

N'être rien : ni Françaises, ni Maghrébines. Stratégies de déplacement et de *départenance* dans la littérature des femmes beures

Evelyne Ledoux-Beaugrand

Université de Montréal

« Je me tiens au croisement, en déséquilibre constant, par peur de la folie et du reniement si je suis de ce côté-ci ou de ce côté-là. Alors je suis au bord de chacun de ces bords... »

Leïla Sebbar, *Lettres parisiennes*, p.199

Être au croisement de deux ou même de plusieurs mondes, en déséquilibre constant, voilà une position qui n'est pas propre à Leïla Sebbar, une écrivaine contemporaine née à la confluence de deux cultures — arabe et française —, de deux religions — musulmane et catholique. Au contraire, bon nombre d'écrivaines appartenant à des groupes dits « marginaux » partagent avec Sebbar cette position instable de l'entre-deux. Divisées entre leurs nombreuses appartenances, ces femmes choisissent souvent, comme le souligne Trinh Minh-ha, de s'identifier d'abord en tant qu'écrivaines : « Neither black/red/yellow nor woman but poet or writer. For many of us, the question of priorities remains a crucial issue » (1990, 245). Néanmoins, Trinh Minh-ha rappelle que la femme qui privilégie son statut d'écrivaine afin de refuser chacune de ces étiquettes sera tôt ou tard confrontée à des situations où on lui demandera de choisir parmi ses trois identités, de marquer sa préférence pour une des nombreuses positions identitaires qui la définissent, comme si ces identités n'étaient pas inextricablement liées : « Writer of color? Woman writer? Or woman of color? Which comes first? Where does she place her loyalties? » (245). Une question similaire se pose pour celles que l'on

nomme les auteures beures : se considèrent-elles davantage comme des écrivaines beures ou comme des femmes écrivaines?

À la lecture des textes littéraires des femmes beures publiés au courant des années 1980 et 1990 et des entrevues qu'elles ont accordées, il apparaît que plusieurs d'entre elles s'identifient d'abord en tant que femmes plutôt qu'en tant que beures. Si elles privilégient leur appartenance de genre avant tout autre chose, c'est peut-être parce qu'elles souhaitent ainsi souligner que la culture beure ne leur accorde qu'une place minime, qu'un rôle secondaire limité à l'espace du privé. En effet, l'identité beure, qui semble pourtant ouvrir aux hommes un espace de négociation, crée, au contraire, une forme d'aliénation chez les femmes. Comme l'exprime le personnage principal du roman *Ils disent que je suis une beurette* (1993) de Soraya Nini, être une femme d'origine maghrébine née en France, « ça interdit beaucoup plus que ça n'autorise » (93). Cette différence identitaire a nécessairement des répercussions sur les œuvres littéraires produites par les femmes beures et ce sont ces répercussions que je désire explorer dans le cadre de cette réflexion.

Ces femmes, plutôt que de s'identifier à la culture beure afin d'échapper à l'écartèlement de leur identité entre deux pôles, mettent en place un processus de départenance, tel que développé par Mireille Rosello. Cette forme d'effacement identitaire leur permet d'exister non seulement en-dehors du couple France-Maghreb, mais aussi hors de la polarité qui oppose, dans la culture beure, les bonnes femmes aux femmes de mauvaises mœurs. Mais avant d'étudier les différents processus de départenance mis en œuvre dans les textes de Farida Belghoul, Sakinna Boukhedenna, Leïla Houari et Soraya Nini¹, je veux m'arrêter sur la question de la littérature beure, un corpus dont l'existence même est contestée. Par la suite, j'étudierai l'étymologie du mot « beur », un terme qui, au travers de sa courte existence, a toujours eu de la difficulté à

¹ Les œuvres que j'ai choisies d'étudier ne constituent évidemment pas, à elles seules, l'ensemble des récits écrits par les femmes beures. Néanmoins, en raison de leurs formes et de leurs styles très différents, les récits de ces auteures me semblent représentatifs de la littérature beure écrite par des femmes. En effet, l'échantillon choisi présente deux romans à forte teneur autobiographique, soit *Zeïda de nulle part* (1985) de Leïla Houari et *Ils disent que je suis une beurette* (1993) de Soraya Nini, un récit ouvertement autobiographique, *Journal : « Nationalité immigré(e) »* (1987) de Sakinna Boukhedenna, et un texte de fiction — probablement le plus travaillé de tous les textes publiés par des femmes beures —, *Georgette!* (1986) de Farida Belghoul.

s'accorder au féminin et, par extension, à ouvrir aux femmes un espace, à l'intérieur de cette culture que l'on dit « beure », où elles pourraient à la fois se dire et exister.

La littérature beure : entre inexistence et marginalité

Apparue au début des années 1980², dans une France de plus en plus hétérogène, mais qui ne reconnaît pas nécessairement la diversité culturelle et ethnique de la population qui la compose, la littérature beure s'avère doublement marginale. D'une part, elle se situe en marge de la littérature française et de la vie littéraire parisienne. Encore aujourd'hui, elle est la fille illégitime de la littérature française, celle que l'institution refuse de reconnaître. D'ailleurs, très peu d'écrivains beurs parviennent à subsister grâce à leur travail d'écriture. C'est en ce sens qu'Azouz Begag, écrivain beur et professeur de sociologie au CNRS, fait figure d'exception. Pour un écrivain aussi prolifique que Begag, on compte de nombreux écrivains beurs qui n'ont publié qu'un seul récit. D'autre part, la marginalité de la littérature beure provient du fait qu'elle est généralement issue des « marges sociales » de la France, c'est-à-dire des banlieues pauvres où vivent majoritairement les familles d'immigrants. Si je qualifie les banlieues de « marges de la France », c'est que ces agglomérations de

² Pourquoi le début des années 1980? Plusieurs pistes de réponses ont été soulevées. Certains, dont Alec Hargreaves (1991), se sont appuyés sur les mouvements d'immigration pour expliquer la naissance, dans les années 1980, de la littérature beure. Au courant des années 1950, les vagues d'immigration en provenance des pays du Maghreb se sont faites plus importantes. Qui plus est, l'immigration a pris un visage nouveau : alors qu'auparavant, seule une majorité d'hommes migrait, ce sont maintenant des familles entières qui se déplacent vers la France, familles qui donnent naissance, au courant des années 1950 et 1960, à des enfants qui, lorsqu'ils auront vingt et trente ans, prendront la parole dans ce pays qui les a vu naître. Mais l'immigration n'est pas l'unique raison qui permet d'expliquer le développement de la littérature beure. Il semble que le climat social, le racisme de la société française, la pauvreté des familles d'immigrants ainsi qu'une succession de meurtres et de violentes descentes policières dans les cités durant les années 1970 et 1980 sont autant d'éléments qui ont mené à l'émergence de la littérature beure. La *Marche pour l'égalité et contre le racisme* qui a traversé la France durant l'année 1983 est aussi un événement précurseur de la naissance de cette littérature. La Marche, qui a rassemblé des individus de générations et d'origines différentes, est effectivement à la base de ce qu'on a nommé « le mouvement beur » : « la marche pour l'égalité et contre le racisme de 1983 [...] a marqué l'accès à la vie publique et l'entrée triomphante sur la scène médiatique des jeunes d'origine maghrébine » (Durmelat, 1995, 11).

tours à logements, situées en périphéries des grands centres urbains, se sont fait connaître par leurs conditions de vie particulièrement difficiles. Au début des années 1980, les émeutes se sont succédées dans les banlieues françaises. Paradoxalement, certaines de ces banlieues sont passées « sous contrôle » (Bouamama, 1994, 45) policier, ont été de plus en plus surveillées par les forces de l'ordre, alors que certaines autres ont été littéralement abandonnées par la législation française. En effet, en raison des relations tendues entre les jeunes des banlieues — souvent désabusés par un système qui ne leur fait aucune place et qui les force ainsi au chômage — et les policiers, ces derniers ont parfois refusé d'y mettre les pieds durant de longues périodes de temps. Sakinna Boukhedenna décrit non seulement la banlieue de Mulhouse où elle a grandi, mais toutes les banlieues des grandes villes de France comme « des lieux où la police avait peur de passer » (1987, 36).

Ainsi, cette littérature, née à la jonction de deux cultures « that have traditionally been set up as opposites and described in terms of their differences — North Africa and Europe, Orient and Occident, Muslim and Christian, colonized and colonizer » (Ireland, 1995, 1023), pose problème lorsqu'on tente de la définir, de la classer dans une catégorie bien précise. Par exemple, en 1989, lors de la parution de son premier roman intitulé *Une fille sans histoire*, l'écrivaine Tassadit Imache a la désagréable surprise de ne pas trouver son livre sur les rayons consacrés à la littérature française. Interloquée par cette absence, elle poursuit sa recherche au travers de la librairie pour enfin mettre la main sur son roman dans la section... littérature étrangère! Née en France d'un père algérien et d'une mère française, Tassadit Imache s'est sentie littéralement exclue, voire expulsée de la culture française par cette classification pour le moins arbitraire qui se base uniquement sur la consonance du nom de l'auteur. Cette anecdote ne constitue pas une exception : la mésaventure de Tassadit Imache témoigne, au contraire, du malaise que fait naître cette littérature produite par des enfants d'immigrés maghrébins. Habiba Sebkhî remarque que la littérature beure est « tantôt étiquetée maghrébine, tantôt arabe, tantôt européenne, tantôt étrangère ; [parfois] elle se trouve répertoriée chez les libraires dans la section "immigration/ racisme" » (1999), c'est-à-dire à l'extérieur même du champ littéraire. Étrangement, cette littérature qui a reçu un accueil assez important dans les milieux universitaires, comme en témoignent les nombreuses études publiées à ce

sujet³, est déclarée, par ceux-là même qui la produisent, comme inexistante. Djanet Lachmet, auteur beur, affirme que « [l]a littérature beur, aussi bien que tout ce qui pourrait relever d'un art beur [...] n'existe pas réellement [...]. Jusqu'à présent, l'art beur m'apparaît principalement comme art de contestation » (cité dans Begag et Chaouite, 1990, 103-104). Ce commentaire fait écho à celui de Leïla Sebbar — écrivaine qui n'appartient pas à la génération beure mais qui partage, avec les jeunes beures, une double identité culturelle, à la fois française et maghrébine —, pour qui « la littérature beure n'existe pas, parce que ceux qui s'appellent les Beurs, les enfants de l'immigration, n'ont pas encore écrit de livres. Ils ont écrit, très vite, trop vite, un peu de leur vie, un peu de leur cris » (cité dans Begag et Chaouite, 1990, 104). Farida Belghoul, quant à elle, reconnaît l'existence d'une littérature beure tout en la dénigrant : « La littérature en question est globalement nulle. [...] Elle ignore tout du style, méprise la langue, n'a pas de souci esthétique, et adopte des constructions banales » (citée dans Sebkhî, 1999).

Qu'on la dise inexistante ou qu'on la qualifie tour à tour de « littérature naturelle »⁴ (Sebkhî, 1999), de « globalement nulle »

³ En effet, alors que le corpus de la littérature beure est relativement restreint et récent, plusieurs ouvrages concernant cette littérature, en plus de nombreux articles, ont déjà été publiés. Par exemple, dès 1991, soit moins de dix ans après l'écllosion de ce type de littérature, Alec Hargreaves publie, en anglais, *Voices from the North African Immigrant Community in France : Immigration and Identity in Beur Fiction*. L'ouvrage sera suivi en 1993 par celui, en français, de Michel Laronde : *Autour du roman Beur : Immigration et identité*. Sylvie Durmelat cite, dans sa thèse de doctorat datant de 1995, des extraits de la thèse d'une autre doctorante, Jamila Boulal, qui, dès 1989, s'est intéressée à ce qu'elle définit, dans le titre de sa recherche, comme « la littérature française d'expression immigrée », mais qu'elle désigne, dans les pages de son essai, sous le nom de littérature beure. Fait intéressant à noter, la résistance face à la littérature beure semble émaner de la France, alors que les milieux anglophones se montrent plus ouverts à cette littérature. De fait, la plupart des écrits sur la littérature beure proviennent de l'Angleterre et des États-Unis : même s'il publie en français, Laronde enseigne au Département de littérature française de l'Université d'Iowa ; Durmelat a complété sa thèse de doctorat dans une université américaine (Université du Michigan) ; et les nombreux articles sur la littérature beure ont été, en grande partie, publiés dans *The French Review*, un périodique qui s'intéresse aux littératures francophones, mais qui est produit aux États-Unis.

⁴ Par « littérature naturelle », Sebkhî entend une littérature d'urgence, à forte teneur autobiographique, dans laquelle « faire le récit de sa vie n'est pas un prétexte. C'est un acte vital » (1999). Cette conception de la littérature beure semble rejoindre la pensée de Mustapha Harzoune qui considère que « le réalisme » de la littérature beure, à savoir cette propension qu'elle a à dépeindre des situations sociales réelles, « est non seulement

(Belghoul, citée dans Sebkhî), de « littérature qui gêne » (Hargreaves, cité dans Sebkhî, 1999), la littérature beure semble exister puisqu'elle fait parler d'elle et qu'elle est étudiée (du moins, comme je l'ai noté précédemment, dans des institutions situées hors de la France). Néanmoins, comme l'affirme Mustapha Harzoune, « aucune tendance ne s'impose » à l'intérieur du corpus beur et on ne retrouve « aucun schème pour repérer et enfermer ces récits » (2001, 25), aucune frontière qui permette de circonscrire ce corpus dont les limites demeurent floues. Certains observateurs de la littérature beure ont tout de même relevé quelques caractéristiques propres à ce corpus littéraire. Azouz Begag et Abdellatif Chaouite soutiennent que les nombreuses histoires narrées dans les récits des Beurs s'ancrent « nulle part, sinon dans des situations sociales et spatiales périphériques » (1990 : 100). Cette littérature semble effectivement ne se fixer en aucun lieu précis. Et si l'histoire narrée se déroule soit en France, soit dans les pays du Maghreb, ou encore quelque part entre les deux, c'est toujours une situation de marginalité qui est dépeinte, que ce soit la vie dans une banlieue et dans un bidonville français ou encore l'exclusion sociale sous toutes ses formes, tant en France qu'en Algérie.

À cette indécidabilité territoriale de la littérature beure s'ajoute aussi une forme d'indécidabilité langagière : l'ironie, c'est-à-dire une figure de style qui consiste à affirmer le contraire de ce qu'on veut faire entendre, à déplacer le sens. Selon Martine Delvaux, « [l]es romans *beurs* sont empreints d'une ironie qui met en scène l'ambivalence qui caractérise leur identité » (1995, 685). Ce commentaire fait écho à celui de Begag et Chaouite qui affirment que dans la littérature beure « l'humour et l'autodérision sont en effet une caractéristique qui saute immédiatement

émancipation, il est aussi réappropriation de son histoire, de son présent, de soi » (2001, 21). Mais Harzoune, en insistant sur le travail de réappropriation de son histoire, s'éloigne de Sebkhî. En ce sens, l'étiquette de « littérature naturelle » employée par Sebkhî m'apparaît dangereuse puisqu'elle tend à nier le travail de « réappropriation », donc de déplacement et d'écriture, qui est effectué par les auteurs beurs à travers leurs productions littéraires. À ce sujet, Dominique Chevillot se demande si le terme « beur » ne s'avère pas « discréditer en les étiquetant de la sorte, les auteurs et les œuvres qu'il tentait de mettre en valeur » (1998, 632). Plus encore que le terme « beur » — qui semble être à double tranchant — le qualificatif de « littérature naturelle » me semble une façon de dénigrer la production littéraire des Beurs. Il n'est d'ailleurs pas anodin que cette même étiquette ait été accolée à la littérature des femmes ainsi qu'aux littératures francophones qu'on dit être essentiellement des littératures de témoignage.

aux yeux » (1990, 100). Or, cette ironie, qui apparaît comme la caractéristique première de la littérature beure se fait rare, voire inexistante dans les écrits des femmes. Il est vrai que leurs récits prennent souvent la forme de témoignages au premier degré et qu'à l'exception de Farida Belghoul et de Leïla Houari, très peu d'entre elles semblent se soucier de la qualité littéraire de leurs textes. Mais comment, alors, définir ce corpus littéraire ? Sylvie Durmelat propose, dans sa thèse de doctorat, une formule intéressante pour décrire la littérature beure. Selon elle, même si le corpus beur est « réel » puisqu'on peut recenser les œuvres qui y participent, il n'en demeure pas moins un corpus « imaginé » (1995, 10). En ce sens,

l'écriture *beur* ne peut plus vraiment être conçue comme l'expression d'une entité *beur*. Elle est plutôt un type de discours particulier ayant pour fonction de remettre en question la notion de littérature, telle qu'elle a été imaginée, ainsi que de permettre certaines opérations ou interactions sociales [...]. Ainsi la notion d'écriture *beur* est ce qui nous permet d'imaginer la littérature française autrement. *Beur* est cet opérateur qui nous permet d'inventer des solutions et de rendre la littérature française de France plus francophone, et ceci de l'intérieur même de cette littérature. (Durmelat, 1995, 127-128)

En effet, malgré le peu de considération que reçoit, en France, cette littérature, les voix marginales qui sont celles des auteurs beurs révèlent une réalité nouvelle. Comme l'explique Saïd Bouamama, le mouvement beur, et par extension la littérature beure, expriment « l'émergence d'une nouvelle réalité identitaire française : l'existence d'Arabes *de* France. Jusqu'alors, la France ne connaissait que des Arabes *en* France » (1994, 69). La littérature beure apparaît comme un troisième terme, hors de la polarité France-Maghreb. On peut ainsi dire qu'elle est une littérature hybride, au sens où l'entend le critique postcolonial Homi Bhabha. Dans une entrevue accordée à Jonathan Rutherford, Bhabha explique que

the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the "third space" which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives. (1990, 211)

L'identité beure, de même que la littérature produite par les écrivaines beures, tente effectivement de déplacer les deux histoires dont elle est

issue, de s'éloigner de sa double origine conflictuelle. Mais bien que la littérature beure constitue une sorte de tiers espace à l'intérieur duquel il devient possible de créer de nouvelles formes d'identité ainsi que des nouveaux modes d'existence, plusieurs femmes refusent de s'associer à ce mouvement littéraire, et refusent de s'identifier en tant que Beures⁵. Comment expliquer cette mise à distance volontaire? L'étymologie du mot « beur » peut nous aider à mieux comprendre pourquoi les femmes rejettent plus violemment que les hommes cette identité.

Beurette ils disent que je suis ; beurette je ne veux pas être⁶

Dans l'article « L'ironie du sort : Le tiers espace de la littérature beure » (1995), Martine Delvaux remarque à propos de l'étymologie de l'appellation « beur » qu'elle « demeure obscure, insaisissable, teinte d'une dissémination du sens et d'une prolifération des discours » (681). Il est vrai que personne n'arrive à situer exactement l'émergence de ce mot. Si certains, comme Nacer Kettan, écrivain et co-fondateur de Radio-Beur, croient que le mot est apparu pour la première fois dans les médias en 1982, d'autres, comme Pierre Merle qui signe dans le *Dictionnaire du français branché* un article sur l'utilisation du mot, affirment que son existence est antérieure aux années 1970. Il aurait été utilisé sous une

⁵ Il me semble important de préciser que l'appellation « beur » ne va pas de soi pour les hommes non plus, même si, au départ, plusieurs ont vu dans ce mot de nouvelles possibilités. En effet, plusieurs hommes se sont d'abord identifiés en tant que Beurs, ont puisé dans cette nouvelle identité l'espoir de reconnaissance et de transformations sociales. Mais « les riches heures du mot *beur* » (Durmelat, 1995, 25) ont été de courte durée et ce mot, qui s'était révélé plus « neutre » (25) que toutes les dénominations précédentes, est devenu une sorte de stigmat. Pour Begag — un des premiers à s'être identifié en tant que Beur — si le mot était auparavant « un gâteau », il est devenu « un ghetto » (cité dans Durmelat, 1995, 66). Néanmoins, que les hommes beurs soient déçus du tournant qu'ont pris les choses, qu'ils considèrent cette appellation comme un stigmat qui homogénéise un groupe pourtant diversifié, il n'en demeure pas moins qu'ils se sont dits Beurs, ont mis sur pied des organismes portant dans leur nom le mot « beur ». Au contraire, les femmes ont d'emblée rejeté *et* la culture beure *et* l'identité beure, du moins celles qui souhaitaient se détacher de la culture maghrébine traditionnelle et espéraient gagner en mobilité sociale.

⁶ Je pastiche ici à la fois le titre d'une entrevue de Tassadit Imache, « Beurette suis et beurette ne veux pas toujours être : Entretien d'été avec Tassadit Imache » (Chevillot, 1998) (titre qui est lui-même le pastiche d'un poème de Christine de Pisan, écrivaine ayant vécu au XV^e siècle), et le titre du roman de Soraya Nini, *Ils disent que je suis une beurette* (1993).

forme très péjorative avant d'être remis en vogue vers le début des années 1980. L'étymologie qu'en fait Merle demeure contestée et, jusqu'à ce jour, personne n'a pu confirmer l'utilisation du terme « beur » avant les années 1970. En outre, l'affirmation de Merle m'apparaît pour le moins suspecte car elle laisse entendre que le mot « beur » a perdu, au courant des années 1980, toutes connotations négatives, même s'il précise que le terme « beur » appartient toujours au langage familier. Bien que le terme ait d'abord été utilisé par les jeunes de la banlieue parisienne afin de se désigner eux-mêmes, cette auto-désignation a rapidement été reprise par les médias français, qui l'ont utilisé afin de souligner les problèmes relatifs à l'immigration et aux banlieues. Quoiqu'il en soit, tous s'entendent pour dire que le mot « beur » a servi, à partir du début des années 1980, à désigner, en France, les enfants d'immigrants maghrébins⁷.

Dans le roman *Parle mon fils, parle à ta mère* (1984) de Leïla Sebbar, une mère de famille s'interroge sur le sens que peut avoir ce mot particulier : « Je ne sais pas pourquoi ils disent Radio-Beur ; pourquoi ça *Beur*, c'est le beurre des Français qu'on mange sur le pain ? Je ne comprends pas. [...] Peut-être c'est *le Pays... El Ber*, chez nous, en arabe, ça veut dire le pays tu le sais, mon fils, c'est ça ou non ? » (1984, 27-28). Son fils lui apprend que *Beur* n'a rien à voir avec *le pays*, pas plus qu'il ne découle, comme l'ont soutenu quelques-uns, d'une contraction de l'expression « Berbères d'Europe »⁸. En fait, on peut même dire que le mot « beur » n'a rien à voir avec aucun « pays » en particulier et qu'il cherche plutôt à se détacher de chacun des deux pays d'où il origine. Ce

⁷ Même si en général, il se rapporte aux enfants d'immigrants maghrébins, le mot « beur » ne sert pas à désigner un groupe homogène. Durmelat rappelle que la « communauté beure » est bigarrée, beaucoup plus hétérogène qu'on veut le croire, non seulement parce qu'elle est composée de gens de diverses origines, mais parce que le groupe des maghrébins est, lui-même, hétérogène (certains présentent des traits arabes, alors que d'autres sont blancs ; tous ne sont pas religieux, etc.). « Le rappel de ces différences et le foisonnement de discours et de définitions nous permet de voir à l'œuvre une communauté incertaine entrain [sic] de s'imaginer » (1995, 16). Si le mot « beur » a été utilisé par les médias afin de dénoter une appartenance raciale (comme en témoigne la fameuse phrase *Black, Blanc, Beur*), Bouamama soutient que le terme n'a pas été utilisé que par des enfants d'immigrants maghrébins, mais aussi par « des enfants issus de l'immigration africaine, portugaise, etc. », et même par « des jeunes Français d'origine » (1994, 69). Ainsi, le mot ne fait pas uniquement référence à une appartenance « raciale » et culturelle, mais aussi à une appartenance de classe parce qu'en grande majorité, ceux qui s'auto-désignent *Beurs* sont issus de milieux défavorisés.

⁸ Voir à ce sujet Michel Laronde, 1988, p.685, ainsi qu'Alec Hargreaves, 1991, p.30.

mot est né du verlan, c'est-à-dire d'une forme de langage populaire prisée par les jeunes et qui consiste à inverser les mots en les déformant quelque peu. En verlan, le mot « arabe » subit une première inversion pour devenir « rebeu ». Mais « rebeu » semble d'emblée négatif, peut-être en raison de sa proximité phonétique avec le mot « rebut », c'est-à-dire déchet. Le terme a été une fois de plus inversé et est devenu « beur ». En ce sens, ce mot présente une double négociation par rapport au mot « arabe », un double éloignement de l'origine. L'identité beure cache donc en elle l'identité arabe, et c'est d'ailleurs pour cette raison, parce qu'elle tend à occulter la réalité des Arabes en France, que Nina Bouraoui rejette cette appellation. Dans son roman autobiographique *Garçon manqué* (2000), Bouraoui écrit : « On ne pourra plus dire Arabe, en France. On dira beur et même beurette. Ça sera politique. Ça évitera de dire ces mots terrifiants, Algériens, Maghrébins, Africains du Nord. [...] Beur, c'est ludique. Ça rabaisse bien aussi » (2000, 133).

Mais cette appellation n'est pas que ludique ou insultante et pour ceux qui affichent leur identité beure, elle constitue une façon de n'être plus seulement un immigré en France, sans pour autant adhérer à la culture française. Selon Azouz Begag et Abdellatif Chaouite, dire « Je suis beur signifie je ne suis ni ici ni là. Inclassable. Non désireux de l'être » (1990, 83). Ainsi, il semble qu'il n'y ait pas négation de l'identité arabe, mais plutôt négociation par rapport à celle-ci. Dans *The Location of Culture* (1994), Homi Bhabha explique que s'il préfère le terme « négociation » à celui de « négation », « it is to convey a temporality that makes it possible to conceive of the articulation of antagonistic or contradictory elements » (25). De fait, en disant « je ne suis ni Français ni Arabe », les Beurs ne nient pas totalement ces deux identités ; ils cherchent plutôt à créer un troisième terme hors du couple France-Maghreb : « Such negotiation is neither assimilation nor collaboration. It makes possible the emergence of an "interstitial" agency that refuses the binary representation of social antagonism » (Bhabha, 1996, 58). Michel Laronde note, dans son analyse très sémiotique du mot « beur », que « [d]ans le système rhétorique, Français et Algérien/ ni Français ni Algérien forment en fait un seul énoncé puisque les éléments variants du signifiant (*et/ni... ni...*) n'entraînent pas de changement de signification (*le refus*) au niveau du signifié (*la nationalité*) » (1993, 146). De surcroît, l'utilisation du mot « beur » apparaît comme une négociation bidirectionnelle, non seulement par rapport à l'identité arabe ou maghrébine, mais aussi par rapport à

l'identité française. Parce que le mot « beur » provient d'une déformation de la langue française, et parce que le verlan est une sorte de pied de nez à tous les défenseurs d'un français « correct » et pur, on peut effectivement voir dans l'appellation « beur » une façon de se distancier volontairement de l'identité française.

Cette double mise à distance volontaire est l'une des raisons qui expliquent la popularité du mot. Plus encore que sa brièveté qui le rend facile à retenir, c'est surtout parce qu'il cesse de référer directement à l'immigration que ce terme a été privilégié à tous les autres. Avant que le mot « beur » n'entre dans le langage courant, on désignait les enfants nés de parents maghrébins par différentes expressions telles les « jeunes d'origine maghrébine », les « jeunes Arabes », la « seconde génération » ou encore les « enfants d'immigrés maghrébins ». Mais toutes ces appellations témoignent d'une volonté de maintenir une distance claire et infranchissable entre les communautés maghrébine et française. La question de l'immigration qui sous-tend chacune de ces dénominations rappelle que les Beurs ne sont pas d'ici, qu'ils ne sont pas des Français⁹. En se substituant à ces appellations, non seulement le terme « beur » accorde-t-il, à l'intérieur même de la société française, une place à ces enfants d'immigrants, mais il tend aussi à questionner les frontières de l'identité française. Stuart Hall, dans « Old and New Identities, Old and New Ethnicities » (1997), rappelle que tout processus d'identification, de même que de tout processus de construction d'une identité nationale, est nécessairement ambivalent. Selon Hall, il ne faut pas penser l'identité en termes de fixité et d'immutabilité ni croire que les catégories du Même et de l'Autre sont étanches. La frontière qui permet de distinguer le Français de l'immigré, le colonisateur du colonisé, est un leurre : en effet, pour qu'il y ait rejet de l'Autre, il doit d'abord y avoir identification à cet Autre

⁹ Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber remarquent à propos de la notion de « seconde génération » d'immigrés, qui a été abondamment utilisée afin de désigner les Beurs, qu'elle « n'est pas seulement une commodité de langage. Elle est chargée d'un contenu inadmissible au plan moral et politique : elle nomme pour exclure, marginaliser » (cités dans Laronde, 1993, 54). Azouz Begag et Abdellatif Chaouite ajoutent qu'« [o]n ne peut pas décliner à l'infini les générations issues de l'immigration de la première à la énième. Un jour, il faut savoir dire, ils sont français » (1990, 82). Et selon eux, le mot « beur » est une façon de mettre un terme à cette généalogie de l'immigration, une façon de dire que les enfants d'immigrants appartiennent à la réalité française (sans nécessairement se sentir Français).

que le sujet va par la suite expulser afin de définir les frontières de son identité. Comme l'explique Jonathan Rutherford

Binarism operates in the same way as splitting and projection : the center expels its anxieties, contradictions and irrationalities onto the subordinate term, filling it with the antithesis of its own identity ; the Other, in its very alienness, simply mirrors and represents what is deeply familiar to the center, but projected outside of itself. (1990, 22).

Si les Beurs sont souvent perçus comme une menace et s'ils rencontrent autant de résistance dans la société française, c'est peut-être parce qu'ils représentent ce que la France *crovait* avoir repoussé afin de construire son identité nationale, mais qui resurgit au milieu même de cette identité, en menaçant, du coup, ses frontières. C'est à la lumière de cette conception des processus identitaires que l'affirmation d'Hélène Jaccomard (1997) prend tout son sens. Celle-ci croit que les réactions de haine envers les Beurs ne découlent pas du fait qu'ils sont d'origine Nord Africaine ; ce n'est pas leur « étrangeté » qui dérange, mais leur francité, leur trop grande ressemblance. Les Beurs sont ni d'ici ni d'ailleurs ; ils sont à la fois d'ici et d'ailleurs.

C'est aussi dans un entre-deux que s'est développée la culture beure, c'est-à-dire dans la rue, dans des lieux marginaux, hors de la maison, qui est à la fois le domaine de la famille et de la tradition maghrébine, et hors des institutions françaises. Mais cet espace interstitiel qu'est la rue et qui, selon Pascale de Souza « reflète la position beure à la confluence de deux cultures et sert de matrice identitaire reste un territoire masculin dont la femme est exclue » (2001, 99). Il est vrai que dans plusieurs récits de femmes beures, la rue apparaît comme un espace à la fois masculin et dangereux. Pour la protagoniste de *Journal « Nationalité : immigré(e) »* (1987) de Sakinna Boukhedenna, de même que pour Samia, personnage principal du roman *Ils disent que je suis une beurette* (1993) de Soraya Nini, la rue est un lieu qu'il leur faut éviter si elles veulent préserver leur réputation et sauvegarder l'honneur de la famille¹⁰. C'est à ses dépens qu'Amel, la grande sœur de Samia, apprend

¹⁰ Lors d'une émission télévisée sur le thème de la culture beure, Marnia, une jeune fille issue de l'immigration, s'interroge sur l'identité des femmes beures. Selon elle, ce sont « des citoyennes françaises comme toutes les autres... Bon, elles ont leurs origines auxquelles elles tiennent, elles sont très attachées aux valeurs familiales. » (citée dans Durmelat, 1995, 41). La différence entre les femmes qui s'identifient Beures et celles qui

que la rue est interdite aux femmes. Leur frère aîné, que Samia surnomme le KGB en raison de sa propension à régir la vie de ses frères et sœurs, bat violemment Amel parce qu'elle a été vue dans la rue en compagnie d'un homme : « – Mais maman, tu ne te rends pas compte ! J'ai perdu la face quand Battuidine est venu me dire qu'il l'avait vu en ville. C'est la honte pour nous, pour notre famille, en plus avec un Français » (1993, 74). Plus encore, la rue est un espace létal pour la narratrice anonyme du roman *Georgette!* (1986) de Farida Belghoul qui termine sa courte existence sous les roues d'une voiture : « Je grille un feu et traverse. Le bonheur est dans... La roue de la voiture est sur mon ventre » (163). À l'inverse, la rue constitue pour les hommes le lieu de leur lutte sociale ; c'est là qu'ils revendiquent des droits et une reconnaissance. Dans *Journal « Nationalité : immigré(e) »*, Sakinna s'insurge contre le double discours de ses frères beurs qui, d'une part, invitent les hommes à descendre dans la rue afin d'obtenir des droits, mais d'autre part, jugent inutile la lutte engagée par les femmes :

Un patron, quand il exploite le bougnole qui est mon frère arabe, à cause de ses cheveux frisés et de sa gueule brune, l'Arabe refuse cette humiliation et revendique des droits avant tout liés à sa dignité. Pourquoi ce même Arabe, quand il rentre à la maison, fait-il la même chose avec Fatima ou Aïcha ? (1987, 55)

Les filles qui sortent du domicile familial, qui descendent dans la rue et fréquentent les lieux publics se voient exclues de la culture beure. Ainsi, parce qu'elle choisit de ne « pas être honorable » (51), Sakinna devient une étrangère aux yeux des hommes arabes qui vivent en France : « Je suis Arabe, maintenant je le sais, pourquoi me regardent-ils comme une étrangère » (53). Un homme rencontré dans un bar lui affirme d'ailleurs : « De toute façon, tu n'es ni Arabe, ni Française. [...] Tu n'es rien » (73).

En un sens, cette néantisation de son identité, Sakinna la partage avec les hommes beurs qui sont eux aussi ni arabes ni français. Mais contrairement à Sakinna qui erre de villes de France en villes de France,

prennent la plume afin de se distancier de cette culture réside peut-être dans l'attachement aux valeurs familiales. Celles qui préservent les valeurs de la famille ne fréquentent pas les lieux publics ; elles demeurent à la maison alors que les écrivaines « beures », qui refusent de porter l'étiquette, dénoncent justement ce système de valeurs patriarcal qui accorde une importance moindre aux femmes, qui empêchent celles-ci d'avoir une vie similaire à celle de leurs frères.

puis d'une ville algérienne à une autre, n'arrive jamais à se fixer dans un endroit précis et demeure toujours en flottement entre ses appartenances conflictuelles, les hommes beurs parviennent à se fixer, notamment en s'identifiant à la culture beure. Or cette identification, Sakinna Boukhedenna, à l'instar de bien d'autres femmes, la rejette. D'emblée, le paratexte de *Journal « Nationalité : immigré(e) »* (1987) présente l'auteure comme une femme qui « refuse d'être un "Beur" ». Il est significatif que le mot « beur » apparaisse ici sous sa forme masculine. Pascale de Souza souligne qu'en dépit des nombreuses études sur l'étymologie du mot beur, personne semble n'avoir remarqué que le terme « reste résolument masculin » (2001, 105). De « Radio-Beur » à « génération beur », il ne porte presque jamais la particule du féminin. Il faut attendre l'article « La mouvance beure » de Michel Laronde, en 1988, pour voir le mot accordé au nom féminin qui le précède¹¹. Et même si Soraya Nini utilise une forme féminisée du mot « beur » dans le titre de son roman *Ils disent que je suis une beurette*, il semble y avoir mise à distance face à cette identité. De fait, le titre du roman laisse entendre que l'identité beure est imposée à Samia puisque que ce n'est pas *elle* qui se dit beurette, mais que ce sont d'autres qui lui attribuent, bien malgré elle, cette étiquette. En outre, le mot « beurette » n'apparaît pas dans les pages du roman et la seule référence à la culture beure que l'on retrouve dans *Ils disent que je suis une beurette* est masculine. Foued, le jeune frère de Samia, fonde avec des amis un groupe de musique nommé « Les Man's Beur's » (272), un nom qui insiste doublement sur la masculinité de la culture beure. Tout en affirmant dans leur première chanson que « Beur est un leurre » (273), Foued et ses amis deviennent partie intégrante de cette culture.

À la différence de sa sœur Samia, Foued peut exister à l'extérieur de la résidence familiale : non seulement trouve-t-il dans la musique un espace métaphorique pour se dire et se faire entendre, mais il a aussi accès

¹¹ Malgré la publication de cet article de Michel Laronde, plusieurs s'entêtent à ne pas accorder le mot « beur ». Par exemple, en 1995, Sylvie Durmelat souligne que le mot a fait son entrée dans les dictionnaires *Petit Robert* et *Petit Larousse* en 1986, et qu'il est « devenu un radical à partir duquel on fabrique d'autres mots » (1995, 12). Ainsi, on peut dire que le mot « beur » est passé du statut de nom propre, c'est-à-dire un nom qui demeure invariable, à celui de nom commun, qui doit s'accorder en genre et en nombre. Néanmoins, bien qu'elle fasse une étude pertinente de l'évolution du mot, Durmelat écrit, dans le titre de sa thèse, « culture beur » plutôt que « culture beure ».

à un lieu physique, à un local de répétition qui lui est réservé. C'est dans ce local, dans ce lieu protégé, à la fois hors de la maison familiale et loin des institutions françaises, que Foued et ses amis s'inventent et se créent une culture bien à eux. À l'instar de Sakinna qui n'a sa place ni en France ni en Algérie, Samia n'arrive pas à trouver un lieu où elle pourrait s'inventer, où elle pourrait cesser d'être une étrangère. D'une part, la rue lui est interdite parce qu'elle est une femme et, d'autre part, l'école lui rappelle qu'elle n'est pas française, mais qu'elle n'est pas, non plus, algérienne. Lors d'un cours, l'institutrice demande à Samia de parler de son pays : « -Vas-y, prends ma place au bureau et parle-nous de l'Algérie. C'est bien ton pays? Allez! Lève-toi immédiatement et viens ici! » (1993, 27). Ce n'est pas Samia qui revendique son appartenance à l'Algérie, mais bien l'institutrice qui la lui impose. Aussi, Samia est incapable de dire quoi que ce soit sur ce pays qui n'est pas le sien, mais celui de ses parents : « Mais moi, j'arrive plus à parler, je prends la règle dans mes mains pour m'occuper. Ils attendent tous que je dise quelque chose, mais qu'est-ce que je peux dire sur l'Algérie ? J'y ai jamais mis les pieds » (1993, 27). Pour éviter que des situations similaires se reproduisent et parce qu'elle n'a sa place nulle part, Samia apprend à se taire, à littéralement disparaître :

J'aime bien qu'on croie que je suis très sage. Je sais que comme ça, on ne me demandera rien. Je ne suis jamais là et en plus, j'ai une récompense. [...] Tout le monde vous regarde quand vous arrivez après, comme si vous n'étiez pas normal. Alors moi, je me fais encore plus petite pour qu'on me voie pas ; ça marche et l'institutrice me file le prix de la sagesse. (1993, 21-22).

En tentant ainsi de s'effacer, de si bien s'intégrer à la classe de sorte qu'on cesse enfin de la remarquer, Samia met en place ce qu'on peut nommer un processus de *départenance*, c'est-à-dire une façon de rompre avec chacune de ses appartenances conflictuelles.

Départenance et déplacement : le choix de n'être rien

Azouz Begag et Abdellatif Chaouite recensent trois types de stratégies adoptées par les femmes beures qui sont souvent « contrôlées, immobilisées » (1990, 116) par leur famille. Quelques-unes — une minorité — s'identifient « au rôle assigné au sexe féminin par les représentations du modèle familial traditionnel » (116). D'autres

choisissent ce que Begag et Chaouite nomment la « stratégie de Janus » et qui consiste à jouer doubles jeux, à présenter une image pour la famille ainsi qu'une image pour le monde extérieur. On peut dire que Samia, personnage de *Ils disent que je suis une beurette* (1993), adopte temporairement cette stratégie, faite de mensonges et de tromperies. Si, à la maison, elle tente de passer inaperçue afin de ne pas éveiller les soupçons de son frère, le KGB, Samia mène une vie parallèle à l'extérieur de l'espace familial. En trafiquant son horaire scolaire, en trichant sur ses heures de travail, Samia parvient à s'aménager un espace de vie hors de la maison. Enfin, d'autres, comme Amel, sœur aînée de Samia, rompent de façon radicale avec la famille, fuguent pour ne jamais revenir. À ces trois stratégies qui constituent, pour les femmes beures, une façon de « conquérir l'espace de leur propre mobilité » (Begag et Chaouite, 1990, 117), j'ajouterais la stratégie de *départenance*, qui semble se situer à mi-chemin entre la stratégie de Janus et la rupture radicale. J'emprunte à Mireille Rosello le concept de *départenance* qu'elle développe dans *Infiltrating Culture : Power and Identity in Contemporary Women's Writing* (1996). *Départenir*, c'est renoncer délibérément à toute communauté, choisir de ne pas appartenir, décider de rompre les liens. Mais, de façon paradoxale, celle qui *départient* donne, dans bien des cas, l'impression d'être complètement intégrée à une communauté. En fait, la *départenance* consiste à jouer double jeu, à faire semblant d'être partie intégrante d'un groupe alors qu'on sait être, en réalité, située nulle part, dans un entre-deux. En ce sens, *départenir*, c'est un peu comme adopter la stratégie de Janus, à la différence que la *départenance* constitue un double éloignement plutôt qu'une double appartenance : elle est une façon de rompre avec les cultures française et maghrébine.

C'est ce que fait Sakinna lorsqu'elle renonce non seulement à faire partie de la société française, mais à revendiquer ce qu'elle nomme « ses vraies racines » (1987, 71). Se sentant étrangère en France, Sakinna entreprend un voyage en Algérie où elle espère trouver « la vraie culture arabe qu'eux-mêmes [c'est-à-dire les Arabes de France] ne connaissent pas » (71). Mais son séjour en Algérie ne lui apporte pas la stabilité recherchée. Il faut dire qu'avant même d'entreprendre ce voyage vers le pays de ses parents, Sakinna incarne la mobilité : non seulement se déplace-t-elle constamment entre Strasbourg, Mulhouse et Dijon sans jamais se fixer nulle part, mais elle passe aussi d'un groupe d'amis à un autre ; elle est sans aucun repère fixe. Sakinna se dit être « instable à tous

les niveaux » (7) dans cette France qui lui rappelle sans cesse qu'elle n'est pas française, que ce soit ses papiers d'identité qui indiquent « "Ressortissant algérien" ou Français par obligation "loi de 73" » (71), ou encore des employés gouvernementaux qui l'invitent à « retourner chez [elle] » (25) si elle veut du travail. « Chez moi, [...] mais où? », se demande la narratrice qui « avait[t] oublié qu'[elle] étai[t] Algérienne » (25). C'est donc vers cette identité qu'elle se tourne après avoir essayé plusieurs rejets de la part des Français : « Je prends de plus en plus conscience que la civilisation occidentale n'est pas la mienne. Je suis orientale, je fais partie d'un peuple arabe. Je me sens de plus en plus exilée, déracinée » (67). Durant son séjour en Algérie, elle apparaît aux yeux des locaux comme une immigrée, ou alors comme une prostituée car elle est une femme seule, sans mari et sans père. Ce statut particulier fait en sorte que tous les lieux publics d'Alger lui sont non seulement interdits, mais représentent pour elle un danger. Ainsi, Sakinna devient, en Algérie, une « clandestine » (77) qui doit d'abord se cacher dans une chambre de la cité universitaire, puis transiter d'une maison à l'autre sans jamais trouver un endroit qui lui convienne. En France ou en Algérie, Sakinna demeure une étrangère, une immigrée qui n'appartient jamais totalement à chacun de ces deux pays, qui appartient toujours à un « ailleurs » indéterminé.

C'est en revendiquant son statut d'immigrée que Sakinna se défait de tous ses liens, s'éloigne volontairement non seulement des cultures française et maghrébine, mais, en insistant sur son appartenance de genre, prend aussi ses distances face à la culture beure¹² :

Pourquoi n'aurait-on pas, nous femmes immigrées, le droit à la protection, le droit à l'asile puisque nos patries arabes ne nous reconnaissent plus ? Pourquoi sommes-nous obligées de prendre des papiers français ? Nous pouvons dire, nous sommes de « Nationalité : immigré(e) ». Ni Français, ni Arabes, nous sommes l'exil, nous avons une identité non reconnue, luttons pour la réobtenir, ne nous laissons plus faire par les Arabes et par les Français. « Nationalité immigrée », je rentrais en France avec ce nouveau passeport tamponné par l'Algérie et par la France. (126).

¹² Dans *Ils disent que je suis une beurette* (1993), Samia met aussi l'emphase sur son appartenance de genre. La littérature écrite par des femmes, et plus particulièrement celle qui dépeint les luttes sociales engagées par les femmes, devient son refuge, constitue pour elle une façon d'échapper à la domination de son frère le KGB ainsi qu'aux lois édictées par son père. D'ailleurs, son frère Foued accorde à Samia le surnom de MLF, faisant ainsi référence au Mouvement de Libération des Femmes.

Le double tampon, celui de la France et celui de l'Algérie, que porte ce nouveau passeport qu'elle-même s'est attribuée marque la rupture d'avec les deux pays, une rupture qui se traduit, chez Sakinna Boukhedenna, par le mouvement. Si elle tentait auparavant de s'arrêter dans un lieu précis afin d'y implanter ses racines, Sakinna choisit désormais de se déplacer sans cesse : « maintenant me voilà immigrée sur le chemin de l'exil, identité de femme non reconnue *je cours le monde* pour savoir d'où je viens » (126, je souligne).

Le déplacement apparaît comme l'une des stratégies de *départenance* privilégiées par les femmes beures, comme un trait distinctif de leur littérature. Les protagonistes de leurs récits semblent vouées au mouvement perpétuel, à un incessant déplacement, comme la jeune narratrice anonyme du roman *Georgette!* (1986) de Farida Belghoul. Toutes ses récréations, elle les passe à marcher en rond dans la cour de l'école, fuyant ainsi un danger qui la guette, mais qu'elle n'arrive pas à identifier : « J'ai peur de quelque chose, je le sens autour. Alors je marche » (9). Même immobile, elle poursuit son incessante marche : « Je suis sur la chaise. Mes jambes marchent dans le vide » (17). À l'instar de la protagoniste de *Journal « Nationalité : immigré(e) »* (1987) qui court le monde, la narratrice de *Georgette!* (1986) avance ; elle se déplace sans jamais arriver à destination. Néanmoins, ce déplacement devient un prétexte à l'invention de soi car dans sa longue et répétitive marche, la jeune narratrice endosse plusieurs masques différents :

Je me planque derrière un masque sur la figure. Tous les matins, je me fais belle et mignonne, je me colle une peau rouge sur le visage. Je marche vers l'école, mon visage rouge est magnifique. [...] Les gens sont jaloux de ma beauté. Ils ne devinent pas que c'est une ruse. Derrière, je cache un petit affreux avec des griffes pleines de sang [...] J'ai un masque de beauté sur le visage c'est une ruse de guerre. (77)

Si en « march[ant] comme un vieux de soixante-dix ans » (9), elle se déguise d'abord en vieillard, elle prend, par la suite, les traits d'un Indien, traits qui lui permettent de s'extirper de cette position inconfortable — entre deux cultures — qu'elle occupe. L'image des chaussettes dépareillées agit comme une métaphore de cette position : « j'ai froid aux pieds. Avec des chaussettes de différentes couleurs, c'est normal : je caille » (71). Le fait de porter une chaussette verte et une chaussette rouge donne, à la narratrice, froid au pied, de sorte qu'elle a l'impression d'être

pieds nus, sans chaussettes et même sans chaussures. Ce dépareillement lui donne la possibilité de devenir quelqu'un d'autre, de se sortir de la polarité vert-rouge de ses chaussettes (représentative de la polarité France-Maghreb) : « Surtout, je me traîne comme une indienne! Je connais ni les baskets ni encore moins les chaussettes, vertes ou rouges ; je suis pieds nus » (72). En étant pied nus, sans appartenance aucune, sans partage entre le vert et le rouge de ses deux chaussettes, la jeune narratrice peut continuer à marcher et à avancer, alors que le « métissage » des chaussettes la fait trébucher sur le sol :

Je retourne dans les flaques d'eau. Mes baskets baignent dans la pluie. Maintenant, j'en ai une verte barrée de rouge et l'autre est rouge tachée de vert. Elles se mélangent dans l'eau. Elles sont devenues, les deux, d'une seule couleur! En vérité, c'est impossible : le mélange ne se combine pas si je croise pas les jambes. Mais si je le fais, je tombe et je traîne par terre. Je préfère marcher. (103)

C'est aussi en se déplaçant, en fuyant, que le personnage principal du roman *Zeida de nulle part* (1985) de Leïla Houari, évite la polarisation de son identité : « Ce n'était qu'une fuite, elle le savait, mais vivre autre chose et ailleurs, cela pouvait peut-être l'aider à échapper à toutes les contradictions dont elle souffrait » (41). Contrairement à la narratrice de *Journal « Nationalité : immigré(e) »* (1987) qui, avant d'adopter la position « d'immigrée » comme seule nationalité possible, refuse de n'être rien et revendique son origine arabe, Zeida fait d'emblée le choix d'être sans appartenance. À un homme qui l'aborde dans un bar et veut faire connaissance avec elle parce qu'elle est arabe, Zeida répond : « – Non je ne suis pas arabe, je ne suis rien, je suis moi » (1985, 15). Pourtant, même si elle ne se dit pas arabe, Zeida est décrite par l'homme comme celle qui porte la mémoire de son pays d'origine : « – Vous n'oubliez pas, j'aurais cru en vous voyant que vous étiez comme les femmes d'ici, c'est bien de ne pas oublier » (15). Elle n'est peut-être pas comme les femmes d'ici, c'est-à-dire comme les femmes françaises, mais elle n'est pas non plus comme les femmes de là-bas, un « là-bas » (39) que Zeida décide de découvrir, espérant y trouver un certain apaisement. Mais au Maghreb, les contradictions qui l'habitent ne disparaissent pas ; elles sont, au contraire, accentuées. Chez sa tante qui l'accueille durant son séjour au Maroc, Zeida est une étrangère. Toute l'attention qu'elle reçoit ne fait que confirmer « qu'elle n'[est] pas encore considérée comme des leurs, [...]

qu'elle [est] de passage » (52). Son ami Watani dit d'elle qu'elle est « Ni européenne, ni arabe » (61). À cette première fuite en Algérie, où Zeida constate qu'il « n'avait pas suffi de revêtir une blouza, de tirer l'eau du puit pour devenir une autre » (74), s'ajoute une seconde fuite, cette fois vers une destination qui demeure inconnue et incertaine, comme en témoigne la fin du roman, alors que Zeida prend l'avion dans le but de retourner sur le continent européen : « L'hôtesse appela les voyageurs et les pria de se dépêcher, les destinations étaient... Bruxelles... Amsterdam... Hambourg... Paris... » (84). Tout comme Sakinna qui revendique son statut d'immigrée et trouve dans l'exil un espace où il lui est possible d'exister en tant que femme, Zeida « de nulle part » s'aperçoit que

l'exil lui avait bien plus appris qu'elle ne le croyait, l'exil était et serait toujours son ami [...] Rien n'était à justifier, ni ici, ni là-bas, c'était comme cela, un point c'est tout ! Chercher et encore chercher et trouver la richesse dans ses contradictions, *la réponse devait être dans le doute et pas ailleurs.* (83, je souligne)

Cette façon qu'ont Zeida et Sakinna de ne vouloir appartenir à aucune communauté, de refuser toute appellation qui marquerait un lien d'appartenance avec un quelconque pays, rappelle la logique du *ni/ ni*, c'est-à-dire *ni Arabe ni Français*, qui est à la base de la création d'une identité beure. Toutefois, si la logique exclusive du *ni Français ni Maghrébin* se transforme, chez les Beurs, en une logique inclusive du *et Français et Maghrébin*, et devient ainsi une sorte de tiers espace où il est possible d'articuler une nouvelle notion d'identité, il en est tout autrement pour les femmes beures. Celles-ci tentent aussi d'échapper à des catégories binaires, mais la logique du *ni Françaises ni Maghrébines* que l'on retrouve dans leur récit ne les amène pas à se constituer une nouvelle identité. Elles préfèrent, pour la plupart, demeurer dans l'incertitude et dans le doute. Michel Laronde fait la distinction entre « être dans rien » et « être entre deux pôles opposés ». Selon lui, « [n]'être "*rien*" c'est entrer dans un espace d'annulation [...] sans délimitations extérieures ; se protéger par désolidarisation culturelle et politique de l'ethnicité, de la nationalité, du racisme » (1993, 148). Il s'agit d'une position d'« *a-identité* » (149), c'est-à-dire d'annulation et de refus de l'identité. À l'inverse, la position de « *non-identité* » (149), qui semble, aux yeux de

Laronde, beaucoup plus fertile, consiste à « Être “entre” », c’est-à-dire, à « délimiter un espace par ce qui [...]entoure en s’en démarquant » (148). Mais justement, cet espace situé à mi-chemin entre la France et le Maghreb, ce lieu interstitiel où il devient possible de « découvrir la face cachée de l’identité en redonnant un sens *plein* à la *différence* qui devient alors un *pont* entre deux identités » (149), les femmes en sont exclues. Cette course vers nulle part, cette marche sans fin qu’elles mettent en scène dans leurs récits constitue un rappel de leur exclusion de l’espace beur. En effet, on peut voir cette extrême mobilité comme une façon de contrer la « mobilité réduite » (Begag et Chaouite, 1990, 67) à laquelle elles sont quotidiennement confrontées. Mais plus encore, le processus de *départenance* que l’on retrouve dans leur récit apparaît comme une « ré-articulation »¹³ de la catégorie « beur » qui avait occulté un trait identitaire important, celui de l’appartenance de genre.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres littéraires :

Belghoul, Farida (1986), *Georgette!*, Paris, Éditions Barrault, 163 p.

Boukhedenna, Sakinna (1987), *Journal « Nationalité : immigré(e) »*, Paris, L’Harmattan, coll. « Écritures arabes », 126 p.

Bouraoui, Nina (2000), *Garçon manqué*, Paris, Stock, 1997 p.

Houari, Leïla (1985), *Zeïda de nulle part*, Paris, L’Harmattan, coll. « Écritures arabes », 85 p.

Nini, Soraya (1993), *Ils disent que je suis une beurette*, Paris, Fixot, 281 p.

¹³ J’utilise ici le terme « articulation » non pas comme le simple ajout d’un trait identitaire supplémentaire, mais plutôt au sens où l’entend Rutherford (qui, par ailleurs, se base sur la description qu’en ont donné Laclau et Hall) : « It [the identity] is constituted out of different elements of experience and subjective position, but in their articulation, they become something more than just the sum of their original elements. [...] This process of the combining of elements into a “third term” has been called articulation » (1990, 9).

Sebbar, Leïla (1984), *Parle mon fils parle à ta mère*, Paris, Stock, 83 p.

Sebbar, Leïla, et Nancy Huston (1999), *Lettres parisiennes : Histoires d'exil*, Paris, Bernard Barrault, coll. « J'ai lu », 221 p.

Corpus critique :

Begag, Azouz, et Abdellatif Chaouite (1990), *Écartés d'identité*, Paris, Seuil, 121 p.

Bhabha, Homi (1996), « Culture's In-Between », *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall et Paul du Gay (dir.), 1996, Londres, SAGE Publications, p.53-60.

————— (1994), *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge, 285 p.

————— (1990), « The Third Space (interview) », *Identity : Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford (dir.), Londres, Lawrence & Wishart, 1990, p. 207-221.

Bouamama, Saïd (1994), *Dix ans de marche des Beurs : Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 232 p.

Chevillot, Frédérique (1998), « Beurette suis et beurette ne veux pas toujours être : Entretien d'été avec Tassadit Imache », *The French Review*, vol. 71, no. 4 (mars), p.632-644.

Delvaux, Martine (1995), « L'ironie du sort : Le tiers espace de la littérature beure », *The French Review*, vol. 68, no. 4 (mars), p.681-693.

De Souza, Pascale (2001), « De l'errance à la dé(sap)partenance : Journal "Nationalité : Immigré(e)" de S. Boukhedenna », *The French Review*, vol. 75, no. 1 (octobre), p.94-109.

Durmelat, Sylvie (1995), « L'invention de la "culture beur" », Thèse de doctorat, Ann Arbor, Université du Michigan, 211 p.

- Hall, Stuart (1997), « Old and New Identities, Old and New Ethnicities », *Culture, Globalization and the World-System : Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Anthony D. King (dir.), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p.41-68.
- Hargreaves, Alec G. (1991), *Voices from the North African Immigrant Community in France : Immigration and Identity in Beur Fiction*, New York et Oxford, Berg, 175 p.
- Harzoune, Mustapha (2001), « Littérature : Les chausse-trapes de l'intégration », *Mélanges culturels*, no. 1231 (mai-juin), p.15-27.
- Ireland, Susan (1995), « Writing at the Crossroads : Cultural Conflict in the Work of *Beur* Women Writers », *The French Review*, vol. 28, no. 6 (mai), p.1022-1034.
- Jacomard, Hélène (1997), « French Against French : The Uneasy Incorporation of Beurs into French Society », *Mots pluriels*, vol. 1, no. 2. <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP297hj.html>
- Laronde, Michel (1993), *Autour du roman beur : Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 239 p.
- (1988), « La "Mouvance beure" : émergence médiatique », *The French Review*, vol. 161, no. 5 (avril), p.684-692.
- Minh-ha, Trinh T. (1990), « Commitment from the Mirror-Writing Box », *Making Face, Making Soul/ Haciendo Caras*, Gloria Anzaldúa (dir.), San Francisco, Aunt Lute Books, 1990, p.245-255.
- Rosello, Mireille (1996), *Infiltrating Culture : Power and Identity in Contemporary Women's Writing*, Manchester et New York, Manchester University Press, 205 p.