

De la résistance à l'intégration
Redéfinir l'hybridité culturelle dans les romans
d'Azouz Begag

par

Hasheem Hakeem

B.A. (spécialisé), Université Simon Fraser, 2012

Thèse présentée dans le cadre du programme de
Maîtrise en littérature pour l'obtention du grade de
Maître en arts

Dans le

Département de français

Faculté des arts et des sciences sociales

© Hasheem Hakeem 2014

UNIVERSITÉ SIMON FRASER

ÉTÉ 2014

Tous droits réservés.

Toutefois, conformément à la *Loi* sur le droit d'auteur, cette oeuvre peut être reproduite en partie, sans autorisation. L'utilisation équitable de l'oeuvre aux fins d'étude privée ou de recherche, de critique ou de compte rendu, ou pour la communication des nouvelles ne constitue pas une violation du droit d'auteur à la condition que soit mentionnée la source.

From resistance to integration
Redefining cultural hybridity in the novels of
Azouz Begag

by

Hasheem Hakeem

B.A. (Hons.), Simon Fraser University, 2012

Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of
Master of Arts

in the
Department of French
Faculty of Arts and Social Sciences

© **Hasheem Hakeem 2014**

SIMON FRASER UNIVERSITY

Summer 2014

All rights reserved.

However, in accordance with the *Copyright Act of Canada*, this work may be reproduced, without authorization, under the conditions for "Fair Dealing." Therefore, limited reproduction of this work for the purposes of private study, research, criticism, review and news reporting is likely to be in accordance with the law, particularly if cited appropriately.

Approval

Name: Hasheem Hakeem

Degree: Master of Arts (Literature)

Title of Thesis: *De la résistance à l'intégration : Redéfinir l'hybridité culturelle dans les romans d'Azouz Begag*

Examining Committee: Chair: Dr. Catherine Black
Associate Professor

Dr. Jorge Calderón
Senior Supervisor
Associate Professor

Dr. Ken Seigneurie
Supervisor
Associate Professor

Dr. Aude-Claire Fourot
External Examiner
Associate Professor
Department of Political Science

Date Defended: June 17, 2014

Partial Copyright Licence



The author, whose copyright is declared on the title page of this work, has granted to Simon Fraser University the non-exclusive, royalty-free right to include a digital copy of this thesis, project or extended essay[s] and associated supplemental files (“Work”) (title[s] below) in Summit, the Institutional Research Repository at SFU. SFU may also make copies of the Work for purposes of a scholarly or research nature; for users of the SFU Library; or in response to a request from another library, or educational institution, on SFU’s own behalf or for one of its users. Distribution may be in any form.

The author has further agreed that SFU may keep more than one copy of the Work for purposes of back-up and security; and that SFU may, without changing the content, translate, if technically possible, the Work to any medium or format for the purpose of preserving the Work and facilitating the exercise of SFU’s rights under this licence.

It is understood that copying, publication, or public performance of the Work for commercial purposes shall not be allowed without the author’s written permission.

While granting the above uses to SFU, the author retains copyright ownership and moral rights in the Work, and may deal with the copyright in the Work in any way consistent with the terms of this licence, including the right to change the Work for subsequent purposes, including editing and publishing the Work in whole or in part, and licensing the content to other parties as the author may desire.

The author represents and warrants that he/she has the right to grant the rights contained in this licence and that the Work does not, to the best of the author’s knowledge, infringe upon anyone’s copyright. The author has obtained written copyright permission, where required, for the use of any third-party copyrighted material contained in the Work. The author represents and warrants that the Work is his/her own original work and that he/she has not previously assigned or relinquished the rights conferred in this licence.

Simon Fraser University Library
Burnaby, British Columbia, Canada

revised Fall 2013

Abstract

While the notion of cultural hybridity is often glorified in postcolonial theory, both the current situation of Beurs in France and the troubling themes expressed in French Beur literature since the 1980's highlight an urgent need to redefine this notion.

The goal of the present thesis is to redefine the utopian definition of hybridity by exploring its negative social and political repercussions in three of Azouz Begag's canonical novels: *Le gone du Chaâba* (1986), *Béni ou le paradis privé* (1989) et *Les chiens aussi* (1995).

The analysis suggests that hybridity should be seen as a socially constructed phenomenon and as such can contribute to moving beyond essentialist and absolute conceptions of marginal identities.

Keywords: Cultural hybridity; Postcolonial theory; French Beur literature; Azouz Begag; Identity

Résumé

La notion de l'hybridité culturelle est souvent célébrée dans la théorie postcoloniale alors que le cas actuel des Beurs en France ainsi que les motifs invoqués dans la littérature beure depuis les années 1980 prouvent un réel besoin de recadrer cette dernière.

Le présent mémoire a pour but de redéfinir, à l'aide d'une approche inspirée du sociologue et du romancier marocain Abdelkébir Khatibi, la définition élogieuse de l'hybridité, telle qu'elle est fantasmée par les critiques postcoloniaux anglo-saxons, et d'explorer, en revanche, les conséquences néfastes sur lesquelles celle-ci peut déboucher dans trois romans canoniques d'Azouz Begag : *Le gone du Chaâba* (1986), *Béni ou le paradis privé* (1989) et *Les chiens aussi* (1995).

Finalement, nous proposons de considérer l'hybridité comme une construction sociale afin de pouvoir déconstruire les conceptions essentialistes et absolues des identités marginalisées socialement.

Mots clés: Hybridité culturelle; théorie postcoloniale; littérature beure; Azouz Begag; identité

Dédidace

*Pour ma famille sans qui ce travail n'aurait
jamais été achevé.*

Remerciements

Tout d'abord, je souhaite exprimer ma profonde gratitude à mon directeur de recherche, le Professeur Jorge Calderón, pour toutes les heures qu'il a consacrées à diriger mon mémoire, pour ses multiples conseils et pour son habileté de mentor des plus exemplaires. Une page ne suffirait pas à le remercier pour son excellente direction.

J'adresse aussi mes remerciements à mon superviseur, le Professeur Ken Seigneurie, pour le temps qu'il a accordé à la lecture de mon mémoire ainsi que pour ses conseils avisés.

Merci au Professeur Farid Laroussi de l'Université de la Colombie-Britannique de m'avoir fait connaître un séminaire enrichissant en études culturelles et en littérature beure.

Mes remerciements vont aussi au Professeur Bruno Blanckeman de l'Université Paris 3 : Sorbonne Nouvelle pour avoir accepté de m'accueillir pour un stage de recherche et pour l'intérêt qu'il a porté à mon sujet de mémoire.

J'aimerais finalement adresser un remerciement particulier à la Professeure Catherine Black pour sa gentillesse et son soutien moral tout au long de mes années à l'Université Simon Fraser.

Table des matières

Approval.....	ii
Partial Copyright Licence	iii
Abstract.....	iv
Résumé.....	v
Dédidace.....	vi
Remerciements.....	vii
Table des matières.....	viii
1. Introduction	1
1.1. Mise en contexte : l'hybridité dans la théorie postcoloniale	2
1.2. L'approche utilisée : Abdelkébir Khatibi	8
1.3. Corpus et Thématiques.....	9
2. La quête identitaire dans <i>Le gone du Chaâba</i> (1986)	13
2.1. L'hybridité inconsciente.....	15
2.2. Refus social de l'hybridité culturelle.....	19
2.3. Valorisation de l'identité hybride	23
2.4. Conclusion	28
3. L'identité et l'illusion dans <i>Béni ou le paradis privé</i> (1989)	30
3.1. Le rejet de l'identité hybride	34
3.2. Les stratégies d'intégration : une source de problème	36
3.3. L'échec de l'intégration	42
3.4. Conclusion	45
4. Déconstruire l'humanité à travers une représentation animale : Une analyse des <i>Chiens aussi</i> (1995)	48
4.1. Lévi-Strauss et la notion des clans	51
4.2. Les chiens et les « zumins »: Un rapport d'oppression et d'esclavage.....	53
4.3. Revenir sur la déshumanisation : Quel en est le but?.....	62
4.4. Conclusion	64
5. Conclusion.....	66
5.1. Éviter la polarisation identitaire : l'assimilation et la résistance.....	67
5.2. Repenser l'hybridité : une intégration stratégique de l'altérité	69
5.3. Applications.....	73
5.3.1. Le cas de l'esclavage	73
5.3.2. La controverse du foulard islamique.....	74
5.3.3. Le mariage des couples de même sexe.....	75
5.4. Au-delà de l'essentialisme	75

Références	77
Corpus étudié.....	77
Œuvres connexes	77
Ouvrages critiques et théoriques	77
Articles et critiques.....	79
Dictionnaires	81

1. Introduction

Le sujet central du présent mémoire est l'influence de l'hybridité culturelle sur la construction identitaire dans trois romans canoniques d'Azouz Begag : *Le gone du Chaâba* (1986), *Béni ou le paradis privé* (1989) et *Les chiens aussi* (1995). Le choix de ces romans illustre l'évolution de la perspective d'Azouz Begag en ce qui concerne la question de l'identité et de l'hybridité des Beurs (à savoir, les enfants nés en France de parents d'origine maghrébine) en France. Begag part d'une vision idéaliste de l'hybridité pour ensuite proposer une vision profondément plus sombre et peut-être plus réaliste. En abordant des romans qui illustrent à quel point les constructions identitaires des Beurs en France sont encore fondées sur des relations de pouvoir colonial, nous cherchons à déplacer la définition glorificatrice de l'hybridité telle qu'elle est définie dans la théorie postcoloniale anglaise.

Tout d'abord, nous mettons en contexte le cadre théorique afin d'exposer les différents points de vue sur l'hybridité. Ensuite, nous expliquons l'approche utilisée et nous proposons un nouvel angle à travers lequel l'hybridité peut être analysée. Finalement, nous décrivons le corpus et les thématiques à l'étude. Le mémoire tentera de démontrer qu'à l'intérieur d'un système hiérarchique et quasi colonial (ce système est défini dans les romans de Begag en fonction du conflit entre les Beurs et une élite sociopolitique et économique française), l'hybridité ne demeure qu'une notion utopique dans la théorie postcoloniale, et elle prend donc son sens uniquement dans le cadre des relations de pouvoir. Afin de remettre en cause ce pouvoir, le sujet postcolonial doit se libérer du système qui l'infériorise afin de forger autrement une identité propre. Cependant, aussi contradictoire que cela puisse paraître, cette libération ne passe ni par une assimilation à la culture dominante ni par une guerre ouverte contre le système postcolonial, mais plutôt par une intégration stratégique de ce même système pour ainsi pouvoir le transformer de l'intérieur.

1.1. Mise en contexte : l'hybridité dans la théorie postcoloniale

Étant donné la difficulté actuelle pour les enfants d'immigrés maghrébins de réconcilier deux identités apparemment antagonistes en France, la question de la construction identitaire demeure depuis les années 1980 un sujet très pertinent et récurrent dans la littérature beure. Bien que la question de l'identité beure ait été déjà abordée dans la critique littéraire en Amérique du Nord, il existe peu de publications sur ce sujet du point de vue de l'hybridité. Pour cette raison, le présent mémoire vise une lecture critique des romans d'Azouz Begag (un des auteurs les plus prolifiques de la littérature beure) ainsi que des théories postcoloniales sur l'hybridité dans le but de démystifier l'expérience hybride vécue par les communautés beures en France. En abordant l'hybridité du point de vue de la littérature beure, ce mémoire contribuera à repenser le contexte dans lequel les études postcoloniales s'appliquent.

Comme nous avons pour but d'étudier la relation entre les constructions identitaires des Beurs en France et l'hybridité culturelle, deux ouvrages de référence ont été consultés : *The Location of Culture* (1994) de Homi Bhabha et *Colonial Desire : hybridity in theory, culture and race* (1995) de Robert Young. Même si ces ouvrages ont été publiés presque à la même période, ils proposent des définitions profondément différentes sur la question de l'hybridité. Pour résumer, Bhabha définit l'hybridité comme un mécanisme extrêmement important permettant aux sujets coloniaux de remettre en question l'emprise coloniale et de s'émanciper de cette dernière. En raison de ce mélange d'identités, les colonisés ont pu librement construire une identité biculturelle tout en échappant à l'hégémonie culturelle et sociale que la culture dominante tentait de leur imposer. Young, en revanche, met en valeur la connotation négative du concept d'hybridité au 19e siècle. L'argument principal à l'époque était que les descendants de parents hybrides reprenaient inévitablement la forme de l'une des races originales. Le croisement des races était donc défini comme étant un phénomène passager ainsi qu'anormal. Bien que le concept d'hybridité soit défini et appliqué biologiquement, cette logique a été de la même façon utilisée pour dénoncer l'hybridité culturelle. Contrairement à Bhabha, en examinant l'histoire de ce concept, Young rend compte de la stigmatisation attachée à l'identité hybride. En fait, Young n'est pas le premier à remettre en question les idées de Bhabha. Dans *Hybridity : Promises and Limits* (2011)

de Chan Kwok-Bun, par exemple, la position de Bhabha vis-à-vis de l'hybridité est critiquée parce qu'elle ne prend guère en considération les conflits actuels auxquels doivent faire face certaines minorités ethniques. En d'autres termes, la marginalisation et l'exclusion, par exemple, étant deux conséquences de l'hybridité dans le contexte multiethnique contemporain français illustreraient le fait que les idées de Bhabha ne peuvent pas être appliquées directement pour avancer une réflexion sur la question de l'hybridité dans l'Hexagone.

Tout d'abord, examinons l'ouvrage de Homi Bhabha. À travers le concept de l'hybridité, Bhabha redéfinit les notions culturelles qui ont longtemps caractérisé la pensée coloniale. Pour lui, la construction de l'identité ne devra pas être vue comme étant naturelle et absolue. En fait, Bhabha remet en question la construction historique de l'identité en affirmant que toute culture est en constante hybridation et évolution. Il utilise la cage d'escalier à titre de métaphore pour désigner l'espace de l'entre-deux qui peut véritablement engendrer une hybridité culturelle et qui va à l'encontre de l'idée d'une identité fixe et prédéterminée :

The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white. The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities. This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy (Bhabha 4).

L'utilisation de la cage d'escalier comme métaphore pour désigner l'espace hybride met ainsi en valeur deux points aux extrémités du spectre d'hybridation. En développant cette métaphore, Bhabha définit de manière très abstraite un espace *liminal*, c'est à dire « of, relating to, or being an intermediate state, phase, or condition » (Merriam-Webster). C'est notamment l'espace de l'entre-deux dans lequel le sujet va se retrouver.

Dans cet espace, « in-between the designations of identity », le sujet échappe à la fixité d'une identité particulière et habite un espace qui ressemble plutôt à un spectre de possibilités identitaires. Ce spectre devient donc un lieu d'*interaction* où maintes

identités opposées peuvent interagir, se rencontrer et se comprendre. Bhabha affirme que l'espace de l'entre-deux n'est pas immobile; il est un lieu ouvert qui permet à différentes identités de se rapprocher au lieu de rester séparées complètement. En outre, le fait que cet espace s'inscrive dans une temporalité suggère que nous ne sommes guère dans la fixité identitaire, mais au contraire dans le changement et l'évolution identitaires. Ce que Bhabha essaie de nous dire c'est que « the hither and thither of the stairwell » nous permet de passer d'un lieu à l'autre, de nous situer entre deux pôles opposés sans jamais nous retrouver enfermés dans un lieu ou un autre.

Par conséquent, l'espace, voire le passage *interstitiel* entre « fixed identifications » rend possible une hybridité culturelle qui prend en considération la différence, mais où la hiérarchie ne compte pas. Le mot « interstitiel » vient du nom *interstice* : « a space that intervenes between things; especially : one between closely spaced things » (Merriam-Webster). Autrement dit, ce passage interstitiel est un espace vide qui sépare différentes identités, mais qui crée à la fois un espace de rencontre où il y a contact entre ces identités. C'est donc uniquement l'espace de l'entre-deux qui peut engendrer la possibilité d'une identité hybride, une identité qui n'est ni définie par le haut ni par le bas de la cage d'escalier, mais qui est *Autre*. Selon Bhabha, c'est en entrant dans cet espace qu'une hybridité culturelle deviendra possible.

À ce sujet, notons que le contexte postcolonial est très significatif, étant donné que ceci a fortement influencé les idées développées par Bhabha :

It is significant that the productive capacities of this Third Space have a colonial or postcolonial provenance. For a willingness to descend into that alien territory – where I have led you – may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity* (Bhabha 38-39).

D'abord, Bhabha explique que le « Third Space » s'inscrit dans un contexte postcolonial. Autrement dit, l'émergence de cet espace hybride est, jusqu'à un certain point, le résultat de la colonisation. Le passé colonial a donc contribué à l'affirmation de l'identité hybride comme expérience existentielle.

Il est intéressant que Bhabha utilise le terme *alien* pour décrire ce territoire. Le fait de mettre l'accent sur l'*étranger* illustre davantage l'idée que cet espace ne fait guère partie d'un groupe fixe ou d'une identité définitive. En utilisant ce terme en particulier, Bhabha tente d'accentuer l'inconnu de ce territoire et, donc, il ne nous donne pas une idée concrète de ce qu'est véritablement ce « Third Space ». Cependant, il explique qu'en entrant dans cet espace, nous pouvons ainsi redéfinir la notion de culture. Le fait que Bhabha mette l'accent sur le préfixe *inter* dans le mot international suggère que l'état hybride ne désigne pas le mélange entre des cultures transnationales, mais qu'à l'intérieur d'une même culture il y a hybridité. L'idée d'intériorité est très pertinente, étant donné que Bhabha redéfinit complètement la conception conventionnelle de culture. En d'autres termes, une identité culturelle ne peut pas être définie en fonction d'autres cultures. Il n'est donc pas surprenant que Bhabha remette en question le multiculturalisme et la diversité des cultures parce que, pour lui, ces derniers sont des notions culturelles anodines et superficielles. D'une certaine façon, le « Third Space » nous invite à entrer dans un monde qui effacera la fixité identitaire et affirmera l'hybridité des cultures. Selon Bhabha, en explorant cet espace, « we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves » (Bhabha 38-39).

Bien que Bhabha fasse l'éloge de l'hybridité, l'idée de ce « Third Space » reste quand même assez abstraite. En fait, la définition de Bhabha a souvent été critiquée, vu qu'elle ne prend guère en considération l'histoire de l'hybridité. Si nous examinons l'histoire du concept d'hybridité, nous constatons que « the history of the terms hybridity and metissage has been shown to be connected to the discourses of the biological sciences » (Kuortti et Nyman 4). Or, « as the traditional usage of the concept of hybridity is embedded in the narratives of evolution, the hybrid was originally conceived of as infertile and often as an inferior copy of the original » (Kuortti et Nyman 4). Historiquement, le concept d'hybridité avait alors une connotation péjorative : le fait d'être hybride était extrêmement mal vu à l'époque coloniale.

Passons ainsi à l'ouvrage de Robert Young dans lequel il donne une définition métaphorique de l'hybridité qui prend en considération l'histoire de ce concept :

At its simplest, hybridity, however, implies a disruption and forcing together of any unlike living things, grafting a vine or a rose on to a different root stock, making difference into sameness. Hybridity is a

making one of two distinct things, so that it becomes impossible for the eye to detect the hybridity of a geranium or a rose. Nevertheless, the rose exists, like the vine, only in so far as it is grafted onto the different stock. Neglect to prune either, and the plant eventually reverts to its original state (Young, *Colonial Desire* 25).

Nous ne sommes plus dans l'éloge de l'hybridité, mais plutôt dans une définition qui touche beaucoup plus à la réalité historique de l'hybridité. Par cette définition, Young explique que le fait d'être hybride était considéré comme étant un phénomène anormal ou tout simplement non désiré. En outre, l'hybridité transforme « difference into sameness » et, donc, c'est un processus d'assimilation. Young utilise l'exemple d'une rose qui est fixée à une autre racine. À travers ce croisement, il devient impossible de reconnaître l'hybridité de la rose. Mais ce qui est intéressant dans cette citation est que Young insiste sur le fait que la rose existe, mais que la seule différence est la racine à laquelle elle est attachée.

Ce que Young essaie de nous dire est que l'hybridité ne peut tout simplement pas être vue comme un tiers espace où nous échappons complètement à nos origines et où la polarité disparaît. Au contraire, bien que nous soyons hybrides, il ne faut pas oublier que toute hybridité est à la source de deux entités pures. Young prend ceci en considération quand il réfléchit à l'hybridité culturelle. C'est clair qu'il est d'accord avec l'idée d'une identité hybride, mais pour lui cette identité ne se manifeste pas tout à fait de la même manière que celle définie par Bhabha. En fait, Young affirme que l'hybridité n'est pas permanente (« Neglect to prune either, and the plant eventually reverts to its original state »). Autrement dit, la rose reprend en fin de compte sa forme originale si elle n'est pas maintenue d'une certaine façon. Nous pouvons interpréter ceci en fonction du fait que nous perdons notre hybridité du moment où nous oublions nos origines. En même temps, l'hybridité n'est pas possible sans maintenir un certain contact avec l'autre culture.

Nous remarquons que la définition de l'hybridité de Young, en prenant en considération l'histoire, rend plus réel et concret le phénomène d'hybridité, alors que Bhabha prend une approche théorique sans directement faire référence à des phénomènes concrets qui illustrent l'hybridité :

Bhabha's claims to describe the conditions of colonial discourse – 'mimicry is...', 'hybridity is...' – seem always offered as static concepts, curiously anthropomorphized so that they possess their own desire, with no reference to the historical provenance of the theoretical material from which such concepts are drawn, or to the theoretical narrative of Bhabha's own work, or to that of the cultures to which they are addressed (Young, *White Mythologies* 186).

Young reproche à Bhabha de rendre réel le concept d'hybridité sans véritablement faire référence à l'histoire ou à des pratiques culturelles contemporaines. Comme nous le dit Young, « hybridity works in different ways at the same time, according to the cultural, economic, and political demands of specific situations » (Young, *Postcolonialism* 78-79).

En somme, la définition de l'hybridité varie jusqu'à un certain point en fonction du contexte social et politique. L'hybridité n'est pas toujours une expérience de libération où nous pouvons facilement dépasser la hiérarchie sociale : « First, the concept of cultural hybridity tends to be used in an uncritical and celebratory way that overlooks the often negative experience of persons of 'mixed race', the impoverished and marginalized for whom the so-called 'new ethnicities' are not a viable option » (Kwok-bun 164-165). Pour la minorité beure, vivre deux identités ensemble reste un défi quotidien parce que ses origines culturelles ne sont pas toujours acceptées socialement. Il est alors nécessaire de recadrer et de redéfinir la notion d'hybridité de Bhabha afin qu'elle prenne en compte les conséquences négatives que peut engendrer la rencontre entre deux identités antagonistes. Si nous prenons, par exemple, le cas de l'esclavage des Noirs aux États-Unis, nous constatons que c'est notamment l'hybridité, voire la rencontre avec l'autre qui a transformé les Noirs en esclaves parce que si la rencontre avec les Blancs n'avait pas eu lieu, les Noirs n'auraient jamais été transformés en esclaves. Vue sous cet angle, la désignation des Noirs comme des esclaves est une réalité construite par les Blancs qui peu à peu a été intériorisée par les Noirs comme une vérité absolue et naturelle. Ainsi, réduire l'hybridité à une réalité positive ne rendrait pas justice à la problématique identitaire des Beurs en France parce que dans ce cas, nous présupposerions que toute hybridité est une richesse alors que celle-ci est une construction sociale qui, comme le cas de l'esclavage le démontre, peut parfois être destructrice. En analysant des œuvres qui problématisent et remettent en question l'idée d'une hybridité positive, nous

montrons que l'hybridité peut également déboucher sur une réalité négative, nécessitant ainsi que le sujet s'implique activement pour créer lui-même un espace dans lequel il peut articuler les conditions de sa propre identité sans qu'il devienne prisonnier d'un modèle identitaire préétabli et essentialiste.

1.2. L'approche utilisée : Abdelkébir Khatibi

L'approche qui est utilisée pour l'élaboration de notre thèse est celle des théories d'Abdelkébir Khatibi, sociologue et romancier marocain et pionnier de la pensée hybride. Dans son essai *Maghreb pluriel* (1983), Abdelkébir Khatibi porte une attention particulière à l'hybridité en s'appuyant sur ce qu'il appelle la *double-critique* et la *pensée-autre*. Essentiellement, selon la double critique il y a « une double décolonisation, d'un côté de l'Occident, d'un autre de l'Orient [...] » (De Toro 40). Pour Khatibi, afin de pouvoir dépasser le binarisme entre Orient et Occident, il faut d'abord déconstruire l'idée que l'Occident est supérieur à toute autre culture ainsi que le discours arabo-islamique sur la pureté de l'identité. C'est à travers l'intersection des cultures qu'une pensée qui n'est pas limitée idéologiquement se développe. L'importance de ce que Khatibi nous dit est qu'il ne faut pas se fier à des conceptions essentialistes de l'identité parce que toute identité, qu'elle soit française ou arabe, est construite et n'existe pas en soi naturellement. Khatibi rejette ainsi l'idée d'une identité essentielle, naturelle et absolue. Si pour Robert Young l'hybridité est le produit de deux identités pures, pour Khatibi elle est le produit de deux identités construites et, par conséquent, l'hybridité devient ainsi une construction identitaire qui émerge de la rencontre de deux autres constructions identitaires.

L'approche de Khatibi vient alors déplacer la théorie de Bhabha et de Young en tenant compte de la complexité de la relation entre les constructions identitaires et l'hybridité culturelle. Bien que nous puissions lui reprocher d'être un constructiviste extrême, Khatibi, contrairement à Bhabha et à Young, fait ressortir l'idée centrale que la construction de l'identité fait partie des réalités sociales, politiques et même parfois juridiques à travers lesquelles nous sommes tous modelés, formés et façonnés différemment. Définie de cette façon, l'hybridité khatibienne peut alors être appliquée non seulement pour déplacer l'idée d'une hybridité positive, mais également pour

échapper à la conception essentialiste de l'identité. En partant du principe que l'hybridité est une construction inscrite dans une réalité sociale et non le résultat de conceptions naturelles et absolues, nous montrons que cette construction peut être redéfinie et transformée en passant par delà les extrêmes du spectre identitaire (à savoir, l'assimilation et la résistance).

Afin de pouvoir redéfinir son rapport négatif à l'autre ainsi que l'identité aliénante qui peut découler de ce rapport, il faut passer par un processus d'intégration stratégique de l'altérité. En d'autres termes, ce n'est qu'en utilisant le système postcolonial, qui peut dans certains cas être considéré comme un symbole d'oppression et d'altérité extrême, pour une « promotion en interne » (Begag, « Écritures marginales » 70) que le sujet peut réussir à le transformer en un système duquel il peut profiter socialement et politiquement. Que le sujet renonce à son identité d'origine (l'assimilation) ou qu'il refuse d'accepter les normes de la société dominante (la résistance), il perd inévitablement une partie de soi-même parce que ces deux mondes l'ont d'une certaine façon formé et construit tout au long de sa vie et font alors partie intégrante de son être. Pour construire une identité à part entière, il s'agit alors de renégocier son rapport à l'autre à l'intérieur des espaces qui lui sont normalement refusés de manière à pouvoir redéfinir son hybridité négative qui apparaît d'emblée avoir une valeur intrinsèque. Pour la minorité beure, c'est alors en faisant du système postcolonial un atout plutôt qu'une entrave (étant donné que celui-ci est une voie d'entrée au pouvoir et à l'autonomie) qu'elle arrivera peu à peu à redéfinir la conception du *citoyen français* et à forcer les gens à accepter un tiers espace dans lequel l'identité française telle que définie par la République perdra inévitablement son caractère inflexible.

1.3. Corpus et Thématiques

Notre corpus est constitué de trois romans d'Azouz Begag : *Le gone du Chaâba*, *Béni ou le paradis privé* et *Les chiens aussi*. Dans toutes les œuvres à l'étude, les personnages principaux (étant tous d'origine algérienne) s'y prennent de manière différente pour négocier dans l'espace public français les conditions de leur identité duale. En observant la progression de leur identité, seulement le protagoniste dans *Le gone du Chaâba* réussit à franchir les obstacles mis devant lui dans la société

dominante et à valoriser finalement ses origines culturelles. Il n'en est pas de même pour Béni dans *Béni ou le paradis privé* et César dans *Les chiens aussi*, adoptant tous les deux des stratégies extrêmes pour affirmer leur place dans la société, allant de l'assimilation jusqu'à la résistance identitaire totale. Ces deux échecs respectifs montreront l'importance de construire son identité au-delà des extrémités essentialistes afin de ne pas empêcher le développement d'une hybridité au premier niveau.

À travers des analyses détaillées des œuvres de Begag, nous observerons le processus de construction identitaire des protagonistes en fonction de la relation de pouvoir entre la minorité beure et l'élite sociopolitique et économique française dans le but de mettre en évidence l'idée que l'hybridité peut déboucher sur un résultat négatif. En suivant Begag dans sa réflexion progressivement plus sombre sur la question de l'hybridité, nous montrerons que la construction d'une identité hybride ne peut se forger par un processus d'assimilation ou de résistance parce que celui-ci fragmente l'identité en éloignant davantage le sujet d'une de ces identités existentielles. Nous suggérons ainsi que le système postcolonial d'oppression (normalement considéré comme un site de résistance pour le sujet) devient ironiquement le véhicule à travers lequel le sujet va finalement pouvoir transgresser les frontières d'une identité rejetée socio-politiquement en marge.

Le mémoire est divisé en trois chapitres qui sont présentés en ordre de publication des romans à l'étude (1986, 1989, 1995) afin d'illustrer dans le projet littéraire d'Azouz Begag la négation progressive de l'hybridité en tant qu'expérience enrichissante, voire la négation de la possibilité pour la minorité beure en France de construire une identité à part entière qui profiterait des deux côtés de la frontière culturelle. Bien que plusieurs thématiques distinctes sont abordées dans chacun des trois chapitres, nous voulons insister dans le cadre de notre thèse sur l'assimilation et la résistance comme des démarches identitaires extrêmes adoptées par les personnages principaux dans le but de se faire une place dans la société.

Tout d'abord, l'assimilation et la haine de soi sont toutes les deux des thèmes récurrents dans *Le gone du Chaâba*, mais étant donné que ce roman s'achève sur l'épanouissement du personnage principal, plusieurs critiques comme Sally Magnan s'en sont inspirés pour postuler que « hybridization has allowed France's different ethnic

groups some degree of power in order to escape complete cultural domination and enact change » (1152). Bien qu'il ait au départ honte de sa culture algérienne et renonce à ses origines face aux injures qu'il subit régulièrement de la part de ses camarades de classe, le protagoniste finit par apprécier son identité à l'aide d'un professeur pied-noir qui lui apprend l'importance de sa culture algérienne, de sa langue et de ses traditions. Cependant, en analysant les deux autres romans à l'étude, nous constaterons que l'hybridité telle qu'elle est conçue dans ce premier récit autobiographique de Begag présente plutôt une perspective optimiste puisqu'elle adhère à la définition élogieuse proposée par Bhabha.

Ensuite, étant un thème central dans *Béni ou le paradis privé*, l'assimilation est caractérisée dans le cadre du deuxième chapitre comme un moyen pour s'intégrer socialement. Le personnage principal demeure enfermé dans une illusion identitaire : c'est uniquement dans l'espace public français que son identité peut être légitimée. De ce fait, il n'attribue jamais son manque d'intégration au racisme de la société française, mais au contraire il l'attribue uniquement à ses origines algériennes. Pour lui, l'intégration passe non par l'acceptation de la diversité, mais par un renoncement. Ce n'est que par son rejet tragique de la boîte de nuit à la toute fin du roman qu'il prend conscience de la réalité inégalitaire dans laquelle il vit. Nous montrerons alors à quel point l'hybridité devient une illusion qui détruit émotionnellement le personnage principal et le prive par conséquent de toute agentivité quant à la construction de sa propre identité.

Enfin, dans *Les chiens aussi*, la division hiérarchique entre ceux qui possèdent le pouvoir et ceux qui y sont assujettis est des plus extrêmes : Begag représente la minorité beure sous forme de chiens et l'élite française comme des humains. En utilisant plusieurs références à l'esclavage, il décrit de façon imagée et évocatrice un système de discrimination ethnique, racial et économique qui se maintient à travers un processus de déshumanisation. En partant de la définition de clan telle qu'elle est définie par Claude Lévi-Strauss dans son texte *Totémisme* (1964) comme une construction sociale imposée par l'esprit humain, nous montrerons comment le rapport d'oppression et d'esclavage entre les « chiens » et les humains débouche sur la négation de l'humanité d'un groupe humain, produisant ainsi une hybridité des plus délétères. L'analyse illustrera également que la résistance totale à ce système polarisant, aussi contradictoire

que cela puisse paraître, n'est guère une solution productive pour combattre les inégalités sociales et inhumaines, mais qu'au contraire elle semble rendre le système responsable de ces inégalités de plus en plus violentes.

2. La quête identitaire dans *Le gone du Chaâba* (1986)

En 1998, Amin Maalouf publie un essai sur la notion de l'identité et les conflits qu'elle peut engendrer : *Les identités meurtrières*. Son texte, en portant une attention particulière sur la difficulté de réconcilier deux identités antagonistes dans un milieu commun, nous amène à nous interroger de manière critique sur la question de l'hybridité et son effet sur la construction identitaire des communautés beures en France aujourd'hui. Dans l'introduction de son essai, il utilise les enfants nés en France d'immigrés algériens à titre d'exemple pour illustrer les défis qui peuvent découler de cette « double » identité :

Un jeune homme né en France de parents algériens porte en lui deux appartenances évidentes, et devrait être en mesure de les assumer l'une et l'autre [...]. Une expérience enrichissante et féconde si ce jeune homme se sent libre de la vivre pleinement, s'il se sent encouragé à assumer toute sa diversité; à l'inverse, son parcours peut s'avérer traumatisant si chaque fois qu'il s'affirme français, certains le regardent comme un traître, voire comme un renégat, et si chaque fois qu'il met en avant ses attaches avec l'Algérie, son histoire, sa culture, sa religion, il est en butte à l'incompréhension, à la méfiance ou à l'hostilité. (Maalouf 9)

La question qu'il faut donc se poser est comment échapper à la tyrannie de l'essentialisme identitaire et ainsi découvrir un espace dans lequel une identité culturelle peut s'exprimer librement: « The pressing question then becomes one of how to construct an identity, how to acquire a stable territory when one occupies a multi-spatial position created by separate spaces that are both complementary and contradictory » (Mehrez 39). Le premier chapitre du mémoire tentera notamment d'explorer cette problématique en se concentrant sur un roman beur influent des années 1980 : *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag.

Le gone du Chaâba d'Azouz Begag¹ est un texte fondateur de l'expérience beure, étant donné qu'il illustre à la fois la difficulté et le potentiel de l'identité hybride. Pour Azouz, le désir d'être français et de réussir à l'école entre souvent en conflit avec le désir d'être accepté par ses amis et par sa propre communauté algérienne. Comme le constate Meaghan Emery, « Azouz must maintain a delicate balance between his inner and outer selves, and his fear of discovery causes him real anxiety » (1157). Il apparaît donc que la double identité que vit le sujet est conflictuelle : une identité ne peut être vécue qu'au détriment de l'autre. Autrement dit, pour Azouz, montrer publiquement son désir de s'intégrer à la culture française risque d'être mal reçu par sa propre communauté et, également, exposer son côté algérien peut limiter sa possibilité de bien réussir à l'école. Étant donné ce conflit identitaire, le roman de Begag sera analysé en fonction de la notion d'hybridité dans le contexte multiethnique contemporain français afin de mieux comprendre en quoi consiste l'expérience beure. Sachant que « [t]oday's post-colonial immigrants occupy a diametrically opposite position : they are disempowered minorities, without citizenship in most cases and with very little leverage over the formal education system » (Hargreaves 83), on se demande s'il est véritablement possible de construire une identité hybride sans s'assimiler à une norme qui marginalise la culture des minorités? Par l'analyse du *Gone du Chaâba* de Begag, nous voulons établir un point de départ pour entrer dans l'espace beur et pour explorer ainsi la complexité de cette identité hybride.

Dans un premier temps, nous examinons la construction de l'identité hybride d'Azouz, le protagoniste du roman, illustrant la progression d'une hybridité inconsciente vers une valorisation éventuelle de cette même hybridité. L'analyse portera également sur les conflits identitaires qui surgissent en raison du refus par ses amis au Chaâba ainsi que par la société française de l'hybridité identitaire. Finalement, nous replacerons le récit autobiographique de Begag dans le contexte des cadres théoriques définis auparavant afin de voir jusqu'à quel point celui-ci adhère ou non à la vision optimiste d'hybridité proposée par les critiques postcoloniaux anglo-saxons.

¹ Lors de mes analyses, j'utiliserai le nom Azouz pour faire référence au protagoniste du roman, tandis que j'utiliserai le nom Begag pour rapporter à l'auteur.

2.1. L'hybridité inconsciente

Afin de pouvoir comprendre la complexité de l'identité hybride, nous nous concentrons particulièrement sur la quête identitaire du protagoniste du roman : Azouz Begag. Comme le *gone du Chaâba* est un roman autobiographique qui raconte l'expérience tumultueuse d'intégration d'Azouz, ce personnage est un excellent point de départ pour réfléchir à la question de l'hybridité. En analysant son rapport avec l'hybridité, nous constatons que ce rapport évolue énormément. D'abord inconscient de son hybridité et de son lien avec la culture française et algérienne, il prend conscience de cette hybridité au fur et à mesure qu'il grandit, et son rapport à cette hybridité devient très problématique, surtout dans le milieu de l'école. Il est néanmoins intéressant de constater que l'école est un lieu d'hybridation important qui rendra possible la valorisation de l'hybridité d'Azouz. Sa rencontre avec son professeur M. Loubon illustrera le fait que l'école, bien qu'elle soit un lieu d'assimilation et de marginalisation pour certaines minorités ethniques, peut aussi constituer ironiquement un espace hybride extrêmement productif.

Tout d'abord, nous avons l'impression que le petit Azouz se retrouve entre deux mondes : sa culture algérienne au Chaâba et la culture française. Cependant, cette hybridité ne semble pas a priori être conflictuelle, étant donné qu'Azouz n'en est pas conscient. Autrement dit, son rapport à son identité hybride est neutre simplement parce que cette identité ne lui pose pas de problème au début. « As is typical in migrant fiction, tensions arise when the young hero moves into society, especially into French schools, the enclosed spaces of national assimilation » (Magnan 916). N'étant pas encore entré complètement dans la sphère publique de la société française, notamment l'école, Azouz n'envisage guère la manière dont son hybridité pourra devenir problématique. Dans une scène particulière au Chaâba, même en écoutant de la musique française, Azouz ne veut pas aller aux toilettes la nuit parce qu'il a peur de rencontrer des esprits malins :

J'écoute le hit-parade à la radio. Et je sens progressivement que, si j'allais aux WC, ça ne me ferait pas de mal. Mais il faut résister, il le faut. Retiens ton souffle. Allez, un effort! Ça passe. Non, ça revient. Résiste. Il le faut. Pourquoi? Lorsqu'il fait noir, je sais qu'il ne faut pas aller aux toilettes, ça porte malheur, et puis c'est là que l'on trouve les djnoun, les

esprits malins. Ma mère m'a dit qu'ils adorent les endroits sales. (Begag, *Le Gone* 14-15)

En juxtaposant la musique hit-parade à l'idée des esprits malins, Begag met notamment l'accent sur l'hybridité. Bien qu'il habite au Chaâba, isolé jusqu'à un certain point de la société française, Azouz semble connaître les chansons françaises. De l'autre côté, la tradition venant de sa culture algérienne ainsi que les contes religieux parlant d'esprits malins semblent également l'influencer. Dans ce passage se conjuguent les traditions culturelles populaires française et algérienne sans qu'il y ait pour Azouz un quelconque conflit identitaire.

Or, il est intéressant de constater que la manière dont Azouz traite de ces histoires que sa mère lui raconte est tout à fait normale. Autrement dit, bien que l'idée d'esprits malins qui « adorent les endroits sales » paraisse étrange et absurde, Azouz croit fortement en ce conte. Toutefois, il apprécie la musique hit-parade à la radio et, donc, nous constatons que son hybridité semble plutôt faire partie de son identité. Cette hybridité est donc inconsciente parce que le petit Azouz ne s'identifie pas directement à une identité ou l'autre, mais il semble plutôt vivre ces deux identités ensemble. Dans le contexte discuté, ceci est possible, étant donné qu'il n'est pas dans une position où il doit choisir entre une identité ou l'autre. Généralement, ce genre de conflit apparaît dans la sphère publique où cette hybridité n'est pas toujours acceptée. Par conséquent, ce passage illustre effectivement l'hybridité existentielle que vit Azouz malgré sa vie au Chaâba.

Par ailleurs, si nous examinons d'autres moments dans le roman où cette hybridité inconsciente apparaît, nous constatons qu'elle est beaucoup plus nuancée lorsque Azouz semble intégrer ses deux identités (algérienne et française) sans même le savoir. Son hybridité, bien qu'elle soit inconsciente, va commencer à avoir une influence sur la façon qu'il aura de s'exprimer à l'école. Nous verrons qu'Azouz va jusqu'à un certain point hybrider inconsciemment son identité française avec son identité algérienne. Un exemple pertinent et clé dans le roman a lieu quand Azouz doit raconter dans une composition une journée de vacances à la campagne :

La morale terminée, le maître annonce que, jusqu'à 11h30, nous allons faire une rédaction. Sujet : « Racontez une journée de vacances à la

campagne. » [...] Mes idées sont déjà ordonnées. Je ne peux pas lui parler du Chaâba, mais je vais faire comme si c'était la campagne, celle qu'il imagine. Je raconte l'histoire d'un enfant qui sait pêcher au filet, qui chasse à la lance, qui piège les oiseaux avec un tamis ... Non. Je raye cette dernière phrase. Il va dire que je suis un barbare. L'enfant sait aussi reconnaître presque tous les volatiles, les œufs, les reptiles, les fruits sauvages, les papillons, les champignons. Sa mère lui a appris à tirer le lait des mamelles de Bichette, leur chèvre. Avec ses copains, il fait du rodéo sur son dos comme sur les moutons qui sont attachés dans le pré. En conclusion, j'écris que le petit garçon est heureux à la campagne. (Begag, *Le Gone* 59-60)

Ce passage cerne très clairement l'hybridité du petit Azouz dans le contexte de l'école. Quand son professeur M. Grand lui demande d'écrire une composition, il insiste sur le fait qu'il ne peut pas décrire le Chaâba comme étant la campagne, mais qu'il faut décrire la campagne que son professeur imagine. On peut également interpréter ce passage de manière très différente. Selon Meaghan Emery, ce passage illustre uniquement le désir d'Azouz de plaire à son professeur : « However, he approaches his first composition topic, the description of a summer day in the country, obliquely by creating an expressly French version, designed to please his 'maître,' Monsieur Grand. Despite his academic success, Azouz's early literary efforts are clearly failed attempts at authorship » (1159).

Néanmoins, si nous examinons ce passage sous un angle différent, nous constatons qu'Azouz raconte, à travers un champ lexical de la campagne, son expérience au Chaâba. Il est vrai que son intention est de plaire à M. Grand et de ne pas donner l'impression qu'il décrit le Chaâba, mais ce qu'il est en train de faire est d'assimiler son expérience au Chaâba à une expérience fictive vécue à la campagne. Vue sous cet angle, la composition qu'il rédige ne constitue pas nécessairement « failed attempts at authorship », mais elle pourra être interprétée comme une intégration inconsciente de sa culture algérienne à la culture française. À la fin de sa composition, il conclut que « le petit garçon est heureux à la campagne », mais en réalité le contenu de sa composition traite de sa vie quotidienne au Chaâba camouflée derrière une histoire fictive sur la campagne. Cette hybridité, bien qu'elle soit inconsciente, se manifeste très différemment parce qu'Azouz, en essayant de cacher son identité algérienne, fait ironiquement preuve d'une certaine hybridité culturelle. Notons néanmoins que cette hybridité est le résultat d'un processus d'autocensure et de camouflage. Azouz a intériorisé soit le mépris et la condamnation, soit la pitié que son professeur pourrait

ressentir s'il racontait sa vie dans le ghetto où sa famille s'est installée. Conscient qu'il est marginalisé dans l'espace périphérique du Chaâba, il réussit toutefois à faire passer le récit d'une vie en marge de la société bourgeoise française en contrebande par une stratégie de camouflage, apprenant ainsi à devenir lui-même un caméléon.

Begag semble également vouloir montrer que la langue dominante française ne doit pas être conçue comme un système fixe qui décourage la possibilité d'hybridité, mais qu'au contraire elle peut être réappropriée et utilisée pour produire un effet d'hybridité. Or, il illustre comment la langue dite « monologique »², c'est-à-dire une langue qui décourage la pluralité des voix et qui semble présenter uniquement une seule voix (celle de la société française), vient être déstabilisée par un usage subjectif de cette langue dominante. Selon Abdelkébir Khatibi, sociologue et romancier marocain, « [...] la langue n'est pas une institution; elle est expression vivante, adaptable à toutes les situations » (40). La langue est donc définie comme un outil malléable qui nous donne le pouvoir d'exprimer notre propre vision du monde et de raconter notre expérience personnelle. Cela semble rejoindre l'idée de Mikhaïl Bakhtin³ qui constate qu'il n'est pas dans la langue, qui est nécessaire pour la communication et par laquelle passe le pouvoir, qu'on trouve l'hybridité, mais dans l'usage particulier de la langue (illustré dans la composition d'Azouz) qu'on trouve la multitude, voire l'hybridité des sens. En s'appropriant à sa manière la langue dominante, à savoir l'utiliser pour donner une voix à la culture des minorités, Begag subvertit et rend ambivalent le pouvoir de la langue française. Vue sous cet angle, l'hybridité culturelle qui se trouve à l'intérieur de ce passage est un « effet textuel » (Fernandes 18) parce que Begag manipule consciemment la langue française pour profiter de la polyphonie. Nous verrons néanmoins qu'au fur et à mesure qu'Azouz deviendra conscient de son hybridité et de ses conséquences néfastes, il refusera cette hybridité, particulièrement son identité algérienne.

² Bakhtin, Mikhaïl. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

³ Bakhtin, 288.

2.2. Refus social de l'hybridité culturelle

L'école deviendra un site où Azouz refusera son identité hybride, étant donné qu'il commencera à se sentir inférieur face aux autres Français dans sa classe. Pour cette raison, son incapacité à s'intégrer et à bien réussir comme les autres élèves va jusqu'à un certain point le pousser à vouloir uniquement affirmer une identité française au détriment de son identité algérienne. Mais, comme l'explique Sally Mangan, « school delights Azouz but also provides lessons of isolation and discontinuity » (916). Comme l'école est un lieu d'assimilation qui insiste sur l'importance et la supériorité de la culture française, il n'est pas surprenant qu'Azouz refuse son hybridité : il désire à tout prix s'intégrer à la société française afin d'éviter l'exclusion. Pendant une discussion animée sur la bonne morale dans la classe de M. Grand, Azouz explique que « [nous] les Arabes de la classe, on a rien à dire » (Begag, *Le Gone* 53). Il constate de plus en plus consciemment que sa vie au Chaâba diffère profondément des normes de la société française.

C'est notamment ce décalage entre ses deux mondes qui le pousse à refuser son identité hybride :

He is almost daily confronted at school with the width of the cultural gap between his family habits and what is understood to be appropriate within French society. Classes of "hygiene" and "moral education" are those where the distance is more apparent. In order to overcome this uneasiness, Azouz puts all his efforts and energies to become a good student so as to make his father proud and find his own place in society. (Recchia 54)

Pour échapper au malaise de ne pas pouvoir s'intégrer à la société française, Azouz veut assumer une identité purement française. Il est néanmoins important d'ajouter au constat de Francesca Recchia que dans le processus de vouloir devenir un bon étudiant et de trouver sa place dans la société française, Azouz nie complètement son identité algérienne : « J'ai honte de mon ignorance. Depuis quelques mois, j'ai décidé de changer de peau. Je n'aime pas être avec les faibles de la classe. Je veux être dans les premières places du classement, comme les Français » (Begag, *Le Gone* 54). Pour Azouz, le désir d'être français semble plus important que de maintenir son identité algérienne parce qu'il comprend que la culture française traditionnelle représente le

pouvoir social et politique qui pourra lui donner accès à la réussite scolaire, et par conséquent elle devient pour lui une possibilité d'échapper à la pauvreté, à la misère et à la marginalité du Chaâba. Le fait de vouloir « changer de peau » donne ainsi une image d'emprisonnement à laquelle Azouz tente d'échapper. Pour lui, son identité algérienne le limite et, donc, au lieu de vouloir se définir à travers son identité hybride, il veut uniquement être connu comme étant français. Cependant, ce désir fort d'assimilation engendre des effets néfastes dans la mesure où ses amis algériens le traitent de « faux frère » (Begag, *Le Gone* 94), illustrant davantage le « double bind » dans lequel Azouz est pris dans sa difficile quête d'une identité.

Après qu'Azouz et sa famille quittent le Chaâba et déménagent dans un appartement à Lyon, Azouz continue à refuser son identité algérienne. Dans le passage suivant, nous verrons jusqu'à quel point Azouz ne veut pas être reconnu par ses origines algériennes dans sa nouvelle école :

T'es un arabe ou un juif, toi? me questionne l'aîné des Taboul, alors que nous sommes en récréation [...] Depuis que la terrible question a été posée, j'ai eu le temps de réfléchir aux mille conséquences de ma réponse, en une fraction de seconde. Il ne faut pas donner l'impression d'hésiter.

– Je suis un juif! dis-je, convaincu. (Begag, *Le Gone* 164)

D'abord, il est clair que l'identité hybride du petit Azouz provoque de l'anxiété, étant donné qu'il n'arrive pas à pouvoir facilement s'identifier à une culture ou l'autre. Selon lui, le fait de répondre qu'il est « arabe » aurait des conséquences néfastes sur son expérience à l'école. En affirmant de manière convaincante qu'il est « juif », Azouz suggère que dans la sphère publique son identité algérienne est non existante. Bien qu'il refuse son identité hybride, il est important de préciser qu'en fait Azouz tente de mener deux vies séparées : une dans la sphère publique (son identité française) et l'autre dans la sphère privée (son identité algérienne). N'étant pas capable d'intégrer deux identités opposées pour former une identité biculturelle, Azouz renonce complètement à son identité algérienne. Pour lui, ceci constitue la seule manière d'échapper à « la pression exercée par un système social et culturel normatif et relativement homogène » (Laronde 685-686). Dans ce cas, Azouz pousse la logique du camouflage identitaire jusqu'à un excès identitaire intenable afin de survivre dans l'espace public français.

Étant donné que son hybridité n'est pas toujours acceptée socialement dans le contexte français, la peur et la honte de l'exclusion l'obligent jusqu'à un certain point à renoncer à ses origines, mais ce choix ne peut aboutir qu'à l'exclusion également (par ses amis algériens). Les conséquences de s'attacher à une seule identité au détriment de l'autre viennent renforcer l'importance d'accepter et de valoriser son identité biculturelle parce que sinon Azouz perd une part de lui-même et demeure enfermé dans le mimétisme de l'identité française : « [...] plus le singe est subtil, plus il imite bien, plus le colonisateur s'irrite » (Memmi 140). Autrement dit, bien qu'il agisse parfaitement par imitation, Azouz ne pourra jamais effacer ses origines algériennes parce qu'en fin de compte il est un enfant né en France de parents d'origine algérienne et la société française le percevra toujours de cette façon.

Lorsque Azouz tente d'imiter l'identité française en reniant sa propre identité culturelle, nous remarquons qu'il n'y arrive guère. Bien qu'il fasse mine d'être comme tous les Français, il est en réalité hybride. En fait, à l'école, il « [lui] arrive souvent de parler au maître et de lui sortir des mots du Chaâba » (Begag, *Le Gone* 53). Il exprime cette frustration lors d'un débat en classe :

Un jour, je lui ai même dit :

– M'sieur, j'vous jure sur la tête d'ma mère qu'c'est vrai!

Tout le monde a ri autour de moi.

Je me suis rendu compte aussi qu'il y a des mots que je ne savais dire qu'en arabe : le kaïssa par exemple (gant de toilette). (Begag, *Le Gone* 53-54)

Ce passage suggère que malgré les efforts du petit Azouz pour se débarrasser de son identité d'origine, « it is clearly the most central fiber of his being » (Emery 1157). Le fait qu'il passe d'une langue à l'autre quand il ne connaît pas le mot français démontre que sa culture algérienne fait partie intégrante de son identité. La langue arabe lui permet de communiquer ses idées quand il est incapable de le faire en français. C'est notamment la langue arabe qu'il utilise naturellement. Nous pouvons donc déduire qu'en utilisant de manière spontanée des mots arabes dans un contexte français, Azouz fait preuve d'hybridité. Néanmoins, la réaction des élèves illustre que cette hybridité est l'objet de

discrimination. Par conséquent, « Azouz is isolated within both groups; not fully accepted by either one, he struggles for a place in the social system » (Magnan 916).

Cette impossibilité de se conformer à une identité française traditionnelle est illustrée dans la scène humiliante où Azouz est accusé par son professeur Mme Valard d'avoir copié Guy de Maupassant :

– Vous n'êtes qu'un fumiste. Vous avez très mal copié Maupassant.

J'avais d'abord rougi, consterné par cette accusation, puis j'avais tenté de me défendre, tandis qu'autour de moi on pouffait de rire.

– M'dame, j'ai pas copié Maupassant. Je ne savais pas qu'il avait écrit cette histoire. C'est le maître de mon ancienne école qui m'a raconté cette histoire, avais-je tenté naïvement de réagir.

Et elle, trop heureuse d'avoir reconnu Guy de Maupassant, même plagié, m'avait couvert de honte devant toute la classe en me criant :

– Et en plus, vous mentez! Je vous avais mis un sur vingt pour le papier et l'encre, mais je vous mets zéro. C'est ce que vous méritez. (Begag, *Le Gone* 190-191)

Azouz est de nouveau ridiculisé devant toute la classe pour avoir reproduit une composition basée sur une histoire de Maupassant. Soudain, son désir pour réussir et pour s'intégrer est reçu très négativement parce qu'à cause de son innocence il n'a pas su utiliser correctement une stratégie efficace d'intégration identitaire et culturelle. La violence de cette scène est accentuée par le regard des autres élèves dans la classe et par l'humiliation publique qu'Azouz est obligé de subir devant ces mêmes élèves. D'une certaine façon, Mme Valard dévalorise de manière très violente son effort pour réussir et, ainsi, son effort pour s'intégrer dans la société française. Mais surtout, nous pouvons interpréter son incapacité de copier Maupassant comme une métaphore pour son incapacité d'imiter l'identité française. Azouz ne semble pas pouvoir rédiger un texte original et unique, étant donné qu'il cherche toujours à être accepté par ses professeurs et finalement être reconnu comme tous les Français. Mais comme nous le dit Memmi, « [c]'est le colonisé qui, le premier, souhaite l'assimilation, et c'est le colonisateur qui la lui refuse (140). Son véritable potentiel est donc limité parce qu'il est uniquement motivé par un désir qui ne peut guère être réalisé (à savoir, le fait de devenir littéralement comme l'Autre).

À cet égard, le pouvoir qu'a l'espace de l'école sur Azouz le suit également au Chaâba. Quand Azouz découvre son professeur M. Grand au marché (où Azouz travaille le weekend) en train d'acheter des fleurs, il devient visiblement mal à l'aise : « M. Grand, mon maître là, juste en face de moi. Je vacille. Il s'empare des bouquets, en souriant. Rouge de honte, je baisse les yeux et me fais tout petit dans mon pantalon de velours trop large » (Begag, *Le Gone* 66). Ayant peur de ce que M. Grand pensera de lui, Azouz tente de cacher son identité afin de ne pas lui donner l'impression qu'il est un enfant pauvre qui habite dans un ghetto. Il désire plutôt préserver sa réputation comme deuxième de la classe. Cependant, ce qu'Azouz n'arrive pas à comprendre est que « [l'identité] ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées » (Maalouf 8). Autrement dit, bien qu'il tente de cacher sa pauvreté, Azouz est véritablement un enfant qui vient d'une famille pauvre, mais cela ne suggère pas nécessairement que son identité dite *marginale* n'a pas sa place dans l'espace public français. C'est notamment Azouz qui est amené à croire que l'unique façon de se valoriser c'est à travers les yeux de M. Grand, donc dans le sens métaphorique à travers le pouvoir du colonisateur français. Sachant que son hybridité ne sera pas acceptée, il renonce à son identité d'origine. Mais ce choix, bien qu'il semble volontaire, est provoqué par un système de pouvoir écrasant qui rappelle le schéma colonial. Cela va jusqu'au point où Azouz finira par croire que son « maître a toujours raison. S'il dit que nous sommes tous des descendants des Gaulois, c'est qu'il a raison, et tant pis si chez moi nous n'avons pas les mêmes moustaches » (Begag, *Le Gone* 56). Ce moment dans le roman est particulièrement dérangeant parce qu'il illustre jusqu'à quel point la politique d'assimilation française fait subir aux enfants d'immigrés un lavage de cerveau afin de produire une société *purement* française. Le refus de la société dominante devient d'autant plus vigoureux que « l'hybride » cache, refuse, recouvre son hybridité dans le but de s'intégrer à tout prix. Ce n'est donc qu'après avoir rencontré le professeur M. Loubon (un Pied-Noir) qu'il donnera un sens à son identité hybride.

2.3. Valorisation de l'identité hybride

C'est en développant une bonne relation avec son nouveau professeur M. Loubon qu'Azouz voit finalement l'importance de son identité hybride. Selon Emery, M. Loubon « opens a creative space in which Azouz may assume his identity outwardly and

become a successful Beur subject » (1160). L'idée d'assumer son identité ouvertement met davantage l'accent sur la valorisation de cette hybridité. Nous pouvons donc interpréter le personnage de M. Loubon symboliquement comme faisant partie du « Third Space » qui permet à Azouz d'affirmer une identité qui lui est propre, sans qu'elle soit fondée sur l'imitation de l'identité française. M. Loubon, un Pied-Noir, lui explique l'importance de valoriser ses origines algériennes : « La question ne me surprend pas. Depuis maintenant de longs mois, le prof a pris l'habitude de me faire parler en classe, de moi, de ma famille, de cette Algérie que je ne connais pas, mais que je découvre de jour en jour avec lui » (Begag, *Le Gone* 184). En exposant ouvertement pour la première fois l'identité et la culture algériennes du petit Azouz, M. Loubon l'encourage à valoriser ses origines sans avoir honte. D'une certaine manière, le fait de pouvoir découvrir finalement sa culture illustre jusqu'à quel point l'identité d'Azouz avait été refoulée auparavant (ce qui est surtout le cas dans son rapport avec ses deux premiers professeurs, M. Grand et Mme Valard).

Cependant, M. Loubon crée finalement cet espace interstitiel, comme le décrit Bhabha, où Azouz peut finalement intégrer ses deux identités de manière hybride. Plus particulièrement, M. Loubon encourage Azouz à lire Jules Roy (186), il valorise la langue arabe en expliquant l'origine du mot Maghreb (185), et il oblige toute la classe à s'excuser auprès d'Azouz pour lui avoir proféré des insultes racistes (188). Ces moments de valorisation dans le roman démontrent à Azouz que sa réussite à l'école ne doit pas nécessairement se faire sans sa culture algérienne. Comme le constate Emery, « Monsieur Loubon helps him – partly, it appears, out of personal desire, and nostalgia – to break the pattern of mimicry by integrating Azouz's Arab cultural background into his instruction of French, and in effect, draws out his hybrid originality » (1160). M. Loubon devient donc l'exemple par excellence du succès et de la réussite qu'Azouz pourra atteindre.

Lorsque M. Loubon demande à la classe de rédiger une composition sur un sujet de leur choix, Azouz choisit *le racisme* :

Ce matin, n'ayant prévu aucun programme, le prof proposa un sujet libre de rédaction à traiter à la maison et nous renvoya à la rue. Allah avait guidé mes pas, car j'attendais cette chance depuis de longs mois, et un

pied-noir me l'offrait sur un plateau. Le racisme. C'est du racisme qu'il fallait que je parle dans ma rédaction » (Begag, *Le Gone* 192).

Le choix d'écrire sur le racisme est en fait un choix très symbolique, étant donné qu'il cerne très clairement la valorisation identitaire du petit Azouz. Pour la première fois, on sent que son identité hybride se concrétise. Selon Emery, « by addressing the issue of race through the voice of its young narrator, the novel transposes the beur subject into an active rather than reactive subject » (1160). En d'autres termes, en traitant du racisme, Azouz défend non seulement sa propre identité, mais parle au nom de tous les Beurs qui vivent la même difficulté d'intégration dans la société française. Quand il apprend qu'il a eu la meilleure note de la classe pour sa composition, Azouz est ravi : « Par Allah! Allah Akbar! Je me sentais fier de mes doigts. J'étais enfin intelligent. La meilleure note de toute la classe, à moi, Azouz Begag, le seul Arabe de la classe. Devant tous les Français! J'étais ivre de fierté. J'allais dire à mon père que j'étais plus fort que tous les Français de la classe. Il allait jubiler » (Begag, *Le Gone* 194).

Ce moment de réussite peut être interprété comme la seule et la première affirmation ouverte de l'identité hybride d'Azouz. La prise de conscience de son hybridité atteint son paroxysme. Dans cette scène, Azouz semble non seulement conscient de cette hybridité, mais il en est fier également. Bien que l'école soit un lieu d'assimilation, Azouz « breaks through the culturally dominant discourse » (Emery 1160) en valorisant son identité beure :

If the effect of colonial power is seen to be the production of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions, then an important change of perspective occurs. The ambivalence at the source of traditional discourses on authority enables a form of subversion, founded on the undecidability that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention. (Bhabha 112)

Comme le constate Bhabha dans le contexte postcolonial, il est intéressant que la valorisation de l'identité hybride d'Azouz est jusqu'à un certain point la conséquence de son expérience d'intégration dans la société française. En intégrant son apprentissage du français avec sa culture beure, Azouz échappe à l'identité fixe que la société française désire lui imposer. Plutôt, Azouz construit une nouvelle identité fondée

sur sa réussite comme sujet beur dans la société française. L'expérience gratifiante d'Azouz à la fin vient montrer que la langue peut être un outil subversif quand elle est utilisée pour parvenir à ses propres fins. Selon Begag, « la meilleure façon de se défendre dans une société où l'on n'a pas trouvé sa place consiste à acquérir les règles du jeu social et à les utiliser pour une « promotion en interne » (« Écritures marginales » 70). Il n'est donc guère surprenant que Begag est contre la langue de banlieue, vu qu'elle se renferme sur elle-même et décourage l'intégration de l'individu. Cela ne veut guère dire qu'il faut abandonner nos origines, mais qu'il faut comprendre les codes sociaux et ne pas nous tenir pour vaincu devant une société qui tente de nous imposer une identité fixe et inférieure. Pour cette raison, « [un] usage déformé du français parlé "visibilise" l'individu à ses dépens » (Begag, « Écritures marginales » 70) tandis qu'une maîtrise de la langue constitue « un outil formidable pour lutter contre les discriminations, contre les exclusions » (Hargreaves, « Interview » 11).

Si nous revenons au personnage de M. Loubon, nous constatons que le fait qu'il est un Pied-Noir est très pertinent parce que cela suggère qu'il est né en Algérie de parents français et, donc, il est le descendant de colonisateurs français, voire un ancien colonisateur lui-même. Bien qu'il explique à Azouz ses origines et comprend l'arabe, il ne partage pas tout à fait la même expérience qu'Azouz : « Eh bien, vous voyez : moi je suis français et je suis né en Algérie, et vous, vous êtes né à Lyon mais vous êtes algérien » (Begag, *Le Gone* 182). L'inversion ici est intéressante parce que l'espace dans lequel cette hybridité devient possible est notamment hybride. C'est en fait l'identité de l'ennemi, sauf que l'inversion lui donne un sens très différent : Azouz n'est pas reconnu par la France comme étant un véritable Français et de la même façon nous pouvons imaginer que M. Loubon n'est pas reconnu par l'Algérie comme étant un véritable Algérien, malgré sa connaissance de la culture et de la langue arabe. M. Loubon et Azouz sont donc liés l'un à l'autre par leur hybridité, voire par la même expérience de déracinement. Ne se sentant ni Français ni Algériens, « ils refusent cependant de n'être rien et se considèrent à la fois Français et [Algériens] » (Laronde 686).

À cet égard, l'idée proposée par Bhabha de la possibilité d'une hybridité culturelle qui donne lieu à la différence sans imposer une hiérarchie devient plus claire. Symboliquement, M. Loubon représente le colonisateur français et Azouz représente le

colonisé, mais c'est l'hybridité de chacun qui rend possible la compréhension de leur différence culturelle. En fait, ce rapport particulier semble confirmer l'idée que « toutes les identités – qu'elles soient coloniale, nationaliste, traditionnelle, etc. – sont de nature hybride [...] » (Rémy). Or, si nous poussons l'analyse plus loin, nous constatons que le nom *Loubon* a un sens significatif dans son rapport à Azouz. En analysant le nom en deux parties, notamment comme un *loup* qui est *bon*, il est clair que ce nom est un oxymore. Bien sûr, sur le plan symbolique, nous pouvons interpréter le sens de *Loubon* comme un colonisateur qui est bon. Mais comment interpréter le choix de prendre conscience et d'accepter son hybridité à travers une rencontre avec un Pied-Noir, voire un ancien colonisateur français?

Le fait que la valorisation de cette identité hybride passe à travers la rencontre avec un professeur pied-noir amène à repenser complètement la question de l'hybridité. Sur le plan symbolique, le rapport entre Azouz et Émile Loubon peut se lire comme une métaphore du rapport entre colonisé et colonisateur. Aussi étrange que cela puisse paraître, l'hybridité d'Azouz devient finalement possible en raison de ce rapport particulier mis en relief par Begag. Si nous poussons l'analyse plus loin, nous constatons qu'Azouz et M. Loubon sont tous les deux naturellement hybrides. Malgré son identité française, M. Loubon connaît la culture et la langue arabes. Bien qu'il soit un ancien colonisateur français, son contact avec la culture algérienne était inévitable, illustrant davantage son hybridité. Le rapport à l'autre est donc lui-même hybride. En juxtaposant symboliquement la valorisation de l'hybridité avec le passé colonial de la France et de l'Algérie, Begag suggère qu'afin de pouvoir affirmer une identité unique, il est indispensable de se retourner sur son passé et de l'accepter comme une réalité de l'histoire humaine. Sans affronter ce passé, nous demeurons toujours dans un état de reniement, ne voulant guère reconnaître nos origines et revisiter cette période traumatisante de la colonisation. Cependant, se réconcilier avec son passé permet d'avancer dans le présent. Ce processus de prise de conscience devient une source de courage, manifesté par la composition qu'écrit Azouz sur le racisme, pour combattre le rejet et pour créer un espace unique où son identité hybride peut s'exprimer.

Le rapport entre Azouz et M. Loubon tente de montrer que l'hybridité est un phénomène universel. Begag remet en question l'idée d'une identité *purement* française, affirmant que nous sommes essentiellement tous hybrides. Ce rapport en particulier,

comme l'observe Bhabha, illustre véritablement le fait qu'une différence hiérarchique n'existe pas, malgré l'inversion de leur identité. Azouz et M. Loubon se rencontrent précisément dans l'espace interstitiel où leur hybridité respective est valorisée. Leur passé colonial fait en sorte qu'ils sont liés par l'hybridité, voire par le contact entre leurs cultures. La mise en relief de deux identités opposées, notamment de l'identité française et algérienne pour ainsi montrer « a successful Beur subject » (Emery 1160) est ironique et rend plus claire l'ambivalence de la colonisation. En d'autres termes, bien que la colonisation ait eu des répercussions néfastes que nous ressentons encore aujourd'hui, elle vient également accentuer l'hybridité de toutes les cultures et illustrer ainsi que la notion d'une identité pure et supérieure est simplement une construction sociale et politique qui doit être déconstruite.

2.4. Conclusion

Finalement, l'analyse du *Gone du Chaâba* d'Azouz Begag illustre le processus complexe d'affirmation d'une identité hybride dans un espace multidimensionnel et conflictuel. L'expérience d'Azouz illustre le fait qu'afin de combattre le rejet social, il faut qu'il prenne conscience de son identité beure et qu'il accepte que celle-ci renvoie à la fois aux cultures algérienne et française. Pour Begag, l'hybridité constitue donc un choix d'accepter cette double identité afin de pouvoir affirmer sa place au sein de la société française. Il est alors inutile et contre-productif de se renfermer dans une collectivité exclusive parce que ceci nuit à l'épanouissement individuel et rend impossible le processus d'intégration. Afin de pouvoir construire une identité culturelle en France, il faut au contraire établir sa place dans la société, donc se défendre contre la discrimination et les préjugés du passé colonial et du présent postcolonial sans se laisser définir par une culture uniforme. Si nous poussons l'analyse plus loin, nous constatons que le roman de Begag, étant un récit autobiographique écrit en français, peut également être interprété comme une revendication du droit à l'hybridité culturelle.

Il ne faut néanmoins pas oublier que l'analyse de l'expérience hybride dans le roman de Begag est un cas exceptionnel et ne peut être utilisé comme un cas exemplaire de l'expérience beure en général. Il est clair que la réalité actuelle sur le territoire de la France (à savoir, la rencontre entre la culture française et beure s'avère

souvent très problématique) est une preuve que l'hybridité culturelle n'est pas nécessairement vécue comme Begag l'a décrite, donc comme une continuité rassurante (d'abord l'hybridité est problématique, mais finit par être libératrice). Il serait naïf de penser que le simple choix de valoriser sa double identité débouchera sur la réussite de l'intégration parce qu'une telle vision néglige de prendre en compte, d'une part, les tensions identitaires et culturelles qui sont provoquées par la façon dont le système politique français gère la diversité ethnique et culturelle (à savoir, la dimension de pouvoir liée à l'identité) et, d'autre part, la minorité beure qui demeure toujours dans un état de négociation identitaire permanent. Ainsi, bien que Begag ne fasse pas directement l'éloge de l'hybridité comme le fait Bhabha, son récit autobiographique, en s'achevant sur une acculturation réussie, adhère à une vision optimiste du concept d'hybridité.

3. L'identité et l'illusion dans *Béni ou le paradis privé* (1989)

Étant donné la situation actuelle de la France (notamment que les enfants d'immigrés maghrébins ne sont pas visibles en tant que citoyen français), il est clair qu'un changement sur le plan politique paraît désormais improbable. Toutefois, renoncer à son identité d'origine ne constitue guère une solution pour s'intégrer parce que comme l'illustre le cas du personnage principal (Béni) dans *Béni ou le paradis privé* d'Azouz Begag, son anxiété identitaire le poursuit même dans la sphère française, vu que la véracité de son identité « française » est remise en question par la culture dominante. Nous constatons que le renoncement à son identité d'origine ne facilite guère son processus d'intégration, mais en revanche le laisse toujours dans un état de négociation permanente où il est constamment à la recherche d'une identité. De ce fait, la dichotomie rassurante ne fonctionne pas parce que tout espace est un espace d'enfermement, voire carcéral. Béni est uniquement accepté dans le jeu de l'assimilation (illustré dans sa quasi-rencontre avec France) parce que comme nous le verrons, bien que l'assimilation apparaisse comme l'unique voie de libération à son incapacité de s'y intégrer, cette dernière le prive de toute agentivité et l'empêche ainsi d'affirmer une identité dont lui établit les conditions.

Begag semble évoquer l'idée que l'élite sociopolitique et économique française ne veut pas accepter que son visage soit en train de changer et pour compenser elle se cache derrière le masque de la mission civilisatrice, de son discours égalitaire ainsi que de ses lois sur la laïcité. Cette obsession pour la préservation d'une identité uniforme française serait sous ce rapport une façon pour cette élite de reléguer l'immigration à ce que Gérard Noiriel appelle un « non-lieu de mémoire »⁴ afin de demeurer dans sa propre

⁴ Noiriel, Gérard. *Le Creuset français : Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*. Paris : Seuil, 1988.

illusion de la réalité. Cependant, la forte présence d'immigrés postcoloniaux en France, qu'on veuille le croire ou non, a marqué l'histoire, la culture et la mémoire collectives nationales françaises (Osherwitz 198). La France est la plus diversifiée de tous les pays d'Europe, la diversité est donc réelle et elle est vécue au quotidien par les Français. Il est donc intéressant de constater que « [...] many of those immigrants whose children and grandchildren are now seen as "inassimilable" were the same colonial subjects that France once schooled in French culture as part of the mission civilisatrice » (Osherwitz 198). Aussi contradictoire que cela puisse paraître, ce processus d'assimilation est devenu plutôt un cas de colonisation par retour de bâton parce que c'est la France qui est maintenant colonisée par les anciens colonisés. On est ainsi arrivé à la fin de l'exotisme, voire de l'étrangeté absolue parce que les enfants d'immigrés font partie intégrante de la société française contemporaine. De ce fait, en renonçant à leur identité d'origine, ils subissent un destin imposé par l'imaginaire collectif français et, par conséquent, demeurent enfermés dans la circularité du passé colonial.

Mais alors, comment déconstruire le mythe de l'identité française de souche pour ouvrir ainsi un espace dans lequel une identité hybride peut s'exprimer librement? Dans son essai *Maghreb pluriel* (1983), Abdelkébir Khatibi insiste sur l'importance de la *double-critique* et la *pensée-autre* pour la construction d'une identité hybride qui remet à la fois en question l'essentialisme de l'identité arabo-musulmane et de l'identité chrétienne-occidentale (Khatibi 47-49). En d'autres termes, il s'agit de déconstruire le binarisme entre Occident et Orient parce que du moment où nous choisissons un extrême identitaire au détriment d'un autre, nous demeurons toujours victimes d'un pouvoir d'ordre colonial qui nous assujettit à une identité essentialiste. L'obsession pour défendre l'identité française, par exemple, est souvent associée à une idée mythique de ce que représente cette identité, illustrant la raison pour laquelle les enfants d'immigrés maghrébins en France n'arriveront jamais à affirmer leur hybridité culturelle en se laissant contrôler par une définition de l'identité qu'eux-mêmes n'ont pas choisie. En revanche, pour Khatibi, « postcolonial reality requires a double resistance to all the Occidents and Orientals that alienate and subjugate the postcolonial subject » (Hamil 75). C'est donc à travers cette double résistance qu'une *pensée-autre* peut s'exprimer, voire une pensée hybride « [...] qui a lieu au-delà de toute sorte de binarisme propre à la première phase de la discussion postcoloniale » (de Toro 101). Khatibi fait allusion à

une pensée qui « ne [peut] se réduire à une seule origine culturelle ou ethnique » (De Toro 107), donc qui transcende les frontières idéologiques et identitaires.

Pour les enfants d'immigrés maghrébins en France, l'école constitue le contexte idéal dans lequel cette *pensée-autre* peut se développer parce que c'est notamment à travers l'éducation qu'on affirme sa place dans la société en tant que citoyen français privilégié. Or, l'école est un des rares contextes dans lesquels les différences hiérarchiques peuvent jusqu'à un certain point être effacées. Nous pouvons citer l'exemple de Béni qui montre une meilleure maîtrise de la langue française que ses camarades français de souche (non seulement dans la salle de classe, mais même en corrigeant le français d'un de ses amis, Nick). Si nous poussons l'analyse plus loin, nous constatons également que cette maîtrise de la langue s'avère une mise en abîme de l'acte de l'écriture lui-même dans le sens que le roman de Begag démontre aussi cette même maîtrise de la langue dominante française. À cet égard, « writing in the language of the former colonizer represents for many writers a strategic *dépassement* of oppositional thought that enforces the tyranny of fixed origins and identities » (Hamil 83).

La langue devient donc un outil par lequel Begag va échapper au stigmatisme de son identité algérienne telle qu'elle est perçue par la culture dominante française. Le fait de maîtriser la langue française semble adhérer à l'idée khatibienne de « penser et de vivre la différence à l'égard de soi-même ainsi qu'à l'égard de l'autre [...] » (de Toro 107). Autrement dit, Begag affirme une identité en dehors du binarisme qui sépare traditionnellement l'identité française et algérienne, retrouvant ainsi un espace pour se *décoloniser* (Khatibi 51) de l'Orient et de l'Occident et pour construire une identité ouverte à un éventail de possibilités. Dans cet ordre d'idées, « [...] il faut renoncer à une formation de l'être qui est justement Orientale et musulmane, en faveur de l'élaboration d'une identité maghrébine caractérisée par la pluralité et se situant au-delà de dichotomies binaires, de dichotomies totalisantes et intégristes » (de Toro 107). On se demande néanmoins si la simple prise de conscience de sa position marginale dans la société est assez pour dépasser une dichotomie mise en place par un système colonial qui ne cesse d'exister?

Publié en 1989, *Béni ou le paradis privé* d'Azouz Begag est souvent considéré comme la suite de son roman précédent (*Le gone du Chaâba*, 1986) qui reprend cette

fois-ci l'histoire tumultueuse de Béni (le protagoniste) dans sa difficile quête d'une identité, culminant tragiquement dans l'échec de son intégration au sein de la société française. Mais comme le note Alec Hargreaves, les noms des personnages dans ce deuxième roman, y compris celui du protagoniste lui-même sont fictifs parce que Begag a voulu éviter les plaintes qui se sont produites suite à la publication du *Gone du Chaâba* de la part de certaines personnes qui n'ont pas apprécié la façon dont elles étaient représentées (*Immigration and Identity in Beur Fiction* 60-61). De toute façon, nous ne pouvons pas nier la dimension autobiographique dans *Béni ou le paradis privé*, surtout parce que ce roman ouvre sur l'adolescence du protagoniste (dont la famille vient de déménager dans un HLM à la Duchère). Rappelons-nous qu'à la fin du *gone du Chaâba*, Azouz est encore un enfant quand il apprend que sa famille va déménager à la Duchère. De ce fait, *Béni ou le paradis privé* s'interroge toujours sur la question de l'identité en portant une attention particulière à la façon dont celle-ci demeure problématique.

Le deuxième chapitre du mémoire tentera de montrer que le *tiers espace* hybride dont Bhabha fait l'éloge ne s'applique pas actuellement à la minorité beure en France. Contrairement à l'expérience d'Azouz, qui lui s'intègre subtilement dans un espace qui lui est normalement refusé, Béni ne semble pas posséder les compétences interculturelles pour pouvoir s'intégrer avec succès dans la société française. Nous verrons d'abord le rejet de l'identité hybride de Béni, tant dans l'espace public que dans l'espace familial et jusqu'à quel point ce rejet est lié à un passé colonial particulier entre la France et l'Algérie. Par conséquent, l'analyse portera sur les stratégies qu'emploient Béni, entre autres l'illusion et la comédie, afin de combattre son exclusion sociale et de s'intégrer. Finalement, ce n'est qu'en vivant une expérience de rejet humiliant que Béni prend conscience de sa place périphérique au sein de la société française et résiste au renoncement de son identité d'origine. Cependant, vu que cette prise de conscience passe par une mort symbolique, le sujet demeure jusqu'à un certain point dans une position de faiblesse. Nous concluons ainsi qu'en débouchant sur une illusion qui finit par détruire le personnage principal, l'hybridité devient dans ce contexte une expérience traumatisante de racisme et de discrimination.

3.1. Le rejet de l'identité hybride

D'après un article publié récemment dans *Le Monde* (le 21 mars 2013), les actes et menaces racistes en France, surtout antimusulmans et antisémites, ont augmenté considérablement (+ 23%) selon le rapport de 2012 sur le *Racisme, antisémitisme et la xénophobie en France*. Compte tenu de l'actualité de cette nouvelle, la représentation de ce même racisme dans la littérature beur n'est guère surprenante, mais elle vient jusqu'à un certain point dresser un portrait de la France qui n'est pas loin de la réalité, notamment celle de la rigidité et de l'intolérance.

Pour revenir au roman de Begag, si nous prenons l'exemple de Béni dans la salle de classe, nous constatons jusqu'à quel point son identité française est remise en question en public. Quand son professeur d'anglais demande : « Quelle forme emploie-t-on après la conjonction *aussi* lorsqu'elle est placée en tête de phrase » (Begag, *Béni* 41), Béni est le seul à connaître la réponse. Le professeur est « écœuré » (Begag, *Béni* 42) du fait que Béni en particulier est le seul qui connaisse la réponse et affirme ouvertement : « Si c'est pas un comble que le seul étranger de la classe soit le seul à pouvoir se vanter de connaître notre langue » (Begag, *Béni* 42). Bien que Beni essaie de lui expliquer qu'il est né en France et qu'il est Lyonnais, le professeur ne peut pas le voir autrement que comme venu d'Algérie. Son identité est donc déjà fixée dans la mentalité du professeur et, donc, peu importe qu'il maîtrise la langue française ou non (une stratégie qui est souvent employée par les enfants d'immigrés afin de légitimer leur identité), il est perçu avec mépris. Il est également intéressant de constater que le professeur aurait pu dire « se vanter de connaître *la langue française* », mais choisit l'expression « *notre* langue », ce qui montre davantage la façon dont la parole dominante vient exclure Béni et vient le cibler comme étant un « étranger », alors qu'en réalité la France est le seul pays qu'il connaisse.

La prise de parole par l'autre permet donc de revenir à la condition coloniale et illustre ainsi la relation de pouvoir de la parole. Les mots de M. Agostini, lui-même de descendance italienne, renforcent également la puissance de la spatialisation, étant donné que ceux-ci permettent de garder une distance claire entre lui en tant que professeur dominant et l'autre (Béni) en tant qu'étranger dominé, reproduisant ainsi le schéma colonial. Même si Beni essaie de lui expliquer qu'il est Français, M. Agostini se

met à rire. Les effets de cette violence à l'intérieur de l'école débouchent sur la haine de soi de Béni. Selon lui, « c'était toujours à cause de [son] nom » (Begag, *Béni* 43) qu'on le traitait d'étranger, l'unique solution était donc de le changer afin de rendre ses origines algériennes méconnaissables :

Fils de serviteur d'Allah : voilà la définition de Ben Abdallah. Fils élevé à la puissance deux d'Allah. Ça devrait impressionner, normalement, mais voilà, comme on n'est pas au pays des djellabas et des mosquées, ça n'impressionne pas le Lyonnais des Terreaux ou de la Croix-Rousse. Au contraire, ça fait rire. Qu'Allah me pardonne, mais quand j'aurai les moyens et quand je serai plus sûr de moi, je changerai de nom. Je prendrai André par exemple (Begag, *Béni* 43).

Béni affirme ouvertement qu'il aimerait un jour changer son nom pour André parce que selon lui, « ça sert strictement à rien de s'appeler Ben Abdellah quand on veut être comme tout le monde » (Begag, *Béni* 43-44). Cette obsession pour un nom français est aussi évidente à travers l'abréviation « Béni » parce que nous voyons une intention consciente de la part du protagoniste pour masquer son identité d'origine à travers un nom quasi français : « Mais j'aime surtout quand on m'appelle Béni, parce que là, on voit pas que je suis arabe » (Begag, *Béni* 40). Cela vient illustrer jusqu'à quel point Béni semble avoir intériorisé une identité négative construite dans l'imaginaire de l'élite française. En d'autres termes, l'identité arabe en soi n'est guère négative, mais c'est son rapport hybride à l'autre qui l'a définie de cette façon. En fait, nous pouvons avancer que la conception de l'identité française pour laquelle Béni est obsédé est elle-même construite par l'élite française afin de maintenir sa supériorité, alors imiter une telle identité est contre-productif parce que le sujet demeure dans la circularité d'une construction essentialiste et absolue de l'identité. L'identité devient certes une construction sociale et politique dont l'apparente véracité est fondée sur des relations subjectives et intersubjectives de pouvoir.

Si nous prenons en compte l'histoire coloniale de la France par rapport à l'Algérie, la spécificité de cette relation de pouvoir devient plus claire. La guerre d'indépendance de l'Algérie entre 1959 et 1962 a été particulièrement violente, laissant une empreinte indélébile auprès de tous les Français qui l'ont vécue : « Almost three million Frenchmen fought in the Algerian war, leaving deep scars of suspicion and resentment towards those of Algerian origin who now live in France » (Hargreaves,

Multi-Ethnic France 123). Ce passé colonial continue alors à avoir une influence sur le rapport entre la France et les Algériens français aujourd'hui. En fait, les Algériens « are seen as by far the least well integrated group » (Hargreaves, *Multi-Ethnic France* 145). De ce fait, la visibilité des enfants d'immigrés maghrébins renvoie à un péché originel, voire à la période traumatisante de la colonisation de l'Algérie. Béni sert d'une certaine façon de bouc émissaire pour expliquer un passé colonial que l'histoire nationale française ne veut pas accepter. Bien entendu, c'est illogique de faire retomber les torts de la colonisation sur des enfants qui n'ont jamais vécu la condition coloniale, mais cela vient montrer jusqu'à quel point la colonisation continue à avoir des effets néfastes au niveau de la sphère sociale et politique en France. Pour cette raison, il me semble que le racisme de M. Agostini dissimule son profond ressentiment envers tous ceux qui sont d'origine algérienne, peu importe s'il sait que pour ces enfants l'Algérie est un pays étranger.

Notons néanmoins qu'il y a un rejet de l'identité hybride de la part de la France et de la part de la famille de Béni. Nous pouvons citer l'exemple du père de Béni qui refuse sans exception d'avoir un sapin de Noël à la maison (22) ou d'accepter que Nordine (le frère aîné de Béni) épouse une Française: « Quoi? Quoi? C'est des Français que vous voulez, bandes de chiens! Vous voulez salir notre nom, notre race! » (Begag, *Béni* 109). Le discours du père n'est aucunement différent du racisme virulent de M. Agostini parce que dans les deux cas, il y a un refus de l'hybridité. Le protagoniste est donc déchiré entre les traditions familiales et les traditions françaises, voire entre le binarisme Occident-Orient auquel Khatibi fait référence. Le besoin d'obtenir un sapin de Noël, par exemple, montre un effort conscient de la part de Béni pour inscrire son milieu familial arabo-musulman dans des traditions chrétiennes, pour donc dépasser ce binarisme. Même si cela s'avère un échec (son père devient furieux et le bat violemment), ce passage constitue l'un des rares moments dans le roman où Béni essaie de combler le fossé entre les cultures algérienne et française.

3.2. Les stratégies d'intégration : une source de problème

Comme le constate Alec Hargreaves, « the assimilationist tradition, like other aspects of the revolutionary heritage, is double-sided and steeped in ambiguity. From a

political perspective, it appears universalist and egalitarian; in cultural terms, it is particularist and intolerant » (*Multi-Ethnic France* 150). Ainsi, la politique d'assimilation française sert à imposer une identité homogène sur les enfants d'immigrés maghrébins selon des critères déterminés par l'élite sociopolitique française et basés sur des idées préconçues. Il existe donc un décalage entre la façon dont cette élite perçoit la minorité beure et la véritable identité de cette minorité. Selon Murugkar, « French perceptions of racial difference and national identity of the beurs are based on images of the Arab world and the world of Islam » (2477), tandis qu'en réalité « France is the only country of origin they really know » (Mehrez 28).

Dans un passage clé du roman qui s'ouvre et se clôt sur le thème de la mort, nous voyons le sentiment de futilité dont Béni est imprégné face à une société qui refuse de le reconnaître en tant que citoyen français :

Chez moi, monsieur le Temps parvenait petit à petit à faire partir toutes les traces de la cousine morte, comme ma mère fait la chasse à la poussière. Mais moi je ne pouvais pas nettoyer l'image dans ma tête du corps allongé de Mériam, froid, définitivement sur la touche, même pas triste, et je ne supportais pas de voir les autres revenir à leur vie normale. Je ne pouvais plus travailler à l'école. À quoi bon perdre du temps à apprendre des choses savantes quand on n'est même pas sûr de vivre le lendemain. Un beau matin d'automne, le prof d'anglais ferait l'appel : « Ben Abdallah? Benabdallah? ... » Personne ne répondrait. Il demanderait : « Ou il est? Quelqu'un le sait? » Et un élève, Michel Faure par exemple qui aime bien participer au cours, ou alors France qui sait que j'abandonnerais tout pour elle, dirait la cruelle vérité : « Ben est mort, m'sieur! » Et qu'est-ce qu'il ferait le prof d'anglais? Il se mordrait les doigts de rage, il se flagellerait pour avoir été raciste avec moi, il s'en voudrait de ne pas m'avoir donné de bonnes notes, même en trichant, il s'en voudrait à mort ... C'est ce qu'on dit, mais en vérité, il resterait prof au lycée Branly car le souvenir de Béni s'effacerait comme le vent du temps construit et reconstruit les dunes du Sahara ou des Landes.

Béni mort! Et qu'aurais-je fait pendant ma période de vie? Gagner le BEPC, tu parles! Huit heures de cours par jour pour être quelqu'un, après ... après quoi? Et je n'aurais même pas posé mes lèvres sur celles de France. Mort sans avoir embrassé une seule fille en vrai, à part toutes les speakerines de la télé qui continuent de parler comme si elles ne voyaient pas, elles aussi! De là-haut, je lui enverrais un télégramme : France, mon amour. Je suis mort. Décédé. Je t'ai aimé à en trembler jour et nuit, en frissonner de tout mon corps, mais je n'ai jamais pu te le dire. Ça fait con de dire à une fille : « Je t'aime. » Ça la coupe, elle n'a rien à répondre. Je savais bien que tu n'étais pas amoureuse de moi, parce que

j'étais un peu gros et pas très beau et que tu préférais les jolis garçons, mais je suis sûr que ça allait venir. Dommage, monsieur le Temps m'a fait un croche-patte. Je t'attends ici, au Paradis, où je suis entré directement, sans problème parce que j'étais quelqu'un de gentil sur terre. Les gentils rentrent partout. C'était un « nouvel appelé », un bleu qui taisait l'entrée, il m'a demandé des nouvelles de la terre qu'il appelait le « Paradis de la nuit » soi-disant parce qu'on est aveuglé quand on est en bas, puis il a dit : « Bienvenue au Paradis de la lumière. » Alors je t'attends à la lumière. J'aurais tant aimé t'embrasser sur les lèvres. Je t'aimerai hors du temps. Béni. Stop.

Sur le télégramme, je mettrais quelques gouttes d'eau de nuage pour faire croire à des larmes de remords, et France sangloterait jusqu'à l'assèchement et elle mourrait puis viendrait me rejoindre en haut. On s'embrasserait toute la journée et on se serrerait très très fort dans les bras pour rattraper le temps perdu au Paradis de la nuit (Begag, *Béni* 100-102).

La thématique de la mort revient comme un leitmotiv dans ce passage et bien que le protagoniste y réfléchisse de façon hypothétique (il imagine la réaction de ses camarades, de son professeur et de France, la fille dont il est amoureux, dans le cas où il serait mort), on se demande si la mort constitue pour Béni l'unique échappatoire à une vie complètement dépourvue de sens et d'espoir. La mort de sa cousine Mériam, dont le souvenir disparaît progressivement au fil du temps, devient le prétexte à travers lequel il va réfléchir à sa propre mort inévitable et ainsi à la futilité de son existence. Face à sa prise de conscience du fait qu'il n'aurait jamais sa place dans le « Paradis de la nuit » (Begag, *Béni* 102), donc une place visible dans la société, il croit trouver refuge dans un lieu quasi utopique où la hiérarchie sociale ne compte pas : le « Paradis de la lumière » (Begag, *Béni* 102).

La mort fictive, telle qu'elle est décrite et imaginée par Béni, sert à transmettre le message cruel que c'est uniquement en disparaissant qu'il peut véritablement exister. En imaginant sa mort, il affirme que son souvenir « s'effacerait comme le vent du temps construit et reconstruit les dunes du Sahara ou des Landes » (Begag, *Béni* 101). Il semble vouloir montrer que peu importe sa disparition, il serait toujours aussi insignifiant qu'il l'était avant sa mort. Béni insiste, en réfléchissant à la mort subite de sa cousine Mériam, qu'il est insupportable de mener une vie normale quand « on n'est même pas sûr de vivre le lendemain » (Begag, *Béni* 100). Cette réflexion sur la banalité de l'existence, bien que le protagoniste n'en soit pas nécessairement conscient, semble

être liée au rapport dominant-dominé entre l'élite sociopolitique et économique française en tant que symbole de pouvoir et l'enfant d'immigré en tant que sujet français dans la mesure où celui-ci est émancipé uniquement grâce à tout ce qui est associé à la culture dominante française. Certes, la visibilité identitaire du protagoniste, illustrée dans son rêve de vivre avec France au Paradis de la lumière, passe à travers la société dominante française et le prive donc de tout sentiment de puissance et de liberté quant à la construction d'une identité qui vient de l'intérieur.

Selon Béni, il serait mort « sans avoir embrassé une seule fille en vrai [...] » (Begag, *Béni* 101) et sans avoir même « posé ses lèvres sur celles de France » (Begag, *Béni* 101). Bien que France soit la fille dont il est amoureux, elle sert d'allégorie pour la France en tant que pays afin d'illustrer l'incapacité du protagoniste de s'intégrer et d'être accepté par la société française. Nous pouvons donc avancer que même quand Béni était physiquement visible dans la société, il était ironiquement invisible, voire mort en tant que citoyen parce qu'il demeure toujours un fantôme de l'intégration. Comme il l'explique, à quoi sert-il de gagner son BEPC ou de passer huit heures de cours par jour (Begag, *Béni* 101) si finalement on est toujours considéré comme un étranger qui ne peut jamais légitimer son identité « française ». Il me semble que Béni est figé dans une identité que la société française lui a imposée, victime du temps qui « courait toujours, négligeant ceux, qui épuisés ou malades, s'arrêtaient pour se reposer et sortaient du terrain » (Begag, *Béni* 100). Autrement dit, Béni est prisonnier d'une condition équivalente à la mort; il s'agit presque d'une mort permanente parce que contrairement à « monsieur le Temps » (Begag, *Béni* 101), son conflit identitaire s'éternise jusqu'au point où il demeure inévitablement déterminé par ses origines culturelles.

Afin de désarmer l'angoisse, Béni emploie l'humour, allant jusqu'au point où il affirme que si monsieur le Temps ne lui avait pas « fait un croche-patte » (Begag, *Béni* 101), France serait devenue finalement amoureuse de lui, alors qu'en réalité cet humour dissimule son pathos, en révélant à la fois l'impossibilité de son intégration et son altérité absolue qui ne semble pas pouvoir rentrer dans l'identité française. Il n'est donc guère surprenant que Béni se raconte des histoires afin d'échapper à cette fable cruelle : il imagine accéder au « Paradis de la lumière » et lorsque France apprendrait sa mort, elle « sangloterait jusqu'à l'assèchement et elle mourrait puis viendrait [le] rejoindre en

haut » (102). Ainsi, Béni s'invente un nouveau monde où son identité ne doit pas être réduite à ses origines culturelles.

Vu sous cet angle, ce passage est emblématique de la vie de Béni parce que tout au long du roman, il est d'une certaine façon condamné à mort parce qu'il est toujours dans la parole de l'autre et ferme les yeux sur le racisme qu'il subit régulièrement dans le but de nier son aliénation. Quand son ami français Nick lui demande quel métier il veut faire, Béni répond qu'il veut être comédien :

Je voulais lui raconter l'histoire du *Loup et l'Agneau* à la maternelle, comment j'avais tellement bien joué le rôle, je voulais lui dire qu'un comédien avait le magique avantage d'être plusieurs gens à la fois, avec le choix de se cacher dans la peau de l'un d'eux, une marionnette imaginaire qui n'existe et qui n'apparaît que sur un claquement des doigts, comédien pour faire croire qu'on n'est pas celui qu'on est en réalité, et vice versa, personne ne me comprendrait plus et ce serait tant mieux comme ça car on ne serait plus assuré de rien, bien fait! [...] et je pourrais tranquillement regarder ma France sans qu'elle le sache, je sais c'est malhonnête, mais au moins je saurais exactement ce qu'elle ressent pour moi derrière mon masque (Begag, *Béni* 74-75).

De ce fait, même si être comédien lui permet de s'évader de la réalité, Béni demeure toujours dans un monde fictif sans une identité à part entière parce qu'en étant comédien, il n'est personne, mais joue uniquement le personnage des autres. Il s'agit donc d'une pseudo-identité parce que le protagoniste existe seulement dans la peau des autres. Si nous poussons l'analyse plus loin, le fait que Béni aime jouer le rôle du loup (un personnage qui est censé faire peur aux autres) dans *le Loup et l'Agneau* est un choix particulier; ce serait une façon illusoire pour lui de renverser le rapport de pouvoir colonial qui l'assujettit en tant que sujet dominé. Cela explique en partie le mauvais traitement qu'il fait subir à ses sœurs et son grand frère parce que c'est uniquement dans ce contexte que Béni se croit puissant.

Cependant, le choix de vouloir être un comédien pour obtenir ce qu'il veut est clairement une source de problème pour Béni. Quand il va à un cinéma pornographique avec ses amis (Riton, Cauchemar, Milou, Marécage), par exemple, l'entrée du cinéma lui est interdite. Il fait donc semblant d'être un imbécile qui ne parle pas bien français, mais dès qu'il constate que cette stratégie échoue, il reprend un accent « gaulois de

souche » (Begag, *Béni* 140) pour convaincre la caissière qu'il a plus de dix-huit ans. Comme nous pouvons imaginer, il est immédiatement renvoyé chez lui. Il est vrai que dans cette scène nous pourrions dire que Béni était victime de racisme parce que la caissière lui demande sa carte d'identité, mais elle laisse passer ses amis sans aucun problème. Mais si nous examinons ce passage sous un angle plus pragmatique, nous constatons que Béni ne sait guère comment s'y prendre dans l'espace public. Le fait de changer son accent deux fois est déjà un signe de son incapacité de devenir un caméléon parce qu'au lieu de s'intégrer subtilement, il semble plutôt attirer plus d'attention sur lui-même. N'oublions pas que dans cette scène, tous ses amis (qui sont des voyous du quartier) ont réussi facilement à entrer au cinéma, l'exclusion n'est donc pas catégorique. Cela nous laisse supposer que ce n'est pas seulement question de racisme, mais aussi la façon dont Béni se comporte qui l'empêche de pouvoir s'intégrer. Il est également intéressant de mentionner que contrairement à ses amis qui semblent très à l'aise pour aller voir un film pornographique, Béni est paralysé par le trac et n'arrête pas de penser aux conséquences qui pourraient survenir si son père le découvre. Son problème d'intégration est donc aussi lié aux choix qu'il fait : au lieu d'être ami avec Nick, un Français, Béni choisit consciemment d'être amis avec des voyous du quartier qui ne sont pas du tout comme lui.

Pour cette raison, il ne faut pas croire que Béni est toujours victime de sa condition, mais c'est lui qui semble courir vers des gens qui lui causent à plusieurs reprises des problèmes :

Soudain, du bruit, une agitation, je les vois se redresser tous les quatre et observer avec attention la grande place du Suma. Poussé par un instinct de curiosité, je cours voir.

– Laisse tomber, laisse tomber, t'es con! crie Nick. J'te dis qu'c'est des trims! ...

Je continue de courir et il me lance dans le dos :

– Faut savoir c'que tu veux! Faudra pas venir me faire chier la prochaine fois chez moi!

Je ralentis un peu pour réfléchir une seconde et repars en trompe une seconde plus tard (Begag, *Béni* 82).

Même si Nick le prévient de ne pas aller vers les « trims » (des voyous), Béni insiste et finit par être arrêté par la police. Deux motards de la police se sont cachés dans un camion de livraison de lait afin de piéger un agneau qui allait être massacré. Cependant, un des amis de Riton a produit un sifflement en voyant « les flics », donc l'agneau s'est enfui. Les policiers ont dû abandonner leur mission et sont allés à la recherche de Riton et de ses amis. Tout le monde a pu s'enfuir, sauf Béni qui est resté coincé par les motards. Après une longue interrogation, il comprend que les motards « étaient opposés à cette boucherie inutile et [il s'est] sauvé en suivant les vents favorables » (Begag, *Béni* 86). Mais aussi contradictoire que cela puisse paraître, il se demande pourquoi les motards l'ont suivi : « Pourquoi ils sont venus vers moi directement, les motards? je me suis demandé avec la rage d'avoir été choisi » (Begag, *Béni* 87). Béni joue parfaitement le rôle de la victime alors qu'en réalité il n'a guère été choisi par les motards parce que c'est clairement lui qui est allé vers eux. En d'autres termes, s'il était resté avec son ami Nick, il n'aurait pas été confronté à un tel problème parce qu'évidemment ce n'était pas lui la source du problème, mais il a été ciblé simplement par association. De ce fait, pour une raison ou une autre, Béni semble être attiré par des amis qui ne sont pas seulement des délinquants, mais qui l'abandonnent au lieu de venir à son aide (comme l'illustre la scène avec les motards et celle au cinéma pornographique). Pour cette raison, il est important de reconnaître que son intégration n'est pas uniquement la responsabilité de la société française, mais que Béni est aussi d'une certaine façon maître de ses choix. Cela ne veut guère dire qu'il est en mesure de complètement déstabiliser le pouvoir de la culture dominante française, mais la façon dont il s'y prend dans l'espace public peut faire la différence entre une intégration réussie et ratée.

3.3. L'échec de l'intégration

Selon l'ensemble du roman, il est clair que l'échec du protagoniste est lié non seulement à son identité, mais aussi aux choix qu'il fait. Bien que le Paradis de la lumière dont il fait l'éloge rende invisibles les différences culturelles, il ne s'agit toutefois pas d'un tiers espace hybride parce que Béni n'arrive jamais à construire concrètement et réellement une identité à part entière, mais plutôt croit à tort que c'est en s'attachant à la métropole française qu'il pourra construire librement une identité. N'oublions pas qu'à la fin du passage sur le thème de la mort, bien qu'il semble avoir échappé à l'anxiété de

son identité, il demeure toujours dans le mythe de l'intégration, espérant qu'il « [rattrapera] le temps perdu au Paradis de la nuit » (102) avec France, à savoir qu'il sera finalement accepté en tant que citoyen français. Ce désir de rejoindre France au « Paradis de la lumière » prend un effet plus large vers la fin du roman jusqu'au moment où Béni essaie de masquer complètement son identité algérienne (en se rasant, en se maquillant et en lissant ses cheveux frisés) afin d'avoir accès à la boîte de nuit. Mais ironiquement, en voulant passer pour un Français, Béni semble plutôt se refermer sur soi sans même en être conscient :

– [...] Et toi, pourquoi que tu t'es défrisé les cheveux? Tu croyais que ça se voirait pas? Tu nous prends pour des nazes? Tu t'es même foutu de l'huile d'olive et de l'eau de Cologne? Tu crois qu'on sent pas?

Les autres ne disent rien. J'ai l'air idiot. Je regarde par terre, abasourdi. Même quand je suis arrangé de la figure, on me traite toujours de gros (Begag, *Béni* 159).

Notons ainsi la manière idéaliste dont Béni perçoit sa nouvelle apparence par rapport à la manière négative dont son maquille, son eau de Cologne et l'huile d'olive sont perçues par les autres. Il prétend être « arrangé de la figure » alors que nous pouvons imaginer que son visage est complètement défiguré. Même sa sœur Naoual (qui l'aide avec ses cheveux) se moque de lui, mais Béni insiste que « lorsqu'[il aura] terminé [son] régime, ni elle, ni le papa, ni la maman, ni personne d'autre ne va [le] reconnaître tellement [il aurait] changé. [Il] ne [serait] plus Béni » (Begag, *Béni* 144). Cela vient renforcer le décalage entre la perception naïve de Béni, qui semble croire à tort que sa transformation physique va lui donner une nouvelle identité qui serait acceptée par tous et la perception des autres, notamment qu'il a plutôt l'air d'un clown. En fait, cette naïveté se conclura tragiquement lors de la scène finale du roman quand l'entrée de la boîte de nuit lui est interdite, donc il est rejeté littéralement et métaphoriquement du paradis. Cela vient illustrer qu'en reniant ses origines algériennes Béni perd son identité. Ce n'est que par son rejet final que Béni constatera que le Paradis de la lumière qu'il avait auparavant imaginé auprès de France ne constitue qu'une illusion, voire un faux espoir d'intégration :

J'ai marché vers un coin sombre, à l'abri des regards, puis je me suis baissé pour ramasser une boule de neige. Avec toutes mes forces je l'ai écrabouillée sur ma tête. Comme si je me faisais un shampoing aux

œufs. J'ai frotté avec l'énergie qui me restait pour retrouver les bouclettes de mon cuir véritable. C'est là que j'ai aperçu l'ombre. Elle m'a appelé :

– Béni! Béni! Allez, viens. Résiste.

J'ai tout de suite compris. Je me suis redressé, j'ai pris mon élan sur deux ou trois mètres et je me suis agrippé vigoureusement à son épaule. En un éclair nous nous sommes envolés vers les étoiles, le Paradis de la lumière. En regardant derrière moi, j'ai vu le videur et le caissier minuscules, minuscules, minuscules ... (Begag, *Béni* 173).

En achevant sur l'échec de l'intégration, Begag semble véhiculer le message que l'hybridité en tant que richesse n'a pas sa place au sein de la société française. La tragédie de ce roman rappelle celle de Farida Belghoul dans *Georgette!* (1986) dans lequel l'héroïne (Georgette) est frappée par une voiture en rentrant chez elle après l'école. Bien que la mort ne soit pas aussi claire à la toute fin du roman de Begag, nous pouvons sans doute déduire qu'il y fait allusion de manière symbolique. La société française est donc représentée comme un véritable rouleau compresseur qui écrase peu à peu les enfants d'immigrés maghrébins jusqu'au point où ils disparaissent complètement. Cette réalité cruelle semble faire allusion au dilemme soulevé par Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952): soit la personne de couleur accepte d'être complètement assimilée dans la culture dominante, soit elle disparaît (« Turn white or disappear »). Mais comme l'illustre le cas particulier de Béni, nous ne pouvons pas nier que son incapacité de légitimer sa présence dans l'espace public français est aussi liée au fait qu'il choisit d'être toujours dans la parole de l'autre au lieu de trouver des moyens pour inscrire sa propre identité dans la culture française.

Cependant, si nous examinons la fin du roman sous un angle différent, nous constatons que Béni prend néanmoins conscience de l'importance de « retrouver les bouclettes de [son] cuir véritable » (Begag, *Béni* 173) et refuse finalement de faire partie d'un monde qui ne veut pas l'accepter en tant que Français d'origine algérienne. Nous pouvons ainsi interpréter cette prise de conscience non seulement comme une forme de résistance, mais comme une forme d'espoir pour briser enfin le cycle de la violence identitaire contre les enfants d'immigrés maghrébins en France. Pour cette raison, nous ne pouvons pas réduire l'expérience hybride des Beurs en France à

un simple processus d'assimilation, d'une part, parce qu'ils refusent l'oubli de leurs origines que cela impliquerait et, d'autre part, parce que la société dite d'accueil ne cesse de les renvoyer à leurs racines, qui sont souvent avancées comme prétexte à leur exclusion (Hargreaves, « Traces littéraires » 36-37).

Dans la conclusion de *Béni ou le paradis privé*, Begag refuse l'assimilation en revendiquant haut et fort une place visible dans la société. Vu sous cet angle, « [multicultural] novels and films may be seen to articulate the need for such a "third space" by demonstrating the degree to which those descended from immigration are caught in the existing logic of identity » (Oscherwitz 197). Notons néanmoins que ce refus de l'assimilation est véhiculé à travers la mort, ce qui nous laisse supposer que cet espace n'est pas encore réel. Même si elle constitue une forme de résistance, la mort est ici adoptée comme une mesure de dernier recours afin que le protagoniste échappe à l'inégalité de la société dominante française, illustrant à cet égard le triomphe du système colonial et non « the triumph of the postcolonial or the subaltern over the hegemonic » (Prahbhu 12) parce que le sujet demeure invisible. Or, le rejet tragique de Béni met en évidence l'importance qu'ont les compétences interculturelles pour réussir une intégration à l'intérieur d'un système qui marginalise la culture des minorités.

3.4. Conclusion

Pour conclure l'analyse du roman d'Azouz Begag, il est important de revenir sur l'idée que Béni est rejeté en partie à cause de ses origines algériennes, mais aussi à cause de son comportement et des choix qu'il fait. Même s'il veut s'intégrer dans la société française, ses stratégies (entre autres, vouloir changer son nom, être comédien, mal parler français, devenir amis avec des voyous et masquer son apparence) ne sont pas nécessairement les meilleures. Il est vrai que nous pourrions dire qu'en définissant son nom comme « Béni » au lieu de « Ben Abdallah », le protagoniste réussit jusqu'à un certain point à devenir un caméléon tout en préservant le sens mélioratif de son nom arabe. Cependant, le choix de changer son nom est un acte passif et banal qui est lié à une fausse perception de l'intégration. Il en est de même avec la scène de la fête de Noël où Beni réussit (en volant la réponse des enfants français) à gagner le concours de chansons et il reçoit des cadeaux en échange. Quand l'animateur lui demande de

répéter le nom de la chanson, il fait semblant d'avoir des problèmes de diction (Begag, *Béni* 15), instrumentalisant ainsi les préjugés des Français (notamment que les enfants d'immigrés ont un mauvais français) à des fins personnelles. Bien que Béni gagne l'appui des Français à la fête, il y réussit de manière manipulatrice, niant même son identité algérienne. Rappelons-nous que dans *Le gone du Chaâba*, c'est plutôt par ses compétences sociales et culturelles, voire sa capacité d'adhérer aux codes sociaux sans se retrouver dans un excès identitaire (qu'il soit algérien ou français) qu'Azouz réussit par instants à faire passer son hybridité identitaire à l'insu de ses professeurs. Sous ce rapport, même si Béni essaie de s'adapter pour trouver sa place dans la société française, il lui manque certaines compétences pour réussir cette intégration.

Toutefois, même si la construction d'une identité hybride aboutit à un échec dans *Béni ou le paradis privé*, il serait naïf de constater qu'il n'est aucunement possible d'échapper à la fixité identitaire imposée par la culture dominante. Il ne faut pas penser que la France et les enfants d'immigrés forment deux camps clairement séparés : celle qui a le pouvoir (la France) et ceux qui y sont assujettis (les enfants d'immigrés). Comme nous le dit Foucault, les rapports de pouvoir sont fluides; il y a toujours négociation et résistance. Dans certains domaines, nous pourrions dire que les enfants d'immigrés ont le pouvoir (par exemple, lorsque Béni montre une meilleure maîtrise de la langue française que ses camarades français de souche). Il est intéressant de constater que l'on peut être prisonnier d'un système de pouvoir parce qu'on lui reconnaît un pouvoir naturel (pour Béni, la France est considérée comme la seule façon de légitimer une véritable identité). Mais du moment où l'on considère ce système comme une construction sociale et politique qui sert uniquement à nous contrôler, il perd *en partie* son pouvoir de formation identitaire. Nous insistons sur l'expression *en partie* parce que malgré la prise de conscience des immigrés en tant que sujets assujettis, nous ne pouvons pas suggérer que ce pouvoir soit totalement affaibli. Selon Dayna Oscherwitz, pour les romanciers et les cinéastes issues de l'immigration, l'acte lui-même d'écrire ou de filmer « [...] is the act of revising traditional models of French identity by communicating to the dominant culture the need for a hybrid "third space" while at the same time affirming that that space already exists » (200). Il est vrai que les romans et les films comme ceux de Begag ouvrent la conscience des lecteurs français sur la réalité inégalitaire des enfants d'immigrés en France. Cependant, vu que la France continue à

appliquer un système quasi colonial pour assurer l'infériorité des minorités postcoloniales, il ne s'agit pas uniquement d'articuler le besoin pour cet espace, mais de forger librement une identité propre dans les espaces qui nous sont normalement refusés. Dans cet ordre d'idées, il ne serait pas uniquement question d'affirmer à travers la littérature et le cinéma l'existence d'un *tiers espace* hybride, mais de l'occuper réellement.

4. Déconstruire l'humanité à travers une représentation animale : Une analyse des *Chiens aussi* (1995)

La représentation des animaux revient comme un leitmotiv dans la littérature, le cinéma et même l'art pour avancer une réflexion sur l'identité et les rapports humains. Que ce soit pour véhiculer une leçon morale (avec la montée du Christianisme) ou pour satiriser le genre humain (dans la Siècle des Lumières), les animaux, depuis la Grèce ancienne, servent d'allégories importantes pour remplir des fonctions moralisatrices, symboliques et didactiques. (DeMello 327-328). Au 20^e et 21^e siècle, les animaux continuent à jouer un rôle clef dans la littérature occidentale. Chez les écrivains du 20^e siècle comme Franz Kafka, par exemple, l'animalité est utilisée à titre d'allégorie pour mieux comprendre la condition humaine ainsi que pour déstabiliser le concept d'humanité (Demello 328). Dans sa nouvelle allégorique *La Métamorphose* (1915), Kafka raconte l'histoire de Gregor, un vendeur qui se réveille un matin pour ainsi découvrir qu'il s'est transformé en cancrelat. Compte tenu de sa métamorphose en insecte, sa famille le marginalise et le traite de monstre. Il meurt finalement d'une blessure causée par son père et de famine. Paradoxalement, bien que Gregor devienne un insecte, il semble revêtir un caractère plus humain que celui de sa famille qui le rejette uniquement sur la base de son apparence. En démontrant l'humanité de Gregor à travers une représentation animale, Kafka brouille ainsi la frontière entre humain et animal et semble remettre en question « what it is that makes us human » (DeMello 328).

Par ailleurs, les « animaux qui parlent » ont aussi joué un rôle central dans la littérature pour la jeunesse et aussi pour les adultes. Dans les contes et histoires pour enfants, les « talking animals » étaient considérés comme étant tout à fait normaux parce que les animaux et les humains habitaient souvent le même monde fictionnel et merveilleux (DeMello 332). Même aujourd'hui, comme nous le rappelle DeMello, les

enfants vivent dans un monde et lisent des histoires où les animaux sont souvent considérés comme des amis ou des parents, possédant donc des caractéristiques humaines (332). En revanche, dans la littérature destinée aux adultes, les animaux qui parlent occupent une fonction plutôt moralisatrice. Au 18^e et au 19^e siècle, « satirists used talking animals to give voice to the concerns of the poor and downtrodden » (DeMello 332). Dans *La Ferme des animaux* (1945) de George Orwell, les animaux se révoltent et chassent les humains (vus comme la principale source de la souffrance des animaux) de la ferme dans laquelle ils vivent pour ainsi assumer le pouvoir. Cependant, bien que les animaux soient censés tous être égaux, la ferme dégénère ironiquement en tyrannie suite à la disparition des humains. Dans ce cas, les animaux servent de métaphore pour critiquer les hiérarchies humaines ainsi que l'exploitation de la classe ouvrière, plus particulièrement sous le régime stalinien en Russie (DeMello 332). D'autres œuvres, telles que *Timbuktu* de Paul Auster et *King : A Street Story* de John Berger, représentent le narrateur sous forme de chien pour raconter la banalité de la pauvreté ainsi que la facilité avec laquelle les gens peuvent être rejetés par la société (DeMello 332). Bref, dans tous les textes mentionnés, les animaux sont utilisés d'une manière ou d'une autre pour évoquer la souffrance de ceux et celles qui vivent en marge de la société.

Même si les animaux « [...] clearly are a useful symbol of "otherness" (DeMello 334), ils constituent en même temps des symboles productifs pour véhiculer des messages sur l'identité humaine. Selon Margo DeMello,

Animals are like us, but also unlike us. Because of this ambiguity, they are a perfect vehicle for expressing information about ourselves, to ourselves. As we saw with our discussion of language, we bestialize people (who we call bitches, cows, or foxes, or, in the case of whole groups of people, beasts or vermin) and humanize animals (that we anthropomorphize). And although we can use animals to highlight a person's good qualities (brave like a lion), we more commonly use animals negatively (cunning like a fox), especially to denigrate racial minorities. (287-288)

Sous cet angle d'analyse, l'identité découle de l'altérité dans la mesure où la façon dont les animaux sont représentés dans la littérature (à savoir, une source d'altérité) peut nous informer énormément sur notre propre identité en tant que société « humaine ».

Étant donné la forte tendance d'utiliser les animaux dans des contextes négatifs, il n'est guère surprenant que dans *Les chiens aussi* (1995) Azouz Begag choisisse de juxtaposer les chiens (qui représentent la minorité beure) avec les hommes (qui représentent l'élite française) pour ainsi évoquer la condition écrasante des minorités ethniques dans un contexte postcolonial en France. Dans le roman, les chiens et « les zumins » (Begag, *Les chiens aussi* 15) habitent deux mondes clairement séparés. Begag écrit « zumins » au lieu « d'humains » afin que par l'orthographe fautive du mot le lecteur entende la prononciation fautive des Arabes qui tentent de parler français. La voix narrative et le point de vue narratifs prédominants dans *Les chiens aussi* sont donc ceux de la minorité beure dont la langue maternelle est l'arabe, même si le texte est lui écrit en français. Le protagoniste chien, César, ne veut plus subir son sort en tant que marginal dans la société, mais veut plutôt faire valoir ses droits et ceux de ses congénères. En mettant l'accent sur les chiens comme une union qui fait la force, Begag semble appliquer littérairement l'idée de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, pour qui les animaux s'avèrent un outil efficace pour représenter les hiérarchisations sociales, telles que les clans et les tribus :

The animal world and that of plant life are not utilized merely because they are there, but because they suggest a mode of thought. The connection between the *relation of man to nature* and the *characterization of social groups*, which Boas thought to be contingent and arbitrary, only seems so because the real link between the two orders is indirect, passing through the mind. This postulates a homology, not so much within the system of denotation, but between differential features existing, on the one hand, between species *x* and *y*, and on the other, between clan *a* and clan *b* (13).

La notion de clan constitue donc une construction sociale à partir d'un système de classification imposé par l'esprit humain. Si nous suivons Lévi-Strauss, l'idée de classe sociale trouve ses origines dans la tendance naturelle des êtres humains à établir des oppositions binaires entre *nature* et *culture*, voire plus précisément entre animalité et humanité. Mais bien que les animaux soient un symbole d'altérité dans la littérature, comme nous le montre *Les chiens aussi* de Begag, ils sont aussi utilisés pour communiquer des désirs et des besoins pleinement humains. À cet égard, Begag semble jouer sur le contraste entre les chiens et les humains pour représenter à la fois l'humanité et la négation de l'humanité.

Mais si nous replaçons cette représentation animale dans le contexte de la France postcoloniale contemporaine, nous nous demandons quel message Begag a voulu transmettre sur l'hybridité en opposant symboliquement la minorité beure et l'élite sociopolitique et économique française. Comment définir l'hybridité dans un contexte d'opposition binaire si l'espace de rencontre entre les chiens et les humains demeure toujours violent dans le roman? Finalement, quelles significations sur l'identité et sur l'hybridité peuvent être déduites à partir de la représentation faite par Begag d'un système postcolonial polarisant?

Dans le troisième chapitre du mémoire, nous nous intéressons particulièrement à la question de l'hybridité en fonction de la dichotomie établie par Begag entre chiens et humains. Nous partons d'abord du présupposé que les chiens et les humains dans le roman de Begag sont tous des humains. Begag fait le choix de représenter le groupe des Beurs et des minorités ethniques sous forme de chiens. Il représente donc ce groupe humain sous forme de clan animal. À partir de Lévi-Strauss, nous illustrerons comment dans l'imaginaire de Begag la notion de clan et de représentation animale sert à décrire un système de discrimination ethnique, religieux, racial et économique dans le but de montrer la négation de l'humanité d'un groupe humain. D'abord, l'analyse portera sur les espaces de rencontre entre les chiens et les humains dans le roman afin de mettre en évidence la violence d'un système postcolonial d'oppression. Par conséquent, nous verrons jusqu'à quel point les humains, ayant pour but de marquer et maintenir la séparation entre eux et « les chiens », déshumanisent un autre groupe humain afin de légitimer un système qui assure leur position de supériorité. Dans cet ordre d'idées, nous constaterons que pour Begag il n'est guère possible d'avoir une hybridité culturelle au premier niveau dans un tel contexte social de violence identitaire.

4.1. Lévi-Strauss et la notion des clans

Avant de plonger dans l'analyse du roman de Begag, il faut d'abord que nous mettions en contexte la notion de clan et de classe afin de mieux comprendre comment celle-ci se rapporte à l'idée d'un système de discrimination. Selon Lévi-Strauss, la classification du monde animal sert de base pour l'homme à la hiérarchisation de son propre monde. Cependant, nous tenons à mentionner que cette affirmation a été

influencée par Henri Bergson, un philosophe français du 20^e siècle qui explique que les humains se distinguent les uns des autres en fonction de leurs attributs individuels alors qu'ils perçoivent les animaux en fonction des classes. La façon dont les êtres humains se distinguent est donc influencée par un système de classification dit « naturel » et, par extension, ces différences perçues dans le monde naturel servent de prétexte pour l'organisation et la classification de leur propre société:

At the same time as the nature of the animal seems to be concentrated into a unique, quality, we might say that its individuality is dissolved in a genus. To recognize a man means to distinguish him from other men; but to recognize an animal is normally to decide what species it belongs to ... An animal lacks concreteness and individuality, it appears essentially as a quality, and thus essentially as a class (Bergson 192).

Bergson nous rappelle que dans l'esprit humain, les animaux sont naturellement liés à la notion de classe, donc à un « groupe, ensemble de choses, de personnes ayant des traits communs » (Larousse). À partir de l'idée mise en relief par Bergson et par Lévi-Strauss, nous pouvons avancer l'hypothèse que dans *Les chiens aussi*, Begag représente la minorité beure sous forme de chiens parce que cette représentation évoque la notion de classe et, plus précisément dans le roman, celle de la classe ouvrière. Comme Begag a voulu insister sur la minorité beure comme un ensemble d'individus partageant une expérience commune ou appartenant au même groupe social, l'utilisation des chiens pour véhiculer cette idée semble être appropriée : « The animal world is thus thought of in terms of the social world » (Lévi-Strauss 81). Ainsi, la notion de classe trouve ses origines dans le monde naturel, mais elle est ensuite transposée à un contexte social d'où elle tire un sens plus concret. Vue sous cet angle, l'idée de classe ou de clan telle qu'elle est définie dans le roman et plus généralement dans la sphère sociale est une construction sociale, mais il s'agit d'une hiérarchisation tout à fait logique dans la mesure où celle-ci est inspirée par un système de classification qui relève du domaine de la nature, voire du monde animal. Si l'acte d'attribuer une place à un individu à l'intérieur d'un système est un acte conscient, il faut rejeter l'idée que certains groupes sociaux sont a priori supérieurs à d'autres parce qu'une telle caractérisation est *imposée* consciemment de l'extérieur. De ce fait, en représentant deux clans (celui des humains et celui des chiens) dans un rapport hiérarchique, Begag semble vouloir attirer notre attention sur un système de

discrimination fondé sur des relations de pouvoir. C'est ainsi à travers une analyse des espaces de rencontre entre ces deux groupes dans le roman de Begag que les conséquences d'un tel système et d'une telle hiérarchisation deviendront plus claires.

4.2. Les chiens et les « zumins » : Un rapport d'oppression et d'esclavage

Tout d'abord, il est important de souligner dès le début de notre analyse que dans *Les chiens aussi* Begag dresse un portrait d'une société duale et strictement hiérarchisée à partir de fondements ethniques, raciaux et économiques. La représentation de la minorité beure sous la forme des chiens sert à renforcer cette division sociale :

Ça semblait magique d'avoir de l'intelligence sous le poil. J'étais furieux de savoir que ce n'était pas fait pour les chiens. Les zumins avaient bien de la chance d'avoir reçu ce cadeau de la nature. J'aurais tant aimé être un chien humain, et mon père aussi, et Emma aussi, et ma sœur aussi. On aurait eu la belle vita (Begag, *Les chiens* 15).

César, le protagoniste chien du roman, réfléchit dans ce passage à l'impossibilité de devenir un « chien humain », voire de penser en tant qu'humain. La différence entre les termes « chiens » et « chien humain » mérite une attention particulière parce que celle-ci semble faire référence à la notion d'hybridité. En s'identifiant comme un chien, César se voit exclu de la société des « zumins » tout en voulant être un chien humain. Par cet oxymore, Begag met en lumière l'incompatibilité entre l'identité humaine et animale afin d'évoquer, bien de façon hyperbolique, l'impossibilité pour la minorité beure d'être considérée comme franco-maghrébine. En affirmant que César ne peut être qu'un chien, Begag crée deux mondes séparés et semble insister sur l'exclusivité de la société des humains. L'expression « semblait magique » pour exprimer l'idée d'être « humain » contribue d'ailleurs à mettre en évidence cette exclusivité et à définir l'hybridité comme un rêve inachevé. Même le père de César véhicule le message que les chiens dans cette société ne servent qu'à « faire tourner la roue », voire à subir leur destin et à accepter leur position d'infériorité : « Eh bien, ils [les humains] peuvent changer le monde ... ils modifient la roue que nous faisons tourner ... ils inventent des roues qui

tourment plus vite, qui consomment moins d'énergie ... Et nous, on exécute » (Begag, *Les chiens* 14). Le père de César explique la futilité de l'existence des chiens, étant donné qu'ils ne font que remplir un rôle qui leur est assigné dans la société. La roue sert de métaphore pour décrire un système quasi-esclavagiste dans lequel les humains sont les « créateurs » (Begag, *Les chiens* 16) et les chiens sont des créatures qui ne peuvent pas être les agents d'un quelconque processus de création, donc de transformation de soi et du monde. Les chiens subissent mécaniquement leur sort et perpétuent ainsi ce système d'exploitation totalitaire inventé et contrôlé par les humains. Par cette métaphore, Begag exprime de façon imagée et évocatrice un rapport maître-esclave qui se manifeste symboliquement à l'intérieur d'un système postcolonial d'oppression. La possibilité pour la minorité beure de construire librement une identité qui n'est guère fondée sur un rapport de force semble à cet égard être niée dans le monde imaginaire que Begag évoque dans *Les chiens aussi*.

Lorsque César se promène à la recherche de nourriture pour son père, ce rapport de force devient plus clair. Comme son père avait donné son « *doggy-bag* » (Begag, *Les chiens* 25) à des chiens errants dans la rue, César voulait simplement s'assurer que son père avait assez de nourriture lui aussi. Il arrive alors devant un café, *Aux très bons copains*, mais l'entrée lui est clairement interdite : « INTERDIT AUX ARBRES ET AUX CHIENS » (Begag, *Les chiens* 30). Begag semble jouer sur les mots *arbres* et *Arabes* pour créer un lien de ressemblance entre les chiens et les Arabes. Même si Begag n'utilise pas le mot « Arabes », l'aspect sonore et visuel du mot « arbres » va de pair avec le contexte dans lequel il est utilisé, rappelant ainsi le sens sur lequel Begag a voulu insister. Begag choisit de faire appel au sens de la vue et de l'ouïe afin de montrer que ce lien (entre Arabes et chiens) ne doit pas être explicitement mis en évidence dans le texte, mais qu'au contraire ce lien herméneutique doit hanter le texte et le lecteur. Si nous poussons l'analyse plus loin, l'assimilation mentale du mot « arbres » à « Arabes » semble aussi évoquer, sur un plan symbolique, la facilité avec laquelle la notion d'Arabe en France est associée naturellement avec ce qui est de l'ordre de l'interdit. À partir de ce jeu sonore, la juxtaposition du signifiant « Arabe » avec celui de « chien » permet d'exprimer à quel point la minorité beure est représentée comme des chiens dans le roman et rabaissée à un état d'abjection. La confrontation qui suit (lorsque la serveuse remarque César devant la porte du café) prouve cette abjection :

– Pourquoi tu me regardes comme ça? Tu veux ma photo?

J'ai rougi. Je n'ai jamais su admirer les femmes sans craindre d'être pris pour un chien.

Je me suis excusé.

– Je ne vous regarde pas comme ça. J'ai soif.

– T'es jamais allé à l'école ...? Tu sais pas lire?

[...]

J'ai fait :

– L'école, c'est pas fait pour les chiens.

Elle a froncé les sourcils.

– Qu'est-ce qu'ils vous ont fait, les chiens? Pourquoi vous nous interdisez? Je ne vous ai rien fait, j'ai juste soif.

Elle a viré au rouge vif.

– On en a marre de vous nourrir et de vous abreuver! On vous aime pas, c'est tout!

C'était tout ce qu'elle avait à dire avec sa bouche. Mais le reste de son corps avait encore beaucoup de choses à exprimer, tant de venin à distribuer. De ses cheveux jusqu'à ses escarpins, c'était une montagne interdite d'accès, un champ de mines.

– Mon père a toujours servi docilement, j'ai dit sans brusquer les mots. Vous pouvez demander à Monsieur Lefrançois, c'est mon propriétaire ...

– J'en ai rien à foutre de ton père et de ton propriétaire!

Vlan (Begag, *Les chiens* 30-31)

Dans l'espoir de trouver de la nourriture pour son père, César est rejeté avec indignation malgré son attitude de soumission. L'emploi de l'expression « Je me suis excusé » accroît l'ampleur de cette soumission. Le fait que César a peur d'être pris, à cause de son comportement, pour un chien mérite aussi une attention particulière parce qu'en craignant d'être perçu comme un chien César semble comprendre que son identité n'est pas acceptée socialement. Il a donc d'une certaine façon intériorisé l'identité marginale qui lui a été imposée par les humains, étant donné qu'il définit le fait d'être pris pour un

chien (voire plus symboliquement pour un « Arabe ») comme une conséquence négative. La représentation des Beurs comme des chiens dans le roman devient ainsi plus claire parce que la réalité vécue que Begag évoque à travers César, notamment la peur de la découverte de son identité arabe, est mise en parallèle avec celle de la minorité beure en France dans la mesure où celle-ci tente souvent de masquer ses origines maghrébines dans le but d'être considérée comme étant pleinement française. Comme Azouz dans *Le gone du Chaâba* et Béni dans *Béni ou le paradis privé*, César comprend les limites de son identité et la hiérarchie sociale mise en place dans le monde des humains.

Cette hiérarchie est d'ailleurs illustrée lorsque la serveuse demande à César s'il n'est jamais allé à l'école et il répond : « l'école c'est pas fait pour les chiens ». L'école est donc définie comme un privilège réservé aux humains et duquel les chiens sont exclus. La représentation des chiens comme des marginaux dans la société est mise en relief tout au long du roman, vu qu'ils sont souvent à la recherche de nourriture et essaient simplement de survivre. En fait, à chaque fois que César croise un humain, il est traité avec hostilité et brutalisé en public. C'est non seulement l'école qui n'est pas faite pour les chiens, mais la société aussi. Rappelons-nous que l'école est un symbole important en France parce qu'elle a pour but de former le citoyen, elle est donc une voie vers l'intégration sociale. Si l'école n'est donc pas faite pour les chiens, les chiens n'ont guère, sous ce rapport, une place visible dans la société et demeurent ainsi des caricatures de citoyens au service des humains.

Il est également intéressant d'analyser l'utilisation du pronom personnel « On » parce que celui-ci désigne une collectivité particulière, notamment celle des humains. Cela laisse entendre que la serveuse a voulu créer une distance claire qui la sépare en tant qu'humain des « chiens » et qui assure ainsi sa supériorité et sa domination. En employant les adjectifs « une montagne interdite d'accès » et « un champ de mines » pour décrire la serveuse, Begag évoque un monde dominé par les humains et qui est même dangereux pour les chiens. Ces métonymies (qualité/personnage) illustrent non seulement le rapport tendu entre les chiens et les humains, mais viennent également subvertir le concept d'humanité, vu que César semble revêtir un caractère plus humain que la serveuse. Or, en décrivant son père comme une personne qui « a toujours servi docilement », César fait allusion à un système esclavagiste dans lequel les chiens se

soumettent volontiers et cherchent l'approbation d'un propriétaire pour légitimer leur comportement. Cela est d'ailleurs mis en relief dans le nom hyper-français du propriétaire du père de César, Monsieur Lefrançois. Vu que Begag donne au propriétaire un caractère ethnique et racial particulier (le Français), nous pouvons déduire que le père de César représente par opposition au Français dominant, l'immigré arabe dominé. En dépeignant le Français comme un *propriétaire* et l'immigré comme une *propriété* de celui-ci, Begag lie, dans un rapport d'extrême subordination, l'oppression réelle des chiens (voire symboliquement des immigrants) à une image de l'esclavage. Begag critique ainsi le système postcolonial moderne qui selon lui opère sur des bases semblables à l'esclavage.

Nous pouvons aussi citer l'exemple de Mohand, un ami kabyle de César qui parle un très mauvais français, mais qui illustre ce rapport entre l'oppression et l'esclavage dans le roman. À travers ce personnage, Begag semble s'insérer lui-même dans son récit pour véhiculer un discours sociologique sur la France :

Regarde, les zimmigris sont tritis coume di chiens, on a construit li maisons, li zimoubles et risiltat : ti vas louer un loujmant pour toi et ti zenfants, ils ti dizemt : y'en a pas! Faut fire un doussier pour anscrire sour la file d'attente. Alors toi ti dis : mi c'i moi qui l'counstrouit li zimoubles, avic mi mains! Ti mountres ti mains mangi par li ciment, ils ti dizemt : ti as qu'a construire un outre zimouble pour toi ... Zaloupris di racistes! (Begag, *Les chiens* 61).

Malgré le mauvais français, le message est compréhensible : les immigrants en France sont traités comme des chiens qui ne font que servir les humains « français » sans aucune récompense. Begag décrit l'injustice dans le monde du travail (représenté également par l'usine où le père de César et plusieurs autres chiens travaillent sans cesse pour faire « tourner la roue ») où les immigrants travaillent sans relâche pour la société, mais arrivent à peine à survivre et à faire survivre leurs familles. Dans ce discours, Begag met en évidence le système de représentation des chiens comme des immigrants algériens ainsi que les injustices qu'ils subissent régulièrement en France. Il s'agit aussi de mentionner que le travail laborieux auquel Mohand fait allusion rappelle encore cette image de l'esclavage dans la mesure où (comme dans le cas des Noirs dans le film *Twelve Years a Slave*) les chiens existent uniquement dans leur rapport

inférieur aux humains. À cet égard, « Li piisan il riste toujours un piisan, et li riche il riste un riche » (Begag, *Les chiens* 61).

La brutalité de ce système esclavagiste atteindra son paroxysme lorsque César est battu dans la rue par une armée d'humains pour avoir volé le sandwich d'un petit garçon :

J'ai essayé de me défendre.

– S'il vous plaît, ne me faites pas mal, j'ai un numéro d'enregistrement, j'ai mes papiers, je suis en règle avec la société.

Un brigadier a répondu en se moquant de ma peur :

– On va faire du bien à la société en la débarrassant d'une ordure comme toi. On va s'offrir une bavure, une rare. Regarde tous les témoins qu'on a autour de nous.

Tous les enfants de zumins ont fait un signe de la tête. J'ai fermé les yeux pour ne pas voir venir l'orage. D'abord, j'ai senti la lourdeur d'une batte de baise-boule qui s'écrasait derrière mon oreille droite. Mon cœur retransmettait l'émission en direct, une vraie échelle de Richter. Derrière mes yeux clos défilait un univers avec des soucoupes volantes à plusieurs bras articulés, des étoiles filantes, des éclairs, des météorites. J'entendais aussi des cloches qui étaient beaucoup plus nombreuses.

Après, sont arrivés les coups de batte suivants. Différents des coups de pied, plus légers. Il y avait aussi une chaîne de vélo qui voltigeait par là.

Un violent coup sur ma patte arrière droite m'a fait basculer. J'ai entrouvert les yeux un instant et je les ai refermés aussitôt. J'ai vu des visages déformés qui étaient en train de s'offrir leur première mort. Je sentais un liquide chaud qui m'enveloppait insidieusement. Mes veines s'étaient ouvertes.

Quand je me suis retrouvé dos à terre, je me suis dit : pourquoi je ne me défends pas?

Alors les coups sont tombés sur mon museau et mon crâne, que les tueurs gardaient pour le dessert. La douleur était plus sensible qu'ailleurs. Maintenant, même avec les yeux ouverts, je ne voyais plus rien. Le sang faisait rideau. Une grosse chaussure, frappant par deux fois, a fait sauter une série de dents dans ma mâchoire supérieure. J'ai vomi.

Je me suis accroché aux images souriantes de mes parents et de Nikita, avant de tomber dans un précipice. Une chute brève, un soulagement. Les voix et les coups se sont éloignés vers le large; les assassins

m'abandonnaient dans cet état stationnaire. Ensuite, une main a appuyé sur un interrupteur : les soucoupes volantes, les comètes et les météorites ont disparu. Je me suis retrouvé seul à seul avec le silence (Begag, *Les chiens* 44-45).

Ce passage, bien qu'il mette en scène la brutalité des humains envers César, un chien, paraît néanmoins être un récit allégorique qui fait référence au lynchage des Noirs aux États-Unis. Par ce passage symbolique, Begag attire l'attention sur la violence, la cruauté ainsi que sur l'inhumanité de la société des humains. Même lorsque César les supplie de ne pas lui faire mal, un brigadier reste indifférent à sa supplication et au contraire le bat violemment avec une batte de baseball. En décrivant, de façon imagée, César frappé brutalement à coups de batte et couvert d'urine, Begag illustre à quel point César est déshumanisé et traité de manière avilissante. L'expression « Le sang faisait rideau » pour décrire son visage permet d'ailleurs d'imaginer le niveau de la violence de la scène. En fait, les détails dans lesquels Begag décrit le traitement subit par César nous laissent supposer qu'il a voulu insister sur des images bouleversantes et même insoutenables de violence afin de choquer le lecteur et faire ressortir le pur sadisme des humains. Il est également important de mentionner la théâtralisation de cette violence, étant donné que celle-ci est exécutée devant « les enfants de zumins », ajoutant ainsi à la dimension perverse de la scène. L'acte violent devient presque une performance exhibitionniste de laquelle les humains qui y participent, incluant les enfants, semblent tirer plaisir. Cette torture théâtrale rappelle celle dans le film récent *Twelve Years a Slave*⁵ (2013) dans lequel presque toutes les scènes de tortures sont filmées du point de vue du maître blanc afin de mettre en relief le regard impérieux de celui-ci.

Il faut néanmoins préciser que Begag n'a pas nécessairement voulu suggérer que la minorité beure subit une oppression esclavagiste comme telle aux mains de l'élite française. Par cette hyperbole, Begag cherche plutôt à faire prendre conscience aux lecteurs français des injustices subies par certains enfants d'immigrés en France. Cette injustice est concrètement mise en évidence au début du passage lorsque César insiste sur le fait qu'il a un numéro d'enregistrement et ses papiers afin d'éviter une

⁵ *Twelve Years a Slave* (2013) est un film réalisé par Steve McQueen qui raconte l'histoire autobiographique de Solomon Northup, un homme libre qui est enlevé, puis vendu comme esclave en 1841 en Louisiane.

confrontation violente. Begag semble attirer notre attention sur le contrôle d'identité que les enfants d'immigrés subissent constamment en France. En fait, dans un article paru dernièrement dans *Le Monde* (octobre 2013) comparant les discriminations ethniques des immigrés en France à celles en Allemagne, ces discriminations demeurent plus oppressives en France : « A l'inverse, en France, on n'a cessé de dire aux jeunes issus de l'immigration qu'ils avaient les mêmes droits que les autres; ils ont donc des aspirations plus fortes et légitimes à ce que cette promesse soit tenue. Les jeunes descendants d'immigrés se sentent français mais rejetés » (Zappi, *Les discriminations ethniques 2*). Ces propos suggèrent sur un plan plus profond la superficialité de l'identité « française » parce que celle-ci, comme l'illustre le cas de César, ne semble pas pouvoir être légitimée par la citoyenneté, mais plutôt par le regard de l'élite française. Certes, même si Begag exagère les injustices subies par les minorités ethniques en France (à travers une image de l'esclavage), il prend toutefois en compte leurs réalités quotidiennes aliénantes, leur donnant ainsi plus de force.

Cette scène de violence culmine avec la tentative de lynchage de César qui prend la forme d'un spectacle cruel :

On m'a traîné sur quelques mètres comme un matelas pourri, plein de puces. Par les oreilles. J'ai eu encore la force d'avoir mal. Ça déformait tous les sons qui se présentaient à l'entrée de mes tympans.

– Ça fera comme un lynchage dans un film de western, a lancé un brigadier cinéophile.

– Pendez-le haut et court!

– Pourquoi haut et court! Si on le pend, ce sera forcément long! Moi, j'ai jamais compris ça.

– Pendons-le haut et long! Le principal, c'est qu'il soit là-bas au bout de cette branche.

Quelqu'un m'a passé une corde et a serré un nœud coulant bien ajusté à la taille de mon cou. Il y avait un gros chêne à côté de moi. Je devinais son imposante présence.

– Si on lui coupait les couilles avant de l'envoyer au ciel?

– T'es vraiment sadique!

– Et eux, ce qu'ils font, c'est peut-être pas dégueulasse?

Ces fouilleurs de poubelles sont farcis de maladies et en plus ils bouffent nos sandwiches et attaquent nos enfants.

– Faudrait bien niquer ce fils de chien, pour le donner en exemple aux autres, a proposé un brigadier. Lui faire gicler ses yeux de leur orbite, planter un clou dans le cerveau ...

– Chaque chose en son temps! a fait un autre qui voulait remettre de l'ordre dans la besogne (Begag, *Les chiens* 46-47).

L'expression *Pendez-le haut et court* met l'accent à la fois sur la théâtralité (en le pendant haut, il est bien visible pour tout le monde) et sur la barbarie (en le pendant court, il meurt d'étranglement, donc de façon cruelle) de la scène. De plus, les bourreaux de César veulent prolonger le plus possible sa souffrance et sa lente agonie en le pendant « haut et long » au lieu de « haut et court » afin de profiter du plaisir sadique que leur procure sa pendaison. Le fait que les humains contemplant la façon dont César est torturé ajoute davantage à cette cruauté. Il est également intéressant d'analyser jusqu'à quel point les humains vont essayer de justifier leur sadisme en fabriquant toute une image des chiens qui n'est guère fidèle à la réalité. En d'autres termes, ils décrivent à tort les chiens comme une espèce violente qui ne fait que répandre des maladies, attaquer des enfants et voler de la nourriture. Leur point de vue n'est donc pas représentatif de la réalité parce que d'une certaine façon ce sont eux qui construisent cette apparente réalité afin de banaliser la souffrance des chiens et de légitimer les pires sévices. Il est vrai que nous pourrions dire que César a volé un sandwich et mérite ainsi une punition, mais derrière ce vol se cache néanmoins un acte de profonde humanité (à savoir que César veut simplement trouver de la nourriture pour son père altruiste qui donne toujours aux autres et qui ne cesse de faire « tourner la roue »). Nous ne voulons pas nécessairement rationaliser ce vol, mais plutôt insister sur le fait que le simple vol d'un sandwich devient le prétexte par lequel l'humanité d'un groupe humain sera niée. Dans cette optique, les humains sont conscients de l'humanité des chiens, mais ils leur font subir un processus aliénant de déshumanisation dans le but de consolider leur pouvoir. Bien que César soit finalement sauvé par ses congénères, la rencontre entre le clan des chiens et les humains aboutit à la violence (à savoir, le brigadier est dévoré littéralement par les chiens), illustrant ainsi une tension constante entre deux groupes qui semblent rappeler, de façon brutale et provocante, l'esclavage et le colonialisme.

4.3. Revenir sur la déshumanisation : Quel en est le but?

Même si Begag représente la minorité beure sous la forme de chiens, cette image est utilisée pour décrire des personnes qui sont néanmoins vues par les « zumins » comme des humains. Comme nous sommes partis du présupposé que les chiens et les humains dans le roman sont tous des humains, nous pouvons suggérer que la brutalité des humains envers les chiens constitue un acte conscient de déshumanisation d'un groupe humain afin de préserver le rapport hiérarchique entre ces deux groupes. Il s'agit de nier l'humanité de l'autre (en le réduisant à l'état d'animal) afin de légitimer sa propre humanité. La représentation animale sert ainsi de prétexte pour mieux illustrer un rapport hiérarchique fondé sur des bases ontologiques. Autrement dit, si tous les personnages dans le roman sont des humains, Begag semble représenter les Beurs sous forme de chiens afin de montrer à quel point les humains construisent une telle représentation dans le but d'exclure les « Beurs-chiens » de l'humanité. L'image des chiens constitue donc une construction qui se fait dans l'esprit des humains qui ne veulent guère reconnaître l'humanité des chiens parce qu'une telle reconnaissance mettrait en cause tout le système de discrimination qui assure leur position de supériorité et qui d'une certaine façon légitime leurs actions inhumaines et surtout leur pouvoir social.

Il en est de même dans le film *Twelve Years a Slave* (2013). Dans ce film, les Blancs sont conscients que les Noirs sont humains (à savoir, ils ont des capacités mentales uniques à l'être humain, sinon ils n'auraient pas été utiles en tant qu'esclaves), mais ils les déshumanisent à leurs dépens. La peur que les Noirs ressentent de révéler qu'ils savent lire ou encore pire qu'ils savent écrire (un thème récurrent dans le film) illustre à quel point les Blancs ont voulu garder les esclaves noirs dans l'obscurantisme afin de ne pas risquer la déstabilisation du système esclavagiste. L'alphabetisation des Noirs était donc interdite parce que celle-ci aurait contribué à humaniser les Noirs, une réalité insupportable à l'époque. Un Noir qui avait appris à lire et à écrire risqué d'être tué. Sous ce rapport, le récit de Begag semble refléter un récit d'esclavage dans la mesure où celui-ci met en évidence la déshumanisation systématique d'un groupe humain, notamment celui de la minorité beure en France. Bref, ce processus de déshumanisation fonctionne de la façon suivante : les humains mettent en place une

division aléatoire entre eux-mêmes en tant qu'humains et les chiens en tant qu'animaux, donc en tant qu'êtres inhumains, en fonction de critères ethniques, raciaux et culturels. Ensuite, les humains déshumanisent de plus en plus les chiens pour consolider ce rapport hiérarchique. Finalement, les humains attribuent à ce rapport et à l'inhumanité des chiens une valeur naturelle ainsi qu'une vérité absolue afin de rationaliser leur comportement inhumain. Cette vérité, bien qu'elle soit construite subjectivement, devient presque ancrée dans l'esprit du père de César, donc la déshumanisation et l'infériorisation sont intériorisées par les victimes elles-mêmes :

– Tu vois, cette roue, c'est comme la vie ... Moi je suis ton père, mais ton grand-père était mon père et toi tu seras un jour le père de ton fils ... la roue tourne, tu comprends?

Je me suis esclaffé :

– Et elle tourne grâce à toi!

– T'as compris.

C'était le monde qui fonctionnait sous mes propres yeux et mon père était un travailleur du monde, quelqu'un d'utile. Peut-être même quelqu'un d'important. Je n'avais pas à avoir honte de lui. C'est cela que je comprenais.

Tout sourire, il a dit :

– Aujourd'hui, je crois que tu as compris quelque chose d'important dans cette vie de chien. Sauf que ceux qui bossent ici sont des inutiles ...

Prends ça!

J'avais tout à recommencer (Begag, *Les chiens* 19).

Le fait de comparer sa vie à la roue, donc symboliquement à un système de pouvoir postcolonial permet d'illustrer l'attitude fataliste du père de César. En décrivant la roue comme un cercle vicieux duquel n'existe aucune échappatoire, il semble véhiculer l'idée que tous les chiens deviendront inéluctablement victimes de ce système, voire demeureront des marginaux dans la société. César ne semble pas avoir compris l'idée contradictoire d'être à la fois utile et inutile. Il est vrai que la roue tourne grâce à son père. Mais ce que César n'arrive pas à comprendre, c'est que son père n'a qu'une fonction utilitaire à l'intérieur de ce système. En d'autres mots, comme les autres chiens,

il ne sert qu'à faire maintenir le système qui assure la supériorité des humains et l'infériorité des chiens. De ce fait, en faisant tourner la roue, le père de César accepte le système, mais cette acceptation semble pour lui constituer l'unique façon de vivre : « Faut faire tourner la roue ... c'est tout. Faut pas chercher à comprendre » (Begag, *Les chiens* 16). Cette passivité peut être mise en parallèle avec une des premières scènes dans *Twelve Years a Slave* (2013) lorsqu'un homme noir (aussi enlevé pour être vendu comme esclave) prévient Solomon que « survival is about keeping your head down ». L'idée de subir son sort afin de pouvoir survivre suggère, comme l'évoque Begag à travers le personnage du père de César, une existence dépourvue de sens dans laquelle l'identité se construit à partir du pouvoir de l'Autre. Par conséquent, la vie des chiens est *utile* pour les humains qui les oppriment et *inutile* pour les chiens eux-mêmes qui sont condamnés à obéir aux maîtres qui les possèdent. Enfin, l'attitude défaitiste du père de César vient illustrer la manière dont la déshumanisation des chiens devient une réalité banale inscrite dans la pensée de ceux et celles qui la subissent et dans la pensée de ceux et celles qui la font subir.

4.4. Conclusion

En somme, dans une longue allégorie, Begag nous entraîne dans le processus de déshumanisation de la minorité beure en France. En créant un lien de ressemblance avec un passé esclavagiste et colonial, Begag semble critiquer le présent postcolonial selon des bases semblables. À travers la représentation des Beurs sous forme de chiens, Begag évoque un système de discrimination qui situe symboliquement à deux extrémités opposées la minorité beure et l'élite sociopolitique et économique française. En appliquant littérairement l'idée lévi-straussienne de la notion de classe ou de clan comme une construction sociale, Begag illustre à quel point le rapport d'exploitation et de domination des chiens par les humains s'inscrit dans une logique de déshumanisation afin que les humains puissent rationaliser un système fondamentalement raciste et discriminatoire.

Pour revenir à la question de l'hybridité culturelle, il est clair que dans *Les chiens aussi* de Begag, la violence entre les chiens et les humains est omniprésente. Jusqu'à la fin du roman, les humains demeurent les dominants et les chiens les dominés. Même si

César refuse d'être un esclave du système (contrairement à son père), ses efforts pour déclencher une révolte échouent, illustrant ainsi une réalité que César semble saisir parfaitement: « Je me suis rendu à l'évidence: je n'allais jamais détruire la roue » (Begag, *Les chiens* 113). Une telle réalisation déconcerte le lecteur parce qu'elle semble évoquer sur un plan symbolique l'indestructibilité du système postcolonial d'oppression. Mais si le récit de Begag suggère, d'une part, que l'assimilation passive dans la société (illustrée à travers le père de César) et, d'autre part, que la résistance véhémente au système (illustrée à travers la tentative de révolte des chiens) aboutissent toutes les deux à un échec de l'hybridité culturelle, nous nous demandons ainsi comment nous situer au-delà de ces oppositions binaires et comment construire librement une identité à l'intérieur d'un système postcolonial polarisant?

5. Conclusion

La question de l'hybridité et de l'identité demeure un sujet très important dans la littérature beure. Avec les articles parus dernièrement dans *Le Monde*, ceci n'est guère surprenant. Dans *Les "beurs", acte III*, publié le 12 octobre 2013, Sylvia Zappi examine l'histoire d'une famille sur trois générations d'immigrés et d'enfants d'immigrés maghrébins et constate à quel point le racisme quotidien et l'échec scolaire s'imposent encore, même trente ans après la Marche pour l'égalité de 1983, comme des réalités sociales incontournables dans l'Hexagone. Il est vrai que cette Marche symbolique (appelée ensuite la Marche des Beurs) « a résonné comme le cri d'une génération et suscité un consensus antiraciste sans précédent » (Zappi, *La Marche des beurs 2*), mais l'effet positif qu'a eu cette mobilisation politique sur le destin de cette génération a été malheureusement éphémère avec la montée du Front national aux élections municipales de 1984 et ensuite avec le retour de la droite au pouvoir dès les années 2000 (Zappi, *Les beurs 5*). Avec ce changement politique, explique Zappi, l'intégration des enfants d'immigrés était conçue de plus en plus comme un échec duquel ils étaient responsables. Trente ans après, les enfants d'immigrés subissent encore la discrimination raciale en France et « restent encore largement derrière la population française » (Vaudano 2) en ce qui concerne leur niveau de vie. De ce fait, même si « [la] France fait comme si l'égalité était un acquis » (Zappi, *Les beurs 7*), ces jeunes enfants grandissent dans une société racialisée⁶ où les pratiques discriminatoires ne cessent d'exister et où l'égalité ne semble pas leur être accessible (Zappi, *Les beurs 8*). Notons néanmoins que malgré les discriminations et les contrôles au faciès incessants que subissent les enfants d'immigrés aujourd'hui en France⁷, nous ne pouvons pas nier que la Marche des Beurs a été malgré tout un moment fondateur dans l'histoire nationale

⁶ Cette expression vient de Patrick Simon, un sociodémographe que Sylvia Zappi cite dans son article *Les "beurs", acte III*.

⁷ Voir l'article « Contrôles d'identité : les Français jugent sévèrement les forces de l'ordre », *Le Monde*, édition du 9 mai 2014.

française parce qu'en étant la première manifestation en grand nombre sur le territoire de la France (près de 100 000 personnes) contre le racisme et pour le droit à l'égalité, celle-ci a d'une certaine façon servi de déclencheur à tout le mouvement littéraire, cinématographique et artistique *beur* qui revendique une autre idée de la littérature française et de la France.

Compte tenu de cette tension sociopolitique, les motifs invoqués dans les romans beurs datant des années 1980 continuent à être pertinents et à alimenter le débat sur la crise identitaire des minorités postcoloniales dans l'Hexagone. Même si le corpus du mémoire contient des œuvres écrites par le même auteur (à savoir, Azouz Begag), la façon dont la question de l'hybridité est abordée dans les romans étudiés est très variée, allant de la valorisation de l'hybridité identitaire dans *Le gone du Chaâba* jusqu'à la négation totale de celle-ci dans *Les chiens aussi*. Dans le mémoire, nous observons dans l'imaginaire de Begag la représentation de l'hybridité culturelle en fonction de la relation de pouvoir entre l'élite sociopolitique et économique française et la minorité beure, celle-ci existant à l'intérieur d'un système postcolonial d'oppression. Dans tous les romans étudiés, Begag attire notre attention sur des personnages qui occupent une place marginale dans ce système, mais qui s'y prennent de manière différente pour réussir leur intégration dans la société : pour Béni dans *Béni ou le paradis privé*, l'intégration passe par une assimilation alors que pour César dans *Les chiens aussi*, celle-ci passe par une résistance totale au système. Cependant, dans les deux cas, ce processus d'intégration et de construction identitaire aboutit à un échec parce que le sujet demeure incapable d'affirmer une identité au-delà d'un système fondé sur un modèle colonial et parfois il y a même des références à l'esclavage.

5.1. Éviter la polarisation identitaire : l'assimilation et la résistance

C'est à partir de ces échecs respectifs qui sont différents, mais liés l'un à l'autre par un rapport d'opposition (assimilation/résistance) que nous proposons de reconsidérer l'hybridité sous un angle qui évite le piège de la polarisation identitaire. Si nous suivons Homi Bhabha, l'assimilation et la résistance peuvent toutes les deux être conçues métaphoriquement comme le haut et le bas de l'escalier, voire comme deux

points aux extrémités du spectre identitaire. Dans le contexte de notre mémoire, l'assimilation constitue la négation totale de ses propres origines culturelles afin de s'intégrer dans la société (un extrême) alors que la résistance constitue l'attachement véhément à son identité d'origine en ne voulant guère se conformer aux normes de la société dominante (l'autre extrême). En concevant ces deux extrêmes identitaires (à savoir, l'assimilation et la résistance) dans l'échec, Begag semble adhérer littérairement aux idées de Bhabha et de Khatibi sur la notion d'hybridité, notamment que c'est dans l'espace de l'entre-deux (voire dans la cage d'escalier d'après la métaphore de Bhabha) qu'une identité hybride au-delà de la fixité hiérarchique peut se forger. Dans ce mémoire, à partir de l'échec mis en relief par Begag de l'assimilation et de la résistance en tant que démarches identitaires, nous tenterons d'apporter un éclairage différent sur la façon dont cet espace peut être habité *réellement* dans un contexte social où l'hybridité culturelle paraît à première vue imaginaire et impossible à réaliser.

Pour revenir au *Gone du Chaâba*, nous tenons à mentionner que ce roman est souvent utilisé à titre d'exemple (dans les travaux de critique littéraire) pour appuyer la théorie postcoloniale d'Homi Bhabha, pour qui l'hybridité constitue un mécanisme extrêmement important permettant aux diverses populations colonisées de remettre en question et de subvertir le continuum colonial. Dans ce roman autobiographique, Azouz réussit par instants à faire passer son hybridité identitaire dans l'espace public français à travers un processus d'autocensure et à montrer ainsi la place de sa culture algérienne au sein de la société française. Mais si nous examinons ce récit par rapport aux deux romans subséquents que nous avons analysés de Begag, nous remarquons qu'il semble nier dans ces romans la possibilité de l'hybridité chez la minorité beure. En d'autres termes, le discours utopique que Begag nous présente sur l'hybridité dans *Le gone du Chaâba* va à l'encontre de la société cauchemardesque représentée dans *Béni ou le paradis privé* et surtout de celle représentée dans *Les chiens aussi*. À partir de cette tension croissante dans son projet littéraire, Begag semble vouloir insister sur un discours plus sombre et peut-être plus réel sur la question de l'hybridité dans le contexte hexagonal contemporain. Il est donc important de prendre en compte ce changement dans la réflexion de Begag parce qu'il vient déplacer la définition simpliste et illusoire de l'hybridité proposée par les critiques postcoloniaux anglo-saxons.

Dans *Béni ou le paradis privé*, l'identité « française » telle que perçue par Béni est une illusion. Cette illusion pousse Béni à un excès identitaire intenable dans la mesure où il croit à tort qu'en transformant son apparence et en maîtrisant la langue française, il effacera les traces de ses origines algériennes et deviendra un « vrai » Français. Cette illusion n'est détruite que lors de la scène finale du roman quand l'entrée de la boîte de nuit lui est interdite, il est donc rejeté littéralement et métaphoriquement du « paradis ». Ce désir fort d'assimilation repose sur le faux présupposé qu'en niant ses origines algériennes, il affirme sa francité. Mais l'assimilation ne constitue qu'un faux espoir de l'intégration parce qu'en acceptant passivement la perte de ses origines culturelles, Béni accepte la perte de sa propre identité. Sans agentivité, il devient alors une personne sans volonté uniquement contrôlée par le pouvoir de la société dominante. Cela ne veut guère dire qu'en revanche résister farouchement à la hiérarchie sociale mise en place par l'élite française constitue une solution pour s'intégrer parce que dans ce cas le sujet demeure dans un cercle vicieux de violence et d'oppression. Comme l'illustre *Les chiens aussi*, c'est d'une certaine façon la tension constante entre les chiens et les humains qui débouche sur l'échec de l'hybridité parce que tout contact entre ces deux groupes aboutit à la violence. César et les chiens sont prisonniers de leur condition sociale, mais contrairement à *La Ferme des animaux* de George Orwell, les chiens n'arrivent pas à renverser le pouvoir des humains dans la société. En fait, plus les chiens essaient de se révolter contre les humains, plus la réaction des humains devient de plus en plus violente.

5.2. Repenser l'hybridité : une intégration stratégique de l'altérité

C'est ainsi à partir de cet échec de l'hybridité, évoqué inmanquablement dans *Les chiens aussi*, que nous concevons l'hybridité comme une intégration stratégique de l'altérité plutôt que comme un simple mélange d'identités culturelles ou comme un espace utopique où les hiérarchies sociales, ethniques et raciales disparaissent complètement. Par une intégration *stratégique* de l'altérité, nous entendons l'idée d'absorber la société dominante en adoptant ses normes sociales même si cela exige a priori de prendre une certaine distance par rapport à sa propre identité et à ses propres codes. En d'autres termes, il faut que le sujet joue temporairement le jeu de

l'assimilation avec l'intention de créer une voie d'entrée dans l'espace du pouvoir qui lui est normalement refusé. Vue sous cet angle, l'altérité n'est guère définie selon un cadre postcolonial traditionnel, comme un symbole de la domination ou comme un abîme, mais plutôt comme un atout stratégique qui doit être exploité pour parvenir à ses propres fins, voire pour permettre au sujet dominé de brouiller la frontière entre soi et l'autre en devenant un véritable caméléon. Définie de cette façon, l'hybridité ne devient plus un concept fixe ou le simple résultat d'une rencontre abstraite entre deux espaces contradictoires et antagonistes, mais plutôt un processus graduel et stratégique d'intégration de l'autre en soi et ensuite de soi en l'autre. En d'autres termes, afin que le sujet puisse manœuvrer à l'intérieur de la société dominante et marquer l'autre par une multitude de possibilités identitaires (soi en l'autre), il est d'abord impératif de s'adapter habilement à son milieu social en respectant les règlements établis par la société dominante (l'autre en soi). Il est vrai que nous pourrions dire qu'une telle approche n'est aucunement différente d'une assimilation (étant donné que le sujet semble accepter son sort et se laisse contrôler par l'autre), mais derrière ce faux-semblant de l'assimilation se cache une stratégie identitaire dans laquelle le sujet joue le jeu de la société dominante pour ensuite pouvoir l'hybrider à sa manière. L'importance d'une telle définition de l'hybridité c'est qu'elle vient déplacer l'idée utopique de Bhabha que le simple contact entre le colonisateur et le colonisé débouche inévitablement sur une déstabilisation de pouvoir qui efface les désignations identitaires alors que nous avons montré, à partir de l'imaginaire de Begag, que ce processus d'hybridation doit être enclenché activement et stratégiquement par le sujet lui-même en incorporant à soi le système mis en place par la société dominante. Il ne s'agit donc pas simplement d'une intégration inconsciente de ce qui est de l'ordre de l'altérité, mais d'une intégration consciente, stratégique et lucide de cette même altérité.

Comme l'évoque Begag dans *Béni ou le paradis privé* et dans *Les chiens aussi*, l'assimilation et la résistance face au système postcolonial aboutissent toutes les deux à un échec de l'hybridité culturelle parce que le sujet passe d'un extrême à un autre sans jamais affirmer une identité en dehors d'un système hiérarchique polarisant. En d'autres termes, dans *Béni ou le paradis privé*, Béni accepte d'être complètement assimilé dans la culture dominante en France, ce qui est une forme d'acceptation de sa position d'infériorité; et dans *Les chiens aussi*, César continue à se battre en utilisant des

moyens violents pour défendre sa propre identité et celle de ses congénères, ce qui a pour conséquence également de faire de lui un prisonnier d'un système de pouvoir qui renforce son infériorité. Ainsi, en ne laissant guère la place pour l'hybridité culturelle dans ces deux œuvres, Begag semble insister sur le danger pour la minorité beure de construire sa propre identité dans les extrêmes du spectre identitaire : soit l'assimilation, soit la résistance. Pour Béni dans *Béni ou le paradis privé*, son fort désir d'assimilation atteint son apogée vers la toute fin du roman lorsqu'il se maquille, lisse ses cheveux avec de l'huile d'olive et s'écorche le visage en se rasant. Mais ironiquement, dans le but de vouloir passer pour un Français afin d'avoir accès à la boîte de nuit, il est le seul parmi ses amis algériens qui en est rejeté. Par cette fin tragique, Begag semble insister sur l'idée que plus on essaie d'imiter un prototype de l'identité, plus on se retrouve sans aucune identité parce qu'on devient uniquement façonné par la société dominante.

Il en est de même pour César, sauf que dans son cas il passe à l'autre extrême (à savoir, la résistance) pour affirmer sa place dans la société. Étant donné la violence brutale que lui et ses congénères subissent quotidiennement aux mains des « zumins », César croit à tort que c'est uniquement en répondant par la violence et en se révoltant contre les humains qu'il pourra briser ce cycle infernal alors qu'une telle approche s'avère contreproductive, vu que les humains (en étant ceux qui possèdent le pouvoir) parviennent facilement à mettre fin à cette révolte et à banaliser la souffrance des chiens : « – ... oui, je sais – Vous allez me dire : c'est à cause de l'injustice sociale, de l'histoire, de la colonisation, et du grand capital, et du grand Satan et patati patata ... » (Begag, *Les chiens* 101). Bien que les chiens revendiquent une « reconnaissance sociale » (Begag, *Les chiens* 101) et veulent eux aussi « [...] devenir créateurs, entrer dans les musées, aller à l'opéra, visiter les expositions, apprendre la musique ... » (Begag, *Les chiens* 103), les humains trouvent absurde cette revendication parce qu'ils n'arrivent pas à accepter les « chiens » comme des véritables humains qui méritent une place légitime dans la société. Pour cette raison, nous pouvons ainsi comprendre à quel point résister à une hiérarchie essentialiste fortement ancrée dans l'esprit des humains ne réduira guère le fossé entre ces deux groupes, mais l'élargira davantage parce que la résistance ne fait que réitérer et rappeler au sujet dominant l'infériorité du sujet dominé. Autrement dit, par la résistance, le sujet dominé n'arrive guère à se définir en dehors

d'un système de pouvoir dans lequel il est marginal, demeurant ainsi prisonnier de sa propre condition.

Mais si chacun est le produit d'un système postcolonial préétabli, comment assumer un rôle dans la société en dehors de cette fixité absolue? Dans *Les chiens aussi*, Begag semble suggérer que la résistance au système ne contribue guère à le changer, mais le rend tout simplement plus violent. En fait, plus qu'on polarise le système, que ce soit en y résistant ou en l'acceptant passivement, plus le système va préserver son caractère hiérarchique et dichotomique. Dans *Béni ou le paradis privé*, plus Béni imite l'identité française, plus il est rejeté par la société française. Il faut alors prendre une approche qui évite les extrêmes (à savoir, la résistance ou l'assimilation) pour pouvoir créer une hybridité dynamique et productive. Dans cette optique, il vaut mieux intégrer le système afin de l'hybrider au lieu de s'y opposer de manière duale et antagoniste. Si on déploie et déplie toutes les significations de l'idée d'intégration dans ce contexte, nous constatons que celle-ci ne suggère pas simplement une incorporation fortuite à une collectivité, mais elle ouvre le sujet à un éventail de possibilités identitaires.

Même si en *intégrant* le système, le sujet se laisse définir par les conditions de l'autre et souffre d'une certaine façon, nous ne pouvons pas nier qu'il se rapproche toutefois des ressources étatiques et intellectuelles qui sont cruciales pour se forger une identité forte et individuelle. Il faut aller au-delà du fait archaïque que l'autre est l'ennemi et constater plutôt que l'autre est véritablement le point d'entrée à tout un monde qu'auparavant semblait inexistant. Ce n'est guère en devenant une marionnette de la société dominante ni en y résistant torrentueusement que la minorité beure va se faire entendre et reconnaître socialement, mais c'est en revendiquant dans l'espace de l'opresseur une identité qui est plus qu'une simple étiquette que cette minorité peut échapper à la conception essentialiste de l'identité. Comme l'affirme Anissa Kaki, jeune femme française de troisième génération interviewée dans l'article *Les "beurs", acte III* de Sylvia Zappi, afin d'avoir une reconnaissance sociale, « il faut juste que les jeunes de banlieue aillent là où on ne les attend pas et y excellent » (6). C'est dans les espaces « où on ne les attend pas », à savoir dans le monde littéraire, artistique, politique et intellectuel que l'identité peut être explorée, questionnée et transformée. Pénétrer stratégiquement ces espaces de pouvoir est ainsi impératif pour pouvoir éliminer le

caractère exclusif de la société dominante et réinventer les canons traditionnels sur lesquels est fondé le système postcolonial en France.

5.3. Applications

5.3.1. Le cas de l'esclavage

Pour Solomon Northup dans *Twelve Years a Slave*, intégrer le système est un moyen de survivre et de franchir la porte d'un paradis subitement fermé. Ayant compris les conséquences mortelles qu'une résistance ouverte au système esclavagiste peut engendrer, Northup prolonge son existence en jouant le jeu de l'esclave obéissant. Mais comme il est toujours à la recherche de façons pour avertir ses proches de sa situation, il y réussit finalement à l'aide de Samuel Bass, un travailleur manuel blanc qui était contre l'esclavage et qui accepte de l'aider. Grâce à Bass, Northup se libère aussitôt après, mais l'importance de sa libération se trouve surtout dans la façon dont il s'y prend pour réussir cette libération. Bien qu'il avait l'air par instants d'accepter son sort et d'être indifférent à la souffrance des autres esclaves noirs, le fait d'avoir joué le jeu de ce système lui a permis paradoxalement une certaine liberté parce qu'autrement il aurait été tué parce qu'il aurait protesté contre l'esclavage. Il est donc vrai que Northup a été chanceux d'avoir rencontré Bass, mais nous pouvons interpréter sa libération également comme le résultat d'une appropriation stratégique du système esclavagiste. En d'autres mots, en respectant les codes de ce système, Northup devient un caméléon et ouvre peu à peu la voie au dépérissement progressif de l'esclavage, sa libération étant la première étape. Par cet exemple, nous voulons insister sur le fait que la violence contre le système, malgré l'apparence d'un refus de celui-ci, ne fait qu'accepter le rapport de force établi par ce système parce qu'en s'attachant véhémentement à une identité collective qui à l'intérieur du système est définie comme étant marginale, le sujet s'enferme dans cette identité fixe et demeure ainsi incapable de créer une hybridité identitaire.

5.3.2. La controverse du foulard islamique

Nous pouvons appliquer cette même idée, par exemple, à la controverse du foulard islamique en France ou au Québec. Même si porter le foulard à tout prix apparaît comme une stratégie pour réformer le système, cette approche est contreproductive parce que ces femmes de confession musulmane, en étant prêtes à être exclues des institutions scolaires ou à perdre leur emploi, ne font que reproduire la hiérarchie sociale qu'elles refusent. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, tant et aussi longtemps que ces femmes refusent d'enlever leur foulard, elles assument le rôle périphérique que le système postcolonial leur attribue parce qu'en n'ayant pas accès à la sphère sociale dominante, leurs voix ne peuvent se faire entendre. Elles doivent au contraire intégrer le système comme un agent pathologique qui va d'abord être reçu négativement (un peu comme une maladie), mais au fur et à mesure que ces femmes s'y habituent et apprennent à contrôler le processus de *contamination* identitaire, le système ainsi intégré deviendra une source de pouvoir à l'intérieur duquel elles auront une certaine influence et qui ne pourra plus leur faire du mal avec autant de violence. Autrement dit, même si de l'extérieur le système paraît comme un mécanisme de contrôle social inébranlable, à l'intérieur les rapports de pouvoir sont fluides. À cet égard, porter le foulard dans des contextes qui leur étaient auparavant interdits pourrait devenir soudainement possible parce qu'en incorporant en soi ce système, il n'est plus aussi polarisé, mais il est plutôt *hybridé* subtilement par la présence de femmes qui en assumant un rôle en dehors de celui prescrit par le système postcolonial contribuent d'une certaine façon à déstabiliser les normes construites par le groupe dominant pour ainsi créer leur propre pouvoir. Sous cet angle d'analyse, enlever son foulard ne constitue guère un sacrifice, mais plutôt une stratégie identitaire essentielle afin de pouvoir « modifier la roue » et se libérer d'une position marginale dans la société. Notons que si le sujet dominé n'est pas prêt à se transformer lui-même, il ne peut alors transformer le système de l'intérieur. Dans cet ordre d'idées, l'hybridité culturelle se produira à travers une certaine intégration stratégique de l'autre en soi plutôt qu'à travers le rejet total de l'autre. Si le sujet se replie sur soi-même, il ferme la porte à la possibilité d'inscrire sa propre identité dans les espaces de l'altérité, voire dans des espaces où négocier son pouvoir d'agir en tant qu'individu autonome est pleinement possible.

5.3.3. Le mariage des couples de même sexe

Il en est de même pour les couples de même sexe qui refusent de se marier en ne voulant pas adhérer à un système hétéronormatif, mais c'est précisément en se mariant que cette hétéronormativité peut être remise en question. Si le mariage est normalement réservé pour les personnes de sexe différent, il est clair qu'en refusant cette convention, les couples de même sexe contribuent paradoxalement à maintenir une convention qui les exclut (plutôt qu'à la transformer et à la subvertir) et ainsi à perpétuer un système dans lequel *leur* union n'est pas considérée comme étant légitime. Il est alors impératif que les couples de même sexe se marient à l'intérieur d'un tel système parce que dans ce cas l'idée que le mariage est seulement défini par l'union entre un homme et une femme ne devient plus un fait naturel, mais plutôt une construction sociale inventée par les hétérosexuels fondamentalistes et donc qui peut être et doit être transformée et redéfinie en fonction de l'évolution sociale. Sous cet angle d'analyse, en légitimant leur union à travers une norme qui semble être hétéronormative, les couples de même sexe viennent bouleverser la définition traditionnelle du mariage et ils créent un nouvel espace social dans une hétéronormativité fraîchement *hybride*. Le mariage ainsi hybridé par un processus d'intégration, et non d'opposition ou de polarisation, change par conséquent de signification sociale, culturelle, politique et légale.

5.4. Au-delà de l'essentialisme

Bref, en concevant l'hybridité comme un processus d'intégration stratégique de l'altérité dans lequel il y a un échange enrichissant pour le sujet dominé, mais inattendu pour le sujet dominant, nous proposons ainsi une façon plus réaliste et applicable pour redéfinir son rôle respectif au sein de plusieurs systèmes postcoloniaux polarisants. Même si intégrer le système paraît comme un signe de faiblesse ou comme un manque de dignité, il constitue véritablement une stratégie identitaire efficace et productive qui a un impact sur le sujet dominant qui lui s'attend à ce que le sujet dominé se renferme sur lui-même et sur sa propre communauté. En entrant et en restant dans des espaces qui nous sont normalement inconnus et inexplorés, nous ouvrons la possibilité de créer une identité au-delà de l'essentialisme parce que nous ne nous laissons pas définir par nos

origines culturelles, nos pratiques religieuses ou notre orientation sexuelle, mais par une identité qui transcende les frontières ethniques et culturelles. Formulée de cette façon, ce n'est pas seulement soi qui se transforme en intégrant l'autre, mais c'est aussi l'autre, voire tout son monde, y compris ses normes et ses conventions sociales que le sujet contribue à hybrider et à redéfinir afin que sa propre individualité soit représentée au sein d'une société a priori exclusive.

Le but du mémoire n'est donc pas de définir l'hybridité de manière essentialiste (nous rejetons par exemple l'idée de devenir un Français d'origine algérienne), mais plutôt d'explorer l'hybridité comme une recreation identitaire qui doit passer, aussi contradictoire que cela puisse paraître, par une intégration stratégique de la source de notre oppression afin d'échapper à une perception essentialiste de l'identité et de l'altérité. Vu sous cet angle, l'autre est un moyen pour réussir plutôt qu'un ennemi qu'il faut détruire. C'est dans ce contexte qu'il serait intéressant d'examiner le rôle émergent de la littérature, du cinéma et même de la musique beurs comme des lieux productifs d'hybridités multiples, imprévisibles et irréductibles les unes aux autres. Même si dans l'imaginaire de Begag l'hybridité est souvent présentée comme un échec découlant d'une polarisation de l'identité, c'est notamment cet échec qui montre l'importance d'explorer les constructions identitaires, entre autres, dans des œuvres littéraires afin de redéfinir la conception conservatrice et essentialiste de l'identité nationale et des identités *ghettoisantes* en France.

Références

Corpus étudié

Begag, Azouz. *Les chiens aussi*. Paris: Seuil, 1995.

—. *Béni ou le paradis privé*. Paris: Seuil, 1989.

—. *Le gone du Chaâba*. Paris : Seuil, 1986.

Œuvres connexes

Belghoul, Farida. *Georgette!* Paris : Barrault, 1986.

Kafka, Franz. *The Metamorphosis*. Leipzig : Kurt Wolff Verlag, 1915.

Orwell, George. *Animal Farm : a fairy story*. London : Martin Secker & Warburg, 1945.

Twelve Years a Slave. Dir. Steve McQueen. Fox Searchlight Pictures, 2013. Film.

Ouvrages critiques et théoriques

Acheraïou, Amar. *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*. London : Palgrave Macmillan, 2011.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

Bergson, Henri. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Paris : Presses universitaires de France, 1958.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Bouguerra, Mohamed R. et Sabiha Bouguerra. *Histoire de la littérature du Maghreb, Littérature francophone*. Paris : Ellipses Édition Marketing, 2010.

Bulteau, Pierre-Yves. *En finir avec les idées fausses propagées par l'extrême droite*. Ivry-sur-Seine : Éditions de l'Atelier, 2014.

Collectif. *Qui fait la France? Chroniques d'une société annoncée*. Paris : Stock, 2007.

- Certeau, Michel de. *L'Invention du quotidien*. Paris : Union Général d'Éditions, 1980.
- Cervulle, Maxime. *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*. Paris : Éditions Amsterdam, 2013.
- DeMello, Margo. *Animals and Society : An Introduction to Human-Animal Studies*. New York : Columbia University Press, 2012.
- de Toro, Alfonso. *Épistémologies, le Maghreb : hybridité, transculturalité, transmédialité, transtextualité, corps, globalisation, diasporisation*. Paris : Harmattan, 2009.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Fernandes, Martine. *Les écrivaines francophones en liberté*. Paris: Harmattan, 2007.
- Hargreaves, Alec G. « Generating Migrant Memories ». *Algeria & France 1800-2000 : Identity, Memory, Nostalgia*. Ed. Patricia M. E. Lorcin. New York : Syracuse University Press, 2006. 217-227.
- . *Multi-Ethnic France: Immigration, Politics, Culture and Society*. Taylor and Francis, 2007.
- . *Voices from the North African Immigrant Community in France: Immigration and Identity in Beur Fiction*. Oxford: Berg Publishers Limited, 1991.
- Kettane, Nacer. *Droit de réponse à la démocratie française*. Paris : La Découverte, 1986.
- Khatibi, Abdelkébir. *La Mémoire tatouée*. Paris : Denoël, 1971.
- . *Le roman maghrébin*. Rabat: Smer, 1979.
- . *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël, 1983.
- Kuortti, Joel et Jopi Nyman. *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam: Rodopi, 2007.
- Kwok-bun, Chan. *Hybridity: Promises and Limits*. Ontario : de Sitter Publications, 2011.
- Lévi-Strauss, Claude. *Totemism*. Trans. Rodney Needham. London: Merlin Press Limited, 1964. Print.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset, 1998.
- Margot, Norris. *Beasts of the Modern Imagination : Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, & Laurence*. Baltimore : John Hopkins University Press, 1985.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*. Paris: Corrèa, 1957.

- Moslund, Sten P. *Migration Literature and Hybridity: The Different Speeds of Transcultural Change*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Noiriel, Gérard. *Le Creuset français : Histoire de l'immigration XIXe-XXe siècle*. Paris : Seuil, 1988.
- Oscherwitz, Dayna. « Decolonizing the Past ». *Memory, Empire, and Postcolonialism : Legacies of French Colonialism*. Ed. Alec Hargreaves. Oxford : Lexington Books, 2005. 189-202
- Prahu, Anjali. *Hybridity : Limits, Transformations, Prospects*. New York : State University of New York Press, 2007.
- Rohman, Carrie. *Stalking the Subject : Modernism and the Animal*. New York : Columbia University Press, 2009.
- Vitali, Ilaria. *Intrangers (I) : Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*. Paris : Academia, 2012.
- Young, Robert J.C. *Colonial desire : hybridity in theory, culture, and race*. London: Routledge, 1995.
- . *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: University Press, 2003.
- . *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge, 1990.

Articles et critiques

- Begag, Azouz. « Écritures marginales en France : être écrivain d'origine maghrébine. » *Tangence* 59 (1999): 62-76.
- Borredon, Laurent. « A quoi servent vraiment les contrôles d'identité. » *Le Monde* 9 mai. 2014 : 1-2. Web. Consulté le 10 mai 2014.
- Borredon, Laurent et Zappi, Sylvia. « Contrôles d'identité : les Français jugent sévèrement les forces de l'ordre. » *Le Monde* 9 mai. 2014 : 1-6. Web. Consulté le 10 mai 2014.
- Emery, Meaghan. « "Le Gone du Chaâba": Discovering the Beur Subject in the Margins. » *The French Review* 77.6 (2004): 1151-1164.
- de Toro, Alfonso. « Au-delà de la Francophonie : Représentations de la Pensée Hybride au Maghreb. » *Neohelicon* 35.2 (2008): 63-86.
- Foucault, Michel. « The Subject and Power. » *Critical Inquiry* 8.4 (1982) : 777-795.
- Hamil, Mustapha. « Interrogating Identity : Abdelkebir Khatibi and the Postcolonial Prerogative. » *Alif : Journal of Comparative Poetics* 22 (2002): 72-86.

- Hargreaves, Alec G. « Interview avec Azouz Begag. » *Contemporary French and Francophone Studies* 8.1 (2004): 9-20.
- . « *Beur Fiction : Voices from the Immigrant Community in France.* » *The French Review* 62.4 (1989) : 661-668.
- . « Traces littéraires des minorités postcoloniales en France. » *Mouvements HS/HS.1* (2011): 36-44.
- Huggan, Graham. « Decolonizing the Map : Post-Colonialism, Post-Structuralism and the Cartographic Connection. » *Ariel* 20.4 (1989) : 115-131.
- Laronde, Michel. « La "Mouvance beure" : émergence médiatique. » *The French Review* 161.5 (1988): 684-692.
- Leveau, Rémy and Wihtol de Wenden, Catherine. « Évolution des attitudes politiques des immigrés Maghrébins. » *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 7 (1985) : 71-83.
- Magnan, Sally. « Young "Beur" Heroes: Helping Students Understand Tensions of Multicultural France. » *The French Review* 77.5 (2004): 914-927.
- Mehrez, Samia. « The Beur Writer: A Question of Territory. » *Yale French Studies* 1.82 (1993): 25-42.
- Mdarhri-Alaoui, Abdallah et Patricia Geesey. « Abdelkébir Khatibi : Writing a Dynamic Identity. » *Research in African Literatures* 23.2 (1992) : 167-176.
- Murugkar, Lata. « Beurs and Beurettes of France : Crisis of Identity. » *Economic and Political Weekly* 29.38 (1994) : 2476-2478.
- Pinçonat, Crystel. « La Langue de l'autre dans le roman beur. » *The French Review* 76.5 (2003) : 941-951.
- Recchia, Francesca. « Immigration, politics and violence in urban France: between fiction and facts. » *Information, Society and Justice* 2.1 (2008): 47-61.
- Rémy, Julien. « Sur les postcolonial studies: hybridité, ambivalence et conflit. » *Revue du MAUSS permanente.* (2011). 2 décembre 2012
<<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article801>>.
- Sicard-Cowan, Hélène. « De la "cruauté du témoignage" à l'éthique de la mise en relation dans *Le gone du Chaâba* d'Azouz Begag. » *Dalhousie French Studies* 74/75 (2006) : 313-328.
- Vaudano, Maxime. « Trente ans après la Marche pour l'égalité, où en est la société française? » *Le Monde* 12 octobre. 2013 : 1-3. Web. Consulté le 18 octobre 2013.
- Zappi, Sylvia. « La marche des beurs veut entrer dans l'histoire de la France. » *Le Monde* 11 octobre. 2013 : 1-4. Web. Consulté le 18 octobre 2013.

- « Les "beurs", acte III. » *Le Monde* 12 octobre. 2013 : 1-9. Web. Consulté le 18 octobre 2013.
- « Les discriminations ethniques excluent davantage en France qu'en Allemagne. » *Le Monde* 11 octobre. 2013 : 1-3. Web. Consulté le 18 octobre 2013.
- « Toumi Djaidja, le leader qui a crevé l'écran puis s'est fait oublier. » *Le Monde* 11 octobre. 2013 : 1-4. Web. Consulté le 18 octobre 2013.

Dictionnaires

- « Liminal ». *Merriam-Webster.com*. Merriam-Webster, 2012. Web. Consulté le 2 décembre 2012.
- « Interstice ». *Merriam-Webster.com*. Merriam-Webster, 2012. Web. Consulté le 2 décembre 2012.
- « Classe » dans *Le Petit Larousse Illustré* (2008). France : Larousse.