisière de tous les camps, hors de tout cadre préétabli, comme c'est le cas pour Nina Bouraoui qui nous projette encore ailleurs dans l'horizon du devenir métis grâce à cet autre pendant identitaire s'additionnant à une équation déjà complexe. Mentionnons à ce propos qu'Anzaldúa, elle-même lesbienne, intègre cette dimension dans sa définition de la conscience métisse. Puis, s'ajoute à ce constat concernant strictement l'identité de Bouraoui, la déconstruction typiquement postmoderne qu'elle adopte dans son style et dans ses thèmes plus proches d'une littérature diasporique. Bien que le roman à l'étude ait été publié en 2018, Bouraoui, la cinquantaine passée, est déjà doyenne de cette littérature et cède désormais la place à une nouvelle génération qui prolonge les mêmes thématiques dans un style semblable en y intégrant de nouveaux thèmes. Ainsi l'on peut croire que d'une certaine manière, Bouraoui a mis la table pour accueillir un roman

³² *Ibid.*, p.1.

comme *La petite dernière*³³ de Fatima Daas. Paru en 2020, ce roman autobiographique propose une conciliation fragile entre une identité algérienne, lesbienne, banlieusarde, et une foi musulmane assumée. Rappelons que la question religieuse, la thématique identitaire et une déconstruction relative du genre (bien que toujours implicite) habitent l'œuvre d'Eberhardt, à l'instar de Fatima Daas ou de Nina Bouraoui, d'où l'aspect visionnaire déconcertant des écrits de la jeune transfuge. D'ailleurs, c'est suite à la découverte d'Eberhardt, alors que nous nous intéressions depuis quelques années, notamment à Djébar mais plus généralement au corpus postcolonial féminin, que nous sommes apparues des similitudes intrigantes entre ces autrices, en dépit du temps qui les sépare. De toute évidence, Eberhardt est un curieux météore dans la littérature algérienne francophone, mais non le moindre, car elle fait figure de pionnière. Si les liens qui l'unissent aux autrices postcoloniales contemporaines ont été maintes fois étudiés dans des études comparatives, peu de chercheurs et de chercheuses ont souhaité examiner sa relation aux productions plus récentes au-delà de celle qui était émise par les autrices elles-mêmes. En effet, Leïla Sebbar et Malika Mokkedem revendiquent une filiation poétique et philosophique avec Eberhardt, détail sur lequel nous aurons l'occasion de revenir dans le premier chapitre. Quant à Assia Djébar et Nina Bouraoui, elles n'en ont jamais fait mention. C'est peut-être pour cette raison qu'aucune analyse ne compare leur posture avec celle d'Eberhardt. Pourtant, elles participent toutes à une nébuleuse d'autrices qui, selon Claudia Mansueto, « revendiquent l'existence d'une communauté des idées a-territoriales et transfrontalières où les rescapés et les apatrides peuvent se réfugier³⁴ ». Il nous semble qu'Isabelle Eberhardt, demeurée relativement inclassable dans l'histoire littéraire, trouve aujourd'hui à travers cette communauté symbolique l'ancrage qui convient le mieux à son œuvre.

Il s'agira donc dans ce mémoire de faire advenir un échange inédit entre trois autrices autour du lieu commun qu'est le devenir métis(se) depuis un lieu algérien. Étalées sur

³³ Fatima Daas, *La petite dernière*, Paris, Noir et Blanc, 2020.

³⁴ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 1.

plus d'un siècle, leurs œuvres nous permettront de couvrir différents moments de transition dans l'imaginaire des humanités. Ainsi, nous tenterons de faire ressortir la constance historique d'une posture métisse au-delà des particularités propres à chaque contexte. Pour cette raison, et par souci de cohérence avec la pensée de Glissant, nous faisons le choix délibéré d'ignorer tout ordre chronologique dans le déploiement de notre analyse. Nous ferons également intervenir différentes autrices gravitant autour de la question de l'exil et du métissage pour les faire dialoguer avec notre corpus principal et ainsi mettre en relief les figures poétiques et les points de rencontre qui font la singularité des sujets féminins impliqués dans cet imaginaire. Nous avons également choisi de nous pencher sur des œuvres autobiographiques pour la précision que nous offre un regard « de l'intérieur » sur le métissage, mais aussi car il s'agit du genre privilégié par un corpus explorant des thématiques identitaires. Étant donné la rareté des textes d'Eberhardt (en quantité et en disponibilité), nous avons opté pour l'exhaustivité et étudierons l'intégralité de ses écrits personnels. Pour Bouraoui et pour Djébar, nous avons préféré leur dernière publication en date appartenant à ce genre. Comme le processus de métissage est « inachevé » et l'identité en constante redéfinition, nous avons choisi l'œuvre qui représentait la réflexion la plus « aboutie » sur le sujet et qui cadrerait le mieux avec la pensée du métissage.

Le premier chapitre nous servira à introduire le cadre conceptuel, convoquant les études postcoloniales, grâce auquel nous définissons le métissage et son imaginaire. Il importe d'abord d'éclairer le contexte épistémologique entourant l'avènement de la « Totalité-Monde³⁵ », soit la reconfiguration continue des rapports interculturels selon une logique imprévisible. Ce paradigme contemporain a ébranlé les conceptions figées de l'identité, formant l'impasse d'une pensée moderne incapable de rendre compte d'une nouvelle réalité composite. De nombreux et de nombreuses artistes, projeté.e.s de manière intime au cœur de ces reconfigurations, appellent implicitement ou

³⁵ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 34.

frontalement à redéfinir un nouveau rapport au savoir, à l'altérité et à l'identité mieux adapté à « l'extraordinaire multiplicité du monde dans lequel nous vivons³⁶ ». Les représentant.e.s de cette frange pluriculturelle dans le corpus francophone sont de plus en plus conscient.e.s de l'acuité et de la pertinence de leurs productions, et revendiquent l'appellation de « littérature-monde³⁷ ». Se méfiant des dynamiques de pouvoir entre un centre imposant sa norme à une périphérie, ainsi que des fixations futiles des frontières idéologiques et identitaires, les voix artistiques de la totalité-monde, dont la posture s'apparente à celle de nos aïeules, sont les plus à même de produire une œuvre inscrite dans une poétique de la Relation, un imaginaire du Divers et une pensée de l'opaque conceptualisés par Glissant, et que nous prendrons soin de définir dans ce chapitre. Nous reviendrons également sur les différentes contributions à la pensée métisse qui seront convoquées dans ce mémoire en explicitant leur dénominateur commun, ainsi que leurs spécificités respectives. Enfin nous situerons dans leur contexte critique respectif les trois œuvres de notre corpus, étalées sur plus d'un siècle et inscrites à trois moments différents de l'histoire de la colonisation de l'Algérie, chacun étant déterminant dans la production et la réception des œuvres.

Le deuxième chapitre sera consacré à la notion de conscience métisse et à l'analyse de ses figures telles qu'elles se révèlent chez nos trois aïeules. Coincées à la lisière de mondes antagonistes et incapables de performer une identité pleine et achevée sans renoncer à une partie d'elles-mêmes, elles vivent un moment de rupture qui leur permet de relativiser et de transgresser les frontières binaires qui les ont jadis étouffées. La rive de la Méditerranée occupe la fonction ambivalente d'unir et de séparer deux univers, Orient et Occident, et donne à voir un horizon infini quand on la contemple. Elle devient alors une figure médiatrice sur laquelle nos aïeules peuvent projeter leur désir de dissolution dans le néant, de fragmentation de soi, et leur fantasme de fusionner dans

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

³⁷ Michel Le Bris et Jean Rouaud (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007.

un absolu sans frontières. Quoi qu'il en soit, nous verrons que l'incrédulité qu'elles adoptent à l'égard des frontières les introduit dans un lieu de la conscience inédit. Ce dernier a d'abord les allures d'un « nulle part » qui leur inspire une grande solitude. Face à ce néant, elles se retrouvent devant une infinité de possibilités vertigineuse. Nous étudierons de quelle manière elles tirent profit de cette « béance créatrice³⁸ » en la recouvrant notamment par l'écriture, sublimant ainsi le « nulle part » dans un espace de création où toutes parts, même celles autrefois jugées dérangeantes, peuvent être admises et leur présence négociée.

Nous verrons dans le troisième chapitre que l'exploration de ce lieu symbolique s'accompagne d'un certain vertige identitaire qui, loin d'être redouté, permet de conserver la tension inhérente à un processus de métissage auquel elles s'identifient désormais. Le vertige devient la condition psychique qui permet d'appriivoiser l'imprédictibilité et l'incertitude comme des valeurs positives, c'est pourquoi les autrices le cultivent comme le moteur d'une errance salvatrice tendue vers une ligne de fuite. De plus, nous constatons qu'un renoncement à la recherche de transparence et de vérité transcendante est nécessaire pour s'éloigner des voies univoques qui apaiseraient illusoirement la tension. Nous les verrons donc revendiquer leur « droit à l'opacité » en faisant appel à diverses stratégies pour réassembler un « soi » irréductible. La figure du masque en l'occurrence rappelle chez Bouraoui et Eberhardt une tentative d'adaptation aux pressions d'une norme extérieure les obligeant à exhiber un « masque social ». Pour Bouraoui, le retrait du masque marque le début d'une performance de soi plus authentique. Eberhardt, cependant, choisit de se dissimuler derrière le costume et le pseudonyme masculin, Mahmoud Saadi, pour transgresser les limites de son genre et de ses origines européennes. Cependant, sa « personnalité aimée » (ES, p. 304) ne rejette à aucun moment les autres pans de son identité féminine

³⁸ Hédi Bouraoui, *Transpoétique, éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p. 43.

et européenne. Cette couverture non exclusive de cavalier arabe permet donc à Eberhardt d'incarner de façon radicale sa liberté de mouvement et d'esprit. Pour Djébar, la stratégie subversive est la même mais s'exerce de façon symbolique à travers la figure du voile. Cet objet qui cristallise la féminité arabe représente toutefois dans son œuvre la langue française avec laquelle elle s'habille pour aller « au dehors » dévoiler l'intimité de sa posture féminine ambiguë.

CHAPITRE 1

VERS UN IMAGINAIRE DU MÉTISSAGE

Le métissage c'est pas juste avoir une bizarre de face.
Samian

1.1 Un nouveau paradigme mondial

1.1.1 L'avènement de la Totalité-Monde

Les « grandes découvertes », l'esclavage, la colonisation puis le grand mouvement des indépendances ont transformé irréversiblement les relations internationales et interculturelles en mettant en présence – souvent de manière violente – des éléments culturels hétérogènes, ce qui a donné lieu à des phénomènes alors insoupçonnés. Héritière en partie de ces rencontres, la dynamique qui caractérise les rapports internationaux contemporains prend une dimension vertigineuse dans un contexte matériel d'hyper connectivité sans précédent, à l'intérieur d'un modèle économique libéral répandu sur l'entièreté du globe³⁹. La circulation des mondes⁴⁰, des flux de populations, d'images, de capitaux et d'informations⁴¹ sur une plage temporelle extrêmement courte et sur une surface géographique reliant tous les continents, contribue également à « l'extraordinaire complexité et à l'extraordinaire dimension de multiplicité du monde dans lequel nous vivons⁴² ». Les contours nationaux et culturels traditionnels s'effritent, et qu'on habite au cœur d'une ville-monde, témoin visuel de

³⁹ Serge Gruzinski donne un exemple éloquent à ce sujet : « Aujourd'hui on peut en quelques heures passer des mélanges de Moscou où les affiches Calvin Klein escortent les statues de Lénine [...] à ceux du Tourcoing où, dans le quartier de mon enfance, une population franco-maghebine s'accommode des vestiges des courées ouvrières », dans *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 2012, p. 37.

⁴⁰ C'est un terme que nous empruntons à Achille Mbembe : « Afropolitanisme », dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 228.

⁴¹ Michel Le Bris et Jean Rouaud, *Je est un autre : pour une identité-monde*, Paris, Gallimard, 2010, p. 25.

⁴² Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 25.

ces brassages inédits, ou qu'on soit insulaire, relativement à l'abri des transformations sociales, nul ne peut ignorer l'interdépendance et l'interconnectivité caractéristiques désormais des communautés humaines, peu importe le lieu d'ancrage. Par exemple, une plateforme de streaming donne accès à une populaire série coréenne qui, en quelques semaines, vient s'immiscer dans les cours d'école d'Europe et d'Amérique⁴³. Des étudiants du Centre d'études françaises et francophones ont soutenu des thèses sur Michel Tremblay et Jacques Godbout à New Delhi⁴⁴. Un virus contracté en Chine bouleverse le fonctionnement de la planète pendant plus de deux ans.

Une mondialité inextricable et insaisissable se dessine donc dans un horizon encore opaque. Dans le langage courant, on s'est souvent contenté du concept de mondialisation pour définir l'état des relations mondiales. Il s'agit toutefois d'un principe économique qui désigne davantage « l'envers négatif de la mondialité⁴⁵ », car il renvoie à des relations de pouvoir économique entre des corporations toutes-puissantes et des localités appauvries par la standardisation de marché. Pour sa part, Édouard Glissant appelle « Totalité-Monde » cette reconfiguration continue des relations interculturelles selon une logique imprévisible. En effet, l'imprévisibilité est le mot d'ordre en ce qui concerne la relation mondiale, soutenue désormais par une dynamique de chocs, de répulsions, d'attirances et d'oppositions⁴⁶. Ainsi, toutes tentatives de prédiction et de simplification échouent à la cerner. Cette nouvelle conjoncture a de quoi déstabiliser les structures et les découpages binaires qui régissent la pensée occidentale prétendant à la prescience et à la transparence. Pour cause, la Totalité-Monde érode les frontières entre l'ici et l'ailleurs, le proche et le lointain, entre

⁴³ Nous faisons ici allusion à la série *Squid Game* sur *Netflix*.

⁴⁴ Romey Borges, « De la nécessité d'exploiter et de valoriser l'intérêt croissant pour les études québécoises et franco-canadiennes en Inde », *Les études québécoises dans le monde*, vol. 14, 2001, p. 343-349.

⁴⁵ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

le stable et le mouvant, le singulier et l'universel, le soi et l'autre. Il semble y avoir désormais entre ces oppositions conceptuelles une complexité insondable qui brouille leur définition. L'ambiguïté qui émane de cet ordre mondial peut rendre perplexe. D'une part, nous sommes conscients de faire partie d'un concert de cultures diverses, mais d'autre part, nous ne pouvons pas nous soustraire « à la nécessité incontournable du lieu⁴⁷ » d'où nous émettons une parole. Si nous avons le loisir de voyager physiquement ou par le biais de la fiction (en fonction de nos privilèges), nous sommes toutefois limité.e.s par le prisme colonial toujours actif dans les imaginaires. Enfin, nous rappelle Daryush Shayegan, non seulement notre panorama géographique et culturel s'est élargi, mais de plus s'y greffe une conscience historique « récapitulative » dans laquelle « se déploie, comme sur une immense scène panoramique, toutes les étapes du devenir culturel de l'humanité, tous les jalons de son parcours dans l'Histoire : du Néolithique à l'âge informatique en passant par les stades intermédiaires⁴⁸ ». La cohabitation de ces divers degrés de conscience est source d'ambivalence. Autrement dit, « nous n'avons plus une conscience naïve mais une conscience angoissée⁴⁹ ». Pour tenter d'échapper à cet inconfort, les identités politiques et culturelles semblent se cristalliser autour de deux camps : « D'un côté surgissent les conflits culturels, les discours identitaires, qui peuvent dégénérer en "chantages identitaires", de l'autre apparaît une forme de coalition en arc-en-ciel, la formation d'un chapelet d'interconnectivité qui forge une nouvelle identité recomposée en costume d'Arlequin⁵⁰. » Menace de désintégration pour certains, vecteur d'enthousiasme naïf pour d'autres, les effets de la Totalité-Monde ont beau polariser, elle ne cessera d'advenir. La place centrale qu'occupe ce tâtonnement individuel et collectif parmi les préoccupations contemporaines nous force à constater que ce nouveau paradigme

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸ Daryush Shayegan, *La conscience métisse*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 23.

⁴⁹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁰ *Idem.*

mondial ébranle les conceptions figées de l'identité et qu'il remet profondément en question les fondements épistémiques de la pensée moderne, au point où il « exigera de nous un changement de coordonnées mentales⁵¹ ».

1.1.2 Voix artistiques de la Totalité-Monde : pointer l'impasse des conceptions binaires

Certains sont projeté.e.s de manière très intime au cœur de la Totalité-Monde. Exilé.e.s, immigré.e.s, expatrié.e.s, voyageurs, voyageuses, réfugié.e.s, leur parcours est le reflet de la mobilité et de l'imprévisibilité qui définit la relation mondiale. Plusieurs artistes qui émergent de ces marges ont conquis l'espace public et artistique et leur popularité donne une visibilité à la réalité démographique composite de leurs pays respectifs. Représentant.e.s (parfois à leur insu) d'une frange pluriculturelle, ils appellent à redéfinir un rapport à l'identité qui soit émancipé du discours de la pureté, du sang, de l'homogénéité, lequel conduit vraisemblablement à une impasse, puisqu'il est incapable de rendre compte de leur métissage, et plus globalement du nouveau paradigme contemporain que nous avons détaillé plus haut. Les prises de parole revêtent parfois une fonction politique, comme c'est le cas chez l'autrice Fatou Diome par exemple, dont les médias apprécient l'humour et la verve. D'origine sénégalaise, cette dernière n'hésite pas à déclarer son amour pour la nation et la langue française. En fière citoyenne, elle se porte à la défense de « sa mère adoptive » et de ses valeurs humanistes, menacées par « des braillards oublieux des grands d'hier⁵² ». Dans son essai *Marianne porte plainte!*⁵³, elle développe cette posture iconoclaste – parfois polémique – et cette rhétorique « amoureuse ». Sans doute ce zèle à répéter son

⁵¹ Michel Le Bris et Jean Rouaud (dir.), *Je est un autre : pour une identité-monde*, Paris, Gallimard, 2010, p. 25.

⁵² Fatou Diome, *Marianne porte plainte!*, Paris, Flammarion, 2017.

⁵³ *Idem*.

attachement à la France veut bousculer la perception d'une origine « par destination⁵⁴ », pour reprendre le terme d'Alain Mabanckou qui désigne ainsi toutes les appellations identitaires relatives au sang, à la souche et au sol. Elle préfère concevoir, comme lui, « l'appartenance à une nation comme un acte dynamique, et qui nécessite de la part de l'individu un sursaut⁵⁵. » D'autres fois, le trouble identitaire est abordé de manière plus poétique et personnelle, dans une forme artistique accessible à une jeunesse concernée par ces tiraillements. On retrouve une exploration originale et audacieuse de ces thématiques dans l'œuvre intermédiaire⁵⁶ du rappeur et auteur Gaël Faye. Lui-même né d'une mère burundaise et d'un père français au Rwanda, il immigré en France à quatorze ans dans les circonstances qu'on imagine tristement. Paru en 2012, son album *Pili pili sur un croissant au beurre* s'illustre immédiatement par sa manière d'aborder les enjeux de l'exil et de la quête identitaire avec une plume très littéraire en empruntant une posture errante et mélancolique. La chanson « Métis » qui y figure soulève à son tour la nécessité d'outrepasser des frontières dichotomiques quand il est question d'appartenance : « La race humaine un clébard marquant son territoire/ Gueulant l'appartenance à son département, ni blanc ni noir / J'étais en recherche chromatique / Mais le métis n'a pas sa place dans un monde dichotomique⁵⁷ ». À la lisière de plusieurs mondes, les métis identitaires et culturels éveillent la méfiance et on exige d'eux qu'ils fassent un choix parmi la diversité qui les compose, rassurant ainsi la vision « tribale⁵⁸ » (soit unique, monolithique) de l'identité qui prévaut encore dans le monde entier et qui favorise la montée des fanatismes, nous prévient Amin Maalouf : « Si nos contemporains ne sont pas encouragés à assumer leurs appartenances multiples, s'ils

54 Alain Mabanckou, « Le sang, le sol, la souche », dans Michel Le Bris et Jean Rouaud, *op. cit.*, p.43.

55 *Idem.*

56 Sa chanson « Petit pays » va connaître un étonnant parcours dans l'intermédialité. En effet, le chanteur publie un premier roman du même titre en 2018 qui sera adapté au cinéma un an plus tard.

57 Gaël Faye, *Pili pili sur un croissant au beurre*, [enregistrement sonore], Paris, Motown France, 2013, 105 minutes.

58 Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 37.

ne peuvent concilier leur besoin d'identité avec une ouverture franche et décomplexée aux cultures différentes [...] nous serons en train de former des légions de fous sanguinaires⁵⁹. » Or, parmi ceux qui souffrent de ces réductions, certains refusent de choisir et de renoncer à des parts d'eux-mêmes, assumant - voire subvertissant - au passage les insultes qui comparent le métissage et l'ambivalence à une tare : « T'es de droite ou t'es de gauche? / T'es beauf ou bobo de Paris? [...] Ni l'un ni l'autre / un bâtard tu es, tu l'étais et tu le restes!⁶⁰ » Ces paroles de Stromae, chanteur belge d'origine rwandaise, résument bien l'esprit d'artistes métissés qui, en plus d'offrir un recul sur les conceptions identitaires dans un contexte de polarisation, apportent naturellement un regard nuancé sur les sujets qui animent le débat, et, soulignant les contradictions qui les habitent, appellent implicitement à la conciliation⁶¹. C'est cette posture que l'on retrouve en substance chez les trois autrices de notre corpus, ce qui montre qu'elle ne surgit pas seulement de l'actualité mais bien qu'elle est le fruit d'un métissage vécu et assumé chez certains, comme Isabelle Eberhardt, depuis les débuts de la colonisation.

Depuis la fin des années 1980, et de manière toujours plus évidente aujourd'hui, la présence des « êtres frontaliers⁶² » s'affirme également dans l'institution littéraire qui récompense d'ailleurs leur talent et leur pertinence. Amin Maalouf (entré depuis à l'Académie française), Tahar Ben Jelloun, Patrick Chamoiseau, Marie Ndiaye, Leïla Slimani, tous nés hors de la France métropolitaine et souvent dans d'anciennes colonies, sont désormais sur la liste prestigieuse des récipiendaires du prix Goncourt. Le lauréat de 2021, Mohammed Mbougar Sarr, dont le roman réhabilite la figure honnie de

⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁰ Stromae, *Racine Carrée*, [enregistrement sonore], Mosaert, 2013, 45 min 33 sec.

⁶¹ Cela tient peut-être à la nature « pacifiste » de l'identité créolisée : « Parce qu'on peut mourir pour son identité-racine unique, mais on ne peut pas mourir pour la créolisation. La créolisation exige qu'on ne meure pas. » Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 98.

⁶² Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 46.

Yambo Ouologuem⁶³, confirme la tendance. Paradoxalement, la légitimité que confère cette reconnaissance a donné l'impulsion nécessaire à la « littérature de la francophonie » pour sortir de la perception « périphérique » qu'insinue une acception héritière du rapport colonial. En effet, en 2007, Michel Le Bris et Jean Rouaud prenaient acte d'une « révolution copernicienne⁶⁴ » dans l'institution entre un centre appauvri « sous le poids des modes, des conventions et des normes rhétoriques⁶⁵ » et une périphérie « nouvelle, colorée, métissée, qui disait le monde en train de naître, la rumeur des grandes métropoles où se brassait la culture de tous les continents [et qui] entendait faire œuvre à partir du constat de son identité plurielle, dans le territoire ambigu de ce frottement⁶⁶. » Dans un manifeste qui a récolté vingt-sept signatures d'auteurs et d'autrices francophones reconnu.e.s, ils proposent alors l'usage du terme « littérature-monde en français » pour désigner l'œuvre d'une génération d'écrivains et d'écrivaines qu'ils considèrent comme les annonceurs du 21^{ème} siècle. Bien que leur revendication conceptuelle puisse être jugée superficielle et l'idée d'une langue-monde un peu innocente⁶⁷, il demeure que la présence de ces auteurs et autrices venu.e.s d'ailleurs dans un corpus national désormais hétérogène nous oblige à reconsidérer le rapport entre langue et Nation, d'autant qu'ils usent de l'écriture « pour dire la difficulté d'habiter une société multiculturelle et pour repenser les identités à partir des

⁶³ Il s'agit d'un auteur sénégalais qui a connu un succès fulgurant en 1960 à la parution de son premier roman *Le devoir de violence*, pour lequel il a reçu le prix Renaudot avant d'être accusé quelques années plus tard de plagiat (faussement selon certains, car ce jugement serait le résultat d'une lecture coloniale) et de sombrer dans l'oubli.

⁶⁴ Michel le Bris et Jean Rouaud (dir.), *Pour une Littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, p. 8.

⁶⁵ Michel Le Bris et Jean Rouaud, « Manifeste pour une littérature-monde », 2007, en ligne, <https://www.etonnants-voyageurs.com/Manifeste-Pour-une-litterature-monde-en-francais.html>, consulté le 16 janvier 2023.

⁶⁶ Michel Le Bris et Jean Rouaud, *Pour une littérature-monde*, op. cit., p. 29.

⁶⁷ Eloïse Brezault, « Les enjeux du *Manifeste pour une littérature-monde* », *Études littéraires africaines*, no° 29, p. 43.

réalités migratoires⁶⁸ ». Indépendamment du terme sous lequel on souhaite les rallier, la teneur de leurs réflexions et de leur témoignage littéraire se révèle d'une grande nécessité. Pour cause, ces auteurs et autrices portent une expérience du monde qui ouvre sur une conscience du multiple, du complexe, du relatif, ce qui prête à leur regard une acuité particulière pour appréhender l'imprévisibilité de la Totalité-Monde. De même que leurs œuvres ont été écrites dans les marges d'une littérature nationale, elles alimentent, par le poétique et l'expérientiel, une pensée façonnée dans les marges d'un savoir dominant.

1.2 Une pensée métisse

1.2.1 Mettre la hache dans la souche de la pensée arborescente

Rappelons, pour élargir un peu le contexte de production des artistes nommé.e.s plus haut, que la représentation médiatique de la figure de l'hybride et du métis est la manifestation d'un « idiome planétaire⁶⁹ » qui se traduit parfois par l'éloge d'un altermondialisme insouciant, individualiste et à la mode. L'essor d'une élite internationale cosmopolite découle dans une certaine mesure de ce phénomène en vigueur dans des milieux « chez qui l'hybride semble en train de détrôner l'exotique⁷⁰. » Il y a donc quelques réserves à formuler à propos de l'engouement que suscitent ces figures sujettes à des récupérations idéologiques vendeuses. Quoi qu'il en soit des mésinterprétations populaires du métissage, un nouveau monde est à naitre aux dires des signataires du manifeste, et les secousses des transformations en cours se répercutent sur tout le milieu culturel et social. Or, qu'en est-il des outils théoriques qui nous permettent de l'approcher? Gruzinski nous le rappelle : « l'étude des métissages

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 34.

pose également et avant tout un problème d'outillage intellectuel⁷¹ ». Seulement, comme ce fut le cas pour l'institution littéraire, il semble y avoir un décalage entre un centre où prévalent les catégories et les systèmes, et une périphérie dont l'existence même contredit ces réflexes d'assignation. Achille Mbembe détaillait ainsi en 2005 ce conflit épistémologique :

À l'orée du siècle, l'on peut dire que cette carte intellectuelle n'a pas fondamentalement changé alors même qu'en sous-main, d'importantes reconfigurations sociales et culturelles sont en cours. Cet écart entre la vie réelle des sociétés d'un côté et, de l'autre, les outils intellectuels par lesquels les sociétés appréhendent leur destin n'est pas sans danger pour la pensée et la culture. Les trois paradigmes politico-intellectuels mentionnés ci-dessus [nationalisme anti-colonial, socialisme africain et panafricanisme] se sont en effet institutionnalisés et se sont ossifiés à un point tel qu'ils ne permettent plus aujourd'hui d'analyser avec un tant soit peu de crédibilité les transformations en cours. Les institutions qui les portent fonctionnent, presque sans exception, à la manière de véritables « rentes de situation ». Elles bloquent, en outre, toute forme de renouveau de la critique culturelle et de la créativité artistique et philosophique et amenuisent nos capacités de contribuer à la réflexion contemporaine sur la culture et la démocratie⁷².

La « carte intellectuelle » évolue en regard des changements de paradigme, et comme en témoignent les recherches du penseur de l'« afropolitisme » dans le champ postcolonial, la critique prend acte des reconfigurations culturelles et se charge de réduire l'écart entre une réalité qui se complexifie et la rigidité des méthodes institutionnalisées. Ce travail a porté fruit, de sorte que « cet idiome planétaire [est] aussi l'expression d'une rhétorique plus élaborée qui se veut postmoderne ou postcoloniale [et qui] a parfois visé juste⁷³ ». En effet, le défi de la complexité posé par la Totalité-Monde – et ses fiers produits – annonce le deuil de « l'idéal de simplicité⁷⁴ » qui a conduit les sciences naturelles à d'incontestables avancées mais qui s'est avéré

⁷¹ *Ibid.*, p. 56.

⁷² Achille Mbembe, *op. cit.*

⁷³ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁴ Edgar Morin, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994, p. 316.

« stérilisant sur le plan intellectuel⁷⁵ ». La vérité triomphante à laquelle devaient conduire le positivisme et le déterminisme est dépassée, car elle ne peut laisser place à la marge importante d'incertitude et d'aléatoire qui détermine aujourd'hui, et de tout temps d'ailleurs, les fluctuations des innombrables composantes d'un système⁷⁶. Ainsi, à partir de la fin du 20^{ième} siècle, plusieurs penseurs sceptiques⁷⁷ ont développé une posture incrédule face aux « métarécits » qui imaginaient un univers social et naturel, obéissant à des régularités et dont la trajectoire serait fixe et prévisible⁷⁸. Il s'agit là d'une pensée que Deleuze et Guattari qualifient d'« arborescente », soit une pensée régie par une logique généalogique, mimétique, hiérarchique, binaire et transcendantale. Ces derniers ont vivement dénoncé, dans « Rhizome », l'introduction de *Mille Plateaux*, publié en 1980, la caducité de ce modèle et son inadéquation au véritable fonctionnement de la pensée et de la nature. Il était désormais nécessaire de soustraire l'Idée derrière la lettre, l'Unité derrière le multiple, et de « s'agencer avec le dehors⁷⁹ » pour répondre, à l'instar de la logique horizontale du rhizome, à des principes de connexion et d'hétérogénéité, de multiplicité et de cartographie. Cette métaphore botanique désigne une pensée mouvante, nomade, libérée du « fondement-racine⁸⁰ », celui-là même qui gêne l'expression d'appartenances multiples, comme le note Glissant qui applique ce concept à la notion d'identité :

Les cultures ataviques tendent à se créoliser, c'est-à-dire à remettre en question ou à défendre de manière souvent dramatique le statut de l'identité comme racine unique. Cette vue de l'identité s'oppose à la notion aujourd'hui réelle, dans ces

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁷ Parmi lesquels on peut nommer Derrida, Deleuze et Guattari, Michel Serres, Edgar Morin.

⁷⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7.

⁷⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Rhizome », *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 9-37.

⁸⁰ *Idem.*

cultures composites, [...] de l'identité comme rhizome, de l'identité non plus comme racine unique mais racine allant à la rencontre d'autres racines⁸¹.

Ainsi l'on voit aisément comment ce « fondement-racine » a participé activement à légitimer « des systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et aux liaisons préétablies⁸² », en plus d'émettre un ordre aux tentations dominatrices. La déconstruction d'un tel système de pensée prend alors une dimension éthique, d'autant que sur lui repose le discours colonial, dépendant des notions de pureté, de transcendance et de racine. C'est pourquoi plusieurs penseurs postcoloniaux (Appadurai, Hall, Bhabha, Glissant) pointent du doigt le même écueil, forts d'une tradition intellectuelle qui s'est déployée jusqu'à remettre en cause les fondements de la pensée occidentale responsable de l'infériorisation et de l'invisibilisation des peuples colonisés. Pour Glissant par exemple, la mutation des perceptions identitaires et culturelles va de pair avec une transition épistémologique : « il faudra que l'idée du relatif s'illustre dans la théorie scientifique de la Relativité pour que le sentiment prévale du relativisme des cultures ⁸³ . » Ainsi, les penseurs postcoloniaux contemporains deviennent des critiques postmodernes majeurs, ouvertement influencés par Deleuze et Derrida (c'est le cas de Bhabha). Ils témoignent d'une nouvelle « sensibilité cosmopolitique » et portent le projet de problématiser les identités culturelles qui débordent des cadres nationaux et qui sont donc mobiles et métisses plutôt que stables ou pures⁸⁴.

Parallèlement, le féminisme postcolonial effectue un travail semblable sur le plan de l'épistémologie en remettant en cause l'ethnocentrisme du féminisme dominant et l'androcentrisme des études postcoloniales – soutenus par des tentations

⁸¹ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 23.

⁸² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 36.

⁸³ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 147.

⁸⁴ *Idem.*

« essentialistes » – et en relevant la fausse prétention objective du savoir masculin blanc élevé en norme hégémonique⁸⁵. Héritières du « subalternisme », lequel faisait état d'une « société coloniale traversée de rapports sociaux dynamiques, hybrides et contradictoires⁸⁶ », les féministes postcoloniales s'en sont approprié les grands concepts pour « montrer l'enchevêtrement des dynamiques de sexe et de race dans l'élaboration du pouvoir colonial⁸⁷ » et ainsi rendre compte d'une articulation complexe des rapports de domination dans leur propre contexte géographique. L'œuvre d'Assia Djébar est d'ailleurs souvent lue à la lumière des travaux de Fatima Mernissi, figure centrale du féminisme arabe, qui a travaillé précisément sur l'invisibilité du corps féminin, une thématique récurrente chez Djébar⁸⁸. De même, les féministes *chicanas* (Alzandúa et Moraga⁸⁹) ont pris acte de la singularité identitaire des femmes métissées au sein des dynamiques de pouvoir et « ont conceptualisé leur position en tant que *mestizas*, un statut hybride au croisement des frontières linguistiques, culturelles et sociales⁹⁰ », position qui fait écho à la posture revendiquée par nos autrices.

Enfin, ces différentes orientations théoriques semblent avoir en commun (peut-être est-ce seulement le fait de leur postmodernité) une profonde méfiance vis-à-vis des discours « du pur, du simple, du clos, du distinct et de la frontière⁹¹ », et vis-à-vis de

⁸⁵ Laetitia Déchaufour, « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, 2008, p. 107.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ Anna Rocca par exemple étudie les œuvres de Djébar à partir des travaux de Fatima Mernissi sur le patriarcat dans les sociétés musulmanes du Maghreb. Voir l'ouvrage suivant : Anna Rocca, *Assia Djébar: le corps invisible, voir sans être vue*, Paris, L'Harmattan, 2005.

⁸⁹ Voir l'ouvrage suivant : Gloria Anzaldúa et Cherrie Moraga, *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*, New York, Kitchen table : Women of color press, 1983.

⁹⁰ Laetitia Dechaufour, *op. cit.*, p. 102.

⁹¹ François Laplantine et Alexis Nouss, *Le Métissage*, *op. cit.*, p. 65.

« la logique binaire qui est la réalité spirituelle de l'arbre-racine⁹² ». Cette méfiance se traduit par des postures intellectuelles qui refusent les prétentions universelles aux tendances hégémoniques, et qui s'attardent à ouvrir des possibilités d'existence aux voix marginalisées et invisibilisées par la pluralité des dimensions qui interagissent dans leur identité. Autrement dit, la réflexion alternative allant à l'encontre de « la pensée de la séparation [...], de la pensée analytique et de la pensée de la fusion⁹³ » offre un cadre épistémologique pour poser les jalons d'une pensée métisse, laquelle appelle davantage « l'équivoque infinie⁹⁴ » que la recherche transcendantale de vérité et de pureté.

1.2.2 Un imaginaire métis : paver la voie médiane

Notre entrée dans la postmodernité a ainsi fait planer le doute d'une complexité sur ce qui, à l'ère du positivisme, paraissait simple et transparent. Les études postcoloniales et féministes ont mis en lumière les limites épistémiques d'un savoir occidental et masculin considéré comme un savoir objectif, de même que la Totalité-Monde dans laquelle nous baignons accentue l'évidence de ces impasses récemment démasquées. L'accès à la connaissance sur soi, sur le monde et sur l'autre semble être désormais malaisé et dominé par une impression d'incertitude. En effet, « cette relation d'incertitude est devenue un des lieux communs de la pensée moderne, il y a une opacité de la matière qui est par là un incontournable, un infranchissable⁹⁵ ». Le déroulement de l'ordre mondial dépasse l'entendement, ce qui provoque une certaine résistance dans les esprits qui voudraient le rendre intelligible. Édouard Glissant l'explique par le fait que les imaginaires ne sont pas disposés à faire face à ce chaos devant lequel s'effondrent la pensée de système et toute notion de transcendance

⁹² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 11.

⁹³ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁵ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 75.

culturelle qui rendait certaines cultures (européennes et colonisatrices notamment) absolument sûres de leur légitimité. L'acharnement à vouloir conserver les systèmes de pensée d'autrefois conduit à un désespoir auquel il faut remédier par l'investissement d'un nouvel imaginaire:

Nous désespérons du chaos-monde. Mais c'est parce que nous tentons encore d'y mesurer un ordre souverain qui voudrait ramener une fois de plus la totalité-monde à une unité réductrice. Ayons la force imaginaire et utopique de concevoir que ce chaos n'est pas le chaos apocalyptique des fins du monde. Le chaos est beau quand on conçoit tous les éléments comme également nécessaires. Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrice⁹⁶.

Le chaos est beau, nous dit Glissant, si nous renonçons à chercher un ordre souverain, si nous sommes capables de percevoir autre chose que du désordre, de la déchéance et de la désaffiliation dans la rencontre des cultures du monde. Il faudrait être en mesure d'y déceler plutôt un processus éternellement inachevé de métissage, que Laplantine et Nous appelle « devenir métis ». Nous aurons compris qu'il s'agit d'abord d'abandonner le mythe des origines, une pensée de la séparation qui dresse des « binarités infernales⁹⁷ ». Or, comme le métissage nécessite la présence d'« unités irréductibles⁹⁸ » ou de composantes intègres, il importe également de ne pas verser dans l'idéal de la totalisation, d'osmose ou de synthèse, qui rime trop souvent avec standardisation culturelle. Ainsi, l'anthropologue et le linguiste avancent que « le métissage contredit précisément la polarité homogène/hétérogène. Il s'offre comme une troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène⁹⁹. » Le métissage est indéfini, insaisissable, car il émane de la tension entre ces deux forces opposées, entre ce que Glissant appelle « action

⁹⁶ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 50.

⁹⁷ Hédi Bouraoui, *Transpoétique, éloge du nomadisme*, *op. cit.*, 2005.

⁹⁸ Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 204.

⁹⁹ Laplantine et Nous, *op. cit.*, p. 8.

d'unité et de diversité libératrice¹⁰⁰. » De cette manière, dans un imaginaire métis, nous serions capables d'être intègres dans la conscience de la pluralité, d'être « soi sans se fermer à l'autre¹⁰¹ », et en mesure de créer à partir d'un lieu, « dans la présence de toutes les langues du monde¹⁰² ». Une voie médiane se devine alors dans ces interstices.

Plusieurs attitudes permettent d'adopter le mouvement du métissage et d'approcher cette voie médiane selon Glissant. D'abord, le métissage concourt à une certaine préservation de la diversité. Précisons d'emblée que l'usage du terme « diversité » par Glissant n'est pas celui, convenu et galvaudé, qu'en font les médias et certains politiques¹⁰³, car il découle en réalité du concept de « Divers », intégré d'ailleurs au titre de son ouvrage *Introduction à une poétique du Divers*. La paternité du concept revient à Victor Segalen, pour qui le véritable exotisme résulte d'une sensation qu'il compare à « la perception aiguë et immédiate d'une incompréhension éternelle¹⁰⁴ ». La sensation d'exotisme repose sur la réaction « vive et curieuse au choc d'une individualité forte contre une objectivité dont elle perçoit et déguste la distance¹⁰⁵ ». Or, la capacité à ressentir la diversité du monde dépend, pour Glissant, de la reconnaissance de cette distance qu'il qualifie d'« opacité » :

Non pas seulement consentir au droit à la différence, mais au droit à l'opacité qui n'est pas l'enfermement dans une autarcie impénétrable mais la subsistance dans une singularité non-réductible [...] Je puis donc concevoir l'opacité de l'autre pour moi, sans que je lui reproche mon opacité pour lui. Il n'est pas nécessaire

¹⁰⁰ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.23.

¹⁰² *Idid.*, p. 40.

¹⁰³ Bhabha dirait à ce sujet : « Dire des sociétés démocratiques pluralistes qu'elles peuvent s'adapter à la diversité culturelle est un lieu commun. [...] Le goût pour la diversité des Occidentaux se caractérise fondamentalement comme capacité à les connaître et à les situer dans un cadre temporel universel [...] pour mieux, en définitive les dépasser et les rendre transparentes. » Homi Bhabha, « le Tiers-Espace », *Multitudes*, vol. 3, n° 36, 2006, p. 96. Nous verrons que la diversité de Glissant et Segalen dénonce exactement cette volonté de transparence et s'inscrit aux antipodes de cette définition.

¹⁰⁴ Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme. Une esthétique du Divers*, Montpellier, Fata Morgana, coll. « Explorations », 1978, p. 24.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

que je le "comprene" pour me sentir solidaire de lui, pour bâtir avec lui, pour aimer ce qu'il fait. Il ne m'est pas nécessaire de tenter de devenir l'autre ou de le faire à mon image¹⁰⁶.

Le droit à l'opacité serait gardien des termes d'une rencontre saine qui évite le rapport de domination¹⁰⁷ qu'induit la volonté - futile philosophiquement - de transparence et de connaissance en profondeur. Ainsi, l'opaque fait subsister le non-réductible, « la plus vivace des garanties de participation et de confluence¹⁰⁸. » De même, il s'oppose à « la poétique du magma, de l'indifférencié, du neutre¹⁰⁹ » et contourne les effets néfastes de la standardisation. Ensuite, la reprise et la prolongation des concepts de Deleuze et Guattari pour les appliquer à des dynamiques culturelles débouchent chez Glissant sur une théorisation originale de l'errance et du nomadisme : « la pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'autre¹¹⁰. » L'errance, « désir passionné de contrevenir à la racine¹¹¹ », serait l'appel de la Relation et le mode de déplacement tout désigné pour circuler dans le rhizome de la pensée et de l'identité. Nous verrons chez nos trois autrices un recours à l'opacité et à l'errance comme stratégies permettant d'élaborer un imaginaire métis.

Laplantine et Nouss ont pour leur part un cadre conceptuel moins touffu en néologismes que la pensée de Glissant. Leur travail a surtout pour objectif de transformer la notion de métissage en paradigme philosophique, ainsi il rejoint surtout des considérations épistémologiques et anthropologiques et touche de manière plus sommaire aux dimensions poétiques. Glissant s'est longtemps opposé à l'usage du

¹⁰⁶ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 204.

¹⁰⁷ Glissant avance qu'il ne peut y avoir de créolisation dans un rapport de domination et d'infériorisation. Voir *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 17.

¹⁰⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 205.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 23.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 27.

terme « métissage », préférant celui de « créolisation », lequel intégrerait une composante imprévisible supplémentaire : « J'appelle créolisation cet enjeu entre les cultures du monde, ces conflits, ces luttes, ces harmonies, ces disharmonies, ces entremêlements, ces rejets, ces répulsions, cette attraction entre toutes les cultures du monde. Bref, un métissage mais avec une résultante qui va plus loin et qui est imprévisible¹¹². » Or, nous les entendons pour notre part comme des synonymes, car il nous semble qu'en regard des travaux de Laplantine et Nous, qui conçoivent également le métissage comme un éternel processus indéfini, la nuance entre les deux notions devient très fine. D'ailleurs, Glissant lui-même a assoupli un peu ses propos à l'égard du métissage dans un article en 1999 : « Le métissage n'apparaît plus comme une donnée maudite de l'être, mais de plus en plus comme une source possible de richesse et de disponibilités. Mais je crois qu'à mesure que le métissage se généralise, c'est la catégorie du métis qui, elle, tombe¹¹³. » Il est intéressant d'ajouter que l'originalité du mot « créolisation » lui confère une certaine popularité, qui sans doute est relative à une absence connotative dans l'imaginaire collectif, ce que n'a pas le mot « métissage », ni, comme le note Glissant plus haut, le mot « métis ». Il paraît alors plus neutre et plus créatif de parler de créolisation dans un discours politique, comme nous avons pu le voir récemment dans le cadre du débat télévisé opposant Jean-Luc Mélenchon à Éric Zemmour. Le premier répondait aux craintes de « grand remplacement » de son adversaire en rappelant que « nous sommes le pays [la France] qui pratique depuis le plus longtemps, et le seul en Europe, une forme de créolisation qui est assumée. C'est-à-dire que ce n'est pas autre chose que la création d'une culture commune¹¹⁴ ». L'intégration du cadre conceptuel de Glissant dans l'argumentaire politique face au repli identitaire a de quoi susciter notre enthousiasme.

¹¹² Édouard Glissant, « Métissages et créolisation », dans Sylvie Kandé(dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 50.

¹¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁴ Jean-Luc Mélenchon, *Débat Mélenchon VS Zemmour – le replay*, [vidéo], 13 septembre 2021, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=IBZZAtCeH0k&t=1176s>>, consulté le 11 février 2022.

Toutefois, si nous avons choisi pour ce mémoire le concept de « métissage », c'est qu'il nous permettait de ne pas nous cantonner à un seul cadre conceptuel mais qu'au contraire il nous paraissait avoir la souplesse nécessaire pour y rattacher d'autres concepts qu'on pourra inclure sous l'enseigne assez englobante de « pensée du métissage ». Les conflits étymologiques étant courants parmi les penseurs du métissage, nous nous permettrons de ne pas nous arrêter seulement à leur définition stricte, mais tâcherons d'intégrer toute réflexion qui nous semble être à la recherche d'une « voie tierce », soit ce que nous interprétons comme le dénominateur commun de ces pensées déployées dans des contextes historiques et géographiques très variés. Par exemple, les concepts de *Tiers-Espace* et d'*hybridité* de Bhabha témoignent explicitement de cette exploration commune aux pensées métisses, car il sous-entend la création d'un espace « tiers » où peuvent se négocier des positions contradictoires, permettant d'aller au-delà des binarités traditionnelles :

Selon moi, si l'hybridité est importante, ce n'est pas qu'elle permettrait de retrouver deux moments originels à partir desquels un troisième moment émergerait; l'hybridité est plutôt pour moi le « tiers-espace » qui rend possible l'émergence d'autres positions. [...] le processus d'hybridité culturelle donne naissance à quelque chose de différent, quelque chose de neuf, que l'on ne peut reconnaître, un nouveau terrain de négociation du sens et de la représentation¹¹⁵.

Le processus incessant d'hybridation que décrit Bhabha correspond bien au processus inachevé du devenir métis, de même que l'émergence de positions inédites fait écho aux reconfigurations culturelles qui se déroulent à l'ère de la totalité-monde.

Enfin, une autre contribution à la pensée métisse mérite d'être soulignée. Rappelons l'apport significatif et trop souvent occulté de Gloria Anzaldúa et de son concept de « Mestiza » qui jette un regard sur la dimension spécifiquement féminine du métissage. Elle développe cette notion en 1987 dans un ouvrage où elle mêle l'espagnol-chicano et l'anglais et dont le style oscille entre la poésie et l'essai. À cet égard, il semble qu'elle

¹¹⁵ Homi Bhabha, « Le Tiers-Espace. Entretien avec Jonathan Ruteford », *op. cit.*, p. 100.

arrive à « poétiser » la posture intellectuelle de l'approche intersectionnelle et postcoloniale. Dans cet essai, l'idée d'une conscience singulière qui serait celle de la métisse nous interpelle particulièrement. En effet, la *Mestiza*, du fait de ne pouvoir accoster sur aucune rive, à la fois invisible parmi les « oppressé.e.s » par son genre et son appartenance ambiguë, et méprisée par « l'oppresser », ne rejoint aucune position oppositionnelle et se voit la possibilité de se désengager de la culture dominante pour « traverser la frontière vers un territoire complètement nouveau et séparé¹¹⁶. » Exilée de tous les camps, la *Mestiza* ne choisit ni la dissolution ni la fragmentation de son identité; au contraire, elle tente une synthèse du soi dont émane une nouvelle conscience qui transcende les dualités pour créer quelque chose de nouveau : « Ce troisième élément est une nouvelle conscience – une conscience *mestiza* – et bien que source d'une intense douleur, son énergie émane d'un mouvement créatif continu qui dissout sans cesse l'aspect unitaire de chaque nouveau paradigme¹¹⁷. » Ce qu'elle qualifie de « troisième élément » fait directement écho à « la voie tierce » du métissage de Laplantine et Nous. De plus, elle y intègre la même conviction que Glissant, à savoir que cet imaginaire, cette conscience, permettra de guérir « la déchirure qui est au fondement de nos vies, de notre culture, de nos langues, de nos pensées¹¹⁸. » De toute évidence, l'affirmation de soi et de sa pluralité est pour Alzandù a un geste intimement politique, au sens propre et figuré, puisqu'il pave la voie à une conception d'un monde plus vaste et mieux habité : « Ce jour-là je cherche notre dignité essentielle en tant que peuple, un peuple qui a le sentiment d'un but – appartenir et contribuer à quelque chose de plus vaste que notre pueblo¹¹⁹. » Ce mouvement de réclamation de sa dignité dans la conscience d'un ailleurs qui nous dépasse possède beaucoup d'affinités avec une poétique de la Totalité-Monde qui lie « de manière rémissible le

¹¹⁶ Gloria Alzandù a, *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁹ *Idem.*

lieu, d'où une poétique ou une littérature est émise, à la totalité-monde et inversement¹²⁰. »

1.3 Le métissage dans la littérature algérienne

1.3.1 Isabelle Eberhart : les balbutiements d'une littérature en français

Le contexte d'émergence de la littérature algérienne d'expression française est évidemment indissociable de l'histoire du colonialisme, puisqu'elle est le fruit d'une rencontre inédite entre culture arabo-berbère musulmane et culture française occidentale, imposée par la domination coloniale. Dans les premiers temps de la colonisation, la littérature en français produite sur le territoire algérien est l'apanage d'une minorité dont la production littéraire devait répondre à un horizon d'attente éminemment orientaliste. Sachant qu'à la prise d'Alger en 1830, le public français ne connaît à peu près rien de ce territoire nouvellement annexé, les écrivains et artistes français se voient confier la tâche d'informer l'opinion et de produire une documentation « ethnologique ». Ainsi le rôle des écrivains, des poètes et des voyageurs se confond avec l'idéologie et le projet colonial, en plus de représenter un « prétexte esthétique¹²¹ » pour projeter les fantasmes et les archétypes d'un Orient pittoresque qui « cristallise à l'époque la destination de la fuite et l'objet magnifié de l'exotisme¹²² ». Dans le sillage de la tradition romantique, les « écrivains-voyageurs » (nous pensons à Chateaubriand, Gautier, Daudet, Fromentin) témoignent parfois d'un appétit pour un « racialisme vulgaire¹²³ », comme on peut en trouver des manifestations dans les récits de Pierre Loti, par exemple, pour qui « le cliché dit la vérité des

¹²⁰ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 40.

¹²¹ Mokhtar Atallah, *Études littéraires algériennes*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 21.

¹²² Kamila Ouhibi Aitselmi, « Sur les traces de Pierre Loti : Isabelle Eberhardt ou la fin de l'Orientalisme? », *Nouvelles études francophones*, vol. 29, n°2, p. 141.

¹²³ Tvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 412.

choses¹²⁴. » Cependant, la vision exotique de l'Algérie, profondément ancrée dans l'entreprise expansionniste, remplace rapidement la sensualité du voyage en Orient par « une confrontation mégalomane des mœurs françaises civilisées et des mœurs arabo-berbères, considérées comme arriérées et sauvages¹²⁵ ». Dans ce contexte, le roman colonial – dont Louis Bertrand est l'abject idéologue en Algérie – a surtout pour fonction de justifier la présence française en aiguisant les préjugés culturels à l'égard des autochtones¹²⁶.

Pour autant, des nuances sont à observer dans ce corpus qu'on a vite relégué dans les poubelles de l'Histoire, mais qui n'est pas idéologiquement aussi monolithique qu'on a voulu le croire au lendemain de l'indépendance¹²⁷. Le peintre orientaliste Étienne Dinet par exemple est resté, contre toutes attentes, dans les bonnes grâces des Algériens car il serait parvenu à une compréhension profonde de leur société. Isabelle Eberhardt obtient également cette « validation » et cette reconnaissance de la part des Algériens, pour qui les écrits offrent un regard juste historiquement sur la vie de l'époque. Nous savons que dans son cas, cette compréhension profonde et cette justesse sont le résultat d'une communion avec le paysage et la population algérienne qui a dépassé totalement le regard classique unidirectionnel entre un sujet occidental et la société dont il se fait l'observateur. Les origines diverses de la jeune autrice et son intégration complète à la culture et au mode de vie local la distinguent du corpus colonial, si bien que sa position dans le corpus national est exceptionnellement ambiguë : « is it Russian, Swiss, French or Maghrebian, or all at once?¹²⁸ » En effet, Isabelle Eberhardt, bien qu'ouvertement

¹²⁴ *Ibid.*, p. 413.

¹²⁵ Mokhtar Atallah, *op. cit.*, p. 30.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁷ Voir la préface de l'ouvrage suivant : Lucienne Martini et Jean-François Durand (dir.), *Écrivains français d'Algérie et la société coloniale 1900-1950*, Paris, Les cahiers de la SIELEC, n°5, 2008.

¹²⁸ Hedi Abel-Jaouad, « Isabelle Eberhardt, Portrait of the artist as a Young Nomad », *Yale French Studies*, vol. 83, n°2, 1993, p. 94.

inspirée des récits de Pierre Loti, n'est pas une simple voyageuse venue éprouver l'expérience exotique « sans jamais remettre en question sa propre appartenance¹²⁹ ». Elle n'est pas non plus l'autrice de romans coloniaux; son nomadisme impliquant une attitude foncièrement anticolonialiste¹³⁰, bien que sa réelle position sur le projet colonial soit encore floue et que son œuvre participe à la conception orientaliste définissant l'Arabe par son culte. En dépit de sa position politique, c'est d'abord sa qualité de transfuge qui brouille les frontières traditionnellement émises entre littérature coloniale et littérature nationale. Rappelons qu'elle était connue sous un nom arabe, Mahmoud Saadi, et qu'elle était convertie à l'Islam. C'est pourquoi certains vont jusqu'à la qualifier de « first Maghrebian writer of french expression¹³¹ », affirmation derrière laquelle nous osons nous ranger.

Il faut en effet le rappeler : Isabelle Eberhardt était d'abord écrivaine. Elle a voué à cette vocation une grande énergie depuis son adolescence à Genève où elle se consacrait déjà à l'écriture. Or, de son travail littéraire elle laissera à la postérité seulement deux romans – *Trimardeur* et *Rakhil*, resté inachevé – et publiera surtout des nouvelles (notamment « Yasmina », « Légionnaire », « La Zaouïa », « Dans la dune ») publiées dans divers journaux dont *L'Akhbar*, journal dirigé par son ami Victor Barrucand. Ce dernier est d'ailleurs responsable d'avoir remanié ses écrits, partiellement illisibles car recouverts de boue au lendemain de la crue qui a emporté sa maison, laissant planer longtemps le doute sur l'authenticité de certains passages. Elle dépeint dans ses nouvelles un paysage social diversifié du Maghreb¹³². En effet, sa

¹²⁹ Todorov, *op. cit.*, p. 421.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹³¹ Hedi Abel-Jaouad, *op. cit.*, p. 116.

¹³² Ses écrits fictionnels sont peu accessibles, mais quelques-uns ont été choisis pour un recueil intitulé *Amours nomades*, publié chez Folio Gallimard en 2008, qu'on trouve facilement en librairie. Autrement ils sont rassemblés dans un ouvrage épuisé, le deuxième tome de celui que nous utilisons dans ce mémoire, disponible uniquement en version numérique: *Écrits sur le sable, Œuvres complètes (nouvelles et romans)* aux éditions Grasset en 1990. Ses nouvelles et récits ont également fait l'objet de rééditions

narration offre une place prépondérante aux marginaux et met en scène des personnages errants, exclus, vagabonds. La jeune transfuge parvient ainsi à traduire la complexité des rapports entre les communautés distinctes en Algérie au début de sa colonisation et les tensions déjà palpables entre les camps opposés. Aussi, en tant que journaliste, elle invente le reportage de société, devançant en cela Cendrars et Kessel, et excelle dans les socio-reportages, devenant un incontournable de la littérature de voyage¹³³. Ses notes de route, journaliers et correspondances sont très connus et appréciés d'un lectorat avide de rencontrer plus personnellement cette figure intrigante qui se plaît, tant dans sa fiction que dans ses écrits intimes, à « brouiller les pistes, changer de nom et d'identité suivant les époques de sa vie et l'interlocuteur du moment [...] comme un jeu que l'on pousse à l'extrême, avec sérieux certes, mais sans gravité¹³⁴. »

On comprendra ainsi que son ambiguïté identitaire, son aura énigmatique et son destin improbable à une époque fantasmée et méconnue suscitent l'admiration et la fascination des écrivains et des critiques, qui ont cependant souvent privilégié des lectures centrées sur la dimension biographique pour couvrir ces zones d'ombre et satisfaire la curiosité naturelle que provoque chez tous un tel phénomène. Si Eberhardt a été oubliée peu après sa mort puis redécouverte dans les années 1980, surtout en Europe, elle suscite aujourd'hui un nouvel engouement et rejoint les lecteurs d'Amérique et d'Algérie où elle était peu présente dans le paysage culturel¹³⁵. Or, les ouvrages récents qui lui sont dédiés s'appliquent encore à faire connaître les détails de

aux éditions Liana Lévi (*Yasmina*), Joëlle Losfeld (*Au pays des sables*) et Actes Sud (*Notes de route; Dans l'ombre chaude de l'islam*).

¹³³ Sara Boumedda, « Isabelle Eberhardt : Mystère russe de la littérature algérienne », *Le Devoir*, 22 février 2020.

¹³⁴ Isabelle Eberhardt, *Lettres et Journaliers, présentation et commentaires par Eglal Errera*, Paris, Actes Sud, 1987, p. 23.

¹³⁵ Pour preuve, une association culturelle a été fondée à son nom en 2016 à Béjaïa par Rachid Bouadjenak. L'initiative a permis de rééditer et distribuer ses ouvrages qu'il considère comme faisant partie du patrimoine algérien. Voir : Sara Boumedda, « Isabelle Eberhardt : Mystère russe de la littérature algérienne », *Le Devoir*, 22 février 2020.

sa vie plutôt que ses œuvres¹³⁶, qui, pétrées d'un certain romantisme, ne répondent peut-être plus aux attentes du public actuel. À la fin des années 1980, c'est l'éloge du nomadisme en vigueur dans le milieu intellectuel qui provoquait l'enthousiasme autour d'Eberhardt¹³⁷, incarnation ultime de cet idéal qu'elle appelle « vagabondage ». Son usage particulier du pseudonyme pose question aux chercheurs, et on s'intéresse à son « travestissement narratif », ce qui a inspiré parfois le recours à des références psychanalytiques¹³⁸. De plus, sa relation mystique avec le désert et sa conversion au soufisme ont orienté une lecture pieuse de ses écrits¹³⁹. Des analyses postérieures montrent toutefois que la grande sensibilité spirituelle, la recherche d'absolu et l'expression d'une foi sincère n'ont pas transformé la rebelle en anachorète; son rapport à l'islam demeure, comme le reste, à la frontière de plusieurs influences, et surtout, il est ancré dans une pratique spatiale errante¹⁴⁰. Enfin, il est vrai que l'excentricité d'Eberhardt dispose son œuvre à toutes sortes d'interprétations « fantaisistes et superficielles¹⁴¹ ». Or, maintenant que ses écrits gagnent en popularité, des relectures – délivrées de l'obsession biographique – éclairent ce qui, dans l'œuvre d'une écrivaine

¹³⁶ Nous pensons à deux ouvrages : une bande dessinée et une biographie, qui ont été très bien vendues et distribuées. Voici les références : Virginie Greiner, *Isabelle Eberhardt la vagabonde des sables*, Grenoble, Glénat, 2018. Tiffany Tavernier, *Isabelle Eberhardt : un destin dans l'Islam*, Paris, Tallandier, 2016.

¹³⁷ Voir Edmonde Charles-Roux, *Isabelle du désert*, Paris, Grasset, 2003. Ainsi que Laura Rice, « " Nomad Thought " » : Isabelle Eberhardt and the Colonial Project », *Cultural Critique*, vol. 1, n° 17, 1991, p. 151-176.

¹³⁸ Leïla Louise Hadouche Driss, « Isabelle Eberhardt/Mahmoud Saadi : un nom pour écrire ou un nom pour exister? », *Les Lettres romanes*, vol. 64, n° 3-4, 2010, p. 244.

¹³⁹ Une critique des années 1930 l'a par exemple qualifiée de « sœur de charité de l'Islam », comme le relève Rachel Bouvet. (Voir Rachel Bouvet, *Pages de sable. Essai sur l'imaginaire du désert*, Montréal, XYZ éditeur, 2006.) La publication de ses écrits par Victor Barrucand, *Dans l'ombre chaude de l'Islam* en 1906, ou encore *Pages d'Islam*, titre choisi par ses éditeurs en 1932 pour un ouvrage rassemblant trente-huit de ses nouvelles, a d'ailleurs sûrement contribué à orienter sa réception dans une lecture « religieuse ».

¹⁴⁰ Rachel Bouvet, « Les voies insolites de l'initiation soufie de Mahmoud Saadi/Isabelle Eberhardt » dans Lucienne Martini et Jean-François Durand (dir.), *Écrivains français et société coloniale 1900-1950*, Paris, Les cahiers de la SIELEC, 2008, p. 99-119.

¹⁴¹ Leïla Hadouche Driss, « L'œuvre algérienne d'Isabelle Eberhardt, une écriture à revisiter », *Insaniyat*, n° 46, 2009, p. 45-50.

transfuge du début du 20^{ième} siècle où se mêlent les langues, les genres et les imaginaires, permet de réfléchir aux enjeux contemporains du métissage :

À mi-chemin entre les cultures occidentale et arabe, entre les genre masculin et féminin, entre les langues française et arabe, la narratrice-personnage brouille en quelque sorte les repères. Faire intervenir la figure de l'auteure consiste dans ce cas à choisir le chemin le plus facile puisque la vie énigmatique et fascinante d'Isabelle Eberhardt permet de restituer aussitôt une cohérence, de désambiguïser en quelque sorte le texte. En même temps, cela nuit à un effet de lecture très particulier, reposant sur l'identification du lecteur à la narratrice. « Je » féminin, occidental, « est un autre », masculin et arabe : le texte transgresse ainsi les limites bien établies telles que féminin/masculin, Orient/Occident. En situant l'altérité au cœur même de l'être, il ouvre un espace de jeu où on peut s'initier, lecteurs que nous sommes, au plaisir du métissage¹⁴².

Les écrits d'Isabelle Eberhardt nous positionnent donc dans les balbutiements d'une conscience métisse dans laquelle chercheront à se reconnaître d'autres autrices, elles aussi placées dans un entre-deux culturel et identitaire. Certains chercheurs s'intéressent désormais à la filiation symbolique d'Eberhardt car il semble qu'elle occupe aujourd'hui un statut de visionnaire et de pionnière dans la littérature des femmes algériennes. En effet, son nomadisme anticipait (et allait inspirer) celui de plusieurs écrivaines. Par exemple, Leïla Sebbar, écrivaine franco-algérienne, lui voue une grande admiration qui aboutira à la publication de *Isabelle Algérien*, en 2005, portrait fragmenté dans lequel « Eberhardt incarne surtout les notions de croisement ou métissage qui reflètent la complexité de sa propre origine¹⁴³. » De même, Malika Mokkedem plonge sa narration au cœur du désert dans *Le siècle des sauterelles* et met en scène le personnage de Yasmine, qui n'est pas sans rappeler le spectre d'Isabelle Eberhardt : « Yasmine deviendra grâce à son chant, ses errances et ses écrits une figure

¹⁴² Rachel Bouvet, « Autour du nomadisme », *Pages de sable, essai sur l'imaginaire du désert*, Montréal, XYZ éditeur, 2006, p. 79-120, p. 105.

¹⁴³ Kamila Ouhibi Aitsiselmi, « Re-construction d'une identité à la croisée des cultures : Leila Sebbar et Isabelle Eberhardt », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 1, n° 31, 2016, p. 123.

légendaire, une femme libre, digne héritière de la *roumia* Isabelle Eberhardt¹⁴⁴. » Ainsi la figure d'Eberhardt est convoquée au sein du corpus algérien dans une sorte de volonté de filiation féminine nomade et métissée.

1.3.2 Assia Djebar : une plume postcoloniale à l'inclination nomade

Il faudra attendre quelques générations après Eberhardt pour que les Algériens d'origine arabe ou berbère s'emparent de la plume et contredisent les représentations négatives des textes coloniaux dans « la langue de l'autre ». En effet, c'est à partir des années 1950 que l'on voit naître l'émancipation d'une littérature critique produite « dans la gueule du loup¹⁴⁵ » de la langue française, pour reprendre l'expression de Kateb Yacine. La violence de la formulation n'est pas anodine, et derrière elle s'observent déjà les dilemmes identitaires et linguistiques qui hanteront les œuvres de cette génération des « classiques magrébins » – et celles d'après – parmi laquelle on peut nommer Feraoun, Mammeri, Dib, Yacine, Chraïbi. À l'aube de l'indépendance, l'identité algérienne est un chantier qui stimule l'imaginaire car elle revêt une nouvelle complexité et appelle une redéfinition « de l'intérieur ». L'auteur ou l'autrice doit alors porter un regard critique sur la société magrébine et l'articuler au drame de l'aliénation coloniale, devenant ainsi le catalyseur d'une conscience aiguë sur cette région du monde¹⁴⁶. Cependant, après l'indépendance en 1962, la langue française est placée sur le banc des accusés et son usage exige d'être justifié. La littérature algérienne francophone est alors prise dans les filets d'un débat linguistico-idéologique. Il en ressort que peu importe les arguments invoqués, la poursuite d'une écriture en français témoigne d'une volonté d'impliquer le patrimoine occidental dans l'identité magrébine.

¹⁴⁴ Michèle Bacholle, « Écrits sur le sable : le désert chez Malika Mokkedem », dans Yolande Aline Helm (dir.) *Malika Mokkedem : envers et contre tout*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 73.

¹⁴⁵ Jean-Marc Moura, « Sur quelques apports et apories », *Littératures postcoloniales et francophonie*, Jean Bessière et Jean-Marc Moura (dir.), Paris, Honoré Champion, 2001, p. 163.

¹⁴⁶ Abdallah Mdarhri Alaoui, « Francophonie et roman algérien postcolonial », dans Jean Bessières et Jean-Marc Moura (dirs.), *Littératures postcoloniales et francophonie, op. cit.*, p. 47.

On constate alors que « la situation interculturelle de ces écrivains, au carrefour de riches patrimoines humains, en rapports tantôt harmonieux, tantôt conflictuels, les prédispose à un rôle de médiateur susceptible de rapprocher deux mondes actuellement en tension¹⁴⁷. » En effet, cette négociation peut se jouer dans la subtilité d'une « esthétique de la résistance¹⁴⁸ » qui vise à subvertir le canon littéraire par un mimétisme factice traduisant, sous couvert de reproduction, une spécificité créative locale. Ainsi, plus largement, « la littérature magrébine continue le questionnement sur la langue et l'écriture dans le champ linguistique de l'autre, tout en investissant ses archétypes culturels dans la matrice même de la civilisation magrébine¹⁴⁹ », une médiatisation avec la culture dominante que l'on retrouve chez Assia Djebar, notamment dans son dialogue avec Delacroix et dans ses fresques historiques.

L'activité subversive d'Assia Djebar revêt cependant une dimension plus concrète que celle de ses homologues masculins car la prise de parole féminine en soi est une transgression morale dans son contexte d'énonciation. En effet, « une femme algérienne qui se met à l'écriture risque l'expulsion de sa société¹⁵⁰ », a-t-elle rappelé en entrevue. À cet égard, Assia Djebar a été l'une des premières Algériennes musulmanes à oser braver cet interdit (sous pseudonyme mais tout de même) et à relever la « portion congrue qui est réservée aux femmes depuis l'indépendance¹⁵¹ » ainsi que leur déception de voir se redresser après la guerre, les frontières qui séparent espaces publics et espaces domestiques, espaces masculins et féminins¹⁵². Assia Djebar qui publie son premier roman, *La Soif*, en 1957, n'aura de cesse dès lors de chercher à

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴⁸ Jean-Marc Moura, *op. cit.*, p. 162.

¹⁴⁹ Hédi Bouraoui, *Transpoétique, éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p. 22.

¹⁵⁰ Cité dans Christiane Chaulet-Achour, *Noûn, Algériennes dans l'écriture*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 21.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵² *Idem.*

déchiffrer la condition complexe de ses consœurs et à dénoncer leur réclusion, leur absence de mobilité, de visibilité et d'accès à l'espace public, notamment dans certains romans au titre évocateur : *Vaste est la prison* (1995), *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1980), *Ombre sultane* (1957). C'est dire aussi l'importance qu'elle accorde à la frontière spatiale comme symbole d'oppression. L'interpelle également, en sa qualité d'historienne, l'amputation de la présence des femmes dans le récit national; une réalité à laquelle elle tentera de remédier à travers une démarche rigoureusement documentée de réappropriation de certaines figures féminines occultées ou détournées par les clichés d'une conquête érotisée. Ainsi, une grande attention sera accordée chez Djébar à « lever le voile sur les mystères de la femme arabe, berbère, musulmane ou méditerranéenne "orientale" comme on dit en Occident. Avec la romancière, on entre à l'intérieur des murs, on découvre des femmes qu'une indéfectible solidarité unit et qui cultivent la paix de leur monde fermé au bruit de la ville¹⁵³. »

Ce que Djébar révèle dans son travail romanesque contribue à rétablir une image authentique des femmes jusque-là entachée par les fantasmes occidentaux et par leur exclusion de la sphère de pouvoir au sein de la société traditionnelle. Le défi des autrices qui marcheront dans le sillage d'Assia Djébar sera également celui-ci : écrire dans la contrainte d'une double domination coloniale et patriarcale, soit la spécificité énonciative que théoriserait plus tard le féminisme postcolonial. Plusieurs chercheurs et chercheuses se consacrent à son œuvre (parmi lesquels on peut citer les noms de Mireille Calle-Gruber, Jane Hiddelson, Anna Rocca) et se sont penchés longuement sur les stratégies subversives et le discours émancipateur que déploie Djébar à travers les thèmes du corps, de la langue et de l'Histoire, pour résister à ce type d'oppression. Son œuvre hautement reconnue est, sans surprises, l'objet d'un vif et exhaustif intérêt

¹⁵³ Nadia Ghalem, « L'odalisque, le personnage et la réalité » dans Isaac Bazié et Françoise Naudillon (dir.), *Femmes en francophonie, écritures et lectures du féminin dans les littératures francophones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, p. 63.

critique qui a certainement contribué à l'essor d'une littérature féminine algérienne, mais qui comporte également le danger de faire de Djébar l'ultime représentante de la littérature algérienne au féminin, écrasant sous son prestige les nombreuses autrices qui lui ont succédé ou qui ont écrit à la même époque. Or, sa notoriété a eu l'avantage d'élargir sa réception au-delà de l'horizon d'attente habituellement réservé à la littérature postcoloniale féminine¹⁵⁴ et aura permis d'intégrer une femme algérienne parmi les auteurs et autrices considérés comme « universaux » dans l'institution plus classique.

Rappelons que la production romanesque de Djébar s'étend sur cinquante ans, de 1957 à 2007. Son regard, qui a suivi de près les dédales de l'histoire depuis l'indépendance, a pourtant toujours adopté un angle nuancé et étonnamment visionnaire à chaque décennie traversée. Diverses préoccupations se sont relayées sous sa plume mais il ressort que son œuvre est marquée par une exploration singulière de la langue et de la structure romanesque qui fascine les spécialistes de la francophonie. Ces dernier.es mettent en relation sa réflexion avec celles, plus actuelles, de la pensée nomade, de l'hybridité et de la créolisation. Lise Gauvin, par exemple, relève l'omniprésence de la figure de l'errance chez Djébar :

La figure de l'errance comme une sorte de modèle architextuel qui opère aussi bien au niveau sémantique, structurel que linguistique : figure contradictoire de la quête et de la fuite, du vagabondage et de la dérive comme dynamique exploratoire et comme enjeu du Divers. [...] Car l'errance est, à l'image de la tour de Babel, vouée à l'inachèvement. Cette conscience de l'impossible fin pousse certains écrivains à créer des durées romanesques qui, à l'instar du *Tout-Monde* d'Édouard Glissant, sont autant de "poétiques entremêlées" traduisant en avancées textuelles la réflexion langagière de leurs auteurs¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Voir l'article suivant : Thomas C. Spear, « Marginalisations prophétiques » dans *Femmes en francophonie, écritures et lectures du féminin dans les littératures francophones*, op. cit., p. 25.

¹⁵⁵ Lise Gauvin, « Assia au pays du langage » dans Mireille Calle-Gruber (dir.), *Assia Djébar. Nomade entre les murs...*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 229.

Ce n'est donc pas par hasard que Mireille Calle-Gruber a choisi de rassembler plusieurs contributions sous le titre suivant : *Assia Djébar, Nomade entre les murs... pour une poésie transfrontalière*. En effet, l'autrice, bien qu'elle soit devenue une icône de l'Algérie postcoloniale, a rapidement cherché à être lue au-delà de l'axe Hexagone-Maghreb, tout en restant fidèle à son engagement envers l'Algérie; une loyauté que ne contredit ni sa vie en France, ni son recours au français comme langue d'écriture. Sa poésie se réclame donc d'une appartenance hybride, un constat qui sera investi dans des analyses récentes centrées autour de cette question, comme celle que lui a consacrée Kristen Husung. La chercheuse compare la posture de Djébar à celle de Bouraoui dans l'ouvrage *Hybridité et genre chez Assia Djébar et Nina Bouraoui*, publié en 2014¹⁵⁶. D'autres études font également dialoguer Djébar avec des autrices comme Leïla Sebbar¹⁵⁷. La quête identitaire et l'exil social, géographique et culturel de cette dernière sont comparable à ceux de Nina Bouraoui, elle aussi tiraillée par ses deux identités française et algérienne. Il est évident que Djébar, pionnière à l'Académie française et dans le monde des lettres, a ouvert la voie à des autrices qui « se réfèrent presque toutes à son œuvre comme ayant été une incitation libératrice pour leur propre écriture¹⁵⁸. » Or, au-delà de cette permission symbolique, l'imaginaire de Djébar, qui revendique une certaine hybridité dans sa relation aux frontières, à la mémoire, à l'espace et à la langue, a des résonances contemporaines chez celles qui lui succèdent dans l'écriture.

1.3.3 Nina Bouraoui et l'éclatement identitaire

La stabilité politique ne fait pas long feu en Algérie une fois son indépendance durement acquise. Les traumatismes vécus au maquis sont encore des plaies béantes quand

¹⁵⁶ Voici la référence complète : Kristen Husung, *Hybridité et genre chez Assia Djébar et Nina Bouraoui*, Paris, L'Harmattan, 2014.

¹⁵⁷ Soheila Kian, *Écritures et transgressions d'Assia Djébar et de Leïla Sebbar : la traversée des frontières*, Paris, L'Harmattan, 2009.

¹⁵⁸ Christiane Chaulet-Achour, *op. cit.*, p. 27.

les tensions sociales s'enveniment et tournent en guerre civile au tournant des années 1990. Cette décennie, qualifiée de « décennie noire », plonge l'Algérie sous le joug de l'obscurantisme islamiste. Les écrivains et écrivaines se retrouvent spectateurs de cette décadence, souvent depuis la France, leur lieu d'exil. Pour couvrir les tragiques événements émerge une « littérature d'urgence ». Les témoignages abondent pour dénoncer les violences, et, s'insérant dans la brèche ouverte par les circonstances et l'ère du temps, les voix féminines ressurgissent massivement « dans ce paysage ostensiblement masculin pour transcender l'Histoire immédiate d'un pays où elles ont difficilement droit au chapitre, par la mise en scène d'un réalisme cru, souvent effrayant¹⁵⁹. » Parallèlement, quelques auteurs et autrices de la génération « beur », nés de parents immigrés, se réclament d'un imaginaire maghrébin perdu, dévoyé, tronqué par le déracinement familial. Nina Bouraoui, qui publie en 1991 son premier roman, *La voyeuse interdite*, rejoint *a priori*¹⁶⁰ les préoccupations du premier contingent d'autrices et raconte l'enfermement d'une jeune fille condamnée à un mariage forcé. Le succès retentissant de ce roman – qu'elle désavouera plus tard – lance la carrière de l'autrice qui a à peine 19 ans. Or, née d'un père algérien et d'une mère française, arrivée en France à l'âge de 14 ans, elle vit un trouble identitaire et existentiel encore très marginal pour l'époque¹⁶¹. En effet, son statut ambigu complique son affiliation à un courant de contestation politique ou littéraire car « en tant que métisse, Bouraoui devient, à son corps défendant, l'incarnation du conflit¹⁶² » et non pas simplement l'une

¹⁵⁹ Mokhtar Atallah, *op. cit.*, p. 163.

¹⁶⁰ Bien que ce roman ait vite été associé à des revendications féministes, Nina Bouraoui pourtant insiste sur le fait que ses intentions n'étaient en rien sociologiques et ne visaient en aucun cas à décrire la condition de la femme musulmane type.

¹⁶¹ À l'époque, parmi les écrivain.es possédant une certaine notoriété, seule de Leïla Sebbar, de la même génération d'écrivain.es qu'Assia Djébar, est issue d'une union entre un père algérien et une mère française.

¹⁶² Martine Fernandes, « Confession d'une enfant du siècle: Nina Bouraoui ou "la bâtarde" dans *Garçon manqué* et *La Vie heureuse* », *L'Esprit Créateur*, vol. 45, n° 1, 2005, p. 69.

de ses protagonistes. Par ailleurs, jeune adulte, elle se découvre homosexuelle, réalité qui complexifie son rapport aux normes dominantes hétéronormées.

Après quatre fictions, elle plonge frontalement dans ces douloureux tiraillements identitaires dans un roman autobiographique, *Garçon manqué*, lequel « marque une rupture dans l'itinéraire scripturaire de l'écrivaine et pose l'insoluble problème du métissage culturel, à l'épreuve de l'exil et de l'exclusion hostile¹⁶³. » Recours à un alter ego masculin, forme fragmentée et lapidaire, brouillage des genres littéraires et sexuels, révélation de son orientation, exposition de ses désirs et de ses contradictions identitaires : *Garçon manqué* est subversif tant par le contenu que par le style. Le cycle autobiographique qu'il inaugure semble guidé par un pressant désir d'authenticité tout en « exerçant une saignée critique à l'encontre de toute identité¹⁶⁴ ». De même, la complexité qu'adopte son style labyrinthique « trace les contours discursifs d'un "entre-deux"¹⁶⁵ » écartant le lecteur de toute interprétation univoque. *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, publié en 2018, s'inscrit dans la continuité de *Garçon manqué* (2000), *La Vie heureuse* (2002), *Poupée Bella* (2004), *Mes mauvaises pensées* (2005). Après avoir provisoirement délaissé l'autobiographique, Bouraoui retourne à l'occasion de cette parution une fois encore vers les motifs de l'enfance, de la nostalgie, de la quête identitaire en transformant, par le biais de la confession, la violence de sa prose en une transmission d'affects¹⁶⁶. Le cycle « algérien », lui, se déroule dans le décor de ses premières années et se compose d'une trilogie : *Poing mort* (1992), *Le Bal des murènes* (1996), *L'âge blessé* (1998). Enfin, Bouraoui a publié de manière disséminée un certain nombre de fictions sans lien avec l'Algérie ni avec ses identités

¹⁶³ Mokhtar Atallah, *op. cit.*, p. 159.

¹⁶⁴ Sylvain Montalbano, « Nina Bouraoui, martyr(s) de l'écho : de la blessure à une nouvelle sexualité par l'affect », *Études littéraires*, vol. 46, n°2, 2015, p. 147.

¹⁶⁵ Ohana Panaïté, « Étrangèreté et écriture du nonsavoir : Hélène Cixous, Nina Bouraoui et Leïla Sebbar », *MLN*, vol. 129, n°4, 2014, p. 796.

¹⁶⁶ Sylvain Montalbano, *op. cit.*, p. 148.

multiples. L'autrice est assez prolifique et a déjà publié deux romans depuis *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, soit *Otages* (2020), et tout récemment *Satisfaction* (2021), qui appartiennent tous deux à ce cycle fictionnel.

Un tel parcours littéraire l'a fait accéder à un capital de reconnaissance symbolique qui dépasse l'aire méditerranéenne, faisant d'elle un membre légitime de la « république mondiale des lettres¹⁶⁷ ». Si son succès lui assure un lectorat assez vaste et enthousiaste, pour les critiques, son œuvre demeure singulière et relativement inclassable. De toute évidence, « l'indécidabilité identitaire¹⁶⁸ » de Bouraoui l'écarte d'une assignation précise à un corpus national, si bien que son écriture se retrouve « au croisement de trois champs littéraires¹⁶⁹ » (français, algérien et beur). D'une part, il paraît clair que sa production littéraire n'est pas réductible uniquement au grand réseau des littératures maghrébines et beures. En effet, Mokhtar Attalah, spécialiste de ce corpus, relève cette nuance dans le cas particulier de Bouraoui :

Contrairement à certains romanciers algériens dont les thèmes relèvent toujours de la continuité thématique relative à la colonisation, à l'indépendance et à la postindépendance, les romans de Nina Bouraoui, pris dans leur discontinuité scripturaire, montrent son dualisme, son alternance sur deux cultures et deux univers ayant chacun sa spécificité identitaire¹⁷⁰.

D'autre part, la considérer uniquement comme une autrice française serait nier l'impact des violences coloniales, en partie à l'origine de son désir d'affirmation : « En plongeant dans la guerre d'Algérie qui est au cœur de sa guerre intérieure identitaire, la narratrice va remettre en question les genres identitaires et exprimer un désir qui va

¹⁶⁷ Isabelle Charpentier, *Le rouge aux joues : Virginité, interdits sexuels et rapports de genre au Maghreb*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013, p. 20.

¹⁶⁸ Trudy Agar-Mendousse, *Violence et créativité. De l'écriture algérienne au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 189.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ Mokhtar Atallah, *op. cit.*, p. 227.

au-delà des définitions traditionnelles du masculin et du féminin¹⁷¹. » Enfin, si pour Leïla Sebbar, métisse elle aussi, l’ambiguïté identitaire a eu un impact négatif sur sa réception critique et sur la visibilité de son œuvre¹⁷², il est difficile de prétendre qu’il en va de même pour Bouraoui. L’attribution de prix prestigieux (Livre Inter et Renaudot), l’exploration d’un filon thématique encore inexploité (métissage et homosexualité) ainsi que l’originalité de son style semblent avoir contribué à mettre de l’avant une œuvre au statut littéraire fragile.

Si ses romans de fiction rencontrent l’intérêt du public, ils intéressent assez peu les critiques, qui demeurent toujours aussi captivés par les thèmes et la prose de ses romans autobiographiques et de son cycle algérien. Malgré les vingt ans qui nous séparent de la publication de *Garçon manqué*, les travaux à son sujet abondent¹⁷³, sans doute parce que le roman anticipait les enjeux qui aujourd’hui animent la sphère littéraire, séduite par l’apport récent des théories sur le genre. Lus à la lumière des *Queer Studies*¹⁷⁴ et des *Gender Studies*, ses écrits, qui présentent effectivement une déconstruction du genre et une contestation des catégories binaires, ont bénéficié d’un nouvel éclairage. D’ailleurs, Bouraoui elle-même semble avoir été interpellée personnellement par Judith Butler, qu’elle cite dans *Appelez-moi par mon prénom*¹⁷⁵. Ainsi, l’identité morcelée de l’auteurice se délivre du stigma de l’étrange et devient emblématique d’une posture intellectuelle à la recherche d’une nouvelle flexibilité au

¹⁷¹ Martine Fernandes, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷² Voir l’article suivant : Wafae Karzazi, « La réception critique de Leïla Sebbar » dans Isaac Bazié et François Naudillon (dir.), *Femmes et francophonie, op. cit.*

¹⁷³ Par exemple, un mémoire qui comporte *Garçon manqué* dans son corpus étudié a récemment été déposé: Élisabeth Chevalier, « Dans le creux du langage : énonciation et silence chez Nina Bouraoui », mémoire de maîtrise, UQAM, département d’études littéraires, 2020.

¹⁷⁴ Un autre mémoire a spécifiquement adopté cette orientation théorique. Voici la référence : Marie-Julie Desrochers, « De la prise de conscience à la prise de parole: construction, déconstruction et reconstruction identitaires dans *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », mémoire de maîtrise, UQAM, département d’études littéraires, 2010.

¹⁷⁵ Sylvain Montalbano, *op. cit.*, p. 155.

sujet des genres et des sexualités. Enfin, on ne peut pas omettre la violence omniprésente dans ses textes et son obsession pour la question de la blessure¹⁷⁶ héritée d'un douloureux legs historiques et des injonctions à masquer ou à fragmenter des portions de soi.

Toutefois, une tendance à présenter des analyses comparatives entre autrices issues de la culture algérienne – et ayant acquis une certaine notoriété – comme nous en avons fait mention plus haut avec Djébar, est notable au sein de la critique actuelle. Ni Magrébine ni Occidentale, il est certain que Bouraoui présente beaucoup d'affinités avec un corpus d'écrivaines qui, comme elle, naviguent dans un « dédale identitaire indéfini [et oscillent] entre la pulsion nostalgique du retour aux origines et la conscience aigüe de leur condition d'étrangères¹⁷⁷. » Ces traits caractéristiques sont par ailleurs partagés avec les écritures diasporiques, champ apparenté à l'écriture de Bouraoui et Malika Mokkedem. Ces dernières, comparées à l'occasion d'un article de Claudia Mansueto, véhiculent l'idée d'une « littérature mouvante, liquide, transparente comme les existences transfrontalières qu'elles défendent¹⁷⁸ ». De plus, un autre parallèle intéressant entre Mokkedem, Bouraoui et Djébar, émis par Trudy Agar-Mendousse dans *Violence et créativité* en 2005, défend l'hypothèse que ces écrivaines se construisent une nouvelle subjectivité nomade et aménagent un espace hybride doté d'une force créative¹⁷⁹. Nomadisme, hybridité, nostalgie, déni des frontières, subversion : ce sont des concepts qui reviennent comme des leitmotivs lorsqu'il est

¹⁷⁶ Voir à ce sujet Helen Vassallo, *The Body Besieged : The Embodiment of Historical Memory* in Nina Bouraoui et Leïla Sebbar, Lanham, Lexington Books, 2012. Ainsi que Sara Leek, « “L'écriture qui saigne” : Exile and Wounding in the Narratives of Nina Bouraoui and Linda Lê », *International Journal of Francophone Studies*, vol. 15, n° 2, 2012, p. 237-255.

¹⁷⁷ Ohana Païté, *op. cit.*, p. 797.

¹⁷⁸ Claudia Mansueto, « L'expérience transfrontalière de Nina Bouraoui et Malika Mokkedem : à la recherche d'une départenance géographique, sexuelle et stylistique », *Trans-*, vol. 21, 2017, en ligne, doi <10.4000/trans.1432>.

¹⁷⁹ Trudy Agar-Mendousse, *Violence et créativité: de l'écriture algérienne au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2006.

question des autrices qui composent une sorte de nébuleuse d'électrons libres partageant une condition existentielle commune : un métissage au féminin. Malgré la solitude qui menace le « no man's land des identités morcelées¹⁸⁰ », le « nulle part » dans l'écriture, chacune revendique de manière originale l'existence « d'une communauté des idées a-territoriales et transfrontalières où les rescapés et les apatrides peuvent se réfugier¹⁸¹ ».

¹⁸⁰ Claudia Mansueto, *op. cit.*

¹⁸¹ *Idem.*

CHAPITRE 2

L'ÉLABORATION D'UNE CONSCIENCE MÉTISSE

Je suis pas venu vous parler de ce que c'est d'être un immigrant, je suis venu vous parler de l'expérience de se sentir étranger, ça je pense que tout le monde l'a vécu.
Adib Alkalidey

2.1 La conscience métisse du sujet féminin

2.1.1 Au carrefour de traditions oppressives

L'intuition d'une « communauté des idées a-territoriales et transfrontalières¹⁸² » développée dans l'article de Claudia Mansueto semble être la manière la plus juste de mettre en relation la parole d'autrices métissées tout en préservant la singularité de leur contribution littéraire. Il demeure que sous le spectre de cette désignation ressort une posture relativement emblématique, fruit d'une intersection entre une forme d'exil et/ou de domination coloniale (qui conduit à la coexistence d'appartenances multiples chez une même personne) et la conscience de sa condition féminine. D'une part, l'exil fournit déjà son lot de malaises et de contradictions, tous genres confondus, alors que l'individu en déplacement se retrouve piégé par l'expression dominante d'une « conception sublime et mortelle que les peuples d'Europe et les cultures occidentales ont véhiculé dans le monde, à savoir que toute identité est une identité exclusive et à racine unique¹⁸³ ». Ainsi, l'appartenance à la communauté d'accueil dépendra de la capacité de l'arrivant à rejeter en bloc son attachement à son lieu d'origine et les signes manifestes de cette influence afin d'éviter la concurrence entre deux identités se jalouant la seule place disponible. De même, à l'inverse, la distance que prennent les exilés avec leur lieu d'origine provoque le même réflexe d'exclusion de la part de ceux

¹⁸² Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸³ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 23.

qui n'ont pas quitté l'endroit. Leïla Slimani résume bien ce déchirement de n'être « jamais tout à fait d'ici, plus tout à fait de là-bas¹⁸⁴ » :

Toute ma vie j'ai eu l'impression d'être une minorité, de ne pas partager avec les autres une communauté de destin. Je n'ai jamais respecté de traditions, de rites. Les joies collectives m'effraient. Au Maroc, je suis trop occidentale, trop francophone, trop athée. En France, je n'échappe pas à la question des origines. « En étrange pays que mon pays lui-même » (Aragon). Pendant si longtemps je me suis détestée d'être si nerveuse et instable. Mes contradictions étaient invivables. Je voulais qu'on m'accepte mais je ne voulais pas être des leurs. Quand on a plusieurs pays, plusieurs cultures, cela peut conduire à une certaine confusion. On est d'ici et puis d'ailleurs. On se revendique toujours étranger et en même temps on déteste que l'autre nous voie comme tel¹⁸⁵.

Contradictions, confusion, dépossession voire détresse, se devinent dans cette impossibilité d'embrasser clairement « une communauté de destin » dont le cadre de définition ne laisse pas place à l'ambiguïté culturelle de l'individu en exil ou dont l'identité procède d'un métissage.

Par ailleurs, chez Slimani comme chez Djébar et Bouraoui, la dimension coloniale du rapport qu'elles entretiennent avec la France conditionne et complexifie leur processus d'appartenance (et son affirmation), lequel s'inscrit obligatoirement dans un vaste contexte sociétal conflictuel et traumatique. Par exemple, Slimani est passée par l'éducation française au Maroc, comme Djébar en pleine période coloniale en Algérie. Ainsi, Aragon, qu'elle cite dans son texte, flotte dans son bassin de références à côté d'Ahmet Atlan, essayiste turc des années 1960 dont elle fait mention un peu plus tard. Le fait d'avoir été exposée à la culture de « l'Autre » élargit considérablement les référents de l'autrice, héritière d'un double savoir. Or, si une référence intègre son patrimoine littéraire personnel, c'est que de sa lecture résulte une rencontre authentique, probablement chargée émotionnellement, comme celle que raconte Djébar, pour qui la

¹⁸⁴ Leïla Slimani, *Le parfum des fleurs la nuit*, Paris, Stock, 2021, p. 133.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 134.

découverte de la poésie de Baudelaire (ou « Beau de l'air » croyait-elle entendre) a suscité une « commotion qui laboure » (NPP, p. 116). En effet, l'émotion qu'a provoquée la récitation des poèmes par sa professeure l'a ramenée à celle des mélopées coraniques entendues à la radio familiale. Cette expérience lui a fait « sentir combien la beauté est une et multiple, que même le verset coranique a son contrepoint » (NPMP, p. 118). Il s'agit là du type de réflexion, d'émotion qui entame un processus de métissage où il y a surgissement inattendu et parité des partenaires¹⁸⁶. La poésie occidentale n'a pas remplacé la tradition coranique; ce rapport sentimental aux chants mélancoliques traditionnels a accompagné voire permis la rencontre avec Baudelaire en s'offrant comme une référence équivalente et médiatrice. Or, la camaraderie formée dans l'imaginaire de la narratrice entre mélopées arabes et vers baudelairiens est subversive dans un contexte de ségrégation entre indigènes et européens. Cette rêverie est perturbante et source de malaise, c'est pourquoi elle fait l'objet d'une analyse par Djébar adulte qui, affranchie de ces dichotomies, délivre son personnage (elle enfant) de sa culpabilité tout en restituant l'ambivalence provoquée par l'évènement.

Enfin, si pour certains l'école française a été le lieu des premiers métissages, la domination coloniale veut que cette ouverture demeure unidirectionnelle. La culture française étant considérée comme universelle, elle n'a guère la nécessité d'aller puiser dans la culture dominée de nouvelles références, bien que l'inverse tombe sous le sens¹⁸⁷. De cette façon, l'exil n'a pas besoin du déplacement pour se manifester de l'intérieur, sous forme d'aliénation, comme le rappelle Leïla Slimani : « le pouvoir colonial signifie à ceux qu'il nomme pourtant indigènes : "ce pays n'est pas le vôtre" et aux indigènes de penser : "je vis dans le pays des autres, je suis chez moi comme un

¹⁸⁶ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸⁷ Assia Djébar aborde cette absence de réciprocité dans le même passage : « Ces fillettes ne cherchaient nullement à comprendre la langue parlée hors de l'école par les neuf dixièmes de la population du pays! Même moi, je ne m'étais pas posé la question, comme si la période coloniale dans laquelle nous vivions anesthésiait en moi l'étonnement qui aurait dû être le mien devant la surdité de mes condisciples à ma langue maternelle. » (NPP, p. 120)

clandestin en danger¹⁸⁸." » Or, malgré l'indépendance, le lieu « d'origine » continue de porter les traces de cette ségrégation notamment parce que les vestiges des oppositions binaires émises à cette période (et antérieurement) étendent leurs ramifications encore à l'heure actuelle derrière de nouveaux visages. En effet, les aspirations contemporaines en Algérie oscillent entre un « désir d'Occident » – confronté à l'impossible mobilité – et une montée du conservatisme réactivant sans flexibilité la dualité entre monde musulman et monde occidental¹⁸⁹. Certaines personnes d'influence¹⁹⁰ adhèrent avec passion à l'idée qu'il s'agirait de deux univers fondamentalement incompatibles et jugent les comportements dits occidentaux en rejetant les coupables dans la case des « mécréants » ou des traîtres. Face à ces frontières identitaires érigées de part et d'autre de la Méditerranée, les individus qui ont éprouvé intimement, à l'instar de Djébar et Slimani, un métissage avec le monde « défendu », se voient pris en étau entre l'évidente injustice de ce rapport unidirectionnel et l'irréversible « collision culturelle¹⁹¹ » qui les empêche d'adhérer pleinement à une « communauté de destin », d'autant que les critères d'admissibilité se sclérosent dans « une vaine recherche de la pureté originelle¹⁹² ». Par exemple, l'assignation identitaire d'un individu en fonction de ses origines familiales ou de ses gènes est un réflexe courant soutenu implicitement par une pensée de la pureté, à laquelle s'opposerait le mélange. Leïla Sebbar et Nina Bouraoui sont de toute manière métissées sur le plan génétique, ayant chacune un parent algérien et un parent français. L'idée d'appartenir à une origine fixe et exclusive est ainsi d'emblée tuée dans l'œuf. Nina Bouraoui n'y a jamais véritablement aspiré – par crainte ou par choix? – et admet : « Mon Algérie est poétique, hors réalité. Je

¹⁸⁸ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸⁹ Fatima Daas décrit avec humour cette ambivalence de la perception algérienne de la France : « En Algérie, la France c'est à la fois un sac à merde et le Paradis! » Fatima Daas, *La petite dernière*, Paris, Notabilia, 2020, p. 158.

¹⁹⁰ Voir Kamel Daoud, « L'inévitable France algérienne » dans *Mes Indépendances*, *op. cit.*, p. 303-305.

¹⁹¹ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹² Daryush Shayegan, *op. cit.*, p. 40.

n'ai jamais pu écrire sur les massacres. Je ne m'en donne pas le droit, moi, la fille de la Française, "*Ana Khayif*" – j'ai peur. » (TLH, p. 33) Elle se réfère ainsi ouvertement à une origine dite « poétique », bien qu'inscrite dans son usage de l'arabe, marque timide d'une appartenance algérienne qui tient à s'affirmer malgré son caractère intangible.

Le rapport d'abord malaisé à l'appartenance culturelle et nationale chez nos autrices est également intriqué à leur condition de sujet féminin. Ainsi, une seconde dimension oppressive patriarcale entre en interaction avec l'identité métisse et teinte leur perception du monde, des frontières physiques, spatiales et culturelles. La domination, l'exclusion et le mépris pour le genre féminin dans les communautés où elles ont grandi (et celles où elles évoluent) accentuent le sentiment qu'une somme de portes closes limitent leur expression pleine et authentique : « Contrôlée, punie et parfois épiée, l'adolescente maghrébine incorpore, au fil des ans, la conviction que sa sexualité castrée n'est qu'une chaîne lourde et douloureuse qui bloque son épanouissement idéologique et identitaire¹⁹³. » La conception d'un « chez soi » devient alors très relative à partir du moment où émerge la conscience de sa condition de femme subalterne. L'œuvre d'Assia Djébar sera presque entièrement consacrée à mettre en relief les marques de cette infériorisation, tout en la replaçant dans un contexte où s'imbriquent « les binarismes violents des discours colonial et patriarcal. [Puis, son écriture] cède la place à un espace hybride où l'indigène féminine n'est plus un pour-autrui¹⁹⁴ ». Pour sa part, Nina Bouraoui raconte les agressions physiques sur sa mère dont elle a été témoin dans sa jeunesse en Algérie (TLH, p. 46). *Roumia*, donc femme et française (mariée à un indigène), sa mère s'attire la haine des Algériens : « Mes premiers écrits inventent une femme seule et violentée. Sans en avoir conscience, je trace le portrait de ma mère. » (TLH, p. 21) Bouraoui, introduite très tôt aux dangers

¹⁹³ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹⁴ Trudy Agar-Mendousse, *op. cit.*, p. 67.

d'être femme (et étrangère), refuse et embrasse tour à tour sa féminité et son étrangeté, tout en entretenant « des fantasmes de disparition. » (TLH, p. 43)

Elle relate également sa propre haine intériorisée à l'endroit de son homosexualité, une dimension identitaire supplémentaire qui l'écarte de la norme dominante et lui intime d'abord de taire cette portion de soi : « Je deviens paranoïaque, souvent je rêve d'une voix qui m'appelle et dit : "je sais qui tu es, je sais qui tu es." Je suis terrifiée à l'idée d'être démasquée, de mériter une punition. » (TLH, p. 27) Son expérience de femme métisse et homosexuelle est désormais partagée avec Fatima Daas, dont le roman autobiographique, *La petite dernière*, est paru en 2020. La jeune autrice relate une expérience similaire, à l'intersection de plusieurs catégories en apparence antinomiques dont aucune ne la résume entièrement, l'obligeant ainsi à se cacher, elle aussi, à se dédoubler : « Pourtant il y a cette voix derrière qui prend toute la place. C'est comme si c'était une partie de moi, non, quelque chose de plus grand, de plus fort, mon double. Le double qu'on ne peut pas faire taire¹⁹⁵. » En effet, s'ajoute pour Fatima Daas une pratique assumée de l'Islam, qui au terme de son parcours n'est plus vécue comme contraire à son orientation, malgré les propos très tranchés des musulmans de son entourage à ce sujet. On imagine aisément que l'expression d'une parole musulmane ouvertement lesbienne puisse provoquer aujourd'hui confusion et résistance. Imaginons alors ce qu'ont pu induire au début du 20^{ième} siècle les propos d'Isabelle Eberhardt qui se revendiquait à la fois femme et homme, autrice, vagabonde, musulmane, Russe et Française. Évidemment, son ambiguïté la rendait suspecte aux yeux des autorités avec qui elle aura toute sa vie des ennuis. Si intérieurement, contrairement aux autres autrices dont nous avons fait mention, son « inclassabilité » ne semble pas la tourmenter outre mesure (au contraire), la méfiance qu'elle suscite ira jusqu'à lui valoir une tentative d'assassinat. Dans plusieurs lettres adressées au tribunal,

¹⁹⁵ Fatima Daas, *op. cit.*, p. 172.

elle tentait en vain d'éclairer le procès en expliquant son parcours et sa conversion, sujette à toute sortes de mésinterprétations :

Les officiers chargés de cette instruction ont manifesté à plusieurs reprises leur étonnement en m'entendant déclarer que je suis musulmane [...] et en me voyant porter le costume arabe, tantôt féminin, tantôt masculin, selon les circonstances et les besoins de ma vie essentiellement errante. Afin de ne pas passer pour une personne revêtant un costume ou s'affublant d'une étiquette religieuse dans un but intéressé quelconque, je tiens à déclarer ici que je n'ai jamais été chrétienne, que je ne suis pas baptisée et, quoique sujette russe, je suis musulmane depuis fort longtemps. (ES, p. 394)

Or, cela ne l'empêche pas de déclarer pour conclure qu'elle a toujours parlé aux indigènes en faveur de la France, sa patrie adoptive. Malgré le siècle qui les sépare, Fatou Diome, qui reprend cette expression, se heurte encore à des réticences qui la ramènent constamment à son statut d'étrangère : « Même les plus obtus en auront assez de me traiter en étrangère. Peut-être verront-ils alors que ce n'est pas de la triche, que j'aime vraiment cette culture¹⁹⁶ ». Les femmes qui se situent au croisement d'identités nationales et sexuelles sont donc confrontées au refus, à l'exclusion et au rejet de « ces parties de nous qui n'ont pas le droit de cité "chez nous"¹⁹⁷ ».

2.1.2 De la relativité des frontières

En somme, les autrices dont nous avons fait mention sont placées par leur destin dans une situation *a priori* douloureuse et inconfortable, car elles se découvrent à la lisière de plusieurs mondes antagonistes – les reléguant bien souvent à la marge – et sont incapables de s'insérer dans un cadre préétabli sans renoncer à une partie d'elles-mêmes. La conscience d'être une femme en exil provoque ainsi une « division

¹⁹⁶ Hassina Mechaï, « Fatou Diome : " Défendre ma mère adoptive Marianne" », *Le Point*, 28 mars 2017, en ligne, https://www.lepoint.fr/culture/fatou-diome-defendre-ma-mere-adoptive-marianne-page-2-28-03-2017-2115386_3.php#xtatc=INT-500, consulté le 18 janvier 2023.

¹⁹⁷ Kimberlé Crenshaw, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, 2005, vol. 2, n° 39, p. 80.

multipliée¹⁹⁸ » de soi à force d'être « toujours à la lisière, frontalière, en position de franc-tireur, à l'écart, au bord toujours, d'un côté ou de l'autre, en déséquilibre permanent¹⁹⁹. » Elles subissent donc « la lutte de la chair, une lutte des frontières, une guerre intérieure²⁰⁰ » du fait d'être rejetées de tous les camps. Leur existence les a donc positionnées au carrefour de « messages multiples et contradictoires²⁰¹ », leur donnant la possibilité de percevoir des informations et des points de vue en conflit, ce qui a pour effet de submerger totalement leurs « frontières psychologiques²⁰² ». Tout est, effectivement, une question de frontières, puisque le métissage entame son processus quand s'effritent les frontières identitaires, symboliques, linguistiques, physiques et géographiques qui maintiennent les oppositions binaires en place. Ouanessa Younsi, dans son recueil *Métissée*, exprime ce constat avec une formule plus poétique : « Je suis sans frontières sur la carte du visage²⁰³. » Anzaldúa acquiescerait sans doute : « La conscience métisse est une conscience des Frontières²⁰⁴. »

Les traditions oppressives patriarcale et coloniale produisent en effet, comme nous l'avons vu plus haut, une pensée dualiste où sont délimités par la notion de frontière, premier mécanisme de l'individualisation sémiotique, l'espace externe et l'espace interne de ce que Youri Lotman appelle la sémiosphère. L'espace culturel s'organise selon cette logique binaire, « réaction nécessaire à la menace d'une trop grande diversité : le système pourrait perdre son identité et son unité et se désintégrer²⁰⁵. » Or,

¹⁹⁸ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹⁹ Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 28.

²⁰⁰ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 5.

²⁰¹ *Idem.*

²⁰² *Idem.*

²⁰³ Ouanessa Younsi, *Métissée*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 33.

²⁰⁴ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 2.

²⁰⁵ Youri Lotman, « L'espace sémiotique », dans *La Sémiopshère*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999, p. 17.

le développement d'une culture repose sur la relation asymétrique entre le centre de la sémiosphère, qui formule les lois, les normes et fait respecter ses frontières, et la périphérie qui réévalue ces frontières depuis sa position en contact avec l'hétérogène et la pluralité²⁰⁶. Précisément, nos autrices sont placées « entre deux chaises », à cheval entre plusieurs « cadres de référence qui ont leur propre cohérence²⁰⁷ » et donc qui produisent respectivement leurs propres frontières. Elles ne se rattachent à aucun centre et se trouvent être l'élément hétérogène de toutes les sémiosphères dans lesquelles elles gravitent. Sans cadre identitaire précis auquel pouvoir se rattacher, il arrive qu'elles ressentent, comme le confie ici Leïla Sebbar, « ce sentiment de n'appartenir à aucun groupe politique, professionnel ou culturel, de n'être liée à aucune communauté idéologique, religieuse ou intellectuelle où il soit possible de se reconnaître dans d'autres, des semblables qui puissent entendre et faire entendre un jugement équitable²⁰⁸ ». En effet, les individus qui naviguent entre plusieurs appartenances sont privés du « délice d'appartenir » dans la mesure où le monde contemporain a de la difficulté à « entrer dans les mutations décisives de la pluralité consentie comme telle²⁰⁹ ».

Ainsi, « plongées dans des mers non répertoriées²¹⁰ », elles développent une conscience qui se définit dans un premier temps par la négative, soit par la somme des frontières qui les fragmentent ou les isolent. La conscience métisse est d'abord le constat d'un échec d'appartenance. Nina Bouraoui l'écrit plus simplement, mais dans les mêmes termes que Sebbar : « Je n'appartiens à personne. » (TLH, p. 71) Et pour cause, son roman est en fait le récit de la révélation lente de son inadéquation à toute

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁸ Nancy Huston et Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 132.

²⁰⁹ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 56.

²¹⁰ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 6.

communauté, qu'elle soit familiale, linguistique, nationale ou LGBTQA+. Quoi qu'il en soit, être nez à nez avec les frontières qui nous maintiennent dans l'espace externe permet de les relativiser, et ultimement de nous en affranchir pour rejoindre « l'espace infini du dehors » (NPP, 393). Cette absence d'attaches idéologiques, nationales, politiques est vécue d'abord par défaut mais devient caractéristique d'une pensée, d'un « être au monde » qui, considérant la pluralité sans adhérer à une position oppositionnelle, « déracine massivement la pensée dualiste de la conscience individuelle et collective²¹¹ » pour adopter une perspective plus entière, nuancée et inclusive, à l'abri de toute certitude. Le sentiment de flottement qu'exprimait Sebbar plus tôt n'est donc pas forcément le résultat d'un rejet; il est aussi l'effet d'une relativisation presque totale de toutes les positions franches, dépourvues du regard adverse. C'est depuis ce point de vue nuancé par une vertigineuse relativité que Bouraoui affirme : « Il n'y aura jamais assez d'heures pour embrasser la vérité, nous ne saurons jamais qui nous sommes, ce que nous désirons et attendons. » (TLH, p. 231) De même, cette conscience de l'aspect dérisoire de la notion d'appartenance à un genre ou à une communauté donne l'autorisation à Eberhardt d'en changer « selon les besoins et les circonstances de [sa] vie essentiellement errante. » (ES, p. 394) Fortes de cette relativisation des frontières, elles sont alors disponibles pour embrasser une culture de la mobilité et développer une sensibilité autre, parente de celle que Mbembe appelle « afropolitanisme » :

La conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice-versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain, cette capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires – c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme « afropolitanisme »²¹².

²¹¹ *Idem.*

²¹² Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 229.

Une sorte « d'esprit du large²¹³ » habite ainsi ceux dont l'histoire personnelle, familiale et/ou nationale a été directement impliquée dans la circulation des mondes. Il n'est plus possible alors de rejoindre l'une des deux rives. Ainsi, nos autrices, sans (ou entre deux) territoires, a-territoriales, et dont l'identité transcende les frontières nationales, genrées et sexuelles « appartiennent au *no man's land* nébuleux des identités morcelées, des individus qui refusent l'idée d'une appartenance territoriale et idéologique stéréotypée²¹⁴ ».

2.2 Le trouble identitaire filtré par la métaphore

2.2.1 La figure de la rive : entre fragmentation et dissolution de soi

La partition coloniale enfante une division mentale étanche, mais toute frontière agit en réalité comme un filtre entre l'espace interne et ce qui est délimité comme l'espace externe. Rappelons que la frontière, en tant que point sensible de la sémiosphère, occupe la fonction ambivalente d'unir et de séparer deux cultures frontalières²¹⁵. Loin d'être neutre, sa porosité lui accorde la faculté d'être bilingue et polyglotte²¹⁶, comme peuvent l'être ceux et celles qui habitent la frontière et appartiennent à deux mondes mitoyens. Bouraoui, « enfant des deux bords » (NPP, p. 180), témoigne ainsi de la fatigue et de l'angoisse qui la saisissent du fait d'être dans cet entre-deux : « Je nage au centre de l'océan, sans aucune rive sur laquelle accoster. » (TLH, p. 188) La métaphore hydrique est bien choisie, car en l'occurrence, la Méditerranée, vaste frontière maritime entre France et Algérie, n'a pas la fermeté de la frontière terrestre. Support à la navigation, elle incarne l'espace d'innombrables croisements entre cultures riveraines, profondément influencées et transformées par des millénaires

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 2.

²¹⁵ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 30.

²¹⁶ *Idem.*

d'entremêlements civilisationnels. En effet, « cela jusques et y compris dans les époques de colonisation, la Méditerranée relie plus qu'elle ne sépare. Elle apporte plus qu'elle ne retire²¹⁷. » Pour cause, ces échanges ont donné naissance à un certain art de vivre, une esthétique née de la rencontre des peuples, de la relation versatile entre deux rives²¹⁸.

Cependant, Bouraoui se conçoit dans un premier temps comme douloureusement prisonnière de cette immense frontière inhospitalière et craint sans doute l'épuisement et la noyade. Cela a probablement à voir avec le fait que la Méditerranée constitue le principal fil tenu entre deux lieux d'attache qui la rejettent, la laissant à la dérive. « Seule la mer relie les deux continents » (TLH, p. 11), dit-elle dans une formule radicale, entre l'espoir et la désolation. Symbole phare de l'union et du déchirement entre ses différentes appartenances culturelles, sa contemplation inspire des émotions contradictoires. En effet, elle écrit au passé : « La Méditerranée était mon royaume, je faisais corps avec la nature et ses lois, je bravais les dangers des rouleaux, des fosses aspirantes et des lames de fond. Je ne la redoutais pas. » (TLH, p. 109) Or, la témérité naïve de l'enfant fasciné par le danger se recouvre de réminiscences angoissantes après l'exil et la guerre : « scellée au malheur algérien, je coche sur une carte les lieux de chaque massacre, lieux où j'ai embrassé le soleil, profité des bains de mer sans fin ». (TLH, p. 109) Ainsi, la mer est à la fois le support mémoriel pour mettre en scène ses souvenirs, et le triste rappel de son enfance « assassinée » (TLH, p. 136) par les massacres qui ont depuis imprégné la mémoire des lieux. Cependant, pour Bouraoui, la figure de la rive intègre aussi une référence proprement parisienne : « Je me dirige vers l'autre rive, loin de mon quartier, livrée aux mains du hasard. La Seine est mon repère. Les fleuves sont puissants comme le temps, ils nous propulsent vers un avenir menaçant. » (TLH, p. 233) Contrairement à la rive méditerranéenne, la rive de la Seine

²¹⁷ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 20.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

semble avoir une fonction plus apaisante, bien que toujours inscrite dans une ambivalence qui n'est pas forcément douloureuse. La menace persiste, mais retrouve quelque chose du frisson de l'enfance qu'on se donne pour le jeu, en se racontant des histoires : « l'idée de traverser la Seine est vertigineuse; de rien, je fais une aventure. » (TLH, p. 60) La fiction et le souvenir se mêlant au paysage maritime la laissent en proie à un certain vertige sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Quoi qu'il en soit, la traversée des frontières vers un lieu inconnu n'annonce plus la noyade mais s'offre comme une expérience qui alimente sa créativité.

Notons également que le fleuve est une métaphore employée par certains auteurs qui semblent vouloir la substituer à celle de l'arbre et ses racines, associées couramment à un imaginaire de la généalogie. Gaël Faye, lui aussi « le cul entre deux chaises²¹⁹ », se réfère au fleuve et plus globalement au champ lexical de l'eau pour poétiser le métissage dont il est issu : « Quand deux fleuves se rencontrent ils n'en forment plus qu'un / et par fusion nos cultures deviennent indistinctes / Elles s'imbriquent et s'encastrent / pour ne former qu'un bloc / d'humanité debout sur un socle²²⁰ ». Nina Bouraoui, comme sa mère, n'est pas dupe elle non plus de l'arbre généalogique qui échoue à dire la vérité sur l'origine : « Selon ma mère on ne peut affirmer d'où on vient sans se tromper [...] même un arbre généalogique ne peut restituer la vérité car le propre de la famille est de garder les secrets. » (NPP, p. 166) En revanche, elle accorde sa confiance à la figure du fleuve, qui n'a pas la prétention vaine de l'arbre, car, dit-elle, « si les fleuves charrient nos années, il nous demeure impossible de remonter à leur source » (TLH, p. 234). Rappelons toutefois que la fusion culturelle de Faye n'entre pas exactement dans la vision d'un devenir métis tel qu'on le conçoit, mais la présence de cette métaphore souligne tout de même un recours à des représentations de

²¹⁹ Dans sa chanson « Métis », il joue avec cette expression convenue et chante : « Comme j'avais le cul entre deux chaises, j'ai décidé de m'asseoir par terre. » Gaël Faye, *Pili Pili sur un croissant au beurre*, Motown France, 2013, 105 minutes, disque numérique.

²²⁰ *Idem*.

l'identité qui valorisent la fluidité et une diversité culturelle sans distinctions et sans renoncements.

La mer et sa rive font également écho au vertige existentiel chez Djébar et jouent un rôle narratif essentiel dans la conclusion de son récit. En effet, elle explore comme ultime fragment de sa jeunesse « l'acte fou, irraisonné, imprévisible » (NPP, p. 377) qu'elle a commis à l'adolescence, le point tournant de son parcours, soit le moment de « rupture consciente avec toutes les traditions oppressives de toutes les cultures et les religions²²¹ » auquel renvoie Anzaldúa. Alors que s'empare d'elle un éclair de lucidité inexplicée quant à la risibilité de la domination masculine (qui n'élimine pas la peur du diktat paternel), elle découvre avec effroi que la « rupture consciente » qui vient d'avoir lieu la rendra apatride : « Dès la première minute de face à face, je sais, je sens en effet que je n'ai plus de lieu! Je n'aurai même plus la maison de mon père. » (NPP, p. 380) Les frontières de l'oppression patriarcale effondrées, « le fil rompu » (NPP, p. 394), entraînent un sentiment de relativité générale et elle éprouve intensément le vertige dont nous avons fait mention et qui la propulse entre « délire d'absolu » et volonté d'anéantissement. La mer se fait alors symbole de cet absolu et elle s'exclame en elle-même: « M'en aller au plus loin, courir au plus vite, me précipiter, me projeter là-bas, éperdue, au point exact où se noie l'horizon! Ne m'arrêter que là où la mer m'attend, m'attend. » (NPP, p. 393) Puis, l'attrait violent qu'elle a soudainement pour l'horizon sans fin de la rive méditerranéenne se confond avec un élan plus funèbre : « Mon but, enfin : M'anéantir là-bas, là où la mer est si lointaine, pour y dormir. [...] Parvenue tout en bas, résolue, gaie, tout espoir dissipé, vais-je traverser l'avenue? Non me coucher là, en diagonale, sur les rails! À l'ultime seconde, j'ai imaginé mon corps de jeune fille coupé... en trois! » (NPP, p. 397) L'anéantissement dans la mort ou l'aspiration à l'absolu deviennent une seule et même pulsion, déclenchée par la destruction de ses fictions identitaires. Pour Gilles Therrien, sémiologue, la formation

²²¹ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 4.

de l'identité est un processus fictionnel qui s'élabore dans un constant dialogue avec l'altérité, entité absolue circonscrite grâce à ce qu'on détermine collectivement et personnellement comme son opposé. Or, entraîné dans une oscillation constante entre identification, intégration et rejet de l'altérité, « l'individu s'aperçoit que l'identité qu'il s'est patiemment construite est vouée à la destruction. L'altérité ultime pour l'individu devient donc la mort, la néantisation de tout le processus entrepris depuis la naissance. La boucle est bouclée. L'individualité est une fiction de l'espèce entre deux néants²²². » Ainsi l'on saisit plus aisément l'anéantissement de Djébar, alors que les frontières de son individualité s'effritent et qu'elle se retrouve fondue dans le magma indéfini de l'altérité. Comme Bouraoui, elle entretient une sorte de « fantasme de disparition » (TLH, p. 43) ou plutôt de dissolution dans l'horizon de la mer, de la mort. À l'instar du ciel dans la mer, elle fantasme de se « dissoudre aux quatre coins de l'immense baie d'Alger, seul et dernier panorama entrevu. » (NPP, p. 406)

Dans l'œuvre d'Eberhardt, il est convenu que le désert exerce également la fonction de support d'une rêverie métaphysique et affranchie de toutes frontières mentales. « L'horizon » est un motif qu'elle emploie presque à outrance et il figure dans ses textes comme une réelle obsession. Habitée par la même attirance pour « l'espace infini du dehors » auquel fait référence Djébar, elle se délecte des lieux où elle peut contempler la « ligne imaginaire circulaire dont l'observateur est le centre et où le ciel et la terre (ou la mer) semblent se confondre²²³ ». Ainsi, la sensation de néantisation dans l'immensité que lui procure l'horizon désertique se compare à celle qu'elle éprouve en mer Méditerranée, qu'elle traverse depuis Marseille, pour rejoindre l'Algérie : « Au mois de juillet 1900 je repartais pour l'Algérie, je me vois en mer, et cette impression d'espace s'ajoute à celle du désert, qui descend si voluptueuse en moi. » (ES, p. 73)

²²² Gilles Therien, « Sans objet, sans sujet... », *Protée*, vol. 22, n°1, 1994, p. 25.

²²³ « Horizon », Dictionnaire *Larousse*, en ligne, <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/horizon/40381>>, consulté le 6 juin 2022.

Contemplant « l’immensité grise de la mer murmurante » (ES, p. 303), la rive incarne la perte, voire l’abandon définitif de ses repères, « tout un monde d’espérances déçues et d’illusions mortes » (ES, p. 303). Attendant son départ à Marseille, elle retrouve dans l’ambiance de la « cité des départs, des adieux et des nostalgies » (ES, p. 73) un peu de sa fébrilité. Sur le port, elle se sent quittée par toutes ses attaches et éprouve une « grande paix mélancolique » (ES, p. 70), car malgré la tristesse du deuil qu’il représente, l’horizon porte une espérance qui en soi détermine l’attrait du voyage : « Au-delà de toutes les mers, il est un continent; au bout de chaque voyage il est un port ou un naufrage. » (ES, p. 74) Rappelons toutefois que l’imaginaire exotique alimente et construit cette attirance pour l’au-delà des océans afin d’entretenir et d’étendre dans la culture métropolitaine la gloire de l’empire colonial alors à son apogée. Marseille est certes la cité des départs, mais également, au moment où Isabelle Eberhardt l’habite, « Porte de l’Orient²²⁴ » comme on la présente au Palais Longchamp en 1867, quelques années avant d’accueillir une exposition coloniale en 1906 et en 1922²²⁵. Or, chez Eberhardt, le départ pour l’Algérie est existentiel et ne prétend à aucune propagande. L’exaltation qu’elle ressent ne vient pas de la promesse d’une découverte exotique (elle y a déjà vécu avec sa mère auparavant) mais d’un espoir de recommencement à partir de l’effondrement de ses attaches, semblable à la rive disparaissant lentement à mesure que s’éloigne le navire : « Nous doublons les derniers rochers crayeux, d’un blanc livide que battent éternellement les flots venant de la haute mer... puis c’est fini, tout s’effondre, à l’horizon tout disparaît. » (ES, p. 71) Ainsi, la mer, l’océan, le fleuve deviennent alors pour les autrices des représentations d’un absolu auxquelles elles s’identifient. Malgré la crainte de la noyade dans les eaux indéterminées de l’altérité, abandonnées au mystère et au vertige, elles entretiennent une fascination pour son paysage sans limites sur lequel elles peuvent projeter une

²²⁴ Pierre Puvis de Chavannes, *Marseille, Porte de l’Orient*, peinture à l’huile, 420 x 765 cm, Marseille, 1867.

²²⁵ Archives municipales de Marseille, *Désirs d’ailleurs : les expositions coloniales de Marseille 1906 et 1922*, Marseille, Hors du temps, 2006.

intérieurité délivrée des carcans identitaires et des injonctions oppressantes qui les fractionnent.

Or, pour l'heure, elles sont prostrées sur la rive, sur la limite, elles sont écartelées entre la dissolution dans le néant (à défaut de pouvoir se fondre dans une identité exclusive) et la fragmentation de soi en se démembrant comme Djébar adolescente sur son rail de tramway. Rappelons d'abord que le motif de l'amputation est récurrent dans la littérature d'exil et témoigne d'une douloureuse division intérieure. Il est régulièrement convoqué pour symboliser la perte (souvent douloureuse et violente) d'une portion de soi ou pour exprimer l'envie de se départir d'une part encombrante gênant sa cohérence interne, comme en témoigne explicitement ce poème de Ouanessa Younsi : « Un bourreau me sectionna en deux. Au réveil des figuiers remplaçaient mes bras. [...] Du criminel ou de la part fauchée je ne connais rien. Je souhaite la part indemne. / Dans un coffre à jouets je cherche la décapitée²²⁶. » Il est à noter que cette part fauchée se cherche souvent dans l'enfance, avant la déchirure et la complexification de leur appartenance, âge où les autrices ont l'impression de retrouver une vision d'elles-mêmes « originelle » dont elles regrettent la simplicité. Nancy Huston ira jusqu'à penser que son « vrai moi » est celui « rabougri et ridicule de l'enfance²²⁷ ». En effet, quand le trouble identitaire les secoue, les souvenirs de jeunesse deviennent un ancrage sûr, souvent idéalisé : « Je n'ai pas perdu ma jeunesse, je viens d'elle et elle m'annonçait. » (TLH, p. 13) Cet enfant de l'avant prend la forme d'un personnage autonome, que les autrices consultent pour résoudre leurs énigmes actuelles. Nous verrons plus tard que cette illusion de l'authenticité de l'enfance tombera à mesure qu'elles adhéreront à une conception de l'identité-rhizome.

²²⁶ Ouanessa Younsi, *op. cit.*, p. 32.

²²⁷ Leïla Sebbar et Nancy Huston, *op. cit.*, p. 60.

Pour l'heure, dans le bain de la vie citadine parisienne, plongée dans ses souvenirs d'enfance, Bouraoui s'invente un double au loin : « Je m'interroge souvent sur la personne que j'aurais pu être, sur celle que je serais si j'acceptais d'y retourner. » (TLH, p. 12) Un double fictif, une « personnalité amoureuse » qu'Eberhardt appelle « la personnalité aimée » qui l'attend en Algérie et qu'il lui tarde de retrouver (ES, p. 304). Écartelées entre deux rives, elles ont l'impression de se dédoubler entre une personnalité au présent et une autre, comme un hologramme au-delà de la mer, reconstituée par une mémoire nostalgique. Ajoutant à cet inconfort, Bouraoui dit mener « une double vie » (TLH, p. 16) en vivant dans le secret son homosexualité, subdivisant son être dans un second temps. Pour Djébar, la part tronquée est certes mémorielle, mais elle est également profondément liée à l'aliénation patriarcale. Ainsi, juste avant « l'acte fou » (NPP, p. 378), elle réalise brusquement et avec regret le tort causé à « la part féminine de son cœur » (NPP, p. 378). De même, un long fragment de son roman décrit l'effet traumatique qu'a eue la stricte interdiction de son père – et derrière lui « le tribunal ancestral de l'interdit contre la gent féminine » (NPP, p. 61) – de monter à vélo pour éviter que les hommes ne posent leur regard sur ses jambes de fillette d'à peine cinq ans. Troublée de comprendre la potentielle sexualisation dont son corps était l'objet, elle raconte que cet événement l'en a dépossédée : « Il y avait surtout ce mot arabe pour "jambe" dans la phrase et j'étais froissée de constater qu'il avait ainsi délimité ma personne, retranché de moi quelque chose qui n'était pas à lui. » (NPP, p. 57) Ce n'est donc pas anodin si la rive et son horizon provoquent un tel attrait au moment où elle s'affranchit du regard censeur masculin, réitéré alors par son compagnon. La rive devient synonyme d'un espoir de réunir les parts tronquées, de rejoindre elle aussi un « double mais ailleurs, là-bas, derrière l'horizon » (NPP, p. 433).

Ainsi, aucun des doubles ou des corps amputés n'est représentatif d'une réalité intègre et complexe, car ils dérivent d'une représentation de soi fragmentée, où les parts perdues manquent à l'appel sans avoir de possibilité d'existence dans le réel sur une rive commune. De plus, la rive fragmente une temporalité entre le présent immédiat et

le passé dans une sorte de « tangage » (NPP, p. 392), bien que « la contemplation de la mer pallie temporairement la sensation d'écartèlement des immigrés parce qu'elle ramène aux souvenirs d'enfance, de l'autre rive donc²²⁸ ». Outre sa fonction de support mémoriel, la mer en tant que frontière occupe une fonction médiatrice, car elle est à la fois le lien et l'obstacle entre deux univers. À l'instar de la frontière maritime, leurs existences oscillent nécessairement entre une volonté de fusionner les deux rives dans un même horizon sans frontières, et une impression de fragmentation de soi entre plusieurs espaces, amputation forcée par le rejet de certains aspects inhérents de leur identité. Cette polarité règne dans les esprits, car elle découle des « valeurs hégémoniques dominantes de stabilité et d'antériorité²²⁹ » qui supposent l'existence d'un état initial de pureté qui serait détérioré. Une fois cet état initial transformé, les frontières traditionnelles s'effondrent et les individus ont l'impression d'être en flottement au-dessus de toutes les appartenances déjà circonscrites. Or, « le métissage contredit précisément la polarité homogène/hétérogène. Il s'offre comme une troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène²³⁰. » Le métissage est en effet une alternative à une confrontation stérile, et comme la rive, il épouse l'ambiguïté d'une posture médiane qui unit et sépare dans un même élan vers l'immensité.

2.2.2 Solitude et vertige : motifs de souffrance et d'exaltation

La relativisation des frontières à laquelle conduit l'expérience intime du métissage s'apprivoise cependant très progressivement comme un nouvel état de conscience, dans un mouvement de l'esprit qui n'aspire pas à un aboutissement totalement apaisé. Si l'attitude que nos autrices adoptent à l'égard des frontières concourt souvent à une

²²⁸ Marta Segarra, *Leur pesant de poudre, Romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 127.

²²⁹ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 75.

²³⁰ *Ibid.*, p. 8.

volonté de dépassement perpétuel, elle comporte des risques qu'aucune n'ignore et auxquels elles sont loin d'être insensibles. Sous cet « esprit du large » se lisent en filigrane des souffrances et des tensions internes qui parsèment leur parcours individuel, bien que ces malaises constituent paradoxalement la condition de leur liberté et le moteur de leur quête. D'abord, chacune est affectée par la solitude qu'induit nécessairement le fait d'être écartée de toute communauté de destin. En effet, elles sont conscientes que désertir toute position oppositionnelle et toute appartenance idéologique et territoriale stéréotypée est synonyme d'isolement. D'une part, rappelons que l'exil en soi, en privant dans la plupart des cas l'individu du contact de ses proches, provoque un manque et une solitude physique douloureuse. Or, malgré les attaches recrées dans le nouveau lieu d'ancrage (ou advenant qu'il y ait double culture mais pas forcément d'arrachement), persiste une solitude moins palpable, de l'ordre intellectuel et existentiel, du fait d'avoir développé une posture opposée aux frontières. Leïla Sebbar, par exemple, admet que sa solitude n'est pas toujours le résultat d'un mépris mais bien d'une perspective sur le monde différente de la pensée majoritaire : « Je prends conscience aujourd'hui du vide auquel je suis confrontée. Nos intransigeances, notre horreur des tuteurs, des protecteurs, des souteneurs (homme ou femme) ces attitudes de rigueur nous renvoient non pas à la marge mais à la solitude²³¹. »

Eberhardt, dont la solitude sera la plus concrète et la réclusion physique la plus extrême parmi nos autrices, développe une réflexion assez complète – on pourrait presque dire une doctrine – sur cet état qui provoque en elle à la fois une mélancolie écrasante et une intense exaltation :

Soudain, une tristesse infinie descendit sur mon âme. Des regrets enfantins m'envahissaient. J'étais seule. Seule dans ce coin perdu de la terre marocaine et seule partout où j'irai, toujours... Je n'avais pas de patrie, pas de foyer, pas de

²³¹ Leïla Sebbar et Nancy Huston, *op. cit.*, p. 132.

famille... J'avais passé comme un étranger et un intrus, n'éveillant autour de moi que réprobation et éloignement. [...] Sur aucun point de la terre aucun être humain ne songeait à moi et ne souffrait de ma souffrance. Plus lucide, calmée, j'ai méprisé ma faiblesse et j'ai souri. Si j'étais seule, n'était-ce pas parce que je l'avais voulu aux heures conscientes où ma pensée s'élevait au-dessus des sentimentalités lâches du cœur et de la chair également infirmes? Être seul, c'est être libre, et la liberté était le seul bonheur nécessaire à ma nature. Alors je me dis que la solitude était un bien. (ES, p. 292)

La solitude pour Eberhardt inspire à la fois un certain désespoir, qu'elle attribue à la lâcheté des instincts humains, mais elle est aussi et surtout la condition nécessaire pour vivre la transcendance à laquelle elle aspire. La plupart des traditions spirituelles ou religieuses ont valorisé certaines formes de solitude en ce qu'elles poussent aux limites de l'esprit, l'ouvrant sur des dimensions alors imperceptibles, et ont encadré sa pratique à des fins d'accomplissement spirituel. Or, si Isabelle est une fervente soufie, son attirance pour la vie solitaire et méditative semble être guidée par une aspiration intérieure à une liberté entière, quête antérieure à sa découverte de l'Islam, et dont le renoncement à toutes attaches serait la garantie. Ainsi, Eberhardt aime la solitude dans la mesure où elle est une contrainte vers la réalisation d'un bonheur plus profond. Cependant, les qualificatifs qu'elle emploie pour la décrire rappellent qu'elle repose toujours sur un fond de tristesse, voire de détresse, bien qu'elle se complaise dans la mélancolie : « s'assoupir avec la triste et douce sensation de ma solitude absolue », « seul, seul pour jamais dans la solitude altière et sombrement douce de mon âme » (ES, p. 304). Leïla Slimani partage également cette vision ambivalente de la solitude métisse, et écrit un peu plus simplement que sa condition est « à la fois un inconfort et une liberté, un chagrin et un motif d'exaltation²³² ». Or, elle précise tout de suite après que bien qu'elle lui procure de la joie et stimule son désir de création, cette solitude n'a pas été choisie d'emblée car elle rêvait dans un premier temps « de s'intégrer au troupeau, de découvrir le délice d'appartenir, de faire partie d'une bande, d'un camp,

²³² Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 131.

d'une communauté²³³ ». Djebbar elle aussi ne cache pas s'être déjà sentie quêteuse, mendiante d'un désir de solidarité et de reconnaissance de la part de son « clan » (NPP, p.344). Or, sa position de femme considérée comme libre l'a exclue automatiquement du groupe auquel elle pensait jusque-là naïvement être rattachée : « j'aurais pu les appeler "des frères" s'ils avaient accepté de me saluer dans ma neuve liberté » (NPP, p. 344). À cet égard, le bonheur nomade d'Eberhardt s'alimente aussi d'une certaine amertume car son mode de vie marginal s'est défini - dans cet extrême du moins - par défaut, après une série d'abandons, de deuils et de rejets. Entre les passages où elle exprime avec conviction son engagement à l'élévation de soi dans l'errance et la vie solitaire, elle laisse entrevoir les déceptions qui l'ont conduite à une telle radicalité :

Quand Vava [précepteur et figure paternelle] à son tour est retourné à l'originelle poussière et quand tout de ce qui semblait si tenacement durable, rien ne reste plus debout [...] et quand le sort m'a séparé, étrangement et mystérieusement du seul être qui se soit vraiment rapproché assez près de ma vraie âme pour en saisir ne fût-ce qu'un pâle reflet – Augustin [son frère]... Et quand... Mais non! Laissons s'assoupir pour toujours toutes ces choses récentes! (ES, p. 305)

En effet, la perte de sa mère et de Vava, morts à quelques années d'intervalle, puis son éloignement irréversible avec Augustin la laissent sans famille et sans patrie, sinon celle de l'Islam, qui lui procure une relative consolation. Ainsi, elle laisse échapper son désarroi, malgré sa volonté de le dépasser. La conscience métisse compose donc initialement avec la souffrance du deuil de l'appartenance, la solitude et la mélancolie qui l'accompagnent. Si les autrices arrivent comme Eberhardt à tirer profit de leur solitude et à se l'approprier au moins dans un idéal, pour autant sa pesanteur n'est pas diminuée, car, comme l'exprime Bouraoui, « seule la solitude constitue la vraie tristesse. » (TLH, p. 129) Cette dernière confie également sa mélancolie, relative pour elle à son déchirement entre deux nationalités : « Je les crois mélancoliques [les Pieds-noirs], comme moi qui ne sait pas où me situer, ayant l'impression de trahir ma mère

²³³ *Idem.*

ou mon père quand je fais le choix d'un pays, d'une nationalité » (TLH, p. 192). De même qu'elle s'identifie à la solitude de l'exil, elle ose un parallèle entre son isolement intérieur et celui, concret et assumé, des frères de Charles de Foucault, qu'elle en vient même à envier : « Ils portent des robes sombres et des sandales, une croix autour du cou que j'aimerais posséder pour être protégée du malheur des hommes. Ma sœur dit parfois : "Tu finiras comme eux." Elle a compris ma solitude, mon pays » (TLH, p. 221). La dernière phrase est énigmatique, de quel pays s'agit-il? D'une figuration de son intériorité? D'une Algérie qui condamne la différence à l'exclusion, au point que seule l'accueille la vie religieuse ? Ce qui est sûr c'est que la comparaison est immédiate entre la solitude monastique et la solitude plus abstraite qu'elle ressent comme enfant partagée entre plusieurs appartenances, et qui plus est à l'orientation divergente de la norme. Ce court moment dans le désert ne débouchera évidemment pas sur une vocation, néanmoins, il souligne une solitude existentielle qui cherche son reflet dans des modèles extérieurs ou une communauté en mesure d'y remédier. Cependant, comme Eberhardt et Djébar, il lui arrive de dépasser sa tristesse et de savourer cette liberté de la vie en décalage, en marge : « Vivre en décalage du temps, des autres, me donne un sentiment d'éternité. La mort n'existe plus. » (TLH, p. 118)

Ainsi, « embrasser l'espace libre » (NPP, p. 423) est une réelle délivrance mais plonge les autrices dans l'inconnu, face à un monde encore opaque les laissant en proie à un vertige lui aussi mi-inquiétant, mi-exaltant. Nous avons constaté que toutes trois, dans leur rapport à la mer et à la rive, sont happées par l'effet vertigineux de l'immensité et trouvent un certain plaisir à s'y confronter. Cette forme de jouissance n'est pas exclusive à la contemplation du paysage. Au contraire, l'horizon leur permet d'appivoiser une sensation latente et persistante, effet d'une rupture consciente avec les frontières oppressives, qu'elles symbolisent par le motif du vertige. Djébar, citant René Char, nuance l'impression étrange qui la saisit depuis qu'elle a quitté symboliquement la maison de son père : « Je n'ai pas peur, j'ai seulement le vertige! » (NPP, p. 440) Aucun objet précis n'est redouté, aucun ennemi n'est vraiment pointé du

doigt, ainsi la peur semble plus ou moins adéquate pour décrire son inconfort. En effet, c'est plutôt la multiplicité des possibilités s'offrant désormais à elle qui sont étourdissantes, si l'on en croit la réflexion de Bouraoui sur le même thème : « Cela m'évoque des tours de grande roue. J'ai le vertige, car même si rien n'arrive, tout peut arriver. » (TLH, p. 118)

Par ailleurs, le vertige est particulièrement déstabilisant pour ceux et celles dont l'existence est en rupture avec une filiation unique et fixe. Or, depuis l'avènement de la Totalité-Monde, le vertige de la relativité des cultures ébranle toutes les conceptions identitaires émises à partir d'un cadre exclusif. L'absence d'un imaginaire nous permettant de concevoir notre appartenance, selon Glissant, à un lieu dans la nouvelle relation mondiale, peut être perçue comme profondément angoissante car « les pensées de système ne procurent plus le contact avec le réel, ne donnent plus la compréhension ni la mesure de ce qui se passe réellement dans les contacts et les conflits de cultures²³⁴. » La pensée de système, bien que toujours dominante dans les imaginaires, n'est plus en adéquation avec le réel et ce décalage est perturbant pour les individus qui se réfèrent à une définition de l'identité-racine désuète. Seulement, s'écarter de ce modèle peut être vertigineux, car à l'inverse, l'identité-rhizome n'a pas de catalogue ni de mode d'emploi, et renonce à la prétention universelle. Sa définition implique une démarche exploratoire qui s'échelonne sur toute une vie et qui est ainsi vouée à l'inachèvement. Malgré le fait qu'elle soit plus que jamais erronée, l'identité-racine constitue un rempart psychologique contre la peur de la désintégration de sa culture dans la démesure du Tout-Monde et contre l'incertitude de la démarche inverse. En vivant l'effondrement de ce rempart, les autrices s'aventurent dans une pensée minoritaire où la Relation et la diversité deviennent constitutives de l'être, laissant place à une infinité de configurations possibles mais encore inconnues. En soi, cette impression de vertige n'a pas de connotation purement négative, elle décrit

²³⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 87.

l'ambivalence inhérente à une liberté nouvelle. De plus, le vertige, réaction physiologique du corps face au danger de la perte d'équilibre au-dessus du vide, peut se comprendre comme une métaphore de l'équilibre précaire au-dessus du néant, intrinsèque à leur travail d'écriture.

2.3 Du « nulle part » à l'espace « de toutes parts »

2.3.1 Recouvrir la béance par l'écriture

Les oppositions binaires et autres frontières nationales, genrées et sexuelles se sont donc dressées en porte-à-faux contre l'identité multiple de nos autrices tout au long de leur parcours. Cet exil à moitié forcé – mais néanmoins nécessaire à la préservation de leur intégrité – provoque l'éveil d'une nouvelle conscience. En rupture avec les traditions oppressives, elles quittent « la maison de leur père » (le père étant en l'occurrence chez Djébar un élément de transmission de sa culture arabe et de la langue française mais aussi l'incarnation de la double domination patriarcale et coloniale), et se retrouvent non pas dans une nouvelle demeure déjà circonscrite mais dans une sorte de « nulle part », un lieu inédit de la conscience défini d'abord par l'absence, l'abandon, la perte et la solitude. Face à ce vide au-dessus duquel elles ressentent un « inévitable vertige » (NPP, p. 372), elles s'extasient de leur liberté dans un « délire d'absolu » (NPP, p. 432), mais demeurent néanmoins torturées par l'absence d'espaces familiaux ou sociaux qui les considèreraient dans leur entièreté. Comme on l'a vu, ce « manque qui manquera toujours²³⁵ », ainsi que cette solitude existentielle donnent au « nulle part chez soi » des allures de néant, déclenchent chez nos autrices un désir de disparition, d'amputation, d'anéantissement et de dissolution. Cependant, de même que la souffrance de la solitude dispose à rechercher son dépassement par de nouvelles

²³⁵ Leïla Sebbar et Nancy Huston, *op. cit.*, p. 132.

rencontres ou par l'élévation spirituelle, la sensation douloureuse de néant génère une énergie créatrice, qui se consacre à lui donner un souffle, un sens :

Mais partons de l'hypothèse que, par poétique nous entendons la démarche qui consiste à donner du souffle à quelque chose qui n'en a pas. C'est donc faire ou fabriquer du créant à partir du néant : une *BéANCE*, un état de disponibilité et de dynamisme potentiel qui sollicite une complétude créatrice. Cette béance viscérale produit une énergie créatrice entre deux ou plusieurs présences de graphèmes, de phrases, de voix, de matériaux langagiers, artistiques ou culturels. Activité illimitée aux contours pas toujours saisissables, qui va à l'encontre de la clôture²³⁶.

Selon Hédi Bouraoui, « fabriquer du créant à partir du néant » est l'action sous-jacente à tout acte de langage et constitue la fonction métaphysique du poème. Le néant se conçoit dès lors plutôt comme une béance qui appelle à être recouverte de significations nouvelles. De cette façon, à mesure que les autrices s'avancent dans un processus créatif, elles couvrent un espace *a priori* « vide », par l'« activité illimitée » de l'écriture. Certaines autrices, en interrogeant leur désir d'écrire, relèvent l'impulsion initiale du néant, de l'absence, du silence, dans des termes plus ou moins similaires. Pour Leïla Slimani, écrire est une tentative de réparation des injustices liées à son peuple et à son sexe, mais aussi de « [s]on sentiment de n'appartenir à rien, de ne parler pour personne, de vivre dans un non-lieu²³⁷ ». Pour Assia Dejjbar, la nécessité de l'écriture s'impose également face à cette double contrainte sociale et personnelle qui pousse au silence : « J'écris pour affronter et lutter contre un double silence. Le mien, celui de ma personne, [...] et celui du silence inscrit dans ma généalogie maternelle²³⁸. » En effet, la sensation de béance est intimement relative à un destin communautaire, car le « nulle part » l'abrite, elle, au même titre que « toutes les autres » : « Pourquoi faut-il que je me retrouve, moi et toutes les autres, "nulle part

²³⁶ Hédi Bouraoui, *Transpoétique, éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005, p. 32.

²³⁷ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 149.

²³⁸ Assia Dejjbar, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 27.

dans la maison de mon père" ? » (NPP, p. 433) Elle mobilise alors une énergie créatrice qui la fait écrire par-dessus un mutisme, depuis un « lieu sans lieu », pour présenter une « œuvre présente à l'absence²³⁹ » qui se soustrait à l'expulsion des femmes de l'écriture. Pour Djébar, la littérature deviendra le point d'équilibre fragile entre le « devoir dire » et le « jamais pouvoir dire²⁴⁰ », entre l'infini de l'horizon et le néant du nulle part, entre « le désir de [se] dissoudre dans l'azur ou bien au fond du gouffre géant sous [ses] pieds » (NPP, p. 432). Elle emploie d'ailleurs les mêmes termes pour désigner son « acte fou », « l'irrésistible détente de l'envol » (NPP, p. 406) vécu ce jour fatidique d'octobre et le souffle qui propulse depuis la première phrase de ses romans : « Texte de fiction ou texte autobiographique, l'essentiel, au départ est la première phrase. Celle-ci se dresse soudain, suspendue, presque visible dans l'azur [...] Mais c'est le départ, survient l'envol, la toute première respiration²⁴¹. »

De même, son écriture s'échelonne sur un autre vide fondamental, celui d'un manque dans la transmission de son patrimoine littéraire arabe. Dans son auto-analyse, elle découvre que le désir amoureux qu'elle a cru ressentir pour le « fiancé » était en réalité un désir de la « langue perdue » dans laquelle s'écrivait leur correspondance. Elle raconte avoir naïvement espéré que cette expérience épistolaire fasse office de « sillon unitaire : d'unité dans la beauté et le ressourcement » (NPP, p. 408) résolvant la dichotomie en elle entre langue française et langue arabe. Elle pense alors l'écriture comme le moyen de pallier la perte, l'absence de transmission et la culpabilité de son attachement à la langue coloniale en fusionnant deux univers « dans le besoin d'une même beauté » (NPP, p. 408). Bien que cette tentative soit emplie d'illusions déçues, elle a toutefois ouvert un espace émotif et créatif dans lequel les patrimoines littéraires peuvent correspondre et dialoguer sur le plan poétique. Ainsi, elle partage avec Leïla

²³⁹ Annie Gruber (dir.), *op. cit.*, p. 68.

²⁴⁰ Assia Djébar, *op. cit.*, p. 65.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 115.

Sebbar la volonté de suturer, à travers la fiction, l'écart « entre les deux rives²⁴² » à partir de sa position de « croisée qui cherche une filiation et qui écrit dans une lignée, reliée à l'histoire à la mémoire, à l'identité, à la tradition et à la transmission²⁴³ ». En effet, la difficulté dès lors qu'on prend la plume dans cette posture ambiguë, est de ne pas contraindre la vitalité de l'expression dans une « dualité illusoire²⁴⁴ » rendant douloureux le « métissage inévitable dont se nourrit tout acte de création²⁴⁵ ». De là l'importance, comme le rappelle Slimani, de quitter les deux rives du fleuve pour « trouver un ailleurs où s'inventer²⁴⁶ ». L'écriture devient une des incarnations de cet « ailleurs ».

Eberhardt de son côté, livrée depuis sa jeunesse à la solitude et à une éducation stricte la disposant à l'étude des langues et à la lecture, conçoit très jeune une vocation d'écrivaine qui restera toujours intacte, malgré de multiples digressions. En effet, elle entretient la certitude que « le processus de création littéraire est [sa] destinée²⁴⁷ ». Pour elle, il apparaît clair que la quête d'un « ailleurs » se poursuit dans ses vagabondages, mais que cette philosophie nomade érigée en mode de vie ne parvient pas à rassasier un autre désir insistant d'évasion. À travers l'expression artistique et la réflexion intellectuelle, elle fuit le monde terrestre et ressent une ivresse semblable à celle que lui procure le voyage : « Tantôt l'ivresse de mon âme dans ce pays merveilleux, sous ce soleil unique et les envolées sublimes de la pensée vers les régions calmes de la spéculation. Tantôt les douces extases [...] de l'art, cette quintessentielle et mystérieuse

²⁴² *Idem.*

²⁴³ Leïla Sebbar et Nancy Huston, *op. cit.*, p. 147.

²⁴⁴ Assia Djebar, *op. cit.*, p. 56.

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ Leïla Slimani, *op. cit.* p. 143.

²⁴⁷ Isabelle Eberhardt, *Lettres et Journaliers. Présentation et commentaires par Eglal Errera, op. cit.*, p. 16.

jouissance des jouissances²⁴⁸. » Ainsi, ce type de révélations intimes la conforte dans l'idée d'une fonction élevatrice du travail de la pensée et de l'écriture, qui, avec sa foi, constituent ses moyens de « sauvegarde contre la souffrance » : « La foi d'abord, mon Art ensuite, cela suffit, car ces deux choses sont fécondes et embrassent tout l'univers²⁴⁹. » Car il y a bien, entre les extases contemplatives sporadiques et ultimement « l'heure de la délivrance²⁵⁰ », une « béance viscérale », pour reprendre les termes de Hédi Bouraoui, un néant solitaire et une mélancolie tenace qui rendraient sa vie insupportable si elle ne parvenait pas à en tirer une « énergie créatrice ». En effet, Eberhardt considère la mélancolie comme une inspiratrice lorsqu'elle stimule son travail littéraire, lequel constitue pendant longtemps « [sa] seule consolation²⁵¹ », car il lui permet de « s'extérioriser sans souffrir des contacts douloureux de l'extérieur²⁵² ». La sélection plusieurs fois réitérée de ces deux *modus vivendi* de la foi et de l'Art n'est pas hasardeuse et révèle un désir de transcendance, d'absolu, qui lui permette de s'évader du « morne domaine de la réalité²⁵³ ». De la même manière que son nomadisme constitue « une échappatoire dans une altérité hors du temps²⁵⁴ », la pratique de l'écriture et l'évasion dans la fiction constituent pour elle un espace hors réalité et hors limites sur lequel poser son esprit affranchi et rêveur que les contingences du réel compriment et attristent.

Nina Bouraoui, alors en pleine exploration de son identité lesbienne, use pour sa part d'une formule catégorique pour aborder les balbutiements de son activité littéraire :

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 68

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 151.

²⁵⁰ *Idem.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 290.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ Kamila Outibi-Aitsiselmi, « Re-construction d'une identité à la croisée des cultures : Leïla Sebbar et Isabelle Eberhardt », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 31, n° 1, 2016, p. 125.

« Seule l'écriture est innocente. Je la pratique avec une grande liberté; je n'ai pas d'horaires, pas de contraintes, elle survient abrupte, sèche, invasive et s'efface dès que je regagne la nuit. » (TLH, p. 28) À l'instar de la mer, qui « seule relie les deux continents », Bouraoui prête à l'écriture une fonction absolue. La liberté qu'elle retrouve dans sa pratique s'apparente à celle que recherche Eberhardt, car elle permet de concevoir un univers intime et fictionnel ignorant les frontières terrestres et mentales qui les ont exclues : « Le Kat [club parisien fréquenté par la communauté lesbienne] est relié à mon premier désir d'écriture comme si [...] l'exploration d'une sexualité en dehors de la norme menait au livre, à l'imaginaire, aux mots » (TLH, p. 37). Bouraoui est sans équivoque et déclare que le « néant », soit l'espace « hors-norme » dans lequel elle a été confinée, est lié à l'envie de se retrancher dans un espace sans limites, celui de l'imaginaire, un « second monde qui semble moins dangereux que le premier » (TLH, p. 190). Son besoin d'écrire provient également de la souffrance induite par le rejet, car celle-ci « ouvre le cœur » (TLH, p. 170) et donne accès à son émotivité pour la mettre au contact de l'extérieur, pour créer un lien avec d'autres sensibilités. Elle dit avoir commencé l'écriture de son journal dans l'espoir qu'il « parle pour [elle] et [la] délivre » (TLH, p. 170). Sans détour elle affirme : « je réalise mes rêves en les écrivant – je m'invente ainsi de nombreuses liaisons, vainquant ma peur des femmes et de l'inconnu » (TLH, p. 102). Ainsi, la plume s'avance à la fois avec et contre la solitude et le rejet, dans un rapport de nécessité recherché. Or, toute l'ambivalence de ce rapport repose également sur l'espérance que de cette solitude, cette « incomplétude » livrée dans l'écriture, naisse un partage, une relation, une cohérence qui la soigne. De même, l'écriture permet de se retrancher derrière des « livres-remparts » (TLH, p. 67) qui constituent une sorte de protection contre le réel. Or, l'écriture, si elle la sécurise, lui permet également de « dresser des ponts », du moins dans l'imaginaire, avec un environnement vécu parfois comme hostile : « Je dresse un pont entre le lieu du Vieux-Colombier et le lieu du stylo, du papier, de la machine à écrire, je ne cesse d'accomplir des allers-retours entre les deux, de m'y abimer et d'en réchapper. » (TLH, p. 37) Cependant, elle admet plus tard, comme Djébar, que ces premières entreprises de

réparation et de liaisons avaient quelque chose d'illusoire : « Il me faudra des années pour déconstruire l'idée que les mots protègent, réparent ou rendent meilleurs » (TLH, p. 67).

2.3.2 L'écriture comme outil de connaissance de soi et terrain de négociations

Avec un regard empreint d'une certaine tendresse pour ses premières compulsions d'écriture, Bouraoui tente une fois encore de définir ce qui motivait ses élans naïfs : « Je comble les manques de mon histoire avec Julia en écrivant des jours entiers, croyant qu'une force perdue se reconstruit par les mots, par la fiction. » (TLH, p. 190) De toute évidence, dans sa venue à la littérature, Bouraoui semble faire fi du travail littéraire et chercher dans l'écriture une vertu plus fondamentale, relative au simple usage du langage pour combler ses manques. Une phrase de sa mère relative à la fonction du langage lui revient : « sans mots rien n'existe, tu comprends? » (TLH, p. 47) Sa mère avait compris intuitivement la prémisse de la linguistique, stipulant que le langage donne corps (et donc vie) à une masse inerte de ressentis et d'impressions, en la découpant dans un système langagier²⁵⁵. S'extérioriser, se définir précisément dans le monde du langage a donc une fonction intrinsèquement existentielle car, étant reléguée comme nos trois autrices en marge de toutes les représentations fixes et établies, elles ne peuvent s'identifier pleinement à aucune identité déjà circonscrite. Cette situation déclenche un dynamisme créatif motivé à construire sur un espace vierge, déterminé par l'absence d'une définition adéquate dans les catégories existantes, un « soi » qui intègre la complexité de leur pensée, de leur appartenance. C'est souvent vers l'écriture de soi que cette créativité s'oriente, animée par ce que Djébar appelle, presque honteusement, « sa vanité », ou plutôt son « impatience d'auto-connaissance » (NPP, p. 446). En effet, cette dernière, dans son auto-analyse, recouvre le néant de sa propre posture indéfinie par la mise en relief du réseau complexe de relations

²⁵⁵ Voir : Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1985.

culturelles et sociales qui la traversent. Dans le même esprit, elle s'explore comme individu traversé par un rapport de domination patriarcale et coloniale, uni à une communauté féminine algérienne expulsée de l'Histoire, de l'écriture et de l'imaginaire algérien. Ainsi, là où Bouraoui et Eberhardt prétendaient s'évader dans une dimension hors du réel, Glissant rétorque que « la poétique ce n'est pas l'art du rêve et de l'illusion mais c'est une manière de se concevoir, de concevoir son rapport à soi-même et aux autres et de l'exprimer. Toute poétique est un réseau²⁵⁶. » Nos autrices, en se mettant en quête de soi, dressent dans leurs œuvres autobiographiques et autofictionnelles leur « carte du sujet²⁵⁷ », et expriment une conception d'elles-mêmes comme partie intégrante d'un réseau où les frontières culturelles sont brouillées. Ainsi elles s'inscrivent dans une sensibilité esthétique qu'Hédi Bouraoui appelle « transpoétique » :

Par transpoétique nous voulons surtout signaler le trans/vasement des cultures qui se chevauchent, se croisent et s'entrecroisent, s'attirent et se repoussent dans un travail incessant qui crée un espace particulier du faire poétique. Ce travail symbiotique, qui tisse parfois à notre insu cette nouvelle sensibilité, permet à chaque vecteur culturel d'établir des lignes de communication avec d'autres cultures tout en se transcendant, c'est-à-dire en s'effaçant pour laisser la trace palimpseste de son processus créateur²⁵⁸.

En s'effaçant derrière la multiplicité et la relativité des discours et des perceptions, tout en plongeant au cœur de ses déchirements et contradictions identitaires, la narration de Bouraoui, par exemple, cherche avant tout à restituer et conserver l'ambiguïté inhérente à son statut de Franco-Algérienne lesbienne. Son écriture se charge certes de combler le silence d'une mémoire trouée sans chercher à remonter à une source précise ni à atteindre une complétude parfaite : « Si les fleuves charrient nos années, il nous

²⁵⁶ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 49.

²⁵⁷ Achille Mbembé, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », dans *Esprit*, 2006, en ligne, <https://esprit.presse.fr/article/achille-mbembe/qu-est-ce-que-la-pensee-postcoloniale-entretien-13807>, consulté le 18 janvier 2023.

²⁵⁸ Hédi Bouraoui, *op. cit.*, p. 43.

demeure impossible de remonter à la source. Nous ignorons combien d'amours et de désaveux nous précèdent et combien de silences traversent nos silences » (TLH, p. 234). Elle nous invite plutôt à plonger dans l'interstice et à observer « la trace du palimpseste de son processus créateur²⁵⁹ » et à travers lui les dynamiques de choc, d'intrication et de répulsion, d'attraction et d'opposition dans la sphère sociale ainsi que ses répercussions dans l'intime. Comme Djébar, elle expose dans sa progression personnelle un « déplacement incessant du sujet » se « transformant en matière écrivante qui métamorphose à la fois le personnel et le social, les figures de rhétorique et leur essence idéologiques²⁶⁰ ».

Eberhardt a renoncé elle aussi à se situer dans une lignée fixe et assume son identité floue « en toute liberté, comme un jeu qu'on pousse à l'extrême avec sérieux, certes, mais sans gravité²⁶¹ ». Cependant, elle entretient dans l'écriture de ses *Journaliers*, sorte de journal intime devenu son exutoire, le besoin de se comprendre et d'analyser « ses contradictions et cette dualité qui déconcerte et participe à son isolement²⁶² ». Ce journal, écrit de manière discontinue sur plusieurs années et se déclinant en quatre cahiers, a occupé à certains moments phares de sa vie la fonction « d'entreprendre la construction de soi par un processus continu de questionnement identitaire²⁶³ », une fonction semblable à celle qu'occupent les œuvres autobiographiques de Nina Bouraoui et Assia Djébar. Dans une forme libre, fragmentée, sans s'imposer aucune censure morale, elle poursuit son exploration intérieure en faisant allusion à elle-même au masculin et en faisant intervenir, en marge, dans des citations en exergue ou au milieu de ses phrases, toutes les langues sans distinction : « j'éprouve de plus en plus

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ Isabelle Eberhardt, *op. cit.*, p. 22. (Extrait d'un commentaire proposé par Eglal Errera)

²⁶² *Ibid.*, p. 116. (Extrait d'un commentaire proposé par Eglal Errera)

²⁶³ Outibi-Aisteslmi, *op. cit.*, p. 125.

de dégoût pour ce second moi, voyou et dégingandé qui fait son apparition de temps en temps. [...] *Dans ces gens-là il n'y avait pas de vulgarité* [en russe]²⁶⁴ ». Ainsi, elle laisse au lecteur, parfois interloqué, un « palimpseste » particulièrement riche et diversifié²⁶⁵ qui l'oblige à concevoir un « modèle d'identité comme une entité fluide et négociable²⁶⁶ ». De cette manière, la complétude créatrice chez nos autrices « sublime » le « nulle part » de leur position dans un acte d'écriture où toutes parts peuvent être admises. En explorant leur intériorité et leur histoire dans l'activité « illimitée » de l'écriture, elles proposent un imaginaire de soi non pas fixe et transcendant, mais intriqué à un réseau de relations et relatif à un éternel processus de construction où cohabitent des influences culturelles complexes. Leurs œuvres deviennent ainsi de « nouveaux terrains de négociation du sens et de la représentation²⁶⁷ » à travers lesquels elles esquissent une poétique « qui permet de sublimer en connaissance de soi et du tout à la fois la souffrance et l'assentiment, le négatif et le positif²⁶⁸ ».

²⁶⁴ Isabelle Eberhardt, *op. cit.*, p. 146.

²⁶⁵ On croise dans ses citations à la fois des auteurs français traduits en russe, des inscriptions d'épithames en latin recopiées et des extraits du Coran en arabe, de la Bible en français. De quoi donner du fil à retordre aux traducteurs qui ont travaillé à l'édition de ses *Journaliers*.

²⁶⁶ Manon Paillot, *Leïla Sebbar et Isabelle Eberhardt*, Paris, Bleu Autour, 2021, p. 7.

²⁶⁷ Homi Bhabha, « Le tiers-espace : entretien avec Julien Rutheford », *Multitudes*, n°26, 2006, p. 100.

²⁶⁸ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 89.

CHAPITRE 3

MAINTENIR LA TENSION MÉTISSE

*Quand je retourne au bled, ma famille me dit « Vas-y, parle comme eux! » et moi je
m'énerve : « Mais je suis eux! »*
Une amie

3.1 Un nécessaire déséquilibre

La création intervient chez nos autrices comme un « geste vital²⁶⁹ » face à un néant intangible fait d'absence, de perte, de silence et de solitude, qui les poursuit comme leur propre ombre sur leur parcours d'exilées. Or, « le *no man's land* des identités morcelées²⁷⁰ », quand il est recouvert par le langage, se sublime en espace de création sans limites – irrigué toutefois par une mémoire à reconquérir – incarnant cet « ailleurs où s'inventer²⁷¹ » en toute liberté, dans la pluralité et la contradiction. Les parts honteuses, oubliées, exclues ou amputées sont admises dans « le lieu du stylo » (TLH, p. 37) représentant désormais une demeure, un refuge où peut s'esquisser une conception mouvante et multiple de soi, de sa langue (ou de ses langues) et de son histoire. Seulement, quand la plume est rangée, l'inconfort existentiel refait surface et pousse l'autrice à se replonger encore dans ce « Tiers-Espace », comme en témoigne Leïla Sebbar : « l'exil me reprend dès que je n'ai pas un stylo entre les mains²⁷² ». En effet, chez elle, l'exil provoque un « déséquilibre constant » qui l'obsède, la taraude, au point qu'il est devenu sa « terre d'inspiration, de lyrisme, d'émotion, d'écriture²⁷³ ». Elle en vient même à craindre la disparition de son sentiment d'exil, si à force d'être traqué, le malaise en venait à s'apaiser et à restreindre son désir d'écrire : « J'ai

²⁶⁹ Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 28.

²⁷⁰ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 4.

²⁷¹ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 143.

²⁷² Leïla Sebbar et Nancy Huston, *op. cit.*, p. 190.

²⁷³ *Ibid.*, p. 144.

tellement peur que l'inspiration, c'est-à-dire une certaine émotion qui m'est nécessaire pour écrire, me quitte avec l'exil, que je me raccroche aux moindres signes²⁷⁴. » Eberhardt, pareillement inquiétée par ses périodes de sécheresse et baignant dans une idée très romantique de la création, croit en cette « fatalité universelle » : « les immortels chefs-d'œuvre de la pensée sont issus de la souffrance humaine » (ES, p. 101). Sans entériner ses propos, soulignons simplement la recherche d'un état précis, d'une condition psychique particulière que l'écriture ne chercherait pas à apaiser totalement car elle en serait dépendante. Un peu comme la souffrance de Bouraoui qui lui « ouvre le cœur » (TLH, p. 170). En effet, s'il faut écrire par-dessus une béance, cela implique de ne jamais la combler totalement, quitte à triturer certains pans ambigus de son passé pour en épuiser la substance narrative, à l'instar de Djébar qui remue toujours les mêmes fragments traumatiques dans ses romans autobiographiques. Ainsi, autrement dit, écrire implique de conserver « un état de disponibilité et de dynamisme potentiel qui sollicite une complétude créatrice²⁷⁵ ». Cet état recherché n'est donc pas tout à fait comparable à un mal-être artificiellement stimulé pour l'apitoiement du lecteur. Il naît plutôt d'un rapprochement volontaire avec l'instabilité constitutive d'une situation d'entre-deux que Djébar par exemple, cherche à apprivoiser tout en la laissant échapper à une définition claire : « Imaginons quel tangage fragile, quel déséquilibre imperceptible, quelquefois quel risque sournois de vertige [...] s'introduit dans cette précoce identité²⁷⁶. » Le sournois vertige n'est pourtant pas foncièrement redouté, malgré l'évident inconfort qu'il cause. Au contraire, Djébar fait le pari comme écrivaine de « l'inventer » (NPP, p. 435) en abattant les dominations, de sorte à ouvrir « un champ démultiplié où le vertige nous saisit. Ce n'est pas le vertige qui précède l'apocalypse et la chute de Babel. C'est le tremblement initiateur face à ce possible²⁷⁷. »

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

²⁷⁵ Hédi Bouraoui, *op. cit.*, p. 32.

²⁷⁶ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent...*, *op. cit.*, p. 45.

²⁷⁷ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 123.

Comme nous l'avons vu précédemment, la solitude et le vertige déclenchent des états qui oscillent entre douleur et exaltation, justement parce qu'ils sont l'effet d'une confrontation avec le vide, le démantèlement de l'univers circonscrit et connu, ce qui s'avère évidemment très anxiogène, mais aussi particulièrement stimulant sur le plan de l'imaginaire. C'est « le vertige intellectuel²⁷⁸ » qui effectivement saisit la *Mestiza*, qui doit « quitter l'autre rive du fleuve²⁷⁹ » vers un territoire nouveau, mais qui se retrouve, comme Leïla Sebbar « au bord de chacun de ces bords²⁸⁰ ». Acculée au « bord de l'être comme au bord d'un précipice, d'une faille, du gouffre, du vide²⁸¹ », le vertige accompagne et annonce sa présence sur « ce point de jonction et de disjonctions²⁸² » entre les cultures. C'est pourquoi cette sensation de vertige intellectuel participe à nourrir l'écriture ; elle est le tintement de la conscience métisse, voire pour certaines la condition psychique nécessaire au travail d'écrivaine.

Or, situées « à la périphérie de la périphérie²⁸³ » de leurs sémiosphères, elles sont d'autant plus sujettes au vertige qu'elles sont en plus exposées à la force des courants opposés, plus intenses encore dans la zone frontalière de la culture²⁸⁴. Entre les deux rives, elles sont soumises aux tensions évidentes ou souterraines qui animent ce « lieu de dialogues incessants²⁸⁵ ». Or, la tension est indissociable de tout processus de métissage, elle est l'élément essentiel qui le distingue du simple mélange : « Parce qu'il n'est pas un état mais une condition, une tension qui ne doit pas être résolue, le

²⁷⁸ Rachel Bouvet, « L'altérité dans toute sa diversité : registres, logiques et figures », *Caietele Echinox*, vol. 36, Phantasma éditeur (Roumanie), 2019, p. 40.

²⁷⁹ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 3.

²⁸⁰ Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 199.

²⁸¹ Rachel Bouvet, *op. cit.*, p. 40.

²⁸² Leïla Sebbar, *op. cit.*, p. 134.

²⁸³ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 36.

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ *Idem.*

métissage est toujours en mouvement, animé alternativement par ses diverses composantes²⁸⁶. » Parce que la tension suggère un agacement, une perturbation, il pourrait être tentant de chercher à la résoudre. Seulement, comme la résolution du vertige, l'apaisement des tensions voudrait signifier qu'une certaine stabilité a eu raison d'un processus qui ne peut, par définition, jamais se stabiliser, car il est en éternel devenir. Entre les forces opposées de « la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène²⁸⁷ », du centre et de la périphérie, s'ouvre une troisième voie dans laquelle les composantes ne seraient plus définies par leur adhésion à l'un ou l'autre de ces pôles mais par la tension toujours reconduite entre elles. Explorer une dynamique de métissage implique donc premièrement d'abandonner toute perspective de résolution et de se frotter à la tension – avec tout ce qu'elle amène d'irritant et de stimulant – qui devient alors un phénomène à rechercher en soi et non pas un état transitif avant la détente. Leïla Slimani, par exemple, raconte que son écriture avait longtemps été gênée par l'« équilibre instable²⁸⁸ » qu'elle ressentait entre ses différentes communautés. Elle vivait péniblement cette situation jusqu'à sa rencontre avec Salman Rushdie, dont les œuvres ont fait office de « territoire matriciel » en lui enseignant « que cette bâtardise, ce métissage, il faudrait l'explorer jusqu'à la lie²⁸⁹ ». Sans doute Leïla Sebbar a-t-elle vécu intérieurement le même basculement en autopsiant son exil, réouvrant la blessure chaque fois pour empêcher que la plaie ne cicatrise. En choisissant de s'explorer dans la conscience de leur métissage, nos autrices acceptent ce qu'il en coûte : ne jamais arriver chez soi, ne jamais guérir de ses douloureuses contradictions, accepter que rien ne sera jamais résolu. Elles demeurent en effet « tendues » par une « "dé(sap)artenance", une errance qui révèle une quête de l'appartenance et reflète un monde complexe situé entre pays

²⁸⁶ Laplantine et Nouss, *op. cit.*, p. 102.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁸⁸ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 129.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 130.

d'origine et pays d'accueil²⁹⁰ ». Comme Isabelle Eberhardt, elles prennent acte de leur inadéquation et renoncent ouvertement à y remédier, car cela mettrait à l'arrêt une dynamique de métissage à laquelle elles s'identifient désormais : « J'ai renoncé à avoir un coin à moi en ce monde, un *home*, un foyer, la paix, la fortune. J'ai revêtu la livrée, parfois bien lourde, du vagabond et du sans-patrie. J'ai renoncé au bonheur de rentrer chez soi, de trouver des êtres chers, la sécurité. » (ES, p. 308)

3.2 En errance sur la ligne de fuite

Être « nulle part chez soi » est un état qu'elles cherchent finalement à maintenir comme tel. En coupant définitivement avec l'idée d'une racine unique d'où elles seraient venues ou qui pourrait les attendre, les autrices adhèrent, depuis leur expérience de l'exil, à l'errance comme vocation, comme mode de pensée et de déplacement : « De l'exil à l'errance, la mesure commune est la racine qui en l'occurrence fait défaut. [...] L'errance du troubadour, ou celle de Rimbaud, ce n'est pas encore le vécu épais (opaque) du monde, mais déjà le désir passionné de contrevenir à la racine²⁹¹. » Le défaut d'une racine unique conduit l'autrice en exil à devoir légitimer philosophiquement ce refus délibéré d'en réclamer une, ou, si l'on veut l'écrire sur le mode positif, son désir passionné de ne pas en avoir. Isabelle Eberhardt, la seule parmi nos autrices à avoir vécu une vie nomade dans le sens classique du terme, avec le dépouillement total qu'on lui prête, a laissé à la postérité un court texte dans lequel elle défend son mode de vie errant en tant que philosophie appliquée : « Un droit que bien peu d'intellectuels se soucient de revendiquer, c'est le droit à l'errance, au *vagabondage*. Et pourtant, le vagabondage, c'est l'affranchissement, et la vie le long des routes, c'est la liberté. » (ES, p. 29) Elle adopte ainsi une conception de l'espace proche du nomadisme en façonnant sa pensée et son environnement « en fonction de

²⁹⁰ Kamila Ouhibi Aitsiselmi, *op. cit.*, p. 128.

²⁹¹ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 27.

la catégorie spatiale de la ligne²⁹² » où la mobilité se révèle profitable en elle-même, bien qu'il faille la revendiquer dans une société qui nous force à la sédentarité. En effet, sa posture intellectuelle découle d'une affirmation personnelle mais aussi d'une contestation politique ferme : « Chez Eberhardt, il apparaît que le nomadisme est tout d'abord fondé sur le rejet total non seulement d'un passé douloureux mais aussi d'une société bourgeoise européenne en déclin. Elle veut rompre avec un siècle, une civilisation et une famille qui ne répondent pas à sa soif d'absolu²⁹³ ». Elle s'approprie ainsi la responsabilité de son exclusion sociale et l'interprète comme le revers de sa critique incarnée de la bourgeoisie et du mode de vie occidental. Fière (mais parfois lasse) de son statut de paria qui reflète bien son intégrité face à son idéal nomade, elle prétend avoir réussi, grâce à « la dérive, manière de contestation paresseuse et provocante » (ES, p. 12), à se libérer de la servitude à laquelle conduit le « peureux besoin d'immobilité » (ES, p. 27).

Sa vocation politique à l'errance imprègne également sa posture artistique, et elle conçoit, à l'instar de la quête de soi, l'œuvre littéraire comme éternellement inachevée, résistante à la fixation, à la finition : « Aucune œuvre littéraire n'est jamais finie, au point de ne plus pouvoir soit se continuer, soit, encore plus souvent, s'améliorer. » (ES, p. 326) Pour Eberhardt, la satisfaction est un sentiment dangereux, il précède la sédentarité et interrompt un dynamisme, une sorte de « progression » (ES, p. 323) ou une modification de soi à travers un processus de pensée qui n'a pas d'autre objectif que l'évolution en elle-même : « Jamais la sérénité du but atteint ne m'attirera, et, pour moi, les êtres vraiment supérieurs en ce monde tel qu'il est de nos jours, sont ceux qui souffrent du mal sublime de l'enfantement perpétuel d'un moi meilleur. » (ES, p. 316) On pourrait donc penser qu'Eberhardt préconise et revendique l'errance comme une pratique de transformation sociale et personnelle. Cette posture nomade allait

²⁹² Rachel Bouvet, « L'altérité dans toute sa diversité : registres, logiques et figures », *op. cit.*, p. 40.

²⁹³ Kamila Ouhibi Aitsiselmi, *op. cit.*, p. 123.

évidemment grandement marquer les esprits de celles qui, des années plus tard, vivront le tiraillement de l'exil et l'inconfort de l'entre-deux culturel car, manifestement, Eberhardt semble avoir trouvé un sens à son errance et dans la nouvelle identité qu'elle s'est construite. En effet, à l'instar des autrices comme Sebbar, Slimani, Mokkedem, Djébar et Bouraoui, elle exhorte « à la dissolution des labyrinthes géométriques qui étouffent le nomadisme identitaire pour plonger dans une dimension existentielle a-territoriale et a-géographique où les doutes de la mobilité perpétuelle remplacent les certitudes de la sédentarité²⁹⁴ ». Sebbar particulièrement entretient une grande fascination pour Eberhardt avec qui elle a vécu une « rencontre créative²⁹⁵ » devenue centrale dans la perception de son exil. En étant préceuseure d'une posture aux échos contemporains, émise, qui plus est depuis le sol algérien, Eberhardt fait office pour Sebbar d'« autorité intellectuelle » lui permettant d' « explorer son métissage jusqu'à la lie²⁹⁶. » Cette référence à la jeune autrice participe d'une volonté de filiation et de relation lui permettant de « construire une communauté littéraire et intellectuelle en l'absence d'une communauté réelle à laquelle elle pourrait entièrement s'identifier²⁹⁷. »

Djébar, dans une veine plus prosaïque, érige le principe de mobilité comme principal élément de définition de sa démarche intellectuelle, artistique et personnelle, qu'elle conceptualise à travers ce qu'elle appelle son « écriture en fuite » (NPP, p. 451). La fuite, le sursaut, l'envol sont effectivement des motifs récurrents, si bien que l'impulsion qui décharge « les mots mobiles » (NPP, p. 451) semble être l'idée en soi d'un mouvement qui ne vise aucun point focal, mais un « déracinement lent et à l'infini²⁹⁸ ». Elle entretient ainsi la rupture essentielle qui l'a conduite à l'errance, en

²⁹⁴ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁵ Kamila Ouhibi Aitsiselmi, *op. cit.*, p. 122.

²⁹⁶ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 130.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 121.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 49.

adoptant un mode de déplacement rizhomatique pour explorer son histoire d'exil. Comme Sebbar, elle demeure surtout attentive aux moments de déviation, de transition. Son écriture de soi n'est pas chronologique, à l'instar de la logique arborescente, mais prend la trajectoire oblique de la ligne de fuite : « Ma mémoire soudain rétive adopte, comment dire, un regard de biais, une trajectoire oblique, pour faire ressurgir quelques jours, une ou deux semaines, où s'esquisse une transition que je ne perçois pas encore. » (NPP, p. 267) Elle se déplace ainsi librement dans son passé, à travers les coulées de silence, les langues et l'Histoire, dans une « direction perpendiculaire, mouvement transversal [...] ruisseau sans début ni fin, qui ronge ses deux rives et prend la vitesse du milieu²⁹⁹ ». Autrement dit, la ligne de fuite s'étend, tendue entre deux rives, deux forces opposées, comme un fil d'équilibriste sur lequel s'avance l'autrice en funambule fugitive, sans jamais voir ni même espérer atteindre l'autre côté du gouffre. Suivie par le « poinçon de l'écriture » (NPP, p. 426), elle laisse une trace de son passage sur cette troisième voie qui s'ouvre entre les binarités infernales.

Elle conçoit donc, comme Eberhardt, un rapport primordial, presque politique avec le principe de mobilité, tout en intégrant à sa perspective une dimension féministe supplémentaire. Cependant, le territoire qu'elle choisit d'arpenter est celui de la langue française. Elle se place ainsi dans une posture « d'extraterritorialité » lui permettant de se « livrer à cette recomposition, à cette réanimation, avec [s]on imagination toute vive, c'est-à-dire certes enracinée, mais certainement pas entravée³⁰⁰ ». En somme, elle se réclame d'une mobilité imprégnée d'une mémoire à laquelle donner vie, et qui à son tour donne substance, profondeur et légitimité à son déplacement sur « le territoire des langues³⁰¹ ». Son errance se veut – selon ses termes qui font écho à ceux de Glissant –

²⁹⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 37.

³⁰⁰ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent...*, *op. cit.*, p. 53.

³⁰¹ Assia Djébar, « Territoires des langues : entretien avec Lise Gauvin », dans : Lise Gauvin (dir.), *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*. Paris, Karthala, « Lettres du Sud », 2009, p. 17-34.

une « errance enracinée³⁰² », dans un lieu non pas de permanence mais d'appartenance, d'héritage et de transmission :

Qui suis-je? Une femme dont la culture d'origine est l'arabe et l'islam... Alors autant le souligner : en islam la femme est une hôtesse, autant dire une passagère [...] elle ne peut réellement prétendre à un lieu de la permanence. Ainsi, dans une religion qui commence avec une émigration quasiment sacralisée, la femme devient une émigrante constante, sans point d'arrivée [...] Pour ma part, bien qu'écrivant chaque jour dans la langue française, ou justement parce qu'écrivant ainsi, je ne suis en fait qu'une des femmes de cette multitude-là... Simplement une migrante. La plus belle dénomination de la culture islamique³⁰³.

Ainsi son « écriture en fuite » mime le mouvement d'une généalogie de « fugitives » à laquelle elle s'identifie. L'errance au féminin est ici l'exemple d'un patrimoine qui n'a rien de conquérant, car « la légitimité qui, dans les sociétés patriarcales, confirme la filiation, y suppose aussi la féminité comme lieu d'un contre-pouvoir³⁰⁴ ». Trouver une légitimité au sein même de sa matrice culturelle islamique féminine constitue au contraire une manière de résister à la violence intolérante des filiations dominatrices en proposant un enracinement de nature « relativée », c'est-à-dire qui ne se replante pas dans un ailleurs³⁰⁵ ». En faisant ressurgir « une trentaine de femmes ressuscitées de l'aube islamique³⁰⁶ » dans la matérialité d'un espace géographique précis, pour la première fois, en langue française, Djébar participe à une poétique du Divers : elle « accepte de partager le lieu, le conçoit et le vit dans une pensée de l'errance alors même qu'[elle] le défend contre toute dénaturation³⁰⁷ ».

³⁰² Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 49.

³⁰³ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent...*, op. cit., p. 49.

³⁰⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 72.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 73.

³⁰⁶ Assia Djébar, *Ces voix qui m'assiègent...*, op. cit., p. 53.

³⁰⁷ Édouard Glissant, *Poétique du Divers*, op. cit., p. 105.

Cette poétique qui pourrait échapper au regard d'un lecteur non averti n'est pas l'apanage de Djébar, car cette dernière reconduit une écriture de l'entre-deux, « ce français qui n'est pas du français³⁰⁸ », courante dans le champ de la littérature-monde. Nina Bouraoui, dont la forme épouse elle aussi « la disponibilité polysémique³⁰⁹ » du texte francophone, s'élanche à son tour sur « une troisième piste qui, au-delà de la simple reformulation, s'inscrit dans une quête sémantique, jamais finie avec les éléments choisis³¹⁰ ». Suivant elle aussi la ligne transversale, elle traverse sans égards chronologiques les points de rupture, les revers, les disjonctions de son histoire dans une quête vouée à l'inachèvement. Elle dit avoir pris dès sa naissance une « direction perpendiculaire » défiant les binarités, en appartenant au « territoire de l'homosexualité » : « Il y a une histoire de l'homosexualité, des racines, un territoire. [...] Je trouve ma place dans la famille, je suis l'être dont il ne faut pas dévier le sens du chemin qu'il prend. » (TLH, p. 54) Puis plus tard avec l'exil se découvre une autre déviation en diagonale. Tentée d'abord de sonder la cause de son appartenance hors-norme et peinée de l'alignement hasardeux de sa destinée « à contre-courant de l'aventure » (TLH, p. 112), elle interroge à son tour une figure maternelle errante, soit sa mère qui tient une place prédominante dans sa construction identitaire : « J'épie ma mère, sa vie m'apparaît parfois comme une énigme qu'il me faudrait résoudre pour comprendre la mienne. » (TLH, p. 52) Devant le mutisme de cette figure paradoxale et déracinée, elle renonce à résoudre l'énigme familiale et s'inspire de la béance de ce silence pour errer en littérature – suivant néanmoins les traces de sa mère « qui tenait ses livres contre sa poitrine comme s'ils avaient été ses enfants » (TLH, p. 229).

³⁰⁸ Selon une expression de Kateb Yacine, cité dans Fatima Zohra Lalaoui, « Pour une approche sémiotique de l'écriture algérienne (Le cas de Nina BOURAOUI : la voyageuse interdite) », *Insaniyat*, vol. 21, 2003, p. 55-60, en ligne, <<http://journals.openedition.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/insaniyat/7355>>, consulté le 18 janvier 2023, p. 57.

³⁰⁹ *Idem.*

³¹⁰ *Idem.*

Explorant « la troisième voie » d'une écriture interstitielle, elle « nomade³¹¹ » ainsi vers l'inconnu, entre ses différents territoires mémoriels, culturels, intimes, « du lieu du manque ou des contraintes dans une logique de déplacement, à celui d'une liberté engendrée par l'errance³¹² » : « Paris est une terre étrangère et ma campagne, je vois des fleurs et des dunes, je vois l'océan et les falaises. [...] Je suis l'esclave libre de mon désir. » (TLH, p. 227)

3.3 Un savoir opaque

L'errance, pour nos autrices métisses, est le mode de déplacement privilégié pour sillonner les rivages de leur histoire personnelle et collective et explorer une identité non pas unique, essentielle, mais en constant devenir, puisque intriquée à un réseau de rapports culturels complexe se ramifiant tel un rhizome, en étendue. Pour autant, l'errance n'est pas le flottement d'une individualité vide et sans substance dans un espace mondialisé, un *patchwork* où la relativité de l'ici et de l'ailleurs annule la pertinence d'appartenir à plusieurs lieux précis, à un héritage singulier. Laplantine et Nouss nous mettent en garde contre une « certaine conception de l'universalisme fait de standardisation, de nivellement et d'uniformité conduisant à une banalisation de l'existence³¹³ » qu'il ne faudrait pas confondre avec le devenir métis, fait de tensions et confrontations. Ainsi, nous avons vu chez nos autrices toute l'importance d'utiliser sa plume de concert avec une filiation féminine et familiale, ce qui n'est pas contradictoire avec une pensée de l'errance dans la mesure où ces embranchements sont de nature relativée et non exclusive. Au contraire, la conservation d'un patrimoine et la perpétuation d'un héritage sont essentiels au métissage qui est « une composition dont les composantes gardent leur intégrité³¹⁴ ». Rappelons que la définition d'un

³¹¹ Hédi Bouraoui, *op. cit.*, p. 8.

³¹² *Idem.*

³¹³ François Laplantine et Alexis Nouss, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁴ *Idem.*

imaginaire du métissage, pour Glissant, se résume à « exercer à la fois une action d'unité et de diversité libératrice³¹⁵ ». Ainsi, l'errance doit pouvoir mettre en circulation une unité forte, intègre et indissoluble dans une diversité du monde à laquelle elle serait consciente d'appartenir et avec laquelle elle consentirait à interagir, à échanger. En effet, nous dit Glissant, « pour qu'il y ait relation, il faut qu'il y ait deux ou plusieurs identités maitresses d'elles-mêmes qui décident de changer en s'échangeant³¹⁶ ». Le processus du devenir métis s'exerce alors sur deux plans simultanés, dans un acte d'affirmation et d'échange. Toute la complexité de cette démarche repose sur la capacité « à consentir à l'autre, à tous les autres, sans renoncer à soi³¹⁷ ». Cette démarche, nous l'avons vu, ne peut s'élaborer qu'en renonçant à l'idée d'une racine unique, et toute épistémologie dite arborescente qui figerait le soi et l'Autre dans une essence ou une vérité transcendante. Ainsi la pensée de l'errance est intimement liée à une conception alternative de soi, de l'altérité et du savoir dont le postulat de départ est l'absence d'un absolu de la connaissance : « Autrement dit, la science triomphante pour moi serait accordée à la philosophie de l'être et la science qui doute, qui rabat ses certitudes et qui dit qu'on va circuler, qu'on ne va plus aller en linéarité mais en étendue, serait accordée aux improvisistes de l'étant³¹⁸ ». L'errance identitaire et philosophique que l'on retrouve chez nos trois autrices est donc l'aboutissement d'une pensée de l'opacité, soit l'acceptation de la dimension obscure, indéfinissable, irréductible et insondable de toute réflexion, de toute culture et de toute identité : « La pensée de l'opacité me distrait des vérités absolues dont je croirais être

³¹⁵ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 71.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

³¹⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 75.

le dépositaire. Loin de me rencogner dans l'inutile et l'inactif, elle relativise en moi les possibles de toute action, en me faisant sensible aux limites de toute méthode³¹⁹. »

C'est bien l'adhésion à ce type de pensée qui rend nos autrices sujettes au vertige intellectuel. Entretenir le doute et l'incertitude permet de laisser intact le film opaque qui recouvre les choses et l'infinité qu'il nous laisse imaginer, stimulant alors vertige et tension créative. On remarque d'ailleurs chez Bouraoui que cette relativisation est poussée, en clôture de son roman, à un extrême qui redéfinit la valeur même de la connaissance, sans pour autant tomber dans l'inutile et l'inactif : « Il y aura toujours du mystère et de l'inconnu, nous ne saurons ni les racines ni la terre, nous ne saurons ni les raisons du bonheur ni celles des chagrins. Une seule certitude demeure : Nous espérons. » (TLH, p. 232) Bouraoui ne saura être plus explicite quant à son refus de percer l'opacité du mystère, l'autrice s'intéressant désormais à l'inconnu et à l'indicible pour l'élan d'espoir et de curiosité qu'ils suscitent. Cela dit, elle ne renonce pas à l'introspection ni à la quête de sens; elle renonce à obtenir une réponse claire, qui serait inévitablement fausse et illusoire, car elle refuse l'idée d'une vérité absolue. Seulement, ce retournement peut surprendre car, en ouverture de son roman, elle exprimait une recherche de vérité, de cohérence et de transparence quant à son identité et son histoire : « Je veux savoir qui je suis, de qui je suis constituée, ce que je peux espérer, remontant le fil de mon histoire aussi loin que je pourrai le remonter, traversant les mystères qui me hantent dans l'espoir de les élucider. » (TLH, p. 12) De la même manière qu'elle cherchait chez sa mère la réponse à ses mystères personnels, elle annonce dès l'introduction l'envie de sonder son enfance et le début de son âge adulte pour percer des énigmes et défaire les nœuds qui résistent encore à sa compréhension alors qu'elle amorce la cinquantaine. En exergue, elle écrit mot pour mot la phrase d'Aristote qu'elle a choisie d'ailleurs pour titre : « Tous les hommes désirent naturellement savoir. » (TLH, p. 9) Cet effet de répétition nous laisse perplexe, on ne se sait pas bien ce

³¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

qu'annonce cette insistance autour d'une phrase assez clichée par ailleurs, et dans laquelle l'emploi du terme « hommes » pour désigner les humains, peut faire sourciller le lecteur. De façon similaire, Djebbar mentionne aussi une citation classique qui insiste sur ce désir de connaissance, en l'occurrence d'introspection, le même que sous-entend Bouraoui dans son introduction :

Me reviennent deux mots grecs que je pourrai écrire ici dans leur graphie d'origine – peut-être qu'alors une seule arabesque saurait entrelacer les deux alphabets : l'un acquis dès l'enfance pour apprendre par cœur et écrire plusieurs sourates du Coran, l'autre à mon adolescence pour entrevoir l'ombre de Socrate dans le texte de Platon : "*gnôthi seauton*"... "Connais-toi toi-même" : Oh oui, inscrire ce conseil en graphie arabe, puis m'imaginer accroupie, sereine, dans l'ombre d'Averroès, chez nous, là-bas, en Andalousie. (NPP, p. 378)

C'est à travers un mélange de langues, d'alphabets, d'époques et d'espace géographiques que Djebbar campe cette phrase, que nous associons immédiatement à un héritage occidental, si bien que nous n'éprouvons pas son opacité, son caractère étranger, son alphabet et son origine lointaine. Or, cette distance en particulier s'avère intéressante pour Djebbar, qui dans cette habile enluminure retourne le contenu de la citation pour souligner non pas la profondeur de sa signification (ou s'approprier au mot l'injonction), mais son étendue, c'est-à-dire la façon dont Socrate s'insère harmonieusement dans son imagerie arabo-andalouse.

Pour Bouraoui comme pour Djebbar, la référence classique fait également écho à la curiosité un peu trouble qui leur fait éprouver cette « impatience d'auto-connaissance » (NPP, p. 446). Socrate et Aristote font en effet un clin d'œil à la fondation millénaire de cette philosophie de l'Être (que Glissant et plusieurs postmodernes entendaient décrier) et qui donne lieu à la pratique de la confession à laquelle les deux autrices s'adonnent. Bouraoui, pour sa part, rejette l'idée d'une essence individuelle immuable et la possibilité d'accéder à l'intégralité de celle-ci. Elle conserve néanmoins son intérêt pour l'acception d'Aristote mais réoriente son curseur sur le désir, l'espoir et la

curiosité comme éléments intrinsèques de la « nature » humaine. Elle développe ainsi sa propre réinterprétation d'Aristote sans faire fi de l'opacité qui demeure entre personnes égales et différentes, dans un univers matériel qui nous échappe : « Nous ne cesserons de chercher à savoir, nous, les hommes et les femmes³²⁰, égaux et différents, lancés dans le tourbillon de la ville et des atomes invisibles et magnétiques. » (TLH, p. 254) Djébar, de même, ne rejette pas le conseil de Socrate qui lui vient à l'esprit sous prétexte qu'elle ne le croit pas réalisable dans l'absolu. En effet, dans sa divagation autour de cette phrase, elle « l'entrelace » spontanément avec un autre patrimoine ancien, intime, ce qui retire à l'énoncé socratique non pas sa crédibilité, mais son aura de vérité univoque et universelle. Rappelons qu'Averroès était un commentateur d'Aristote dont il reprenait certains postulats. Djébar sans doute ne l'ignore pas, et c'est probablement ce qui inspire son rapprochement imaginaire entre les deux philosophes. Or, elle ne sent pas le besoin d'explicitier, puisque l'essentiel est de faire admettre au lecteur la possibilité d'une relation entre différents imaginaires sans complicité préalable. Cependant, pour ceux et celles qui sauraient saisir ce détail historique, elle rappelle le passage par le monde arabe de la philosophie classique, que l'Occident ne découvrira que bien plus tard grâce à ce détour. De plus, en tant que lecteur, la graphie grecque et arabe peut nous échapper, et la lecture de ce passage nous laisse alors avec une impression étrange. Nous « comprenons » sans avoir l'image exacte de ces alphabets et de ce à quoi pourrait ressembler « l'arabesque » qui saurait les unir. Ce silence ou cette absence peut nous perturber souvent pendant la lecture du roman qui aligne les références au paysage algérien et aux langues arabe et berbère. Nous aurions voulu emprunter le regard d'un.e ami.e arabophone, kabyle et algérien.e le temps de traverser le roman, et pourtant nous n'en aurions pas tiré forcément un savoir plus pertinent. En effet, c'est à l'inverse, à travers l'opacité, ou le renoncement à la transparence du texte, que nous préservons de toute réduction et de toute fixation sa

³²⁰ Nous sommes consciente que cette déclaration est potentiellement offensante pour les personnes ne se reconnaissant pas dans les genres féminins et masculins, particulièrement ici puisque l'autrice réfère à l'ensemble de l'humanité.

singularité irréductible, destinée à survivre au-delà de la mort (réelle ou symbolique) de son autrice, qui en l'occurrence fait dans ce roman son adieu touchant à son œuvre et à la littérature :

Nous, lecteurs parvenus à la fin du tunnel, allons embrasser d'un regard plus perspicace le champ vain des ruines qu'aura laissé cet auteur(e) encombrant(e) [...] la narratrice en ressort elle-même à peine éclairée. [...] J'en reviens à ce moi d'autrefois, dissipé, qui ressuscite dans ma mémoire et qui, s'ouvrant au vent de l'écriture, incite à se dénoncer soi-même, à défaut de se renier, ou d'oublier! Se dire à soi-même adieu. (NPP, p. 449)

Djebar, dans le même élan que Bouraoui, en s'ouvrant au vent de l'écriture, fait l'expérience d'une limite dans la connaissance de soi, car elle s'en trouve finalement « à peine éclairée » et sent le besoin de « dénoncer » la futilité de sa présence réelle dans une œuvre autobiographique qui la dépasse en tant que sujet. Elle s'éclipse ainsi en laissant le palimpseste du lecteur recouvrir un roman qui se veut en éternel devenir.

Eberhardt, à qui l'écriture de soi sert aussi d'outil pour observer et décrire ce qu'elle appelle ses « périodes d'incubation » (ES, p. 459), semble également attirée par l'idée de découvrir son « moi réel » (ES, p. 303) : « Il ne faudrait pas attribuer à de la mégalomanie cet égoïsme apparent du moi surgissant à chaque feuillet de ce livre... Non... Habitude de solitaire accoutumé à regarder sans cesse en lui-même d'abord; ensuite, nécessité de créer un livre pouvant me donner, plus tard, une image vraie de mon âme aujourd'hui. » (ES, p. 323) Tenir un journal devient pour elle « la forme la plus adéquate pour décrire les pérégrinations ou nombreux déplacements³²¹ ». De cette façon, chez Eberhardt, « le genre littéraire du journal devient un substitut d'existence; les facettes multiples du moi sont alors vécues sans restriction dans ce genre³²² ». Il est vrai que cette plongée intime porte, comme nous l'avons vu, un projet de

³²¹ Kamila Outibi-Aitsiselmi, *op. cit.*, p. 126.

³²² *Idem.*

« progression » morale et intellectuelle, mais l'image qu'elle fige un jour donné, elle le sait, sera vouée le lendemain à muter, à s'incuber et à se transformer : « l'Univers se reflète dans le miroir mobile de nos âmes et avec elles, son image change indéfiniment... cette idée amènerait à penser que la *vraie* figure de cet Univers est à jamais insaisissable et inconnue. » (ES, p. 449) L'humilité qui accompagne cette conclusion alimente sa foi soufie qui inclut l'abandon au *Mektoub*, « destin » imprévisible sur lequel nous ne pouvons pas avoir d'emprise, concept qui attire Eberhardt bien plus que certains dogmes religieux auxquels, malgré sa foi sincère, elle ne donne que peu d'importance. La reconnaissance de la dimension « insaisissable » du monde stimule sa curiosité et son désir de vagabondage, et de manière similaire, elle reconnaît à son âme une volatilité qui la rend tout aussi insaisissable que l'Univers qu'elle entrevoit.

Bouraoui, dans un élan de résignation paisible, évoque une pensée qui fait étrangement écho aux divagations d'Eberhardt : « Il n'y aura jamais assez d'heures pour embrasser la vérité. Nous ne saurons jamais qui nous sommes, ce que nous désirons et attendons. » (TLH, p. 231) Eberhardt demeure également assez dépourvue après ses plongées intimes, comme Djébar, elle en ressort « à peine éclairée » (NPP, p. 449) : « Chez moi, il y a toujours ce fond insondable et inanalysable de tristesse sans cause connue, qui est l'essence même de mon âme. » (ES, p. 342) Ainsi, la seule certitude qu'elle semble obtenir sur « son essence », s'il en est une, repose sur son opacité éternelle; une conclusion qu'elle trouve complexe à apprivoiser, car elle aurait voulu s'offrir la sécurité du foyer et de la famille qui lui faisait défaut, convaincue « qu'on ne peut jamais tomber plus bas que soi-même » (ES, p. 241). Or, sa perception évolue pendant l'écriture des journaliers et sa propre compagnie instable et insondable semble, en clôture de son dernier fragment, convenir à son désir de solitude et d'errance sans provoquer de profonde angoisse : « Tout – et moi-même – est changé radicalement. [...] Je vais commencer un nouveau journalier. Que vais-je y inscrire et où serai-je le jour encore lointain où, comme aujourd'hui celui-là, je terminerai ce volume encore

blanc [...] "Dieu connaît les choses cachées et la sincérité des témoignages! " » (ES, p. 468) Cette dernière phrase citée du Coran laisse croire, étant donné qu'il n'y a pas eu d'autres journaliers par la suite, qu'elle a laissé à une entité suprême le soin de juger de son essence et de ses intentions, et qu'elle a abandonné l'idée de devoir répondre de la complexité et de la multiplicité qui la rend si suspecte aux yeux des autres et d'elle-même. Ainsi, Eberhardt, Bouraoui et Djébar renoncent à la quête d'une interprétation univoque du sens qui les entoure, et formulent le même constat à propos de leur identité, qui n'aurait ni essence, ni vérité, et qui, pour cette raison, conserverait une opacité intrinsèque se déclinant à travers l'indéfini et l'imprévisible. Toutes trois conçoivent en effet le savoir (sur soi et sur le monde) comme une curiosité sans cesse alimentée par l'impossibilité de le cerner totalement.

3.4 Figures du masque, du voile et du pseudonyme

L'ambiguïté continue donc de régner sur l'identité de nos autrices après un long effort d'anamnèse. Elles en concluent qu'elles seront toujours opaques à elles-mêmes, à l'instar de l'univers qu'elles perçoivent, faute d'avoir une essence transcendante à sonder et à performer. Elles découvrent « que les concepts ne peuvent être retenus dans des limites rigides³²³ » et acquièrent ainsi une flexibilité qui leur permet « de déployer leur psyché verticalement et horizontalement³²⁴ ». Elles développent alors « une tolérance à l'ambiguïté³²⁵ » leur servant à mettre en tension des éléments identitaires et culturels opposés dans un seul regard, dans une même conscience où « peut s'unir tout ce qui a été séparé³²⁶ ». La pensée de l'opaque, en faisant admettre l'insaisissable et tolérer l'ambigu, contribue au travail de la conscience métisse auquel renvoie Anzaldúa qui ouvre une troisième voie : « Le soi, en essayant de construire une synthèse, a ajouté

³²³ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 3.

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ *Idem.*

³²⁶ *Idem.*

un troisième élément qui est supérieur à la somme de ses parties disjointes³²⁷. » Cette troisième voie, en effet, n'est pas uniquement un amas reconstitué des parts mutilées et amputées rassemblées sur un même plan d'existence grâce à la création et à l'écriture. Elle est également le résultat d'un geste d'affirmation d'un soi « augmenté » par ce troisième élément qui propose une relation d'équivalence et de partage entre cultures et identités dominées et dominantes. La revendication implicite qu'induit cette recherche d'égalité est cependant loin d'être admise dans l'imaginaire collectif qui attend des individus une appartenance claire à l'un ou l'autre des pôles placés dans des rapports de pouvoir. La pensée de l'opaque est source d'une certaine délivrance, car elle permet d'esquiver intérieurement l'injonction à la performance sociale d'une identité unique en position subalterne. Cependant, Audre Lorde dénonce l'effet de cette exigence de compartimentation qui continue d'être exercée sur les femmes assumant leur métissage, en dépit du confort qu'elles peuvent avoir trouvé entre leurs différentes appartenances, grâce à une lutte menée intérieurement et sur le terrain de l'écriture : « En tant que lesbienne Noire féministe à l'aise avec les différents ingrédients de mon identité, je suis sans cesse poussée à ne montrer qu'une seule et unique facette de mon identité et à la présenter comme un tout significatif, éclipsant ou niant mes autres facettes. C'est une façon de vivre destructrice et compartimentée³²⁸. » Ainsi, la *Mestiza* est confrontée à l'oppression de l'identité meurtrière³²⁹ qui la renvoie à une position réductrice, car elle lui incombe de montrer une certaine facette, souvent celle perçue comme dominée, afin de demeurer lisible, transparente et inoffensive pour le corps social.

Cette réduction oblige la *Mestiza* à arborer un « masque social » et à prétendre que ce dernier la résume entièrement le temps de sa performance. Nous alternons tous

³²⁷ *Idem.*

³²⁸ Audre Lorde, *Sister Outsider, Essai et propos d'Audre Lorde sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, Genève/Laval, Marmamélis, 2003, p. 133.

³²⁹ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 6.

différents rôles sociaux dans une journée et portons les « masques » relatifs à nos fonctions, seulement, la *Mestiza* souffre de cette alternance aliénante et excluante, car aucun masque ne parvient à garantir son adéquation à un groupe, en plus de la contraindre à ne présenter qu'une image limitée et conforme d'elle-même qui lui semblera inauthentique. Enfin, les masques sont souvent dans un premier temps le fruit d'une tentative d'adaptation aux pressions d'une norme patriarcale, hétéronormative et coloniale. La figure du masque est donc assez ambiguë dans le discours de nos autrices. Récurrenente, cette figure est parfois teintée de la désolation de devoir s'y soumettre et d'un certain mépris pour ceux qui les arborent avec facilité. Chez Bouraoui par exemple, le masque a la vocation inquiétante et oppressante de cacher la vérité des choses et ainsi d'ouvrir sur un monde de mensonges, de solitude, de prétentions vaines et superficielles. En effet, si elle décrivait avec neutralité la distance qui la séparait de sa famille étant enfant – « Nous sommes si différents » (TLH, p. 78), dit-elle – elle est confrontée adulte à une norme oppressive blanche et hétérosexuelle qui la force à éliminer les marques de cette différence derrière un masque, une doublure, pour être considérée par sa famille et son environnement social : « Il faudra m'habituer à cette nouvelle solitude : être différente des autres. Je ne sais pas si je vais supporter de devoir me cacher, mentir, la fragilité que cela engendre. On peut devenir fou de ça – la double vie. » (TLH, p. 79) Ensuite, ironiquement, alors qu'elle croyait pouvoir faire tomber le masque de sa double vie, elle apprend durement les conventions et le diktat des apparences qui règne dans le monde de la nuit où « passé minuit plus personne ne vaut rien, chacun se cache derrière un masque. » (TLH, p. 117) Elle adhère ainsi à ces codes aliénants mais se désillusionne rapidement après le suicide d'une amie, victime, comme l'interprète Bouraoui, de la perversité des rapports de domination qui prévalent dans ce milieu. Elle prend alors une certaine distance avec le groupe d'amies « complices » du drame et se présente seule au Kat. Elle y fait une rencontre fortuite avec Natalie R. qui parvient à faire tomber définitivement sa fausse doublure en lui proposant plutôt une relation « d'égal à égal, sans rapport de force et de pouvoir » (TLH, p. 226) : « cela lui a plu, lui plaît, je suis courageuse ou très sûre de moi, elle ne le sait pas, elle ne veut

pas le savoir, mais c'était plutôt touchant de me regarder au bar, assise, seule, à attendre que quelque chose arrive. » (TLH, p. 227) Sa solitude, symptôme visible de son absence d'appartenance, n'est plus synonyme d'exclusion, elle attire au contraire la curiosité de Natalie R. qui souhaite d'ailleurs que l'« opacité » qui accompagne le comportement de Bouraoui résiste éternellement à sa compréhension. Depuis cette rencontre, la différence s'affiche en binôme avec l'égalité, comme nous l'avons vu dans la conclusion de son récit dans lequel la narratrice s'adresse à un « nous » composé d'atomes « égaux et différents ».

En observatrice apaisée, elle assiste ensuite à un spectacle de Drag Queen qui lui inspire une réflexion sur la relativité de la vérité et du mensonge dans la performance de soi : « la bande son du playback grésille. Tout est faux et tout est vrai. Nous ne sommes plus les actrices, les divas [...] nous regardons et nous cherchons la vérité derrière les masques. » (TLH, p. 231) Si le masque est une entrave à la pleine expression de soi, c'est bien parce qu'il est imposé par des normes sociales et que la personne qui le porte n'assume pas son usage et laisse prétendre que son masque dit la vérité des choses. Dans ce cas, l'abandon du masque offre un spectacle qui témoigne d'une prise de liberté plus qu'il ne révèle finalement une image fidèle et transparente. En effet, Bouraoui ajoute immédiatement après qu'« il ne suffit pas de se travestir pour être un autre [...] la nuit ne suffit pas à voiler le jour et le jour ne recouvre pas la nuit. Tout circule et se mélange, tout révèle et se contredit, tout se répond et s'oppose. » (TLH, p. 231) C'est notamment grâce à cette assise intellectuelle (que nous avons déjà décrite en substance plus haut) que l'autrice se permet d'annuler l'effet réducteur du masque pour embrasser l'opacité et la complexité qu'elle devine derrière. Alors qu'elle a dû mener une double vie (TLH, p. 16) dans la honte et la peur d'être « démasquée » (TLH, p. 18), alors qu'elle s'est contrainte à « remiser la part féminine de [s]on être » (TLH, p. 17) à l'aube d'une enfance tiraillée entre deux familles qui, n'ayant jamais pu comprendre sa dualité, l'ont « empêché[e] de s'aimer en entier » (TLH, p. 77),

l'expression de cette réflexion qu'on pourrait croire légère prend des allures de réclamation du droit à l'opacité, tel que Glissant le conçoit :

L'opaque n'est pas l'obscur, mais il peut l'être et être accepté comme tel. Il est le non-réductible, qui est la plus vivace des garanties de participation et de confluence. [...] C'est que cette même opacité anime toute communauté : ce qui nous assemblerait à jamais nous singulariserait pour toujours. Le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent à la non-barbarie. Nous réclamons pour tous le droit à l'opacité³³⁰.

La réflexion qui clôture son roman incite le lecteur à adopter le même respect du droit à l'opacité, en lui dévoilant toutes ses facettes et en lui proposant ensuite de renoncer à débusquer une sorte de cohérence unique et d'accepter dans le même élan la dimension qui lui semble opaque. D'ailleurs la forme fragmentée et non chronologique du roman agit en ce sens et exige d'emblée une certaine concession du lecteur qui, sans un certain lâcher prise, se trouvera dépassé. Grâce à cette affirmation philosophique et stylistique, Bouraoui s'émancipe ainsi avec délicatesse et fermeté des assignations qui l'ont asphyxiée derrière les masques, muselant sa différence, la soumettant à une solitude involontaire et à « une forme de honte sociale » (TLH, p. 27). Une énergie et une ouverture nouvelle émanent de cette composition de soi réalisée grâce à l'affirmation et à l'octroi de son droit à l'opacité. Ce basculement intérieur salutaire s'apparente beaucoup à celui qu'exprime Audre Lorde :

Je suis au sommet de ma puissance uniquement lorsque j'intègre tout ce que je suis, ouvertement, libérant une énergie jaillie de mes différentes expériences et circulant librement à travers mes différents moi, affranchie des simplifications imposées par d'autres. C'est alors seulement que je peux rassembler mon être et mes énergies au service des luttes que j'embrasse comme partie intégrante de mon existence³³¹.

³³⁰ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 208.

³³¹ Audre Lorde, *op. cit.*, p. 133.

Pour Bouraoui, le masque semble s'être imposé comme une entrave limitant l'union de certaines facettes dans un même « soi » irréductible, en mesure de réclamer « sa dignité essentielle³³² ». Or, maintenant qu'elle en est débarrassée, elle est en mesure « de refaçonner son identité spirituelle³³³ » en circulant plus librement entre différents « soi » sans craindre le mensonge ou le rejet.

Eberhardt considère également, dans l'ouverture de son premier journalier, le masque sous l'angle plus classique du mensonge ou de l'hypocrisie devant lequel s'oppose une expression libérée plus authentique. Elle perçoit en effet le masque social dans lequel elle s'est enfermée comme une trahison forcée qui approfondit sa solitude : « Pour la galerie, j'arbore le masque d'emprunt du cynique, du débauché et du je m'enfoutiste... Personne à ce jour n'a pu percer ce masque et apercevoir ma vraie âme, cette âme sensitive et pure qui plane si haut au-dessus des bassesses et des avilissements. » (ES, p. 303) Eberhardt se désole en effet de l'effet pervers du « masque d'emprunt » qui l'isole dans la représentation faussée et réductrice attribuée en raison de son dégoût des conventions, de son ambiguïté identitaire, de ses fréquentations. Elle souffre alors de se sentir incomprise. Néanmoins, elle fantasme un « autre » capable de la percer à jour, de « chercher la vérité derrière les masques » (TLH, p. 231), pour reprendre l'expression de Bouraoui. Eberhardt, qui a souffert de l'isolement induit par le port du masque social, a cependant trouvé quelques espaces relationnels où pouvoir le retirer, grâce à l'opacité que certains auront eu la finesse de lui accorder, à l'instar de Natalie R. pour Bouraoui. Par exemple, elle raconte aimer particulièrement la compagnie d'un ami qui, dit-elle, « veut ce que je comprends et il le sent certes plus intensément que moi, justement parce qu'il ne le comprend pas et ne cherche pas à le comprendre. » (ES, p. 459) L'attitude particulière de cet ami résume ce que Glissant décrit comme l'état d'esprit qui préserve « le droit à l'opacité » : « Je peux donc concevoir l'opacité

³³² Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 6.

³³³ Audre Lorde, *op. cit.*, p. 133.

de l'autre pour moi, sans que je lui reproche mon identité pour lui. Il ne m'est pas nécessaire que je le "comprenne" pour être solidaire de lui³³⁴. » À cet égard, ce qui semble gêner Eberhardt plus que tout dans l'usage du masque social, ce n'est pas tant le voilement de son intimité souffrante, jugée relativement nécessaire, que la vaine prétention des autres à pouvoir la saisir derrière la frontière du masque qu'ils font semblant d'ignorer. En effet, elle écrit dans une lettre à un autre grand ami qu'« en face du monde, nous portons, par défiance autant que par crainte des banales consolations que l'on ne manquerait pas de nous prodiguer, un masque impénétrable. [...] Nous souffrons parfois cruellement mais ne voulons pas de la compassion de nos pseudo-semblables si dissemblables³³⁵. » Ainsi, c'est avec la même reconnaissance d'une opacité impénétrable siégeant au cœur de ses relations qu'elle s'abandonne au sentiment amoureux pour Slimène :

Hélas un peu de cendres grises au fond de deux âmes solitaires, très loin l'une de l'autre sans doute, et séparées à jamais par des amas d'autres cendres, étrangères, des souvenirs déjà déformés et vagues. [...] Mais voilà, ces choses-là sont si personnelles, si à moi qu'il m'est difficile de les [...] faire comprendre et admettre par un autre. (ES, p. 458)

Eberhardt, souffrant de vivre depuis toujours « en spectateur, en étranger » (ES, p. 417), oscille donc entre un désir d'être comprise et sondée par un autre, et la délectation de son éternel décalage qui lui donne la liberté de s'autodéterminer en fonction des circonstances.

Si elle a autrefois fantasmé et idéalisé une « fusion » parfaite avec son frère Augustin notamment, elle exprime ici une certaine réserve quant à cet idéal. Ainsi, le masque en soi ne dissimule pas de « vérité » intrinsèque à discerner, car la compréhension

³³⁴ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 205.

³³⁵ Isabelle Eberhart, *Lettres et Journaliers, Présentation et commentaires par Eglal Erreira, op. cit.*, p. 53.

mutuelle complète et immuable entre deux êtres est illusoire et sa propre identité assumée comme multiple et opaque, même vis-à-vis de son propre regard. À partir du moment où l'on admet qu'il n'y a pas d'essence à trahir, il est possible de circuler librement à travers les différentes facettes d'un même ensemble cohérent – mais toujours en partie impénétrable pour autrui – sans avoir l'impression de prétendre des faussetés pour berner « la galerie ». Les masques sont donc parfois perçus chez Eberhardt comme des « simplifications imposées par d'autres ». Mais puisque le jeu social l'exige, elle choisit d'assumer son recours à la mascarade et d'en faire un usage subversif pour approcher les marges et défier les frontières de son genre et de son statut. En effet, nous l'avons vu, Eberhardt a témoigné sa vie durant d'une déconcertante habileté à utiliser diverses « couvertures » en écrivant sous pseudonymes et en revêtant des costumes de marin, d'étudiant ou de cavalier arabe. En soi, performer une identité inventée n'a jamais semblé la perturber puisqu'elle était l'unique autrice de son personnage et que ce dernier lui permettait d'ouvrir plus larges ses horizons, son expression et sa pensée. Ainsi, bien qu'il soit le fruit de son imagination, Mahmoud Saadi se substitue à son « masque d'emprunt » créé « par défiance », et lui permet d'embrasser, en Algérie, une personnalité plus proche de ses profondes aspirations et de son intériorité : « This mask was merely a transitional, burrowed accoutrement to her European personality that she would readily forsake, in her adopted land, for her mystical personality³³⁶. » De plus, Eberhardt a toujours été consciente que sa curiosité et son insatiable désir de découverte auraient rencontré, sans ce stratagème, l'obstacle infranchissable de son identité féminine :

Sous un costume de jeune fille européenne, je n'aurais jamais rien vu, le monde eût été fermé pour moi, car la vie extérieure semble avoir été faite pour l'homme et non pour la femme. Cependant j'aime à me plonger dans le bain de la vie populaire, à sentir les ondes de la foule couler sur moi, à m'imprégner des

³³⁶ Hedi Abdel-Jaouad, *op. cit.*, p. 108.

fluides du peuple. Ainsi seulement je possède une ville et j'en sais ce que le touriste ne comprendra jamais. (ES, p. 73)

D'emblée, ce passage nous fait constater la dimension transgressive que comporte ce travestissement dans un contexte où l'espace public est réservé presque exclusivement au masculin. Abdel Jaouad y voit donc certes un moyen comme un autre d'arriver à ses fins, entraînant peut-être malgré lui un renversement symbolique : « By rejecting the symbolism of her female clothing, Isabel transgressed and broke more than a dress code; she put in question not only gender roles and functions but also their political and ideological implications³³⁷. » Ajoutons à cela qu'en plus d'adopter un nom masculin, elle adopte l'habit, la religion et le mode de vie des Algériens, inversant un rapport de domination dans le sens d'une « régression » scandaleuse dans la hiérarchie coloniale. Cependant, l'habit et le pseudonyme masculins pour Eberhardt ont certes dépassé le simple aspect pratique, mais ne concourent pas non plus à la revendication politique ou à la fantaisie. En effet, rappelons que Mahmoud Saadi représente simplement pour elle « la personnalité aimée ». Ses journaliers sont d'ailleurs écrits au masculin en référence à cette nouvelle identité, mais à aucun moment il n'est fait mention d'un autre dessein que celui de vivre, la plupart du temps en habit de cavalier, ses « vagabondages ». D'ailleurs, son adhésion à une quelconque sororité est malaisée et ses convictions politiques sont changeantes³³⁸. Or, Eberhardt ne nie jamais sa féminité, ni ses origines russes, si bien qu'elle ne peut se concevoir qu'à la frontière des genres, à la limite des catégories féminin/masculin, Orient/Occident. Cette perspective profondément singulière en ce début du siècle est difficilement compréhensible et encore moins partagée par son entourage proche et son environnement social. Il n'empêche qu'elle conserve volontairement toute sa vie une ambiguïté qu'elle n'élimine jamais entièrement derrière Mahmoud Saadi, lequel s'inscrit finalement

³³⁷ Hédi Abdel Jaouad, *op. cit.*, p. 107.

³³⁸ Voir l'article suivant : Rachel Bouvet et Chloé Charbonneau, « Vivre et écrire à la frontière : Isabelle Eberhardt entre Orient et Occident, masculin et féminin », dans François-Emmanuel Bouchet et Soundouss El-Kettani, *L'Orient des voyageuses*, à paraître.

parmi d'autres figures marginales (prostituées, légionnaires, marabouts, etc.) avec qui elle conçoit d'ailleurs de grandes affinités et qui lui inspireront de nombreux portraits particulièrement émouvants. En effet, elle les perçoit comme victimes de hiérarchisations et d'assignations culturelles, genrées et ethnologiques dont elle ne peut nier l'aspect arbitraire, pour les avoir elle-même subies. Il demeure que l'empathie qu'elle témoigne pour ces derniers ne viole jamais une certaine distance impénétrable qui semble être le moteur de son écriture. À travers ses notes de route et ses reportages transparaît donc ce respect implicite de leur opacité qui leur restitue une dignité et pose un regard sensible et nuancé sur leur condition en plus d'inscrire leur présence de manière indélébile dans les premières descriptions sociales de l'Algérie coloniale. Contrairement au « masque d'emprunt » qu'elle arborait avant son départ, et contrairement aux « masques » superficiels qui entravent l'expression pleine et authentique chez Bouraoui, Mahmoud Saadi, en tant que costume et pseudonyme, n'est pas une « couverture » étouffante ou exclusive ; il n'entrave rien, car il existe en tant qu'entité singulière émancipée des contraintes sociales, permettant à Eberhardt d'incarner de façon radicale sa liberté de mouvement et d'esprit.

L'usage subversif de son personnage de cavalier arabe tient également au fait qu'il lui permet de passer inaperçue dans des milieux où elle serait autrement malvenue et qu'il élargit ainsi ses possibilités d'expression et de déplacement. En effet, la dissimulation, quand elle n'est pas l'effet d'une conformation passive à une oppression, peut permettre à l'opposé de s'en affranchir. Le pseudonyme et le costume ont une vertu émancipatrice en accordant la possibilité d'accéder aux sphères du public, de l'expression du désir et du pouvoir. Il s'agit d'une stratégie de résistance que la critique Anna Rocca, spécialiste de l'œuvre de Djébar, qualifie « d'invisibilité active³³⁹ ». En l'occurrence, chez l'académicienne, cette stratégie s'élabore précisément à travers la figure ambivalente du voile, qui est « l'expression même de la différence sexuelle, de

³³⁹ Anna Rocca, *Assia Djébar: le corps invisible, voir sans être vue*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 16.

la marque du genre³⁴⁰ ». L'évocation de ce symbole phare de féminité arabe, hautement convoqué dans les discours coloniaux et patriarcaux, a, dans l'œuvre de Djébar, une définition et une portée très singulières. En effet, chez Djébar, le voile représente concrètement un tissu recouvrant le corps féminin, et elle le mentionne régulièrement comme tel, notamment quand elle relate des souvenirs d'enfance. Or, le principe du voile permettant de « voir sans être vue³⁴¹ » se détache de son objet réel pour revêtir une signification métaphorique éclairant son rapport à l'écriture et inscrivant le voile comme l'une des figures centrales de son imaginaire des langues : « Converser pour la première fois en arabe m'aurait paru succomber à une familiarité hâtive. [...] Le français, si neutre, me tiendrait lieu, en quelque sorte, de voile. » (NPP, p. 292) En « s'habillant » du français, elle peut ainsi vagabonder en anonyme sans craindre le jugement des hommes de son clan, et transgresser plus tard l'interdit de l'écriture de soi : « Toi qui marches, en ces premiers jours de l'automne 1953, libre à travers cette cité populeuse, c'est voilée dorénavant au dehors mais de la langue des "Autres" que tu avances – celle que justement tu écris, j'allais dire : tu étreins. » (NPP, p. 34) Or, faire cet usage du français en contexte de diglossie, c'est se confronter au clivage inévitable entre langue du dedans, de l'intime (l'arabe dialectal et le berbère), et langue du dehors, de la raison, surplombant inégalement la première. Ainsi, le risque est réel chez Djébar de se distancier, dans ce français « neutre », de l'émotivité, du désir, du corps et de l'affect. Elle dit à cet égard avoir ressenti une « aphasie amoureuse en français³⁴² », soit une incapacité à dire l'amour dans cette langue, sans pouvoir l'exprimer non plus en langue arabe sous peine d'être jugée indécente. Cet obstacle provoque chez elle non pas une confrontation stérile mais le « procès créateur » du français qui sera l'instigation de son processus de « traduction du français dans sa

³⁴⁰ Wolfgang Asholt, Mireille Calle-Gruber, Dominique Combe (dir.), *Assia Djébar: littérature et transmission*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2010, p. 195.

³⁴¹ Anna Rocca, *op. cit.*, p. 23.

³⁴² *Ibid.*, p. 37.

langue maternelle », et de retournement de la langue « du dehors » pour parler du dedans, pour s'affirmer en tant que sujet désirant, et comme Bouraoui « étreindre l'histoire des autres » (TLH, p. 241). Ainsi, à l'opposé d'un discours nationaliste masculin qui a comparé ce clivage à une forme d'aliénation, Djébar s'est emparée du « butin » de la langue française pour combattre l'aliénation du regard de l'homme arabe et colonisateur, transcendant « le traumatisme de la langue conçue comme pouvoir et instrument d'exclusion³⁴³ ». Eberhardt, explicitement multilingue dans ses écrits, bouscule également l'hégémonie du français comme langue dominante :

Isabelle used French as yet another disguise, a Harlequin costume, a trope through which she manipulated social, linguistic and gender codes. [...] Instead of its homogeneity, she set out to find and create an interlingual, international, and intercultural literary oeuvre³⁴⁴.

Djébar et Eberhardt, derrière le « voile » ou le « déguisement » du français, font ainsi entrer le cheval de Troie de la conscience métisse au cœur du système de domination colonial et de ségrégation sexuelle qui les a entravées, en passant par le système langagier, imprégné de ces rapports culturels inégaux. Djébar pour sa part conscientise la vocation transgressive de son écriture dans la langue dominante. Cette métaréflexion tente de cerner les stratégies poétiques mises en œuvre pour regagner sa dignité de femme de culture arabo-berbère en conservant l'opacité – et en assumant l'affront – que cette présence provoque dans son expression en français. Enfin, il demeure que pour Djébar, Eberhardt et Bouraoui, c'est en réclamant une relation d'équivalence entre « opacités mutuelles³⁴⁵ », et en circulant librement à travers les différents éléments qui

³⁴³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴⁴ Hédi Abdel-Jaouad, *op. cit.*, p. 115.

³⁴⁵ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 208.

fondent leur identité mouvante et irréductible, qu'elles parviennent à faire confluier des cultures et les langues « sans les confondre en magma ni les réduire l'une à l'autre³⁴⁶ ».

³⁴⁶ *Idem.*

CONCLUSION

Ce mémoire proposait une plongée dans l'imaginaire, la culture et la pensée du métissage, avec la particularité de s'intéresser à l'expression d'une conscience métisse féminine à partir d'un lieu algérien. Notre étude avait l'ambition de couvrir une large plage temporelle d'un siècle, de 1897 à 2018 à travers les œuvres de trois autrices : Isabelle Eberhardt, Assia Djebar et Nina Bouraoui, représentant chacune un moment charnière de transition dans les imaginaires. Née en Suisse, Isabelle Eberhardt est la première autrice en langue française du corpus algérien, ses écrits nous ramenant en plein cœur de la période coloniale. Comme transfuge ayant adopté entièrement la foi, les mœurs et les langues locales, Eberhardt témoigne dans ses fictions et ses reportages d'une acuité exceptionnelle pour son temps. La lecture de ses écrits personnels, rassemblés dans l'ouvrage *Écrits sur le sable*, nous permet de cerner la posture unique que ce statut marginal lui a permis d'adopter et qui explique une telle justesse. En effet, dans ses écrits fragmentés où alternent les langues, les alphabets et les références de trois continents, nous avons rencontré une personnalité rêveuse et tourmentée, curieuse, solitaire, en quête d'absolu et éprouvant manifestement un vertige permanent face à l'effondrement de ses certitudes et de ses attaches.

La lecture d'Eberhardt nous a alors rappelé un vertige que beaucoup ont éprouvé en entrant dans l'ère de ce qu'Édouard Glissant a qualifié de Totalité-Monde. Aujourd'hui, la conscience de la relativité des cultures submerge nos frontières psychologiques et nous fait constater l'inadéquation d'un modèle d'identité comme racine unique. Certaines écrivaines d'origine algérienne et magrébine ont eu l'occasion d'en faire le constat – et d'adopter finalement une poétique adaptée à cette réalité – car devant l'impossibilité d'adhérer à une définition identitaire transparente et univoque, elles éprouvent la sensation d'habiter un « nulle part » solitaire, vertigineux et mélancolique semblable à celui que la jeune autrice transfuge exprimait. Évidemment, nous ne

sommes pas la seule à établir ce rapprochement. Ainsi, nous avons vu que l'existence étonnante d'Eberhardt reconforte et inspire certaines autrices du corpus algérien diasporique qui s'évertuent à créer, grâce à l'écriture, des ponts, par-delà les continents et les époques, avec celles qui partagent leur condition existentielle. Nina Bouraoui, Franco-Algérienne lesbienne, qui s'affiche parmi les plus emblématiques représentantes de la « nébuleuse d'identités morcelées³⁴⁷ » très contemporaine auquel nous faisons référence, s'inscrit – quoique plus discrètement – dans la même démarche et écrit ceci en conclusion de son plus récent roman autobiographique intitulé *Tous les hommes désirent naturellement savoir* : « Lorsque l'avenir nous effraiera, nous saurons que d'autres, avant nous, s'y sont engagés et nous attendent peut-être. » (TLH, p. 234) L'attend donc peut-être, aux côtés d'Isabelle Eberhardt, Assia Djébar, éminente prédécesseure, qui, dans son ultime roman *Nulle part dans la maison de mon père*, a cédé à la même « impatience d'auto-connaissance » (NPP, p. 446) en interrogeant son enfance et le début de sa vie adulte déchirée entre les cultures et les langues. Si Assia Djébar est une figure phare de la période postcoloniale chargée de reconquérir son identité algérienne de l'aliénation coloniale, son œuvre contraste avec celle des écrivain.e.s de sa génération, et d'autant plus ce dernier roman, qui révèle explicitement sa posture singulière d'« errante enracinée ».

Nous pouvons donc admettre que Djébar, Bouraoui et Eberhardt sont partie prenante d'une filiation d'autrices témoignant d'une conscience métisse « a-territoriale et a-géographique³⁴⁸ » mais aussi, de toute évidence, relativement a-temporelle, car elle n'est pas seulement le résultat d'une conjoncture identitaire et historique mais le fruit d'une « collision culturelle³⁴⁹ » vécue intimement, créant une disposition au métissage qui n'est pas uniquement contemporaine. Nous avons constaté ensuite la récurrence de

³⁴⁷ Claudia Mansueto, *op. cit.*, p. 1.

³⁴⁸ *Idem.*

³⁴⁹ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 3.

certain motifs et de certaines figures qui faisaient la particularité de leur contribution féminine, bien que deux d'entre elles prolongent le cadre spécifique de la féminité en exil : Bouraoui par son homosexualité, Eberhardt par son incarnation masculine de Mahmoud Saadi. En examinant la posture singulière qui émane de ce corpus, nous avons vu que cette perception nouvelle surgit à l'intersection de multiples identités condamnées à un exil forcé des normes patriarcale, coloniale et hétérosexuelle (dans le cas de Bouraoui). Ce rejet leur fait adopter une posture incrédule et contestataire face aux frontières des dichotomies culturelles et genrées qui les cantonnent à des visions réduites d'elles-mêmes. Oscillant d'abord entre désir de dilution et désir de fragmentation de leur identité, elles appliquent finalement une pratique spatiale, intellectuelle et artistique nomade. Le « nulle part » prend alors la forme d'une « béance créatrice » qui, recouverte par l'écriture, devient un lieu symbolique où toutes parts peuvent être admises. Incapables de réunir selon une logique de vérité et de pureté les différents pans de leur existence, elles refusent la prétention à la connaissance et à la performance d'un soi transparent pour elles-mêmes et lisible pour autrui. Elles assument leur appartenance au processus éternellement inachevé de métissage qui dépend d'une tension toujours reconduite entre ses différents éléments, laquelle devient la condition psychique nécessaire pour écrire.

Le premier chapitre avait d'abord pour objectif de situer la conjoncture actuelle de la Totalité-Monde, telle qu'elle est définie par Glissant, et du métissage comme « idiome planétaire³⁵⁰ » pour contextualiser le cadre conceptuel de notre recherche. Nous avons vu que la relation mondiale se définit par une accélération et un élargissement sans précédent des rapports interculturels et internationaux soutenus désormais par une dynamique de chocs, de répulsions, d'attirances et d'oppositions. Cette réalité érode les frontières érigées par la pensée moderne occidentale procédant à des découpages binaires et prétendant à la prescience et à la transparence. L'inconfort et l'ambivalence

³⁵⁰ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 33.

émanent de la remise en question des fondements épistémiques du savoir dominant et des conceptions figées de l'identité, et provoquent des réponses polarisantes. Pour Glissant, la réactivation perpétuelle de ces positions dichotomiques est la preuve que nous devons faire « transiter les imaginaires³⁵¹ » pour concevoir une « voie tierce » qui nous permettrait de mieux appréhender ce nouveau paradigme. Plus concrètement dans l'espace public et artistique, nous avons fait état de la popularité d'une posture, récurrente chez les artistes métissés.e.s « produits » de la Totalité-Monde, invitant à la nuance, au recul et à la conciliation entre identités politiques et culturelles jugées contradictoires. Enfin nous avons voulu souligner la part grandissante de ces artistes dans l'institution littéraire, qui, de périphérie soumise au jugement de la métropole, s'est affirmée progressivement comme son « avant-garde » en redéfinissant le rapport entre langue et nation et en transmettant un regard teinté d'une conscience du multiple, du complexe et du relatif. Un écart subsiste malgré tout sur le plan épistémologique entre une réalité qui se complexifie et la rigidité des méthodes pour la définir. Or, nous avons constaté que les études postcoloniales, conjuguées à des courants postmodernes, étaient parvenues à dépasser ces limites épistémiques et à théoriser une approche en marge de la « pensée de système » responsable de l'invisibilisation et de l'infériorisation des peuples colonisés. De même, les courants postcoloniaux féministes ont rendu compte de l'articulation complexe entre les rapports de domination patriarcal et colonial jusque-là oblitérés par les études postcoloniales et par un savoir blanc et masculin dominant. Les théoricien.ne.s sur lesquels nous nous sommes appuyée pour ce mémoire sont impliqué.e.s de près dans ces grands chantiers qui ont permis de poser les jalons d'une pensée métisse, que nous avons définie par la suite en détaillant plus amplement la contribution d'Édouard Glissant, Laplantine, Nouss et Gloria Anzaldúa. Enfin il nous a fallu, en clôture de ce premier chapitre, revenir sur le contexte critique et historique entourant respectivement les œuvres de nos trois autrices, ce qui nous aura

³⁵¹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 72.

fait relever une relative « inclassabilité » ou du moins une distance évidente entre les productions littéraires de leur génération et les leurs.

Le deuxième chapitre était consacré à l'observation du processus d'élaboration de la conscience métisse, ainsi que des motifs et des figures qui accompagnent son expression. Nous avons d'abord remarqué que cette posture emblématique est le fruit d'une intersection entre une forme d'exil et/ou de domination coloniale et la conscience de sa condition féminine. D'une part, nos autrices vivent un premier tiraillement après une irréversible rencontre intime avec le monde « défendu » dans un contexte de ségrégation coloniale (dans le cas de Djébar). Ce premier exil les dépossède de toute identité fixe et les projette dans un entre-deux – qui sera celui de Bouraoui et d'Eberhardt dès leur naissance – dans lequel elles ne sont « jamais tout à fait d'ici, plus tout à fait de là-bas³⁵² ». Puis, une autre dimension oppressive patriarcale (puis hétérosexuelle pour Bouraoui) entre en interaction avec ce premier brouillage identitaire et rapetisse leur conception d'un « chez soi ». Nous avons constaté que chacune se bute au refus, à l'exclusion et au rejet de certaines parties opprimées de son identité, et développe dans un premier temps une conscience par la « négative », qui se résume par le constat d'un échec d'appartenance. Or, ce nez à nez avec les frontières devient également la condition par laquelle elles en viennent à les conscientiser et à les relativiser pour s'en affranchir. Ensuite, nous nous sommes penchée sur la figure de la rive en tant que frontière maritime, dont la fonction ambivalente d'unir et de séparer deux univers trouble nos autrices lorsqu'elles la contemplent. En effet, la rive offre un paysage sans limites sur lequel elles peuvent projeter une intériorité libérée des injonctions qui les fragmentent, mais incarne également cette séparation forcée et irréversible avec la rive adverse. Nous avons vu chez Djébar que la rive occupe une fonction narrative essentielle au terme de son récit en étant la toile de fond de « l'acte fou » (NPP, p. 377) qui la propulse entre un désir d'absolu et une volonté

³⁵² Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 133.

d'anéantissement. Puis nous nous sommes attardée aux motifs de la solitude et du vertige qui représentent le prix inévitable d'un positionnement identitaire et intellectuel marginal bien que ces deux motifs soient à l'origine de souffrances mais aussi d'une certaine exaltation. Enfin nous avons conclu ce chapitre en donnant une attention particulière au « nulle part », auquel Djébar renvoie dans son titre et qui s'avère être une formule-motif omniprésente dans ce corpus. En effet, la relativisation des frontières conduit nos autrices dans un lieu indéterminé de la conscience défini d'abord par l'abandon, l'absence, la perte et la solitude. Ce « nulle part » en tant que « béance créatrice³⁵³ », toutefois génère une énergie qui, en cherchant à lui insuffler un sens, la recouvre par l'écriture. Cette activité « illimitée » devient un outil de connaissance de soi et leurs œuvres un territoire de négociations entre leurs appartenances multiples. Ainsi, elles recouvrent le « nulle part » de leur propre posture indéfinie par l'exploration et la démonstration du réseau complexe de relations culturelles et sociales qui les traversent.

Nous avons vu dans le troisième chapitre par quelles stratégies les autrices parviennent à conserver la tension indissociable du processus de métissage auquel elles s'identifient désormais. Dans un premier temps, nous avons convenu que leur activité d'écriture implique de devoir conserver « un état de disponibilité et de dynamisme potentiel³⁵⁴ » qu'elles entretiennent par le rapprochement volontaire avec l'inconfort et le vertige intellectuel de l'entre-deux. En prenant acte de leur inadéquation, elles renoncent ainsi à l'apaisement des tensions, qui signifierait la mise à l'arrêt du processus de métissage par définition inachevé dans lequel elles se sentent engagées. Puis nous avons vu que le « nulle part » assumé comme tel trouve dans la vocation à l'errance son socle intellectuel et existentiel tout désigné. Pour nos autrices, la mobilité est désirable en elle-même et ne vise aucun point focal mais s'oriente en fonction de « la catégorie

³⁵³ Hédi Bouraoui, *op. cit.*, p. 32.

³⁵⁴ *Idem.*

spatiale de la ligne³⁵⁵ ». Chez Eberhardt, l'errance s'est érigée en mode de vie et en philosophie appliquée à travers ce qu'elle a appelé ses « Vagabondages ». De même, le principe de mobilité est pour Djébar le principal élément de définition de sa démarche artistique et de la filiation féminine derrière laquelle elle désire marcher. En effet, son « écriture en fuite » (NPP, 445) arpente « le territoire des langues³⁵⁶ » et mime ainsi le mouvement d'une généalogie de « fugitives ». Bouraoui partage avec Djébar le motif du territoire intime et mémoriel, qu'elle traverse elle aussi en suivant une ligne transversale, attentive surtout aux points de rupture et aux disjonctions dans une incursion toujours à refaire. Ensuite, la définition de la démarche nomade de nos autrices nous a obligée à émettre la nuance suivante : leur errance n'est pas le flottement d'une entité vide et sans substance dans un espace mondialisé. Au contraire, nous avons déterminé que le métissage implique de pouvoir mettre en relation une unité irréductible dans une diversité avec laquelle elle consentirait à échanger. Conséquemment, pour réaliser cet acte simultané d'affirmation et d'échange, nos autrices adhèrent à une pensée de l'opacité, soit l'acceptation de la dimension obscure et insondable de toute réflexion, de toute culture et de toute pensée. Ainsi nos autrices renoncent à un absolu de la connaissance de soi et de l'autre qui par ailleurs stimule leur désir d'errance. Fortes de cette assise intellectuelle, elles sont néanmoins toujours confrontées à l'injonction sociale de l'identité unique qui les oblige à se dissimuler derrière une seule facette qu'elles présenteront comme un tout significatif. Ce « masque social », quand il est le résultat d'un effort d'adaptation à une norme oppressive, comme c'est le cas chez Bouraoui, tombe lorsque qu'elle réclame (et qu'on lui accorde) son droit à l'opacité. De même, chez Eberhardt, le « masque du je-m'en-foutiste » (ES, p. 303) tombe pour laisser place à une autre « mascarade » émancipatrice et subversive, soit le costume et le pseudonyme de Mahmoud Saadi qu'elle incarne en Algérie. Pour Djébar, la « couverture » occupe également une fonction subversive, bien que

³⁵⁵ Rachel Bouvet, « L'altérité dans toute sa diversité : registres, logiques et figures », *op. cit.*, p. 40.

³⁵⁶ Lise Gauvin, *op. cit.*, p. 17.

métaphorique. En effet, c'est avec le « voile » de la langue française qu'elle s'habille pour marcher au dehors et combattre l'aliénation du regard de l'homme arabe et du colonisateur.

Les autrices de notre corpus sont un cas de figure parmi les porte-voix d'un imaginaire alternatif déjà arpenté depuis des siècles dans les interstices des cultures, s'ouvrant entre les « binarités infernales³⁵⁷ », où fermentent des rencontres fertiles entre cultures et individus « égaux et différents » (TLH, p. 234). Ainsi, la conviction de Glissant, qui est également celle que nous voulions insuffler dans ce mémoire, est que « l'exercice de l'imaginaire, la vision prophétique à la fois du passé et des espaces lointains est de partout la seule manière que nous ayons de nous inscrire dans l'imprédictibilité de la relation mondiale³⁵⁸ ». Nous nous sommes donc mise à l'écoute des contributions poétiques, « des visions prophétiques du passé » qui nous permettent de « baliser » un nécessaire « changement de coordonnées mentales³⁵⁹ ». À la crainte de la dissolution et de la fragmentation du Divers devant l'avènement de la Totalité-Monde, nos autrices répondent par un désir d'errance sans dilution, d'échanges sans soumission, de performance sans prétention, de connaissance sans transparence, de transmission sans ellipses, de solitude sans rejet, de vertige sans chute, de création sans achèvement. Nous sommes tous conviés à engager notre « force imaginaire³⁶⁰ » pour concevoir ces interstices, « cette troisième voie » que seul le poétique sait approcher. Ainsi, ce que nos autrices proposent à l'issue de leur « auto-analyse », n'est pas exactement la reconnaissance d'identités de plus en plus précises et individuelles comme horizon, mais la reconnaissance des « opacités mutuelles³⁶¹ » qui souligne en même temps

³⁵⁷ Hédi Bouraoui, *op. cit.*, p. 12.

³⁵⁸ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 90.

³⁵⁹ Michel Le Bris et Jean Rouaud, *op. cit.*, p. 24.

³⁶⁰ Édouard Glissant, *op. cit.* p. 71.

³⁶¹ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 208.

qu'elle sublime les particularismes en donnant accès à une conscience plus globale de la relativité des frontières, du savoir sur soi et sur l'autre. D'ailleurs, Laplantine et Nouss décrivent le « paradigme » du métissage comme une « aventure éthique et esthétique³⁶² ». Il en va de même pour Gloria Anzaldúa, qui propose à travers la conscience métisse de « chercher sa dignité essentielle en tant que peuple³⁶³ », et bien évidemment pour Édouard Glissant, dont le projet de transition des imaginaires est conçu en réaction aux « vieux impossibles qui déterminent toujours les intolérances, les massacres et les génocides³⁶⁴ ». Si « rien n'est plus étranger [au métissage] que les idées de plan, de programme³⁶⁵ », notons toutefois la perspective ouvertement éthique de ces propositions philosophiques, qui s'offrent en réponse face à la répétition sans fin des mécanismes d'exclusion et de domination entre les cultures.

Notre analyse s'est centrée sur des œuvres autobiographiques qui nous ont permis d'explorer les marques d'une intériorité métisse et son rapport au monde, ses grands lieux communs et ses stratégies d'affirmation et d'émancipation dans un environnement qui adhère toujours au modèle d'identité à racine unique. Or, il resterait à interroger plus amplement « la part de l'Autre » et la dimension « éthique » d'une approche métisse proposant une conception d'identité comme « étant », unité irréductible qui a accepté de changer dans sa rencontre avec l'altérité et d'échanger avec elle. En effet, nos autrices, en adhérant à une pensée de l'opaque et à une poétique du Divers, abandonnent la prétention de trouver la vérité seulement dans le cercle étroit de leur propre subjectivité, laquelle outrepassé ses frontières individuelles pour la mettre au contact d'une « intersubjectivité du Tout-Monde³⁶⁶ ». Cette phrase de

³⁶² François Laplantine et Alexis Nouss, *Métissages : de Arciboldo à Zombi*, Paris, Pocket, 2016, p. 10.

³⁶³ Gloria Anzaldúa, *op. cit.*, p. 10.

³⁶⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 91.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 135.

Bouraoui résume bien l'attitude que nos autrices entretiennent à l'égard d'une altérité « opaque » (comme elles déclarent l'être aussi) qui amorcera peut-être leur prochaine déviation sur la ligne de fuite : « Nous aurons toujours la prescience de certains êtres que nous rencontrerons et aimerons plus que nous-mêmes. » (TLH, p. 233) Portées par la seule « prescience » que toute identité s'étend et se transforme dans son rapport à l'Autre, nos autrices effectuent par moments un retour ingénu à la simplicité de la relation et de l'amour dans son expression la plus pure, qu'il soit relatif à des gens de leur entourage ou à des grands écrivain.e.s rencontré.e.s par l'entremise de leurs œuvres. En effet, leur errance, en refusant la fixité et la transparence, oriente toutefois sa trajectoire en fonction d'éléments relationnels, émotionnels et affectifs – qui stimulent de nouveaux métissages – si bien que ces derniers constituent des appuis fiables auxquels elles demeurent attentives et dévouées. D'ailleurs, ce type d'expression d'un amour en apparence naïf est un motif que l'on retrouve régulièrement chez les écrivain.e.s métissé.e.s en exil. Par exemple, Gaël Faye, après avoir confié ses doutes et son ambivalence, recourt à une formule proche de celle de Bouraoui dans sa chanson « Petit pays » : « Petit pays je t'aime, ça j'en suis sûr³⁶⁷ ». De même, Leïla Slimani nuance la solitude qui était le sujet de son récit en guise de conclusion : « Je vis sur une île non pas pour fuir les autres mais pour les contempler et assouvir ainsi la passion que j'ai pour eux³⁶⁸. » Enfin, mentionnons que ce mémoire est en lui-même le résultat d'une trajectoire personnelle et intellectuelle « déviée » par un métissage initié au cours de la rencontre émotive avec les autrices de notre corpus, l'effervescence des rues marocaines et la splendeur de l'Atlas, et de multiples ami.e.s appartenant au « *no man's land* des identités morcelées » qui nous ont livré en confiance leurs doutes, leurs tiraillements et leur chance d'être « de nulle part ».

³⁶⁷ Gaël Faye, *op. cit.*

³⁶⁸ Leïla Slimani, *op. cit.*, p. 149.

BIBLIOGRAPHIE

a) Corpus étudié

Corpus principal

Bouraoui, Nina, *Tous les hommes désirent naturellement savoir*, Paris, JC Lattès/Le livre de poche, 2018.

Djebar, Assia, *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Actes Sud/Fayard, coll. « Babel », 2010 [2007].

Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable. (récits, notes et journaliers), Œuvres complètes I*, Paris, Grasset & Frasnuelles, 1988.

Corpus secondaire

Dass, Fatima, *La petite dernière*, Paris, Noir et Blanc, 2020.

Diome, Fatou, *Marianne porte plainte!*, Paris, Flammarion, 2017.

Djebar, Assia, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Montréal, Presses universitaires de l'Université de Montréal, 1999.

Eberhardt, Isabelle, *Lettres et Journaliers. Présentation et commentaires par Eglal Errera*, Paris, Actes Sud, coll. « Terres d'aventure », 1987.

Faye, Gaël, *Pili Pili sur un croissant au beurre*, [enregistrement sonore], Paris, Motown France, 2013, 65 min.

Huston, Nancy et Sebbar, Leïla, *Lettres parisiennes. Autopsie de l'exil*, Paris, Bernard Barrault/J'ai lu, 1999 [1986].

Slimani, Leïla, *Le parfum des fleurs la nuit*, Paris, Stock, coll. « Ma nuit au musée », 2021.

Stromae, *Racine Carrée*, [enregistrement sonore], Bruxelles, Mosaert, 2013, 45 min 33 sec.

Younsnî, Ouanessa, *Métissée*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « poésie », 2018.

b) Corpus théorique

Pensées du métissage et postcolonialisme

Anzaldúa, Gloria, « La conscience de la *Mestiza*, vers une nouvelle conscience », *Les cahiers du CEDREF*, vol. 1, n° 18, 2011, p. 75-96, en ligne, doi < [10.4000/cedref.679](https://doi.org/10.4000/cedref.679)>.

- Bhabha, Homi, « le Tiers-Espace. Entretien avec Jonathan Rutheford », *Multitudes*, vol. 3, n° 36, 2006, p. 95-107.
- Benessaïeh, Afef, « La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment » dans Dan O'Meara et Alex McLeod (dir.), *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Montréal, Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES), 2010, p. 365-378.
- Bouraoui, Hédi, *Transpoétique. Éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005.
- Glissant, Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, coll. « nrf Essais », 1996[2018].
- _____, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, coll. « nrf Essais », 1990 [2019].
- _____, « Métissages et créolisation », dans Sylvie Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 47-53.
- Grunzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2012.
- Crenshaw, Kimberlé, « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, 2005, vol. 2, n°39, p. 51 à 82.
- Laplantine, François et Nouss, Alexis, *Le Métissage. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Téraèdre/Flammarion, coll. « [RÉ]ÉDITION », 2020[1977].
- Le Bris, Michel et Rouaud, Jean (dirs), *Je est un autre. Pour une identité-monde*, Paris, Gallimard, 2010.
- _____, *Pour une littérature-Monde*, Paris, Gallimard, 2007.
- Maalouf, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- Mbembe, Achille, « Afropolitanisme », dans *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 228-229.
- _____, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », dans *Esprit*, 2006, en ligne, <<https://esprit.presse.fr/article/achille-mbembe/qu-est-ce-que-la-pensee-postcoloniale-entretien-13807>>, consulté le 18 janvier 2023.
- Morin, Edgar, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994.
- Segalen, Victor, *Essai sur l'Exotisme. Une esthétique du Divers*, Montpellier, Fata Morgana, coll. « Explorations », 1978.
- Shayegan, Daryush, *La conscience métisse*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèques Idées », 2012.

Histoire et littérature algérienne

- Abdel-Jaouad, Hédi, « Isabelle Eberhardt, Portrait of the artist as a Young Nomad », *Yale French Studies*, vol. 83, n°2, 1993, p. 93-117.
- Agar-Mendousse, Trudy, *Violence et créativité. De l'écriture algérienne au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Asholt, Wolfgang, Calle-Gruber, Mireille et Dominique Combe (dir.), *Assia Djébar: Littérature Et Transmission*, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2010.
- Atallah, Mokhtar, *Études littéraires algériennes*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Michele Bacholle, « Écrits sur le sable : le désert chez Malika Mokkedem », dans Yolande Aline Helm (dir.), *Malika Mokkedem : envers et contre tout*, Paris, l'Harmattan, 2000, p. 69-80.
- Boumedda, Sara, « Isabelle Eberhardt : Mystère russe de la littérature algérienne », *Le Devoir*, 22 février 2020, en ligne, <<https://www.ledevoir.com/societe/573410/societe-isabelle-eberhardt-mystere-russe-de-la-litterature-algerienne>>, consulté le 18 janvier 2023.
- Bouvet, Rachel, « Les voies insolites de l'initiation soufie de Mahmoud Saadi/Isabelle Eberhardt » dans Lucienne Martini et Jean-François Durand (dir.), *Écrivains français et société coloniale 1900-1950*, Paris, Les cahiers de la SIELEC, 2008, p. 99-119.
- Charles-Roux, Edmonde, *Isabelle du désert*, Paris, Grasset, coll. « Grasset Jeunesse », 2003.
- Chaulet-Achour, Christiane, *Noûn. Algériennes dans l'écriture*, Biarritz, Atlantica, 1998.
- Charpentier, Isabelle, *Le rouge aux joues : Virginité, interdit sexuels et rapports de genre au Maghreb*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013.
- Daoud, Kamel, *Mes Indépendances. Chroniques 2010-2016*, Paris, Actes Sud/Barzakh, coll. « Babel », 2017.
- Déchaufour, Laeticia, « Introduction au féminisme postcolonial », *Nouvelles questions féministes*, n°27, 2008, p. 99-110.
- Fernandes, Martine, « Confession d'une enfant du siècle: Nina Bouraoui ou "la bâtarde" dans *Garçon manqué* et *La Vie heureuse* », *L'Esprit Créateur*, vol. 45, n°1, 2005, p. 67-78.
- Gauvin, Lise, « Assia au pays du langage » dans Mireille Calle-Gruber (dir.), *Assia Djébar Nomade entre les murs...*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 219-229.
- _____, *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*. Paris, Karthala, « Lettres du Sud », 2009.

- Ghalem, Nadia, « L'odalisque, le personnage et la réalité » dans Isaac Bazié et Françoise Naudillon (dir.), *Femmes en francophonie, écritures et lectures du féminin dans les littératures francophones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, p. 57-65.
- Hadouche Driss, Leïla Louise, « Isabelle Eberhardt/Mahmoud Saadi : un nom pour écrire ou un nom pour exister? », *Les Lettres romanes*, vol. 64, n° 3-4, 2010, p. 241-259.
- _____, « L'œuvre algérienne d'Isabelle Eberhardt, une écriture à revisiter », *Insaniyat*, n° 46, 2009, en ligne, doi <<https://doi.org/10.4000/insaniyat.180>>.
- Husung, Kristen, *Hybridité et genre chez Assia Djébar et Nina Bouraoui*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Kian, Soheila, *Écritures et transgressions d'Assia Djébar et de Leïla Sebbar. La traversée des frontières*, Paris, L'Harmattan, coll. « Études transnationales, francophones et comparées », 2009.
- Mansueto, Claudia, « L'expérience transfrontalière de Nina Bouraoui et Malika Mokeddem : à la recherche d'une départenance géographique, sexuelle et stylistique », *TRANS-*, n°21, 2017, p. 1-10, en ligne, doi <10.4000/trans.1432>.
- Montalbano, Sylvain, « Nina Bouraoui, martyr(s) de l'écho : de la blessure à une nouvelle sexualité par l'affect », *Études littéraires*, vol. 46, n°2, 2015, p. 147-162.
- Moura, Jean-Marc, « Sur quelques apports et apories », dans Jean Bessière et Jean-Marc Moura (dirs.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 149-167.
- Mdarhri Alaoui, Abdallah, « Francophonie et roman algérien postcolonial » dans Jean Bessières et Jean-Marc Moura (dirs.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, p. 46-62.
- Ouhibi Aitsiselmi, Kamila, « Sur les traces de Pierre Loti : Isabelle Eberhardt ou la fin de l'Orientalisme? », *Nouvelles études francophones*, vol. 29, n°2, 2014, p. 138-153.
- _____, « Re-construction d'une identité à la croisée des cultures : Leïla Sebbar et Isabelle Eberhardt », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 1, n°31, 2016, p. 120-131.
- Panaïté, Ohana, « Étrangèreté et écriture du nonsavoir : Hélène Cixous, Nina Bouraoui et Leïla Sebbar », *MLN*, vol. 129, n°4, 2014, p. 796-811.
- Paillot, Manon, *Leïla Sebbar et Isabelle Eberhardt*, Paris, Bleu Autour, 2021.
- Rice, Laura « "Nomad Thought" » : Isabelle Eberhardt and the Colonial Project », *Cultural Critique*, vol. 1, n° 17, 1991, p. 151-176.

Rocca, Anna, *Assia Djebar, le corps invisible. Voir sans être vue*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2004.

Segarra, Marta, *Leur pesant de poudre, Romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Zohra Lalaoui, Fatima, « Pour une approche sémiotique de l'écriture algérienne (Le cas de Nina BOURAOUI : la voyeuse interdite) », *Insaniyat*, vol. 21, 2003, p. 55-60, en ligne, <<http://journals.openedition.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/insaniyat/7355>>, consulté le 18 janvier 2023.

Autres

Bouvet, Rachel, « Autour du nomadisme » dans *Pages de sable. Essai sur l'imaginaire du désert*, Montréal, XYZ, coll. « Documents », 2006, p. 79-120.

_____, « L'altérité dans toute sa diversité : registres, logiques et figures », *Caietele Echinoc*, vol. 36, Phantasma éditeur (Roumanie), 2019, p. 34-45.

Borges, Romey, « De la nécessité d'exploiter et de valoriser l'intérêt croissant pour les études québécoises et franco-canadiennes en Inde », *Les études québécoises dans le monde*, vol. 14, 2001, p. 343-349.

Brezault, Éloïse, « Les enjeux du *Manifeste pour une littérature-monde* », *Études littéraires africaines*, no^o29, vol. 1, p. 35-43.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, « Rizhome », *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 9-37.

Mechaï, Hassina, « Fatou Diome : " Défendre ma mère adoptive Marianne" », *Le Point*, 28 mars 2017, en ligne, https://www.lepoint.fr/culture/fatou-diome-defendre-ma-mere-adoptive-marianne-page-2-28-03-2017-2115386_3.php#xtatc=INT-500, consulté le 18 janvier 2023.

Mélenchon, Jean-Luc, *Débat Mélenchon VS Zemmour – le replay*, [vidéo], 13 septembre 2021, en ligne, <<https://www.youtube.com/watch?v=IBZZAtCeH0k&t=1176s>>, consulté le 11 février 2022.

Lorde, Audre, *Sister Outsider, Essai et propos d'Audre Lorde sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme..*, Genève/Laval, Marmamélis, 2003.

Lotman, Youri, « L'espace sémiotique », dans *La Sémiopshère*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1999, p. 9-32.

Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

Puvis de Chavannes, Pierre, *Marseille, Porte de L'Orient*, peinture à l'huile, 420 x 765 cm, Marseille, 1867.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1985.

Therien, Gilles, « Sans objet, sans sujet... », *Protée*, vol. 22, n° 1, 1994, p. 21-31.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.