Royaume du Maroc
Université Mohammed Premier-Oujda
Faculté Pluridisciplinaire
Nador

FEMMES- MONDE "AFRICAINES" ET LA MIGRATION: "QUAND LA MIGRATION SE CONJUGUE AU FÉMININ: ENTRE L'INVISIBILITÉ ET LA SUPERVISIBILITÉ"

Colloque International
17- 18 Octobre 2017

Sous la direction de:
Pr. Najat ZERROUKI

2019-2020

Royaume du Maroc

Université Mohammed Premier-Oujda

Faculté Pluridisciplinaire

Nador

Femmes- monde "Africaines" et la migration: "Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité."

2019-2020

©

Livre : Femmes- monde "Africaines"
et la migration:
"Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité."
Dépôt légal : 2019MO5925
ISBN : 978-9920-38-864-1
Imprimerie : Imprimerie EL JOUSSOUR OUJDA
40 Bd Ramdane El Gadi Oujda
Tél/Fax : 05 36 70 31 85
E-mail : imp_eljoussour@yahoo.fr

Le Département de Langue et Littérature françaises

FACULTE PLURIDISCIPLINAIRE/ NADOR

UNIVERSITE MOHAMMED 1ER

A organisé les 17- 18 Octobre 2017 un Colloque International sur:

Femmes- monde "Africaines" et la migration: "Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité."

Sous la direction de:

Pr. Najat ZERROUKI

A Maria Teresa Delavega Fernandez,



Rendre hommage à la femme-monde africaine!

Dans un contexte d'ouverture, de croyance en la liberté, d'égalité, nous optons pour les discours qui favorisent la place et la valeur de la femme. La femme participe effectivement dans tous les domaines. Elle marque mondialement sa présence. Et grâce aux transmutations socioculturelles qui s'opèrent actuellement avec l'élargissement de l'écho du statut de l'égalité entre la femme et l'homme sur le niveau social, économique et loyal, la femme a envahi tous les domaines et a occupé d'importants postes dans l'administration, la politique et l'économie.

Nous tenons à féliciter et à remercier le Comité d'organisation pour le choix incontournable de la thématique de cette manifestation scientifique qu'est **Femmes –monde "Africaines" et la migration : "Quand la migration se conjugue au féminin : Entre l'invisibilité et la supervisibilité** et d'accueillir des voix féminies et masculines pour apporter un soutien solide à ce colloque international sur la femme-monde africaine et la migration. Il est vrai que rendre hommage à la femme africaine est plus qu'un mérite, c'est un honneur louable qui nous permet de reconnaitre notre environnement immédiat de femmes que nous aimons, en l'occurence nos mères, nos soeurs, nos tantes, nos épouses, ..., bref, nos femmes, qui grâce à elles, nous jouissons de ce que nous sommes.

L'émigration est devenue actuellement une réalité internationale qui impose une stratégie bien particulière. C'est le rôle de ce colloque de préconiser ainsi une approche plus équitable et plus globale dans la perspective de remédier aux retombées négatives et inhumaines de ce phénomène. L'heure est donc de conjuguer tous les efforts pour contenir les effets négatifs de l'émigration. Les résultats de ce colloque aideront sûrement à intégrer une vision aussi bien globale qu'universelle.

Nous voulons faire part de notre gratitude particulière aussi à Mme Maria Teresa Delavega Fernandez[1], présidente de la fondation *Mujeres Por Africa*, pour sa présence et sa participation. Nous sommes ici pour faire entendre notre voix aussi. Le développement durable exige que soient assurés les droits de la femme, l'égalité des chances et la pleine participation des femmes. Bref, un monde en équilibre exige l'égalité des sexes.

Le mouvement des femmes en Afrique en général ou au Maroc en particulier, les initiatives déployées par les gouvernements africains, les organisations des droits des femmes et la société civile africaine, ont mené où nous en sommes aujourd'hui.

---

[1] Nous tenons à signaler que Mme Maria Teresa Delavega a été élue Présidente du conseil d'état espagnol au mois de juillet 2018.

Dans l'intérêt de nos générations actuelles et futures, nous devons cultiver et développer l'intelligence, la sagesse et la capacité collectives du genre humain. La pleine et égale participation des femmes et leur leadership ne sont plus une option. Ce sont des nécessités urgentes si nous voulons réaliser les changements structurels nécessaires à tous les niveaux et dans tous les domaines de la société, en faveur du développement durable.

Dans l'optique d'un nouveau paradigme du développement qui soit inclusif, axé sur les gens, protège l'environnement et se fonde sur les principes des droits de l'Homme, de la dignité et de l'égalité.

La lutte en faveur de l'égalité des sexes est une caractéristique déterminante des nouvelles générations africaines et nous en faisons partie. Nous devons aujourd'hui nous assurer qu'elle forme la base du changement structurel, culturel et institutionnel essentiel au développement durable. Il faut avouer que la diversité garantit une prise de décision plus éclairée et responsable. La participation pleine et égale des femmes renforce la démocratie, la paix et le développement durable.

Pr. Mohammed Benkaddour
Président de l'Université Mohammed Premier/Oujda/Maroc
17 Octobre 2017



Rendons hommage à la femme-monde africaine !

Nous tenons d'abord à présenter nos sincères remerciements à monsieur Mohammed Benkaddour, Président de notre université Mohammed 1er , madame Maria Teresa Delavega Fernandez, Présidente de la fondation *Mujeres por Africa,* monsieur le Directeur du Centre National pour la recherche Scientifique et Technique-Rabat, madame Yannick Beauvais, Directrice de l'institut français-antenne Oujda, madame Fatiha Maaroufi, Présidente de l'Association des Enseignantes chercheurs de l'UMP, monsieur Hassan Banhakeia, Chef du département de langue et Littérature françaises, pour leur présence et leur soutien.

Sans oublier dans ce tracé de remercier aussi la professeur Najat ZERROUKI, la présidente de cette manifestation scientifique internationale ainsi que les membres des comités d'organisation et scientifique pour la bonne organisation et la rigueur de ce colloque et tous les invités d'honneur participants étrangers ou marocains.

Il est vrai que ce colloque international ayant pour thème : « **Femmes – Monde "Africaines » et la migration : "Quand la migration se conjugue au féminin : Entre la visibilité et la super visibilité »** a tout le mérite. Nous rappelons à l'assistance que c'est le deuxième colloque international organisé à la Faculté pluridisciplinaire de Nador[2] dans le même sens de la thématique célébrée, celle de la femme. Il est à noter que cette manifestation a réuni plusieurs participants français, espagnols, algériens, et évidemment marocains. Leurs travaux vont rappeler successivement le rôle de telles manifestations et du phénomène de la migration. Nous sommes certains que ces chercheurs mettront l'accent sur le rapport entre la migration des femmes et les enjeux postmodernes. Cette mouvance qui s'inscrit dans un discours identitaire permettra aux productrices émigrées des communautés diasporiques de parler d'elles-mêmes et de leurs rapports avec l'Autre. L'objectif premier s'instaure comme intérêt de la thématique de la migration en tant qu'une réalité mondiale et non seulement régionale.

La migration qui est devenue un phénomène international exige une réponse convenable de la communauté internationale. Les autres interventions s'accorderont sur les difficultés de l'intégration que rencontrent les migrants. En parallèle, cette question de la migration de l'Afrique vers le Nord exige également une politique migratoire adéquate. Il est question aussi des enjeux socio-économiques de la migration et du statut de la femme africaine migrante au sein du tissu social européen.

---

[2] Colloque organisé par la même professeur les 17- 18 décembre en 2008 sous le thème **"Images de Femmes Enseignantes Marocaines sous Regards Croisés".** Certains participants espagnols y figurent.

Nous nous posons la question sur l'adaptation de la femme émigrée et l'éventuelle reconstruction identitaire au sein du pays d'accueil. A ce propos, on s'interroge souvent sur les opportunités qu'offre l'approche-genre aux études sur l'émigration –immigration féminine. De même, il est opportun de s'occuper sérieusement et de façon « humaine » de la question de l'émigration clandestine et d'insister, entre autres, sur une catégorie de jeunes femmes qui se sont intégrées au phénomène de l'émigration clandestine qui ne touche pas seulement le sexe masculin. C'est devenu une réalité qui touche plusieurs pays africains, et notamment maghrébins. A cet égard, il est question de l'émigration des « cerveaux » africains vers une autre sphère.

Nous pouvons soulever aussi la question du désenchantement que vit un émigré au pays d'accueil qui s'annonce comme un exil pour un bon nombre d'émigrés. A défaut d'une intégration réussie, ces migrants vivent un état de désespoir sur un sol que tous croient *a priori* salvateur. Outres les causes de la migration féminine vers l'Europe, nous pouvons mettre en évidence les conséquences fâcheuses de ce phénomène.

Au terme de ce discours, nous affirmons que l'émigration est devenue actuellement une réalité internationale incontournable qui impose une politique bien singulière. Enfin, nous remercions tous les intervenants, le comité d'organisation, et le comité scientifique pour les efforts qu'ils ont déployés pour la réussite de ce colloque. Nous tenons à faire valoir également que la réussite de ce colloque repose également sur la présence massive des étudiants qui vont prendre part aux multiples débats.

Pr. Ali Azdi Moussa
Doyen de la Faculté Pluridisciplinaire de Nador
Université Mohammed Premier/Maroc
17 octobre 2017



LE LEADERSHIP FEMININ FACE AU PHÉNOMÈNE DES MIGRATIONS



Les migrations sont à nos temps l'un des thèmes les plus abordés à l'échelle internationale. Un phénomène auquel la communauté internationale n'a pas su encore donner une réponse convenable ni du point de vue politico-social ni notamment depuis la perspective des droits humains. Il s'agit en définitif de l'un des plus grands enjeux en suspens de la mondialisation.

Suite à ce questionnement, la conférence de la Présidente de Femmes pour l'Afrique, María Teresa Fernández de la Vega, traite le problème depuis la perspective des femmes. Des Femmes qui ne peuvent pas être ni être vues uniquement comme les victimes les plus vulnérables du phénomène des migrations, mais qui doivent se transformer dans les protagonistes actives tantôt dans la recherche comme dans l'identification de politiques globales pour le traitement de problèmes tels que la mise en place de solutions aux situations injustes et inhumaines que les migrations produisent.

Le leadership des femmes face au phénomène des migrations doit de ce fait s'établir et se renforcer dans ce domaine dont le correct traitement sera le point tournant dans le développement du procès de mondialisation et constituera une des conditions vers un futur plus juste et inclusif pour tous les citoyens du monde.

Maria Teresa Fernandez Delavega
17 octobre 2018-09-07
FPNador/UMP
Maroc

Sur les Femmes-monde africaine et la Migration

Nombreuses études ont été consacrées au phénomène de la migration : elles sont globales du point de vue socio-économique portant sur des questions

][po=-0comme le regroupement familial, le logement, la santé, l'intégration etc. Quelques travaux ont été effectués sur la problématique familiale, les conséquences de la migration et sur les relations intrafamiliales.

Cependant, une réflexion est née, il y a quelques années sur «la question des femmes», dans les pays dits d'accueil, à partir des difficultés rencontrées par celles-ci au détour de leur maternité, et à partir d'un questionnement propre aux institutions soucieuses de mieux les informer. On ne se préoccupe guère assez de leur véritable rendement, de leur place, de leur implication sociale et politique. Pourtant, sociologues, écrivaines, medecins, philosophes, politiciennes, journalistes, juristes, ... se sont engagées à un moment de leur vie pour transformer la société dans laquelle elles vivent, dans l'espoir de la rendre plus vivable, plus juste, plus équitable, plus libre. Et elles ont réussi!

Elles ont connu le départ, l'exil, le dépaysement, l'arrivée dans des pays "noirs" ou "blancs", "hostiles" ou "amis" pour travailler et rêver de la belle promotion sociale. Elle ont découvert l'intolérance, l'indifférence, le mépris, le rejet, le déracinement, la précarité. Elles ont sauvé des vies en risquant la leur, ont désobéi à des lois injustes pour en faire adopter de meilleures ou ont manoeuvré avec patience et ruse pour faire adopter des lois fondamentales. Elles ont mobilisé des communautés opprimées ou influencé les détenteurs du pouvoir. Et surtout, elles ont utilisé leur plume avec intelligence et sagacité pour démontrer, alerter, convaincre, proposer.

Elles ont senti "quel goût a le pain et le sel d'autrui, combien dur à descendre et à gravir est l'escalier d'autrui." Il leur a fallu s'adapter, changer de vie, de mentalité, apprendre d'autres codes sociaux, bâtir, comme le dit Goethe, "quelque chose de beau avec des pierres qui entravent le chemin".

Les Femmes africaines, qu'elles soient marocaines, algériennes, tunisiennes, maliennes, gabonaises, camerounaises, sénégalaises ou autres, sont de plus en plus nombreuses à émigrer à travers le monde en quête de leur autonomie. Même si les raisons économiques sont à la base de leur départ, le vouloir se réaliser était toujours proche.

L'objectif de ce colloque sur les **Femmes-monde "Africaines" et la migration: "Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité"** est double : Tout d'abord faire valoir à l'opinion publique d'ici et

d'ailleurs la place de ces femmes africaines invisibles. Deuxièmement, fournir aux responsables nationaux - ou internationaux— et aux organisations de femmes qui s'occupent de la défense des droits de la femme — les éléments nécessaires à la mise en œuvre des programmes d'action visant à améliorer leurs conditions.

Découvrons alors ces femmes africaines ordinaires devenues exceptionnellement **Femmes–monde** par leur engagement en faveur du bien commun et rendons-les supervisibles par rapport à leur nouvelle Afrique et au monde.

Au nom du Comité d'organisation/ Najat ZERROUKI,

Enseignante chercheur à la FPN/ UMP Oujda/ Maroc

Célèbrer la visibilité des Femmes-monde africaine et la migration

Monsieur le président de l'Université Mohammed 1ER, Monsieur le Doyen de la faculté Pluridisciplinaire de Nador, Madame la directrice de l'Institut français de Oujda, madame la présidente de la Fondation Mujeres Por Africa, madame la Présidente de l'Association des Enseignantes Chercheuses de l'UMP, monsieur le Chef du Département Langue et Littérature françaises, messieurs les Vices Doyens de la FPN, monsieur le Secrétaire Général de la FPN, chers collègues enseignants et enseignantes, chers collègues administratifs et administratives, Chers étudiants, Chères étudiantes, mesdames et messieurs.

Si nous nous sommes réunis aujourd'hui, c'est certainement pour célébrer un événement culturel de haute considération: Femmes-monde et la migration. Et sous l'effet Quand la migration se conjugue avec le féminin.

Nous voudrions rappeler une citation, celle de ghandi: « Si la non-violence est la loi de l'Humanité, l'avenir appartient aux **femmes**. Qui peut faire appel au cœur des hommes avec plus d'efficacité que la femme. »

L'objectif de ce colloque sur les **Femmes-monde "Africaines" et la migration: "Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité"** est double : Tout d'abord faire valoir à l'opinion publique d'ici et d'ailleurs la place de ces femmes africaines invisibles. Deuxièmement, fournir aux responsables nationaux - ou internationaux— et aux organisations de femmes qui s'occupent de la défense des droits de la femme — les éléments nécessaires à la mise en œuvre des programmes d'action visant à améliorer leurs conditions.

Si nous avons opté pour ce thème, cela ne veut nullement dire que nous excluons l'homme. Par contre, nous croyons à la mixité du genre, nous sommes soutenues par des hommes. Et d'ailleurs, si ce colloque a vu le jour, c'est grâce à des hommes, qui nous ont facilité la tâche.

Je leur dis dans de simples mots, merci.

Donc, le programme est varié et riche. Nous remercions donc d'abord, tous ceux qui se sont déplacés pour nous, qui ont traversé des frontières, ceux qui ont traversé des zones, mes amis professeurs, mes amis collègues, chers doctorants, merci beaucoup d'être venus pour nous.

Nous sommes là pour débattre la place ou l'image culturelle ou autre de la femme africaine dans les discours politiques, sociaux, littéraires, ... Et j'en suis sûre que tous les participants y arriveront à déceler cette représentation.

Découvrons alors ces femmes africaines ordinaires devenues exceptionnellement **Femmes–monde** par leur engagement en faveur du bien commun et rendons-les supervisibles par rapport à leur nouvelle Afrique et au monde.

Nous tenons à remercier tous ceux qui nous ont soutenus dans ce colloque, tous nos partenaires. Nous tenons à remercier monsieur le président, monsieur le doyen pour leur grand soutien, tous ceux qui nous ont soutenus de près ou de loin pour la réalisation de ce colloque et spécialement mesdames Yannick Beauvais et Maria Teresa Fernandez, Alicia rodriguez, aussi monsieur le vice doyen M. Atounti, M. Mimoun El Azouzi, monsieur Hassan Benhakeia, monsieur El Houssaein Farhad, monsieur Moumen Chicar, nos collègues du Département Langue et littérature arabe, tous nos collègues de la faculté Pluridisciplinaire, tous les mastérants, tous les doctorants et tous ceux qui sont invisibles et qui sont derrière la visibilité de ce colloque.

Pr. Najat ZERROUKI/ Présidente du Colloque/ Enseignante chercheur
FPN/UMP/Oujda/ 17 octobre 2017

Une des facettes de *Femmes-monde* : la figure féminine dans la tradition orale amazighe

Dans la tradition orale amazighe, certaines configurations discursives sont fortement marquées par des « empreintes » figuratives assurées pleinement par des voix féminines. Ces empreintes culturelles, esthétiques, littéraires..., remarquablement complexes, sont issues d'une mémoire collective, redoublement du presque même -sans jamais être totalement le même- suivant des jeux de variations de toutes sortes. Imaginaire et mise en forme imaginée du monde, presque tout se cristallise autour de la figure féminine. Cette figure, en effet, n'en finit pas de se dévoiler et d'engendrer du sens à la croisée d'un tas de représentations culturelles, véritables lieux de rencontres dans des espaces ouverts au débat et à l'échange...

Comment, alors, rendre possible l'effort d'interroger cette figure féminine, ce que la tradition orale amazighe en dit et ce que la femme en construit comme images (par elle-même et à propos d'elle-même) en les mettant en discours ? Comment réunir des « bouts », à première vue dispersés et sans liens visibles dans l'importante étendue de cette tradition orale amazighe ? Le conte en donne un bel exemple : ces « bouts » sont tous orientés vers la confirmation construite d'images liées à la femme comme figure « fragmentée » : ce serait peut-être une ouverture pour examiner les traces d'un imaginaire où le langage allusif sert à la femme à parler d'elle-même, de ses voyages assumés ou imposés, de ses relations dans un cadre de domination à travers des constructions prises en charge par le discours social...

Ce cadre ouvre un autre chantier visant la réflexion engagée sur une « pédagogie interculturelle » du conte et sur un néo-contage dans l'émigration. Cette nouvelle voie met en évidence notamment les points suivants : un attachement et une permanence de la tradition orale dans l'émigration, une rupture avec les formes de transmission traditionnelles, la vertu du conte à (re)créer du lien et à faire dialoguer les cultures et l'institution des femmes conteuses en tant que médiatrices culturelles. Les publications qui ont vu le jour ont expérimenté une méthodologie de «transposition créatrice du récit oral» dans une fidélité au style oral, mais aussi une volonté de sauvegarder le plaisir de la variation jusque dans la lecture, par la mise en place d'une «écriture à plusieurs voix ».

Propos de Abdelkader Bezzazi,
Vice-doyen, FLSH, UMP, Oujda,
Réunis par Professeur Najat Zerrouki
Colloque, 17 octobre, 2017

Table des Matières

*** Axe I: La Femme africaine entre Migration et Emigration: Genre, Parcours et Histoire** 19

- Alicia Rodríguez Núñez, Profesora Titular de Derecho Penal, Departamento de Derecho Penal y Criminología (UNED), **La traite de personnes et les Droits Humains** 21

- CHIKHAOUI Naïma. Socioanthropologue, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Département d'Anthropologie et de Muséologie, **Jeunes filles et femmes africaines en mobilité migratoire, enjeux d'une hypervisibilité par le «corps»,** 37

- Juan Manuel Goig Martinez, Profesor de Derecho Constitucional, UNED, **Integración de la mujer africana inmigrante en Espagña: de la necesidad, a la realidad de politicas especìcas de intragración** 59

- Nabila BHIH, Professeur de langue et de communication, FSJES, Ain Sebaa/ Casablanca, **L'impact de l'exil sur l'écriture féminine en Afrique subsaharienne** 93

- Farid MARHOUM, Université de Tlemcen/ CRASC, Oran, Algérie, **Genre et migration féminine : réfléchir avec les femmes autour des femmes** 100

- Ouedraogo Ousseni, **La migration féminine africaine à la croisée des chemins, Université Ouagal, Burkina Faso** 116

- Hassan Arabi , Enseignant chercheur à la FP Nador, **La mujer africana ante los retos de la nueva era** 127

*** Axe II: La Femme africaine ou Autre et la Migration des compétences: Identité et Cheminement** 135

- Leila SARI Mohammed, FLL ABOUBAKR BELKAID/TLEMCEN/Algérie, **La représentation de la Femme Africaine migrante dans l'histoire et par l'Histoire : Reconstruction identitaire et fabrique d'une mémoire** 137

- Azeddine ETTAHRI (Université Mohamed V de Rabat), **Le métissage linguistique dans *La hija extranjera* de Najat El Hachmi: Motivations et fonctions narratives** 153

- Sabiha Kime, (FSH Mustaghanem/Algérie), **La Féminisation de l'Emigration clandestine : Le cas de l'Algérie** 163

- Karima BOUALLA, (Enseignante chercheur a la PNador), **Las mujeres marroquíes y el proyecto migratorio a Andalucía** 183

- Rachida Saidi, (FLSH Oujda) **L'écriture des mobilités féminines du Maroc en Europe dans *Poisson d'or* et *Désert* de Le Clézio** 192

- Abdellah BELABBAS, (Centre de recherche de l'Anthropologie sociale et culturelle/Oran/Algérie), **Migration de la Compétence féminine algérienne, nouveau cheminement vers les pays du Golf : choix ou compensation** 204

- Mouman Chicar, (Enseignant chercheur à la FPNador), **La femme marocaine, un produit de culture, de représentations sociales et de lois** 214

*** Axe III: La Femme africaine: Entre Exil, Errance et fiction migrante** 221

- Hassan BANHAKEIA & Sanae YACHOU, (Enseignants Chercheurs FPNador), **Les Voix Femmes et le Monde Rifain à travers les Distiques** 223

- BOUCHRA EL ANDALOUSSI, (CRMEF de Kénitra), **Femmes africaines en Occident : besoin d'intégration et crise référentielle** 237

- Jaouad Rouchdi (Faculté Pluridisciplinaire d'Errachidia/Maroc), **Migrations et quête de l'identité à travers "La Fille étrangère" de Najat El Hachmi** 247

- Rachida Sadouni, (Université d'Alger 2, Algérie), **La (es) migration (s) de Fadhma Aïth Mansour Amrouche : De l'exclusion à l'ascension, Institut d'Interprétariat et de Traduction** 259

- Ahmed HOUARI/ Najat ZERROUKI, (FLSH Oujda), **Présence féminine dans le roman beur : Quand les beurettes œuvrent à l'émancipation de la femme émigrée** 272

- Abou-El-Ghaït ALAOUI BELGHITI, (FLSH Fès-Saïs), **L'étrangeté de soi et d'autrui sous le prisme de la migration féminine dans *Hope and Other dangerous Pursuits* de Laila LALAMI** 290

*** Axe IV: La Femme africaine dans la littérature monde et la Pluralité des Exils** 303

- Hanan RAIS, (Doctorante/F. Ibn Tofail Kénitra)**L'écriture du moi au féminin et l'émigration: une quête de soi accomplie. Exemple des romans « *Prière à la lune* » et « *Enfin je peux marcher seule* » de Fatima ElayoubiFatima Elayoubi: du déracinement à l'épanouissement, exemple de *"Prière à la lune*** 305

Ratib SOUJAA, (Doctorant/FLSH- FES), **« Féminitude » et « migritude » : Questions de résonance et de divergence dans *Les honneurs perdus* de Calixthe Beyala** 313

- Noureddine Fadily, (Doctorant/FLSH BEN'MSIK Casablanca), **« Féminitude » et « migritude » : Questions de résonance et de divergence dans l'écriture de Calixthe Beyala** 322

- Abdelkrim CHIDMI/ Afaf ZAID, (FLSH Oujda), **L'Exil au féminin ou l'épreuve émancipatrice dans la littérature négro-africaine. Cas de Calixthe Beyala** 331

Fardous BELGAID/ Najat ZERROUKI, (FLSH Oujda), **Voyage innombrable entre deux portraits beurs au féminin : De l'Errance et la Quête du moi chez Abla Ababou et Minna SIF dans *Coup de lune* et *Méchamment berbère*** 346

- Benyounes EL AISSAOUI / Najat ZERROUKI, (FLSH Oujda), **La mémoire individuelle et la mémoire collective dans le roman beur au féminin: Le Cas de :"Comment je suis devenue une Beurgeoise" de Razika Zitouni et " Du rêve pour les Oufs " de Faiza Guene** 354

- Bouchra CHOUGRANI/ Najat ZERROUKI, (FLSH Oujda), **La pluralité des exils des femmes émigrées ou issues de l'émigration en France** 370

- Abdelkader BOUSFANJ, (FLSH/ Meknès), **Discurso lingüístico rifeño e identidad en *La hija extranjera* de Najat El Hachmi** 380

- Saif Benabdennour, (FPNador), **Princesas sin corona: la mujer inmigrante en el cine español** 395

- EL Hossaein Farhad, (FPNador), **L'Image de la femme à travers quelques proverbes rifains** 403

- Yousra LEMENUAR/ Abdellah JARHNINE, (FLSH/Oujda), **De l'ironie comme procédé de démystification dans l'œuvre d'un Homme monde Milan KUNDERA** 415

- Azeddine Moubtassim/ Abdellah HAMMOUTI, (FLSH/Oujda), **Le personnage dans le cycle policier de Driss Chraïbi : vision du monde d'un homme monde** 424

Axe I

La Femme africaine entre Migration et Emigration:

Genre, Parcours et Histoire

Alicia Rodríguez Núñez
Profesora Titular de Derecho Penal
Departamento de Derecho Penal y Criminología (UNED)

La traite de personnes et les Droits Humains

La traite des êtres humains est une triste réalité au XXIe siècle et une entreprise qui procure d'énormes bénéfices aux réseaux de la criminalité organisée nationale et internationale. La finalité de la traite est toujours l'exploitation de la personne. Il n'est pas nécessaire que les personnes trafiquées traversent les frontières, elles peuvent être exploitées dans leur propre pays. La traite constitue un très grave attentat aux Droits Humains parce qu'elle utilise les personnes comme des objets et les transforme en simple marchandise sans dignité ni de droits.

1. Considérations préliminaires :

La traite des êtres humains est un crime qui porte une grave atteinte aux Droits Humains[3] relatifs à la vie, la liberté, la dignité et la sécurité des personnes[4]. Cette activité criminelle commise dans certaines circonstances peut être qualifiée comme un crime contre l'humanité[5] ou un crime de guerre dans le contexte d'un conflit armé national ou international[6]. Caractéristique commune à toutes les formes de traite est que les victimes deviennent des produits «propriété» des trafiquants qui les utilisent comme une marchandise sans aucun respect pour les Droits de l'Homme et la dignité des personnes[7].

La traite a toujours pour but l'exploitation directe des victimes. Les instruments internationaux envisagent de façon ample l'exploitation du travail, l'exploitation sexuelle, le prélèvement d'organes, l'utilisation pour commettre des faits criminels ou la célébration de mariages forcés. Trop souvent, spécialement dans la traite

---

[3] L'expression "Droits Humains" est utilisée dans ce texte comme équivalente aux "Droits de l'Homme". "Droits Humains" ne laisse aucun doute sur l'inclusion de toutes les personnes, hommes et femmes.

[4] *Principes et directives concernant les droits de l'homme et la traite des êtres humains: recommandations*, Rapport présenté au Conseil économique et social par le Haut-commissariat des Nations Unies aux Droits de l'Homme (E/2002/68/Add.1).

[5] Art. 7.1.c et g Statut de Rome de la Cour pénale internationale

[6] Art. 8.b et c Statut de Rome de la Cour pénale internationale

[7] *Principes directeurs sur la protection internationale: Application de l'Article 1A(2) de la Convention de 1951 et/ou du Protocole de 1967 relatifs au statut des réfugiés aux victimes de la traite et aux personnes risquant d'être victimes de la traite* (HCR/GIP/06/07), UNHCR, 7 de abril de 2006.

d'enfants[8], les parents ou les proches sont impliqués et même font partie du réseau de recrutement des organisations criminelles dédiées à ce trafic.

Actuellement on assiste à une sensibilisation politique à l'égard du phénomène ce qui a contribué à la naissance de normes internationales et à l'engagement des États dans la lutte contre ce crime odieux.

2. La traite d'êtres humains et la Communauté Internationale.

Ce n'est que tout récemment, au XXe siècle, que la Communauté Internationale a commencé à porter attention sur la traite des êtres humains. L'intérêt a d'abord été fixé sur la traite des esclaves et des femmes. Bien que non explicitement déclaré il est entendu que le consentement des victimes est obtenu par la contrainte, la duperie ou la violence. En ce moment on ne considère pas que le fait de traverser des frontières soit essentiel pour qualifier l'activité comme traite des êtres humains, les personnes peuvent être victimes de traite même dans leur propre pays.

Certains auteurs ont voulu voir dans la traite de personnes une forme moderne de l'ancien esclavage. Bien qu'ils se produisent avec des caractéristiques différentes ils ont en commun l'objectivation de la personne. La traite viole les droits fondamentaux à la vie, à la liberté et à la sécurité des personnes reconnus dans la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* qui impose aux États l'obligation d'établir un ordre social pour leur donner pleins effets. Ces droits généraux sont réalisés dans d'autres tels que le droit à l'intégrité physique, la liberté de mouvement et de choix de résidence, ou le travail avec une rémunération équitable[9]. De même, ces droits se trouvent reconnus dans la *Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales* du Conseil de

---

[8] En général un enfant est une personne qui n'a pas atteint les 18 ans.
Art. 1 Convention relative aux droits de l'enfant: "Au sens de la présente Convention, un enfant s'entend de tout être humain âgé de moins de dix-huit ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui lui est applicable."

[9] *Réunion tripartite d'experts sur le travail forcé et la traite des personnes à des fins d'exploitation au travail* (TMELE/2013/7), Genève 11-15 février 2013 : identifie des lacunes dans: i) les efforts visant à prévenir, détecter et poursuivre en justice les cas de traite à des fins d'exploitation du travail, qui sont moins que les efforts de lutte contre la traite à des fins d'exploitation sexuelle ; ii) un très faible nombre de poursuites en cas de crime relatif à la traite des personnes; iii) l'insuffisance des mécanismes de protection des victimes; iv) le manque de reconnaissance du rôle complémentaire de l'administration du travail et l'inspection du travail dans la lutte contre la traite des personnes, et v) la coopération insuffisante entre l'inspection du travail et les autorités chargées de la poursuite criminelle.

l'Europe[10], la *Convention américaine relative aux Droits de l'Homme*[11] et la *Déclaration des Droits de l'Homme en Islam*[12].

En 1926 eut lieu la *Convention contre l'esclavage*[13] afin de mettre fin à la traite des esclaves africains. Les accords relatifs à la poursuite de la traite à des fins d'exploitation sexuelle, initiée en 1933 avec la *Convention internationale pour la répression de la traite des femmes majeures*[14], ont été fusionnés dans la *Convention pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui*[15] de 1950. La *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*[16] de 1979 exhorte les États à prendre des mesures pour supprimer toutes les formes de trafic des femmes et l'exploitation de la prostitution (article 6).

Les enfants sont également victimes de traite. La *Convention relative aux droits de l'enfant*[17] exhorte les États à adopter des mesures pour empêcher l'enlèvement, la vente ou le trafic d'enfants à n'importe quelles fins ou formes (article 35). La *Convention (n° 182) de l'OIT sur les pires formes de travail des enfants*[18] inclue la

---

[10] *Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales*, adoptée à Rome le 4 novembre 1950

[11] *Convention américaine relative aux droits de l'homme*, adoptée à San José, Costa Rica, le 22 novembre 1969.

[12] *Déclaration des Droits de l'Homme en Islam*, adoptée au Caire le 2 août 1990.

[13] En 1840, la *Convention mondiale contre l'esclavage* a suscité une mobilisation internationale pour mettre fin au commerce des esclaves.

[14] *Convention internationale pour la répression de la traite des femmes majeures*, adoptée à Genève le 11 octobre 1933.

[15] *Convention pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui*, adoptée à Lake Success (New York) le 21 mars 1950.

[16] *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, adoptée le 18 décembre 1979 par l'Assemblée générale des Nations Unies. Elle est entrée en vigueur le 3 septembre 1981 après avoir été ratifiée par 20 pays. Dix ans après son adoption, en 1989, c'est presque une centaine de pays qui se sont engagés à respecter ses clauses.

[17] *Convention relative aux droits de l'enfant*, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 20 novembre 1989, entrée en vigueur le 2 septembre 1990.

[18] *Convention concernant l'interdiction des pires formes de travail des enfants et l'action immédiate en vue de leur élimination*, adoptée à Genève le 17 juin 1999, entrée en vigueur le 19 novembre 2000.
Art. 3 : «Aux fins de la présente convention, l'expression ***les pires formes de travail des enfants*** comprend:
(a) toutes les formes d'esclavage ou pratiques analogues, telles que la vente et la traite des enfants, la servitude pour dettes et le servage ainsi que le travail forcé ou obligatoire, y compris le recrutement forcé ou obligatoire des enfants en vue de leur utilisation dans des conflits armés;

vente et la traite des enfants ainsi que leur recrutement forcé ou obligatoire dans les conflits armés.

Le *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants,* additionnel à la *Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée*[19], définit la traite comme «le recrutement, le transport, le transfert, l'hébergement ou l'accueil de personnes, par la menace de recours ou le recours à la force ou à d'autres formes de contrainte, par enlèvement, fraude, tromperie, abus d'autorité ou d'une situation de vulnérabilité, ou par l'offre ou l'acceptation de paiements ou d'avantages pour obtenir le consentement d'une personne ayant autorité sur une autre aux fins d'exploitation. L'exploitation comprend, au minimum, l'exploitation de la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage ou les pratiques analogues à l'esclavage, la servitude ou le prélèvement d'organes» (article 3). À mon avis, il faudrait ajouter explicitement les mariages forcés.

L'OIT dans son rapport de 2012 sur *Estimation du travail forcé dans le monde*[20], où l'on peut inclure dans le concept de travail forcé ou obligatoire la traite aux fins d'exploitation sexuelle ou de travail forcé, estime que 20,9 millions de personnes sont victimes du travail forcé dans le monde: 11,4 millions de femmes et filles (55%), 9,5 millions hommes et garçons (45%). Les adultes sont plus touchés que les enfants: 15,4 millions des victimes ont 18 ans et plus (74%), alors que les 5,5

(b) l'utilisation, le recrutement ou l'offre d'un enfant à des fins de prostitution, de production de matériel pornographique ou de spectacles pornographiques;
(c) l'utilisation, le recrutement ou l'offre d'un enfant aux fins d'activités illicites, notamment pour la production et le trafic de stupéfiants, tels que les définissent les conventions internationales pertinentes;
(d) les travaux qui, par leur nature ou les conditions dans lesquelles ils s'exercent, sont susceptibles de nuire à la santé, à la sécurité ou à la moralité de l'enfant.»

[19] *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants*, additionnel à la *Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée*, adopté à New York le 15 novembre 2000, entrée en vigueur le 25 décembre 2003.

[20] *Estimation du travail forcé dans le monde*, OIT, 2012 : sur les 20,9 millions de travailleurs forcés, 18,7 millions (90 %) sont exploités dans le cadre de l'économie privée, par des particuliers ou des entreprises; 4,5 millions (22%) sont victimes d'exploitation sexuelle forcée et 14,2 millions (68%) d'exploitation de leur force de travail dans des secteurs économiques comme l'agriculture, la construction, le travail domestique ou le secteur manufacturier. Les 2,2 millions restants (10%) subissent des formes de travail forcé imposées par l'Etat, par exemple dans les prisons, ou par l'armée régulière ou des forces rebelles.
http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_182009.pdf

millions d'enfants de 17 ans et moins représentent 26% du total[21] ce qui est plus d'un quart des victimes. Les femmes et les filles sont plus touchées en particulier par l'exploitation sexuelle forcée, étroitement liée aux mouvements transfrontaliers, alors que les victimes de travail forcé à des fins non sexuelles sont principalement exploitées dans leur lieu de résidence.

Le rapport final de la *Réunion tripartite d'experts sur le travail forcé et la traite des personnes à des fins d'exploitation au travail*[22], tenue en 2013, estime que 90% des 20,9 millions de victimes du travail forcé sont exploitées par des individus ou des employeurs qui agissent en dehors de la loi, principalement dans l'économie informelle, et que près de la moitié des victimes ont été déplacées à l'intérieur de leur pays.

Le trafic de personnes est lié aux mouvements migratoires causés par les conditions socio-économiques défavorables[23]. L'extrême pauvreté dans certaines

---

[21] *Rapport IV (1) Renforcer la lutte contre le travail forcé*, Conférence internationale du Travail, 103e session, 2014 (ILC.103/IV/1): Dans son « Estimation de la prévalence du travail forcé et du nombre de victimes par région», l'Afrique a 3.700.000 victimes, soit un 4/1000 de sa population.

[22] Rapport final de la *Réunion tripartite d'experts sur le travail forcé et la traite des personnes à des fins d'exploitation au travail* (TMELE/2013/7), Genève 11-15 février 2013.

[23] Art. 9 (Prévention de la traite des personnes) du Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes :

«1. Les États Parties établissent des politiques, programmes et autres mesures d'ensemble pour:

a) Prévenir et combattre la traite des personnes; et

b) Protéger les victimes de la traite des personnes, en particulier les femmes et les enfants, contre une nouvelle victimisation.

2. Les États Parties s'efforcent de prendre des mesures telles que des recherches, des campagnes d'information et des campagnes dans les médias, ainsi que des initiatives sociales et économiques, afin de prévenir et de combattre la traite des personnes.

3. Les politiques, programmes et autres mesures établis conformément au présent article incluent [par les États partis du Protocole], selon qu'il convient, une coopération avec les organisations non gouvernementales, d'autres organisations compétentes et d'autres éléments de la société civile.

4. Les États Parties prennent ou renforcent des mesures, notamment par le biais d'une coopération bilatérale ou multilatérale, pour remédier aux facteurs qui rendent les personnes, en particulier les femmes et les enfants, vulnérables à la traite, tels que la pauvreté, le sous-développement et l'inégalité des chances.

5. Les États Parties adoptent ou renforcent des mesures législatives ou autres, telles que des mesures d'ordre éducatif, social ou culturel, notamment par le biais d'une coopération bilatérale et multilatérale, pour décourager la demande qui favorise toutes les formes d'exploitation des personnes, en particulier des femmes et des enfants, aboutissant à la traite.»

régions du monde et la facilité des communications contribuent à ce qu'une partie de la population des pays les moins développés, qui vise à améliorer les conditions de survie, finisse par être victime de trafic illégal d'êtres humains mené par les réseaux des groupes criminels organisés qui opèrent au niveau international[24]. Par contre, la traite à petite échelle, sans mouvements à travers les frontières, n'a pas besoin d'une importante structure organisée et même une seule personne peut le faire.

La traite est l'activité criminelle de plus forte croissance dans le crime organisé qui profite des frontières ouvertes, des marchés libres et des progrès technologiques. Dans son rapport de 2016 sur la traite de personnes l'ONUDC a identifié des victimes de 160 nationalités différentes dans 140 pays à travers le monde[25]. En observant les 570 voies utilisées pour la traite on peut apprécier qu'au moins un 5% des victimes traverse le monde.

Le blanchiment de capitaux est étroitement lié à ce type de crime qui a besoin de légaliser les énormes profits obtenus illégalement[26]. L'importance acquise par la criminalité transnationale, qui opère souvent dans plusieurs pays simultanément tant pour l'activité criminelle principale comme pour blanchir les profits, a obligé la Communauté Internationale à conclure des accords dont le but est de la combattre efficacement avec l'entraide mutuelle en matière pénale et la coopération policière. C'est ainsi qu'a été accordée la *Convention contre la criminalité transnationale organisée*[27] (Convention de Palerme), complétée par le *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants* et le *Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer.*

---

[24] *The World's Women 2010. Trends and Statistics*, ST/ESA/STAT/SER.K/19, Department of Economic and Social Affairs, ONU, New York, 2010, pp. 158 ss.

[25] UNODC: *Global Report on Trafficking in Persons 2016*, http://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/glotip/2016_Global_Report_on_Trafficking_in_Persons.pdf

[26] L'ONU estime que la traite des êtres humains est la troisième plus grande industrie criminelle après le trafic de drogue et le trafic d'armes. La plupart des efforts internationaux ont mis l'accent sur la traite aux fins d'exploitation sexuelle, mais le trafic pour l'exploitation du travail est plus répandu dans certaines régions. http://www.ilo.org/global/topics/forced-labour/news/WCMS_217691/lang--fr/index.htm

[27] Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée, adoptée le 15 novembre 2000.

La Convention est complétée par trois Protocoles, qui visent des activités et manifestations spécifiques de la criminalité organisée: le Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants; le Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer; le Protocole contre la fabrication et le trafic illicites d'armes à feu, de leurs pièces, éléments et munitions.

La *Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne* interdit spécifiquement la traite des êtres humains. La *Directive 2011/36/UE du Parlement européen et du Conseil concernant la prévention de la traite des êtres humains et la lutte contre ce phénomène ainsi que la protection des victimes* a adopté une approche axée sur les Droits Humains et prend en compte la dimension particulière du genre. La *Convention du Conseil de l'Europe sur la lutte contre la traite des êtres humains*[28] considère dans le préambule que «que toute action ou initiative dans le domaine de la lutte contre la traite des êtres humains doit être non-discriminatoire et prendre en considération l'égalité entre les femmes et les hommes, ainsi qu'une approche fondée sur les droits de l'enfant.»

Le Conseil d'Europe a adopté en 2005 le *Plan pour l'UE concernant les meilleures pratiques, normes et procédures pour prévenir et combattre la traite des êtres humains* qui s'est suivi de *La stratégie de l'UE en vue de l'éradication de la traite des êtres humains pour la période 2012-2016*[29] où l'on a établi les priorités suivantes: a) détecter, protéger et aider les victimes; b) renforcer la prévention; c) poursuivre plus activement les revendeurs; d) améliorer la coordination et la coopération entre les principales parties prenantes et la cohérence des politiques; e) comprendre mieux et répondre efficacement aux nouvelles tendances liées à toutes les formes de traite des êtres humains.

En 2010 l'ONU a adopté le *Plan d'action mondial des Nations Unies pour la lutte contre la traite des personnes* (A/RES/64/293) avec les suivants objectifs: promouvoir la ratification des instruments internationaux; aider aux États à prévenir et à renforcer la lutte contre la traite; promouvoir la coordination nationale, régionale et internationale; promouvoir une approche fondée sur les Droits Humains des victimes et renforcer la réponse de la justice pénale pour prévenir la traite, protéger les victimes et poursuivre les auteurs; sensibiliser en général la population et en particulier dans des domaines tels que les médias; promouvoir la coopération et la coordination de tous les acteurs.

3. La traite des êtres humains et le trafic illicite de migrants

La «traite d'êtres humains» et le «trafic de migrants» ne sont pas synonymes.

---

[28] *Convention du Conseil de l'Europe sur la lutte contre la traite des êtres humains*, adoptée à Varsovie le 16 mai 2005

[29] Communication de la Commission au Parlement européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au Comité des régions (COM(2012) 286 final) du 19 juin 2012.

Le Conseil de l'Union Européenne a adopté, le 22 novembre 2010, *La stratégie de sécurité intérieure de l'UE en action: cinq étapes vers une Europe plus sûre* où la traite des êtres humains est vue comme une menace pour la sécurité.

Dans la «traite» le but est l'exploitation de la personne sans son consentement et ceci n'exige pas traverser les frontières d'autres pays. Le consentement obtenu par des violences, des abus d'autorité ou des abus de situations de nécessité n'a aucune validité juridique. Les victimes peuvent être des nationaux ou des étrangers. Il y a toujours un abus de la nécessité de la victime ou de l'autorité sur elle. La traite a lieu contre la volonté de la victime et l'objectif est de tirer profit en bénéfice propre de l'exploitation directe d'un autre être humain[30].

Le «trafic» porte les caractéristiques de la contrebande dont objet matériel sont les personnes[31]. Il concerne l'assistance à l'entrée illégale d'une personne sur le territoire d'un État. Le but est obtenir une contrepartie économique ou tout autre bénéfice matériel en échange du «service» de faire passer la frontière aux personnes immigrantes en situation irrégulière, avec leur consentement, sans les exploiter au-delà d'obtenir le paiement des services rendus. C'est un crime contre les intérêts de l'Etat récepteur dans le contrôle des flux migratoires et des frontières mais aussi contre le respect des droits des étrangers et contre la dignité des êtres humains. Le trafiquant, quelque soit son motif de profit, est sanctionné pour «aider» les personnes qui ne réunissent pas les exigences administratives établies par la loi nationale du territoire où elles veulent accéder. L'immigrant illégal ou irrégulier commet seulement une infraction administrative, en aucun cas son entrée constitue une infraction pénale.

Cette différence conceptuelle est visible avec l'approbation de deux protocoles additionnels à la *Convention contre la criminalité transnationale organisée*. D'une part, le *Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, air et mer* destiné à combattre le trafic de personnes qui peut mettre en danger leur vie ou leur sécurité, tout en protégeant les droits des migrants et la coopération des États. D'autre part, le *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants* dont la fin est la coopération entre les États d'origine, de transit et de destination pour prendre des mesures communes destinées à prévenir une telle traite, à punir les trafiquants et à protéger les victimes en faisant respecter leurs Droits Humains. Ce Protocole tient compte spécialement des femmes et des enfants qui se trouvent partout dans le monde dans une situation généralisée de vulnérabilité.

La distinction entre la traite des êtres humains et le trafic d'immigrants ne doit pas être un obstacle pour aborder le lien entre ces deux activités en tant que

---

[30] Art. 3 du Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes

[31] Art. 3 Protocole contre le trafic illicite de migrants par terre, mer et air: "a) L'expression "trafic illicite de migrants" désigne le fait d'assurer, afin d'en tirer, directement ou indirectement, un avantage financier ou un autre avantage matériel, l'entrée illégale dans un État Partie d'une personne qui n'est ni un ressortissant ni un résident permanent de cet État;"

mécanisme pour prévenir la traite, ainsi que la relation entre l'immigration et les diverses situations d'exploitation sexuelle[32], du travail dans le service domestique, l'adoption illégale ou le travail forcé. La traite de personnes est trop souvent liée au trafic d'immigrant.

La détection des personnes qui font objet de la traite est une mission très complexe. Un crime si caché et fragmenté cause beaucoup de problèmes à l'identification des victimes. En plus, la détection est un aspect très difficile à évaluer puisque les critères d'évaluation peuvent différer considérablement d'un État à l'autre. On n'a pas encore établi des critères homogènes pour confectionner les statistiques nationales et mondiales.

4. Les buts de la traite des êtres humains

Le *Protocole visant à prévenir, réprimer et punir la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants* inclue l'exploitation dans les suivants domaines : la prostitution d'autrui ou d'autres formes d'exploitation sexuelle, le travail ou les services forcés, l'esclavage ou les pratiques analogues, la servitude ou le prélèvement d'organes. Mais on peut trouver d'autres formes d'exploitation comme l'utilisation pour commettre des activités criminelles, pratiquer la mendicité, célébrer des mariages forcés, la vente pour l'adoption illicite ou la conscription militaire d'enfants-soldats.

Le cas des enfants séparés de leurs familles et communautés à la suite de guerres ou catastrophes naturelles mérite une attention spécifique, car ils sont les victimes faciles des organisations criminelles dédiées à la traite.

L'exploitation sexuelle y compris la pornographie.

De tous les types de traite celle qui centre le plus l'attention des organisations nationales et internationales est celle qui poursuit l'exploitation sexuelle. La *Convention pour la répression de la traite des êtres humains et de l'exploitation de la prostitution d'autrui* qualifie cette activité d'incompatible avec la dignité et la valeur de la personne humaine, mettant en danger le bien-être de l'individu, la famille et la communauté.

Selon les statistiques c'est cette exploitation qui produit un plus grand nombre de victimes parmi les femmes[33] et les filles[34] suivies des personnes transsexuelles[35]. Le

---

[32] Résolution (2004/2216(INI) du Parlement européen sur des stratégies de prévention de la traite des femmes et des enfants vulnérables à l'exploitation sexuelle.

[33] EUROPOL: *Situation Report Trafficking in human beings in the EU*, 2016. http://ec.europa.eu/anti-trafficking/sites/antitrafficking/files/situational_report_trafficking_in_human_beings-_europol.pdf

rapport du Parlement européen pour la proposition de la *Résolution 2013/2103 (INI) sur l'exploitation sexuelle et la prostitution et son impact sur l'égalité des sexes* considère que la prostitution forcée est un phénomène avec une composante importante du genre étant donné que les usagers sont presque tous des hommes. On reconnaît que ce type de traite est en augmentation dans le monde entier en raison de sa rentabilité et de la croissance de la criminalité organisée.

Les femmes et les enfants sont les plus en risque entre les victimes de la traite à cause de leur particulière vulnérabilité face à la criminalité organisée. La traite d'enfants et d'adolescents ne peut être réglée sur des bases identiques à celles de la traite des femmes et il convient de prévoir une responsabilité spécifique avec des critères adaptés. De plus, il ne faut pas oublier que le sexe virtuel (cybersexe) est un nouveau marché en expansion dont le développement augmente et amplifie le trafic, les nouvelles technologies facilitent l'exploitation.

La pornographie constitue une forme d'exploitation sexuelle, ce qui mène à inclure aussi la cyberpornographie où le déplacement physique extraterritoriale de la victime n'est pas nécessaire. L'image peut voyager virtuellement à travers l'Internet dans le monde entier. La cyberpornographie infantile exige une attention particulière, car elle affecte un groupe très vulnérable.

Les enfants sont souvent exploités dans l'industrie du sexe. Surtout les filles sont envoyées dans des maisons closes, des salons de massages, des réseaux de prostitution, des clubs de strip-tease ou sont utilisées pour produire du matériel pornographique. Ces enfants subissent des sévices et des violences extrêmes de la part des proxénètes et des clients. Il est impossible de savoir avec précision le chiffre d'enfant dans cette situation, bien que l'OIT l'ait établi dans la proximité de 1,8 million.

Résolution du Parlement européen 2013/2115 (INI) sur les femmes migrantes sans papiers dans l'Union européenne; Rapport de la Commission européenne *Traite des êtres humains 2010-2014: éradiquer l'esclavage des temps moderne*: 69% sont des victimes de l'exploitation sexuelle dont 95% sont des femmes. ONUDC : *The Globalization of Crime. A Transnational Organized Crime Threat Assessment*, 2010: en Europe quelques 140.000 femmes sont en situation d'exploitation sexuelle, et une femme sur sept est réduite en esclavage dans la prostitution dû à la traite. Dans les pays de l'Europe centrale et occidentale l'origine des victimes de la traite se trouve dans les Balkans, l'ex-Union soviétique, l'Europe centrale, l'Amérique du Sud, l'Afrique et l'Asie de l'Est.

[34] UNICEF calcule que entre 10% et 30% des femmes victimes de la traite sont des mineures.

[35] *Trafficking in Human Beings. First Report of the Dutch National Rapporteur*, The Hague, 2002.

Atteindre l'objectif de «tolérance zéro» exige non seulement des solutions juridiques, mais aussi des mesures d'ordre éducatif, social et culturel[36].

a) L'exploitation du travail

Selon l'ONUDC une mauvaise détection de la traite aux fins d'exploitation du travail persiste. Les victimes de ce trafic sont principalement dans l'agriculture, la construction, le service domestique, la fabrication, le divertissement [37] et l'économie informelle[38]. Bien que la plupart des victimes soient des femmes et des enfants, aussi beaucoup d'hommes la souffrent[39].

Dans le travail domestique la majorité des enfants employés sont des filles. Les parents et les enfants sont souvent leurrés par la promesse d'études ou d'un bon emploi. Entre les mains de leurs exploiteurs, sans autre soutien, ils sont soumis à de très rudes conditions de travail.

Le *Protocole de 2014*[40] *relatif à la Convention sur le travail forcé* de 1930 établie que, pour prévenir le travail forcé, les États doivent protéger les personnes, en

---

[36] Le Ministère espagnol de l'Égalité a élaboré un *Plan global de lutte contre la traite des êtres humains aux fins d'exploitation sexuelle* afin de lutter contre la traite par des politiques actives de coopération avec les pays d'origine, de transit et de destination. On a élaboré des mesures globales visant à assurer la protection et l'assistance aux victimes et la lutte contre les trafiquants et les proxénètes. Ce plan a été complété par trois plans d'action contre l'exploitation sexuelle commerciale des enfants et des adolescents, où est envisagée la vente des enfants et des adolescents pour les utiliser dans le commerce du sexe.

[37] Dans certains sports, comme les courses de chevaux ou de chameaux, les jeunes garçons sont utilisés comme jockeys du fait de leur légèreté. Dans ces courses ils peuvent être blessés ou même tués. En plus leurs exploiteurs les soumettent à des sévices et les privent de salaire et de nourriture.

[38] OIT: Rapport IV (1) *Renforcer la lutte contre le travail forcé*, 2014: La prévalence estimée du travail forcé, mesurée par le nombre de victimes pour 1000 habitants, varie de 1,5 pour 1000 dans les économies développées et l'Union européenne, à environ 4 pour 1000 en Europe du Sud-Est, dans la Communauté des Etats indépendants (CIS) et en Afrique. En relation avec le genre et l'âge des victimes, les femmes et les fillettes sont les plus touchées (11,4 millions), mais les hommes et les garçons ne sont pas loin derrière (9,5 millions de victimes). Les enfants, garçons et filles, âgés de moins de 18 ans représentent un quart du total de toutes les victimes (5,5 millions).

[39] OIT: *Estimation mondiale sur le travail forcé*, 2012: sur un total de 14,2 millions de victimes de l'exploitation du travail forcé 74% sont des adultes et 26% des mineurs de moins de 17 ans. Les femmes et les filles représentent 55% du total. Le 90% est exploité par des particuliers ou des entreprises privées générant 150.000 millions de dollars américains par an.

[40] Adopté à Genève le 11 juin 2014, entré en vigueur le 9 novembre 2016

particulier les travailleurs migrants, contre d'éventuelles pratiques abusives et frauduleuses dans le processus du recrutement et du placement.

On doit punir comme crime la traite des êtres humains aux fins d'imposer le travail ou les services forcés, l'esclavage[41] ou les pratiques analogues[42], la servitude ou la mendicité. Ces termes impliquent des situations de privation de liberté absolue pour décider sur la relation de travail. À cause de la pleine disponibilité de la victime par son patron afin elle ne peut pas se rebeller contre l'exploitation économique ou l'abus dans les conditions de travail.

C'est assez courant que les enfants soient utilisés comme mendiants ou vendeurs ambulants. Dans certains cas ils sont mutilés par leurs exploiteurs pour apitoyer les passants et attirer la sympathie.

b) L'exploitation pour commettre des activités criminelles

Souvent les organisations criminelles ne se consacrent pas exclusivement à la traite des personnes. Elles pratiquent aussi d'autres activités illicites. Il est donc possible que la victime soit forcée de commettre des comportements criminels généralement peu graves, comme la vente de petites quantités de drogues ou la commission de vols et larcins.

La *Convention du Conseil de l'Europe sur la lutte contre la traite des êtres humains* prévoit que les États puissent adopter des mesures pour exonérer pénalement les victimes de traite pour les actes délictuels qu'elles ont commis pendant leur situation d'exploitation[43].

---

[41] Art. 1 Convention relative à l'esclavage (1926): «1. L'esclavage est l'état ou condition d'un individu sur lequel s'exercent les attributs du droit de propriété ou certains d'entre eux;
2. La traite des esclaves comprend tout acte de capture, d'acquisition ou de cession d'un individu en vue de la réduire en esclavage; tout acte d'acquisition d'un esclave en vue de le vendre ou de l'échanger; tout acte de cession par vente ou échange d'un esclave acquis en vue d'être vendu ou échangé, ainsi que, en général, tout acte de commerce ou de transport d'esclaves.»

[42] L'art. 1 de la Convention supplémentaire relative à l'abolition de l'esclavage, de la traite des esclaves et des institutions et pratiques analogues à l'esclavage (1956) considère que sont similaires à l'esclavage: la servitude pour dettes, le servage, le mariage forcé moyennant une contrepartie versée à un autre, le transfert de la femme à un tiers pour une contrepartie, la transmission en succession de la veuve à une autre personne, ou la remise d'un enfant de moins de dix-huit ans à un tiers, contre paiement ou non pour l'exploitation de sa personne ou de son travail.

[43] Art. 26 (Disposition de non-sanction): «Chaque Partie prévoit, conformément aux principes fondamentaux de son système juridique, la possibilité de ne pas imposer de sanctions aux victimes pour avoir pris part à des activités illicites lorsqu'elles y ont été contraintes.»

c) Le prélèvement d'organes corporels

La forte demande d'organes pour la transplantation et le faible nombre de donneurs mène à des transplantations en dehors des voies légales. Ceci a suscité les *Principes directeurs de l'OMS sur la transplantation de cellules, de tissus et d'organes* (Résolution WHA44.2 révisée en 2008) visant à prévenir leur trafic[44]. L'OMS estime qu'environ 10% des organes transplantés chaque année dans le monde proviennent du trafic illégal d'organes. Les victimes à qui on vole les organes sont, dans la plupart des cas, les femmes et les enfants de pays pauvres. Le «tourisme de transplantation» favorise ce commerce illicite.

Lors de la *Conférence des Parties à la Convention contre la criminalité transnationale organisée* (2010) on a reconnu que l'intrusion de criminels dans les opérations de greffe légales n'est pas toujours évidente à première vue en raison de l'intervention dans l'achat illégal d'organes de professionnels de la santé et de personnel hospitalier parmi les groupes organisés à ces fins et les contrebandiers.

L'article 3 du Protocole visant la traite des personnes inclue le prélèvement d'organes entre les activités d'exploitation. La question clé est le consentement valide de la personne exploitée. La *Convention européenne sur les droits de l'homme et la biomédecine* (1997) exige le consentement explicite pour le prélèvement d'organes et de tissus de donneurs vivants (article 20). Elle prévoit que «le corps humain et ses parties ne doivent pas être, en tant que tels, source de profit» (article 21). La *Directive 2010/45/UE du Parlement européen et du Conseil relative aux normes de qualité et de sécurité des organes humains destinés à la transplantation* vise à contribuer indirectement à la lutte contre le trafic d'organes «par l'établissement d'autorités compétentes, l'autorisation de centres de transplantation, la définition de conditions d'obtention et la mise en place de systèmes de traçabilité.»

---

[44] Principe directeur 5: «Les cellules, tissus et organes ne peuvent faire l'objet que de dons gratuits, sans aucune contrepartie pécuniaire ou autre récompense ayant une valeur marchande. L'achat ou les offres d'achat de cellules, de tissus ou d'organes aux fins de transplantation, ou leur vente par des personnes vivantes ou par les proches de personnes décédées, doivent être interdits.
L'interdiction de la vente ou de l'achat de cellules, de tissus ou d'organes n'empêche pas de rembourser dans des limites raisonnables les frais vérifiables encourus par le donneur, y compris les pertes de revenu, ou de régler les dépenses liées a u prélèvement, au traitement, à la préservation et à la mise à disposition de cellules, de tissus ou d'organes humains aux fins de transplantation.».

d) Mariages forcés

Les mariages d'enfants, les mariages précoces[45] et les mariages forcés constituent une forme de discrimination fondée sur le genre qui touche de manière disproportionnée les femmes et les filles. La plupart des victimes de mariages forcés, qu'il ne faut pas confondre avec les «mariages arrangés», sont des femmes et des jeunes filles soumises à des traditions ancestrales dans certaines régions du monde[46]. Ces mariages, qui généralement comportent une vente, ont une étroite relation avec l'esclavage et l'exploitation sexuelle.

La Convention sur le consentement au mariage, l'âge minimum du mariage et l'enregistrement des mariages ***(1962) établie dans son article 1.1: «Aucun mariage ne pourra être contracté légalement sans le libre et plein consentement des deux parties, ce consentement devant être exprimé par elles en personne, en présence de l'autorité compétente pour célébrer le mariage et de témoins, après une publicité suffisante, conformément aux dispositions de la loi». Dans le même sens la*** **Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes** ***(1979) exige que les États adoptent les mesures nécessaires pour assurer l'égalité entre hommes et femmes quant au "même droit de choisir librement son conjoint et de ne contracter mariage que de son libre et plein consentement" (article 16.1.b).***

La *Charte Africaine des droits et du bien-être de l'enfant* interdit le mariage d'enfants et la promesse de jeunes filles et garçons en mariage (article 2). La tradition, la religion, la culture ou l'économie ne peuvent servir de justifications aux mariages d'enfants[47].

---

[45] Art. 16.2 Déclaration Universelle des Droits de l'Homme: "Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux."

[46] Le mariage précoce est courant en Afrique centrale et occidentale, où il touche 40 et 49 %, respectivement, des filles de moins de 18 ans.

[47] Rapport du Haut-commissariat des Nations Unies aux Droits de l'Homme (A/HRC/26/22) sur *Prévention et élimination des mariages d'enfants, des mariages précoces et des mariages forcés*, du 2 avril 2014: «5. Les expressions «mariage d'enfant» et «mariage précoce» sont souvent utilisées de manière interchangeable et cette dernière renvoie aux mariages dans lesquels au moins l'un des conjoints est âgé de moins de 18 ans dans les pays où l'âge de la majorité est atteint avant le mariage ou au moment du mariage. L'expression mariage précoce peut également renvoyer à un mariage dans lequel les deux époux ont 18 ans ou plus, mais où d'autres facteurs font qu'ils ne sont pas prêt à consentir au mariage, notamment du fait de leur niveau de développement physique, émotionnel, sexuel et psychologique, ou par manque d'information sur les choix qui s'offrent à eux pour construire leur vie.
6. On entend par «mariage forcé» tout mariage contracté sans le libre et plein consentement des deux parties dont l'une au moins n'est pas en mesure de mettre un

e) La vente pour l'adoption illicite

Une augmentation des demandes d'adoption a contribué au développement du trafic illicite de bébés et de jeunes enfants. Parfois, des mères de pays plus défavorisés, dans des circonstances précaires et de vulnérabilité, vendent leur bébé ou leur jeune enfant. Mais, quant le trafic est institutionnalisé et que même les gouvernements y prennent part, il arrive aussi que les nourrissons soient volés à la naissance et que l'on explique à la mère que le bébé était mort-né.

La *Convention européenne en matière d'adoption des enfants* (1967 révisée en 2008) établie dans son article 4 que l'adoption n'est valable que si elle est prononcée par une autorité judiciaire ou administrative compétente. La *Convention sur la protection des enfants et la coopération en matière d'adoption internationale* (1993) exige le consentement informé, dans les formes légales et par écrit, des personnes, institutions et autorités. Le consentement de la mère doit être donné après la naissance de l'enfant. Cette Convention, qui renforce l'article 21 de la *Convention relative aux droits de l'enfant* (1989), a pour but de garantir que les adoptions internationales soient organisées dans l'intérêt supérieur de l'enfant et en respectant ses droits fondamentaux, ainsi que de prévenir l'enlèvement, la vente et le trafic d'enfants.

f) La conscription militaire d'enfants-soldats

On considère que dans les dernières décades quelque 30.000 enfants-soldats, garçons et filles en dessous de 18 ans, ont participé dans plus de 30 conflits armés récents ou en cours dans toutes les régions du monde. La pauvreté ou la maltraitance les poussent à rejoindre les forces armées ou bien ils sont enlevés ou recrutés de force par les groupes armés réguliers ou irréguliers. Leur rôle varie, ils servent d'espions, de vigiles, de messagers, de porteurs, de cuisiniers, de domestiques, «d'épouses» rendant des services sexuels, ou de combattants. Les enfants sont souvent utilisés pour poser et enlever les mines terrestres.

De façon similaire aux garçons, les filles peuvent être enrôlées de force ou volontairement. Elles peuvent être assignées aux premières lignes de combat ainsi

---

terme au mariage ou de quitter son conjoint, y compris du fait de la contrainte ou de fortes pressions sociales ou familiales.»
Selon les estimations d'UNICEF en 2012, dans le monde 400 millions de femmes âgées de 20 à 49 ans (41% de la population totale des femmes dans ce groupe d'âge) se sont mariés, ou unies sous d'autres formes d'alliance, avant l'âge de 18 ans. D'après le Fond des Nations Unies pour la Population (FNUAP) dans les pays en développement (hors la Chine) une fille de moins de 18 ans sur trois est mariée, la plupart d'entre elles ayant un niveau d'instruction limité et vivant en zone rurale dans un dénuement extrême.

qu'aux mêmes rôles que les garçons, mais souvent elles servent comme esclaves sexuelles, concubines ou épouses forcées[48].

L'enrôlement obligatoire d'enfants en dessous de l'âge de 15 ans et leur participation aux conflits armés constituent une violation de leurs droits. La *Convention relative aux Droits de l'Enfant* (1989) demande aux États de ne pas enrôler des personnes qui n'aient pas atteint l'âge de 15 ans et même si elles s'enrôlent volontairement elles ne doivent pas participer directement aux hostilités (article 38).

Le *Protocole facultatif à la Convention relative aux droits de l'enfant, concernant l'implication d'enfants dans les conflits armés* (2000) relève l'âge minimum de 18 ans pour l'enrôlement obligatoire dans les forces armées régulières (article 2), pouvant le faire volontairement à partir de 15 ans. En dessous de l'âge de 18 ans les enfants ne doivent pas participer directement aux hostilités (article 1). La même exigence de ne pas enrôler des mineurs de moins de 15 ans se dirige aux groupes armés, distincts des armées d'État (article 4). Ces jeunes enrôlés ou utilisés illicitement dans des hostilités doivent être démobilisés et assistés pour leur réadaptation physique, psychologique et sociale (article 6).

La conscription et l'enrôlement d'enfants est considéré un crime de guerre. En 2012 la Cour Pénale Internationale (CPI) a reconnu coupable le Congolais Thomas Lubanga[49], ancien seigneur de la guerre et chef de l'Union des patriotes congolais (UPC), pour avoir fait participer des enfants de moins de 15 ans dans un conflit armé entre 2002 et 2003. La même année l'ex-président du Libéria Charles Ghankay Taylor fut aussi reconnu coupable par la Cour spéciale de Sierra Leone pour l'enrôlement d'enfants soldats.

---

[48] Action for the Rights of Children (ARC): Rapport *Enfants soldats*, 2002 http://www.unhcr.org/fr/4b151b88e.pdf

[49] Décision ICC-01/04-01/06 (Affaire Le Procureur c. Thomas Lubanga Dyilo) du 1er décembre 2014: Thomas Lubanga a été déclaré coupable, en qualité de co-auteur, des crimes de guerre consistant en l'enrôlement et la conscription d'enfants de moins de 15 ans dans la Force patriotique pour la libération du Congo (UPC/FPLC), et le fait de les faire participer activement à des hostilités, dans le cadre d'un conflit armé ne présentant pas un caractère international, du 1er septembre 2002 au 13 août 2003 (activités sanctionnés art. 8-2-e-vii du Statut de Rome). Le 19 décembre 2015, Thomas Lubanga Dyilo a été transféré dans une prison de la République démocratique du Congo (RDC) où il purgera sa peine de 14 ans d'emprisonnement.

Naïma CHIKHAOUI. Socioanthropologue
Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine
Département d'Anthropologie et de Muséologie

Jeunes filles et femmes africaines en mobilité migratoire, enjeux d'une hypervisibilité par le «corps»

Introduction

Les approches anthropologiques et sociologiques considèrent le « corps » autant comme un porteur du socioculturel, entre autres en termes de mécanisme de domination ou du moins de contrôle social et sociétal, qu'un concept analyseur, un outil conceptuel d'approche méthodologique.

Ce faisant, aborder les réalités des jeunes filles et femmes africaines en processus migratoire, particulièrement desdit.e.s « clandestin.e.s » ou en « transit », partant des réalités et vécus du corps, ajoute un troisième élément à ce paramètre théorique.

Il s'agit pour ces jeunes filles et femmes en mobilité migratoire, ici dite clandestine ou de transit en quête d'un statut d'exilée. Cette situation constitue une réelle situation empirique presque expérimentale et visiblement observable à l'œil nu. Un laboratoire d'observation directe, voire à portée systémique. Ces jeunes filles et femmes ne sont pas dans leurs foyers, lieux de travail, elles sont visibles dans l'espace publique qu'elles investissent tout au long de la journée et pour certaines jusqu'à tard dans la nuit.

En effet, le fait frappant et de plus en plus documenté en chiffres est celui des jeunes filles et femmes en chemin vers les rives européennes, laisse voir des jeunes filles et femmes souvent enceintes et/ou accompagnées d'enfants -un ou plus-, en bas âge, ou déclarant avoir vécu des expériences abortives. En se fondant sur les témoignages et les documentions disponibles du fait, cette situation est quasi totalement corollaire de vécus de violences, dont celles plus spécifiquement fondées sur le genre.

Cette violence fondée sur le genre se dévoile sous différentes formes, à la tête desquelles les violences sexuelles. Ces violences sexuelles se présentent sous deux types majeurs : l'exploitation sexuelle entre autres expérimentée ou bien dans une

traite, ou bien une prostitution occasionnelle ou -comme souvent exprimée par les personnes elles-mêmes, de survie -donc forcée-, et le viol[50].

Soulignons de prime abord que toute prostitution est selon notre entendement conceptuelle une forme de violence fondée sur le genre. Il s'agit d'une forme d'esclavage des plus sévères car ses mécanismes d'aliénation génèrent un discours courant de légitimation de ce qui est dit « prostitution librement choisie » ou « travail de sexe ».

Il s'agit bel et bien de faits d'«esclavage moderne» qui prend forme dans la traite des personnes jeunes filles et femmes à des fins d'exploitation sexuelle commise sur le chemin de l'exil et qui se poursuit généralement sur les « terres d'accueil ». Mais aussi, il s'avère être question de jeunes filles et femmes contraintes d'une manière ou d'une autre de « vendre » leurs corps et sexualité pour se prémunir de violence ou assurer le pain et le nécessaire quotidien en termes de besoins pratiques pour elles et pour les enfants.

Ce qui interpelle le plus ce sont les viols répétitifs subis tout au long de parcours à multiples calvaires, par ces jeunes filles et femmes[51], mais qui se manifestent pour ces africaines par un trauma qui se vit dans la chaire, l'être et l'âme dans son enveloppe charnelle, l'égo intime et frappe donc encore une fois le « corps ». La déshumanisation passe par la violence sexuelle qui viole le corps et abîme son enveloppe psychologique et émotionnelle bien au-delà des blessures physiques, souvent aussi à séquelles lourdes.

Les hommes ne sont pas épargnés du viol mais cet incident reste scellé plus par le silence car toute la valeur socioculturelle de la virilité et la prohibition sévère de l'homosexualité sont des plus strictes. Les hommes violés encourent des stigmates sociaux tout autant destructeurs. Il semble aussi être incontestable que les jeunes filles et femmes sont les plus concernées et le risque les guette en premier chef.

Encore une fois et alors que la mondialisation participe à la libre circulation et à l'élargissement de la mobilité des personne et des biens, les jeunes filles et

---

[50]Selon l'enquête menée par exemple sur les subsahariens, le viol constitue 11% dont 36% de jeunes filles et m8femmes et 5% d'hommes. « L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique. Juin 2007. *http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdfp.54*

[51] Les hommes ne sont pas épargnés du viol mais scellée plus par le silence car toute la valeur socioculturelle de la virilité et la prohibition sévère de l'homosexualité étant strictes, les hommes violés encourent de stigmates autant destructeurs. Il semble aussi être incontestable que les jeunes filles et femmes sont plus concernées et le risque les guette en premier chef.

femmes s'en trouvent les plus frappées par sa « face noire », celle de d'exploitation et de l'exacerbation des discriminations sexuelles et sous leur plus cruelle expression, la violence sexuelle.

Cette contribution ne prétend nullement en déployer les données analysées et analytiquement mises en lumière[52] car il s'agit de réalités occultées et les enquêtes et études y afférentes sont encore non exhaustivement et qualitativement menées. Cette occultation s'expliquerait en partie par tout particulièrement la sensibilité du sujet, les résistances genre qui relèguent souvm2ent ces thématiques et problèmes sociopolitiques et humains au second plan. Il faut ajouter à cela la spécificité situationnelle de fait non légale de mobilité migratoire généralement et à grands risques sur la vie et l'aboutissement du projet d'émigration, ce qui laisse place à la discrétion et au silence.

Il est question de mettre en exergue les faits et de les interroger plus que d'en apporter des réponses. Des éléments interprétatifs mettront la focale sur la centralité du « corps » et de la « sexualité des hommes et des jeunes filles et femmes», ici non des africains et africaines mais d'une centralité humaine qui s'est construite dans la domination masculine et l'assujettissement intériorisé et contrôlé du corps féminin. Cet axe focal analysé, il donnerait sens à l'acte d'occultation et en décèlerait surtout les conséquences sur les personnes qui vivent et subissent les souffrances et les aléas de ce chemin vers souvent une terre moins aride, plus généreuse même si « non promise ».

L'objectif pratique au-delà de celui intellectuel, est de mettre en exergue ces faits pour inciter le regard et susciter l'intérêt scientifique à propos de ces problématiques complexes et qui ne cessent de s'imposer de par leur coût financier, et surtout humain, de développement et de paix à l'échelle continentale et mondiale.

L'observation quotidienne des jeunes filles et femmes africaines en mobilité migratoire, visibles dans les espaces urbains marocains (Rabat, Mohammedia et Casablanca), les entretiens informels et sporadiques ayant aidé à une collecte de données instruisent en partie ces questionnements. Cette exploration a surtout fait germer une hypothèse qui s'est imposée contrastant avec les données cumulées via le travail bibliographique.

---

[52] Ceci nous exige de ne citer que quelques témoignages des informatrices interviewées plus d'une fois. Aussi, soulignons que ces citations restent relatives et non généralisables même si elles sont corroborées quant à la pertinence par la littérature basée sur des enquêtes consultée et les témoignages médiatisés disponibles dans différents médias à support électronique ou papiers ou audio, etc.

Nos données non suffisamment étoffées et élaborées à ce stade, nous réconfortent dans la formulation d'une hypothèse relativement plausible, à savoir que :

Les jeunes filles et femmes migrantes africaines cèdent à l'exploitation de leurs propres corps et de leurs enfants pour négocier leur migration et son aboutissement.

Cette hypothèse est devenue insistance, entendant circuler la formule de plus en plus courante « enfants visas » «des jeunes filles et femmes en émigration». L'hypothèse n'élimine en rien l'influence directe des pressions et agressions qui entrent en jeux. Il n'est pas question ici de « consentement » dans le sens d'une volonté libre et d'une pleine connaissance et conscience des risques et surtout de l'ampleur et des dangers des retombées et sur elles et sur les enfants.

Nous avons pu avoir une première donnée croisée qui se confirme, elle porte sur la fréquence des viols et de la sexualité tarifaire ou monnaie de passage et/ou de protection tout au long du périple de la migration clandestine. Ce fait est relativement documenté à l'appui de quelques enquêtes menées et disponibles.

La documentation consultée souligne presque exclusivement l'exploitation sexuelle et les viols comme des vécus récurrents et alarmants des jeunes filles et femmes africaines en mobilité migratoire.

Nous avons par ailleurs trouvé écho à cette sensibilité et constat formulé dans cette hypothèse dans les résultats de l'enquête qualitative, qui parle de recours à des stratégies des subsahariennes enquêtées (30 entretiens), dont le jeu sur les enjeux de la maternité ». Pour supporter les difficultés tout au long du parcours et pour résister durant leur séjour au Maroc, les subsahariennes mettent en œuvre plusieurs types de stratégies individuelles ou collectives»[53].

Il y a différents cas de figure, des mères accompagnées de leurs époux ou partenaires se trouvent enceintes, d'autres quittent leurs pays étant enceintes. Elles peuvent être accompagnées d'enfants en très bas âge ou plus âgées. Mais, la probabilité des grossesses non désirées[54] et celles survenant à l'issue d'une

---

[53] *Genre et migration subsaharienne en transit au Maroc, quels changements dans les rapports sociaux?, In : « L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique ». Chapitre VII. Association Marocaine d'Etudes et de Recherche en Migration. Juin 2008.*
http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdf

[54] *« Les jeunes filles et femmes s'investissent dans des unions « souples », non liées au mariage. Elles ne parlent pas le plus souvent de mari mais de compagnon. » Genre et migration subsaharienne en transit au Maroc, quels changements dans les rapports sociaux? Chapitre VII, p. 114.*

violence sexuelle, entre autres par le viol, est très probable. Telle est la question centrale qui nous intéresse ici et qui met l'accent sur l'exploitation sexuelle analysable à la lumière des représentations socioculturelles des corps des jeunes filles et femmes et des questions de la sexualité.

Les enquêtes quantitatives disponibles et selon la taille de leur échantillon, livrent des données quantifiées sur les jeunes filles et femmes migrantes. Elles sont plus célibataires mais de plus en plus de mères partent avec leurs enfants ou les conçoivent en cours de route[55].

Mais parmi elles, des mères à l'instar de certains pères, « quittent le pays par contrainte», « [...] partent aussi parce qu'elles sont mères et qu'elles ont des enfants à nourrir ». Paradoxalement, les femmes subsahariennes mariées dans le pays d'origine, émigrent plus que les hommes ayant le même statut (26,1 % et 11,9%), ce qui est peut être un indicateur des changements qui s'opèrent dans la distribution classique des rôles accordés aux femmes et aux hommes dans la famille. »[56].

En somme, nous proposons de traiter de la violence fondée sur le genre et des stratégies de survie et de celles au service du projet migratoire chez les jeunes filles et femmes africaines qui reproduisent le mécanisme, voire les schèmes du « corps » sexué dans la domination et la condensation restrictive et chosifiant du « charnel et du sexuel féminin », que les hommes rendent permissifs ou interdits, licites ou illicites, même dans la violence du viol et de l'exploitation la plus cruelle alors vécue dans les vulnérabilités et les souffrances sur le «chemin» de l'exil. .

Nous insistons sur ce concept de violence fondée sur le genre car des confusions et des glissements d'imprécision des sens de ce type de violence nous semblent être courants. Nous référons notamment à l'ouvrage traitant directement de cette question de *Laacher Smaïn*, qui laisse voir à notre sens un biais d'erreur genre dès la formulation des questions constituant le guide des entretiens.

Nous lisons alors : » En quoi ces violences spécifiques s'ajoutent-elles aux autres formes de violences (conjugales, familiales, absence de droit, viol non puni, etc.) dont les femmes sont déjà victimes ? »[57].

---

[55] *Exemple de l'enquête sur « L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique. Juin 2007. http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdf*

[56] *« L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique. Juin 2008. P. 109. http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdf*

[57] *Lacheer Smaïn. De la violence à la persécution , jeunes filles et femmes sur la route de l'exil. La Dispute/Snédit, Paris, 2010.*

Outre ce glissement, il est scientifiquement salutaire que l'analyse du sociologue de cet aspect même si elle fut influencée par cette imprécision, ait présenté des interprétations qui reconnaissent la généalogie conceptuelle genre des temps et espaces des vécus de ces formes de violence, dont particulièrement la violence sexuelle, à savoir chez soi dans son pays et sur la route de l'exil. Mais comme d'autres lectures, l'ouvrage trahit souvent une rupture en spécifiant les violences vécues lors de la mobilité migratoire et n'intègre pas la continuité avec les violences similaires antérieures à l'expérience de l'exil au niveau d'une analyse genre aussi holistique.

Nous usons du concept violence fondée sur le genre pour signifier et le fondement discriminatoire sexiste et le ciblage des corps dans leur dimension sexuelle, qui disons le avant toute réflexion approfondie, réactualise non seulement l'acte de déshumanisation des jeunes filles et femmes. Cette conceptualisation de « violence fondée sur le genre » et telle que vécue dans l'expérience des migrantes, trahit le mécanisme d'appropriation de leurs corps et les ombres sombres presque « pervers » du sens de la sexualité, imaginaire et vécue des hommes, ici africains mais aussi des occidentaux impliquées dans la gestion des conflits de ces flux et qui restent globalement aveugle à cette violence sexuelle ou du moins à ce jour peu soucieux et peu intéressés (arabes ou non arabes).

C'est en ce point précis que l'approche genre outille pertinemment l'analyse. De la déconstruction des faits observés, transparaissent des mécanismes qui peuvent paraitre particuliers et conjoncturels alors qu'ils ont d'un point de vue genre plus structurels, à l'instar du fait de dire que « Il est vrai qu'une fois qu'elles ne sont plus chez-elles [...], elles **n'appartiennent plus à personne**[58], **[...] elles deviennent la propriété possible de tout le monde ; en premier lieu des hommes.** »[59].

Il faut bien se détromper, les jeunes filles et femmes étaient bien la propriété et celle des hommes. Elles ne peuvent que retomber dans le même statut social car la construction sociale régie par la domination des hommes et leurs pouvoirs sur les jeunes filles et femmes, ne peut qu'être de l'ordre de schème porté par les hommes du continent.

Il ne peut s'agir que d'un processus social reproductible au-delà des situations particulières. Plus, il en reste le mécanisme mobile de la répétition, une sorte d'un déjà vécu/acte récidiviste de violence sexuelle par des hommes, qui sont « étrangers » de nationalité mais habitués ou à « habitus » de ce référentiel culturel et social.

---

[58] *Souligné par nous-mêmes.*

[59] *Ibid, p.16.*

Ce qui attesterait de ce postulat est la mémoire du trauma inhérente à la violence sexuelle qui transperce la chaire, l'esprit et la psyché, qui oscille souvent entre l'amnésie, la mémoire sélective ou la mémoire accrue explicitement douloureuse dans les propos et les histoires de vie.

L'auteur de *la violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil*, le reconnait pourtant dès la onzième page : « En revanche, les violences sexuelles ne sont jamais, et en aucune manière, assumées ou acceptés. ». Nous ajoutons que celles expérimentées antérieurement dans son propre pays ne le sont guère. Plus, le ressenti risque bien d'être exacerbé par la récurrence susceptible d'accabler le sentiment de culpabilité qui est décrit comme réaction souvent corollaire des situations des violences sexuelles : *« Pourquoi moi spécialement ? », «Je n'ai rien fait et ça m'est arrivée. ».*

Aussi, ces violences demeurent généralement des questions taboues et elles sont tues car le stigmate n'épargne pas les victimes survivantes qu'elles aient subi ces violences sexuelles dans leurs pays ou hors de ce dernier. Il est notamment rare que les proches et la famille viennent au secours et dénoncent ces faits car ils responsabilisent plus la personne violée que l'auteur du viol, qui « après tout reste un homme » ! N'est-ce pas ce qui est couramment répété, même dans des pays occidentaux où le viol est criminalisé et dans l'ensemble moins banalisé ?

Contextualité du flux massifié du mouvement migratoire féminin africain

L'émigration des jeunes filles et femmes africaines vers l'Europe, précisément vers la France, s'est faite dans un premier temps vers les années quatre-vingt dans le cadre du regroupement familial. Elle s'est intensifiée progressivement, les épouses émigrantes se sont vues joindre de plus en plus par des étudiantes, dont certaines s'installeront pour travailler.

Depuis les années deux milles, le recours des jeunes filles et femmes africaines à l'émigration se fera au-delà de tout statut social uniquement conjugal. Ce sont des jeunes filles et femmes célibataires, des mères seules ou à famille monoparentale (dites célibataires), des divorcées, des épouses mères d'un enfant ou plus. Ce sont surtout des jeunes filles et femmes qui vont fuir des réalités de conflits politiques, de guerres civiles usant de plus en plus dudit « viol arme de guerre », de famine, de pauvreté, de vulnérabilité écologique accompagnée de violence fondée sur le genre –se faire violer en assurant le rôle genre corvéable dévolu aux jeunes filles et femmes d'approvisionnement en eau ou bois comestibles...-, de vécus majeurs de violences sexistes.

Il en atteste aussi de ces réalités accablantes qui poussent à s'exiler, les données alarmantes inhérentes à la quotidienneté sociétale et des vécus sociaux de ces dernières. Ces jeunes filles et femmes constituent la majeure partie des jeunes filles et femmes du monde qui assurent les 2/3 du nombre d'heures de travail et

produisent 70% des aliments sans qu'elles en tirent les bénéfices à part égale ou un privilège méritoire n'est pas assuré. Elles ne gagnent que 10% du revenu total et leur accessibilité au bien foncier (terres) est souvent obstruée ou inexistante. La féminisation de la pauvreté est indéniable au regard du chiffre établi à l'échelle mondiale 70% des 1,2 milliard de personnes qui vivent avec moins d'un dollar par jour. Elles sont les moins épargnées par les méfaits ravageurs des conflits armés. Ainsi, 75% des 40 millions de personnes réfugiées dans le monde pour cause de désaccords armés ou de violation des droits humains sont des jeunes filles et femmes.

Rappelons, pour n'évoquer qu'une seule forme de violence, que les mutilations sexuelles féminines se pratiquent dans trente pays africains -et au Moyen Orient-, elles touchent environ 125 millions de jeunes filles et femmes et de fillettes (2015). Celles qui arrivent dans les pays d'accueil ne sont pas épargnées, ainsi 500 000 jeunes filles et femmes seraient concernées dans la sphère de l'Union européenne[60].

Si nous nous fions à quelques données livrées par le bais du baromètre du genre de la communauté africaine[61] pour certaines régions l'ayant établi, nous ne pouvons que spécifier l'ampleur plus marquée des discriminations des jeunes filles et femmes africaines plus qu'ailleurs.

Il est de même pour indice de l'égalité entre les genres en Afrique[62]. Les chiffres livrés à l'appui de cet outil réflexif et comparatif interpellent. Il est par exemple légitime de se demander comment les jeunes filles et femmes du continent représentent-elles 75% de la main d'œuvre agricole et assurent la plus part des productions agricoles, alors qu'elles sont les plus pauvres des pauvres[63],

---

[60] *Les MSF sont généralisées (98 à 88 % des jeunes filles et femmes en Somalie, Mali, Guinée, Djibouti, Erythrée, Egypte, Sierra Leone, Soudan...),*

[61] *Exemple du premier baromètre du genre de la communauté est-africaine élaboré et diffusé le 3 mai 2014 ? Il concernerait le Burundi, Tanzanie, Kenya, Ouganda, Rwanda. http://www.rfi.fr/afrique/20170504-droit-jeunes filles et femmes -communaute-est-africaine-lance-barometre-genrehttp://www.rfi.fr/afrique/20150530-bad-cree-indice-egalite-genre-hommes-jeunes filles et femmes -afrique*

[62] *La Banque Africaine de Développement (BAD) a mis en place un indice de l'égalité entre les genres en Afrique en termes d'outil comparatif des différences de traitement entre hommes et jeunes filles et femmes dans 52 des 54 pays africains.http://www.rfi.fr/afrique/20150530-bad-cree-indice-egalite-genre-hommes-jeunes filles et femmes -afrique*

[63] Les jeunes filles et femmes de la Somalie, du Soudan et du Mali seraient les plus concernées, faisant de ces pays les plus déclassés –de la liste- quant à l'évaluation via cet indice.

contraintes souvent de s'exiler en quête d'un autre labeur garantissant une vie plus décente ?

A regarder de près les données relatives à la question des violences liées aux parcours migratoires et/ou de l'exil, ce sont celles propres à la traite des personnes et à l'esclavage moderne de l'exploitation et des violences sexuelles qui parlent de façon plus criarde à notre sens les questions de l'égalité de genre et des discriminations à la base du sexe en Afrique.

Parcours d'exil des jeunes filles et femmes africaines narrés par les traumas

Nous usons d'un corpus composé essentiellement des sources de documentions et de bibliographie lues et de quelques entretiens plutôt libres et non systématisés dans une enquête méthodiquement conduite. Nous avons pu expérimenter de près l'extrême difficulté à mener une enquête auprès de ces jeunes filles et femmes, d'autant plus que nous projetions de faire de la recherche action en dehors de tout cadre de partenariat garant entre autres de la facilitation de l'accessibilité aux interviewées[64].

Nous nous fions aussi à une observation dans la durée, particulièrement dans notre ville de résidence[65]. Les données collectées de l'observation ont été soumis à vérification à l'occasion des entretiens menés et nous avons retenu quelques données alors analysées après la conclusion de leurs pertinences, notamment en confrontation avec les synthèses analytiques de notre travail bibliographique.

Concernant les sources bibliographiques, il s'agit plus spécifiquement et en premier lieu du travail d'enquête mené par le sociologue *Laacher Smaïn*[66]. Il s'agit

---

[64] *« Les entretiens les plus compliqués et les plus aléatoires, ceux que je n'ai pas pu en définitive exploiter[...], ont été réalisés principalement au Maroc et en Algérie. » ; ainsi souligne le sociologue Lacheer S., un terrain et en dépit du cadre « officiel » de l'enquête (Haut Commissariat aux Réfugiés/HCR), difficile de part la contrainte au silence, les vulnérabilités trainées depuis la terre natale ou le pays d'origine et les violences qui s'abattraient sur ces jeunes filles et femmes à situation spécifique (en transit, clandestines...) dans ces deux pays précisément, toujours selon l'auteur.*

[65] *La présence physique de ces jeunes filles et femmes dans la spatialité de la ville de Rabat est très importante. En dehors de quartiers les plus habités (Taquadoum suivi par G5 et en partie Temarra), c'est aux coins et recoins des ronds-points, avoisinants le quartiers les plus huppés (Hay Riadn, Souissi), qu'elles prennent place pour pratiquer la mendicité et pour certaines pour la prostitution. La quête de clients occasionnels qui monnayent la sexualité a été révélée par deux jeunes filles et femmes.*

[66] *De la Violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil, La Dispute/Snédit, Paris, 2010.*

d'une étude plutôt qualitative[67] plus instructive à notre sens et, qui à cette date traite directement de la question de la violence fondée sur le genre sous le visage de la violence sexuelle et dans la situation de ce qu'il qualifie en usant d'une notion exprimée par les migrant(e)s et à juste titre de migration de « sursis » ou de « transit ». L'intérêt de cette contribution, est qu'elle cible ce qu'il qualifie lui-même de *« voyage clandestin »*[68].

En deuxième lieu, les témoignages des jeunes filles et femmes africaines concernées par les vécus de violences sexistes, en plus de celles subies par les hommes (violence verbale, abandon par les passeurs, torture de la faim...), documentés particulièrement par des organismes de terrain crédibles, ont instruit nos réflexions et analyses.

En dernier lieu, notre enquête informelle de terrain focalisant particulièrement sur les représentations et les vécus du « corps » et de la sexualité et les stratégies en lien, propres aux africaines avec lesquelles nous avons pu nous entretenir, ont permis d'initier une problématique à approfondir certes mais qui mérite d'être soulevée et réfléchie à travers le regard nourrit du travail bibliographique.

Les jeunes filles et femmes livrent rarement leurs souffrances, elles se cloitrent dans le silence par pudeur, par socialisation banalisant les agressions à l'encontre des jeunes filles et femmes, par crainte des représailles et des expériences abortives du projet de vie greffé à la décision de prendre la route à embuches en partie connues ou soupçonnées.

Mais la parole est remplacée par les manifestations et les états de leurs « corps ». Des images sont prégnantes, à savoir des migrantes visibles par leurs ventres porteurs de fœtus ou nourrissons, leurs dos porteurs d'enfant en très bas âge voire par moment des nourrissons et accompagnées par des enfants qui s'accrochent à leurs mains et à leurs « jupes » ou à leurs pas les suivant dans leurs va-et-vient vers les voitures qui marquent les feux rouges et les passants qui circulent.

D'autres postures corporelles observables au quotidien, des jeunes filles et femmes qui sous l'ombre clément des arbres allaitent des enfants ou les nourrissent, se laissent aller à un somme ou s'abreuvent d'eau... toujours dans un

---

[67] *L'enquête a usé de l'outil entretiens, à raison de 69 entretiens et le plus notoire pour nous est que 99% de l'échantillon est constitué de 69% de jeunes filles et femmes subsahariennes –uniquement quatre hommes migrants subsahariens-. Il est utile aussi de préciser que le terrain a concerné quatre pays : Maroc, Algérie, Espagne et France. Ibid., p. 10.*

[68] *L'auteur définie de façon pertinente l'entendement approximatif de cette qualification de « Voyage clandestin et il en souligne la nuance et la relativité : » : ». Ibid., p. ??*

témoignage d'épuisement corporel qui parle la pénibilité du « labeur » reproductif qui leur colle à la peau et aux corps et à celui « domestique » assurant gain quotidien pour les charges pécuniaires du loyer et de la nourriture et les médicaments occasionnels à acheter pour leurs enfants[69].

Il est intéressant de livrer les données brutes de notre observation collectées sous le regard outillé des concepts de l' «hexis » Bourdieusien (Théorie bourdieusienne). Le sociologue Bourdieu P., définit ce concept avec une nuance apportée quant au concept central de « l'habitus » au cœur de la socialisation et les socialités et sociabilité et le fondement de l'organisation sociale bâtie sur les mécanismes de domination. Il est question alors de deux dimensions de l' hexis: l'«hexis » corporelle et celle vestimentaire[70].

L'entendement conceptuel est donc à prendre dans deux nuances intrinsèquement liées bien explicitées et simplifiées par Durant P,.[71]. Celle propre à « l'hexis corporelle» et qui et selon ses propos, qui « *[...] apparaît moins comme l'extériorisation de l'habitus que comme l'un des deux modes de subjectivation auxquels prêtent les structures objectives d'un espace social s'incarnant simultanément, dans le sujet, sous forme de schèmes mentaux et de schèmes corporels. ».*

Et le deuxième sens en termes « d'hexis vestimentaire », est ce qui « *[...] tend à recouvrir, au-delà des dispositions durables proprement corporelles, à divers signes établis à même le corps ou dans son prolongement immédiat, tels que vêtements ou accessoires vestimentaires, coiffures (coupe, longueur, coloration) ou bien encore absence ou présence de différentes sortes de tatouages, scarifications ou piercings»*[72].

---

[69] *Les enfants, partie prenante et intégrante malgré elle de ce « voyage », semblent présenter souvent des problèmes de santé assez fréquents d'après les dires des mamans interviewées. A voir la chaleur et le soleil souvent sidérant, accentué dans des endroits nus comme les ronds-points, il est aisé de comprendre la fréquence des souffrances physiques et des risques sanitaires.*

[70] *Pascal Durand, «Hexis», dans Anthony Glinoer et Denis Saint-Amand (dir.), Le lexique socius, URL : http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/40-hexis.*

[71] *Pascal Durand, « Hexis », dans Anthony Glinoer et Denis Saint-Amand (dir.),* Le lexique socius, *URL : http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/40-hexis, page consultée le 31 janvier 2018.*

[72] *Pascal Durand, « Hexis », dans Anthony Glinoer et Denis Saint-Amand (dir.),* Le lexique socius, *URL : http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/40-hexis, page consultée le 31 janvier 2018.*

Dans le « prolongement immédiat » des corps de ces africaines observables dans l'espace urbain investi à l'issue d'un parcours long et douloureux, se donnent à voir des signes d'épuisement physique (démarche, pâleur...), de négligence certainement forcée pour des jeunes filles et femmes venant de cultures qui généralement célèbrent le corps par des soins esthétiques et rituelles à portée culturelle et patrimoniale propres aux pays de provenance (parures, coiffes...).

D'autres signes qui interpellent, ce sont les pratiques vestimentaires connotant une situation exceptionnelle mais surtout qui se base sur de nouveaux codes et paramètres sociaux. Des faits se dessinent alors dans les corps de ces jeunes filles et femmes.

En effet, ces jeunes filles et femmes usent d'un vestimentaire « bricolé » pour l'occasion. Il semble tantôt dicté par la sévérité du nouvel environnement inhabituel par son climat l'hiver (grand froid) ou à climat habituel (chaleur et grand ensoleillement) mais particulier car à exposition prolongée en dehors de tout abri (rue). Il est aussi choisi pour faire face aux aléas imprévus, comme le fait de devoir se dérober de la police effectuant des contrôles, s'abriter ou passer la nuit à labelle étoile ou finir dans un commissariat ou si la chance le permet dans un établissement de protection sociale pour personnes âgées comme c'est le cas courant au Maroc.

Des pratiques vestimentaires stratégiques sont aussi observées et sont relativement usuels. Ces nouvelles pratiques vestimentaires sont généralement le port du vestimentaire traditionnel féminin comme la djellaba ou à défaut une robe traditionnelle (Gandoura) ou d'un élément du costume religieux islamique (voiler la tête d'un foulard ou carrément d'un élément du costume dit « nikab », un foulard ample qui tombe au-delà des épaules et couvre intégralement la partie supérieure du corps).

Il serait judicieux d'apporter des réponses compréhensives à ces pratiques vestimentaires. Nous n'avons pu qu'en élaborer quelques hypothèses qui restent à vérifier par un travail de terrain consistant et étendu dans le temps et dans l'espace.

Ces hypothèses se déclinent à ce stade comme suit :

- Le port du costume féminin religieux -ici dit islamique-, protège du harcèlement sexuel[73];

---

[73] *Le harcèlement sexuel représente 15,5% des violences, les jeunes filles et femmes restent les plus touchées avec 47% et 7% d'hommes. P. 53*

- Le port du costume féminin religieux met en avant la confession islamique de l'africaine en mobilité migratoire dans les pays de transits à confession islamique ;
- Le port du costume religieux -dit ici islamique- est une tactique stratégique de sollicitude de la sympathie, voire de l'empathie et/ou de l'aide ;
- Le port du vestimentaire traditionnel -Djellaba ou Gandoura-, est un moyen à situer au niveau d'une volonté d'intégration[74] ;
- Le port du vestimentaire traditionnel -Djellaba ou Gandoura-, est une stratégie de camouflage identitaire ethnique du corps;
- Le port du vestimentaire traditionnel -Djellaba ou Gandoura »-, et un recours défensif et de protection contre le harcèlement sexuel;
- Le port du vestimentaire traditionnel -Djellaba ou Gandoura -, et un moyen d'écartement de l'image stéréotypée taxant de prostituée.

Ces faits d'observation relatifs aux « scènes corporels » joués dans la rue (Rabat, Mohammedia, Casablanca...), interrogent sur les dynamiques des représentations du corps, de l'estime de soi, de la concordance avec la norme sociale et culturelle, mais aussi avec le vécu émotionnel de l'intime, de l'image de soi avant qu'il ne se projette dans l'alter socialisant de chez soi ou dans la nouvelle altérité de cette terre du transit forcé ou du chemin de l'exil et de la terre paradisiaque promise ou du moins rêvée.

Si nous n'avons pas pu explorer dans l'exhaustivité ces hypothèses afin d'analyser et d'apporter des réponses à nos interrogations, des éléments interprétatifs furent élaborés aux faits observées des africaines et de leurs compagnons de routes et d'infortune, leurs progéniture.

Ces corps « pleins » de vie, ces jeunes filles et femmes enceintes ou « moi auxiliaires » à des enfants qui à peine viennent au monde et parachèvent leur maturité psychique, entre autres topique psychique, cérébrale et donc cognitive, physique et ultimement émotionnelle, dévoilent des vécus du corps d'une violence symbolique, sexuelle et physique intolérables.

La violence la plus symbolique et la plus complexe selon notre mesure conceptuelle, car elle intégrerait plusieurs formes de violence psychologique, morale et aussi juridique dans certains cas, c'est celle du fait du « non désir de l'enfant ». Cette absence du désir de l'enfant est notée dans des cas et tels que

---

[74] *Ceci évoque la pratique connue et documenté des africains dans les pays d'accueil en Europe, qui disent soigner leur apparence vestimentaire en allant jusqu'à se ruiner pour porter des habits signés coûteux pour gagner le respect des autres et se prémunir des regards xénophobes et racistes ou infériorisant.*

qualifiés par les informatrices de naissance dite accidentelle (rapport sexuel non protégé à défaut de disponibilité du préservatif ou par contrainte du client ou du(es) partenaire(e), dans certains cas étant multiples et occasionnels ou celle plus cruelle conséquente de viol. Un enfant conçu donc en cours de route ou dans un pays de transit, n'est pas un fait rare ou isolé[75].

Il faut mentionner aussi un cas de figure notifié par *Laacher S.*, celui du recours à la grossesse illusoirement protectrice. Recours dit ici illusoirement protecteur car certaines avouent avoir été violées alors qu'elles étaient enceintes[76] Une informatrice m'assomme de question avec une voix pleine de colère:

« Quand tu ne peux pas avorter alors que même tu es violée et dégoutée à vomir tous les jours et tu vis l'enfer, et vas vers l'inconnu, que peux-tu faire ? Tu oublies ton ventre grandissant et tu te soucies plus de ton estomac et de la hantise d'être à nouveau violée. C'est amer, oui. Cet enfant est aussi victime que moi, je le sais. Et, un de nous deux ou nous deux sera avalé par la mer peut-être. Ce n'est pas fini ».

Après des excuses demandées, si toutefois mes questions agacent, elle répond à ma question initialement posée *: «vos enfants ont-ils l'occasion de voir leurs pères ? Vous aident-ils par exemple en les gardant pour qu'ils ne s'exposent pas à un soleil aussi accablant ? »:*

« Je ne connais pas le père tant les visages de mes violeurs sont flous et entremêlés dans ma tête… Ils sont trois.»

Quand ce n'est pas le viol qui a engendré une naissance ou un rapport sexuel volontaire avec un partenaire librement choisi, avec des cas de figure d'une multiplicité ou changement de compagnons, c'est un choix qualifiable de

---

[75] *« L'itinéraire emprunté par ces migrants subsahariens, une fois franchie les frontières entre le Mali, le Niger et l'Algérie passe par Ghardaïa, Maghnia, Béni Drar, Ahfir, Berkane, Aklim, Zaïo, Selouane, Nador, soit plus de 3000 Kms, un voyage qui dure jusqu'à trois mois. », In : « L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique. Juin 2007.http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdf*

[76] *Il est souvent rapporté par des jeunes filles et femmes enceintes ayant fait l'objet de violence sexuelle du harcèlement sexuel dans l'espace public au Maroc, que des harceleurs leur répétaient en réponse à leur étonnement de les voir non respectueux de leur état de grossesse théoriquement sacralisé dans la culture islamique « J'aime plus les jeunes filles et femmes enceintes » ! Ici la langue de traduction n'est pas fidèle au sous-entendu, qui est en principe «de désir sexuellement plus une femme enceinte ». Serait-ce un imaginaire masculin socio-culturellement construit et qui va au-delà des frontières marocaines car les auteurs de viol sont autant des hommes dits par les informatrices « arabes » (algériens et marocains ?), que noirs parlant le français ou violentant dans le silence. Notre terrain révéla ce type de viol et les profils de leurs auteurs. Sans parler du viol subi dans son propre pays par son compatriote.*

« mesure » stratégique. La migration peut être une stratégie pour garantir l'avenir des enfants. Et le fait d'avoir un enfant peut aussi être une stratégie individuelle féminine pour donner un caractère irrémédiable à la migration. Une donnée qu'une enquête livre qui mérite certainement d'être creusé.[77]

Le corps reproducteur et à pouvoir génésique, n'est pas le seul à être en enjeux et déployé dans la violence ou dans les systèmes « D » de survie ou d'acte stratège pour réussir son nouveau projet de vie, déterminé par un aboutissement donné de l'aventure migratoire. Le plus abouti étant certes celui qui embrasse les terres européennes prometteuses dans l'imaginaire d'un salut presque magique.

Le corps sexuel, porteur du charnel sexuel à même d'assouvir une sexualité masculine « très à la quête » -, est aussi au centre de cette aventure. Il l'est aussi et dans les souffrances des abus et exploitations sexuels que dans l'usage contraint d'esclavage sexuel et de prostitution.

« *Les hommes ne te voient que dans 'le sexe', même agonisants et perdus dans le désert sans lendemain, du moment que tu es là ils deviennent des prédateurs sexuels et tu es la proie facile, la prostituée surtout qui l'a cherché car tu es venue te frotter à eux et pourquoi ? Pour eux c'est aller se prostituer en Europe. Oui malheureusement c'est la vérité. S'ils ne le disent pas, ils le pensent. C'est aussi comme cela chez-nous. Où ? En Afrique, ici chez-vous au Maroc. N'est-ce pas Madame ?*».

Des propos d'une informatrice qui se plaint d'avoir été harcelée et d'être victime au quotidien alors qu'elle pratique la mendicité de violence verbale la traitant de « prostituée ». Elle dit avoir eu à entendre un jour un jeune lui dire : *« La prostitution ne vous suffit pas pour manger, vous vous professionnalisez dans la mendicité plus que certaines marocaines. »*

Ces propos d'une de nos informatrice, une habituée des jonctions des artères de Hay Riad à Rabat, livrent une part de la réalité de ces africaines que nous furent - une fois la confiance acquise-, souvent répétés.

La sexualité arrachée par intimidation, par violence (viol), monnayée, hantise menaçante tout au long du trajet de la mobilité vers la destination toujours lointaine, don du corps sans âme ni émotions, gracieusement offert contre un espoir de protection des autres...., traduit une réelle épreuve émotionnelle, morale, idéelle traumatisante dans la quotidienneté même des « pieds de terres » provisoires comme le Maroc et l'Algérie : *« Hier, j'ai sursauté alors qu'un policier*

---

77 « L'immigration subsaharienne au Maroc. Analyse socio-économique. Juin 2007. P. 116

http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l%E2%80%99afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-r%C3%A9alites-de-la-migration-irreguli%C3%A8re.pdf.

me surprenant entrain de faire un somme sous cet arabe, me dis : tu seras mieux dans un lit ! Bouges, si non je t'emmène et je te « baise ». Ne le répète pas Madame, sinon, je suis morte !»

Un vécu déchirant, une alternative stratégique ou une perspective de vie (traite...), c'est tout aussi la forme déshumanisante la plus déchirante en termes de violence subie ou qui guette en permanence. Cette menace permanente est en soi une récurrence représentée dans l'esprit, ce qui en fait une forme de violence fondée sur le genre aussi morale et psychologique, des plus destructrices pour les jeunes filles et femmes, usant leur confiance en elles, obstruant tout déploiement de leur estime de soi, rendant leur quotidienneté des plus insupportables et incertaines.

La question de la prostitution mérite précision. Les migrantes africaines dites clandestines sont aussi concernées par la prostitution que d'autres ayant émigré de façon légale. Ce sont en somme des jeunes filles et femmes frappées comme par une « fatalité » sociale transculturelle et transfrontalière genre qui les ligote par ou bien l'image et les représentations stéréotypées comme elles peuvent être enrôlées dans cette exploitation sexuelle et cet esclavage persistant.

Un esclavage qui a traversé les siècles et qui de par la discrimination sexuelle qui perdure, il persiste encore en ce siècle des droits humains, des traités et conventions internationales supposés être préventifs et protecteurs et des utopies des démocraties. Ce faisant, ces combattantes de la route de l'exil sont confrontées aux pratiques de la prostitution sous différents visages :

- Migrantes prisonnières des représentations socioculturelles stéréotypées assimilant les jeunes filles et femmes sans tutelle masculine et empruntant le même espace public supposé être exclusivement masculin, de corps exploitable sexuellement et avec un mécanisme corollaire déculpabilisant les hommes et légitimant socialement en les mtraitant de débauchées ou prostituées ;

- Migrantes prises dans un circuit de circulation de « corps sexuel marchandise » destiné au marché de la prostitution géré par des réseaux criminels de traite des personnes;

- Migrantes recourant à des actes prostitutionnels pour faire face aux aléas et nécessités de survie dont protection physique -de leurs enfants aussi-, tout au long du trajet et dans les pays de transit, éventuellement en terre d'accueil.

Il est opportun ici de porter une autre précision concernant la traite à des fins d'exploitation sexuelle et d'esclavage de prostitution conduit par les réseaux. La littérature rapporte que ces migrantes clandestines ou munies de faux passeports jouissent d'une protection afin qu'elles arrivent comme « marchandise fraiche » à destination.

D'autres migrantes vulnérabilisées par la mobilité clandestine et identifiées comme « marchandise de chaire sexuelle monnayable», subissent une sorte de rapt ou manipulation ou pression directe au cours du périple et leur sort de prostituée est scellé. Une logistique d'acheminement se met en place et des contacts sont pris avec des proxénètes et des marchands de la chair humaine pour ficeler le passage, notamment par le désert et faire aboutir les modalités douanières ou autres jusqu'à destination. Il existerait alors autant de réseaux organisés internationalement et managés par des lobbyistes économiques criminels que des réseaux informels et « artisanaux » mais qui portent la même vocation de gain illicite et qui repose sur les violations des droits fondamentaux des personnes.

Ce fait certes peu documenté de par la criminalité du circuit et de la pratique qui dicte la loi du silence imposée, amène le sociologue *Laacher S,*. à faire un constat relatif aux vécus du parcours qui différerait entre celles protégées et celles perçues aussi comme marchandises mais qui risquent consommation abusive et de violence sexuelle à tout moment:

« Elles [celles qui sont destinées à la prostitution dans un pays riche], sont considérées exactement comme des biens à valeur d'échange, que l'on «travaille» [...] et transporte sans encombre, qui l'on accompagne et que l'on dépose dans des lieux sûrs. »[78].

Le sort aléatoire qui frappe et fait basculer vers une traite ponctuelle et non établie depuis le départ, semble et toujours selon les données du sociologue, être aussi structuré. Il puise un témoignage des plus éclairants de sa littérature[79]:

« [...].Mais alors, quand les filles arrivent sur place et qu'elles n'ont pas de l'argent pour continuer qu'est-ce qu'on fait ? Je peux appeler quelqu'un à Alger ou à Oran. Je lui dis [...] voilà une fille, elle est comme ça et comme ça [...].[80] *»*

Cet interviewé qui dit juste mettre en contact deux personnes pour une éventuelle relation intime, trahit des pratiques éventuelles de traite à des fins d'exploitation sexuelle. Il reçoit une rétribution en argent, il est question de marchandisation du corps et de prostitution. Un proxénétisme déguisé nié mais bel et bien foncièrement et implicitement présent.

---

[78] *Ibid, p. 47.*

[79] *Les migrants subsahariens en situation irrégulière en Algérie : caractéristiques, profils et typologie.*

[80] *Passage d'entretien tiré de « Les Migrants subsahariens en situation irrégulière en Algérie : caractéristiques, profils et typologie. » cité In : De la violence à la persécution, jeunes filles et femmes sur la route de l'exil. Laacher S., P. 47. Citation abrégée par nous-mêmes.*

Autour de l'assujettissement-résilience pour et par le «corps» chez les jeunes filles et femmes africaines:

Il n'existe pas de « corps » que de « fabrique de corps »[81]. Le corps des africaines migrantes n'échappe pas à ce postulat théorique. En outre, les postures défensives et à risques par le corps génésique ou sexuel qu'adoptent les migrantes qui s'exilent ou émigrent et au-delà des profils et motivations variés, nous amène plutôt au paradigme « corps sexué et socialisé » ou au habitus/ hexis basés sur la socialisation qui structure la discrimination sexuelle et fonde initialement la domination masculine, plutôt qu'à des attitudes uniquement dictées par les contraintes et les vécus de la mobilité migratoire.

Nous avons croisé quelques lectures aux faits de cette mise en avant et en danger du corps chez les jeunes filles et femmes migrantes mais elles méritent d'aller au-delà du formel et du de l'explicite pour épouser une analyse genre plutôt déconstructiviste et critique.

Si nous avons à en présenter celles concluantes de l'étude..., nous pouvons les résumer en deux points quant aux grossesses et naissances survenues lors du périple migratoire:

Une négociation des entraves de l'expérience migratoire transformatrice par une reproduction des rôles reproductifs socialement rassurant voir « narssicisant »:

« Donner un sens à l'existence et masquer les frontières de la clandestinité. L'existence d'un enfant peut alors permettre de faire comme si de rien n'était et d'assurer une espèce de continuité de vie face aux nombreux bouleversements de vie en migration. »

« Cela permet de sauvegarder un certain équilibre et d'assurer un certain confort psychique personnel. »

Une stratégie pour une intégration ou tout simplement un droit de résidence dans le pays qui fut à la base juste une frontière du transit:

« Il est aussi probable que l'existence d'enfants « facilite » la poursuite du séjour au Maroc et serve de rempart contre les expulsions »[82].

[81] *Laurie Laurier. La fabrique du corps sexué. https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htmhttps://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htm*

[82] *Les dispositions de l'article 29 aliéna 2 de la loi 02-03 énoncent que : « Aucune femme étrangère enceinte et aucun mineur étranger ne peuvent être éloignés ».*

Ces déductions peuvent correspondre à des éléments non-dits mais qui seraient en lien avec le projet migratoire de ces jeunes filles et femmes, établi à l'avance et tel qu'il a évolué. Toutefois, nous pensons et vu l'importance de ce fait et au regard de certains profils (jeunes filles et femmes lettrées, diplômées, à vocation d'émigration économique ou pour faire des études, etc.), que les dynamiques des attitudes et des comportements et choix sont ici plus socialement structurels d'un point de vue genre.

Pour développer notre propos analytique, nous référons à un passage d'un communiqué de presse d'un événementiel qui synthétise la portée de ce regard via le paradigme corps. C'est le questionnement clé que formule le Commissaire d'une exposition d'art intitulé "Body Talk: féminisme, sexualité et corps dans l'œuvre de six artistes africaines[83]", Koyo Kouoh

"Qu'est-ce qu'un corps noir d'une femme africaine ?", a demandé le commissaire Koyo Kouoh, dans un communiqué. "Est-il l'objet suprême du sacrifice patriarcal? Est-il le corps sacré, souillé, transgressant les frontières de race et de genre dans la façon dont il met en scène et incarne l'histoire ? Est-ce tout ce qui précède ?"[84]

Quand nous savons que l'image du corps détermine conséquemment et grandement la construction de notre identité sexuelle, nous mesurons réellement l'influence structurelle de ses représentations et statuts souvent antagonistes, souvent discriminants du corps des jeunes filles et femmes africaines. Le corps maternel considéré comme pur et sacré, assure à la femme africaine un statut social culturellement sacré et qui assurerait généralement protection et reconnaissance.

La maternité peut alors être vécue dans un projet de vie assumé et reconnu socialement comme elle peut être une expérience refuge comme dans le cas des migrantes clandestines ou en transit vers une destination d'exil ou d'émigration. Un refuge contre le désarroi ou un moyen de se protéger et d'assurer une négociation de facilitation de cette mobilité risquée et menacée entre autres de retour dans le pays natal. L'enfant peut être un alibi mais aussi un soutien de survie, garantissant une mendicité ou des aides associatives.

Mais, cet enfant compagnon d'un chemin périlleux et d'une aventure périlleuse ou un viol ou abus sexuel, est alors un enfant non désiré et est amené, plutôt forcé, à

---

[83] *L'exposition a eut lieu Centre d'Art Contemporain WIELS, avec un vernissage le 13.02.2015. Les artistes sont Zoulikha Bouadbellah, Marcia Kure, Miriam, Syowia Kyambi, Valérie Oka, Tracey Rose et Billie Zangewa.*

[84] *http://www.huffpostmaghreb.com/2015/02/23/art-contemporain-feminism_n_6734586.html*

épouser un cheminement de vie complexe et souvent parsemé de souffrance. Il va précocement et injustement ces droits fondamentaux violés.

Ainsi, au-delà des souffrances et des droits de ces jeunes filles et femmes, ce sont globalement les souffrances et les droits de ces enfants qui sont occultés voire ignorés. Ce sont des enfants autant fardeaux pour des mères malmenées et presque errantes et qui vont vers l'inconnu que des enfants qui sont sciemment utilisés pour mendier ou tout simplement abandonnés. Une vie de vulnérabilités multiples et aussi de violences des plus traumatisants pour des enfants autant violentés que témoins de violences subies par leurs mères.

« Nous sommes notre sexualité, du moins nous l'a-t-on dit et redit, – écrit Arnold Davidson. Il poursuit : – En ce sens, il n'y a aucun doute que cela va sans dire ; nous ne saurions penser à nous-mêmes, à notre identité psychologique la plus fondamentale sans penser à notre sexualité, à cette couche souvent profonde et secrète de nos désirs qui révèle le genre d'individu que nous sommes. [85]*»*

La sexualité des jeunes filles et femmes africaines n'échappe pas à une stéréotypie qui sert la nécessité de s'approprier ce corps qui procure plaisir et est enceint d'attraits érotiques. Une stéréotypie qui n'est pas spécifique aux jeunes filles et femmes africaines mais qui se trouve accentuée d'une double discrimination d'un corps noir supposé ou imaginé et fantasmé être saturé de sexualité.

Cet imaginaire établi plutôt comme occidental d'un corps à érotisation exacerbée[86], semble s'être élargi. Ceci crée un regard réducteur et qui expliquerait aussi que les africaines ayant osé émigrer seules sont victimes de viol de harcèlement sexuel verbal, par attouchements... et sont prises et considérées comme des prostituées. Des jeunes filles et femmes, piégées, contraintes ou loin de ces pratiques, sont vues et considérées monnayant un corps à sexualité « généreuses».

Conclusion

En guise de conclusion, évoquons un fait historique fort de sens quant au profil ultime et profond des jeunes filles et femmes africaines. Un profil qui s'est exprimé aussi à travers le corps. A l'époque coloniale (1929), tous les moyens de résistances étaient utilisés. Il y avait pour protagonistes ou actrices et autrices des jeunes filles et femmes aussi. Ainsi, des nigérianes (Ethnie du sud-est) n'avaient

---

[85] *Davidson Arnold I. (2005). L'Émergence de la sexualité. Paris : Albin Michel, p. 9. Cité par Laurie Laufer, in « La fabrique du corps sexué ». Pages 231 – 24.*
https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htm

[86] Voir à ce propos Gilles Boetsch et Eric Savarese. Le corps de l'Africaine. Erotisation et inversion. Cahiers d'études africaines. Année 1999. Volume 39 Numéro 153.pp. 123-144. http://www.perse.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1967

pas hésité à dénoncer les abus fiscaux imposés par l'administration britannique, en exhibant leurs corps nus. Elles avaient usé d'une des arme des plus puissantes car grandement provocatrice, et qui leur était disponible.

Il n'est pas question de banaliser ou encore moins de légitimer les usages du corps par les jeunes filles et femmes migrantes mais de souligner que si la domination passe par leurs corps, les résistances et les stratégies corporelles ou des images du corps -pour être précis-, de survie s'en trouvent souvent réactivées de façon presque systématique.

Il est aussi question de dénoncer toutes les violences, ici des plus cruelles, celles sexuelles, qui encore une fois utilisent un mécanisme d'exploitation genre et qui reste des plus destructeurs et déshumanisant.

Il faut juste aller au-delà de l'essai de compréhension auquel prétend cette contribution car l'urgence d'agir pour les droits de ces africaines, prime et fait appel à une mobilisation mondiale et surtout féministe. Il est certes pertinent de soulever la question pour le débat et inciter à une recherche action outillée d'un terrain d'enquête étendu pour trancher les sens de la récurrence des vulnérabilités et des violences fondées sur le genre spécifiques à cette situation de mobilité migratoire féminine afin d'y palier de façon structurelle et à l'appui d'une approche genre.

Résilientes face aux moult maux qui les rongent en tant que jeunes filles et femmes discriminées mais survivantes combatives ou ravagées sans merci toujours dans une lutte continue malgré tout dans une mobilité migratoire de plus en plus incertaine et parsemée d'épines douloureuses. C'est celui de jeunes filles et femmes qui n'hésitent pas à occuper les positions frontales des combats pour une vie digne.

L'Agenda Africain pour la Migration soumis à l'occasion du 30ème Sommet de l'Union Africaine par le Maroc, au nom de son Roi Mohamed VI le 29 janvier 2018 et qui est une synthèse réflexive émanant des institutions officielles, société civile et chercheur.se.s en Afrique, est présenté comme agenda qui « [...] se veut flexible, évolutif et non juridiquement contraignant [...] (et) doit être perçu, avant tout, comme une source d'inspiration pour notre action future sur ce dossier»[87].

L'inspiration qui nous est immédiate pour cette contribution,, est que la « recommandation » lisible dans ce que le Souverain marocain formule en termes d'un changement de « paradigme, une redéfinition introspective et positive de la migration, ainsi qu'une volonté politique réelle des Etats, qui ont : chacun intérêt à

[87] Discours-Message intégral du Roi Mohammed VI adressé au 30e sommet de l'Union africaine (UA), au siège de l'organisation continentale à Addis-Abeba le 29 janvier 2018. https://www.h24info.ma/maroc/roi-adresse-message-30e-sommet-de-lunion-africaine/

ce que la migration se fasse dans la sécurité, la légalité, la régularité, l'ordre et le respect des droits humains».

Nous appuyons la valeur émise du devoir de « respect des droits humains », ceux des femmes migrantes attestés plus bafoués et violés méritent réellement une mobilisation soutenue et une priorisation dans toute action qui sera menée à toute échelle globale « Sud/Sud », Inter- Etats ou intra-Etat dans l'ensemble du continent africain.

Bibliographie

- Lacheer Smaïn. De la violence à la persécution, jeunes filles et femmes sur la route de l'exil. La Dispute/Snédit, Paris, 2010.
- Lacheer Smaïn. Femmes invisibles, leurs mots contre la violence, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- Gilles Boetsch et Eric Savarese. Le corps de l'Africaine. Erotisation et inversion. Cahiers d'études africaines. Année 1999. Volume 39 Numéro 153.pp. 123-144. http://www.perse.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_153_1967
- Davidson Arnold I. (2005). L'Émergence de la sexualité. Paris : Albin Michel, p. 9. Cité par Laurie Laufer, in « La fabrique du corps sexué ». Pages 231 – 24. https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htm
- Laurie Laurier. La fabrique du corps sexué. https://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htmhttps://www.cairn.info/revue-recherches-en-psychanalyse-2010-2-page-231.htm

JUAN MANUEL GOIG MARTÍNEZ

Profesor de Derecho Constitucional. UNED

INTEGRACIÓN DE LA MUJER AFRICANA INMIGRANTE EN ESPAÑA: DE LA NECESIDAD, A LA REALIDAD DE POLÍTICAS ESPECÍFICAS DE INTEGRACIÓN

Si los Estados democráticos buscan soluciones a las situaciones producidas por los grandes desplazamientos de población, estas medidas deben de estar orientadas hacia la conquista de la integración del inmigrante en la sociedad de acogida, y esta integración, creemos que debe de basarse, como primer pilar, en el reconocimiento y garantía de derechos y en una toma en serio del proceso migratorio que se aleje de visiones o tratamientos sectoriales.

Esta necesidad de integración se traduce en una adecuada política de inmigración que, desde una perspectiva global, se manifieste en normas jurídicas acordes con la situación y posición de la comunidad social a la que va a ir dirigida, comunidad social en la que se encuentran tanto los receptores como los llegados de otros Estados y de otras situaciones, y con otros condicionamientos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos.

1.- SOBRE LA NECESIDAD DE LA INTEGRACIÓN DE LA POBLACIÓN INMIGRANTE

En un primer momento las políticas migratorias deberán partir de una serie de factores sociológicos que van a incidir de manera directa en el adecuado diseño de las mismas[88]: el carácter temporal o definitivo del proceso migratorio; el carácter individual o familiar de la inmigración; la actitud de los extranjeros respecto al país de acogida y al país de origen, la propia actitud de la población autóctona, la progresión del alejamiento cultural, etc.

La combinación de éstos y otros factores nos indica, en el sentido que ha hecho SARTORI[89], que en el diseño de esta política de inmigración es preciso, en primer lugar, que los agentes tengan en cuenta la distinta naturaleza de los distintos inmigrantes, tanto en las causas que les obligan a abandonar sus países de origen, como en sus condicionamientos, así como en el grado de conflicto que se pueda

[88] LÁZARO GONZÁLEZ, I.- "Inmigración y derecho internacional privado español. Apuntes para un estudio" en RODRÍGUEZ, Mª.E Y TORNOS, A (eds.) *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes,* Madrid, Universidad de Comillas, 2000. págs. 102 y ss.

[89] Vid. SARTORI, G.- *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Trad. de M.A. RUIZ DE AZÚA), Madrid, Taurus, 2001.

llegar a generar debido a la mayor o menor integración y de la reacción de la población que acoge ante los inmigrantes, puesto que no podemos poner en la misma situación al extranjero que huye por motivos políticos, y que puede provocar ciertas simpatías, que al inmigrante económico cuya cultura no es muy distinta a la del Estado receptor, que puede dar lugar a una reacción de defensa del puesto de trabajo; o al inmigrante económico con diferencias sociales, culturales o religiosas respecto de los cuales pueden surgir reacciones de "xenomiedo" o de "xenofobia " o "racismo", en tanto mayor sea esta diferencia.

Esta diversidad de inmigrantes a integrar también exigirá que el modo o la forma de hacer la integración no sea uniforme, puesto que ello llevaría al fracaso de las políticas de inmigración. Se exige un estudio casuístico, que no de grado de intensidad, en el proceso de integración que, respetando los derechos y libertades para los inmigrantes, también tenga en cuenta el grado de deseo o aceptación por parte del colectivo a integrar.

Las políticas migratorias han alcanzado en nuestros días una importancia acorde al fenómeno migratorio y su fortuna es muy desigual, prueba de lo cual es el constante cambio al que se ven sometidas como consecuencia de las dificultades a que se enfrentan y los objetivos que se pretenden alcanzar con ellas.

La integración social de los inmigrantes constituye un elemento esencial para una gestión satisfactoria de la inmigración, y la situación jurídica de los inmigrantes es requisito previo para que la integración pueda producirse de forma satisfactoria, de manera que las políticas de integración deberían tomar como punto de partida las previsiones legales que regulan la condición legal de los inmigrantes, para que una vez que ésta situación legal ha sido normalizada o reconducida, pueda emprenderse una actividad multidisciplinar encaminada a facilitar su integración en la sociedad[90].

Toda política encaminada a la integración de la población inmigrante, exige la adopción de medidas en materia de llegada y acogida, sobre todo de información al inmigrante sobre diversos aspectos; de empleo; de vivienda, de educación, o de reunificación familiar, entre otras, pero como parte fundamental de estas medidas, es necesaria la inclusión legal de la inmigración. La ausencia de inclusión legal generalizada anula cualquier esfuerzo de integración, ya que el reconocimiento legal se convierte en un requisito previo para poder acceder a los distintos servicios que la sociedad ofrece. La inclusión legal es esencial para el ámbito de derechos y obligaciones. Como regla general, los inmigrantes están sometidos a las mismas obligaciones que los ciudadanos autóctonos, pero paralelamente los Estados pretenden disfrutar de poderes discrecionales en lo que

[90] Vid. El Informe *Inmigración: Prioridades para una nueva política española*, Fundación Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. Madrid, 2004.

hace el reconocimiento de derechos, de lo que se puede generar exclusión. El reconocimiento de derechos es uno de los pilares básicos de la integración, puesto que toda limitación en los derechos sociales de los inmigrantes los hace más vulnerables en su interacción diaria con la sociedad e institucionaliza las diferencias entre los inmigrantes y los demás ciudadanos, de la misma manera que las limitaciones exorbitantes en los derechos políticos implica su desventaja con respecto al poder e influencia política y la defensa de su situación, de manera que se hace necesaria la asignación a los inmigrantes de capacidad en la conformación del debate político.

En definitiva, la normalización de la situación de los inmigrantes se convierte en un bien público bidireccional por cuanto beneficia, tanto a los inmigrantes, como a los nacionales.

El diseño de una política migratoria, debería tener en cuenta[91]:

1.- El reconocimiento de la inmigración como un fenómeno permanente, acercando las políticas de inmigración a la realidad.

2.- Explotación óptima de la información generada en las fronteras.

3.- Reducción de la inmigración irregular.

4.- Apoyo y armonización de los esfuerzos de integración, proporcionando unos objetivos de integración mínimos.

5.- Adopción de un enfoque proactivo de la política de inmigración.

6.- Asumir más protagonismo en el diseño de iniciativas comunitarias en materia de inmigración, pero no limitándose a la lucha contra la inmigración no regularizada.

Todo ello sin olvidar que en el impulso de las políticas de inmigración participan todos los niveles de gobierno: el Estado, las Comunidades Autónomas y los Ayuntamientos, además de la UE, de acuerdo con las competencias que a cada nivel corresponde, habiéndose convertido las políticas de inmigración en una importante área de políticas públicas, por lo que es precisa convertir la cooperación interadministrativa en una prioridad. Pero además, aunque el impulso y la capacidad de decisión sobre políticas de inmigración reside en los gobiernos, en su inspiración y diseño pueden, y deben, intervenir otros actores sociales interesados, que pueden aportar a la definición de estas políticas su experiencia y necesidades por su cercanía y conocimiento de los fenómenos migratorios.

1.1.-La política de integración en la Unión Europea.

[91] Recomendaciones del Informe del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. Op. Cit. págs.51 y ss.

La integración ha adquirido un perfil importante en los debates políticos europeos, puesto que se ha alcanzado la idea de que la integración es un aspecto clave en cualquier debate sobre inmigración, Sin embargo estas cuestiones sobre integración se alejan de la igualdad y la variedad para centrarse en la seguridad, lo que constituye un importante error. La integración es algo más importante que la inserción social, y elaborar una política de integración eficaz debe plantearse cuestiones en diversas áreas políticas y garantizar derechos, la igualdad de trato, la no discriminación, la naturalización y la ciudadanía.

Los "Principios básicos comunes para las políticas de integración de los inmigrantes en la Unión Europea" aprobados por el Consejo de la Unión Europea y los representantes de los Gobiernos de los Estados miembros el 19 de noviembre de 2004, definen la integración como *"un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo por parte de todos los inmigrantes y residentes de los Estados miembros"*, para posteriormente afirmar que *"la integración implica el respeto de los valores básicos de la Unión Europea"*

La inmigración y la integración son indisociables y deben reforzarse mutuamente. El Marco relativo a la integración de los nacionales de terceros países en la Unión Europea, constituye un compromiso fundamental y pone de manifiesto que la UE sitúa la integración entre las prioridades de su agenda política.

La Comisión ha adoptado con fecha 20 de julio de 2011 una «Agenda Europea para la Integración de los Nacionales de Terceros Países» destinada a acrecentar las ventajas económicas, sociales y culturales que la inmigración aporta a Europa. La Agenda subraya la necesidad de que los inmigrantes participen plenamente en todos los aspectos de la vida colectiva, y destaca el papel fundamental que desempeñan las autoridades locales.

La Agenda responde a la petición presentada por el Programa de Estocolmo a la Comisión para que mejorase la coordinación y las herramientas y estructuras para el intercambio de conocimientos en materia de integración, y se apoya en la nueva base jurídica introducida por el Tratado de Lisboa para incentivar y apoyar las actividades de los Estados miembros destinadas a promover la integración de los ciudadanos de terceros países que residen legalmente en la UE.

El proceso de integración requiere una estrecha cooperación entre los gobiernos nacionales, que siguen siendo los responsables a la hora de definir sus políticas de integración, y las autoridades regionales o locales, así como los actores no estatales, que son los que se están encargando de llevar a la práctica las medidas de integración sobre el terreno.

La esencia del proceso de integración es garantizar que los inmigrantes gocen de los mismos derechos y tengan las mismas obligaciones que los ciudadanos de la Unión Europea. Para que la integración sea un éxito, hay que ofrecer a los

inmigrantes la oportunidad de participar plenamente en sus nuevas comunidades. Aprender la lengua del país de acogida, tener acceso al empleo y la educación y contar con la capacidad socioeconómica necesaria para mantenerse a sí mismos son elementos cruciales para una buena integración.

La integración de los inmigrantes en Europa no ha tenido demasiado éxito hasta la fecha. Es necesario un mayor esfuerzo – por las personas que vienen, pero también porque unos inmigrantes integrados suponen un activo para la UE, ya que enriquecen nuestras sociedades tanto desde el punto de vista cultural como desde el económico. La integración debe empezar en los lugares en los que las personas se reúnen en su vida cotidiana (centros de trabajo, escuelas, zonas públicas, etc.). Las medidas para intensificar la participación democrática deben incluir la oferta de formación, facilitar la posibilidad de que los inmigrantes voten en las elecciones locales, crear órganos consultores locales, regionales y nacionales o promover el espíritu emprendedor, la creatividad y la innovación

El mandato de la UE para promover la integración emana de las siguientes fuentes: los Tratados Constitutivos; los Programas plurianuales del Consejo Europeo, y la Estrategia de los Tratados de 2020.

El Tratado de Lisboa proporciona por primera vez una base jurídica para la promoción de la integración en la Unión Europea: el artículo 79.4 estipula que el Parlamento Europeo y del Consejo, de conformidad con el procedimiento legislativo ordinario, podrán establecer medidas para alentar y apoyar la acción de los Estados miembros para promover la integración de nacionales de terceros países que residan legalmente en su territorio, con exclusión de toda armonización de las leyes y reglamentos de los Estados miembros".

La COM (2011), de 20 de julio, regula la Agenda Europea para la Integración de nacionales de terceros países. Los migrantes procedentes de países terceros representan alrededor del cuatro por ciento de la población total de la UE. La composición de la población de la Unión está cambiando y las sociedades europeas se enfrentan cada vez a una mayor diversidad. Esta la evolución exige un nuevo contexto de la cohesión social y la respuesta a las preocupaciones de la población. Europa debe encontrar una manera de dar mejor cabida a la diversidad y la multiculturalidad y hacer la integración más efectiva para el migrante.

Es evidente que las políticas de integración deberán crear las condiciones favorables para la participación de los migrantes en los aspectos económicos, sociales, culturales y políticos. Los desafíos relacionados con la integración deben encontrarse en cada contexto nacional y local, pero sin olvidar que la integración también exige un marco legislativo y político definido y coordinado a nivel de la UE. Realizar esfuerzos para garantizar la existencia de un marco legislativo para la igualdad de trato y otorgar a todos los migrantes un correcto nivel de derechos,

forma parte de la acción de las iniciativas de integración de la UE. Las prioridades de la integración deben tenerse plenamente en cuenta en todas las esferas, al objeto de contribuir de manera coherente a superar los desafíos de la integración.

La integración es un proceso en constante evolución, que requiere seguimiento atento, el esfuerzo permanente, enfoques innovadores e ideas audaces. No es fácil encontrar las soluciones totalmente válidas, pero el éxito de la integración de los inmigrantes en la Unión constituye una contribución significativa al logro de los objetivos de la UE.

La integración exige un compromiso por parte de la sociedad de acogida para tener en cuenta las necesidades de los migrantes, respetar su cultura y sus derechos y para informarles de sus obligaciones. Al mismo tiempo, los migrantes deben estar dispuestos a integrarse y aceptar y cumplir las reglas y valores de la sociedad en que viven.

Las medidas de inclusión social destinadas a los inmigrantes deberían tratar de eliminar los obstáculos que impiden el acceso real a los servicios públicos y luchar contra la pobreza y la exclusión de los más vulnerables. La integración de los beneficiarios de la protección internacional requiere una atención especial. Deben diseñarse políticas para minimizar su aislamiento y la limitación de sus derechos, y proporcionar acceso y atención a los servicios que promuevan la integración.

Los Estados miembros deben continuar desarrollando el concepto central de la integración como motor de desarrollo y la cohesión en el orden social, al objeto de aumentar la contribución de los inmigrantes para el crecimiento y la riqueza cultural.

Las acciones que se adopten a nivel nacional podrán incluir los siguientes objetivos:

- Reforzar la capacidad para coordinar la estrategia de integración nacional en los distintos niveles de la administración.

- Garantizar que la integración sea un componente importante de las políticas que abordan las cuestiones relacionadas con la inmigración económica.

- Incluir la cuestión de la integración en todas las políticas relevantes, estableciendo estrategias de integración específicas.

- En las políticas de integración, prestar la atención necesaria a la inclusión de las cuestiones relacionadas con la igualdad de géneros y a las necesidades específicas de los jóvenes y niños inmigrantes.

- Apoyar la cooperación, la coordinación y la comunicación entre las partes interesadas.

Pero todo ello tiene que hacerse desde el respeto de los valores universales y los derechos humanos fundamentales consagrados en el derecho comunitario. Los Estados miembros deben intensificar los esfuerzos para combatir la discriminación y dar a los inmigrantes las herramientas que les permitan familiarizarse con los valores fundamentales de la Unión Europea y los Estados miembros, y los inmigrantes tienen que respetar escrupulosamente estos valores y el Derecho.

Europa 2020, es la estrategia de crecimiento que fue adoptada por la Unión Europea para los próximos 10 años. Fue aprobado por el Consejo Europeo en marzo de 2010. La estrategia de Europa 2020 está estructurada en una serie de grandes objetivos de la comunidad. Consisten en objetivos comunes que guían las acciones de los Estados miembros y la Unión. Entre estos principales objetivos europeos, algunos se centrarán en la integración. Las directrices integradas Europa 2020, constituyen el marco de la estrategia de Europa 2020 y reformas a nivel de los Estados miembros. La segunda parte de estas directrices, sobre las políticas de los Estados miembros, aborda directamente la cuestión de la integración de los inmigrantes:

- La Directriz 7 estipula que "los Estados miembros debe aumentar participación en el mercado laboral mediante medidas de fomento de envejecimiento activo, la igualdad de género e igualdad de remuneración, así como la inserción de los jóvenes, las personas con discapacidad, los migrantes en situación regular y otros grupos vulnerables en el mercado laboral". También afirma que "los Estados miembros deben también quitar barreras a la entrada de inmigrantes en el mercado laboral".

- La Directriz 8 menciona " las políticas de inmigración e integración" y la necesidad de "eliminar los obstáculos a la movilidad de los trabajadores y profesionales.

- La Directriz 9 insiste en la necesidad de "una apertura de la educación superior en los estudiantes no tradicionales"

- La Directriz 10 alega la necesidad de garantizar la igualdad de oportunidades y acceso a servicios públicos y servicios asequibles, sostenibles y de calidad, en particular en el campo de la salud. Esta pauta se refiere específicamente a los inmigrantes legales

2.- LA INTEGRACIÓN DE LA POBLACIÓN INMIGRANTE EN ESPAÑA.

La rapidez con que se ha producido la inversión de los procesos migratorios en España ha provocado que las respuestas a los procesos migratorios no hayan sido siempre las adecuadas, y en su estudio, tenemos que tener en consideración que detrás de estos procesos migratorios opera una gran variedad de factores que

pueden clasificarse en dos grandes categorías[92]: fuerzas de atracción que ejercen los Estados de destino (crecimiento y desarrollo de la economía; proximidad geográfica, histórica o cultural; la ausencia de controles adecuados de entrada, etc.), y fuerzas de expulsión ejercidas por los Estados de origen (condiciones económicas, sociales o políticas; crisis económicas, pobreza, etc.), fuerzas que se ven potenciadas por el actual proceso de globalización.

El *Programa Global de Regulación y Coordinación de la Extranjería y la Inmigración en España*, cuya aplicación se llevó a cabo durante el período 2000-20004, pretendió ser un intento para afrontar el tratamiento de la inmigración desde todas sus vertientes. Tuvo la virtud de representar la primera iniciativa preparada en nuestro país para afrontar el tratamiento de la inmigración desde todas sus vertientes, pero partía de posiciones equivocadas, lo que determinó su falta de validez.

Posteriormente se aprobó el *Plan Estratégico Ciudadanía e Integración*[93], con una expectativa temporal 2007-2010, que se convirtió en un elemento fundamental de la gestión del proceso de adaptación mutua de las personas inmigrantes y autóctonas fomentando un desarrollo económico, social, cultural e institucional plural y sostenido para el conjunto de los residentes en España.

El Plan se basó en los principios de *igualdad y no discriminación* – equiparación de derechos y obligaciones de la población inmigrada y autóctona, dentro del marco de los valores constitucionales básicos - ; *el principio de ciudadanía* – reconocimiento de la plena participación cívica, social, económica, cultural y política de los inmigrantes - , y *el principio de interculturalidad.* Sus principios y objetivos se concretaron en un total de doce áreas de actuación, una de las cuales fue dedicado al estudio específico de la situación de la mujer inmigrante, que se planteó como objetivos:

Incorporar la perspectiva de género en todas las fases de las políticas migratorias.

Favorecer el acceso normalizado de las mujeres inmigrantes a programas específicos dirigidos a mujeres en general.

Facilitar la integración social de las mujeres inmigrantes que se encuentran en una situación de especial vulnerabilidad.

El Plan 2007-2010 ha sido una pieza clave para impulsar el proceso de integración, orientando la acción de los poderes públicos y dinamizando a la sociedad en esta

---

[92] Vid. BORJAS, G.J. - *The Economic Análisis of Inmigration en Handbook of Labor Economics*, Vol. 3 A. North Holland, 1999.

[93] Vid. *Plan Estratégico Ciudadanía e Integración 2007-2010*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2007.

dirección. Elementos fundamentales del enfoque que subyace al Plan son la idea de que el mismo se dirige al conjunto de la ciudadanía, tanto autóctona como inmigrada, porque la integración concierne a todos los miembros de la sociedad, y la idea de que hay que abordar las políticas de integración de manera integral u holística, y con una orientación proactiva.

El 23 septiembre 2011, el Consejo de Ministros aprobó el Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014 (PECI 2011-2014) que tenía como principal objetivo fortalecer la cohesión social, en un nuevo contexto migratorio caracterizado por la reducción de flujos de entrada de inmigrantes. El fin que perseguía era reforzar tanto los instrumentos y políticas de integración como los servicios públicos y de participación, para garantizar el acceso de todos los ciudadanos en condiciones de igualdad.

El Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014 entendía la integración como un proceso de adaptación mutua, y superó a su predecesor, diseñando una política basada en acciones que se dirigen a todos los ciudadanos, tanto inmigrantes como autóctonos.

La aprobación del nuevo Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración para los años 2011-2014, supuso potenciar la política migratoria basada en la integración y la normalización de la convivencia en una sociedad diversa. En el Plan se recogían nuevas medidas, necesarias para dar respuesta a los retos del futuro: la gestión de la diversidad, el fortalecimiento del capital humano y la igualdad de oportunidades para garantizar la cohesión social.

La importancia del Plan, radicó, principalmente, en considerar que la integración de los inmigrantes como ciudadanos, y en un marco de convivencia intercultural, continúa ocupando un lugar central en la política migratoria, convirtiéndose en un reto clave de nuestra sociedad conseguir que el proceso de integración de la población inmigrante se desenvuelva con éxito, lo que supone fortalecer, tanto los instrumentos y políticas de integración, como de los servicios públicos y de participación, de manera que se permita el acceso a todos los ciudadanos en condiciones de igualdad y sin merma en la calidad.

El Plan Estratégico, 2011-2014, trató de responder a un nuevo escenario migratorio que llevó aparejado un paso más con respecto al anterior: el paso de *un nivel satisfactorio de coexistencia* -una coincidencia en tiempo y espacio de carácter pacífico- *a un nivel óptimo de convivencia*, la cual supone la interacción y relación armoniosas. En esta nueva etapa juegan un papel clave las ideas de ciudadanía, interculturalidad y democracia, adquiriendo un papel transcendente la noción de ciudadanía en un contexto de diversidad cultural. Con ello, se pretendía cumplir con la Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre, de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros

en España y su integración social, que establece como objetivo reforzar la integración como uno de los ejes centrales de la política de inmigración que, teniendo en cuenta el acervo de la Unión Europea en materia de inmigración y protección internacional, apuesta por lograr un marco de convivencia de identidades y culturas.

El Plan partía de la consideración de que la integración social, entendida como un proceso bidireccional, de adaptación mutua y de acomodación, y que afecta al conjunto de la ciudadanía, tanto a los españoles como a los de origen extranjero, es un proceso multidimensional y complejo que plantea desafíos políticos y prácticos que es preciso afrontar. Esta concepción se contrapone a la idea de que la "integración" es solo responsabilidad de las minorías.

El resultado que busca la política de integración con este proceso es la consolidación de una *sociedad inclusiva*, en la que todos los que contribuyen a construirla tengan las mismas oportunidades, se sientan parte de ella y la sientan como suya. Este doble sentimiento de pertenencia solo es posible si las políticas de integración logran sus objetivos.

Se instaló, de esta manera, el PECI 2011-2014 en el artículo 9.2 de la Constitución Española, cuando señala que "corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social". Este papel de los poderes públicos no debe ocultar el hecho de que el impulso de los procesos de integración entre personas de origen extranjero y españoles es una responsabilidad de todos, de las administraciones públicas, pero también de la sociedad receptora en su conjunto y de los nuevos ciudadanos, y ello implica, tanto disponer de líneas de actuación e intervención, como de medidas de educación cívica y sensibilización que faciliten y promuevan la comprensión y el respeto mutuo.

El PECI 2011-2014, establecía una serie de Premisas, que constituyen las bases para la elaboración del Plan Estratégico y los Principios, que son los ideales y valores propios de una sociedad democrática y de un Estado social de Derecho que aportan las líneas políticas que inspiran y dan coherencia al Plan Estratégico y a todas sus líneas de actuación. Estos principios son la igualdad, la ciudadanía, la inclusión y la interculturalidad. Las premisas son las siguientes:

- La concepción de la integración como un proceso bidireccional, de adaptación mutua.

- La convicción de que la responsabilidad del proceso de integración y de la gestión de la misma debe ser compartida por las distintas administraciones, la

sociedad civil organizada, incluyendo las organizaciones de inmigrantes y el conjunto de la ciudadanía.

- La consideración del Plan como un marco de colaboración capaz de dinamizar políticas, aglutinar iniciativas y dotar de coherencia a las actuaciones tanto del sector público como de la sociedad civil.

- La necesidad de adoptar un enfoque integral o global, tanto en las políticas de inmigración como en las de integración y gestión de la diversidad.

- La idea de que las políticas de integración, igualdad y gestión de la diversidad se dirigen al conjunto de la ciudadanía, y que las actuaciones públicas deben ir orientadas a promover y garantizar el acceso normalizado de toda la población con independencia de su origen o nacionalidad a los servicios públicos y privados de carácter general.

- La incorporación transversal de las cuestiones relativas a la integración de la población inmigrada a todas las políticas públicas relevantes.

Cuatro principios inspiran la acción estratégica que se diseña en este Plan:

1. El principio de igualdad y no discriminación, que implica la equiparación de derechos y obligaciones de la población inmigrante y española, dentro del marco de los valores constitucionales básicos.

2. El principio de ciudadanía, que implica el reconocimiento de la plena participación cívica, social, económica, cultural y política de los ciudadanos y ciudadanas inmigrantes.

3. El principio de inclusión, que implica la creación de procesos que lleven a superar las desventajas sociales, económicas, personales y culturales y permitan que se esté en condiciones de gozar de los derechos sociales y ejercer la participación ciudadana superando el estatus de persona asistida y la estigmatización que conlleva la pobreza, la marginación y la exclusión.

4. El principio de interculturalidad, como mecanismo de interacción positiva entre las personas de distintos orígenes y culturas, dentro de la valoración y el re

2.1.- La interculturalidad como instrumento de integración.

El Plan Estratégico se guió por el principio de interculturalidad entendido como un modelo sociopolítico y ético de gestión incluyente de la diversidad. Se defiende el necesario respeto y valoración positiva de la diversidad, y la interacción positiva entre los diferentes, para desarrollar relaciones no solo de respeto sino de aprendizaje mutuo, cooperación y regulación pacífica y preventiva de la conflictividad.

La diversidad cultural es considerada en el Plan como uno de los valores y de las riquezas inherentes al pluralismo español y europeo, de ahí que se halle amparada por diversas normas constitucionales y europeas. Además, la concepción de la integración como un proceso de mutua adaptación impone también respetar y valorar las distintas culturas que llevan consigo las personas inmigrantes y niega la posibilidad de una simple asimilación a las pautas culturales dominantes entre la población española. Pero la defensa de la diversidad no debe llevar al mantenimiento de grupos culturales aislados entre sí, ni a una consideración ahistórica o acrítica de las culturas, sino que busca la comunicación, el diálogo crítico, la interrelación y la interacción de personas pertenecientes a culturas diversas, sobre la base de unos valores básicos compartidos y del uso común de las lenguas oficiales existentes en España. El resultado de esta comunicación e interrelación es la producción de nuevas realidades culturales, en las que todos los individuos y grupos pueden resultar transformados y enriquecidos.

Además, considerando que no cabe negar que en ocasiones las diferencias culturales existentes en el seno de una población, cada vez más diversa, pueden conducir a conflictos, se convierte en objetivo la idea de que habrá que abordar tales situaciones con los instrumentos del diálogo constructivo y el compromiso, dentro del marco de opciones que abren la Constitución y las leyes y de acuerdo con los "Principios Básicos Comunes para la Política de Integración de los Inmigrantes en la Unión Europea".

En un escenario previsible de futuro, caracterizado por la presencia en el mismo territorio de un conglomerado de distintas creencias, religiones y culturas, resulta necesario garantizar un marco normativo y axiológico que facilite la convivencia y permita gestionar los conflictos inherentes al propio hecho de convivir. La convivencia se basa en la primacía de los derechos individuales sobre los colectivos, en el respeto a la pluralidad de opciones y proyectos personales y colectivos, y en la existencia de un Estado aconfesional que ampara y promueve la efectividad de dichos derechos.

La defensa de la diversidad cultural, se configura, por tanto, como la pauta básica que, de acuerdo con la concepción de integración inherente al Plan Estratégico, debe regir la relación entre personas y grupos de distintas culturas, a fin de garantizar a un tiempo la cohesión social basada en principios constitucionales compartidos y el respeto y la valoración positiva de la diversidad.

Los ejes más importantes sobre los que se articula el Plan Estratégico responden al análisis de la realidad, sobre la base de que se está abriendo un nuevo ciclo migratorio, y por ello se pone especial énfasis en una serie de prioridades del Plan, que sirven de elementos trasversales de actuación, y que abarcan los siguientes aspectos:

- **Derechos y deberes y lucha contra la discriminación:** Garantía del ejercicio de los derechos y del acceso a los sistemas públicos de protección y bienestar social en igualdad de condiciones, y exigencia del cumplimiento por cada cual de sus obligaciones en el marco de una ética de la responsabilidad. Promoción de la igualdad de trato y lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación.

- **Gestión positiva de la diversidad e Inclusión:** Acción institucional y social encaminada al respeto de las diversidades de origen, culturales, étnicas, lingüísticas y religiosas y a la interacción y sobre las semejanzas, lo común y lo compartido. Fomento de la equidad socioeducativa, la inclusión social y la calidad de vida.

- **Convivencia ciudadana intercultural:** Promoción de espacios de convivencia intercultural en los distintos ámbitos de la vida social, pasando de la coexistencia a la convivencia y previniendo y superando las situaciones de hostilidad. Impulso específico de la interacción positiva y de la convivencia comunitaria intercultural en las localidades con mayor presencia de diversidad cultural.

- **Participación social:** Dinamización general de la participación ciudadana, impulso de asociacionismo, incorporación de los inmigrantes a los ámbitos generales de la participación, con especial relevancia al derecho de voto.

Estos ejes tienen su correlación en el establecimiento de unos objetivos que son las metas generales que el Plan Estratégico pretendía conseguir y que a su vez se concretan en objetivos más específicos para cada una de las diferentes áreas de actuación en las que se articula el Plan:

- Garantizar el pleno ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos civiles, sociales, económicos, culturales y políticos.

- Generar oportunidades sociales, económicas y de empleo que garanticen la calidad de vida.

- Mejorar los niveles de acceso y uso de los servicios y prestaciones públicas, especialmente educación, salud, empleo, servicios sociales y dependencia, por parte del conjunto de la ciudadanía y en condiciones de equidad.

- Adecuar las políticas públicas sectoriales y las estructuras de los servicios públicos a los retos y demandas de una sociedad diversa.

- Adaptar los sistemas de acogida de personas en situación de vulnerabilidad y acogida especializada en todo el territorio nacional a las necesidades actuales derivadas de la evolución de los flujos migratorios, asegurando que les proporcionen un grado de autonomía suficiente para el acceso a bienes y servicios, ejercicio de derechos y cumplimiento de obligaciones.

- Fomentar políticas integrales para la igualdad de trato y de oportunidades y no discriminación que contemplen la prevención y denuncia de toda forma de racismo y xenofobia así como la protección y asistencia a las víctimas en todos los campos de la vida social, tanto en el ámbito público como en el privado.

- Reforzar la equidad en todas las etapas del Sistema Educativo, incluida la universitaria, la permanencia y el éxito académico.

- Reducir los niveles de exclusión social, marginación y pobreza, con especial énfasis en la población infantil y juvenil.

- Contribuir al desarrollo de una cultura democrática y participativa así como a la legitimidad institucional.

- Impulsar procesos de construcción y desarrollo socio-comunitario que promuevan la convivencia intercultural, la mejora de las relaciones sociales, vecinales y laborales, el respeto a la diferencia y la gestión de la diversidad en un proyecto compartido de sociedad.

Junto a esta instrumentación práctica, es precisa la actuación legal. La reforma legislativa de la LO 4/2000 de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, mediante Ley Orgánica 2/2009, de 11 de diciembre, era necesaria, al objeto de incluir la reciente jurisprudencia constitucional en materia de derechos de los extranjeros y la última normativa comunitaria sobre la materia[94]

Uno de los objetivos de la reforma legislativa es reforzar la integración como uno de los ejes centrales de la política de inmigración que, teniendo en cuenta el acervo de la Unión Europea en materia de inmigración y protección internacional, apuesta por lograr un marco de convivencia de identidades y culturas, y para ello, se introduce un nuevo artículo 2 ter con la siguiente redacción:

«Artículo 2 ter. *Integración de los inmigrantes.*

1. Los poderes públicos promoverán la plena integración de los extranjeros en la sociedad española, en un marco de convivencia de identidades y culturas diversas sin más límite que el respeto a la Constitución y la ley.

[94] La quinta reforma es la aprobada por Ley Orgánica 10/2011, de 27 de julio, a través de la que se han modificado los artículos 31 bis y 59 bis de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, relativos a la *"Residencia temporal y trabajo de mujeres extranjeras víctimas de violencia de género"* y *"Víctimas de la trata de seres humanos"*. Con esta última reforma se han establecido unas condiciones legales más propicias a que las mujeres inmigrantes se atrevan a denunciar a sus agresores o explotadores con el fin de mejorar las posibilidades de la víctima para ejercer su derecho constitucional a la tutela judicial efectiva.

2. Las Administraciones Públicas incorporarán el objetivo de la integración entre inmigrantes y sociedad receptora, con carácter transversal a todas las políticas y servicios públicos, promoviendo la participación económica, social, cultural y política de las personas inmigrantes, en los términos previstos en la Constitución, en los Estatutos de Autonomía y en las demás leyes, en condiciones de igualdad de trato.

Especialmente, procurarán, mediante acciones formativas, el conocimiento y respeto de los valores constitucionales y estatutarios de España, de los valores de la Unión Europea, así como de los derechos humanos, las libertades públicas, la democracia, la tolerancia y la igualdad entre mujeres y hombres, y desarrollarán medidas específicas para favorecer la incorporación al sistema educativo, garantizando en todo caso la escolarización en la edad obligatoria, el aprendizaje del conjunto de lenguas oficiales, y el acceso al empleo como factores esenciales de integración.

3. La Administración General del Estado cooperará con las Comunidades Autónomas, las Ciudades de Ceuta y Melilla y los Ayuntamientos para la consecución de las finalidades descritas en el presente artículo, en el marco de un plan estratégico plurianual que incluirá entre sus objetivos atender a la integración de los menores extranjeros no acompañados. En todo caso, la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas y los Ayuntamientos colaborarán y coordinarán sus acciones en este ámbito tomando como referencia sus respectivos planes de integración.

4. De conformidad con los criterios y prioridades del Plan Estratégico de Inmigración, el Gobierno y las Comunidades autónomas acordarán en la Conferencia Sectorial de Inmigración programas de acción bienales para reforzar la integración social de los inmigrantes. Tales programas serán financiados con cargo a un fondo estatal para la integración de los inmigrantes, que se dotará anualmente, y que podrá incluir fórmulas de cofinanciación por parte de las Administraciones receptoras de las partidas del fondo.»

La política migratoria española debe de buscar la combinación de la integración y de la diversidad cultural al objeto de responder al libre desarrollo de las personas que integran las minorías.

La política migratoria de un Estado puede implicar que los individuos integrantes de las minorías se integren en la sociedad, manteniendo sus características culturales, o bien el desarrollo de un "nacionalismo" cultural excluyente de los procesos de integración. Es decir, es necesario delimitar asimilación de integración.

La *asimilación*, que implica la eliminación, más o menos forzada, o incluso violenta, de las características propias de los grupos que conviven en un Estado, puede

llevar al desarrollo extremo de los elementos culturales, cuando los grupos se sienten amenazados, puesto que se trata de un proceso no asumido voluntariamente por los sujetos asimilados. Por el contrario, la *integración* puede ser definida como *el reconocimiento de la identidad y cultura de aquellos que desean mantenerse dentro de una comunidad diferenciada, junto con la adopción de medidas efectivas encaminadas a la participación de estos grupos en todos los aspectos de la vida política, económica y cultural de un país.*

La existencia de grupos de personas que, debido a sus características étnicas o culturales, es diferenciado del resto de la sociedad en que vive y que, en ocasiones recibe un trato desigual porque existe el correspondiente grupo dominante con status social más alto y mayores privilegios, con la consiguiente exclusión de la participación en la vida de la sociedad de las minorías, puede desembocar en el nacimiento de conflictos.

Una adecuada política migratoria, debe aprovechar la diversidad para establecer una relación permanente con las otras culturas de forma que, respetando las diferencias, se construya entre todos una convivencia justa y satisfactoria.

Desde el año 2015, no se ha aprobado ningún Plan o Programa de integración nuevo[95], lo que supone situar la integración de la sociedad inmigrante en un segundo plano, aunque la Dirección General de migraciones presenta anualmente Programas y Subvenciones dirigidos a la adquisición de conocimientos y habilidades necesarias para desenvolverse en la sociedad española (información, orientación y asesoramiento sobre la sociedad de acogida, en particular, programas de aprendizaje del español y, en su caso, de lenguas cooficiales), programas para jóvenes y menores en el sistema educativo, programas específicos en materia de salud, programas dirigidos a necesidades específicas de la mujer, promoción de la igualdad de trato y no discriminación en la sociedad, programas para la identificación de experiencias y buenas prácticas y programas encaminados a favorecer el diálogo, la convivencia ciudadana, el sentido de pertenencia y responsabilidad hacia la sociedad que los acoge y la gestión de la diversidad en zonas con presencia significativa de personas residentes nacionales de terceros países.

---

[95] A nivel estatal los diferentes planes diseñados en el marco de la política estatal de integración de las personas inmigrantes han sido los siguientes: • Plan para la Integración Social de los Inmigrantes (PISI). 1994. • Programa Global de Regulación y Coordinación de Extranjería e Inmigración de 2001. Plan GRECO. • El Fondo de Apoyo a la Acogida e Integración de Inmigrantes y al Refuerzo Educativo. 2005. • Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2007-2010). (PECI I). • Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2011-2014) (PECI II). • Estrategia integral contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia 2011/2013.

Sin embargo, debemos de criticar que en España, el tratamiento que se otorga a los inmigrantes en su proyecto vital, se ha vinculado más a la acción social de los poderes públicos que al estricto ámbito de los derechos humanos, y ello constituye un importante problema

La organización territorial del Estado recogida en la Constitución Española delimita las competencias y responsabilidades que cada Administración pública tiene atribuidas en el ámbito de las políticas de integración de las personas inmigrantes, correspondiendo al Estado de acuerdo con el art. 149.1.2 de la Constitución competencias exclusivas en materia de «nacionalidad, inmigración, emigración, extranjería y derecho de asilo» debiendo la Administración Central establecer un marco de cooperación, armonización de políticas y coordinación con las administraciones autonómicas y locales, estableciendo las bases de una política e integración que sea común para todo el territorio. A las Comunidades Autónomas y Ayuntamientos[96] les corresponde la responsabilidad de gestionar cuestiones substanciales para la integración, como son el empleo, la educación, los servicios sociales, la vivienda, la cultura, la convivencia o la participación ciudadana, cuyas competencias son responsabilidad de las CC.AA. Por tanto la responsabilidad de las políticas de integración de las personas inmigrantes es pública, correspondiendo a las entidades del tercer sector de acción social una función coadyuvante con el Estado en la planificación, implementación y evaluación de estas políticas.

Como consecuencia de dicha distribución de competencias entre Administración Central, las Comunidades Autónomas, los Ayuntamientos y las ONG, observamos que el modelo de integración de las personas inmigrantes presenta diferencias en su planteamiento y ejecución entre las distintas Comunidades Autónomas en función de los factores políticos y sociales que confluyen en las mismas. En definitiva, el modelo de integración en España está conformado por las distintas variaciones que del sistema común se aplican y desarrollan en los diferentes ámbitos territoriales: estatal, autonómico y local, siendo de vital importancia el garantizar la continuidad de estas políticas y el reforzamiento de las mismas, la realidad de nuestro presente y las perspectiva de futuro así lo acreditan, articulando un marco estable de coordinación entre Comunidades Autónomas, municipios y entidades sociales.

Algunos de los planes de integración a nivel estatal, autonómico y local no han sido renovados o evaluados los anteriormente implementados, lo que acredita una pérdida de centralidad política de los asuntos relacionados con los procesos de

[96] La ley 27/2013, de 27 de diciembre, de Racionalización y Sostenibilidad de la Administración Local, impone una limitación muy amplia a las competencias impropias de las administraciones locales, sobre todo en materia de servicios sociales, salud, atención social al inmigrante, y educación, servicios que hasta su aprobación eran prestadas por los Ayuntamientos, y que ahora se residencian en las CCAA.

integración de las personas inmigrantes y la construcción de convivencia intercultural a nivel local, precisamente en el momento en el que mas son necesarias estas planificaciones estratégicas a medio y largo plazo. *Son decisiones equivocadas, dado que hoy más que nunca se hace necesario el seguir apostando por las políticas de integración y convivencia, realizando programas que fomenten la intervención integral en barrios con una presencia elevada de población inmigrante, buscando y promoviendo el acercamiento de la población española y de la población inmigrada, previniendo posibles conflictos y logrando una adecuada interrelación entre ciudadanos procedentes de distintas culturas.*

3.- LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS.

La cuestión de género no siempre ha sido tenida en cuenta en los análisis del fenómeno migratorio. Tradicionalmente se ha subestimado el papel activo y el protagonismo de la mujer dentro de las redes migratorias, lo que ha dificultado el estudio de este colectivo ya que frecuentemente los datos no han sido desagregados por género. Pero en los últimos años, la presencia de las mujeres ha adquirido tal relevancia en las migraciones, que no es posible abordar los procesos migratorios sin contemplar la perspectiva de género.

Diversas instituciones internacionales han insistido en la necesidad de incluir informaciones básicas sobre migraciones con perspectiva de género, puesto que la falta de información debilita la toma de decisiones y las políticas migratorias.

El 50 % de la población en todo el mundo son mujeres, que económicamente aportan el 40 % del PIB a nivel mundial. Este mismo porcentaje, 50 %, es reflejo de la presencia de las mujeres dentro de los flujos migratorios, sin embargo, la mujer inmigrante sigue representando a una de las poblaciones en mayores condiciones de vulnerabilidad, en situaciones de exclusión, desigualdad y discriminación.

Ha sido reciente la visibilización del papel que juegan las mujeres en los procesos migratorios. Desde diferentes disciplinas y perspectivas, se han ido conociendo sus motivos y sus circunstancias de movilidad, y sus experiencias y su porvenir en un país ajeno. Su presencia como protagonista activa se había subestimado, identificándolas solo como un sujeto que acompañaba la migración o siendo parte de un conjunto de personas en busca de la reunificación familiar. Sin embargo, la participación de la mujer en el fenómeno migratorio no se ha limitado a esa función que podríamos denominar de "acompañamiento". Cada vez es mayor el número de mujeres que optan por emigrar por sí solas, sea en pro de su desarrollo personal y profesional, sea con la intención de ayudar económicamente a su familia, o incluso, buscando una sociedad que ofrezca a sus hijos mejores condiciones de vida.

El incremento de mujeres inmigrantes lleva a plantear la conveniencia de tomar en consideración la variable "género" para un correcto análisis de los movimientos

migratorios actuales, reconociendo el hecho de hallarnos ante una creciente feminización de las migraciones. Este enfoque se convierte en una herramienta de doble utilidad: imprescindible para el correcto diagnóstico de los problemas, y definitoria en cuanto al diseño de las estrategias de intervención.

Si los Estados democráticos buscan soluciones a las situaciones producidas por los grandes desplazamientos de población, estas soluciones deben de estar orientadas hacia la conquista de la integración del inmigrante en la sociedad de acogida, y esta integración, creemos que debe de basarse, como primer pilar, en el reconocimiento y garantía de derechos y en una toma en serio del proceso migratorio que se aleje de visiones o tratamientos sectoriales.

Estas afirmaciones muestran la necesidad de hacer frente a estas nuevas realidades de una forma mucho más innovadora, articulada y compleja, encaminada a evitar las brechas de desigualdad, pobreza y precariedad en la cual vive la población migrante.

Es imprescindible construir e implementar políticas a nivel nacional y local encaminadas a la integración e inclusión de las mujeres migrantes y sus familiares, garantizando así el acceso y ejercicio pleno de sus derechos

Y en este sentido, hay que fortalecer las acciones de visibilización y reconocimiento de la presencia y aportes de las mujeres dentro de los flujos migratorios, desde la perspectiva de origen, tránsito, destino y retorno.

Para la construcción de políticas públicas integrales e incluyentes, es indispensable un diagnóstico consistente en los aspectos cuantitativos y cualitativos de la participación de las mujeres en la migración[97].

En el Estado español, desde el año 2000, se inició una política de integración basada en una serie de principios y objetivos concretados en un total de doce áreas de actuación –en cada una de las cuales se establecen una serie de objetivos específicos, programas y medidas- , al objeto de dar respuesta a una visión global e interaccionada de las implicaciones de los procesos migratorios (acogida ; educación ; empleo ; vivienda ; servicios sociales ; salud ; infancia y juventud ; igualdad de trato ; mujer ; participación ; sensibilización y codesarrollo).

Las últimas actuaciones normativas en materia de integración de la población inmigrante, en la que se otorga una especial posición a la vertiente de género, se basan en los principios de igualdad, ciudadanía, inclusión e interculturalidad.

---

[97] Vid. El trabajo de PÉREZ GARCÍA, N.- "La visibilización de las mujeres migrantes", en Resenha *MIGRAÇÕES NA ATUALIDADE* –Ano 28 –nº 106 –Março 2017 Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios – www.csem.org.br, monográfico sobre *Mulheres migrantes e refugiadas: riscos e proteção no contexto da violência de gênero,* págs. 31 a 33.

El principio de inclusión, implica la creación de procesos y actuaciones que lleven a superar las desventajas sociales, económicas, personales y culturales y permitan que se esté en condiciones de gozar de los derechos sociales y ejercer la participación ciudadana superando el estatus de persona asistida y la estigmatización que conlleva la pobreza, la marginación y la exclusión.

Dentro del proceso migratorio hay que tomar en consideración que la mujer inmigrante se encuentra sometida a un riesgo de discriminación multicausal, ya que pueden afectarle tanto las diferencias de trato que se produzcan por ser extranjera como las que se deriven de ser mujer, y según el caso, la discriminación por su religión, su etnia y su estatus económico, entre otras circunstancias. Particularmente las inmigrantes extra-comunitarias suelen acumular una triple desvalorización: de género, étnica y económica.

Es necesario el cambio de marco legal y cultural que desemboque en un proceso de redefinición de las relaciones entre hombres y mujeres, que pase del modelo de "Reproducción de la desigualdad", con una clara intensificación de los roles tradicionales y un incremento de la dependencia de la mujer, al modelo de "Oferta de posibilidades de emancipación" de la mujer y transformación de la estructura de roles en pro de una mayor equidad, para superar las numerosas formas de discriminación, incluida la violencia de género, que puede sufrir la mujer en el proceso migratorio[98].

Como ha indicado AGRELA ROMERO[99], las maneras, a menudo simplistas y dicotómicas, con las que se piensa y (re)presenta a las mujeres inmigrantes, están cargadas de una eficacia simbólica que tiene unos efectos directos sobre la acción social y sus procesos de integración social.

Existen muchos estereotipos sobre las figuras de género e inmigración que se han identificado en los documentos políticos y discursos que tienen por objeto a las mujeres inmigrante:

- Una de las maneras en las que más parece insistirse cuando se piensa en las inmigrantes es a partir de su rol como "estabilizadoras de la unidad familiar", forjadas como instrumentos para la integración a partir de su papel tradicional

---

[98] PÉREZ GARCÍA, N.-Op. cit, , págs. 31 a 33.

[99] ÁGRELA ROMERO, B.- La acción social y las mujeres inmigrantes: ¿Hacia unos modelos de intervención?, en *PORTULARIA* 4, 2004, págs 31-42. También AGRELA ROMERO, B. (2002): "El poder de las definiciones en la construcción de "las otras": reflexiones sobre las retóricas demarcaciones entre "las semejantes" y "las diferentes", en Gregorio Gil, C. & Agrela Romero, B. (eds.) *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*, Granada. Feminae. En términos similares se manifiesta GRANDE PÉREZ, MD.- "Mujeres inmigrantes: realidades, estereotipos y perspectivas educativas", en *Revista Española de Educación Comparada*; Madrid 14 (2008): 137-175.

asignado en función del género. Se interpreta su presencia como responsable del equilibrio emocional, la normalización social" del grupo doméstico e incluso como agente educativo.

- En aparente contradicción con esta imagen de sujetos fuertes, capaces de adaptarse a los cambios y ser el motor de cambio de las sus familias, al mismo tiempo se las identifica como sujetos frágiles, proclives a la exclusión y marginación social dadas sus mayores dificultades para adaptarse al nuevo contexto. Caracterizadas como mujeres ignorantes se insiste en las numerosas carencias que las convierten en altamente vulnerables e indefensas, a quienes se hace necesario proteger y tutelar.

- El excesivo énfasis sobre la diferencia cultural a partir del cual se tiende a pensar en la población inmigrante conlleva que las mujeres sean a su vez presentadas como figuras extremas de la alteridad, consideradas como el reverso de la (imaginada) "cultura europea". Se tiende a interpretar sus procesos de exclusión como fruto de "su cultura" y la influencia que su cultura ejerce sobre su comportamiento. Se tiende a culpabilizarlas y hacerlas responsables de su exclusión y subordinación en tanto que se niegan a "evolucionar" como consecuencia de su atraso y subdesarrollo.

- En concordancia con la anterior, otra de las (re)presentaciones más frecuente es la de mujeres subordinadas –de sí mismas, de su cultura, de su grupo de pertenencia–, desde una perspectiva miserabilista de "pobres mujeres" que construye una imagen negativa y estigmatizante. Descritas como víctimas sumisas, quienes al educar a sus hijas en sus costumbres son consideradas como "sin conciencia de género", y pasivas al cambio cuando rehusan a "europeizarse" y a conseguir los derechos de los que (supuestamente) disfrutan las mujeres en los países desarrollados como España.

- A menudo esta visión negativa se concreta cuando la mirada se dirige hacia determinadas prácticas, como el ejercicio de la prostitución, el abandono de sus hijos/as en origen, el que pongan a sus hijos/as en situaciones de riesgo –al dejarlos solos en las casas por ir a trabajar o transportarlos en las pateras, por ejemplo– o el que interpreten su elevada natalidad como una estrategia para demandar mayores ayudas sociales. En ocasiones se las relacionan con conductas que se catalogan de desviadas, de falta de escrúpulos en tanto que trabajadoras sexuales o sin "verdaderos" sentimientos de madre.

- Otra de las formas más frecuentes de representarlas es lo que se ha denominado como "garantes del mantenimiento de la 'cultura' de origen en su papel de madres". Parece asumirse que han de ser ellas las únicas que transmiten la "cultura y lengua materna", entendidas como las procuradoras y responsables de

la unidad familiar. Rol de mujer-madre al que tiende a otorgársele un papel fundamental

Paralelamente a estas visiones, se crean "Modelos" diferentes en el tratamiento de la mujer inmigrante y su integración. En cada uno de estos modelos predomina un marco analítico y forma de describir la situación de las mujeres, sus problemas y resolución que revelan unas determinadas representaciones de género y proponen unas prácticas de intervención concretas:

- *Modelo paternalista-victimista.* Una de las formas más frecuentes de pensar en las mujeres inmigrante es como sujetos indefensos, vulnerables y carenciales, incapaces de gobernar su vida y hacer frente a las adversidades por sí mismas. Se crea un modelo de protección sobre el "ser inferior".

- *Modelo de valoración social negativa.* La migración de las mujeres es frecuentemente mirada con sospechas. El imaginario social tiende a ver a las mujeres poco móviles, de ahí que cuando migran son vistas como anómalas; como extrañas que "escapan" fuera del control de sus sociedades de origen, bien sea en calidad de *víctimas* o de *transgresoras*. El modelo, en este caso, tiende solamente a la defensa de la mujer inmigrante, sin estudiar las diversas circunstancias que acompañan a su proceso vital

- *Modelo feminista salvacionista.* Una de las imágenes más comunes en el discurso sobre las mujeres inmigrantes es su presentación como sujetos apresados por su sociedad patriarcal, mártires de su cultura machista y ancladas en una subordinación que las incapacita para revelarse.El modelo a aplicar es, con este parámetro, de identificación feminista exclusivamente.

- *Modelo culturalista.* Cuando se analizan las circunstancias que provocan la marginación y desigualdad de las mujeres inmigrantes la cuestión cultural parece utilizarse como única dimensión explicativa, en detrimento de otras dinámicas, procesos y factores estructurales que atraviesan la sociedad y condicionan su situación. También en este caso el modelo es excluyente de otros parámetros.

4.- LA MUJER INMIGRANTE AFRICANA.

Las mujeres africanas migrantes están poco representadas en los estudios sobre migraciones en España, y las representaciones en torno a ellas visibilizan estereotipos que las infravaloran y estigmatizan. La subordinación, en términos de género, clase social, color de piel, etnicidad y posición de ciudadanía constituye el marco de referencia, porque es esta perspectiva la que nos dará cuenta de los procesos que producen y reproducen las formas de exclusión de las mujeres migrantes africanas y de su lucha para liberarse de la carga de ser múltiplemente "las otras".

Una de las características hoy en día de las migraciones es su feminización. Las estadísticas sitúan en paridad a hombres y mujeres dentro las corrientes internacionales. No obstante, tal realidad presenta diferencias considerables cuando acercamos el foco a distintos lugares y culturas. Es el caso del continente africano cuya migración tiene rostro de hombre. *La migración de las mujeres africanas sigue siendo reducida aunque en constante progresión.*

La distribución de las oportunidades en el mundo es extremadamente desigual. A este hecho estructural hay que sumar el desigual impacto de la globalización sobre las economías nacionales.

Se plantean diversas *variables* sobre la evolución de los procesos migratorios de las mujeres de África[100]:

- Si bien es verdad que la migración internacional puede contribuir de forma significativa a incrementar los recursos familiares, no debemos perder de vista que las mujeres africanas siempre han contribuido en el manteniendo de sus hogares, y en muchos casos son las principales proveedoras de sus familias.

- Las sociedades africanas contemporáneas están viviendo muchos cambios en las relaciones de género. Sin embargo, se mantienen todavía muchos aspectos de esa socialización patriarcal que asigna a las mujeres la esfera privada.

- Las sociedades colectivistas como las africanas se caracterizan por una fuerte solidaridad entre sus integrantes. El bienestar familiar, la comunidad son más importantes que el bienestar individual.

- Las mujeres creen importante mantener ciertos valores africanos, pero a la vez rechazan las prácticas que vulneran los derechos de las mujeres.

- La posición sobre el reparto de las tareas domésticas es un aspecto interesante para aprehender la gestación de los cambios. Las mujeres enfrentan el dilema de superar los roles de género que les son asignados y la necesidad de que sus parejas asuman la corresponsabilidad. Rechazan la poligamia, y se quejan de la posición de superioridad del marido y la sumisión a él.

Los datos estadísticos sobre la mujer africana inmigrante en España son ilustrativos[101], y nos muestran que las mujeres africanas siguen siendo minoría dentro de las corrientes migratorias y la mayoría inicia su proyecto migratorio a través de la reagrupación familiar

---

[100] ROLANDE DACOUGNAM J. Y TÉLLEZ INFANTES, A..- Discursos y percepciones. Mujeres africanas migrantes redefiniéndose, en *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, nº 6, 2015, pp. 95-151

[101] Datos aportados por la Dirección General de Migraciones del Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

Extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor según sexo, nacionalidad y régimen a 30-06-2016

	Total	RLCUE[102]	R. General
África	1.021.734	68.556	953.178
Angola	1.295	227	1.068
Argelia	55.881	4.535	51.346
Benín	283	32	251
Burkina Faso	1.064	82	982
Cabo Verde	2.511	415	2.096
Camerún	4.720	930	3.790
Congo	622	76	546
Costa de Marfil	2.314	260	2.054
Egipto	3.294	556	2.738
Etiopía	475	94	381
Gambia	19.228	2.371	16.857
Ghana	15.297	1.174	14.123
Guinea	8.986	585	8.401
Guinea Bissau	4.233	609	3.624
Guinea Ecuatorial	8.083	2.701	5.382
Kenia	1.097	134	963
Libia	630	75	555
Mali	23.373	414	22.959
Marruecos	759.999	40.079	719.920
Mauritania	9.330	398	8.932
Mozambique	246	77	169
Nigeria	33.396	5.952	27.444
Rep. Dem. del Congo	1.732	150	1.582
Senegal	58.255	5.107	53.148
Sierra Leona	571	70	501
Sudáfrica	920	472	448
Tanzania	220	46	174
Togo	358	56	302
Túnez	1.762	485	1.277
Otros África	1.559	394	1.165

Extranjeros en Régimen de Libre Circulación UE con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor según nacionalidad y sexo. Variaciones absolutas y porcentuales. 30-06-2016

	Total	Hombres	Mujeres
África	**68.556**	**38.809**	**29.747**
Angola	227	126	101
Argelia	4.535	2.914	1.621
Benín	32	21	11
Burkina Faso	82	55	27
Cabo Verde	415	174	241
Camerún	930	633	297
Congo	76	39	37
Costa de Marfil	260	168	92
Egipto	556	422	134
Etiopía	94	32	62
Gambia	2.371	2.076	295
Ghana	1.174	918	256
Guinea	585	453	132
Guinea Bissau	609	442	167
Guinea Ecuatorial	2.701	945	1.756
Kenia	134	62	72
Libia	75	51	24
Mali	414	337	77
Marruecos	40.079	19.469	20.610
Mauritania	398	235	163
Mozambique	77	34	43
Nigeria	5.952	4.010	1.942
Rep. Dem. del Congo	150	81	69
Senegal	5.107	4.230	877
Sierra Leona	70	48	22
Sudáfrica	472	240	232
Tanzania	46	32	14
Togo	56	45	11
Túnez	485	348	137
Otros África	394	169	225

[102] Régimen de Libre circulación en la UE.

Extranjeros en Régimen General con autorización de residencia en vigor según nacionalidad y sexo. Variaciones absolutas y porcentuales. 30-06-2016

	Total	Hombres	Mujeres
Africa	953.178	580.176	373.002
Angola	1.068	582	486
Argelia	51.346	33.207	18.139
Benin	251	164	87
Burkina Faso	982	706	276
Cabo Verde	2.096	898	1.198
Camerún	3.790	2.198	1.592
Congo	546	333	213
Costa de Marfil	2.054	1.409	645
Egipto	2.738	1.862	876
Etiopía	381	177	204
Gambia	16.857	12.520	4.337
Ghana	14.123	10.618	3.505
Guinea	8.401	6.148	2.253
Guinea Bissau	3.624	2.865	759
Guinea Ecuatorial	5.382	2.010	3.372
Kenia	963	175	788
Libia	555	322	233
Mali	22.959	19.779	3.180
Marruecos	719.920	417.802	302.118
Mauritania	8.932	7.013	1.919
Mozambique	169	72	97
Nigeria	27.444	15.092	12.352
Rep. Dem. del Congo	1.582	997	585
Senegal	53.148	40.930	12.218
Sierra Leona	501	340	161
Sudáfrica	448	271	177
Tanzania	174	64	110
Togo	302	192	110
Túnez	1.277	802	475
Otros África	1.165	628	537

Estudios realizados en España sobre la mujer africana inmigrante, nos muestra una serie de características sobre ellas[103]:

Los itinerarios migratorios de las mujeres africanas hacia España son muy variados: por motivos socioeconómicos, familiares (reagrupación familiar) y estudiantiles (las políticas de cooperación entre África y España han puesto en marcha un programa de concesión de becas); por proximidad, sobre todo las mujeres marroquíes; una escasez de oportunidades laborales en su sociedad de origen, etc.

[103] MUNEVAR M., DORA INÉS Y WABGOU, MAGUEMATI.- "Mujeres africanas en Madrid: vidas y experiencias", en *Revista Mugak*, nº 12.También, MUJERES INMIGRANTES Y SISTEMA EDUCATIVO EN
LA SOCIEDAD RECEPTORA: ANÁLISIS Y PROPUESTAS DE MEJORAMIENTO DEL ACCESO Y LA SATISFACCIÓN EN LOS RECURSOS DE FORMACIÓN PARA LA INSERCIÓN SOCIOLABORAL, Instituto de la Mujer- Ministerio de Igualdad, 2009.También ACEBEDO CANTERO, S.- LAS MUJERES INMIGRANTES DEL MAGREB Y AMÉRICA LATINA EN LA COMUNIDAD DE MADRID: CARACTERÍSTICAS SOCIALES Y SANITARIAS, Universidad Autónoma, Tesis Doctoral, 2004.

- Peso de las tradiciones en las experiencias vitales de las mujeres africanas: Los distintos núcleos familiares de los que proceden las mujeres africanas suelen estar configurados como familias numerosas. Por otro lado, dentro del marco familiar, la mujer africana está confinada al espacio doméstico en el que desempeña tareas específicas que la convierten en sujeto de unas prácticas sociales ancladas en las tradiciones. Una vez asentadas en España, estas mujeres mantienen un fuerte contacto con sus familiares que están en sus países respectivos de origen o en otros países extranjeros.

- Como personas pertenecientes a la cultura árabe y subsahariana, las mujeres africanas se rigen por preceptos culturales, cultivan sus lenguas maternas y practican sus religiones tradicional o musulmana. Son estas categorías socioculturales las que más determinan ciertas pautas de conducta de esas mujeres: su manera de vestir, sus hábitos alimenticios, sus prácticas religiosas respecto a las oraciones cotidianas, sus exigencias y limitaciones.

- Situación laboral y condiciones de trabajo. Los trabajos y ocupaciones que desempeñan las mujeres africanas en España varían mucho, predominando el servicio doméstico, restauración, hostelería y la limpieza. Pero lo cierto es que la situación laboral de estas mujeres africanas está profundamente marcada por una precariedad junto con mayores posibilidades de explotación, exigencia y riesgo. En la edad de jubilación las mujeres inmigrantes están expuestas a la ausencia de toda protección social.

- Perspectivas de vida a modo de reflexiones finales. Una de las características del inmigrante es su tendencia a creer que las cosas pueden mejorar a lo largo de su estancia en el país de destino. Pese a sus dificultades cree en la posibilidad de una vida digna. Por eso no deja de planear, como todo ser humano, su futuro en referencia con lo cotidiano en el país de destino y el pasado en su país de origen. La mejora de su situación económica en función del trabajo se convierte en el eje principal de su `proyecto vital.

- Las mujeres africanas son emprendedoras en su sociedad de origen. Aunque los hombres africanos tienden a mantener su hegemonía en el hogar y en otros campos sociales, cabe mencionar que las africanas constituyen referencia obligada a la hora de considerar la vida cotidiana.

Cuando las mujeres africanas deciden emigrar para establecerse en un país extranjero como España, no cabe duda que se van cargadas de todo un bagaje cultural, fruto de una larga construcción histórico-social. La triple condición de

mujer, inmigrante y árabe o negra, la coloca en una postura que la somete a múltiples exclusiones, y, en especial, del mercado laboral[104].

Por ello, las políticas de integración deben de ir dirigidas en un tripe sentido: la eliminación de la discriminación por cuestión de género; la eliminación de discriminación por origen cultural, y la inmersión en el mercado laboral[105].

Las políticas de integración de las mujeres africanas inmigrantes se han desatollando en varios ámbitos

4.1.-Programas de integración a través de la inserción sociolaboral.

En respuesta a la problemática de la integración de la mujer inmigrante, en España se han puesto en marcha diversos Programas desde el Instituto de la Mujer[106].

Las políticas de igualdad de género han contribuido, desde la creación del Instituto de la Mujer en 1983, a la mejora de la situación de mujeres y hombres, en su diversidad. Sin embargo, los avances conseguidos en el ámbito de la participación sociolaboral de las mujeres, como elemento esencial de su progreso, y tal y como se ha constatado, de toda la sociedad, no son ni definitivos ni suficientes, ni se han traducido en la igualdad efectiva de mujeres y hombres que promulga nuestra legislación. Por eso se continúa trabajando por la igualdad efectiva, teniendo en cuenta la diversidad de las propias mujeres y del entorno en el que desarrollan sus vidas.

Así, el Instituto de la Mujer lleva a cabo programas para la promoción de dicha participación en colaboración con entidades locales y con organizaciones sectoriales que trabajan en el ámbito de la migración, las mujeres víctimas de violencia de género, las minorías étnicas, las personas mayores y la diversidad funcional y que se articulan en: Programas en colaboración con empresas; Programas territoriales (colaboración con Entidades Locales) y Programas sectoriales (SARA).

A parte de los "Programas en colaboración con empresas" para fomentar la inserción laboral de las mujeres víctimas de violencia de género en el marco de la iniciativa "Empresas por una sociedad libre de violencia de género", los Programas

---

[104] Vid.- DIAO, ALIOU.- "La migración senegalesa en España: claves de su contribución al desarrollo", en *Documentación Social (Revista de estudios sociales y de sociología aplicada),* nº 147, 2007, págs 97 a 113.

[105] Vid. VVAA.- *Empleo e inclusión social*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007

[106] Toda la información y el contenido de los Programas de integración a través de la inserción sociolaboral para mujeres inmigrantes, puede consultarse en: http://www.inmujer.gob.es/areasTematicas/multiDiscriminacion/home.htm

más efectivos para la inserción para la mujer inmigrante, son los Programas Territoriales, y los Programas sectoriales (SARA)[107]

A) Programas territoriales (colaboración con Entidades Locales). Programa cofinanciado por el Fondo Social Europeo en su Programa Operativo "Lucha contra la discriminación" del periodo 2014-2020.

Uno de los objetivos fundamentales del Instituto de la Mujer es promover la mayor participación social y económica de las mujeres, y para ello es importante tener en cuenta tanto su diversidad, como la especificidad del entorno en el que desarrollan sus vidas. Por eso, este organismo lleva a cabo dos programas de similares características, en cuanto a la metodología, aunque eminentemente marcados por las particularidades de los territorios en los que se desarrollan y las mujeres que habitan en ellos: • Programa Clara, y • Programa Aurora

El *Programa CLARA* está dirigido a las mujeres en riesgo de pobreza o exclusión social -aquellas que se encuentra en alguna de estas tres situaciones: personas que viven con bajos ingresos (60% de la media del ingreso equivalente o por unidad de consumo), personas que sufren privación material severa y personas que viven en hogares con una intensidad de empleo muy bajo (por debajo del 20%)-.

Las mujeres siguen siendo el rostro más visible de las situaciones de pobreza y exclusión, fruto de un modelo de participación social y laboral que perpetúa su falta de independencia económica y el menor acceso a las prestaciones sociales. Por eso, desde el Instituto de la Mujer se ha consolidado el desarrollo del programa Clara que tiene como principal objetivo promover que las mujeres que se encuentran en situaciones de especial vulnerabilidad personal, social y laboral, puedan ejercer sus derechos sociales y económicos, eliminando situaciones de riesgo que les lleve a la exclusión.

Este programa está dirigido a las mujeres: • Víctimas de violencia de género; • Responsables de núcleos familiares; • Mayores de 45 años sin titulación; • Jóvenes; • Pertenecientes a minorías étnicas; • Inmigrantes; • Con discapacidad; • Reclusas, y • Jóvenes sin titulación o baja cualificación

Su finalidad es mejorar la calidad de vida de estas mujeres con mayores dificultades de integración social, impulsando aspectos personales y mejorando también su cualificación para acceder al mercado laboral y que, en muchas ocasiones, están fuera del sistema normalizado para la mejora de su cualificación y búsqueda de empleo. El Programa es un itinerario integrado y personalizado de

[107] Muy interesante es el trabajo de FANTOVA, F.- "Repensando la intervención social", en *Documentación Social (Revista de estudios sociales y de sociología aplicada),* nº 147, 2007, págs 183 a 197.

inserción social y laboral que tiene en cuenta, tanto las necesidades específicas de cada mujer, como su punto de partida. A lo largo de las fases de su desarrollo se trabaja el fomento de su autoestima y confianza necesaria para que se conviertan en protagonistas activas de su propio proceso de inserción sociolaboral, además de su incorporación y promoción en el empleo mediante información, motivación y asesoramiento y de la formación ocupacional acorde a las necesidades del mercado laboral de su entorno. Asimismo, desde el Instituto de la Mujer se han diseñado una serie de instrumentos que son el soporte de una metodología interactiva, enfocada desde la perspectiva de género, en la que se incide sobre aspectos personales y profesionales de las mujeres participantes a partir de diferentes actuaciones.

El *Programa AURORA* está dirigido a la igualdad efectiva de mujeres y hombres en el medio rural, donde las mujeres viven aún desigualdades que es preciso superar y que se acentúan al incrementar el grado de ruralidad.

Por eso, desde el Instituto de la Mujer se impulsan actuaciones para el empoderamiento y promoción de la participación de las mujeres del ámbito rural que, por su condición de mujeres y rurales, son objeto de una doble discriminación pero que, al mismo tiempo, juegan un papel fundamental en el desarrollo y la sostenibilidad del medio rural.

El programa Aurora responde a este compromiso que atiende a sus particularidades y tiene como objetivo principal, promover el desarrollo de sus expectativas sociales, laborales y económicas.

Se articula a través de la cooperación con las administraciones locales, como aquellas entidades que pueden contribuir de manera más significativa a la promoción de la igualdad efectiva de mujeres y hombres en sus territorios, favoreciendo la eficacia y la sostenibilidad de este proceso.

El programa se dirige especialmente a aquellas mujeres que, dentro del ámbito rural, tienen mayores dificultades para su desarrollo económico y social por encontrarse en situación o riesgo de especial vulnerabilidad, y dentro de este grupo se encuentran las mujeres inmigrantes.

En el marco del programa se trabaja un itinerario integrado y de inserción social y laboral que tiene en cuenta, tanto las necesidades específicas de cada mujer, como su punto de partida. Se fomenta su autoestima y confianza necesarias para que se conviertan en protagonistas activas de su propio proceso y se trabaja sobre su incorporación y promoción en el empleo mediante información, motivación y asesoramiento y de la formación ocupacional vinculada a los huecos de mercado de su entorno, con el fin de que su desarrollo profesional consolide su permanencia en el territorio y contribuya a su sostenibilidad.

En este programa se incide, además, en aspectos relacionados con el emprendimiento y la implantación de proyectos empresariales, como mecanismo clave de dinamización económica en sus territorios.

Para el desarrollo del programa se utilizan, como soporte de una metodología interactiva, los distintos instrumentos diseñados desde el Instituto de la Mujer para la motivación y el desarrollo personal, además de los relacionados con la orientación laboral, el trabajo con grupos de mujeres, la búsqueda de empleo y el autoempleo.

B) Programas sectoriales (SARA). Programa cofinanciado por el Fondo Social Europeo en su Programa Operativo "Lucha contra la discriminación" del periodo 2014-2020.

El Instituto de la Mujer, a través de diferentes actuaciones, atiende a la diversidad de las mujeres y las posibles formas de discriminación múltiple de las que son objeto por razón no sólo de sexo sino, además, por razón de etnia, edad, estatus socioeconómico, orientación sexual, diversidad funcional, localización geográfica, nivel educativo o modelos de socialización en el país de origen.

Esta discriminación múltiple puede llevar a situaciones de exclusión social que dificultan a estas mujeres el pleno ejercicio de sus derechos como ciudadanas.

Para ayudar a afrontar tanto los problemas económicos, laborales y de formación profesional, como la fractura social de las mujeres víctimas de la discriminación múltiple, en situación de especial vulnerabilidad, el Instituto de la Mujer colabora con distintas entidades de carácter sectorial en el marco del *Programa SARA*, que agrupa diversas actuaciones dirigidas a mujeres mayores, mujeres pertenecientes a minorías étnicas, y a *mujeres inmigrantes.*

Las mujeres inmigrantes presentan peculiaridades y necesidades distintas, tanto de los hombres inmigrantes, como de la población femenina nacional. En España, el 46% de la población inmigrante son mujeres, mientras que suponen poco más del 40% de las personas extranjeras afiliadas a la Seguridad Social, si bien se produce una alta concentración en determinadas ocupaciones, fundamentalmente aquellas que tienen que ver con el trabajo doméstico y el cuidado a la dependencia.

Su objetivo fundamental es mejorar la calidad de vida de las mujeres inmigrantes, mediante una mejor capacitación para la participación social y, en particular, para el empleo.

El programa está dirigido a mujeres inmigrantes, víctimas de barreras sociales y culturales, que obstaculizan la integración sociolaboral de este colectivo.

Consiste en el diseño de itinerarios de inserción con perspectiva de género e intercultural, adaptados a las necesidades y características de cada mujer, con

elaboración de contenidos específicos que tengan en cuenta la diversidad. Se lleva a cabo mediante una metodología interactiva que incluye la motivación y el acompañamiento de las mujeres para su participación e integración.

El proyecto SARA se desarrolla a través de Convenios con las siguientes Entidades sin ánimo de lucro: Cruz Roja y la Fundación CEPAIM, Acción Integral con Migrantes

4.2.- Otras entidades e instrumentos de integración de la mujer africana inmigrante.

La *Fundación Mujeres por África*, consciente del gran colectivo de mujeres africanas afincadas en España (cerca de medio millón) y de su potencial para intensificar las relaciones entre España y África, quiere promover un mejor y mayor conocimiento mutuo con las mujeres africanas afincadas en nuestro país. Para lograr ese objetivo ha puesto en marcha el proyecto "Africanas en España", a través del cual emprende distintas actuaciones entre las que cabe destacar los encuentros mantenidos con el colectivo de africanas en diferentes puntos del país que nos permiten conocer de primera mano sus necesidades e inquietudes, puesto que esta información es prioritaria para el desarrollo de las políticas adecuadas. La Fundación ejerce una actividad dirigida a las siguientes Áreas de Actuación:

- Educación, puesto que la educación es un derecho humano fundamental y decisivo para el desarrollo de los individuos y de las sociedades.

- Conocimiento, puesto que el conocimiento transforma: La generación de conocimiento sobre la situación de las mujeres en África permite comprender y visibilizar sus realidades y los obstáculos a los que se enfrentan, de modo que sea posible intervenir efectivamente.

- Desarrollo económico.

- Empoderamiento: Las mujeres son el motor de África y siempre han participado activamente en todas las áreas de la sociedad africana, otra cuestión es que dicha participación no haya sido reconocida o recompensada al mismo nivel que la de los hombres. Empoderar a las mujeres es un modo muy efectivo de lograr el desarrollo en sus múltiples vertientes, si bien el empoderamiento no debe promoverse por su carácter instrumental, sino por el valor intrínseco de la equidad y la no discriminación de las mujeres: los derechos de las mujeres son derechos humanos y sólo por ello deben ser promovidos y defendidos.

- Salud.

Muy importante es también la *Cooperación de la AECI con la Unión Africana y Fondo España-NEPAD para el empoderamiento de las mujeres africanas*. El IV Plan Director (2013-2016) mantiene el compromiso de la Cooperación Española con el apoyo a la integración regional como instrumento para la consolidación de las

estructuras y sistemas de gestión de los sectores públicos de los países miembro de organizaciones regionales Sus actuaciones aseguran la provisión de bienes públicos; están enfocadas en la promoción de la agenda de eficacia de la ayuda, fomentan la apropiación de los procesos por parte de los países miembros, la capacidad de alineamiento de los socios y propician el intercambio de experiencias y el aprovechamiento de buenas prácticas. En ese sentido, España coopera estrechamente con la Unión Africana (UA) en tanto que principal organización de integración del continente africano, y con la Nueva Asociación para el Desarrollo de África (NEPAD, en sus siglas en inglés), actualmente integrada en el marco de la UA en calidad de órgano ejecutor de la política de desarrollo de la Unión Africana a través de su Agencia de Planificación y Coordinación (NPCA).

La asociación de la CE con la UA se articula alrededor de dos grandes líneas: por un lado, mediante un apoyo presupuestario a la Comisión de la UA (CUA), y por otro, a través del Fondo España-NEPAD para el Empoderamiento de las Mujeres Africanas. Dicho programa de cooperación regional se basa en sendos memorandos de entendimiento, firmados en junio de 2007, dando seguimiento a uno de los compromisos de la Declaración de Maputo, en marzo de 2009.

Otras entidades ejercen funciones importantes en la materia:

Federación de Mujeres Africanas en España, ONG manos de esperanza

Nawey | Red de Mujeres Jóvenes Africanas y Españolas por el empoderamiento.

La Red de Mujeres Africanas y Españolas por un Mundo Mejor

CASA ÁFRICA

Y a ello hay que añadir las actuaciones específicas de integración desarrolladas por la administración local y por diversas *ONGs*, en especial Cruz Roja que colabora, no solo en la aplicación del Proyecto SARA, sino que tiene un programa permanente de asistencia de mujeres en dificultad, destinado a su protección y su integración[108].

Cruz Roja Española viene desarrollando desde el año 2000, un Plan de Empleo para colectivos vulnerables cuya misión es contribuir, a través de programas específicos de empleo, a la inserción laboral de las personas con mayores dificultades para lograr una integración social. Dicho Plan se ejecuta a través de una Red

[108] Muy interesante es el Programa de Cruz Roja "Mujeres en dificultad", que parte de que tanto en lo público como en lo privado, las mujeres siguen sufriendo situaciones de desigualdad e infravaloración. Destacan, en lo que a nosotros más nos interesa en este artículo sus Programas: "Apoyo a mujeres en situación de vulnerabilidad", y "Pisos para mujeres inmigrantes en dificultad social": Con un tiempo medio de estancia de un año, son viviendas destinadas a mujeres inmigrantes en situación de gran precariedad. en ellas se preparan a las usuarias para una vida autónoma.

denominada Inter-labor@ para dar alcance nacional al objetivo principal de promover la igualdad de oportunidades en el acceso al empleo. La metodología de intervención de esta Red se fundamenta en los pilares de la *individualización, la participación, la formación y la intermediación con el medio laboral, es decir, la mediación a través de itinerarios personalizados*. Una de las actividades de esta Red son "Talleres de sensibilización con perspectiva de género en interculturalidad sobre la discriminación de la que son objeto las mujeres en el ámbito laboral". El objetivo primordial de los talleres grupales ha sido: "facilitar la autoexpresión y el análisis de las personas afectadas por procesos de discriminación en el ámbito sociolaboral y con particular incidencia en el caso de las mujeres (tanto autóctonas como inmigrantes), reconociendo su voz, y que sean ellas mismas las que formulen propuestas dirigidas a promocionar la igualdad de trato en el ámbito laboral". Todo lo cual permitirá mejorar la intervención y la de otros programas de empleo llevados a cabo por diversas instituciones y ONGs.

Por último, no podemos obviar el tema del *Asociacionismo*, aun con las particularidades propias:

A la luz del papel que tiene el asociacionismo en España y teniendo en cuenta la evolución del asociacionismo africano, parece evidente el rol que éste puede desempeñar como instrumento para la integración social de sus miembros, para el fortalecimiento del colectivo como actor político, para el acercamiento entre África y España y también para la promoción del codesarrollo con los países del continente, y, en nuestro caso, para abordar aspectos como el empoderamiento y liderazgo, participación de la mujer africana y estado del asociacionismo africano, y con el que se persigue promover el fortalecimiento e interacción del movimiento asociativo africano[109].

El asociacionismo tal y como es considerado en nuestra sociedad es una estructura resultante del proceso histórico europeo de participación social, como un instrumento para el ejercicio de nuestra ciudadanía, entendido como derecho y como deber. Lo cual puede no coincidir con la realidad social de las poblaciones procedentes de África, que cuentan con otro tipo de organización social. Hay una gran fragmentación del colectivo asociativo africano que se agrupa según colectivos de origen, siendo asociaciones pequeñas de pocos miembros. Otra

[109] Muy interesantes, aunque ya anteriores, son los estudios de SIPI, REMEI.- *Las asociaciones de mujeres ¿agentes de integración social?*. Fundación CIBOB. Barcelona 2000; SIPI, REMEI.- "Las mujeres africanas. Incansables creadoras de estrategias para la vida." Mey, Barcelona 1997, y JABARGO, MERCEDES.- *La migración femenina africana y la construcción social de la africanidad*. Ofrim. Diciembre 1998.

característica es la concentración de la población inmigrante en ciertas provincias y comunidades autónomas[110].

[110] Más en Andalucía, Barcelona y Madrid. En Madrid, 22 asociaciones africanas. Las asociaciones fuera de Madrid están concentradas en Barcelona donde existen 25, en Andalucía unas 33 (13 en Almería, 9 de Sevilla, 3 en Cádiz y Huelva, 2 en Córdoba, 1 Granada y Málaga) en Zaragoza 7, en Murcia 4, Valencia 3 y 1 en Bilbao, Canarias y Cantabria. Sin embargo, las asociaciones exclusivamente femeninas ascienden solo a 11.

Nabila BHIH
Enseignante de langue et de communication
Ain Sebaa/ FSJES/Casablanca

L'impact de l'exil sur l'écriture féminine en Afrique subsaharienne

Les différentes étapes de l'histoire de la littérature subsaharienne, aussi bien les plus lointaines que celles qui sont contemporaines, sont intéressantes à plus d'un titre. Elles laissent apparaître une remarquable prédisposition à l'ouverture, volontaire ou contrainte, devant les apports étrangers. Cette littérature particulièrement riche et variée est dotée d'une aptitude prête à accueillir les données des civilisations les plus variées et les élargissements culturels qui s'ensuivent.

En effet, l'écriture subsaharienne s'est imprégnée d'un modèle occidental bien avant de s'imposer en tant qu'un voyage[111] qui permet de découvrir des espaces, des personnages et des trames qui se rapportent à la culture africaine. Or, plusieurs écrivaines ont choisi de quitter leurs pays d'origine pour s'installer ailleurs tout en continuant à écrire.

Lorsque l'écrivaine émigrée passe d'un monde à un autre monde, à une autre ambivalence ; chez elle et chez l'autre elle apprend le partage et devient plus ouverte tout en cherchant la sécurité, la sérénité et la stabilité. Or, généralement considérée comme une étrangère, l'émigrante rencontre de grandes difficultés à s'insérer dans une société qui refuse son intégration et son ancrage et ceci influence inéluctablement sa vie et par conséquent son œuvre.

Ainsi pour analyser cet impact nous avons choisi, dans cette communication, de focaliser notre attention sur l'écrivaine africaine installée dans un pays d'accueil. Nous avons choisi de travailler sur deux écrivaines subsahariennes qui se sont déplacées et ont continué leur carrière de femmes de lettres.

Nous allons tenter dans un premier temps de présenter ces écrivaines avant de vérifier dans un deuxième moment l'impact de l'exil sur les choix de leurs thématiques, leurs personnages et sur leurs vies en général.

---

[111] Nous parlons ici du voyage auquel nous convie l'auteur selon Michel Butor : *« Toute fiction s'inscrit en notre espace comme voyage et l'on peut dire à cet égard que c'est là le thème fondamental de toute littérature romanesque »*Butor, Miche, L'espace du roman, Répertoire II, Ed. Minuit, 1964, p44

Calixthe Beyala est une écrivaine camerounaise essayiste, romancière et associative. Elle a commencé sa carrière littéraire à l'âge de vingt-six ans avec son premier roman *C'est le soleil qui m'a brulée* Paru en 1987, Calixthe Beyala, est devenue l'une des romancières les plus en vue en Afrique. Elle a écrit 19 romans en l'espace de vingt-sept ans et a été membre actif dans plusieurs associations. Aujourd'hui elle est présidente du plus grand mouvement des africains-français à Paris avec plus de quarante mille membres. L'engagement littéraire qui a accompagné ses créations se manifeste clairement à travers les thèmes choisis et le style adopté. Dans ses textes elle essaye toujours de traduire les réflexions qui la traversent et qui tournent tous autour des soucis de la femme africaine en exil et en Afrique. Son écriture épouse souvent la forme d'un réquisitoire contre les maux qui s'acharnent sur la femme en général et sur la femme noire en particulier.

Son travail a été couronné par de nombreux prix littéraires africains et français dont le Grand Prix du Roman de l'Académie Française 1996.

Du Sénégal, Mariétou Mbaye Biléoma, qui écrit sous le pseudonyme Ken Bugul *« personne n'en veut » en Wolof,* est née en 1947. Elle a vécu une enfance tumultueuse entre un père très âgé et une mère toujours absente. Elle a été élevée par ses frères et sœurs ainés avant de voyager en occident pour terminer ses études. Parmi les distinctions qu'elle a eu Le Grand prix littéraire d'Afrique Noire. Elle se marie à l'âge de quarante ans à un médecin Béninois avec qui elle a eu une fille. Elle vit actuellement au Bénin et continue à écrire. Son neuvième roman *Aller et retour* est publié en Février 2014 aux éditions Athéna à Dakar.

L'écriture dans l'exil ;

Dans leur condition exilique ces écrivaines prennent des distances avec la tradition africaine et avec leurs pays d'origines ; se libèrent et se lancent dans un monde imaginaire où elles découvrent leur droit de subjectivité loin de toutes les entraves. Dans cet éloignement volontaire le panorama africain est mieux cerné et par conséquent mieux raconté.

La question identitaire accompagne leurs vies dans l'exil et l'altérité prend toute son ampleur lorsqu'il s'agit d'une écriture née de la tyrannie et du déchirement. L'exil est vécu dans ce sens comme une rupture douloureuse avec le pays natal, libérant ainsi un discours imprégné d'altérité. De cette altérité naît le besoin de s'ouvrir sur d'autres cultures et d'autres littératures, dans le but de mieux cerner d'autres civilisations avec toutes les différences existantes. La distance que l'écrivaine prend par rapport à ses origines est positive dans le sens où elle permet l'installation d'une réconciliation avec soi et avec le monde. L'ensemble des œuvres fait montre d'une véritable position par rapport à l'altérité qui s'édifie toujours par le truchement du questionnement identitaire. Leurs romans mettent également au centre la question du langage et les enjeux culturels et identitaires

dont relève l'emploi de l'intertextualité entre autres procédés qui distinguent l'écriture des émigrés.

En effet, L'écrivain émigrant se trouve face à des situations frustrantes et parfois humiliantes dans le pays d'accueil, ce qui le pousse généralement à mieux s'enfoncer dans son terroir pour mieux puiser les richesses qui y sont encore englouties. De sa situation exilique Calixthe Beyala nous dit :

Je ne saurais expliquer le pourquoi de cet exil. C'est sans doute lié au traumatisme que j'ai pu subir, mais je n'en ai aucune souvenance aujourd'hui. Sur ce plan également, écrire m'a permis de faire mon propre voyage intérieur. En fait, l'écrivain ne cherche pas l'autre. Il se cherche et se retrouve d'abord soi avec soi. Avec ses fantômes, avec ses fantasmes et ses angoisses. C'est seulement quand il a réussi à mettre en lumière ses propres ténèbres qu'il peut réellement entrer en relation avec les autres [112]

Considérée comme l'une des voix féminines qui évoquent la femme pour dénoncer la situation féminine en Afrique et ailleurs, Beyala aspire, par le biais de l'écriture, à la destruction totale des barrières instaurées par les convenances sociales, va au-delà du conformisme, se détache des clichés et des images sexuelles standards pour atteindre une nouvelle esthétique corporelle la distinguant dans son entourage *« l'on oublie la hiérarchisation des rôles sexuels. Je revendique une morale d'excès, de luxure, de débauche »*[113]. Le corps chez cette écrivaine camerounaise détrône le corps pudique et se révolte à travers sa nudité. Julia Kristeva nous l'affirme : *« toujours l'exil implique l'explosion de l'ancien corps »*[114]

La représentation du corps dans la littérature de l'exil :

Le corps constitue un élément de base dans la littérature subsaharienne. Sa représentation a connu plusieurs changements au fil des années. Du corps unifié chez les uns au corps fragmenté chez les autres. De la description du corps uni à la description d'un corps fractionné où chaque partie devient porteuse d'un message et représentante d'une idée.

Or, la description du corps diffère d'une écrivaine à une autre. Pour celles qui écrivent depuis l'exil et qui sont nourries par le souci d'émancipation, il s'agit d'une image caricaturée, enlaidie et déformée. Ce corps chez Calixthe Beyala et Ken Bugul, n'est plus un sujet il devient cet objet disloqué qui n'existe qu'à travers sa destruction, où chaque partie parle d'elle-même et raconte le mal de l'âme qui le remplit.

---

[112] Revue des littératures du Sud, Sexualité et écriture, N°151. Juillet. Septembre 2003, P 41

[113] Calixthe Beyala, *Femme nue, femme noire,* Paris, Albin Michel, 2003, p. 22

[114] Kristeva, Julia *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, p. 47.

Dans *Le baobab fou*, roman autobiographique de Ken Bugul, l'auteur accorde une grande importance à la notion du corps révolté. Le mal qui habite Ken depuis son enfance est à l'origine de son malaise. Or, ce corps qui symbolise encore l'innocence et la pureté à son arrivée en Belgique se métamorphose une fois dans l'exil. L'alcool, la drogue, la débauche et les mauvaises fréquentations vont l'avilir, le dégrader. Ce comportement témoigne de l'instabilité dans laquelle Ken se retrouve loin du père et de la mère. Elle s'offre à des hommes dans le dessein d'être possédée sans pour autant éprouver une grande envie d'être aimée. Elle voit ses rêves se dissiper l'un après l'autre : *«Moi qui avais rêvé d'un foyer, d'un père, d'une mère, d'ancêtres ; moi qui voulais être reconnue ! J'étais jetée dans la cage des fantasmes inassouvis et des chevauchées dans le rêve surréel»*[115]

Le corps devient ici victime d'une société hostile, injuste et répugnante. Et la femme l'utilise comme une arme contre elle-même. Une auto-destruction dont les seuls responsables sont l'Homme et la société.

Dans *femme nue, femme noire*, roman écrit depuis l'exil, Beyala peint une image avilissante de *Madonne*, la veuve qui vit avec ses deux beaux-frères : *« Ses longues mamelles touchaient le sol ; ses cuisses cellulitées tremblotaient ; son ventre boursouflé de graisse ballotait dans le vide »*[116]. La description dévalorisante de cette femme lui ôte toute la douceur féminine en la réduisant au rang de la bestialité et de la consommation. A cette image physique répugnante s'ajoute une image incestueuse que nous décrit l'auteur à travers le regard d'Ousmane et qui ajoute un certain dégout à ce corps féminin.

Cette destruction de l'image féminine est récurrente chez Beyala qui recourt à l'ironie pour faire passer des messages à même de traduire le souci de la collectivité.

Chez Ken Bugul, le corps déformé occupe une place plus large. Avec l'aventure sanglante du tatouage que Mom Dioum, dans son roman *Le chemin de sable* se trouve obligée de vivre, le corps souffrant refuse de continuer et *« ne pouvait plus supporter cette meurtrissure, cette déchirure, ce carnage de ses chairs »*[117]. Pendant que la tatoueuse *« essuyait les lèvres sanguinolentes avec un chiffon »*[118]Mom Dioum pensait comment elle allait faire pour quitter ces lieux, *« ses lèvres sanguinolentes et douloureuse pendaient sur sa poitrine. Elle les retint avec son pagne »*[119]. La description exagérée de cette partie du visage nous introduit un corps hideux et complètement déformé : *« elle sentait son visage*

---

[115] BUGUL, Ken, *Le baobab fou*, Présence africaine, 2010, P. 119
[116] BEYALA Calixthe, *Femme nue, femme noire*, op, cit., P. 71
[117] BUGUL, Ken. *Le baobab fou*, op, cit., p. 114
[118] Idem, p. 115
[119] Idem, p. 116

doublé, triplé, quadruplé, quintuplé, sextuplé, octuplé, et de volume et de douleurs »[120]

Les personnages chez l'écrivaine émigrée :

La double appartenance sociologique, religieuse et identitaire qui nait dans l'exil influence l'écriture de ces romanciers et influence les éléments constituants du texte littéraire. Nous pouvons dire avec Maurice Amuri Mpala que :

La littérature est langage, parole porteuse de l'imaginaire collectif d'un groupe social. En effet, l'œuvre littéraire est le résultat de plusieurs expériences (... elle) traduit finalement l'âme d'un peuple : le carrefour de plusieurs discours, de plusieurs expériences qui forment cette âme collective. L'expérience de l'écrivain est déjà une somme d'expériences.[121]

Chez Ken Bugul les personnages sont tous en quête d'une forme d'individualisation ou d'autonomisation et tentent d'échapper aux normes sociales constantes. L'auteur raconte des femmes qui veulent à tout prix accéder à une liberté physique et morale en dévoilant les côtés les plus obscurs du corps et de ses envies érotiques, et en légitimant les tabous sexuels.

Ken tente parfois d'effacer tout ce qui lui rappelle son identité. Elle va plutôt vers la rencontre de l'altérité à travers laquelle elle essaye tout le temps de se confirmer. L'Autre n'est pas redoutable pour elle, au contraire elle l'admire et va même au point de l'imiter tout en s'éloignant des gens et des objets qui lui rappellent son pays d'origine. Le lendemain de son arrivée en Belgique, Ken commence par acheter « un plan de la ville » pour pouvoir circuler aisément. La tâche n'était pas difficile pour elle puisqu'elle arrive facilement à courir *« presque comme les autres. Eux marchaient vite, mais moi je courais. J'étais exténuée mais ça allait ; je ne comprenais pas pourquoi d'ailleurs. C'était l'euphorie de n'importe quelle arrivée : on est un peu ivre »*[122]. En arrivant à faire comme les habitants de son pays d'accueil, Ken arrive à s'intégrer au sein de cette société qui l'a perturbée au début : *« Je commençais à m'affoler (...) Jamais je n'avais vu tant de monde tout d'un coup. Un monde comme poursuivi par quelque monstre »*[123].

Pour Ken, la Belgique est son Eldorado où elle va tenter d'épouser la liberté et l'amour inexistants chez elle. Pour pouvoir réaliser son rêve elle va même jusqu'à tenter de dissimuler les traits qui révèlent ses origines dans le dessein de ressembler aux autres. En essayant d'acheter une perruque elle ignore pourquoi

---

[120] Idem, p. 119

[121] Maurice Amuri Mpala Lutebele « Littératures africaines francophones du XXème siècle : une dynamique de décolonisation bradée » in Actes du colloque de Lubumbashi, 26-28 janvier 2005, « *1960-2004, bilan et tendances de la littérature négro-africaine* ». p.23.

[122] BUGUL, Ken, *Le baobab fou*, op, cit., P. 58

[123] Idem, p. 55

elle veut le faire : *« Pourquoi voulais-je acheter une perruque ? En Afrique on vendait des perruques, mais je n'y ai jamais pensé. Et là, comme ça, j'en voulais une »*[124].

La réponse de la vendeuse lui rappelle sa vraie position en tant que femme Africaine et la met dans un état nerveux : *« Pour vous, il faut des perruques afro ? C'est votre genre. Ces perruques ici, c'est pour les Blanches qui en portent et vous, vous êtes noire »*[125]. Ken se trouve face à la réalité qu'elle essaie de fuir depuis son arrivée en occident. Son apparence l'inscrit malgré tout dans un cadre défini, celui de l'Afrique et avorte toute tentative d'assimilation :

« La façade en miroir d'une vitrine me renvoya le reflet de mon visage. Je n'en crus pas mes yeux. Je me dis rapidement que ce visage ne m'appartenait pas : j'avais les yeux hors de moi, la peau brillante et noire, le visage terrifiant. J'étouffais à nouveau parce que ce regard-là, c'était mon regard »

Le désir d'acquérir une perruque, dans un espace tant rêvé, montre à quel point Ken cherche à s'intégrer dans cette société occidentale. Or, elle ignore qu'il lui sera difficile de s'assimiler à ces gens qui vont tout le temps souligner sa différence. Rangira Béatrice Callimore confirme que :

« Le port du vêtement occidental par un africain a souvent été entretenu comme un passeport permettant un passage vers un monde nouveau. Il a donné l'illusion d'une ascension sociale. Cependant la torture physique et psychologique engendrée par ce vêtement d'emprunt n'a jamais suffi à ouvrir les portes du monde occidental. »[126]

Les personnages mis en scène dans les œuvres africaines produites dans l'exil sont situés intentionnellement par leurs auteurs à l'écart de la société. Ils entretiennent des relations conflictuelles avec leur cadre de référence. Les rapports du personnage avec l'autre ou même avec soi dans ces romans sont majoritairement tendus sinon révoqués. Cette démarche littéraire donne naissance à une nouvelle forme d'indépendance revendiquée par un écrivain en exil

La femme écrivaine en exil :

L'écrivaine qui se déplace dans l'espace découvre un autre monde. Le voyage où la métamorphose de la réalité se réalise dans une tentative de s'éloigner d'un espace qui s'avère amer et hostile pour rejoindre un autre lieu en guise de refuge.

---

[124] Ibidem, p. 59

[125] Ibidem, p. 59

[126] Callimore, Rangira Béatrice, « *Le vêtement occidental et son impact psychologique et socio-culturel chez le personnage négro-africain de l'époque coloniale* » mots pluriels (en ligne) (Mai, 1999), adresse : htt : // www. Arts. uwa. edu, au/ Mots pluriels. MP 1099, rbg-html

Cette transhumance entraîne sans doute une métamorphose dans le sens où le changement du lieu et des habitudes influencent, d'une manière ou d'une autre, la personnalité de l'être. Dans ce sens, l'identité de l'écrivaine subit des mutations remarquables et se reconstruit dans le voyage qui se réalise essentiellement pour la quête de soi, d'une identité et conduit vers la découverte de l'autre en tant qu'altérité. Pierre Bourdieu confirme que *« chaque groupe recherche et constitue son identité dans la différence »*[127] .

Dans son exil, la femme se trouve dans un espace différent de celui où elle a vécu, elle se trouve contrainte à s'adapter à un environnement qui lui est complètement étranger. G. Poulet rappelle avec raison l'importance du voyage dans *L'espace proustien*[128], *il précise que* :

« Le voyage fait voisiner des lieux sans similitude. Il relie des sites qui appartenaient à des plans différents d'existence (…) Le voyage bouleverse l'apparence des choses. Plus précisément, il altère gravement la situation dans laquelle elles existaient les unes par rapport aux autres »[129].

Ce déplacement dans l'espace entraîne avec lui un processus de mutation qui touche tous les côtés de la vie du personnage, de son éducation à ses convictions en passant par ses habitudes et son langage. Le voyage est également le lieu de rencontre avec l'autre. Une rencontre qui ne se réalise pas sans incidences réciproques.

L'exil volontaire ou involontaire, où se trouvent ces femmes, passe d'abord par un parcours initiatique qui débouche sur un espace où naissent des valeurs et des références antithétiques. Cet amalgame conduit généralement à un trouble identitaire et met le personnage dans une situation aliénante. E. T. Hall nous confirme qu' *« être désorienté dans l'espace est une aliénation »*[130]

Conclusion

Nous avons pu constater toute la révolte contenue dans le texte féminin produit dans l'exil. Pour ces écrivaines l'écriture n'est pas un simple exercice de style, elle est plutôt un lieu de confirmation, un instrument d'affranchissement où le silence est brisé dans l'espoir d'arracher leur droit à l'existence. Dans leur exil, ces romancières portent un regard farouche sur elles-mêmes tout en prenant de la distance par rapport à leur vécu. Il est toutefois certain que l'aliénation reste un thème très présent dans l'écriture de l'exil, aliénation de l'esprit et aliénation idéologique, malgré les efforts de ces écrivaines pour sortir du modèle africain lié au conservatisme social.

---

[127] BOURDIEU, Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Que sais-je ? 1963, P8

[128] GEORGES, Poulet, *L'espace proustien*, Gallimard, Coll. Tel, Paris, 1982

[129] Idem, p. 92

[130] E.T. Hall, *La dimension cachée*, 1966, trad. Seuil, Paris, 1971, P.134

Farid MARHOUM
Enseignant à l'Université de Tlemcen/ CRASC, Oran, Algérie.

Genre et migration féminine : réfléchir avec les femmes autour des femmes*.

Introduction :

Pourquoi les femmes migrent-elles autant que les hommes ? Le phénomène de la migration féminine prend actuellement une place bien plus importante qu'il y a une trentaine d'années auparavant. La prégnance de l'image de l'homme seul, migrant pour des raisons économiques, dans les représentations sur l'immigration a fait que la femme migrante soit « occultée » du phénomène migratoire, ou du moins « reléguée » au second rang, comme accompagnatrice de l'homme. Récemment, On en parle beaucoup de la féminisation de l'immigration, de la hausse du nombre de femmes parmi la population immigrée. S'agit-il vraiment d'une découverte ? Et Pourquoi les chercheurs ont découvert tardivement la migration féminine ?

L'émigration-immigration féminine était toujours présente à côté de celle des hommes. Les statistiques montrent une tendance à la hausse du nombre des femmes immigrées, une hausse qui contredit le caractère marginal de ce phénomène. En parlant d'une féminisation de la migration, on révèle peut-être une certaine « surprise » des chercheurs, qui ont réalisé avec quelque peu de retard l'importance quantitative des femmes en termes de migration.

De leur côté, Les féministes ont opté pour l'approche « genre » pour faire apparaître la femme migrante, mais l'adoption de cette perspective n'a pas suscité toute l'unanimité des chercheurs, car le terme anglais « gender », traduction française « genre », vient remplacer « les rapports sociaux de sexe » qui supposent : une division sexuelle des tâches qui est elle-même hiérarchisée avec une domination masculine, et une division entre sphère productive (homme) et reproductive (femme).

Cela étant dit, qu'est qu'a rapporté l'approche genre aux études sur l'émigration-immigration féminine ?

---

* Cette réflexion entre dans le cadre d'un projet de recherche établissement CRASC, intitulé : « L'émigration féminine : de l'accompagnement au projet indépendant », dirigé par Abdellah BELABBES (Juin 2016).

1. le combat féministe pour la visibilité de la femme migrante.

Il faut rappeler que la visibilité de la femme migrante était, au début, l'objectif principal du « combat féministe » dans le champ des études sur la migration internationale, car la femme n'était pas présente dans les statistiques. Ce n'est qu'au début des années 80's, que commence à paraitre une ventilation par sexe de la population migrante.

Les théories et les politiques internationales en matière de migrations se sont surtout penchées sur les flux migratoires transfrontaliers, et n'ont pas su prendre en compte les causes sexo-spécifiques des migrations et les expériences migratoires propres à chaque sexe. Les débats sur les migrations internationales font parfois mention d'une "féminisation des migrations". Ce terme est discutable car les femmes formaient déjà près de la moitié des migrants il y a plusieurs décennies de cela. Cependant, il y a eu une augmentation du nombre de femmes migrantes dans certaines régions (comme l'Asie), et en ce sens, il y a bien eu une « féminisation des migrations » dans ces régions. Ce terme est parfois employé pour décrire l'évolution des formes migratoires, où les femmes migrent de plus en plus en tant que personnes indépendantes, à la recherche d'emplois par exemple, et non pour rejoindre des membres masculins de leur famille[131].

La perception commune est que les migrants sont majoritairement des hommes. En fait, les estimations mondiales ventilées par sexe confirment que, depuis 1960, le nombre de femmes migrantes transfrontalières est comparable à celui des hommes migrants. En 1960, on comptait près de 47 femmes migrantes pour 100 migrants vivant en dehors de leur pays de naissance. Depuis, la proportion de femmes dans les migrations internationales a légèrement augmenté, atteignant 48 % en 1990 et près de 49 % en 2000 (OIT 2003).

S'il n'y a pas eu de changement majeur dans le pourcentage d'hommes et de femmes qui migrent à l'échelle internationale, les formes de migrations ont évolué, de plus en plus de femmes migrant indépendamment et en tant que principaux soutiens de famille et non à la suite de parents masculins. On note aussi des changements dans les formes des migrations selon les régions et les pays[132].

On peut donc distinguer trois stades dans les études sur les migrations féminines et sur la relation genre-migration.

1. 1970-1985 : Un premier stade peut être appelé « femmes et migration ». Les études de cette période commencent à ajouter les femmes comme variable dans les processus migratoires ou bien présentent des descriptions ethnographiques

[131] Susie Jolly, Hazel Reeves, Genre et migrations : Panorama, Institute of Development Studies, 2005, voir : http://www.ids.ac.uk/bridge, p 11.
[132] Ibid, p 10.

des femmes immigrées dans les différents contextes. Il faut quand même rappeler un numéro spécial de *l'International Migration Review* de 1984, consacré aux migrations Féminines, qui est un peu le point de passage au deuxième stade[133]. La femme migre-elle aussi, mais pour des raisons sociales, familiales... comme accompagnatrice de l'homme qui, lui migre pour des raisons économiques ou politiques. Dans les années 1970 et 1980, des chercheuses et des militantes féministes étaient les premières à questionner la quasi invisibilité des femmes en tant que migrantes, leur passivité présumée dans le processus migratoire et leur place supposée au sein du foyer.

2. 1985- 2000 : dans le premier stade la majorité des études ne démontrent pas comment le genre détermine les ensembles de relations sociales qui organisent l'immigration et les institutions sociales aussi bien dans les pays de départ que dans ceux d'arrivée ; ou, en d'autres termes, comment le genre en tant que système social forme les processus migratoires pour tous, hommes et femmes[134]. La transformation qui marque cette deuxième phase, a consisté à voir que le genre est reconnu comme un ensemble de pratiques sociales qui forment et qui sont formées par la migration. L'ensemble « race-genre-classe » devient une « formule » pour analyser les processus migratoires et les positions des différents migrants[135].

Cette approche se révèle extrêmement utile dans un contexte international où la division sexuée du travail détermine la demande du travail et donc de migration (le migrant étant une main d'œuvre souvent à bon marché), où des femmes du monde entier émigrent vers les sociétés du monde riche pour être infirmières, domestiques, travailleuses du sexe ou prostituées[136]. Maintenant, les femmes migrent aussi pour des raisons économiques. Les proportions des femmes migrantes regagnent celles des hommes puisque la migration féminine est considérée pour les raisons économiques, c'est l'aire de la parité homme/femme.

3. Dans La troisième phase, le genre devient un « élément clef » pour comprendre le phénomène migratoire dans son entier comme un fait social total, car il a aidé les chercheurs à articuler différentes variables, notamment, mondialisation,

---

[133] Giovanna Campani, Genre et migration, p 5, http://www.unive.it/media/allegato/master/immigrazione/materiali_didattici/Campani_Giovanna_Genre_migration.pdf, consulté le 25/03/2016.

[134] Ibid.

[135] Susie Jolly, Hazel Reeves, op.cit, p 7. Dans cette période l'accent est mis sur l'égalité sexuelle et les rapports sociaux de sexe, bien que toujours en marge des théories internationales sur les migrations. De fait, les migrations émergent tout juste en tant que problème politique du développement, en faisant peu de cas de la dimension du genre et conservant une place secondaire dans l'agenda politique mondial.

[136] Giovanna Campani, op.cit, p 6.

travail, emploi et chômage, développement et développement durable, valeurs et pratiques religieuses, citoyenneté, sexualité et rapports sociaux de sexe... du fait que le genre est incorporé dans une multiplicité de pratiques quotidiennes et de structures politiques et économiques, familiales, religieuses, éducatives... Les femmes sont nombreuses à dépasser leurs rôles assignés par les cultures sociétales (traditionnelles), et quand il s'agit des rôles sociaux, la notion de sexe et de division sexuelle perd de son efficacité pour comprendre beaucoup de phénomènes sociaux, en l'occurrence la migration comme phénomène planétaire.

Ces trois phases, dans la recherche portant sur « femmes et migration » ainsi que sur « genre et migration », ont intéressé la littérature internationale en général[137], dans la mesure où au cours du temps, les débats se sont tempérés créant de plus en plus de convergences théoriques et de recherche qui, néanmoins, renvoient à des spécificités, des similitudes, et des différences qui caractérisent le phénomène migratoire à l'échelle mondiale[138]

2. Les femmes migrantes : d'un stéréotype à un autre :

Les résultats de recherche[139] ont montré que la migration peut s'accompagner du transfert des structures patriarcales du pays d'origine au pays d'accueil, de telle sorte que les relations de genre ne changent pas. Les migrations en chaîne et la constitution de réseaux communautaires dans les pays d'accueil peuvent entraîner la reproduction des relations sociales et de la division des tâches entre hommes et femmes, caractéristique des sociétés d'origine. Ceci est pertinemment démontré par Michèle Vatz-Laâroussi dans ce qui suit : *« Au Québec, le stéréotype de la femme victime du patriarcat des sociétés maghrébines est très vivace. Paradoxalement, il amène à les considérer comme plus malléables – puisqu'' écrasées' – et donc susceptibles d'accepter, plus que les hommes, des emplois déqualifiés. C'est le bouclage d'un cercle vicieux où normes inégalitaires du pays d'origine et stéréotypes de la société d'accueil se renforcent pour maintenir les inégalités de genre... et faire bénéficier cette société de compétences à bon marché »*[140].

Cette situation donne à voir, nous semble-t-il, une sorte de « discrimination » envers les femmes, car dés qu'on découvre les femmes investies dans un domaine, supposé masculin, tout le monde se penche sur la question, comme si les femmes

---

[137] Ibid, p 7.

[138] Djaouida Sehili, Sexe, Genre et Migration, http://fabricamig.hypotheses.org/21 , consulté le : 15/04/2016 à 20:43.

[139] Laura Oso Casas, « Femmes, actrices des mouvements migratoires », In *Cahiers Genre et Développement*, n° 5, mai 2005, p 186.

[140] Michèle Vatz-Laâroussi, "Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies", in *Travail, genre et sociétés*, n° 20, 2008, pp. 47-65.

ont réalisé quelques choses de miraculeux, du jamais vu, mais aussi comme si les femmes transgressent une norme.

Or, dans presque toutes les sociétés et toutes les cultures humaines, l'homme fait l'ombre à la femme. Même quand elle est à côté, devant ou derrière lui, peu, importe, en fait, elle est invisible, car les cultures changent toujours d'angle de vision pour ne voir que l'homme. La femme ou les femmes vivent dans l'ombre del'Homme, que cet « Homme » soit un père, un frère, un mari et même un fils – ainé. Ce caractère patriarcal des sociétés et, selon l'expression de P. Bourdieu, cette « domination masculine », ont contribué avec d'autres facteurs, dans l'invisibilité des femmes dans beaucoup de champs de la vie sociale, du même que dans les études sur le phénomène migratoire.

3. Une invisibilité statistique de la femme migrante !

La féminisation récente du milieu des chercheurs et la multiplication des études intégrant le genre ayant contribué à rendre visibles ces migrations auparavant occultées. La féminisation des migrations observée a partir du milieu du XXème siècle n'a pas tout de suite attiré l'attention des chercheurs qui traitaient cet aspect a l'écart de la théorie des migrations, par exemple dans des chapitres sur la famille. La femme migrante n'apparaissait pas en tant que telle mais à travers ses liens familiaux, comme épouse ou membre d'une famille de migrants toujours identifiée par le chef de famille. Les statistiques ne permettaient pas d'isoler les femmes. Il a fallu attendre les années 1980 aux Etats-Unis, pour voir apparaitre le thème de la féminisation des migrations. Beaucoup de chercheurs -féministes en l'occurrence- insistent sur l'ancienneté historique de ces migrations. Ainsi, la féminisation observée récemment pourrait avoir des racines plus anciennes, avant l'hégémonie masculine sur les migrations au XXème siècle reflétée par les statistiques[141].

D'après ces propos, le problème de la visibilité des femmes dans les études sur les migrations, n'est qu'au niveau des statistiques, et relève donc de facteurs exogènes au phénomène lui-même[142]. Dans de récents travaux d'historiens et de géographes de migrations, l'espace où se déplacent les migrants est étudié dans une perspective de genre : le local et les petites échelles sont souvent considérés comme étant féminins, domestiques et intimes, tandis que les échelles nationale et macro-régionale, ainsi que l'espace global, sont vus comme publics, masculins et traversés par des conflits. Pendant longtemps, les chercheurs ont supposé

[141] Rafik Bouklia-Hassane et Fatiha Talahite, « La féminisation de l'immigration algérienne dans les pays de l'OCDE au tournant du XXIe siècle », *Hommes et migrations* [En ligne], 1311 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2015, consulté le 24 février 2016. URL : http://hommesmigrations.revues.org/3267, p 64.

[142] Ibid, p 65.

qu'une majorité de femmes et de jeunes filles n'effectuaient que des déplacements sur de courtes distances pour devenir « domestiques » tandis que chez les hommes prédominaient les déplacements internationaux sur une longue distance. Dès lors, les recherches se sont organisées selon la distance parcourue[143].

La « féminisation de la migration internationale » a constitué une formule « nouvelle » de nombreuses études sur les faits migratoires. Or, depuis un demi-siècle, la part des femmes dans la migration internationale n'a pas vraiment augmenté[144]. La répartition selon le genre renvoie au nombre de femmes par rapport à celui des hommes dans toute migration ; elle est figurée par le pourcentage de personnes de sexe féminin dans les migrations[145]. Si la convergence est bien là – d'abord pendant tout le XIXème siècle la progression de fortes proportions d'hommes dans le monde, puis un mouvement vers la parité hommes/femmes et de plus fortes proportions de femmes au début du XXème siècle –, il convient de mettre en garde contre une vision simpliste du rapport entre genre, idéologie du genre et rapports de pouvoir différenciés. Le monde n'est pas non plus devenu un espace plus intime et plus féminisé au fur et à mesure qu'augmentait le nombre des femmes qui se déplaçaient. Cela contredit ou remet en question le paradigme traitant la question « genre et migration » selon les distances parcourues par les hommes et les femmes.

Comme l'a fait remarquer Hania Zlotnik avec bon sens à l'ONU : « *Dès 1960, les émigrantes ont représenté presque 47 % de ceux qui vivaient loin de leur pays de naissance. Depuis, cette proportion augmente régulièrement dans le monde entier, atteignant 48 % en 1990 et presque 49 % en 2000. Certes, cette tendance accompagne une « féminisation » accrue dans les migrations internationales, mais pareille augmentation est faible comparée au haut niveau de féminisation existant déjà en 1960 » (Zlotnik, 2003)*[146].

---

[143] Donna R. Gabaccia, « Genre et migrations dans les études atlantiques de 1500 à nos jours », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 31 - n°1 | 2015, mis en ligne le 01 janvier 2018, consulté le 24 Février 2016. URL : http://remi.revues.org/7159 ; DOI : 10.4000/remi.7159, pp 15-16.

[144] Speranta Dumitru et Abdeslam Marfouk, « Existe-t-il une féminisation de la migration internationale ? », *Hommes et migrations* [En ligne], 1311 | 2015, mis en ligne le 01 juillet 2018, consulté le 24 février 2016. URL: http:// hommesmigrations.revues.org/3244, p 31.

[145] Donna R. Gabaccia, op.cit, p 16.

[146] Ibid, p 27. L'auteure ajoute que Les données de Zlotnik n'étaient pas regroupées selon les systèmes migratoires mais – à l'image des recensements d'où elles étaient issues – elles révélaient qu'en 2000 l'Afrique du nord et l'Asie du sud avaient le plus faible pourcentage de femmes (respectivement 12,8 % et 44,4 %) parmi leurs immigrants résidents. Par rapport aux variations importantes au début de l'époque moderne dans les systèmes de l'Atlantique et autres, les variations entre les régions où le pourcentage de femmes

4. Les limites des statistiques dans la visibilité des femmes migrantes.

En général, on dispose de moins d'informations sur les migrations internes que sur les migrations internationales et les statistiques sur les migrations internes ventilées par sexe sont particulièrement rares. Les migrations du continent africain sont certainement les plus mal documentées de toutes (OIM 2005a). Le genre et les migrations ont fait l'objet d'un plus grand nombre de recherches et d'efforts de documentation en Asie que dans d'autres régions[147]. Les statistiques sur les migrations ne disent pas tout, et peut-être elles ne peuvent pas le faire. Il est difficile de trouver des éléments sur les migrations irrégulières.

Divers facteurs comme la prédominance des femmes migrantes en tant que « conjoints dépendants », l'invisibilité du travail des femmes, les restrictions portées à leur droit de travailler et à prendre part à des activités considérées comme des délits ou des atteintes à l'ordre public (comme le travail sexuel) font qu'une proportion croissante de femmes sont absentes des statistiques et n'apparaissent dans aucune documentation (UNRISD 2005). La plus grosse part des migrations internationales, et de loin, a eu lieu dans l'hémisphère Sud et qui passe largement inaperçue (GCIR 2005)[148].

Dans la famille ou dans un foyer, les décisions de migrer peuvent être affectées par les intérêts des femmes et des hommes qui ne coïncident pas forcément. Décider de celui qui partira, pour quelle durée et dans quel pays, est souvent conditionné par les relations et les hiérarchies sexo-spécifiques qui ont cours au sein d'un ce foyer[149].

Des chercheurs ont constaté, dans plusieurs situations de migration féminine, que c'est la famille, voire le chef du ménage, qui donnent l'aval pour que les femmes migrent seules, et c'est généralement en accord avec la stratégie de subsistance du foyer – voire déterminé par elle – et avec l'attente en retour d'une contribution sous forme de versements d'argent[150]. Le rétrécissement de la marge de

---

dépassait la moyenne en 2000 (52,4 % en Europe, 51 % en Amérique du Nord, 50,5 % en Océanie et en Amérique du Sud) paraissent modestes. Il s'agit d'un autre indicateur de convergence mondiale. Se sont les statistiques et les données par régions, par pays, par sexe qui font défaut.

147 Susie Jolly, Hazel Reeves, op.cit, p 12.

148 Ibid, p 12.

149 Les femmes peuvent n'avoir qu'une très faible influence sur les décisions migratoires au sein du foyer dans une culture patriarcal dominée par la place occupée par l'homme comme chef de famille. Par ailleurs, prendre la décision de partir ne signifie pas que l'on est autorisé à quitter son pays ou à entrer dans un autre – il y a un processus de migration international qui n'est pas neutre du point de vue du genre, et où les politiques d'immigration gouvernementale jouent un rôle déterminant.

150 Susie Jolly, Hazel Reeves, op.cit, p 14.

manœuvre des femmes quant au projet migratoire est double dans la majorité des cas, qu'il s'agit d'émigrer et d'immigrer. Le genre obéit-il aux contraintes des cultures sociétales ?

5. Doit-on continuer à parler d'une féminisation de la migration ?

Dans les écrits sur le phénomène de la migration féminine, tout se passe également comme si tout écrit sur les femmes migrantes devait débuter par les silences, les oublis, le rappel rituel de l'invisibilité des femmes[151]. Pourtant plus de trente ans ont passé depuis la publication du numéro d'*International Migration Review* consacré aux femmes migrantes, et l'un de ses articles « *Birds of passage are also women* » de Mirjana Morokvasic[152] en réponse à la métaphore utilisée par Michael Piore[153] relative à l'immigration, entendue comme la seule mobilité d'hommes.

Dans leur article, Speranta Dumitru et Abdeslam Marfouk[154] montre qu'une telle stratégie rhétorique est contre-productive parce qu'il n'existe pas de féminisation de la migration internationale, et parce que les figures de la femme migrante comme prostituée, mère, épouse, femme de ménage ou victime de trafic sont rendues excessivement visibles, sans que nous ayons les outils pour évaluer si elles représentent une tendance significative. D'ailleurs, « l'invisibilité » est aussi un thème récurrent et, en dépit d'une littérature considérable, ancienne et qui ne cesse de croitre, cette stratégie rhétorique consisterait à renforcer le contraste : plus la « féminisation de la migration internationale » est importante, moins l'invisibilité des femmes migrantes est acceptable[155].

L'expression « féminisation de la migration internationale » est devenue un lieu commun non seulement dans les médias, mais aussi dans la recherche. Bien que les données statistiques ne confirment pas cette tendance, presque chaque nouvelle étude sur la migration des femmes s'y réfère dans l'introduction, si ce n'est dans le titre. Estimée de différentes façons ou pas du tout, la "féminisation de la migration internationale" est décrite comme une tendance récente. S'il peut s'agir d'une façon de présenter sa recherche comme novatrice et d'actualité ou

---

[151] Christine Catarino et Mirjana Morokvasic, « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 21 - n°1 | 2005, mis en ligne le 22 septembre 2008, consulté le 16 février 2016. URL : http://remi.revues.org/2534 ; DOI : 10.4000/remi.2534, p 2.

[152] Mirjana Morokvasic , "Birds of passage are also women», In *International Migration Review*, vol,18, nº 68, 1984.

[153] Michael Piore, Birds *of passage: migrant labour in industrial societies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

[154] Speranta Dumitru et Abdeslam Marfouk, op.cit.

[155] Ibid, p 33.

d'en justifier timidement l'existence, cette tendance semble servir une stratégie rhétorique liée à la visibilité des femmes migrantes[156].

Cette stratégie est contre-productive aussi parce qu'elle obscurcit des tendances statistiquement confirmées de la migration internationale qui impliquent les femmes et des discriminations systémiques. Ces deux auteurs ont montré que s'il n'existe pas de féminisation de la migration internationale, les données statistiques disponibles révèlent qu'il existe, du moins, une féminisation certaine de la migration hautement qualifiée. Parce que, les femmes migrantes diplômées, et particulièrement celles des pays en développement, sont celles qui occupent le plus souvent des emplois pour lesquels elles sont surqualifiées. Lorsqu'une ingénieure migrante travaille comme nounou, s'inquiéter pour ses enfants laissés au pays sans observer son déclassement professionnel révèle que l'intérêt pour le travail de *care*, les émotions et la maternité a pris le dessus sur l'intérêt pour les femmes[157].

Selon Golub, Morokvasic et Quiminal, bien qu'à partir des années 1980 se développe un discours autour de la féminisation de la population migrante en Europe, cette féminisation ne constitue pas un phénomène nouveau, mais il correspond plutôt à une lente progression[158].

Le discours sur la féminisation de la migration en Europe s'explique, par conséquent, non seulement par une augmentation réelle de la participation féminine dans les mouvements de population, mais aussi par une ouverture conceptuelle à la figure de la femme immigrante. On prend conscience que l'immigration, loin d'être temporaire, implique l'installation des familles, et donc de la femme, dans le pays d'accueil. Ainsi, les immigrantes sortent au grand jour, mais on les considère seulement sous l'angle d'épouses regroupées et on ne pense pas qu'elles puissent avoir un rôle significatif comme actrices économiques et sociales[159].

Cependant, comme le note Morokvasic, la migration féminine n'a pas été tout à fait absente avant le milieu des années 1970, et le regroupement familial n'en a pas été la seule cause. En effet, avant la fermeture des frontières, dans certains groupes ethniques, les femmes étaient plus nombreuses que les hommes, surtout

---

[156] Ibid, p 31.

[157] Ibid, p 33. En Europe, les femmes ont dominé les flux d'entrée depuis l'implantation des politiques restrictives à l'immigration, mais elles continuèrent à représenter une proportion moindre par rapport aux stocks d'immigrés. A partir de ce moment surgissent les études où l'on met en relief la plus grande présence de femmes parmi la population étrangère et où l'on commence à parler, dans les cercles académiques et politiques, de la féminisation des flux migratoires en Europe.

[158] Laura Oso casas, op.cit, p 173.

[159] Ibid, p 174.

dans certaines tranches d'âge. Cette migration féminine ne correspond pas seulement à des raisons familiales mais, entre autres, à des facteurs structurels, comme le sont la demande de main-d'œuvre en Europe pendant les années 1960-1970, pour des travaux typiquement féminins dans les industries modernes, le service domestique, etc.

La politique de fermeture des frontières influença le rééquilibrage du stock d'immigrants par sexe, mais nous ne pouvons sous-estimer les flux migratoires existant avant cette date. Ainsi, nous devons nous éloigner à nouveau d'une vision de la migration féminine rattachée exclusivement au regroupement familial et ne pas confondre la voie d'entrée dans le pays avec l'insertion dans la société d'accueil. Ainsi, une femme peut entrer officiellement comme dépendante, mais cela ne veut pas dire que son rôle dans le contexte de l'immigration se réduise à celui d'épouse ou de mère, étant donné qu'elle peut s'insérer sur le marché du travail, formel ou informel, et y détenir un rôle fondamental comme actrice économique et sociale. Autrement dit, rien ne peut nous faire supposer que la voie légale d'entrée soit similaire au motif migratoire, étant donné que la véritable cause de la migration peut continuer à être l'insertion sur le marché du travail[160].

6. Genre, mondialisation, travail, économie du développement : où est passée la femme ?

Parce que l'immigration a des coûts et ces profits pour les pays d'accueil, et parce que *l'immigration n'a de sens et n'est intelligible pour l'entendement politique qu'à la condition qu'elle soit source de « profits », ou du moins, que les « coûts » qu'on lui impute n'excédent pas les profits qu'elle peut procurer*[161], les femmes migrantes n'ont commencées à acquérir une certaine visibilité dans les politiques du développement, qu'en tant que migrantes économiques. Cette focale économique doit être élargie afin que les politiques du développement embrassent aussi les problèmes du développement social et de l'égalité des sexes[162].

Pour répondre aux préoccupations constantes des États, notamment les plus riches, de gérer les flux migratoires, qui peuvent contredire les objectifs du développement et de l'égalité des sexes, l'intégration du genre dans les politiques de développement est plus que nécessaire, parce que justement, les approches de restriction de l'immigration et d'entrée sélective désavantagent particulièrement les femmes et leur font courir des risques supplémentaires dès lors qu'elles se trouvent contraintes d'emprunter les canaux clandestins.

---

[160] Ibid, p 175.
[161] Abdelmalek Sayad, "Coûts" et "profits" de l'immigration, In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 61, mars 1986. Science et actualité. p 79.
[162] Susie Jolly, Hazel Reeves, op.cit, p 48.

Pour Susie Jolly et Hazel Reeves, il ne suffit pas de se contenter « d'ajouter les femmes » en tant que groupe vulnérable et victime de discriminations, dans le cadre surtout des déplacements induits par les conflits et des trafics à des fins d'exploitation sexuelle. Les nombreux programmes et politiques féministes impulsés par les O.N.G. et les organisations de la société civile mettent l'accent sur l'autonomisation et la protection des femmes migrantes. Ces politiques et programmes mobilisent divers cadres de droits pour soutenir les droits des migrantes et apportent une aide directe aux femmes migrantes, telles que des mesures pour protéger les femmes de la violence sexuelle au cours des migrations, des informations sur les droits légaux et du travail, et l'accès à des services juridiques, de santé et d'éducation[163].

Ces deux militantes, plaidaient pour qu'il y ait davantage d'études intégrant la dimension du genre et une capacité d'étude renforcée dans ce domaine, afin de disposer d'une base de connaissances pour l'élaboration de politiques migratoires informées et adaptées à chaque situation, car les migrants clandestins, qui sont parmi les plus vulnérables, sont aussi les plus difficiles à recenser. En plus, les statistiques et les études ventilées par sexe sur les tendances dans le domaine du genre et des migrations font défaut, en Afrique en particulier. De telles études pourraient permettre une meilleure prise en compte des contributions réelles et des priorités des femmes et des hommes migrants dans les politiques[164].

Cependant, au début, la littérature se concentre sur le « stéréotype de la migrante marginale », juridiquement et économiquement « dépendante de son mari ». Cette prise en compte de la femme immigrante comme membre d'un groupe d'une extrême vulnérabilité reproduit dans le fond la vision traditionnelle de la femme «regroupée», étant donné que l'on y considère que les femmes ne sont pas porteuses de transformations sociales, comme actrices du développement et de la migration, mais qu'elles sont plutôt des sujets marginaux, qui doivent s'adapter aux normes de la société et qui doivent pour ce faire être aidés dans une optique de bienfaisance. « L'invisibilité continue »[165] sous d'autres formes. Les écrits soulignent toujours et encore « le caractère passif et non actif de la migration féminine ». Les femmes immigrantes s'inscrivent dans une case, on nie leur diversité, leur rôle d'actrices d'un projet de développement ou d'un projet social. Et cette case, comme le montrent Golub, Morokvasic et Quiminal (1997), se remplit de stéréotypes qui donnent une vision négative de la migrante, en tant

[163] Ibid, p 48.
[164] Ibid, p 60.
[165] Titre d'un article de Mirjana Morokvasic, « L'(in)visibilité continue », Cahiers du Genre 2011/2 (n° 51), p. 25-47.

que sujet porteur de fantasmes collectifs, en relation avec les valeurs traditionnelles, la polygamie, l'excision du clitoris et surtout, la prostitution[166].

Les points de vue, les représentations et les présupposés sur la femme migrante qui migre d'un pays pauvre vers un pays riche, où la femme peut (re)conquérir sa liberté et son émancipation, font que « les femmes apparaissent comme médiatrices sociales, comme les principales gardiennes de la tradition et comme des actrices clés de la socialisation des familles migrantes et de la dénommée « deuxième génération ». Ainsi, si on applique aux hommes migrants une représentation de l'intégration à la société à travers le travail, en insistant sur leur rôle comme acteurs économiques, on réserve aux femmes immigrées le rôle d'actrices de l'intégration sociale et culturelle dans les contextes d'accueil de l'immigration, ce rôle étant toujours relégué au second plan ». Le problème se pose à travers « cette façon de conceptualiser la figure de l'immigrante »[167].

La plus grande visibilité de la femme immigrée se conjugue avec une ouverture analytique à l'étude des migrations. Les perspectives classiques décrites plus haut, qui se centrent sur les déterminants économiques – qu'elles soient de type néo-évolutionniste, basées sur la décision de l'individu (micro), ou qu'elles résultent des déterminants structurels de la migration (macro) –, ne tiennent pas compte, dans leurs approximations théoriques, d'autres facteurs plus sociologiques dans l'analyse des mouvements de population[168].

---

[166] Laura Oso Casas, op.cit, p 180.

[167] Ibid. p 181. Cette figure prévaut dans les forums académiques, mais a également eu une influence sur la mise en pratique des programmes d'assistance dans les pays d'accueil de l'immigration. Ainsi, les activités destinées aux femmes immigrées se sont centrées, pendant des années, sur l'intégration socioculturelle. Comme l'ont fait remarquer Golub, Morokvasic et Quiminal (1997), les modules de formation à l'attention des femmes immigrantes se sont concentrés sur leur rôle de femmes au foyer ; ces cours ont porté sur les tâches ménagères (couture, cuisine), qui ne répondent pas aux véritables attentes de ses femmes.

[168] Sur ce point A. Sayad est imbattable : *« La pratique économique ou le calcul économétrique procèdent ici comme si la définition qu'ils donnent de ce qui est «coût» et de ce qui est «profit» avait une valeur absolue, c'est-à-dire invariable et de portée universelle, et comme si la frontière tracée arbitrairement entre les uns et les autres était nécessaire et immuable. Ce partage étant fait une fois pour toutes, il ne reste qu'à affiner l'investigation des éléments à prendre en considération pour établir le bilan de chacune des rubriques et, en fin de compte, le bilan global de l'immigration ; à préciser les évaluations auxquelles on procède à cet effet, en introduisant notamment un certain nombre de distinctions, comme par exemple la distinction entre effets à court terme et effets à plus long terme ou effets masqués qui n'apparaissent que tardivement, ou encore, dans le meilleur des cas, entre effets quantitatifs (les effets économiques essentiellement et, encore, ceux d'entre eux qui sont les plus facilement quantifiables) et effets qualitatif, c'est-à-dire, en gros, toute une*

Ainsi surgissent de nouvelles perspectives qui insistent sur l'articulation des déterminantes macros et micro, à l'heure d'expliquer les processus migratoires. Cette articulation entre l'individu, comme acteur de la migration, et les structures sociales, dans le cadre desquelles il s'insère et prend ses décisions, a été mise en lumière par Massey *et al.* dans leur fameuse étude sur la migration mexicaine aux Etats-Unis, *Return to Atzlan*. Ces auteurs font remarquer comment la migration, dans son processus initial, avait pour origine des facteurs structurels et externes, mais comment elle acquit ultérieurement une dynamique interne qui est rétro-alimentée grâce au développement de réseaux sociaux[169].

Le concept de l'existence d'une dynamique migratoire autonome expliquerait pourquoi les flux migratoires continuent à être constants dans une situation de crise économique. Cette ouverture théorique à l'analyse des réseaux sociaux comme facteur explicatif des phénomènes migratoires permet aussi, et surtout, de considérer la participation de la femme dans les mouvements de population. La perspective des réseaux sociaux s'avère plus adaptée pour explorer la diversité, aussi bien dans la composition démographique que dans la motivation de la migration. C'est une approximation d'une plus grande profondeur sociologique, où l'économie se réserve un rôle important mais pas toujours prédominant[170].

7. Vers une reconnaissance d'une spécificité des migrations féminines[171].

En ce qui concerne les études sur les migrations, l'analyse en termes de genre permet de mettre en crise le paradigme identifiant la femme à l'être reproductif et l'homme à l'être productif comme étant à la base du système interprétatif des modèles migratoires. S'est ainsi ouvert le chemin d'une approche dynamique des migrations qui prend en compte la place occupée par les femmes. De fait, l'analyse du rôle recouvert par la migrante provoque une rupture avec les analyses classiques concentrées sur les secteurs productifs, officiels et garantis. Conjointement, l'attention portée aux stratégies féminines permet d'examiner la partie jusqu'alors « cachée » des migrations. Cette perspective dérivée des "Women's Studies" et des "Gender's Studies" a affirmé la nécessité de surmonter ce regard « neutre » qui considère la mobilité féminine comme une exception par rapport à la mobilité masculine. D'autant que selon plusieurs sources, il apparait que le phénomène migratoire, qui ne cesse par ailleurs de s'amplifier dans le contexte actuel de mondialisation, aurait également tendance à se féminiser.

---

série d'autres présupposés (ou préjugés) sociaux, politiques, culturels, etc. que l'économie au sens étroit du terme ne peut saisir et encore moins mesurer, se contentant de les mentionner ou des les suggérer ». A. Sayad, Op.cit, p 79.

[169] Ibid, p 182.

[170] Ibid, pp 179-180.

[171] Djaouida Sehili, Op.cit.

En réalité, les femmes ont toujours migré mais elles ont très peu été visibles tant la figure de «l'immigré-homme» ou « l'homme breadwinner » s'est longtemps imposée comme unique paradigme interprétatif[172]. Appréhendé sous l'angle essentiel de leurs rapports au marché au travail, les hommes migrants ont été assimilés en France à un vivier de main d'œuvre relativement rentable notamment pour le secteur industriel. Les migrantes, quant-à elles, étaient essentiellement renvoyées à leurs fonctions d'épouses et/ou éventuellement de mère de famille alors même qu'un nombre non négligeable d'entre elles exerçait une activité de service[173]. Ce qui semble par contre plus intéressant à retenir dans cette « reconnaissance » de la féminisation, c'est que les migrantes partent de plus en plus souvent « seules » : les motivations et les modalités qui justifient et façonnent les mobilités se sont diversifiées.

Conclusion

Les femmes subissent les aléas du patriarcat partout dans le monde, du fait que la ségrégation par sexe dans l'accès au travail, à l'intégration, dans les recensements, et leur invisibilité sont de l'ordre de la ségrégation entre développement et sous développement, selon que cette migration soit du type sud-nord, ou sud-sud pour l'Afrique, le monde arabe, ou du type est-ouest pour les pays de l'Europe de l'est ou d'Asie dont les femmes migrent vers l'Europe de l'ouest. Du fait que l'immigration soit toujours un fait économique au premier plan, les femmes - comme les hommes d'ailleurs- sont contraints par les coûts et les profits économiques de l'immigration dans les pays d'accueil, et des défaillances économique des pays d'émigration où les migrants fuient la mal-vie, la marginalisation, le chômage la désintégration et la marginalisation par rapport au marché du travail dans leurs pays.

---

[172] Sur ce point, A. Sayad est intransigeant : « *«Idéalement», l'immigration ne devrait comporter que des «profits» et, à la limite, aucun «coût». L'immigration et l'immigré n'ont de sens et de raison d'être que s'ils «rapportent» plus qu'ils ne «coûtent», qu'à la condition que le bilan qu'on dresse à effet de comptabiliser les «profits» et les «coûts» présente un solde positif. Comment maximiser les «profits» (surtout économiques) et minimiser les «coûts» (surtout sociaux et culturels), ce n'est pas là seulement une question de pure économie de l'immigration, une question dont traitent explicitement les économistes, mais une question inévitable (même quand elle n'est pas explicitement posée), virtuellement contenue dans tous les propos sur l'immigration et sur les immigrés. Cette problématique s'impose d'elle-même au point qu'elle apparaît comme allant de soi et comme étant dans le cas d'espèce, la seule interrogation possible ; non seulement, elle dispense de toute autre question, mais elle interdit qu'on la soumette elle-même à une réflexion critique* ». Op.cit, p 80.

[173] *Cf*, Élise Lemercier, « Travail et femmes migrantes : invisibilisation des qualifications, utilité sociale et parcours d'émancipation », *Nouvelles Questions Féministes* 2008/2 (Vol. 27), p. 12-24. DOI 10.3917/nqf.272.0012.

Dire que l'émigration et l'immigration des femmes est un signe d'émancipation ou du désir d'émancipation des femmes, pour fuir les codes sociaux et culturelles qui font une disparité entre les femmes et les hommes et où les femmes sont dominés par les hommes et dont l'approche genre essaye avec tous les moyens de défendre n'est peut-être qu'illusion, du moins c'est risqué!! La question a bien d'autres dimensions « cachées » dont la recherche et l'approche genre ne défendent pas ou du moins ne couvrent pas assez. L'immigration est bien un phénomène universel, historique, politique, mais aussi humain. L'homme et la femme primitifs migraient pour des raisons de vie ou de survie. Mais ce qui est provoqué par la mondialisation et son système économique, par la colonisation et ses legs, et les nouvelles formes de colonisation au nom de la démocratie ou de la lutte internationale contre le terrorisme, font que les motifs de migration ne sont plus économiques ou politiques. Il s'agit pour les femmes et les hommes de trouver des solutions à leurs problèmes, lesquelles ne sont pas toujours dans les agendas politiques des Etats. Encore il y a ceux et celles qui migrent pour la vie ou la survie.

Emigrer signifie pour certaines femmes fuir vers l'avant, sacrifiant soi-même pour ses enfants, ses parents ou ses proches. Pour d'autres, c'est une manière de lutter contre la marginalisation, la violence et l'exploitation non pas de *l'homme-mâle*, mais l'*Homme* moderne avec un grand H.

Continuer de parler et d'écrire sur la féminisation de la migration internationales dans les mêmes termes, c'est renforcer leur invisibilité, vers des stéréotypes du marginale, de l'étrangère, de l'intruse, de la rebelle qui s'est mêlée des affaires de l'homme. En fait, la question de la migration se présente comme l'arbre qui cache la forêt d'une citoyenneté mondiale, des relations dominants-dominés qui régissent les relations entre monde développé et monde sous-développés appelé tiers monde, quart monde... les pays développés sont les anciens colonisateurs des pays sous-développés, et donc la source majeure de leur sous-développement. A titre d'exemple, voyons l'immigration sélective, qui touche les hommes et les femmes, car les raisons sont d'ordre politique, et dire qu'il y a une féminisation de l'immigration, n'est pas très juste par ce que la sélection n'est pas basée sur le sexe mais sur les diplôme et la plus-value que peut en tirer le pays d'accueil, peu importe son sexe puisqu'il s'agit de son rôle et son rendement économique dans la société d'accueil.

Bibliographie :

- Bouklia-Hassane Rafik et Talahite Fatiha, « La féminisation de l'immigration algérienne dans les pays de l'OCDE au tournant du XXIe siècle », *Hommes et migrations* [En ligne], 1311 | 2015.

-Campani Giovanna, Genre et migration, http://www.unive.it/media/allegato/master/immigrazione/materiali_didattici/CampaniGiovanna_Genre_migration.pdf, consulté le 25/03/2016.

- Catarino Christine et Morokvasic Mirjana, « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 21 - n°1 | 2005.

- Dumitru Speranta, Marfouk Abdeslam, « Existe-t-il une féminisation de la migration internationale ? », *Hommes et migrations* [En ligne], 1311 | 2015.

- Jolly Susie, Reeves Hazel, Genre et migrations : Panorama, Institute of Development Studies, 2005, voir : http://www.ids.ac.uk/bridge.

- Gabaccia Donna R., « Genre et migrations dans les études atlantiques de 1500 à nos jours », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 31 - n°1 | 2015,

- Morokvasic Mirjana, "Birds of passage are also women», In *International Migration Review*, vol, 18, nº 68, 1984.

- Morokvasic Mirjana, « L'(in)visibilité continue », Cahiers du Genre 2011/2 (n° 51), p. 25-47.

- Oso Casas Laura, « Femmes, actrices des mouvements migratoires », In *Cahiers Genre et Développement*, n° 5, mai 2005, pp 165-193.

- Piore Michael, Birds *of passage: migrant labour in industrial societies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

- Sayad Abdelmalek, "Coûts" et "profits" de l'immigration, In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 61, mars 1986. Science et actualité. pp. 79-82.

- Sehili Djaouida, Sexe, Genre et Migration, http://fabricamig.hypotheses.org/21 , consulté le : 15/04/2016 à 20:43.

- Vatz-Laâroussi Michèle, "Du Maghreb au Québec : accommodements et stratégies", in *Travail, genre et sociétés*, n° 20, 2008, pp. 47-65.

- Élise Lemercier, « Travail et femmes migrantes : invisibilisation des qualifications, utilité sociale et parcours d'émancipation », *Nouvelles Questions Féministes* 2008/2 (Vol. 27), p. 12-24. DOI 10.3917/nqf.272.0012.

Ouedraogo Ousseni,

(Doctorant/ Université Ouagal, Burkina Faso)

La migration féminine africaine à la croisée des chemins

INTRODUCTION

Le problème migratoire est au menu de tous les débats entre le Nord, à économie performante et le Sud à économie embryonnaire et en devenir. Des colloques, séminaires et symposiums ont été organisés pour tirer au clair les tenants et les aboutissants de la forte ruée vers l'eldorado des africains et africaines. Ces dernières citées, constituant l'objet du présent article sont prises au piège dans leur aventurisme. Notre problématique consiste à faire ressortir les enjeux de la migration féminine africaine en Europe. Nos recherches vont s'appuyer sur l'approche sociocritique de la migration féminine en Europe. Des écrivaines en l'occurrence Monique Ilboudo, Calixthe Beyala et Fatou Diome ont retenu notre attention dans la façon dont elles abordent le sujet de la migration féminine à travers leur roman.

Le travail s'articulera autour de trois points clés. Dans un premier temps, nous allons évoquer les causes de la migration féminine africaine en Europe ; ensuite les conséquences inhérentes et éventuellement nous aborderons les solutions qui se dégagent pour une sortie de crise migratoire féminine africaine. Bien avant définissons les termes suivants : sociocritique, féminisme et migration.

I. DEFINITION

I.1. La Sociocritique

Elle est une théorie ayant pour but d'étudier le lien étroit entre la réalité du texte et la réalité sociale de l'auteur. La sociocritique considère la vérité textuelle comme une pure reproduction de la réalité sociale. En lisant l'univers social du texte, c'est en fait une seconde vie sociale que le lecteur vit ou revit dans son imagination. La similitude entre l'œuvre et la réalité sociale met en exergue l'expérience vécue par l'auteur ou par d'autres personnes de son entourage. Egalement, la sociocritique se donne pour objectif d'étudier la société à travers le texte. Des théoriciens de cette approche scientifique, tels que Edmond Cros, Alain Viala et Claude Duchet notre choix s'est porté sur le dernier pour qui, le texte naît du contexte social, culturel, historique et économique, malgré une part belle de la fiction. Claude Duchet, en inventant la sociocritique en 1971 dans l'un de ses articles, a fait ressortir le lien intrinsèque entre le texte et la réalité, c'est pourquoi il met l'accent sur le social du texte. Comment utilisée la théorie de Duchet dans

notre champ de réflexion ? Il s'agira de mettre en relation la vie migratoire féminine et les œuvres abordant la question.

I.2. Le féminisme:

Le féminisme est un concept paru dans la langue française en 1837, et préconise, selon la définition du Dictionnaire Robert à *l'extension des droits, du rôle de la femme dans la société*.

1.4. Autour du féminisme:

C'est aussi une lutte engagée par des femmes et soutenus par des hommes féministes pour la revendication de leurs droits dans une société, en grande partie patriarcale. Le concept a pris une nouvelle appellation plus ou moins souple, à savoir l'émancipation de la femme, célébrée à travers la journée internationale de la femme, décrétée par l'*ONU*[174] en 1975 et officialisée le 08 mars 1977. Le 08 mars de chaque année célèbre la femme dans le monde entier, à plus de liberté d'expression, d'opinion, d'engagement associatif, politique et culturel dans tous les domaines. Le féminisme, tout comme l'émancipation de la femme demeure une réalité en occident où la question du genre n'est plus une préoccupation majeure comme dans les pays du Sud.

Les mouvements féministes européens ont sans doute influencé les écrivains africains, en particulier féminins (Fatou Sow, Monique Ilboudo, Fatou Diome, Mariama Bâ et Calixthe Beyala). Le féminisme africain s'est véritablement manifesté et médiatisé après les indépendances. Les périodes 1980 et 1990 ont vu ce mouvement atteindre son apogée. Il regroupe pour la plupart des femmes militantes, intellectuelles, professionnelles et celles engagées dans des structures associatives. La vision du féminisme africain consiste à promouvoir les niveaux de vie des africaines dans la société, et non une revendication rude des féministes occidentaux. Pour ces derniers, et pour reprendre les propos de Nicole Pellegrin, le *féminisme est pensée et action*. Il ne suffit pas d'étaler à longueur de journées les droits féminins, mais faut-il le faire en posant des actes concrets.

Le féminisme s'intègre aussi dans une approche scientifique d'analyse des actions menées par les femmes pour la défense de leurs causes. Elles seront soutenues dans leur révolution par des hommes. Convenons alors avec Joseph NDinda pour qui « *Le discours féministe ne se dévoile pas seulement à travers les féministes. Il surgit aussi à des endroits et à des moments inattendus. Ainsi, les voix masculines n'interviennent pas seulement pour entériner le discours dominant masculin, mais s'élèvent aussi pour célébrer les actions révolutionnaires féministes* » (J. NDinda, 2002, 12 et 13).

Utilisé comme théorie, le féminisme peut se définir en quatre points

---

[174] Signifie : Organisation des Nation Unis, créée à Sans Francisco le 26 juin 1945.

- Le féminisme est l'acceptation du statut de femme et le refus de toute forme d'exploitation entravant l'épanouissement de celle-ci.

- Le féminisme, c'est aussi la lutte du deuxième sexe, soutenue par des hommes acquis à la cause féminine pour dénoncer et revendiquer plus de justice sociale.

- Le féminisme consiste à une prise de conscience et de revendication des hommes et des femmes opprimés par la classe dominante.

- Le féminisme est la dénonciation de l'injustice sociale.

De ces définitions, l'on pourrait sous réserve affirmer que le féminisme s'apparente à la Négritude, qui n'est autre qu'une dénonciation et une affirmation de l'homme noir face à l'occident. Ici, les deux termes obéissent à une même connotation, à savoir le refus et l'affirmation ; sauf que le champ d'étude de la Négritude est beaucoup plus vaste.

I.3. La migration

La migration, au sens large du terme est un mouvement de personnes d'un pays ou d'une localité vers un autre, pour des raisons économiques, politiques, sociales ou culturelles. Le mot, lui-même renferme deux connotations : **émigration** et **immigration**. L'émigration consiste pour une personne quittant son pays pour enfin s'installer dans un autre pour des raisons ci-dessus citées. Le mot émigration s'emploie dans le contexte de départ des fils et filles d'un pays vers un autre. L'exemple d'un burkinabè quittant le pays pour s'installer en France. L'immigration concerne la personne qui vient s'installer dans un pays d'accueil, d'où l'appellation d'immigrés ou d'immigrants pour la diaspora africaine vivant en Europe pour des raisons multiples.

II. Les causes de la migration féminine en Europe

II.1. Les causes lointaines

La féminité de la femme africaine a été entretenue et logée dans la mémoire collective des sociétés, à dominance patriarcale. Cependant, l'histoire nous a révélé que la femme a aussi connu de l'estime à une époque lointaine. Au Paléolithique, la situation de la femme semble connaître une amélioration, liée à la forte mortalité maternelle causée par l'absence d'hygiène. A cette ère, la rareté des femmes leur accordait un statut particulier enviable, sinon équivalent à celui des hommes. Les choses se sont détériorées à partir du Néolithique moyen entre 6 000 et 3 000 ans avant J.C avec l'apparition d'une révolution à deux niveaux : l'explosion démographique qui a abouti à renverser le statut de la femme au Paléolithique, et la découverte d'énergie nouvelle (la force du bœuf, de l'eau, du vent, le bateau à voile, le moulin à vent).

En Afrique, la rareté des femmes a incité les hommes à leur assurer plus de protection et de droit. Se marier à une femme était véritablement considéré comme un luxe. Seuls la classe noble et les descendants de dynasties pouvaient prétendre épouser une femme, à condition qu'il en existe. Passée cette période lustre, et ce, jusqu'à la colonisation occidentale, la femme africaine a subi la loi des hommes. L'ouvrage de Monique Ilboudo, *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, est une parfaite illustration en ce sens qu'elle dénonce avec véhémence la pratique de l'excision, du viol, du mariage forcé en Afrique et en particulier au Burkina Faso. Une pratique obscurantiste qui aliène la femme africaine. L'auteure estime que *« le pouvoir de procréer constitue la force des femmes, mais c'est peut-être aussi ce qui a engendré tous les malheurs depuis la nuit des temps »*[175].

La femme africaine subissait sa condition à travers sa féminité. C'est pour dire en vérité que la place de la femme africaine d'antan résidait dans le foyer, et la moindre réfraction est qualifiée de contre-culture. C'est pourquoi, certaines africaines ont choisi l'exil pour fuir l'injustice sociale des hommes.

Certains peuples de l'Ouest-africain (Ashanti, Soninké, Wolof, Yoruba...) ont une forte tradition de la migration féminine à l'intérieur comme vers les pays voisins. Les migrantes, avec l'accord de leurs époux ou famille partent à l'aventure, à la recherche du travail pour subvenir à leurs besoins et à ceux restés au bercail. Dans cette société, la femme tout comme l'homme a l'avantage de migrer avec la bénédiction parentale, contrairement à d'autres qui cantonnent la femme au foyer. Seul l'homme peut quitter la cour familiale pour d'autres horizons : le cas de la société traditionnelle *moaaga*, au Burkina Faso

La condamnation de la femme dans son carcan social va s'assouplir davantage suite à la forte scolarisation des filles et à des mouvements d'émancipation féminine, calqués sur le modèle européen. Alors, la migration ne sera plus l'apanage des seuls hommes, mais aussi des femmes.

II.2. Les causes directes

L'émancipation de la femme occidentale s'est imposée par la volonté manifeste des féministes à travers écrits et actions. Simone de Beauvoir, dans son ouvrage, *Le deuxième sexe II* ne cache pas sa colère face à une société patriarcale, qui utilise le second sexe comme un instrument d'accès aux intérêts égoïstes masculins.

L'engagement des féministes européens a suscité un sentiment de révolte chez leurs collègues africains. Ne pouvant pas opérer une lutte compte tenu de la pauvreté extrême des africaines, les féministes africains, dans leurs démarches essaient de mobiliser une forte opinion publique pour la défense des droits des

[175] M. Ilboudo, *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, Hamaria S.A, Ouagadougou, 2006, p.20

femmes : droit à l'éducation, à la prise en compte du genre dans tous les secteurs d'activités, droit au respect de l'intégrité physique et morale. Des féministes, tels que Monique Ilboudo, Calixthe Beyala, Fatou Diome ne cachent pas leur volonté à travers leurs écrits engagés. Ces auteurs abordent la féminisation migratoire en Europe avec toutes les péripéties que cela comporte.

La pauvreté, la recherche d'une vie meilleure, la solitude de certaines épouses, les crises sociopolitiques, les contraintes sociale et culturelle poussent bon nombre de femmes à émigrer vers l'Europe. Aujourd'hui, nous assistons plus à une féminisation de la migration africaine en Occident. Les migrantes s'appuient le plus souvent sur une activité individuelle ou personnelle (coiffure, couture, petit commerce, hôtelière...) qu'elles exercent en Afrique pour viser plus tard l'Europe. C'est ce que Daouda DIANKA, souligne à travers les *Fatou-fatou* du Sénégal. Pour lui, « *L'expression Fatou-fatou s'applique à toutes les femmes qui ont quitté leur pays de leur propre chef* »[176], grâce aux petits métiers qu'elles exécutaient pour leur propre compte. Les émigrées de Nador, au Maroc ne sont pas en reste. Malgré, ce qu'elles gagnent dans la région, cela servira à payer le réseau des passeurs pour rejoindre l'Espagne et plus tard les autres pays d'Europe. En résumé, la raison économique et la recherche d'une vie meilleure incitent plus les africaines à quitter le continent pour l'Occident.

L'avènement des NTIC a contribué à accroître la ruée féminine africaine en Europe. Beaucoup de sites de rencontre hommes-femmes sont créés par des arnaqueurs dans le seul but de susciter de la rêverie parmi les filles. Des promesses inimaginables sont faites aux aventuristes qui, plongées dans un rêve idéaliste tombent dans le piège, aux conséquences déplorables.

L'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie et Egypte) est la partie où le genre féminin émigre le plus en Europe. Les contraintes liées à la foi musulmane semblent être une des causes de la migration féminine ; à cela s'ajoutent les raisons citées plus haut, et la proximité de cette partie de l'Afrique d'avec le continent européen. Le cas de la région de Nador, au Maroc est très significatif, les migrants (hommes et femmes) émigrent clandestinement vers l'Allemagne, les Pays-Bas, la France, l'Espagne pour espérer gagner du boulot. La région qui, par le passé était une terre d'immigration est devenue aujourd'hui une terre d'émigration, avec un nombre croissance de femmes migrantes, espérant avoir une vie meilleure à l'autre bout du Détroit.

---

[176] DIANKA Daouda, « *Migration féminine et conditions de vie des Sénégalaises à Paris : le cas des fatou-fatou* », article consulté le 08 août 2017. <http://www3.laurentian.ca/rcgt-cjtg/volume1-numéro1>. P9.

La recherche de meilleures conditions d'études universitaires, d'un avenir radieux incitent les migrantes à quitter le continent. Ce fut le cas des immigrées Cathy, Salie et Andela respectivement des personnages principaux dans les romans : *Le Mal de peau de Monique* Ilboudo, *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *l'homme qui m'offrait le ciel* de Calixthe Beyala. La lecture que ces personnages se faisaient de l'occident est tombée en brèche. A propos, Latour, cité dans un article nous donne une autre appréhension de la migration. Pour lui, *« la migration n'est pas seulement déterminée par la misère et le danger comme on le lit souvent, elle appartient aussi à une geste épique portée par des imaginaires collectifs qui font du Nord un lieu où les héros s'élèvent »*[177].

L'histoire coloniale en Afrique, suivie de la deuxième guerre mondiale ont ouvert les portes du continent européen aux africains. Les tirailleurs sénégalais envoyés combattre sont restés dès la fin du conflit, et profitant de l'occasion pour un regroupement familiale, en se faisant rejoindre par leurs épouses et enfants. Montreuil, Argenteuil sont des villes qui ont accueilli plus d'immigrés africains (soninkés, wolofs, algériens, marocains...), juste au lendemain de la seconde guerre mondiale. Le cas des soninkés en témoigne plus. *« Ce peuple a été mobilisé dans l'armée française lors de la deuxième guerre mondiale. A la fin des hostilités, quelques-uns sont restés en France et ont favorisé progressivement l'établissement de réseaux migratoires »*[178].

III. Les conséquences de la féminisation migratoire africaine

III.1. Les conséquences négatives ou les inconvénients

Des statistiques en Europe soulignent que de plus en plus l'immigration africaine est devenue plus féminine que masculine. Et Jean-Yves Le Gallou d'ajouter que : *« Cette féminisation globale de l'immigration africaine est lourde de conséquences démographiques car elle concerne principalement des jeunes femmes »*[179]. Cette fuite en avant de la femme africaine en Occident crée un effet contraire. A cette allure, on assistera à un vieillissement de la population africaine, et à un fort taux de natalité en Europe par la présence massive des migrantes.

Autre élément très important, c'est la **désillusion** des africaines. Les trois romans de la plume féminine (*le Mal de peau, le ventre de l'Atlantique* et *l'homme*

[177] Honoré Mimche, Henri Yambéné, Yves Zoa Zoa, 2005. *La féminisation des migrations clandestines en Afrique Noire*, article consulté le 09/05/2017. <http://www.féminisation_migrations_afrique.org>. p10.

[178] ATSE N. (J-B), *Langues africaines, identités et pratiques linguistiques en situation migratoire. Le foyer de travailleurs migrants en région parisienne comme interface entre ici et là-bas,* Thèse de Doctorat, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 2011, p90.

[179] *Le défi de l'immigration féminine africaine*, –oct. /nov. 2010. Revue Sociale et Politique (à babord), n°36, consultée le 09/10/2017.

qui m'offrait le ciel) en témoignent l'imbroglio de ces personnages principaux (Cathy, Salie et Andela). Cathy née au Burkina Faso du viol d'un père blanc décide de rentrer en France non seulement pour des études, mais aussi pour retrouver son père géniteur. Sa vie de France sera entachée d'embuche, qui lui mettra hors d'elle-même. Les parents de son copain Régis ont adopté un sentiment de rejet et une méfiance à son égard du fait de sa peau (métisse). Quant à Salie dans *le ventre de l'Atlantique,* le destin imaginé au Sénégal natal s'est totalement brisé une fois arrivée en France. Salie a traversé plusieurs étapes pour pouvoir s'en sortir du bourbier. Non content de sa souffrance, elle sensibilise ses frères et sœurs sénégalais à rester au pays et à compter sur leur propre force. Ici, Fatou Diome raconte sa propre expérience en Europe. En effet, l'accueil réservé par la famille de son époux est presque similaire à celui de Cathy : comportement raciste des parents de l'époux. Diome ne pouvant pas supporter ce rejet a été obligée de se séparer de son homme pour gagner sa vie ailleurs. Le personnage principal de *l'homme qui m'offrait le ciel*, Andela retrace avec fiction une partie de la vie de Calixthe Beyala avec son ex-mari. Andela a cru aux mots doux du vieux François Ackerman dans ses lettres qui, en réalité voulait tout simplement « rajeunir sa vie » en abusant et profitant entièrement d'elle.

Au-delà du clivage dans le couple comme soulignent les écrivaines dans leur production, la grande partie des migrantes (l'Afrique du Nord, l'Afrique subsaharienne) gagne leur vie à travers des petits métiers tels que : aide-ménagère, baby sister, garde des enfants. D'autres par contre se sont lancée dans la prostitution et le proxénétisme.

L'inexistence des papiers d'entrée sur le sol européen oblige bon nombre de migrantes à vivre dans la clandestinité et à assumer tous les risques que cela présente. Alors, vivre dans la clandestinité, c'est accepter sa condition sans aucune plainte. Ces pays d'Afrique subsaharienne (Sénégal, Ghana, Nigéria, Sierra Léone, Mali) enregistrent le plus de ressortissants en situation de clandestinité, en témoignent les différents rapatriements opérés çà et là dans les pays de l'espace *Schengen*[180].

Le parallèle établi entre le social du texte et le vécu social des auteurs que nous étudions s'avère similaire, malgré l'existence d'une part de fiction. La jeune femme n'a pas besoin de vivre la migration féminine africaine pour prendre du recul, les œuvres en parlent, de même que les autres médias. Certes, les migrantes africaines sont victimes de leur situation de femme, de leur féminité, cependant elles apportent une part belle à l'économie du pays de départ à travers des actions féministes.

[180] Accord signé par vingt-deux pays de l'Union Européenne donnant la possibilité à leurs ressortissants de pouvoir voyager librement.

III.2. Les conséquences positives ou les avantages

III.2.1. La participation de la migrante africaine au développement sociopolitique

Si les conséquences néfastes de la migration féminine des africaines en Europe ternissent l'image du continent africain, il faudra reconnaître quelques avantages liés aux différents envois d'argent au bercail.

La part contributive de la femme au développement de l'Afrique n'est plus à démontrer. Dans le domaine social, l'éducation des enfants constitue l'apanage de la femme. Les soins apportés aux enfants proviennent principalement d'elle ; elle s'investit plus à son épanouissement. C'est pourquoi, les envois d'argent prennent plus en compte l'inscription des enfants en âge scolaire. Dans la vie de tous les jours, nous observons des femmes exercées de petits métiers en Europe pour payer non seulement les études de leurs progénitures, mais aussi soutenir leur époux, parfois en difficulté. C'est la preuve que la migrante africaine a pris conscience de son importance à l'édifice du tissu social et économique du continent. Les trois principaux personnages (Cathy, Salie et Andela) des trois romans féministes sont restés à l'écoute des nouvelles du pays, tout en apportant leur part contributive à leurs familles.

En outre, la migrante africaine milite dans les associations apolitiques pour une prise en compte de leurs souffrances. La collection, *Elles font bouger l'Afrique*, paru en 2005, nous présente les différentes actions menées par des femmes leaders au plan social. Aminata Dramane Traoré, l'activiste malienne vivant en Europe se bat depuis des années pour l'indépendance réelle des femmes maliennes et d'Afrique.

Dans le domaine politique, les africaines ont incité les hommes politiques à un changement de comportement dans la façon de gouverner. Il n'est pas rare d'entendre des migrantes africaines bien intégrées en Europe tenir des propos : liberté, non aux violences sexuelles, justice pour nos enfants et maris disparus.

Fatou Diome, une féministe franco-sénégalaise n'est pas allée du dos de la cuillère, lors d'une émission télévisée de la chaîne France 2, fustiger la politique migratoire de l'Europe. Elle pense que regarder couler les bateaux des migrants ne les dissuaderont pas, au contraire ils seront plus déterminés que jamais. La solution pour Diome serait d'éliminer l'instabilité politique façonnée par les occidentaux, surtout en Libye. Elle attire l'attention de la communauté internationale à travers son roman d'actualité, *Le ventre de l'Atlantique*, publié en 2003, sur la question migratoire des africains en Europe. Cela se fait-il ressentir au niveau culturel ?

III.2.2. La contribution de la migrante africaine au développement culturel

Plusieurs définitions sont attribuées au mot culture eu égard aux nombreuses connotations qu'elle renferme. Nous pouvons la définir dans le cadre de notre étude comme étant l'ensemble de mode de vie, de comportements, des acquis d'un peuple, et transmis de génération en génération. Quelle peut être la part de la migrante africaine dans cette transmission ?

Toute migration laisse toujours des empruntes culturelles du migrant, dit-on. En Afrique, la femme est au centre de la littérature orale africaine. Elle transmet à sa façon des valeurs traditionnelles et coutumières à ceux dont elle a en charge. Régulièrement, aux côtés de ses enfants, la femme enseigne à ces derniers une véritable littérature orale africaine à travers les contes, les proverbes, les légendes, les histoires, etc. Toute chose qui concourt à la pérennisation de la littérature orale africaine et à la confirmation de l'existence d'une identité culturelle africaine ; une identité culturelle que les migrantes, vivantes en Europe tentent tant bien que mal à valoriser à travers des journées culturelles organisées au sein de la communauté. Des mets locaux du terroir sont tant appréciés des blancs, en témoigne la cuisine africaine orchestrée par Cathy, dans *le Mal de peau*, à la satisfaction de ses invités blancs. Le monde étant devenu pluriel, les cultures entretiennent des rapports du donner et du recevoir, où chaque communauté se retrouve pour magnifier sa culture à travers la musique, la danse, les mets traditionnels.

IV. Perspectives pour une sortie de crise migratoire féminine

Eu égard aux inconvénients liées à la migration féminine africaine en Europe, des mesures doivent être prises pour diminuer le flux massif des jeunes femmes à la recherche d'un monde meilleur. La première des mesures va consister pour les Etats africains, à traquer les passeurs et les « commerçants d'illusion » qui tiennent des promesses irréelles, et pire ils livrent leurs victimes aux marchands d'illusions, dont le seul but consiste à profiter des migrantes.

L'*ONU*[181] et L'*UA*[182] en particulier doivent être très regardant sur la question migratoire des africaines en Europe par un contrôle sévère des frontières désertiques et le long de la méditerranée nord-africaine, frontalier avec le Détroit de Gibraltar, aux larges des côtes marocaines. Il s'agit aussi de lutter contre la pauvreté par la création des projets de développement, qui tiennent compte de la question genre.

---

[181] Signifie : *Organisation des Nations Unis.*
[182] Signifie : Union Africaine.

CONCLUSION

La migration féminine africaine, alimente de plus en plus les échanges sur l'immigration en Occident. Aujourd'hui, la migration africaine n'est plus masculine, mais féminine. Cet article vient donner une touche particulière aux enjeux de la féminisation de la migration et des suggestions pour une diminution du fléau. Pour ce faire, nous avons utilisé dans un premier temps, la théorie de Claude Duchet, la sociocritique dans le but d'établir une corrélation entre le vécu social et le texte. Dans un second temps, le féminisme a été utilisé pour faire ressortir l'apport de la migrante africaine face à l'adversité. Les résultats obtenus confirment un grand afflux des africaines en Europe. Leur situation n'est pas très reluisante, malgré les multiples envois d'argent à l'essor économique du continent. Certes, la migration féminine n'est pas mauvaise en soi, mais il faut l'encadrer pour éviter le carnage dans les océans car l'Afrique a besoin non seulement de ses hommes, mais aussi et surtout de ses femmes pour relancer son économie.

BIBLIOGRAPHIE

- MIMCHE Honoré, YAMBENE Henri, ZOA Zoa Yves, 2005. *La féminisation des migrations clandestines en Afrique Noire*, article consulté le 09/05/2017. <http://www.féminisation_migrations_afrique.org>. 22p.

-BA Abdoul Hameth, « *Femmes africaines immigrées responsables d'association face aux enjeux de citoyenneté et de développement* », mis en ligne le 01er décembre 2014, article consulté le 08 août 2017. http://eps.revues.org/5891.

- *Le défi de l'immigration féminine africaine*, –oct. /nov. 2010. Revue Sociale et Politique (à babord), n°36, consultée le 09/10/2017. https://www.ababord.org/Le-defi-de-l-immigration-féminine.

- IHADIYAN Abid et BENSAID Mohamed, 2009. *Transfert des revenus des migrants et développement local, une enquête dans la région de Nador*, Programme de recherche sur la Migration Internationale des Marocains, Rabat, 78p.

- ATSE N'cho Jean-Baptiste, 2011. *Langues africaines, identités et pratiques linguistiques en situation migratoire. Le foyer de travailleurs migrants en région parisienne comme interface entre ici et là-bas*, Thèse de Doctorat, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3, 330p.

- BEYALA Calixthe, 2007. *L'homme qui m'offrait le ciel*, Editions Albin Michel, Paris, 215p.

- DIANKA Daouda, « *Migration féminine et conditions de vie des Sénégalaises à Paris : le cas des fatou-fatou* », Revue canadienne de la géographie tropicale, mis en ligne le 09 mai 2014, article consulté le 08 août 2017. <http://www3.laurentian.ca/rcgt-cjtg/volume1-numéro1>.

- ILBOUDO Monique, 1992, (réédité en 2001). *Le Mal de peau*, Editions Le Serpent à Plumes, Paris, 251p.

-DIOME Fatou, 2003. Le Ventre de l'Atlantique, Eds. Anne Carriere, Paris, 294p.

- ILBOUDO Monique, 2006. *Droit de cité : être femme au Burkina Faso*, Editions Hamaria S.A, Ouagadougou, 165p.

- *Elles font bouger l'Afrique*. 2005, Collection : « Ces oubliés de l'Histoire », Editions Tirésias, 132p.

- NDINDA Joseph, 2002. *Révolutions et femmes en révolution dans le roman africain francophone au sud du Sahara*, Editions L'Harmattan, Paris, 203p.

Hassan Arabi[183]
(Enseignant chercheur à la Faculté Pluridisciplinaire de Nador)

La mujer africana ante los retos de la nueva era

Albert, un hombre perverso y misógino, le dice a Celie, su esposa, a la que maltrata a diario: **"Eres pobre. Eres negra. Eres fea. Eres mujer. No eres nada"**. **Alice Walker**, *The Color Purple*.

Introducción:

La humanidad está viviendo uno de los momentos jamás vistos por el hombre en toda su larga historia. Las transformaciones en todos los niveles están generando mucha más competencia a nivel global para asegurrar la supervivencia y el bienestar de las personas. Ya nada es fácil para conseguir, sin esfuerzos y sin un trabajo planificado con mucha antelación. Dentro de estas dificultades y estas complicaciones que vivimos los humanos a nivel planetario, algunos continentes están mucho más condenados para llevar el peso y la carga de los sufrimientos y las penurias que otros.

África, un viejo continente, origen de nuestros antepasados, sigue siendo un espacio injustamente condenado a la miseria y a las complicaciones de todo tipo y a todos los niveles. La historia del continente se conoce y se estudia como un laboratorio para experimentar experiencias expansionistas de potencias económicas en todos los tiempos. Poco o nada se sabe de lo que es la esencia del continente africano: de sus pueblos y sus riquezas culturales milenarias arraigadas en el sentir de su gente. La historia nos hablaba de la esclavitud, de la misión civilizadora que llevaron los blancos al conquistar sus tierras, o las guerras y el odio

[183]Profesor titular de Hispánicas en la Universidad Mohamed I (Marruecos), autor de varias publicaciones, libros, ensayos, artículos académicos, y publicaciones periodísticas en periódicos de reconocido renombre (El País, El Mundo, La Razón, Púbico, ABC). Conferenciante en varios países como EE. UU, Chile, Grecia, Francia, España, Rumanía y Marruecos. Miembro del Centro de Investigación CEMIRA, (U.C de Madrid). Vicepresidente del Centro de Estudios para la Nueva Civilización (España). Ex-Presidente de la ONG (ASISI) durante más de 12 años, motivo por el cual fue nombrado miembro del Observatorio Contra el Racismo y la Intolerancia de la CAM, y vocal del Foro del Ayuntamiento de Madrid para las Migraciones. Fue nombrado profesor honorífico del Departamento de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del grupo de Investigación ERIMIT (Universidad de Rennes, Francia). Es colaborador de la Revista de análisis político EL SIGLO.

interétnico que generaba guerras por la supervivencia de las personas, muchas de estas guerras fueron alimentadas por las superpotencias económicas internacionales.

Al finalizar el proceso de descolonización, en la segunda mitad del siglo XX, África se despertó con un mapa totalmente distinto y unas formas de gobernar ajenas a las costumbres milenarias que regían sus pueblos. Han pasado más de 70 años sobre la proclamación de independencia de los países africanos, pero sus pueblos siguen sin emanciparse de la tiranía de los distintos sistemas políticos y económicos impuestos desde las instituciones económicas internacionales, que gobernarón y siguen gobernando en la mayoría de los países, castrando cualquier posibilidad de desarrollo de las personas y condenando sus vidas y, con ellas, el futuro de todo un continente. Pocos en este continente han podido escaparse de las penurias y de la presión asfixiante de los modos de gobernar y las maneras de tratar la dignidad de las personas. Todos los datos y las estadísticas de los organismos internacionales apuntan que la mayor tasa de pobreza y desigualdad se encuentran en África.

Dentro de este ambiente de suma pobreza y de mucha tensión para sobrevivir, la mujer africana es la que más ha sufrido la imposición y la presión de dichos sistemas dudosamente humanos. A todo ello, hay que sumar las duras cargas sociales, regidas por un patriarcado donde el hombre descarga toda su tensión y su frustración sobre sus féminas. Las mujeres africanas, a lo largo de la historia, han recibido las injusticias políticas y sociales y, a pesar de ello, ellas son las que representan la columna vertebral de sus sociedades y unas locomotoras de desarrollo en todas las partes del continente.

La mujer en África entre la desigualdad y la participación.

La extensión geográfica del continente africano y la diversidad de sus culturas y sus economías, no eran suficientes para que sus mujeres tengan mejor suerte para desarrollar sus vidas. Desde el norte de África hasta el sur del continente, las mujeres africanas sufren la mayor desigualdad que existe en todo el planeta. La vulnerabilidad y la exclusión social que sufren las mujeres africanas tiene unos niveles muy alarmantes. De los 20 países donde las mujeres sufren mayor desigualdad en todo el mundo 16 de ellos son países africanos. El informe realizado por la fundación Codespa[184] considera algunas causas que impiden el desarrrollo personal y económico de las mujeres africanas. La falta del acceso a la educación y a los servicios financieros, los bloqueos legales, además de una escasa

[184] https://www.codespa.org/contenido/derechos-de-la-mujer/informe-mujeres-africanas-mirada-al-futuro.pdf

representación política, son solo algunas de las barreras que deben erradicarse en África para dar una oportunidad a las mujeres del continente.

El bajo nivel de educación y formación de las mujeres africanas, se convierte en una barrera para su emancipación y su salida al mercado laboral. Las mujeres africanas se ven recluidas para realizar los trabajos de hogar. Una tarea que no está apreciada ni reconocida por la sociedad. El mismo informe señala que en Níger, una niña recibe 16 meses menos de escuela que su hermano varón ; en Costa de Marfil, el 50% de las mujeres no han tenido la oportunidad de aprender a leer y a escribir, mientras que en otros como en la República Democrática del Congo necesitan el permiso de sus maridos para abrir una cuenta bancaria y no pueden registrar un negocio. En Chad, menos del 7% de las mujeres tiene una cuenta bancaria, frente al 40% de los hombres. Son datos que nos aproximan a una realidad injusta contra el 50/ de la población en África; datos que no dejan lugar a dudas que estamos ante un desafío de mayor calibre, el de reconocer y ayudar a las mujeres a formar parte del sistema productivo sin barreras y sin prejuicios, si queremos aspirar a un continente próspero digno de su gente y de sus riquezas materiales y culturales.

Debido a la complicada situación en muchos países africanos, muchas mujeres levantan el vuelo para buscar mejor suerte en otros destinos dentro o fuera del continente. La femenización migratoria en África, en las últimas decadas, fue una necesidad imperiosa de muchas mujeres que se encuentran ante la obligación de ser cabezas de familia debido a las muchas guerras y calamidades que sufre el continente. Las complicaciones de la trayectoria para llegar a su destino, no impiden que muchas mujeres tomen la iniciativa y arriesguen sus vidas. Muchas veces, las mujeres cargadas de sus hijos a sus espaldas, recorren muchos países antes de llegar a destino. «La sociedad africana descansa en las espaldas, manos y piernas de la mujer. De hecho, hay aldeas, e incluso regiones enteras que dependen de ellas. Están rodeadas de viejos y niños recién paridos, y son las primeras víctimas de una guerra y las que tiran de la enorme carreta que es el África actual, desde Marruecos hasta Sudáfrica, y desde Etiopía hasta Senegal.» (Opinión, 2008 s/n). Una cruda realidad que obliga a las mujeres africanas no quedare de brazos cruzados y barajar todas las alternativas posibles para ayudar a los suyos.

Incluso, estando fuera de su territorio, la mujer africana está condenada por los estereotipos que arrastra a todas partes. En los países de destino, muchas de estas mujeres se ven inmersas en redes que trafican con seres humanos. El color de su piel, las costumbres y la religión también condenan a las mujeres africanas que se ven injustamente machacadas por la lacra del racismo y la xenofobia. No se trata solo de luchar contra el desarraigo y los sufrimientos de haber dejado atrás a sus seres queridos, sino que se encuentran ante complicaciones imprevisibles y poco

contempladas antes de llegar a destino. "En las estrategias de la maternidad transnacional, surge su doble explotación, en su lugar de trabajo como "madre ocasional" cuando es una empleada de hogar por ejemplo, y en la sociedad de origen como objeto de chantaje por parte de los familiares, incluso por el marido, los descendientes y ascendientes." (Boundi & Arabi 2010: 10) La migración, en este caso, alivia sus penurias económicas pero, al mismo tiempo, intensifica sus sufrimientos sentimentales y emocionales. La mujer se encuentra ante el chantaje de los suyos y la explotación de los otros. Una ecuación bastante difícil y complicada para muchas mujeres africanas que han optado por la solución migratoria.

Es cierto que las circunstancias que rodean a la mujer africana no favorecen su evolución y su bienestar social. Sin embargo, las duras condiciones de vida, son las que han contribuido en la formación de una fuerte personalidad de la mujer africana, convirtiéndola en un ser imprescindible para cualquier desarrollo humano en el continente. La mujer africana ha trabajado y labrado el campo, y es dueña de su casa, de sus hijos y de su familia entera pese a las adversidades que encuentra en su vida diaria, "Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar." (Carneiro, 2001: 22)

Las mujeres africanas: Motor de desarrollo de un contiente castigado.

Con casi todo en contra, las mujeres africanas han sido capaces de imponerse en muchos sectores sensibles de la vida económica, política y social de sus países. En las últimas dos decadas, la situación de las mujeres ha ido mejorando, sensiblemente, en muchos países. Sudáfrica, Senegal, Marruecos, Túnez o Ruanda, son ejemplos de países donde las mujeres están participando de una manera activa en los sectores productivos de sus países. En otros países no están teniendo la misma suerte y su situación sigue siendo precaria comparándola con los varones de sus propios países. La lucha de las mujeres y sus sacrificios está teniendo resultados positivos tanto para las mujeres como para el desarrollo general de sus entorno. **Existen países que están avanzando bastante en el tema de la educación, países como Ruanda y Bostwana han logrado un acceso universal en la enseñanza obligatoria básica en el año 2016, asegurando de esta forma, que todos los niños y niñas puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria.** La presidenta de la Alianza Africana para el Empoderamiento de las Mujeres (AFRAWE) Amany Asfour, está convencida de que cualquier desarrollo pasa, obligatoriamente, por la igualdad y "para que África se desarrolle económicamente, primero debe conseguir una verdadera justicia social que pasa necesariamente por la igualdad entre hombres y mujeres" **(Alberdi y Rodríguez. 2012: 106). El esfuerzo que se está realizando en África para permitir a las**

mujeres participar, activamente, en el desarrollo visible, está dando sus frutos en más de un país. Resultado de todo esto, es el actual resurgir extraordinario y la participación notoria de las féminas en muchos sectrores de la vida económica, social y política, aportando bastante beneficio para el desarrollo de muchos países.

Todo debe pasar por lograr una igualdad entre hombres y mujeres y conseguir una justicia social que ofrece a las mujeres una oportunidad para demostrar sus capacidades de llevar adelante proyectos interesantes de desarrollo. La participaciòn igualitaria permite a las sociedades consolidar sus instituciones que son la clave para cualquier desarrolo humano. Carmen Moreno, directora de Cooperación para África, Asia y Europa Oriental, AECID[185] fue muy contundente al relacionar la igualdad con el tema del desarrollo: "Lograr la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de las mujeres es una condición indispensable para construir sociedades más sanas, mejor educadas, más pacíficas y más prósperas. Cuando se alcanza el pleno empoderamiento y la participación de la mujer, resulta beneficiada toda la sociedad. Sólo así conseguiremos hacer frente con éxito a los enormes desafíos que se plantean en nuestro mundo, desde la solución de conflictos y la consolidación de la paz a la lucha contra el SIDA y al logro de todos los demás Objetivos de Desarrollo del Milenio" **(Alberdi y Rodríguez, 2012**: 108)

En esta última decada, la situación de la mujer africana está mejorando sensiblemente en muchos aspectos. Su participación se está notando en muchos sectores activos de muchos países, marcando así una nueva página en la triste historia de un continente que tenía castrado más de la mitad de su población, excluyéndola de cualquier participación y negándola sus derechos más básicos como es la educación. Los esfuerzos que se están llevando acabo por muchas organizaciones internacionales y nacionales, están teniendo sus frutos. Hoy, en más de un país, las mujeres representan una luz de esperanza para un continente que fue condenado por la opacidad de su destino. "En África, la reciente historia de Burkina Faso, Malí, RDC, Nigeria, Tanzania, nos muestra claramente que las mujeres han sido las protagonistas y el factor determinante para salvar la democracia, los derechos humanos, la buena gobernanza y la transformación de conflictos, a través de una participación activa en la búsqueda de soluciones." (Becerra, s/f)

La actualidad nos pone ante figuras de ilustes y notables mujeres africanas que están participando, de una manera activa, en el desarrollo de sus respectivos países. La maliense Aminata Traoré[186] fue la principal impulsora del primer

[185] Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

[186] Aminata Traoré nació en Bamako, Mali, en 1947. Doctora en Psicología y Psicopatología, figura el hecho de ser ex ministra de Cultura de su país (1997 y 2000), y consultora de la ONU. Es activista, líder comunitaria y escritora.

Forum Social Mundial celebrado en África, fue defensora activa de las mujeres africanas y su importante rol en el desarrollo de las sociedades africanas. En Senegal destaca Ndioro Ndiaye[187], quien propuso, en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia, que los países más ricos del planeta participasen en programas destinados a la Infancia en aquellos países castigados por la pobreza. En Marruecos, Nawal El Moutawakel[188], llega a coopresidir el Comité Internacional Olímpico, uno de los organismos internacionales más destacados del mundo. La lista es muy larga de mujeres de todo el continente, que tienen el mérito de representar a sus países en muchos foros y organismos nacionales e internacionales, dando, de esta forma, un impulso notorio a las demás mujeres para seguir en su misma senda.

En el continente africano, se puede presumir de muchos avances en estas últimas decadas,, pero todo este esfuerzo sigue sin responder a las espectativas de las sociedades que han sufrido bastante a lo largo de su historia y donde las mujeres han llevado mucho peso y muchos sacrificios. Actualmente, la verdadera lucha de las millones de mujeres africanas, está en lidiar por no contraer enfermedades contagiosas, por no morir en un parto por la ausencia de hospitales y servicios medicos en el mundo rural sobre todo. Hace falta una seria lucha por la igualdad de oportunidades para poder beneficiarse de una educación que les prepare para ocupar puestos destacados en la sociedad. Asimismo, hace falta luchar para sentirse seguras en sus casas, lejos de ser violadas o secuestradas por terroristas que, desgraciadamente, están cada vez más activos en el continente.

A modo de conclusión

El continente africano, pese a todas las circunstancias. está viviendo un despertar de sus mujeres, lo que significa activar la mitad de su población para seguir adelante en todos los procesos de desarrollo. Las mujeres han aguantado las penurias durante siglos, y son capaces de seguir aguantando para superar las barreras de las injusticias e imponerse como factores vivos que fomenten el renacer de un continente en pleno letargo. Las mujeres africanas son capaces de hacerlo todo porque « Son fuertes, luchadoras, inteligentes, incombustibles y tienen el poder de vencer todo sufrimiento con la energía de la fe y la esperanza.

---

[187] En 1988 fue ministra de Desarrollo Social, y un año más tarde, coordinó las actividades humanitarias durante la crisis entre Senegal y Mauritania. Entre los años 1990 y 1995 fue ministra de la Mujer, Infancia y Familia. En 1990 participó en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia organizada por Unicef.

[188] En 1984, Nawal El Moutawakel entra en la historia como primera mujer árabe, africana y musulmana que gana una medalla de oro olímpica en 400 m. en los Juegos Olímpicos de los Ánges. El 26 de julio de 2012, fue elegida vice-presidenta del Comité Internacional Olímpico.

Son el motor del África subsahariana y únicamente necesitan creérselo para poner en marcha el continente y llevarlo con rumbo fijo hacia el futuro ». **(Avellaneda, 2013: s/n)**

Otro reto de las mujeres africanas es visibilizar su trabajo para que esté apreciado por todos los miembros de la comunidad. Los sacrificios de las mujeres africanas no está valorado justamente. Para ello, voy a hacer mías las palabras de la ex secretaria de Estado americano cuando en un viaje a Etiopía dijo algo tan verdadero como importante al afrrmar que: " lo que ellas hacen no está inserto dentro de la economía formal. No obstante, si todas las mujeres desde el Cairo hasta la Ciudad del Cabo decidiesen dejar de trabajar durante sólo una semana, todas las economías de África vendrían abajo."[189]

La mujer africana debe creer en sus posibilidades y sus capacidades para emanciparse de la injusticia y las opresiones sociales y políticas ejercidas sobre ella, a lo largo de la historia. Para ello, cuenta con voces esparcidas en todo el continente, voces que levantan la bandera de la igualdad, no aquella igualdad ansiada por algunos movimientos feministas que desean castrar al hombre y colocan un falo a las mujeres, sino una igualdad que nace desde la esencia de la vida misma. Mujer:

mientras el sol ardiente
quema impetuoso tu rostro,
una fuerza nueva te nace dentro
y te empuja a apresurar el paso
para dar vida a tu sueño milenario
de justicia y liberación.[190] **Amén.**

Bibliografía:

- Blasco de Avellaneda, Jesús: « Mujeres inmigrantes subsaharianas: doblemente marginadas» en el Diario .es. 25/09/2013

-Boundi Mohamed & Arabi Hassan: ***Mujeres marroquíes en la Comunidad de Madrid:*** **Convivencia y participación**. Editorial Diwan. Madrid, 2010.

- Carneiro, S. *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América latina desde una perspectiva de género*. Nouvelles Questions Féministes. París, 2001,

[189] Sacado del discurso de la Ex secretaria de Estado americano, **Hilary Clinton, realizada en el viaje a Etiopía, 2011.**

[190] Versos sacados del Poema "Mujer y Madre Africana" de la poetisa de Eritrea Elisa Kidane (1956-..)

- **Inés Alberdi y Maribel Rodríguez (coords.) ; *El papel de la mujer en el desarrollo de África.*, Fundación Carolina Madrid, 2012.**

- "La visión femenina de la inmigración africana" La opinión de Tenerife. 24/03/2008

- María José Becerra , "La situación de la mujer en África: entre el activismo y la desigualdad"En http://www.vocesenelfenix.com/content/la-situaci%C3%B3n-de-la-mujer-en-%C3%A1frica-entre-el-activismo-y-la-desigualdad

Axe II

La Femme africaine ou Autre et la Migration des compétences: Identité et Cheminement

Leila SARI Mohammed
(FLL ABOUBAKR BELKAID/TLEMCEN/Algérie)

La représentation de la Femme Africaine migrante dans l'histoire et par l'Histoire : Reconstruction identitaire et fabrique d'une mémoire

Introduction

Avant l'avènement de l'Islam, les gens vivaient dans une ignorance totale, notamment les Arabes qui sans messager pour les orienter, suivaient leurs instincts et n'obéissaient qu'à leurs désirs animaliers pour satisfaire leurs besoins et exigences quotidiens. Pendant cette période la femme vivait dans des conditions critiques, son sort était fatal, voire mortel. Quand, elle n'était pas enterrée vivante, car la plus part des Arabes n'aimaient pas la naissance d'une fille, elle était oppressée et subissait des sévices jusqu'à la mort. La femme bien que membre actif au sein d'une famille, n'est pas reconnue à sa juste valeur. Elle se donne à toutes les tâches, elle procrée, élève, prend soin du foyer, dans certaines régions, surtout berbères, elle s'occupe même de la terre, sème, récolte, fait paître les bêtes, prépare le foin, nettoie les étables, alors que l'homme se prélasse et ne fait que donner des ordres. Cependant, les textes auxquels nous nous intéressons et qui sont des textes appartenant à des écrivaines africaines émigrées, reflètent une autre personnalité de la femme, et redressent son statut social alourdi par des traditions patriarcales, causées par une ignorance qui dure depuis longtemps au point qu'elle est devenue perpétuelle. Cette situation est apparente surtout dans les sociétés magrébines, où la femme assimile dés son jeune âge les règles et les normes qu'elle doit adoptées pour être reconnue en tant que membre d'une société. D'après Pierre Bourdieu, ces valeurs appelées aussi **« habitus »**[191] doivent être conformes avec la culture et le code social, car de ces habitus découlent la bonne éducation et le bon comportement au sein de la famille et de la société. Or, ce système de valeurs a été chamboulé par le mouvement migratoire notamment vers l'Europe, qui au début était purement économique, puis devient avec le temps un phénomène social.

Le thème de l'immigration n'a pas cessé de préoccuper la pensée de plusieurs écrivains, hommes et femmes surtout dans les moments où les concepts de cette dernière sont devenues matières à repenser face à la mondialisation et à la mobilité qui prend de l'ampleur et de l'accélération. L'immigration assume diverses formes selon différents espaces. Ce présent essai de réflexion traite de la reconstruction identitaire ainsi que de la diversité culturelle dans toutes ses

[191] Pierre, Bourdieu, « Esquisse d'une théorie de la pratique », Paris, éd du Seuil, 2000 (Essais, 405)

manifestations gravitant autour des thèmes migratoires. L'objectif est de mettre en lumière la représentation de la femme Africaine migrante dans des textes d'écrivaines femmes, l'exemple de Assia, Djebar (Loin de Médine (1991), (La femme sans sépulture (2002), Malika, Mokeddem (L'Interdite (1993), Fatou, Diome (Celles qui attendent(2010), (Le ventre de l'Atlantique (2003).

A travers ces écrits et selon une approche pluridisciplinaire, sociale, historique, psychologique, politique, philosophique, existentielle, culturelle... Nous examinons comment les questions de genre, de race, de classe et d'appartenance religieuse s'entrecroisent et influencent la vie de ces auteures. Nous voudrions aussi éclaircir jusqu'à quel point la Femme immigrée est capable d'adapter ses propres valeurs fondamentales pour mieux adopter celles où elle compte entamer une nouvelle vie à l'étranger. Réciprocité teintée de tolérance pour affaiblir les percussions, les transgressions, les frictions entre la culture originelle acquise, et la culture nouvelle à acquérir.

Pour ce faire, nous attribuons à notre problématique un triple aspect, tout d'abord il en va de l'articulation entre le concept de fiction par rapport aux faits authentiques qui représente un point central pour le processus d'écriture chez nos auteures. En deuxième lieu il sera question d'un regard croisé sur le thème exil/migration qui constitue un nœud contestable entre fiction (histoire)/réalité (Histoire)/ mémoire (identité) dans le discours romanesque. Car dans ce genre d'écriture les faits historiques se mêlent avec la l'imagination et la mémoire devient un élément déclencheur du passé en donnant ainsi au lecteur le sentiment que ce qui se passe est admissible. Le troisième aspect de notre problématique concernera les stratégies narratives d'ordre politique, religieux, sociologique, éducatif, mises en œuvre par les auteures dans leurs discours pour mettre en relief la représentation fictive du personnage- femme comme acte de communication reliée à la représentation historique/factuelle dans l'espace romanesque.

Pour exposer la triple question portant sur la représentation de la femme dans l'histoire et par l'Histoire et de l'apport de la mémoire dans leurs articulations réciproques, nous avons choisi comme exemple deux romans de Assia Djebar, « La femme sans sépulture » publié en 2002 et dont l'auteur s'y montre comme l'un des acquéreurs les plus précis de l'histoire de son pays, elle rapporte dans ce texte des faits historiques analysés avec un regard de femme. « Loin de Médine » publié en 1997, œuvre qui se déclare d'abord romanesque mais consacrée totalement à l'Histoire. Trois autres romans figurent aussi dans notre étude « L'interdite » de Malika Mokaddem, publié en 1993, « Le ventre de L'Atlantique », « Celles qui attendent » de Fatou Diome, publiés successivement en 2003 et 2010.

I- La femme Africaine émigrée et/ou exilée

L'histoire d'un pays notamment celle des pays africains qui ont été colonisés ne peut être mise à l'écart parce que beaucoup d'acteurs et de témoins sont encore vivants, porteurs de mémoire et pouvant raconter, témoigner d'une époque douloureuse pleine de souvenirs vivaces et ardents. Cette histoire lourde à supporter a été restituée par plusieurs auteurs, certains dans le cadre du simple témoignage, d'autres pour mettre en relief leurs histoires personnelles enfouies dans leurs mémoires. Ainsi est le cas des écrivaines femmes qui ont pris la parole pour dire la guerre, le pouvoir, la maltraitance, l'inégalité des sexes, l'abus du pouvoir et leurs résonnances parfois terribles sur les individus. Nous citons en premier lieu Assia Djebar, avec son génie artistique, elle perce tous les secrets et sillonne les sentiers de l'Histoire de son pays en labourant ce champ fertile qu'est la mémoire des femmes. La romancière réussit avec ses écrits à remonter à la surface de l'oubli un véritable chant d'amour construit telle une mosaïque qui traversera le temps. Dans « La femme sans sépulture » l'auteur devient « l'invitée », « la visiteuse » ou l'étrangère qui n'est pas vraiment étrangère qui, fondue dans le chœur des diseuses, tantôt mêle ses souvenirs et participe au travail de reconstitution, tantôt se tait pour mieux écouter la confidence des autres conteuses. Nous pouvons dire qu'elle s'exprime comme il se doit, sur l'interaction qui existe entre notre passé et notre présent en général, et sur la position de la femme dans l'Histoire, en particulier. En tant qu'auteure qui a vécu la guerre et qui a vécu dans l'entre-deux, Assia Djebar n'a jamais fait abstraction de la réalité qui était la sienne au moment où elle entamait d'écrire, sans pour autant oublier qu'écrire et lire dans la langue de l'Autre et dans un contexte de guerre, était pour les femmes Algériennes une façon d'accéder non seulement au savoir et à la liberté, mais aussi de sortir du cercle exclusivement féminin. Ceci a incité la romancière algérienne d'expression française à un certain moment à s'exiler

L'entre-deux, j'y suis comme écrivain depuis trente ans, dans un tangage-langage (pour reprendre le titre de Michel Leiris) qui détermine jusqu'à mes résidences géographiques. Un aller-retour entre France et Algérie et vice-versa, sans savoir finalement où est l'aller, vers où aller, vers quelle langue, vers quelle source, vers quelles arrières, sans non plus savoir où se situerait le retour [...][192]

De ce fait, le terme exil se présente comme le terme clé du déplacement humain, parce que l'expérience de l'exil est simplement l'expérience du *hors lieu,* ce mot désigne par son préfixe *ex* le dehors et par son suffixe la notion de lieu dans la langue française. Donc qui dit exil dit aussi émigration, c'est à dire le

[192]Assia, Djebar, « La langue dans l'espace ou l'espace dans la langue » in Mises en scènes d'écrivains. Éd. Mireille Calle-Gruber. Grenoble/Québec: PUG/Le Griffon d'Argile, 1993, p.15

déplacement de tout être humain dans sa recherche incessante à fonder ce qui lui donne abri contre l'errance et l'oubli, ce qui lui permet de transmettre quelque chose qui n'est pas seulement une trace du passé, un leg, un héritage, mais de transmettre un devenir. Or, dans la société musulmane notamment maghrébine, écrire pour une femme, c'est commettre une transgression envers les traditions qui empêchent la femme de regarder et d'être regardée. La lecture et l'écriture donne accès à la parole, donc à l'existence, à l'affirmation de soi, elles permettent aussi la découverte du monde, le déplacement vers un ailleurs où la vie est différente et où la parole devient pour la femme une arme de révolte et de contestation, un moyen de refus d'une autorité patriarcale voire sociétale. Assia Djebar dans son oeuvre est en même temps conteuse et écouteuse. Elle à porté sa plume contre le monde masculin pour révéler le monde muet des femmes et leur donner une voix à travers laquelle elles peuvent s'exprimer, se révolter, se montrer et s'identifier.

Dans un deuxième lieu nous citons Malika Mokeddem, qui se présente comme une nomade lettrée échappant au moule féminin de la tradition, elle choisit de s'exiler pour fuir le mode de vie imposé par ses ancêtres. Médecin de formation, elle est arrivée à l'écriture parce qu'elle ressentait ce désir d'écrire pour s'exprimer et pour se libérer de toutes les contraintes qui pesaient sur sa conscience. Ses romans sont purement autobiographiques, elle 'inspire de ses origines, de son vécu pour révéler des faits tangibles, surtout dans son roman « L'interdite » dans lequel elle met en évidence tous les interdits que ne cesse d'opposer la société à l'émancipation de la femme. Ce titre renvoie à la nomination du refus, du rejet de la transgression exprimée au féminin; cette assertion incisive s'applique à Sultana, la narratrice, dont la désignation onomastique est la variante du prénom Malika, en arabe. L'auteure a montré avec un savoir-faire les conséquences de l'exil vécu par le personnage principal Sultana qui n'est autre qu'elle-même tant le caractère autobiographique est perceptible dans l'œuvre. Cette dernière n'arrive pas à se faire une place nulle part, car partagée et déchirée entre deux cultures, deux espaces, elle doit s'approprier le nouveau mode de vie, la nouvelle culture ou revenir vers ses origines.

En effet, L'auteure en situation d'exil volontaire, s'est interdit sa présence dans son pays natal pour des raisons d'aversion sociale. Elle s'est exilée à cause de sa position contestataire énoncée par son appartenance familiale, fille d'un nomade sur les hauts plateaux et d'une mère aux origines lointaines. Aussi à cause de son éducation marquée par la fréquentation de l'école, puis du lycée, fait rare dans ce village : « Au lycée, j'ai été presque constamment seule fille de ma classe.il n'y avait qu'une seule classe au-dessus de la mienne d'une poignée de garçons. C'est

ainsi que s'ouvrait la voie vers le baccalauréat que j'obtins donc à Béchar »[193]. Après ce parcours, elle émigre en France pour terminer ses études de médecine, mais après un certain temps, elle interrompt son activité pour se consacrer exclusivement à l'écriture. A ce propos la romancière déclare :

Maintenant, l'écriture m'est une médecine, un besoin quotidien...les mots me viennent naturellement, m'habitent comme par habitude. Et par habitude, ils s'écrivent et me délivrent au fur et à mesure. Ecrire, noircir le blanc cadavéreux du papier, c'est gagner une page de vie, c'est retrouver au-dessus du trouble et du désarroi un pointillé d'espoir[194].

Par ailleurs, pour l'écrivaine :

Écrire c'est gagner une page de vie, c'est reprendre un empan de souffle à l'angoisse, c'est retrouver, au-dessus du trouble et du désarroi, un pointillé d'espoir. L'écriture est le nomadisme de mon esprit, dans le désert de ses manques, sur les pistes sans autre issue de la nostalgie, sur les traces de l'enfance que je n'ai jamais eue[195]

Donc, reconnue comme étrangère dès son enfance, elle se bannit volontairement du groupe, devenue étrangère, elle émigre et vit dans un exil pesant jusqu'au jour où elle décide de mettre fin à cette migration par son retour au pays d'origine soumis à un évènement historique d'extrême bouleversement. Ceci a aggravé la situation de l'écrivaine, car elle est une femme, elle vient d'ailleurs donc elle est considérée comme une étrangère par les intégristes islamistes dont l'hostilité violente qu'ils affichent contre elle montre le rejet de l'Autre. Elle-même tient à tracer les limites et à ne faire aucune concession. Complètement rebelle et récalcitrante, elle renvoie cette agressivité et s'insurge contre toute régression morale et idéologique. Dans ce même ordre d'idées, nous citons une autre femme africaine et écrivaine, Fatou Diome dont la destinée ne diffère pas de celles des auteures précédentes. Inspirés de sa propre expérience et de sa révolte intérieure, ses écrits sont purement autobiographiques. Dans son roman, « Le ventre de l'Atlantique » elle parle d'une histoire de désillusion, une histoire d'amour entre de jeunes africains épris d'espoir et d'admiration pour la terre blanche, un pays étranger qu'ils exaltent où l'avenir leur semble lumineux et prometteur du moins beaucoup plus que chez eux la terre noire et une réalité qui ne leur offre que misère et humiliation.

---

[193] Christine Achour Chaulet. « La place d'une littérature migrante en France Matériaux pour une recherche. », 1995, p.15.
[194] Ibid, p.20.
[195] Ibid, p.25.

En effet, Il serait difficile de parler de littérature francophone d'Afrique subsaharienne sans remonter à sa source qu'est le mouvement de la Négritude. Ce courant de pensée se manifestait essentiellement par la révolte contre la domination coloniale, la discrimination raciale et l'amertume laissée par les souvenirs de l'esclavage. À partir de la seconde moitié des années trente, la littérature négro-africaine est une littérature de frustration, insatisfaction et revendication. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, les femmes sont quasiment absentes de la scène littéraire africaine. C'est à partir des années quatre-vingt que s'impose la littérature féminine. Dès lors, polygamie, excision, trahisons conjugales, viols, sont mis au ban des accusés. La littérature devient une arme au service du combat pour le respect de la femme. Les écrivains africains racontent aussi leur exil en Europe. C'est le cas de l'auteure Fatou Diome qui raconte dans « Le Ventre de l'Atlantique » sa terre natale depuis son pays d'adoption la France, ce qui donne à son regard une vision particulière, celle de l'exil. Le regard d'un être partagé entre un ici et un ailleurs, entre deux cultures, entre deux mondes qui s'opposent sur tous les plans, physique par la couleur de la peau, économique par la richesse et la pauvreté, éducatif par le savoir et l'illettrisme, culturel, social...Alors, l'écrivaine sénégalaise prend une position délicate et brosse sans ménagement un tableau noir des conditions des émigrés et de leur traitement en France.

Dans son roman, « Celles qui attendent » nous revenons à nouveau au Sénégal et sur l'île natale mais avec la perspective du départ des hommes jeunes pour que les familles aient aussi leur représentant dans l'Eldorado en Europe et leur source de revenus assurée. Ici aussi, tendresse, complicité, satire, humour et dérision se partagent la scène narrative qui redit sans cesse ce rêve de quelque chose qui, comme le mauve, serait l'alliance de deux couleurs qui semblent irréconciliables dans le réel. Fatou Diome revient aux conséquences du miroir aux alouettes occidental, en choisissant de laisser son lecteur sur l'île qui attendent. Elle déclare que, pour elle aujourd'hui, le sujet de l'émigration s'impose et que ce sera de plus en plus le cas :

Chez-moi ? Chez l'Autre ? Très hybride, l'Afrique et l'Europe se demandent perplexes, quel bout de moi leur appartient. Je suis l'enfant présenté au sabre du roi Salomon pour le juste partage (...) Le premier qui a dit : « celles-ci sont mes couleurs » a transformé l'arc-en ciel en bombe atomique, et rangé les peuples en armées. Vert, jaune, rouge ? Bleu, blanc, rouge ? Des barbelés ? Evidemment ! Je préfère le mauve, cette couleur tempérée, mélange de la rouge chaleur africaine et du froid bleu européen. Qu'est-ce qui fait la beauté du mauve ? Le bleu ou le rouge ? Et puis, à quoi sert-il de s'en enquérir si le mauve vous va bien ? (...) Je cherche mon pays là où l'on apprécie l'être additionné, sans dissocier ses multiples strates. Je cherche mon pays là où s'estompe la fragmentation identitaire (...) Je cherche mon territoire sur une page blanche ; un carnet, ça tient dans un sac de

voyage (…) Dans le rugissement des pagaies, quand ma mamie-maman murmure, j'entends la mer déclamer son ode aux enfants tombés du bastingage. Partir, vivre libre et mourir, comme une algue de l'Atlantique. (F.Diome, 2003, p.254)

Dans ce roman autobiographique, Fatou Diome n'est autre que Salie, cette jeune femme née sur la petite île de Niodior au Sénégal et élevée par sa grand-mère. Comme l'héroïne de son roman, Fatou vivait à l'écart du reste du village en raison de sa naissance illégitime, ce qui l'a poussée à aller à l'école, à apprendre la langue française. Elle épouse un Français et le suit dans son pays, mais rejetée par ses beaux parents, elle divorce et connaît alors les difficiles conditions de vie des immigrés et les meurtrissures de l'exil. Mais, l'auteure a surmonté les difficultés de la vie, elle est arrivée à se frayer un chemin pour aller au devant de tous les obstacles : « Il me fallait « réussir » afin d'assumer la fonction assignée à tout enfant de chez nous : servir de sécurité sociale aux siens » (F.Diome, 2003,p.44). Enfant illégitime, elle a toujours été considérée comme étrangère aux siens. Donc pour Fatou l'exil était la forme de son destin et de ce fait son seul refuge : « Petite déjà (…) j'avais compris que partir serait le corollaire de mon existence », « je préfère l'angoisse de l'errance à la protection des pénates » (Ibid, p.225).

Ainsi, nos écrivaines africaines émigrées puisent leur matière dans les expériences vécues dans leurs familles, dans leurs quartiers, dans leurs villes. Elles sont en contact immédiat avec la réalité sociale passée et présente qui n'est rien moins qu'un abîme de vérités. Elles épongent la mémoire pour narrer leurs souvenirs au travers de leurs personnages. Ces femmes écrivaines lèvent le voile pour nous faire découvrir à leur manière une vérité. Une vérité lui appartenant d'abord puisqu'il y a une « note » autobiographique, un passé que la femme africaine a connu et connait encore chacune dans sa ville natale dans son pays et le passé de cette même ville de ce même pays.

II- La représentation de la femme africaine émigrée dans l'histoire et par l'Histoire -Femme-monde ou la résistance au féminin

Mon étude porte sur trois aspects, tout d'abord il en va de l'articulation entre le concept de la résistance par rapport aux rôles attribués au personnage féminin qui représente pour nous un point central dans ce travail. En deuxième lieu il sera question de cerner une description des différentes figures de la résistance et leur apport dans le discours littéraire. Le troisième aspect concernera l'art et la manière dans lesquels la représentation de la résistance, comme acte d'héroïsme est reliée à la question de la représentation féminine dans l'espace romanesque chez nos auteures.

Depuis leurs premières œuvres, le récit de chacune de nos écrivaines tend à s'articuler autour d'une dialectique qui se situe entre fiction/réalité. Et par le détour de la fiction, l'auteure va à la quête d'une vérité masquée. Quand nous

savons que le régime colonial a tout fait pour maintenir tout un peuple au plus bas degré, étouffant sa culture, falsifiant son passé et tentant de détruire en lui ces qualités qui font son essence : l'amour de la liberté et de la justice, la fierté d'être ce qu'il est. La tentative semble, à priori une gageure. La fiction devient pour l'auteure un moyen ou une ruse qui lui permet de révéler un aspect de cette vérité occultée. En ce sens, l'écriture prend la forme d'un témoignage sur l'histoire d'un peuple aux déchirures multiples et c'est le cas d'un grand nombre d'écrivains africains, parmi eux Assia djebar, Fatou Diome et Malika Mokeddem.

De toute évidence, l'œuvre de chacune d'entre elles peut être interprétée de façons multiples et ce sont ces interprétations qui vont nous amener vers un dialogisme textuel (il s'agit d'établir un dialogue entre les textes et voir le rôle que peut jouer ce dernier dans le processus de la signification), tout en sachant que chaque lecteur ne voit dans la polysémie de ces textes qu'un aspect d'un univers infime et vaste à la fois. Cette réflexion va nous permettre d'aborder la question de la résistance sous ses différentes formes à travers la relecture de quelques textes de nos écrivaines qui ont pour héroïnes des personnages féminins ayant vécu dans la période coloniale ou ayant participé à la guerre de libération ou à la décennie noire: pour répondre à ce questionnement, nous avons pris pour exemple « La femme sans sépulture » publié publié en 2002, « Loin de Médine » publié en 1991, « L'interdite » publié en 1993, « Le ventre de l'Atlantique » publié en 2003 et « Celles qui attendent» publié en 2010. Le sujet central qui nous préoccupe concerne la « résistance » en tant que concept, ensuite étudier son rôle par rapport à la femme africaine dans une perspective sociohistorique.

Ce terme est compris selon le dictionnaire, comme une façon de s'opposer à quelqu'un ou à quelque chose, ne pas céder sous l'effet d'une pression ou d'une force, s'opposer physiquement à la force dirigée contre soi, ou bien faire un effort contre soi-même pour s'opposer à un sentiment ou à une disposition de l'esprit. Lorsque l'on s'attarde sur la forme linguistique du mot « résistance », celui-ci est composé du préfixe « re » et du mot latin « sistere » qui veut dire s'opposer. D'une manière générale, la résistance est l'action de s'opposer à une force physique, morale ou envahissante. (C'est le sens commun qu'on peut attribuer à ce mot). Les historiens ont avancé quelques définitions quant à la notion de « résistance ». (Et là, nous avons retenu que deux définitions parce qu'elles semblent proches de notre problématique)

Les dictionnaires donnent la définition suivante :

1- La Résistance : opposition à l'action de l'occupant. L'historien **Henri Michel**[196] définit cette notion comme une lutte patriotique pour la libération du sol national et une lutte idéologique pour la dignité de l'homme.

2- La Résistance : action clandestine menée, au nom de la liberté de la Nation et de la dignité de la personne humaine par des volontaires, s'organisant pour lutter contre la domination et le plus souvent l'Occupation de leur pays par un régime imposée.

Enfin, selon François Marcot[197] (un historien), résister c'est agir. L'idée de Résistance est inséparable de l'action. C'est un mot qui implique aussi un comportement de rupture, une pratique de transgression. Ces critères posés, il est bon de rappeler que résister ne peut se faire sans la protection et le soutien d'un environnement complice.

Nous croyons cependant que nous devons insister sur les raisons multiples et les façons multiples de résister. À partir de là, nous pouvons avancer que : agir, savoir pourquoi on agit ainsi, refuser, nuire à l'ennemi (l'Occupant) ; transgresser et désobéir sont des notions plus familières. Ces définitions ne sont pas totalement satisfaisantes dans la mesure où elles enferment dans un carcan trop strict le phénomène et surtout où elles ne répondent pas à toutes les interrogations que l'on peut se poser. **Qu'en est-il de la résistance par rapport à la littérature ?**

La Résistance ne saurait se résumer à des combats, à des actions militaires, à des actions politiques. La Résistance, c'est plus que l'histoire d'un affrontement. La richesse et l'intensité de la création littéraire qui s'exprime dans la Résistance sont là pour en témoigner. Elles montrent que la Résistance est un véritable humanisme, qu'elle a engagé celles et ceux qui y ont participé dans tout leur être, dans toutes les dimensions de la personne humaine et qu'au-delà de la lutte contre un occupant, il y a la volonté de lutter pour une certaine conception de l'Homme, il y a la volonté de défendre la valeur incomparable de la personne humaine. Chaque fois qu'un personnage de roman se dresse et dit « non », en n'obéissant qu'à ce que lui dicte sa conscience, il y a quelque chose en lui de l'esprit de la Résistance. Même si, bien sûr, certains romans et certains auteurs y sont plus sensibles que d'autres. En ce sens, on pourrait résumer la Résistance en un seul mot, un mot qui se compose de trois lettres : NON. Et à travers ce mot se dégage toute la substance de l'engagement.

Si nous prenons comme exemple le texte de «L'interdite » de M.Mokeddem, et de F. Diome dans « Le ventre de L'atlantique », le mot « résister » prend un autre

---

[196] Michel, Henri, « Histoire de la Résistance en France (1940-1944) », PUF, coll. « Que sais-je ? », 1950.

[197] François ? Marcot, « Ecrire sous l'Occupation : du non-consentement à la Résistance, France-Belgique-Pologne », Presses Universitaire de Rennes, 2011.

sens, il sera directement lié au mot « exister ». En appliquant cette définition sur les personnages de ces romans, nous dirons que résister pour est une façon de lutter pour exister. Même si la résistance prend un sens négatif par rapport à ceux qui détiennent l'autorité ou le pouvoir (ici, il s'agit des proches de Sultana dans sa ville natale et des habitants du village de Salie à Niodior). Or, résister ne veut pas toujours dire s'opposer mais au contraire, rester fidèle à quelque chose comme par exemple des valeurs. Pourtant, s'opposer ou être résistant permet aux individus d'affirmer leur identité, de montrer qu'ils sont là, qu'ils existent. Et, nous pensons que cette définition s'applique sur le personnage de Sultana et Salie, qui, refusant leur situation sociale en tant que femme, elles luttent contre des lois préétablies par le patriarche en essayant de donner un sens à leur existence.

Certaines résistances sont faciles et d'autres réclament un peu plus de courage. Nous résistons pour mettre en avant notre liberté de s'opposer et notre refus à la soumission. Nous résistons également pour défendre des valeurs (patriotiques, personnelles,...) La question ici : Est-ce que la résistance peut-elle alors être perçue comme un acte de liberté ? Bien évidemment, la perspective centrale dans le roman de Malika Mokeddem est la quête d'une nouvelle identité autre que celle, ayant pour référence son origine et la terre de ses ancêtres auxquels elle revendiquait hautement et ouvertement son appartenance. Le rétablissement d'une nouvelle identité de son héroïne va se faire par rapport à d'autres espaces qui vont la faire valoir en comparaison des autres femmes grâce à son savoir qui lui permet de se libérer des traditions ancestrales. Déplorant la passivité des femmes , il s'ensuit d'autres espaces qui vont faire distinguer le personnage-féminin de Malika Mokeddem par sa transgression de tous les interdits pour mieux marquer son refus de se conformer au modèle de soumission de la femme , ceci est confirmé par le titre *« L'interdite »*, qui renvoie à la nomination du refus ; le refus d'être soumise à une société patriarcale et aux traditions pour être libre.

Sultana, tout comme Salie, est une jeune fille née pour la liberté, elle prend conscience de sa condition de femme libre ; elle risque facilement de devenir une rebelle. Une seule issue s'offre à elles : l'exil qui donne à leur vie l'ordre et la signification qui leur manquent, ainsi le précise Mokeddem : « Je ne me sens pas une exilée ; je suis une expatriée ! Il y a là une différence qu'il serait peut-être long d'explorer ici... Franchir des frontières son été pour moi une délivrance. Est-ce du fait de mon ascendance nomade ? L'exil, je le définis par rapport à une famille, une tribu, pas par rapport à un territoire. Et les gens qui geignent sur l'exil à longueur d'année m'ennuient terriblement. » [198] L'auteure a beaucoup souffert de

[198] Malika Mokeddem. Ecriture et implication. « L'écriture est le premier des exils ». L'actualité littéraire.12.
Nous avons consulté ce site :www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/4_14_13.pdf le 20/05/2017.

l'enfermement durant sa jeunesse. Elle a toujours été en quête d'identité et d'une liberté. La conception de la notion de liberté pour elle est liée avec l'ensemble des choses interdites qui ont empoisonné son enfance et son adolescence, et l'acte d'écrire était sa première liberté, une sorte de thérapie pour se soigner. En somme même pour Salie qui est en partie Fatou Diome : « Une seule pensée inondait son cerveau : partir ; loin ; survoler la terre noire pour atterrir sur cette terre blanche de mille feux. Partir sans se retourner. On ne se retourne pas quand on marche sur la corde du rêve » (F.Diome, 2003, p 165)

Ainsi, les personnages féminins qui incarnent la résistance dans ces deux romans autobiographiques se sont bien Sultana et Salie, Rien n'est définitif pour les jeunes libertaires, mais elles sont sûres qu'il existe quelque chose vers quoi tendre les bras. L'espoir enfoui en elles est le pas vers la transcendance, vers l'existence en tant qu'individu libre.

Sur ce, nous passons à une autre forme de la résistance. Mais cette fois, la notion de « résistance » va prendre un sens plus consistant par rapport à la première, parce qu'elle est liée à l'engagement, au combat, à la lutte contre l'occupant. Nous constatons que « la Résistance » est à peu près absente de la fiction maghrébine lorsqu'elle est écrite par ceux qui n'ont pas connu la guerre. Car si les historiens disent l'exactitude des choses et des événements, les romanciers, quand ils ont du génie, touchent à la vérité profonde des êtres et donc à celle de leur pays. (Et c'est le cas A. Djebar).

-Femme-monde ou la fabrique d'une mémoire

Nous savons que toutes les guerres sont affaire d'hommes, décidées par les hommes, menées par les hommes, et les femmes ne jouaient que quelques rôles secondaires. Mais dans le bouleversement que représente une guerre de libération nationale menée au sein d'un pays contre les forces d'occupation, il est inévitable qu'elles se trouvent appelées à d'autres fonctions que celles de mères, d'épouses, de filles ou de sœurs de combattants. Dans cette étude nous abordons la question de l'engagement des femmes dans la guerre d'Algérie mais sous l'angle d'un récit de fiction, plus précisément à travers la lecture d'un roman qui à pour héroïne un personnage féminin ayant participé à la guerre de libération : Zoulikha, l'héroïne de « La femme sans sépulture » de A. Djebar, paru en 2002.

Les situations imaginées dans ce texte semblent correspondre plus exactement, du moins dans le parcours du personnage féminin à un état où les femmes ont été amenées, à mesure que la guerre s'installait dans le pays à jouer un rôle défini par les hommes dans la guerre de libération, c'est-à-dire aider les maquisards dans les montagnes et prendre une place dans la lutte armée. Frantz Fanon dit à ce propos : « décider d'incorporer la femme comme maillon capital, de faire

dépendre la révolution de sa présence et de son action dans tel ou tel secteur, c'était évidemment une attitude révolutionnaire.»[199]

Nous allons attribuer à ces femmes « combattantes » ou « résistantes », des missions qui ne les éloignent pas trop longtemps du domicile familial : agents de liaison, porteuses de tracts ou de messages verbaux, porteuses de valises ou d'armes, ce qu'elles peuvent faire voilées ou dévoilées. Elles seront également utilisées comme « éclaireuses » pour ouvrir la route aux moudjahidines. Puis petit à petit, elles rejoignent les maquisards. C'est à partir de ces données que nous allons parler de Zoulikha un personnage qui nous semble assez représentatif de la réalité de l'époque.

« La femme sans Sépulture » est l'histoire d'une femme combattante de la guerre d'indépendance algérienne, dont le corps n'a jamais été retrouvé, ne « repose » donc nulle part. L'héroïne de cette « large fresque féminine » est Zoulikha, l'oubliée de la guerre d'Algérie, « la première arabe [...] à avoir eu le certificat d'étude dans la région.» (A.Djebar, 2002, p. 18). Femme moderne, très instruite qui, à quarante deux ans et veuve de trois enfants, décida un jour de printemps 1957, de rejoindre le maquis du Chenoua en s'engageant dans un combat à mort contre l'injustice colonialiste. Elle fut portée disparue deux ans après avoir pris les armes puis arrêtée et enfin tombée entre les mains des officiers français qui l'ont torturée et jetée dans la forêt.

Sa présence irradiante flotte à jamais au-dessus de Césarée. Autour de cette héroïne, s'animent d'autres figures de l'ombre, des femmes de Cherchell, proches de Zoulikha, paysannes autant que citadines vivant au quotidien l'engagement, la peur et la tragédie. Un ensemble de voix racontent inlassablement "les événements" et disent leurs plaisirs et leurs peines. Ces voix, visitées par la narratrice, réveillent tour à tour les souvenirs d'un passé qui se lève en elle, comme les échos d'une musique perdue au fur et à mesure qu'elle entre dans les patios de ces femmes qui étaient proches de Zoulikha. Ces espaces clos où s'épanchent les souvenirs tragiques de la résistance alternent avec les larges échappés sur les paysages de collines, de vergers et de mer qui dominent la ville de « Césarée » et que l'héroïne sillonnait pendant la guerre d'indépendance.

L'un des thèmes chers à l'auteure et qu'on retrouve dans ce texte c'est la prise de parole par les morts oubliés. La mémoire de Zoulikha survit par le récit qu'elle adresse à sa fille Mina. Qui pourrait mieux témoigner des inquiétudes et de la douleur de cette femme combattante (Zoulikha), marchant au-devant de sa tombe en haranguant la foule lâche qui la regarde partir vers son destin sinon elle-même ? Une fois encore, les morts investissent la parole et l'histoire. Voilà pourquoi la femme sans sépulture revient hanter les ruelles et terrasses, la place

[199] - Frantz, Fanon, « Sociologie d'une révolution », éd, Maspéro, 1959, p. 39.

romaine et le phare, les fontaines et les patios de la ville antique Césarée de Maurétanie et raconter dans un monologue destiné à l'enfant " Mina " ses ultimes instants. La vie de l'héroïne, Zoulikha , son engagement, son arrestation par l'armée française, son corps torturé resté introuvable, sa mémoire humiliée et sans transmission de témoin, sont restés dans l'ombre. C'est l'Etrangère/écouteuse qui se propose de réaliser une sépulture littéraire et surtout une voix à ce corps absent. Zoulikha prendra consistance sous nos yeux, révèlera ses sentiments et ses motivations, ses instincts et ses défenses, parlera à travers la voix du texte, comme une revenante à qui l'on a confisqué trop prématurément la parole. Revenante, autrement dit, retour inopiné d'une vérité enfouie ou abandonnée : « J'ai usé à volonté de ma liberté romanesque, justement pour que la vérité de Zoulikha soit éclairée davantage, au centre même d'une large fresque féminine – selon le modèle des mosaïques si anciennes de Césarée de Maurétanie. »[200]

Dans cette ville les gens vivent, presque tous, la cire dans les oreilles, pour ne pas entendre la vibration qui persiste du feu d'hier. Pour couler plus aisément dans leur tranquille petite vie, ils ont choisi l'amnésie. La narratrice revient à Césarée pour donner une voix à la combattante, Zoulikha, ou plutôt retrouver sa voix profonde, découvrir le foyer de son énergie créatrice et disposer autour de soi son espace propre. Son désir, c'est de donner vie à la voix dans l'écrit, d'écrire avec de l'entendu, et de pratiquer en silence l'écoute intérieure : « Puisque j'ai désiré revenir, vingt ans plus tard, vingt ans trop tard, pour faire revivre le récit d'hier scandé par les mots, la voix, la présence dans l'air de « Zoulikha »... » (Ibid, p. 218). Le Corps de Zoulikha abandonné, morcelé et exposé au soleil. Un corps au seuil de son propre effacement, commence à livrer ses secrets :

Mon corps se met à ouvrir ses plaies, ses issues, déverser son flux...il s'exhale, s'émiette, se vide sans pour autant s'épuiser ! Du moins pas encore...Peut-être qu'il cherche dans le noir quelque métamorphose ? [...] Moi, si je n'avais pas eu cette chance de mourir en combattant, c'est sans doute parce que mon corps leur faisait peur. Normal qu'ils s'y acharnent, qu'ils tentent de le morceler ! [...]. (Ibid., pp. 198-99).

Le corps sans sépulture se fait voix, par-delà la torture qui l'a mutilé, par-delà la mort qui l'a terrassé, par-delà ce qui l'a réduit au silence éternel. Ce corps sera le porte-voix de l'absence. En ce sens, inscrire l'écriture de l'Histoire dans une problématique de fictionalité par une écrivaine qui vivait dans un entre-deux et qui parlait la langue de l'Autre, mettre en évidence la façon dont cette fiction contribue à rétablir des vérités historiques occultées par le discours de l'Histoire officielle, telle est notre ambition dans ce travail.

---

[200] Beïda, Chikhi, «Assia. Djebar. Histoires et Fantaisie ». Les PUPS, Paris, 2007, p. 144.

Par ailleurs et dans cette même vision des choses, A. Djebar examine la situation de la femme en Islam et arrive à établir la place de celle-ci dans la religion et en faire à la fois l'origine et l'aboutissement de tout principe de vie. De ce fait, la fiction contamine l'Histoire ou plutôt la corrige car ces femmes ressuscitées, ces femmes qui ont connu directement ou indirectement le Prophète s'emparent de la parole vive et deviennent tantôt personnages romanesques tantôt narratrices, émettent la vérité historique, vérité que le discours officiel et traditionnel a enfoui. Dans les textes donnés par les grands penseurs islamiques et qui sont sensés témoigner de la vie du Prophète et de ses proches à travers les hadiths transmis d'une génération à une autre, les figures de femmes et parfois jusqu'à leurs noms se trouvent dissimulés, enterrés comme leurs propres corps sous le poids du silence. Tel est le cas de plusieurs héroïnes qui ont connu la gloire avant et même après l'Islam.

Nous citons comme exemple Fatima, la fille favorisée du Prophète Mohammed, elle n'existe dans ces chroniques que par son statut d'épouse d'Ali et de mère des petits-fils du Messager et effacent ces traces en tant qu'héritière première du Prophète : « Comme si l'amour filial, assumé à ce degré d'intensité, rencontrait, tout comme la passion, un mouvement spontané de retrait, de rêve obscur, de silence ! » (A.Djebar, 1991, p. 65). Raviver le regard de ces femmes, réanimer leur voix et leurs corps, les ressusciter, tel est l'objectif d'Assia Djebar. Elle transforme ces femmes anonymes de l'Histoire en personnages romanesques dans l'histoire, en êtres de papier faits pourtant de chair et de sang, d'amour, d'émotion, de résistance, de luttes et de révolte : « Pour la première fois, une guerrière se lève en chef d'armes contre l'Islam : Selma annonce, en cette 11e année de l'hégire, d'autres femmes indomptables et rebelles, ainsi que la plus irréductible d'entre elles, Kahina, la reine berbère... » (Ibid., p. 37)

Ces femmes sont bien vivantes malgré leur parcours fictionnel, elles écossent même les souvenirs de leur première migration vers Médine. Chemin faisant, l'émigration n'est pas le propre de la femme actuelle et moderne, La narratrice-historienne semble s'être transférée au temps de ces femmes exilées dans un petit coin de la mémoire islamique, elle va jusqu'à elles pour les ramener à nous avec leurs souvenirs qui les font exister réellement.

Conclusion

Au terme de cette étude, nous supposons que les œuvres de nos écrivaines émigrés constituent le point nodal de ce double recours à l'écriture autobiographique ainsi à celle de l'histoire romanesque/l'Histoire, elles font appel à la mémoire (une mémoire féminine) pour reconstituer un passé proche et lointain afin de répondre aux interrogations du présent. En effet, l'émigré bien qu'il quitte son pays natal pour aller s'installer ailleurs il ne s'adapte pas aux nouveaux environnements, et aux nouveaux systèmes du pays d'accueil, il reste en

contact souvent virtuel avec son pays natal et arrive à concilier entre les deux modes de vie, les deux cultures tout en gardant son identité d'origine ; comme le précise Amine Maalouf, dans son œuvre « Les identités meurtrières » :

L'identité de chaque personne est constituée d'une foule d'éléments qui ne limitent évidemment pas à ceux qui figurent sur les registres officiels .Il y a bien sûr, pour la grande majorité des gens, l'appartenance à une tradition religieuse ; à une nationalité, parfois deux ; à un groupe ethnique ou linguistique ; à une famille plus ou moins élargie, à une profession, à une institution ;à un certain milieu social. (A. Maalouf, 1998, p.8)

C'est à leur passé, à leur vécu, à leurs souvenirs que nos auteures demandent la matière première de leurs œuvre. C'est la mémoire, celle qui ressuscite le passé dans sa vérité, avec des émotions, avec les élans de sensibilité qui les accompagnent. Ainsi, les romans de A .Djebar, de M. Mokeddem et de F.Diome marient une vision historique avec une vision actuelle des faits, aussi un va-et-vient fécond entre monde intérieur et monde extérieur pour construire une fiction. Dans cette optique, la narratrice de chaque roman est porteuse d'une expression et d'un message qui ne sont pas seulement personnels mais collectifs. Elles déploient, dans l'ensemble de leurs ouvres, un regarde lucide sur la condition de la femme et sur la lutte pour leur émancipation dans les difficiles circonstances historiques de chaque société. Leurs écritures manifestent une réflexion creusée sur le complexe univers féminin articulé autour des problèmes propres aux femmes surtout émigrées, tels que la fatalité de l'enfermement ou la parole féminine, voix discrète occultée par tant de siècles de domination ancestrale.

Références bibliographiques

Corpus d'étude

Djebar, Assia, (2002), *La femme sans sépulture,* Albin Michel.

, *(1991), Loin de Médine* ,Albin Michel.

Mokeddem, Malika, (1993), *L'interdite*, Grasset et Fasquelle.

Diome, Fatou, (2003), *Le ventre de L'Atlantique*, Ed, Anne Carrière.

, (2010), *Celles qui attentent*, Flammarion.

- **Ouvrage de théorie**

Achour Chaulet, Christine, (1995), *La place d'une littérature migrante en France Matériaux pour une recherche.*

Bourdieu, Pierre, (2002), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, éd du Seuil, (Essais, 405)

Brondinon, Michel, Yvonne FRACASSETTI (sous la direction de) (2009), *la méditerranée figures et rencontres, identité et dialogue interculturel*, PUBLISUD, Paris.

Djebar, Assia, (1993), *La langue dans l'espace ou l'espace dans la langue,* in Mises en scènes d'écrivains. Éd. Mireille Calle-Gruber. Grenoble/Québec: PUG/Le Griffon d'Argile.

Chabel, Malek, (1998), la formation de l'identité politique, Payot & Rivage, Paris

Chikhi, Beida, *Assia. Djebar. Histoires et Fantaisie*. Les PUPS, Paris, 2007

Fanon, Frantz, (1959), *Sociologie d'une révolution*, éd, Maspéro.

GREESTEIN, Rosanlind, (2003), langues, *culture et code : regard croisés*, l'harmattan, Paris

Henri,Michel, (1950), *Histoire de la Résistance en France (1940-1944)*, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Maalouf, Amin, (1998), *les identités meurtrières*, Grasset & Fasquelle, Paris

Marcot, François, (2011), *Ecrire sous l'Occupation : du non-consentement à la Résistance, France-Belgique-Pologne*, Presses Universitaire de Rennes.

Mokeddem, Malika, *Ecriture et implication. « L'écriture est le premier des exils ».* L'actualité littéraire.12. http// :www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/4_14_13.pdf.

Todorov, Tzvetan,(1981), Mikhaïl BAKHTINE, *le principe dialogique suivi de. Ecrits du cercle de Bakhtine*, Seuil, Paris.

Azeddine ETTAHRI
(Enseignant /Université Mohamed V de Rabat)

Le métissage linguistique dans *La hija extranjera* de Najat El Hachmi: Motivations et fonctions narratives

Cette étude propose une réflexion sur le métissage linguistique dans *La hija extranjera* (*La fille étrangère*) de l'écrivaine rifaine en langue catalane: Najat El Hachmi. En effet, ce roman se distingue par l'utilisation des termes et des expressions rifaines et parfois arabes dialectales. Évidemment, bien que l'emploi de ces termes semble limité sur le plan de la fréquence, son effet est important au niveau de la signification. Cet emploi du lexique rifain n'est alors ni arbitraire ni sporadique, puisqu'il a plusieurs motivations et fonctions narratives. La fonction du récit obéit, d'ailleurs, au réalisme mimétique de nature culturelle, esthétique et poétique.

L'objectif de la présente étude est de déterminer et d'étudier d'une part, les raisons de l'utilisation du lexique rifain et arabe dialectal dans *La hija extranjera*, et de l'autre, de mettre en exergue ses fonctions narratives et significatives.

1.- Considérations préliminaires

Le métissage linguistique est un sujet intéressant et d'actualité surtout aux États-Unis, où l'on assiste à la présence du phénomène nommé « *Spanglish* »[201]. Ce mot désigne, dans le cas qui nous intéresse ici, le mélange de l'espagnol à l'anglais dans des œuvres écrites initialement en anglais. Il est question, en fait, d'un phénomène qui favorise ce métissage notamment dans des publications littéraires

[201] Pour plus de détails, voir par exemple: Arnulfo G. Ramírez (1992), *El español de los Estados Unidos: el lenguaje de los hispanos*, Madrid, MAPFRE; Carmen Silva-Corvalán (1996), *Language Contact and change. Spanish in Los Angeles*, Oxford, Clarendon; Carmen Silva-Corvalán (2000), « La situación del español en Estados Unidos », *in El español en el mundo: Anuario del Instituto Cervantes 2000*. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_00/silva/p01.htm (consulta: 02/06/2018); Gonzalo Gómez Dacal (2001), « La población hispana de Estados Unidos », *in El español en el mundo: Anuario del Instituto Cervantes 2001*, pp. 169-242; Silvia Betti (2016), « Una cuestión de identidad...español y spanglish en los Estados Unidos », *in Camino Real*, vol. 8, n°11, pp. 61-76.

des écrivains dont la langue maternelle n'est pas l'anglais. Il s'agit fondamentalement des écrivains latinos dont la langue maternelle est l'espagnol, qui écrivent en anglais. On peut citer, entre autres: Gloria Anzaldúa, Sandra Cisneros, Alicia Gaspar de Alba, Tino Villanueva, Ronaldo Hinojosa, Rudolfo Anaya, Alma Luz Villanueva. (La majorité de ces écrivains appartient à la « littérature chicano »). Ils utilisent dans leurs œuvres littéraires publiées en anglais des mots et des expressions espagnols, pour des raisons bien précises.

Ce métissage est remarquable également dans des publications littéraires des écrivains libanais, palestiniens et/ou syriens qui ont publié en anglais et qui sont issus de la littérature «*mahjar*», comme Gibran Khalil Gibran, Mikhail Nuayma ou Ameen Rihani, et d'autres qui décollent de la littérature «*mahjar janoubi*» (l'Argentine, Chili, Mexique), comme Juan Yaser ou Rachid Salim Juri (qui ont publié en espagnol); d'autres écrivains hispano-américains d'origine arabophone, par exemple: Walter Garib et Jaime Hales.

Au Maroc en particulier, et au Maghreb en général, on constate de même ce phénomène du métissage linguistique dans la littérature maghrébine d'expression française, par exemple : *La boîte à merveilles* (1954) d'Ahmed Sefrioui; *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi; *Harrouda* (1973) et *Moha le fou, Moha le sage* (1978) de Tahar Ben Jelloun; *Il était une fois un vieux couple heureux* (1993) de Mohammed Khaïr-Eddine, et d'autres.

Le métissage linguistique est aussi une caractéristique de la littérature espagnole ayant pour thème le Maroc [202], commençant par Juan Goytisolo dans *Makbara* (1980); puis Concha López Sarasúa dans *La llamada del almuédano* (1990) et *En el país de Meriem* (1998); Rodolfo Gil Grimau dans *Las puertas de los sueños* (1999); Gerardo Muñoz Lorente dans *Ramito de hierbabuena* (2001); Andrés Sorel dans *Las voces del Estrecho* (2001); Antonio Lozano dans *Harraga* (2002),...

[202] Pour plus d'information sur cette littérature, voir par exemple: Mohamed Abrighach (2006), *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*, Agadir, ORMES; Mohamed Abrighach (2009), *Superando orillas. Lectura intercultural de la narrativa de Concha López Sarasúa*, Rabat, El Maarif Al Jadida; Mohamed Abrighach (2013), « Lectura neo-orientalista de la narrativa española de tema marroquí », *in Magriberia*, número especial 6/7, pp. 27-42; Khadija Karzazi (2013), « Marruecos en el nuevo orientalismo español », *in Magriberia*, n° especial 6/7, pp. 231-237; Azeddine Ettahri (2014), « El marroquismo en la novela española actual », *in Candil. Revista del Hispanismo-Egipto*, n°14/2, pp. 21-40.

2.- *La hija extranjera* de Najat El Hachmi

Najat El Hachmi (1979, Beni Sidel, Nador), auteure d'origine rifaine, émigrante, ne pouvait pas faire l'exception; elle « asperge », « transgresse » et « contamine » ses textes par des « rifainismes », spécialement dans *El último patriarca* (2008), traduit vers plusieurs langues et est lauréat du Prix Ramon Llull et *La hija extranjera* (2015), qui a obtenu le Prix Sant Joan de Narrativa et traduit également vers diverses langues.

La hija extranjera est un titre autant suggestif qu'évocateur. On parle toujours du titre comme une clé nécessaire pour s'introduire dans le roman. L'intitulé est un élément qui suggère des hypothèses de lecture, de compréhension et d'interprétation. Bref, un code de lecture qui focalise en *deux, trois ou quatre* mots le sens caché de toute une œuvre. Le titre de ce roman nous place dès le début dans un dilemme: « être fille » et au même temps « être étrangère ».

Le noyau thématique de *La hija extranjera* porte sur la traversée de la protagoniste de ses origines pour atteindre la liberté. Le personnage s'éloigne de sa mère et brise les liens avec sa terre et sa culture (ceci lui provoque une douleur et un sentiment indescriptibles); et fait le choix d'appartenir à une culture d'adoption, la culture catalane, mais qui lui procure des états d'inquiétude. De ce fait, la protagoniste se trouve devant deux possibilités: être fidèle aux principes et aux valeurs traditionnels de sa mère ou aspirer à la liberté. Effectivement, elle est tiraillée entre un monde auquel elle doit échapper et l'autre qui devrait théoriquement la sauver.

Dans son roman, Najat El Hachmi mène une réflexion sur l'appartenance, la liberté, les valeurs, les racines, les conflits de génération et l'identité qui est une synthèse de flux et de reflux entre la terre d'adoption (la Catalogne) et la langue de ses ancêtres (le rifain). La langue est, naturellement, une composante forte et un instrument vital dans la configuration et la formation de l'identité, tracée dans *La hija extranjera*. En effet, celle-ci s'affirme dans ce roman à travers le langage.

3.- Corpus

Voici les mots et expressions rifains qui sont employés dans le roman

Zaghlasht (18), *abarrad* (18), *imsajja / imsajjar* (19), *irqqusen* (19), *haram* (28-61-72), *la baraka* (30), *mtarbaz* (31-136-140-187-191), *Labas*? *Mlih*? (32), *Lhamdu li-L-lah* (32-34-203-220-229), *bi ismi Al-Lah* (33-229), *Incha'Al-lah* (33), *Istagfiru Al-lah* (33), *Iwa*? *Iwa* (34), *ahlan wa sahlan* (34), *campu* (35), *faq shger* (36), *qandura* (39-41-59-83-99-140-153-154-160), *zirumiien* (39), *rfdihez, aiaw a rfdihez* (44), *boqadio* (46), *baguettes* (46), *buyo* (46), *thirumiien* (55), *chahada* (57-109-111), *hammams* (59), *archam* (59-152), *inyan* (60-61), 'umm (60), *dfain* (61-140), *irumien* (61-68), *khol* (71), *L-lah istar*. *L-lah istar* (72-85-86-138-145-231), *neggafa* (73-141-142), *sarwal* (75), *aia abaiud* (80), *remsemmen* (82-162), *sfenj* (82), *jringu* (82), *Ziin* (83),

zrumecht (83), *zimymaz / zamymaz* (84-153), *'id* (84), *Mami laaziz inu* (93), *chebbakia* (94-96-97-100), *sram* (97), *abahruar* (99), *sauar* (99), *chebb* (101), *imma inu* (102), *camanya* (104), *amyiuf* (106), *fayr* (109), *Itsemma* (109), *Ituajjef* (110), *yins* (110), *ua aiau* (113), *min jam ichedden*? (120-127), *daq-sdaq* (139-143), *yu-yus* (139-143-157-160), *yu-yu-yu-yu* (139), *zamchunt* (139-153), *ismeh* (149), *L-lah in'er* (167), *L-lah ijsen* (167), *ifsus* (170), *ispavila* (170), *wah a lal-la* ((172), *iwa safi* (185), *sidi* (192), *Michm ide'wen*? (193), *Lal-la* (193), *funara* (199-204-206-208-218), *halal* (205), *tuajjef* (214), *'achura* (215), *mesquina* (219), *refqi* (219), *bi ismi Al-lah Arrahman Arrahim* (220), *L-lah ijzi chitan* (221), *zinizin* (224), *tiniz* (224), *imma* (229), *aj tfu* (232), *iwa* (232), *tes* (232), *charmila* (233), *sfeny* (233).

Ces termes et expressions peuvent être classés selon les catégories thématiques suivantes :

Religion: *haram* (28-61-72), *la baraka* (30), *Lhamdu li-L-lah* (32-34-203-220-229), *bi ismi Al-Lah* (33-229), *Incha'Al-lah* (33), *Istagfiru Al-lah* (33), *chahada* (57-109-111), *L-lah istar. L-lah istar* (72-85-86-138-145-231), *'id* (84), *fayr* (109), *yins* (110), *L-lah in'er* (167), *L-lah ijsen* (167), *halal* (205), *'achura* (215), *refqi* (219), *bi ismi Al-lah Arrahman Arrahim* (220), *L-lah ijzi chitan* (221).

Gastronomie: *irqqusen* (19), *boqadio* (46), *baguettes* (46), *buyo* (46), *remsemmen* (82-162), *sfenj* (82), *jringu* (82), *chebbakia* (94-96-97-100), *charmila* (233), *sfeny* (233).

Vêtement: *qandura* (39-41-59-83-99-140-153-154-160), *dfain* (61-140), *sarwal* (75), *abahruar* (99), *sauar* (99), *funara* (199-204-206-208-218).

Foyer (meubles, parties et ustensiles ménagers): *Zaghlasht* (18), *abarrad* (18), *imsajja / imsajjar* (19), *mtarbaz* (31-136-140-187-191), *hammams* (59), *archam* (59-152).

Noces: *khol* (71), *neggafa* (73-141-142), *camanya* (104), *daq-sdaq* (139-143), *yu-yus* (139-143-157-160), *yu-yu-yu-yu* (139).

Nationalité: *zirumiien* (39), *thirumiien* (55), *irumien* (61-68), *zrumecht* (83).

Divers: *campu* (35), *faq shger* (36), *rfdihez, aiaw a rfdihez* (44), *inyan* (60-61), 'umm (60), *aia abaiud* (80), *Ziin* (83), *zimymaz / zamymaz* (84-153), *Mami laaziz inu* (93), *sram* (97), *chebb* (101), *imma inu* (102), *amyiuf* (106), *Itsemma* (109), *Ituajjef* (110), *ua aiau* (113), *zamchunt* (139-153), *ismeh* (149), *ifsus* (170), *ispavila* (170), *sidi* (192), *Lal-la* (193), *tuajjef* (214), *mesquina* (219), *zinizin* (224), *tiniz* (224), *imma* (229), *iwa* (232), *tes* (232).

Expressions: *Labas*? *Mlih*? (32), *Iwa*? *Iwa* (34), *ahlan wa sahlan* (34), *min jam ichedden*? (120/127), *wah a lal-la* ((172), *iwa safi* (185), *Michm ide'wen*? (193), *aj tfu* (232).

À la lumière de cette taxonomie thématique, on peut faire les remarques suivantes :

a)- Les mots et les expressions d'origine rifaine employés dans *La hija extranjera* sont relativement limités (quatre-vingt-huit au total) en termes de quantité, mais ils sont primordiaux du point de vue de leurs significations.

b)- La deuxième observation est la prédominance des termes religieux qui peut être expliquée par le manque d'équivalents dans la langue catalane.

c)- La transcription technique et linguistique des mots rifains n'est soumise à aucune convention de transcription et ne respecte pas les normes de la phonétique internationale. Ce défaut embrouille la lecture des mots (par exemple: *'id*, *'achura*, *Zaghlasht*, *'umm*, *aj tfu*, *jringo*). Nous nous trouvons, en somme, devant une transcription de la prononciation spontanée et personnelle de l'écrivaine. Cela justifie les différents changements dans la transcription du même mot, par exemple: *Sfenj / sfeny*; *zirumiien / thirumiien*.

d)- On peut noter également l'usage de quelques emprunts de l'espagnol qui font partie de la langue rifaine (*bocadio*, *buyo*, *campo*, *ispavila*, *jringo*).

Pour finir, il faut souligner que l'insertion de ce lexique est incompatible avec le lecteur catalan (espagnol, français, italien,...), car ceci peut donner lieu à des confusions et à des difficultés de compréhension, vu qu'il n'existe aucune familiarité de ce lecteur avec la langue rifaine.

Pour résoudre ce problème, Najat El Hachmi essaie de donner le sens des mots rifains employés dans le corps du texte, en ayant recourt à la traduction, l'explication linguistique, la contextualisation ou la paraphrase sémantique. Cependant, il y a certains mots ou certaines expressions qui ne se soumettent à aucune explication (*remsemmen*, *sfenj*, *'id*, *chebbakia*, *camanya*).

4.- Motivations et fonctions narratives

L'emploi des mots et des expressions d'origine rifaine dans *La hija extranjera* est dû à l'intention de consolider le plus possible le métissage linguistique et d'exalter la différence ainsi que la diversité. Cette mixture linguistique représente une volonté identitaire de la part de l'auteure et constitue l'objet d'un enjeu qui la transforme, la déforme et la réforme. À travers ses expériences, ses histoires et ses récits, Najat El Hachmi fait et refait l'identité.

Comme il est indiqué précédemment, l'utilisation des « rifainismes » dans *La hija extranjera* n'est pas arbitraire ni fortuite, mais est signifiante et remarquable puisqu'elle a plusieurs motivations et fonctions narratives.

a) La première motivation est, certainement, le manque, dans plusieurs cas, des équivalents exacts de quelques mots et expressions d'origine rifaine en catalan. Cela se manifeste clairement dans le passage suivant:

"Ha apagado el fuego y ha mezclado los dos líquidos calientes dentro de la tetera del café. Tetera no es la palabra, cafetera tampoco. Por unos instantes me he quedado colgada en esa traducción: ¿Cómo tendría que llamar a la tetera del café? *Zaghlasht*, *abarrad*, tan nítidamente diferentes en nuestra lengua-su lengua, y yo no soy capaz de encontrar la correspondencia. [...] Por más que traduzca, por más que intente verter las palabras de una lengua a otra, nunca lo conseguiré, siempre habrá diferencias. Pese a ello, traducir continua siendo una distracción dulce, una forma tangible al menos, de desear llevar a cabo este acercamiento de nuestras realidades, que me ha sido útil desde que vinimos aquí." (p. 18).[203]

À partir de cet extrait, la protagoniste justifie l'usage des « rifainismes » en soulignant la difficulté de trouver la correspondance et la traduction exacte de ces termes. D'ailleurs, elle utilise ces mots afin de rapprocher deux réalités : la réalité catalane et la réalité rifaine.

Les obstacles des traductions précises des « rifainismes » deviennent une préoccupation pour l'auteure dès le début du roman jusqu'à la fin. Cela se constate dans plusieurs extraits:

"Al fondo de dos de las habitaciones de la casa hay un tabique tras el cual está el baño. No sería esta la palabra [...], los llaman *hammams*. [...] Aquí, en esta casa tradicional, la palabra es *archam*, que no puedo traducir por más que lo intente." (p. 59).

"Noto sus dedos huesudos que, dentro de la manopla, se deslizan pegados a mi piel. Le digo que no tengo *inyan*, esa palabra tan específica que sería la suciedad que uno saca del cuerpo haciendo precisamente eso que hace ella.[...], *'umm* (este baño semanal vuelve a ser una palabra sin traducción exacta), [...]." (p. 60).

"[...], pero en cuanto me veía (su madre), me estaba gritando: no estés al sol *aia abaiud*, algo que aún no sé traducir, y que quiere decir «barro», pero que te lo dicen cuando creen que te quedas embobada, que no eres espabilada." (p. 80).

Donc, l'emploi de ces termes a été nécessaire car ils ont des significations spécifiques et est justifié par le manque de la correspondance entre les deux langues.

---

[203] Tous les soulignements qui apparaissent dans les passages dégagés du roman *La hija extranjera* sont les nôtres.
Il faut souligner également que la présente étude s'est effectuée sur le roman *La hija extranjera* dans son édition espagnole et, par conséquent, les extraits ont été reproduits dans leur version espagnole.

Ce qui arrive souvent c'est que la protagoniste formule ses idées dans sa langue maternelle (le rifain) puis essaie de les traduire dans la langue catalane, de sorte que certaines traductions littérales aient des aberrations linguistiques. On voit ceci dans les exemples suivants de traduction faite par l'auteure (soumise à des natifs, tous ces exemples sont inacceptables):

-higadito mío (p. 163) = tsa inu.

-mollejita mía (p. 163) = tqinsat inu.

-madre de mi abuela (p. 193) = aymma hanna.

-hija de lo que iba a decir (p. 193) = itʃis mind ɣajnix.

b) D'autre part, l'usage des « rifainismes » est dû à un souci de précision et d'exactitude proposées par la protagoniste. Son intention est, évidemment, de faire une réflexion métalinguistique sur la signification de ces termes, d'où les exemples suivants :

"[...], frente a la puerta con el brasero. Bueno, no, brasero no es la palabra exacta, lo llamamos *zimymaz* y es de barro, y es donde calentamos el pan por la mañana, donde cocinamos los pinchos del *'id*, y donde la abuela calentaba el agua y el té [...]." (pp. 84-85).

"Eso es lo que le dicen algunas mujeres cuyos maridos van a la mezquita. En esta caso la palabra no es acertada, pero no por falta de correspondencia entre una lengua y la otra sino porque la realidad a que hace referencia la palabra «mezquita» está tan alejada del sentido original que resulta ridícula. Una mezquita es un templo sagrado [...], con su minarete [...], su patio [...], sus alfombras [...] tanto para rezar como para discutir [...]. Lo que aquí se llama «mezquita» es un local sombrío y lleno de humedades [...]." (pp. 111-112).

"«Espabilado», una palabra que no existe en la lengua de mi madre tal como me suena a mí; ella dice *ifsus*, que quiere decir «ligero», aunque cada vez más escuchábamos una adaptación del «espabilado» entre los marroquíes, *ispavila*." (p. 170).

Ces passages sont très significatifs parce qu'il ne s'agit pas exclusivement d'une découverte du lexique rifain, mais d'une réflexion métalinguistique sur les « rifainismes ». Ils n'ont pas d'équivalents exacts, premièrement, puisqu'ils proviennent d'un contexte culturel spécifique et propre au Rif et deuxièmement, car ils correspondent à des expériences vitales et culturelles propres aux rifains.

Il convient de souligner, d'un autre côté, que l'emploi des « rifainismes » obéit au réalisme mimétique de nature culturelle. Les éléments lexicaux comportent, logiquement, des « charges culturelles » et préservent des « sous-entendu culturels » (coutumes, croyances, attitudes,...), de manière à ce que ces mots

fonctionnent comme des récepteurs de contenus culturels qui leur adhèrent (mots) et ajoutent une autre dimension au-delà des définitions données par le dictionnaire. Le lexique s'enrichit et se développe à partir des éléments culturels et subjectifs; le mot devient, en définitive, un reflet de la culture.

c) L'usage des « rifainismes » peut être justifié par une certaine volonté de nommer les choses avec leurs noms. En effet, il y a une tendance et une intention esthétiques et linguistiques dans cet usage-là, comme le montrent les extraits suivants:

"Me ha costado tragarme los *irqqusen*, los trozos de pan con aceite, la garganta me hacía un daño [...]". (p. 19).

"Cuando llegaba a la granja de conejos se levantaba la falda del vestido, *abahruar* (esta también es una palabra tan específica para describir esa parte más larga de ropa que cuelga y que a veces arrastra, que no puedo dejar de sentir que traiciono la realidad si no la digo en la lengua de mi madre." (p. 99).

Dans ces passages, on constate la tendance de nommer les choses avec les noms qui leur correspondent. Cela est une réalité compréhensible et justifiée parce que, en général, la narration sur l'autre dans toutes ses manifestations présuppose, en plus de la connaissance de la culture des personnages en question, l'usage de leur langue et de son assimilation[204].

Le lexique est, en fait, un émetteur puissant de la culture matérielle et immatérielle. Dans ce sens, le linguiste français Galisson, qui a inventé le terme « lexiculture », avance que le lexique et la culture sont deux paradigmes indissociables, car l'accès à la culture se concrétise à travers le lexique[205]. De ce fait, le terme « lexiculture » indique la relation indéniable entre les deux composants, dont l'usage consiste à intégrer la dimension culturelle du lexique.

Il faut signaler, en fin de compte, que Najat El Hachmi utilise les « rifainismes » lorsqu'elle pense et réfléchit sur la réalité et la mentalité rifaines (voir par exemple les pages 72-75). En revanche, quand elle parle de la réalité catalane, par exemple lorsqu'elle raconte son entretien d'embauche, on constate qu'elle n'emploie pas les « rifainismes » (voir 63-67). Il s'agit, donc, d'une sorte d'influence psychique qu'exerce le monde catalan et rifain sur la protagoniste, en fonction de son récit, en racontant le premier ou le deuxième.

---

[204] Mohamed Abrighach (2006), *op.cit.*, p. 294.

[205] Robert Galisson (1991). *De la langue à la culture par les mots*. Paris: CLE International, p. 119.

Conclusion

Pour conclure, il importe de dire que le métissage entre les deux ou trois registres linguistiques, en plus de donner lieu à des textes hybrides et typiques d'un véritable mélange linguistique, montre clairement la concrétion de celui-ci dans *La hija extranjera* de Najat El Hachmi. C'est sans doute un travail d'hybridation linguistique, produit d'une écrivaine qui est, bien sûr, exemplaire de ce mélange.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'utilisation des « rifainismes » a un sens profond et a une justification intellectuelle et une motivation littéraire et psychique. Il s'agit en conséquence d'un domaine de recherche à prendre en compte puisqu'il mérite des études et des analyses beaucoup plus détaillées et qui va au-delà des limites de cette étude.

Références bibliographiques

ABRIGHACH, Mohamed (2006), *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*, Agadir, ORMES.

ABRIGHACH, Mohamed (2009), *Superando orillas. Lectura intercultural de la narrativa de Concha López Sarasúa*, Rabat, El Maarif Al Jadida.

ABRIGHACH, Mohamed (2013), « Lectura neo-orientalista de la narrativa española de tema marroquí», in *Magriberia*, número especial 6/7, pp. 27-42.

ANZALDÚA, Gloria (1987), *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

BETTI, Silvia (2016), « Una cuestión de identidad...español y spanglish en los Estados Unidos », *in Camino Real*, vol. 8, n°11, pp. 61-76.

BOUSFANJ, Abdelkader (2017), « Entre Najat El Hachmi y Said El Kadaoui Moussaoui: de la pertenencia como cicatriz a la identidad como transgresión », *in Perspectivas de la Comunicación*, vol. 10, n°2, pp. 171-188.

EL HACHMI, Najat (2008), *El último patriarca*, Barcelona, Planeta.

EL HACHMI, Najat (2015), *La hija extranjera*, Barcelona, Destino.

ETTAHRI, Azeddine (2014), « El marroquismo en la novela española actual », *in Candil. Revista del Hispanismo-Egipto*, n°14/2, pp. 21-40.

GALISSON, Robert (1991), *De la langue à la culture par les mots*, Paris, CLE International.

GÓMEZ DACAL, Gonzalo (2001), « La población hispana de Estados Unidos », *in El español en el mundo: Anuario del Instituto Cervantes 2001*, pp. 169-242.

GRESKOVICOVA, Bronislava (2016), *De la otredad al mestizaje: Representación de la inmigración marroquí en la narrativa española contemporánea (1998-2008)*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

KARZAZI, Khadija (2013), « Marruecos en el nuevo orientalismo español », *in Magriberia*, n° especial 6/7, pp. 231-237.

LOUPIAS, Bernard (1978), « Importance et signification du lexique d'origine arabe dans le "Don Julián" de Juan Goytisolo ». *Bulletin Hispanique*, vol. 80, n°3-4, pp. 229-262. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_1978_num_80_3_4260 (fecha de consulta: 02/06/2018).

MONTANER BUENO, Andrés y ENCABO FERNÁNDEZ, Eduardo (2016). "Reflexiones sobre la construcción de la identidad cultural a partir del estudio de la novela *La hija extranjera* de Najat El Hachmi: implicaciones sociales y educativas", en *Espéculo*, n°56, pp. 159-174.

RAMÍREZ, Arnulfo G. (1992), *El español de los Estados Unidos: el lenguaje de los hispanos*, Madrid, MAPFRE.

SILVA-CORVALÁN, Carmen (1996), *Language Contact and change. Spanish in Los Angeles*, Oxford, Clarendon Press.

SILVA-CORVALÁN, Carmen (2000), « La situación del español en Estados Unidos », *in El español en el mundo: Anuario del Instituto Cervantes 2000*. Disponible en: http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_00/silva/p01.htm (consulta: 02/06/2018).

SOLER-ESPIAUBA, Dolores (2001), « Mestizaje lingüístico: funciones del español y del inglés en la expresión de los sentimientos en la narrativa hispana femenina de EE UU », disponible en: http://elies.rediris.es/elies13/soler.htm (consulta: 02/06/2018).

Sabiha Kime
(Enseignante/ Faculté des Sciences Humaines/ Mustaghanem/Algérie)

أنثوية الهجرة السرية الجزائر نموذجا

تتميز ظاهرة الهجرة في المجتمع الجزائري بخلفية تاريخية، ذلك لتعرضها للعديد من التحولات، فكانت تعرف تقدما متواصلا نظرا لإمتدادها الجهوي والإجتماعي، فأصبح انتشارها في معظم مناطق الوطن، كما مست اجتماعيا كل الفئات على اختلاف أنواعها جنسيا، ثقافيا، طبقيا. لهذا أردنا تسليط الضوء على فئة الشباب وعلاقتهم بظاهرة "الهجرة السرية" لأننا نشهد حركة مهمة لانتشار هذه الظاهرة التي أصبحت واقعا مفروضا في المجتمع الجزائري.

وما يدهشنا اليوم، هو إقتحام فاعلين جدد وهن الشابات ضمن مسار كان يُعتقد فيه أن الرجل هو العنصر الأساسي في هذا النوع من الهجرة، التي تتطلب من المقبلين عليها قدرة بدنية وطاقة كبيرة لتحمُل المصاعب، نظرا للمعانات التي يُواجهها المهاجرون في وسط البحر، وتُظهر هنا الشابات جانبا من الشجاعة من خلال مجازفتهن وتخطيهن لهذه المصاعب قصد الوصول إلى أوروبا بحثا عن ظروف جيدة أو أحسن مما تعيش النساء في مجتمعاتهن وبلدانهن الأصلية. وما يلفت الانتباه لدينا هو الاقتحام المفاجئ للشابة كفئة إجتماعية بصورة متميزة، ضمن ديناميكية ظاهرة الهجرة السرية، وهذا ما تطلعنا عليه وسائلنا الإعلامية بإحصائيات مدققة، كجريدة le soir d'Algérie[206] التي أعلنت عن ثلاثة عشرة 13 شابة قد أقدمن على الإبحار السري عن طريق قارب تقليدي عبر سواحل المنطقة الشرقية "بولاية عنابة" إلى "سردينيا بإيطاليا"، هذا ما وضح على أن ظاهرة الهجرة السرية ليست مقتصرة على الذكور فحسب بل تعدت ذلك للإيناث.

ففي إحصاء آخر تُعتبر مساهمة أولية وبارزة للشابة الجزائرية في إطار ظاهرة الهجرة السرية، كما أشارت إليه جريدة El Watan[207] على أن "شابتين حراقتين" يتراوح سنهما بين 19 و18 سنة، قد أقبلتا على الابحار من المنطقة الغربية "ببطيوة أرزيو" "بولاية وهران" مما أبرز إستخدام نفس الوسائل التي يستعملها الذكور "الحراق" للهجرة ولمعالجتنا هذه الظاهرة، إرتأينا وضع المقاربة السوسيولوجية إنطلاقا من التساؤل التالي:

---

[206]- Le soir d'Algérie, 19 novembre 2008.
[207]- El Watan, 26 février 2008.

- هل تعد ظاهرة الهجرة السرية النسوية مُقاوَمة، نتيجة للوضعية الإجتماعية التي تعيشها المرأة والمكانة التي تحملها هؤلاء "الحراقات" في بلدهن الأصلي وكاستراتيجية لإسترجاع مكانة مرموقة كمُهاجرة حاملة للوثائق؟

لهذا حاولنا تحديد الدافع الإجتماعي للهجرة النسوية السرية، من خلال دراسة حالة المهاجرات الغير شرعيات"الحراقات" المقيمات بالبلد الأصل وهو الجزائر، وأيضا ببلد الهجرة كإسبانيا وفرنسا، التي سنعرض نتائجها في هذه المداخلة.

1-الهجرة المرافقة كإنطلاقة للمرأة الجزائرية

لقد تعرضت الهجرة الجزائرية إلى حراك وتحولات عديدة، أهمها الذي حدث بين سنة 1970 و1974 سببه الأزمة النفطية والسياسة في الجزائر، فكانت الهجرة اتجاه الدول الأوروبية وخاصة فرنسا نظرا لأن الجزائر كانت مُستعمرة فرنسية، وقد استعملت الدولة طريقة مساعدة المهاجرين المالية قصد إرجاعهم، لكن لم تنل نجاحا كبيرا، وبتشجيع قانون "التجمع العائلي" أدى هذا الأخير الى قدوم النساء والأطفال بشكل مسيطر.

وتُعتبر الدراسة التي قام بها الباحث *بوكليا حسن رفيق* حول "أنثوية الهجرة من الأصل الجزائري" موضحا أهمية التغيير الذي عرفته الهجرة النسوية الجزائرية في مرحلة ما بين سنة 1971 وسنة 1975 ،التي قُدرت بـ95 % حيث وصف هذا التغير والنسبة العالية "*بالقفزة*" لمعدل أنثوية الدخول إلى فرنسا خلال هذه الفترة، كما يذكر أن في سنة 1973 قررت الحكومة الجزائرية ايقاف الهجرة نحو فرنسا، بسبب الهجمات العنصرية التي بدأت سنة ،1971 والتي راح ضحيتها العشرات من الضحايا المهاجرين الجزائريين. أما بالنسبة للحكومة الفرنسية، قررت سنة 1974 توقيف كل هجرة جديدة. (Bouklia H.A, 2011:12) فتوقفت الهجرة العمالية سنة 1974 ومنح التجمع العائلي مكانة مهمة في الهجرة الجزائرية، مما سمح بإنضمام "العائلة " "المرأة والأطفال" لأنه يمنح "محيطا آمن un cercle protecteur " يسهل التأقلم السوسيوثقافي للمهاجر ويضمن له القدرة على الوفاء الإقتصادي (Adri,1994 :81) .

وهنا نستطيع ملاحظة أن حركة الهجرة العائلية في مجملها هي نقطة تحول للعائلة الكبيرة التقليدية، التي تعتبر وحدة إجتماعية وإقتصادية في المجتمع الجزائري، لتظهر العائلة النووية المنفصلة والمتواجدة في بلد المهجر. حيث يقدر عدد الجزائريات المقيمات تحت قانون التجمع العائلي في فرنسا ما بين 1975 و1982 بعشر مرات عن عدد الرجال، في هذا الإطار يعرض *جاك سيمون* في كتابه "التطور الأنثوي لتدفق الهجرة الجزائرية" بفضل التجمع العائلي (Simon J, 2002 : 43)،

إذ لم تتوقف هذه النسبة بالإرتفاع حتى سنة 1990[208] بشكل مستمر حتى تصل إلى ضعفين ما كانت عليه في السابق.

لقد تمت أنثوية الهجرة من الناحية الكمية ، وهنا صنف *محمد خشاني* المرأة المهاجرة في هذه المرحلة إلى فئتين :

- *الفئة الأولى:* المرأة من الأصل الريفي، والتي تواصل نظام العيش يشابه البلد الأصل، أي نفس التقسيم الجنسي للعمل ونفس توزيع الأدوار والمهام التي تتضمن التسيير العائلي للمجتمع الأصلي. (الإهتمام بالبيت و الأطفال).
- *الفئة الثانية:* وتخص النساء الأقل خبرة مهنية، تحت ضغط الحاجة أو تأثير النموذج المتواجد للمجتمع المستقبل (المرأة الأوروبية العاملة) بدأت المرأة تعمل بعد فترة من إقامتها(Khachani M., 2001 :02).

أما الباحثة مسدالي فاطمة فهي ترى أن المرأة من خلال انضمامها لإطار مشروع جاهز وهو التجمع العائلي، لم يمنحها دور رائد بل هي خاضعة دائما لوسيط وهو الزوج، أو أحد أفراد العائلة، كما تُظيف أيضا أن المهاجرات كن صغيرات السن أقل من 20 سنة، تنحدرن من أواساط قروية وتغلب عليهن الأمية، كما كُن يتنازلن عن ثقل الهوية الموروثة والتأقلم مع المحيط الجديد. وأصبحن يُشكلن مصدر عيش لعدد هام من الأسر بالمهجر وبالبلد الأصلي، من خلال الأعمال الغير مرئية، والتى لا تحتاج الى تأهيل مهني (مسدالي. ف، 2008).

والهجرة حسب *ميركلين أوديت* تعيد تنظيم العلاقات العائلية وتشخيص فردي جديد، فالعديد من الجزائريات القادمات الى فرنسا في إطار التجمع العائلي، يصبحن يعملن كمساعدات في تربية الأطفال، والأخريات يتخذن مشروع تجاري في مجال النساء. لأن إنشاء عمل غير رسمي يمنحهن الحصول على نوع من الإستقلالية الإقتصادية، مع إحترام وإتباع المسار التقليدي (Merckling .O, 2003:27).

ولا تختلف *الخياط ريتا* عن وصفها للمهاجرة، فهي ترى أن أغلبية الحالات كانت هجرة المرأة هي لحاقها برجل العائلة، فلم يكن لها دخل في قرار اختيار دولة المهجر، بل كانت هجرتها بالصدفة، حيث نستطيع إعتبار هجرتها هي انتهاز فرصة مُنحت لها من طرف الرجل. وكانت المرأة في مجمل الحالات الزوجة المهاجر لكي تضمن للزوج محافظة وحماية الأصل الإجتماعي وقناعته أن عند زواجه من بنت البلد الأصلي، يقي نفسه من إحتمال التفكك الثقافي في مجتمع الهجرة، فالفئة الإجتماعية الأولى التي قد خضعت لقانون التجمع العائلي، هن الفاعلات الأكثر محافظة على

---

[208]- 1975 (32 %)، 1982 (38,5 %)، 1990 (41,2 %).

خصائص المجتمع الأبوي، العربي الإسلامي، وفي رأيها أن نجاح هذا النظام لا يتم إلا بفضل هذه الفاعلة، التي تحرس على حماية السلسلة الإجتماعية والقيم الذكورية، التي تنقلها في اطار دورها كزوجة وأم طوال حياتها (El khayat .R, 2008 : 56).

2- تطور الهجرة النسوية في الحراك الدولي

لقد فتح التجمع العائلي الباب أمام الهجرة الأنثوية، التي تميزت بالمرافقة القائمة على دورها التربوي والعائلي، كما أن الحراك الدولي للهجرة الأنثوية تأثر بالكثير من التحولات التى عرفتها مكانة المرأة في المجتمع الجزائري، والتي قلبت موازين المجتمع التقليدي، فأصبحت هذه المهاجرة فاعلة حقيقية لقرار هجرتها، وإتخذت وجهات جديدة نحو بلدان عديدة، فتدفق الهجرة الأنثوي يعني القطيعة التي وقعت للصورة النمطية للمرأة (الزوجة، الأم ، الأخت) المرافقة، اليوم الهجرة النسوية الجزائرية هي عبارة عن حراك دولي متمثل في الطالبات، الطبيبات، وحتى التاجرات...إلخ. وهنا يشير *عبدلاوي حوسين* أن المرأة قد تطورت مكانتها، من ماكثة بالبيت وزوجة وأم إلى فاعلة في الحياة الإجتماعية والإقتصادية والسياسية (Labdelaoui .H, 2011: 05).

فظاهرة تمدرس الفتات[209] وصولها إلى أعلى المستويات العلمية، ساعد بشكل كبير على تغيير مكانتها في المجتمع، حسب تقديرات الديمغرافي *كاتب كمال* تتخرج كل سنة أكثر من 60 ألف طالبة حاملة للشهادة هذا مما سمح لها الإلتحاق بمناصب مهنية مختلفة، وأيضا بالإنخراط في المجال السياسي كعضوة منتخبة، في مجلس الأمة والمجلس الشعبي حيث تم تحديد نسبة إنخراطها بـ 30 % Kamel .K, (2011 : 6).

ويضيف الباحث *مبروكين علي* عن الدور الهام الذي قام به قانون الأسرة المعدل لسنة 2005، ومشاركته في الرفع من نسبة الهجرة النسوية، فيجد أن عدم لجوء المرأة لتصريح قبول الذهاب من الوطن باستشارة الأب أو الزوج ، قد فتح مجال إنتقال المرأة في الإطار المهني، وفي الزيارات العائلية وكذا إصطحاب أطفالها في العطل، و لتحضير شهادة الدكتوراه في الخارج، فنسبة المرأة المسافرة لوحدها في مهمة تابعة لوظيفتها قد إرتفع بـ 92 % و بنسبة 80 % بالنسبة للنساء المقيمات بالخارج، و نسبة 72 % بالنسبة للنساء المتزوجات اللاتي ليس لديهن أطفال، أما المتزوجات اللواتي لديها أطفال فهي تمثل نسبة 35 %، ويعود سبب إنخفاظ هذه

---

[209]- حسب المركز الوطني للإحصائيات أن نسبة البنات في التعليم الإبتدائي 47,28 % والتعليم المتوسط 48,75 % والتعليم الثانوي 58,25 % في سنة 2014.

النسبة إلى الرفض المجبر من طرف الزوج أكثر من مسؤولية التربية الأولاد (Mebroukine .A, 2009 : 06) .

نستخلص أن رغبة المرأة في الهجرة تأتي بسبب الظروف السوسيوثقافية، التي عرفتها مكانتها ووضعها الإجتماعي في المجتمع الجزائري، فأصبحت تتميز بإستقلالية ذاتية أكبر من الماضي، مما سمح لها القيام بمشروع الهجرة للبحث عن حياة أفضل. وهنا أكدت دراسة *عبد اللاوي حسين* ، أن الهجرة الفردية للمرأة دافعها الأول هو البحث عن شروط حياة أفضل، تتم في إطار إندماجها المتطور مع الحراك الدولي (Labdelaoui .H, 2011:07)، والذي يأخذ عدة أشكال:

- إنخراط الطالبات في شبكات الحراك العلمي والمعروفة بظاهرة هجرة الأدمغة، والتي أشار إليها الباحث *سعيد ميرات* على أن 23 % من الطلبة الجزائريين متواجدون في الخارج، وأن المهاجرات الجزائريات ذوات كفاءات عُليا تشكل 24,8 % و هن مقيمات بدول OCDE سنة 2012. (Musette .M- S, 2016:50)
- إنخراط الفاعلات في الجمعيات والمنضمات الأورو البحر الأبيض المتوسط

.

- إقتحام النساء في الحراك التجاري الدولي والمسمى بـ "الترابندو" (تجارة الشنطة)، وهو ممارسة المرأة للتجارة بطريقة غير رسمية، تتمثل في نقل السلع بين الدول، بذهابها وإيابها من دولة الأصل إلى دول الأوروبية. (فيرونيك.م، كامي.ش، 41:2010).

رغم غياب الإحصائيات الحديثة عن الهجرة النسوية الجزائرية، إلا أنه توجد بعض الإحصائيات لدول ميدا MEDA [210] ما بين سنة 2008-2009 تشير إلى تواجدها بنسبة 44,2 % نحو تسع دول أوروبية[211] . و يعود تطور هذه الهجرة ليس بالكم فقط، بل حتى في الوجهة، فهي لم تقتصر على دول البحر الأبيض المتوسط (كفرنسا، إسبانيا، إيطاليا)، فاليوم تتجه الهجرة النسوية نحو بلدان جديدة كتركيا هولنداو المملكة المتحدة و كندا[212]. و أيضا منطقة الشرق الأوسط كمصر و سوريا و مؤخرا الإمارات المتحدة و الصين و أندونيسيا (Lakjaa .A ,2014 :112).

---

[210]- دول ميدا MEDA: الجزائر، قبرص، مصر، إسرائيل، الأردن، لبنان، ملطا، المغرب، فلسطين، سوريا، تونس، تركيا

[211]- ألمانيا، بلجيكا، إسبانيا، فرنسا، اليونان، إيطاليا، هولندا، النمسا، المملكة المتحدة.

[212]- الهجرة الجزائرية تتوجه نحو دولتين أوروبيتين، و هما فرنسا و بلجيكا و التي تتراوح نسبتها نحو 50 % (46,4 % و 44,2 %) و هذا الخيار مرتبط بثقافة الهجرة التي تتواجد ببلد الأصل ، رغم هذا يوجد وجهات أخرى مثل هولندا و المملكة المتحدة و إيطاليا التي تقدر نسبة المهاجرين الجزائريين بـ 30 %.

أما حاليا فالنساء اللواتي يذهبن لوحدهن، تتخذن قرار الهجرة بأنفسهن، فلا تمثل الفئة الأكثر فقرا أو المناطق الريفية، بل الهجرة النسوية تمس الفئات المتوسطة و الغنية، التي تزيح وتعود تفسير الهجرة النسوية بالعامل الإقتصادي، وتتجه إلى نحو العوامل الفردية، الأكثر تعقيدا مثل ما أشارت إليه دراسة الباحثة *موروكفازيك* حول الهجرة النسوية والتي توصلت إلى أن التي تذهب بمفردها في الغالب هي تواجه صعوبات خارج الإطار المادي (Morokvasic M.,2005:67).

وعلى غرار الأشكال التي تعرضنا لها في حراك الهجرة الأنثوي، نجحت هذه الفاعلة بجدارة لإقتحام عالم الهجرة السرية، والتي لم تعد حكرا على الشباب والرجال فقط.

3-إقتحام الأنثى للهجرة السرية

في العموم الهجرة السرية تظهر كشكل جديد للحراك الإنساني الحديث، والصعوبات التي يواجهها المهاجرون السريون للمرور عبر البحر الأبيض المتوسط، وخاصة قدرة الإحتمال الذي يتطلبه هذا النوع من الحراك، والذي يضع صعوبة التفكير في قدرة المرأة للخوض في هذا المسار أو الطريق، للوصول إلى الحلم الأوروبي.

تميزت المرحلة الثانية للهجرة النسوية الإفريقية، من نهاية سنوات التسعينات، فسياسة تأشيرة السفر (visa) ومراقبة الحدود تتحول تدريجيا إلى التشديد في الدخول إلى الدول الإتحاد الأوروبي، فالمقبلات على الذهاب مرغمات للبحث عن الوُسطاء من أجل تجاوز الحواجز للدخول إلى فضاء "شنقن l'espace schengen"، فهي تستعين بشبكات الهجرة كالممرين، فالقادمات الجدد أغلبيتهن نيجيريات، هؤلاء النسوة، تعتبر لهن أوروبا، جنة فوق الأرض Eldorado وذهابهن يمثل أمل في حياة مادية أفضل لها ولعائلتها(Guillemaut F,2008 :12)، وهنا بدأ بروز الهجرة الغير شرعية، كحراك لايقتصر على الذكور بل النساء أيضا.

أكدت دراسة عن الهجرة السرية النسوية لمنطقة "داكار"، تواجد الفاعلات بإعطاء إحصائيات عن عدد المهاجرات "الحراقات" المقبوض عليهن في سبعة وعشرين بلدا أوروبيا، ما بين سنتي 2006 و2007 ، يُقدر عددهن في سنة 2006 بـ 19775 وفي سنة 2007 بـ 8483، فتواجد المهاجرات السريات "السنيقاليات" في هذه المنطقة، يشير إلى المسار الهجري الذي تتخذنه والذي يتميز بدخولهن بالطريقة الغير شرعية (Papa .S ; Binetou dial .F, 2010:03).

تعد ظاهرة الهجرة السرية "الحرقة"[213] ميدانا غير مدروس بصورة كافية، وبالتالي لا يمكن تقديرها، فهي ظاهرة ذكورية في الأساس وفقا لما يتداوله الإعلام، ونصيب النساء منه ضعيف، فالسفر من خلال طرق محفوفة بالمخاطر، يعتبر أمرا غير شائع بين النساء لاسيما أن اهلهن وذويهن يقومون بإقناعهن بعدم السفر، من خلال الطرق الغير مشروعة. فالنساء يهاجرن عموما بتأشيرة قانونية لدخول البلاد الأجنبية، ثم يصبحن في وضع غير قانوني بمجرد انتهاء مدة الإقامة، هذا ما أوضحته الباحثة *بوخبزة نورية* عن الخاصية الذكورية لظاهرة الهجرة السرية، واستعمال المصطلح من أجل وصف المهاجرين، فنقول "مهاجر سري" أو "حراق" "clandestins" ولا نستعمل ابدا "المهاجرة السرية" أو "حراقة" "clandestines" فالحقيقة كأنه الذي يجتاز الحدود بدون تصريح بالإقامة هم الرجال فقط، وتظيف أن الصحفيين والملاحظين والباحثين، يُصنفون هجرة المرأة الغير شرعية، في اطار شبكات الاجرام أو الدعارة، فهن إما يعملن في الجنس، أو ضحية للمتاجرة بالنساء (Boukhobza .N, 2005:230).

لقد إستحوذ الذكور إجتماعيا وثقافيا على ظاهرة الهجرة السرية، ليظهر هذا من خلال افتخارهم بذكوريتهم لنجاحهم في هذه المجازفة، وبروز قوتهم (الجسدية والفكرية...) وأيضا لتعدد الاستراتيجيات، فهم يعتبرون أنفسهم رواد هذه الظاهرة في المجتمع الجزائري. أما فئة الإناث فتفضل إستراتيجية أخرى، كالزواج من شخص يقطن في الخارج، إذ تكون فيها نسبة إحتمال الخطر والمجازفة أقل وأهون. كما يشير السوسيولوجي *مهدي مبروك* على تواجد مزيج جنسي مسجل خلال السنوات الأخيرة، ورغم هذا فالهجرة السرية تبقى عموما ذكورية، لأن الحرقة تفرض على المرأة أن تكون مرافقة خلال مغامرتها وسفرها، والثقافة التقليدية قد أعاقت لفترة طويلة إنخراطها في تيار الهجرة، لكن بفضل التغيرات السوسيوثقافية التي عرفها المجتمع التونسي، المرأة خاصة المثقفة منها، تهاجر أكثر فأكثر لوحدها (Mabrouk .M, 2010: 36).

أما بالنسبة للجزائر، في دراسة عن الهجرة السرية لجريدة الحرية[214] والتي تشير إلى تواجد الفاعلات في مغامرة الحرقة، وعدم تعدادهن في الإحصائيات، وزيادة إلى هذا

---

[213]- الحرقة في معناها هي حرق الوثائق الرسمية عند إقبال الشباب على الهجرة السرية و أيضا خرق قوانين السفر والحدود التي تمنعهم من محاولة الوصول إلى أوروبا.

[214] - Djazia S. (2008). Les femmes s'y mettent aussi, Le journal Liberté, 03 décembre 2008, n=° 4937.

لم تتوقف كذلك بعض الصحف[215]، في السنوات الأخيرة من التصريح عن تواجد الحراقات بالقواب عند القبض على المقبلين للهجرة السرية من قبل شرطة السواحل، والذي يُقدر عددهم، بـ مئة وأربعة و ستون (164) من بينهم ثلاثة (3)حراقات في سنة 2017، في المقابل رغم بروز الحراقات، يبقى غير معترف بهن في المجتمع الجزائري وتتعمد مراكز شرطة الحدود عدم تقديم أي أرقام خاصة بهن، رغم إيقاف محاولتهن وترصدهن في البحر، فهن لا يعتبرن كفاعلات في ظاهرة الهجرة السرية، وإنهم يواجهن موضوعا حساسا يمس المجتمع، فرغم هذا تلتجئ البعض منهن الى الهجرة السرية في المجتمعات المغاربية والتي يشارك فيها مختلف الفئات الإجتماعية حتى القُصر منهم.

4-تيبولوجيا الحراقات

إن طبيعة ظاهرة الهجرة السرية في المجتمع الجزائري، تفرض علينا الإلمام بجميع الجوانب التي تمدنا بمعلومات كثيرة وتساعد على الوصول إلى خلفيات هذه الظاهرة، لهذا إرتأينا إستعمال المنهج الكيفي، كمنهج مناسب لمثل هذه الظواهر الإجتماعية والمتمثل في "دراسة الحالة"، أما عن التقنيات التي إستعنا بها فهي الملاحظة والمقابلة المُعمقة، التي نرى أنها توصلنا إلى فهم الوضعية الإجتماعية للفاعلات، مع تحديد سلوكهن وممارساتهن (كيم .ص،2014 :15). ولقد إعتمدنا على الخاصية الدولية لبحثنا، والتي تتمثل في إزدواجية مجال الدراسة الميدانية، المجال الأول يتعلق بدول الإستقبال، إسبانيا وفرنسا والمجال الثاني دولة الإنطلاق، المنطقة الغربية من الجزائر، إتبعنا مسار الهجرة السرية للفاعلات، وأيضا لفهم مدى تأثير الهجرة في حياة الفرد و وسطه الإجتماعي، هذا ما يتفق مع ما أكد عليه السوسيولوجي *عبد المالك صياد*، في أن الحراك في الهجرة هو ذو وجهين غير منفصلين لواقع نفسه، ولا نستطيع تفسير الأول بدون الثاني (Sayad .A, 1999:15).

فقد تم استجواب عشر (10) مهاجرات سريات "حراقات"، من مختلف المناطق، سبع "حراقات" في بلد الإستقبال (إسبانيا وفرنسا) واثنان مقابلات على الهجرة السرية ومهاجرة سرية مطرودة، فكل حالة منفصلة عن الأخرى، ومن خلالها سنعرض تيبولوجيا الحراقات في العناصر التالية :

4-1-السن

[215]- جريدة Le soir d'Algérie صرحت عن تواجد ثلاثة عشرة (13) شابة قد أقدمن على الإبحار السري عن طريق قارب تقليدي عبر سواحل منطقة عنابة إلى سردينيا (إيطاليا) و أشارت جريدة El Watan أن شابتين حراقتين يتراوح سنهما 19 و 18 سنة قد أبحرتا من منطقة بطيوة (ولاية وهران) سنة 2008.

نلاحظ أن سن حالات الدراسة، يتراوح ما بين 24 و40 سنة، هذا ما يبدو أنهن في مقتبل العمر، ليسمح لهن بإتخاذ قرار الهجرة السرية وتنفيذ مشروعها، كما تبدو لهن الجرأة والشجاعة الكافية مثل الذكور، فالهجرة السرية لا تحتاج إلى قُدرة بدنية عالية بل بامكانها أن تتوفر في الفرد، كان ذكرا أو أنثى، مادامت القوة السيكولوجية لتحمل مشقة المغامرة موجودة، فظاهرة "الحرقة" لم تمنع أي فاعل مهما كان جنسه أو سنه لإقتحامها، فالشرط الوحيد هو إرادته على خوضها، فحتى الأطفال أيضا يشاركون برفقة أوليائهم .

4-2-المستوى الدراسي

يعبر المستوى الدراسي لحالات الدراسة، عن مؤهل علمي مرتفع، إذ يتحدد ما بين التعليم الثانوي والجامعي، إلا في حالة المبحوثة "سميرة" التي توقفت عن الدراسة في المرحلة الإبتدائية، ونرى أن هذا متوقف على تشجيع الأسرة بالدرجة الأولى، والرغبة في مواصلة الدراسة بالنسبة للمبحوثات بالدرجة الثانية، وخروجهن لسوق العمل بعد إنتهاء الدراسة.

4-3-الحالة المدنية

وجدنا في مجال دراستنا، أن إختلاف الحالة المدنية للحراقات، كُنا في أول وهلة نعتبره صُدفة، لكن بعد البحث والتعمق، نرى أن المكانة التي تحملها الحراقة، من خلال حالة المبحوثة "وهيبة المطلقة"، و"هوارية العانسة" و "أمينة أم عازبة"وكذلك "فتيحة ربة أسرة"، تدفعهن إلى قرار الهجرة السرية وبناء مشروعه، وهذا ما يشاركهن بإنتمائهن لتيار الهجرة السرية.

ويحدد الباحث *قيليرمو* في مقاله، أن المرأة المهاجرة المكسيكية التي تهاجر نحو الولايات المتحدة الأمريكية، قد تعددت صورتها، فالفاعلة الإجتماعية، هي الفتاة، المراهقة، الشابة، الأشخاص الكبار في السن، الأرامل، المخطوبات، المطلقات المنفصلات، المتروكات والمهجورات من طرف أزواجهن (Guillermo A.M, 2005: 07).

4-4-مكان الإقامة

أما عن إقامت "الحراقات"، فهن تسكن في مناطق حضرية، التي تتواجد بها شبكات الهجرة السرية من ممررين، وتتميز أيضا بالخاصية الساحلية، أي قُرب مناطق الإنطلاق (الشواطئ) من إقامة الحراقات، فيسهل عليهن العملية وإستطعن تحقيق المشروع والنجاح بالوصول إلى الضفة الأخرى.

4-5-المهنة

تعملن الحراقات في مجالات مختلفة، فمنها الموظفات، كموظة بالبنك، ومنظفة في البلدية، وأيضا الحرفيات كالحلاقات، فالهجرة السرية لا تتعلق بالضرورة للأكثر فقرا، وبالمنطقة الريفية فقط، كما هو متداول عليه، بل الهجرة السرية الحالية تمس الفئات المؤهلة دراسيا وحتى اللواتي ينتمين إلى طبقة متوسطة.

تشير الباحثة *عراب شادية* أن في أغلبية الحالات، النساء قبل ذهابهن للعمل من خلال الهجرة، كن يعملن في بلدهن الأصل (Arab .C, 2010: 182)، وتظيف "**إسكوفيي**"، أن النساء كن يعملن في مجالات مختلفة بالبلد الأصل (كالحلاقة، بائعة بالسوق، تاجرة) و أعمال أخرى حرة، وهي تشكل دخلا زهيدا وغير مستمر، أمام حاجيات الأفراد وعائلاتهم (Escoffier .C,2006,P 101) تصريح الفاعلات بعدم عملهن، ليس معناه عدم حصولهن على دخل من عمل غير رسمي كما لاحظناه، أما حالة أمينة فهي ماتزال قاطنة بالمنزل العائلي، وليست بحاجة إلى عمل كحالة سميرة ربة بيت.

تصف الباحثة *قيلومو فرونسواز* أن المهاجرات لسن في العموم تلك الشابات الساذجات، الأميات، الخارجة من بلدتها. بل من خلال دراستها، توصلت أن أكثر من 60% من النساء اللواتي وصلن منذ سنوات 1990، هن حضريات من المدن تمدرسن بنسبة أكثر من 80 %[216] (Guillemaut .F, 2008 : 94).

4-6-الأصل الإجتماعي للحراقات

لاحظنا أن الأصل الإجتماعي الذي تنتمي إليه الحراقات، يتميز بالصراع العائلي، أين نجد "الحراقات" تنحذر من أسر متشددة والتي يغلب عليها الصفة التقليدية في تنشئتها، وحتى في محيطها الإجتماعي، يغلب عليه السيطرة الذكورية من خلال الأب والأخ. النظام الأبوي كطابع مهيمن في المجتمعات العربية و التي يعرفه *شرابي هشام* في كتابه النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي، أنه لا يتمثل في سلطة الأب داخل الأسرة بل يضرب بجذوره في كافة المؤسسات الإجتماعية و السياسية في المجتمع (شرابي .هـ، 20:1993). وهذا ما يظهر جليا في سرية القيام بمشروع الهجرة السرية، فالإخفاء يغلب عليه صورة الهروب من الضغط، الذي تعيشه الفاعلة في أسرتها ومجتمعها، ولم تسلم أيضا من النظام الإجتماعي، الذي لايزال يرفض مكانة كل من المطلقة والعانسة، وخاصة الأم العازبة التي نجدها من خلال دراستنا، أن الإحساس الناجم عن اختلافهن بالنسبة للأخريات، يعود إلى رغبتها وسعيها لتواجدها في مكان آخر، مغاير عن محيطها، الذي ترى أنه غير مساعد على تحقيق

---

[216]- 8 % في المستوى الجامعي، 17 % في المستوى الثانوي.

سعادتها. وبفضل استقلاليتها الذاتية وقدرتها على جمع المال والذي يوحي بتوسط أو إرتفاع طبقتها الإجتماعية.

فحسب الباحثة *فرونسواز قيلومو* الأصل الإجتماعي يسهل الحصول على وسائل السفر والهجرة، وليس الحصول على الجانب المادي فقط، بل القدرة على توظيف "الشبكة العلائقية"، الفاعلة تستطيع الحصول على بعض الوثائق اللازمة من أجل الذهاب بفضل الرأسمال الإجتماعي، وتشير أيضا، أن "الوسط الأصلي" le milieu d'originيسمح بتطوير الحماية وإستباق الوضعيات الشخصية، فمهما كان البلد، القدرة على الحراك والسفر، هو شيء يكتسبه الفاعل أو الفاعلة ومسجل في الرأسمال الإجتماعي (Guillemaut .F, 2007: 150).

وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، فإن ثقافة الهجرة التي يتسم بها المجتمع والقيمة التي يمنحها المجتمع للمهاجر، كقيمة إيجابية تمنح الإفتخار وترفع من الرأسمال الإجتماعي للفرد وأسرته، فمهما كانت تلك الهجرة (شرعية أو غير شرعية)، المهم هو الحصول على وثائق الإقامة في بلد الإستقبال فقط. فبالنسبة للمجتمع الجزائري وخاصة بعض المناطق الساحلية منها، المعروفة تاريخيا بالهجرة حتى أننا نجد في كل عائلة أحد أفرادها يتواجدون في الخارج، يدل على أن التنشئة تلعب دورا كبيرا في بناء ذلك الرأسمال الإجتماعي.

5-مشروع الهروب كحل وحيد

لقد تعددت مشاريع الهجرة عند الفاعلين والفاعلات، فمنها ما كان هدفه إقتصادي ومنها الدراسي والعلمي، ومنها الإجتماعي (كالزواج)، ومنها كذلك الهروب من وضعية إجتماعية معينة، فالتقرير العلمي عن الهجرة النسائية بين دول البحر الأبيض المتوسط و الإتحاد الأوروبي "أوروميد2" يشير إلى تعدد أسباب ظاهرة الهجرة السرية النسوية، حيث معظم النساء اللاتي يهاجرن بصورة غير قانونية أو يصبحن في وضع غير قانوني، قد حاولن في غالب الأحيان الإفلات من البطالة والحبس داخل المجتمع، الذي يعشن فيه في أوطانهن الأصلية (فيل ج. ل.، 341:2009). وتظيف *جليرمو فرانسواز* في نفس السياق أن معظم هؤلاء النساء قد هاجرن باختيارهن، لأنهن لسن جزءا من الطبقات الإجتماعية، وحتى لو كن من بين المؤهلات أو ذوات الكفاءات، فإنهن يُفضلن الرحيل، ويريد الكثير منهن أن يثبتن على اكتساب الموارد وأنهن لسن مجرد مستهلكات، مما يعطيهن نوعا من الإعتبار، بل ولونا من ألوان السلطة. (Guillemant .F, 2007 :230).

لكن من خلال الدراسة التي قمنا بها في المجتمع الجزائري، إكتشفنا أن حالات الدراسة، كانت تشترك في مشروع الهروب « La fuite » وهو الأكثر بروزا بالنسبة

للمشاريع الأخرى (كيم .ص،2014: 190). و يفسر *برنار فورجي* أن الهروب هو تحت تأثير عامل "الطرد Puch"، وعامل الطرد يأخذ شكل الوضعية السوسيو سياسية sociopolitique، فأجواء البلد، الحكومة، الصراعات، الرشوة، كل هذا يمنح الرغبة للهروب من هذا البلد، لأجل عيش حياة أخرى، و يذهب إلى أبعد من هذا، في أن المجتمع ومختلف بنياته هو الذي يعد عامل طرد، والعديد من الفاعلين يظهرون هذا الإستياء إتجاه قيم ومعايير مجتمعهم (Forget .B, 2004:80). وهنا نعتبر أن بنية البلد نفسه وحكومته ومجتمعه، هي التي تؤدي إلى مشروع الهروب، وتشير *مندوز ميريان* أن مشروع الهجرة الذي يغلب عليه الدافع الثقافي والنفسي، المتواجد في المجتمع الذكوري، الذي يحدد العلاقات الغير متكافئة في السلطة ما بين الرجل والمرأة، التي تراها بعض النساء غير عادلة، وهي وضعية لا تُطاق (Mendoza .M- C, 2004:137).

ففي رأينا مشروع الهروب يجمع مابين مفاهيم مختلفة، والتي تصرح بها الفاعلات مثل "أحب العيش مثلهم " "أبحث عن الهناء و السعادة" كما ترمز هذه المصطلحات إلى البحث عن مجتمع تتوفر فيه شروط الحياة المناسبة لهن، وهذا ما يجدونه عندما يذهبون إلى بلد الإستقبال، واللواتي يعتبرن أنه يوجد إحترام للفرد خاصة مكانة المرأة، وكذلك أيضا تقديم المساعدات المختلفة من مؤسسات وجمعيات ومستشفيات، والملاجيء. و"وهيبة" كحالة هي مثال مناسب لمشروع الهروب، لأنها هربت من المجتمع الذي لا يعطيها مكانا بفعل خلعها وتعرضها للتحرش الجنسي، رغم أنها عانت من تركها لأطفالها وعملها وأسرتها، فهذا لم يمنعها من القيام بالهجرة السرية. فالهروب من الصورة السلبية التي إلتصقت بالفاعلات، كوهيبة وأمينة، هوارية، كلهن يشتركن في حملهن عبئ المكانة والآلام التي يتعرضن لها في حياتهن اليومية، لقيمتهن الهابطة في المجتمع، فمكانة الاجتماعية للمرأة (المطلقة ، الأرملة، الأم العازب، و حتى العاهرة) غير مقبولة في المجتمع.

يصف *دولوراس جوليانو* وضعية هذه الفئة من النساء التي تجعل المرأة ضحية بسبب القيم ذات الخاصية الأبوية والذكورية " Patriarcal et Machiste "وهي كثيرة مثل: الأمهات العازبات، الثائرات على القيم والمعايير العائلية أو المحلية، المرأة المرفوضة أو المخدوعة، ضحية الإستغلال داخل العائلة Dolores .J, (1999:32).

وهيبة :« نستحمل الجوع والشُوماج وما نستحملش نعيش في البلاد، كل واحد يْعَسْ الآخر وهدرة بزاف والعقليات فاسدة ما خلاو لا العازبة و لا المتزوجة و لا المطلقة »

فرغم الظروف الاقتصادية المزرية التي تعيشها *وهيبة* في إسبانيا، إلا أنها توجد أشياء كثيرة لا تجدها في بلدها الأصل، فالصورة السلبية عن المرأة المطلقة ومراقبة تحركاتها دفعتها إلى الذهاب إلى بلد آخر، لا يهم مكانة المرأة الإجتماعية، المهم هو حصولها على حقوق من خلال القوانين الصارمة التي تحميها، في بلد الإستقبال.

وتصرح وهيبة : « في اسبانيا ماعلا بالهومش اذا كنت متزوجة أو مطلقة أو حتى عازبة وعندها أطفال هذا مايهمش ، يوجد قوانين تحميها ، ماشي الراجل هو يحكم»

فالهجرة السرية النسوية تصبح استراتيجية تقاوم بها الفاعلة وضعية صعبة تجد نفسها مهمشة والتي تؤدي الى قطيعة بمحيطها ثم بمجتمعها، والإحساس بعدم القبول، من خلال مكانتها التي تختلف من حالة إلى أخرى.

لنستخلص أن المجتمع ما يزال يعترف بالصورة التقليدية للمرأة، وهي الزوجة لقيامها بالدور الإجتماعي الأساسي وهو الأم داخل الأسرة، رغم تمدرسها وخروجها للعمل، يبقى إنتقالها محصورا في حيز ضيق أو بشرط تواجد "المحرم" وهو الذكر المرافق. استمرت القيود الثقافية الاجتماعية على الرغم من التنشئة الاجتماعية للفتيات، ودخول المرأة إلى سوق العمل، وتعيينها في وظيفة إدارية وسياسية عالية، إذا كانت هذه العوامل تزيد من مرئية المرأة في المجال العام، لكن في المقابل تواجه صعوبات القيود السوسيوثقافية فتصبح معالجة قضية المرأة لا تزال تشكل تحديا في المجتمع الجزائري.

مع الإشارة أيضا إلى تجاوز المرأة للمعايير الجندرية، كحملها خارج إطار الزواج الشرعي، يدفعها للهروب خوفا من تعرضها للعنف وإرغامها بالتخلي عن طفلها وحتى رفضها من عائلتها، فحالة *أمينة أم العازبة* ، تشكل مشروع الهروب في الهجرة السرية بسبب وقوع حملها الغير شرعي، فالهروب من الفضيحة والعار والمشاكل الإجتماعية التي ستواجهها إن بقيت، والمشاكل القانونية للإثبات نسب طفلها، كان الحل الوحيد أمام عدم إمتثالها للنظام الذكوري المفروض في المجتمع.

توصلت الباحثة *فيليرمو فرانسواز* في بحثها للهجرة النسوية، أن قيود النظام الذكوري وإمتثال النساء له، هو معرقل لتواجدها الذاتي وتحقيقه، لكن الفاعلات لا تقبلن أن يكون هذا حاجز أمام مستقبلهن. وهذا يُعتبر أحد العوامل المشجعة والدافعة للذهاب (Guillemant .F, 2007:234). نستطيع ربط حالات الدراسة بالوضعية الإجتماعية التي تعيشها في بلدها الأصل، التي تعتبر كعامل طرد، يدفع الفاعلة إلى إتخاذ قرار الهجرة السرية وبناء مشروعها، ليصبح هذا هروبا من المجتمع وبنياته، مع الضغط الذي تتعرض له الفاعلات واللاتي لا يستطعن مواجهته بالبقاء،

فتتخذن قطع الرابطة الإجتماعية، عن طريق الهجرة السرية كنوع من المقاومة، الباحثة *مندوزا* ترى أن المرأة تحت تأثير الضغط الإجتماعي تحتاج الى قطيعة مع مجتمعها، والبحث عن مجتمع آخر أين ترى أن المرأة لها مكانة إجتماعية مهمة، تستطيع ان تصبح مستقلة ذاتيا (Mendoza .M-C, 2004:137) ومن خلال حالة *هوارية*، يتشخص لنا الضغط الإجتماعي، الذي تتعرض له المرأة في وسطها الإجتماعي، فالمنطقة التي تسكن بها *هوارية*، الكل يعرفها لا تستطيع الدخول أو الخروج إلا والأنظار تلاحقها، علما أن الموضوع المفضل لديهم هو الزواج.

هوارية : *« كل يوم يتكلمون على فلان خطب فلانة وفلان يتزوج الأسبوع المقبل وفلانة متخاصمة مع زوجها وفلانة طلقت من راجلها و يتكملوا عني لماذا ما تزوجتيش ؟ واش تستني ؟ كبرتي بلا زواج »*

مشروع الهروب إذن يأخذ شكل آخر من خلال حالة *أمال*، التي كانت هجرتها السرية بعد إصدار حكم في حقها، كزوجة ناشزة، أي رافضة للرجوع إلى زوجها. وصرحت أنه باستعانة زوجها لنفوذه مع إستخدامه للحيل القانونية، وعجزها إثبات تعرضها للعنف من قبله، أدى إلى عكس وضعيتها من ضحية إلى متهمة، لهذا إضطرت إلى إتخاذ قرار الهجرة السرية، كحل وحيد للهروب من مكانة الزوجة الناشزة وأيضا من الحكم القانوني ضدها.

أمال :*« كي ربح زوجي في المحكمة، كنت حابة نهبل، ما قدرتش نرجع عندو، بعدما كان يضربني ويسبني ، وهذا خلاني نمشي ، وخفت يزيد يحقد عليا ويعملي مشاكل ، وكامل الناس يقول لهم راني نحب زوجتي وما حابش نطلقها، والناس وقفت معاه وجات ضدي رجعني زوجة عاصية »*

كما لا تختلف *زهرة* عن حالات الدراسة المذكورة سالفا، التي قررت الذهاب مع صديقها بعد حدوث حمل مفاجئ، وأمام صعوبة إرتباطها به في هذه الظروف، مع معارضة ورفض الوسط الإجتماعي لهذا النوع من العلاقات الجنسية، خارج إطار الزواج أدى إلى الإقبال على الحرقة، والهروب من مجتمع يرفضان الإمتثال لتقاليده وأعرافه وبالتالي الذهاب إلى مجتمع يقبل بهذه العلاقة.

زهرة:*« حتى واحد ما يفهمنا بلي نحبه ويحبني، راهوم يقولو بلي درنا الحرام، عايلتي وعايلتو ما يقبلوش أنا بحمل، نحرقوا لإسبانيا باش نتزوجوا ونولد ولدي ونعيش هانيا نبعيد على المشاكل."*

يبقى الهروب يتصف فيه الفاعل بالأنانية وهذا بتحسين وضعيته و وضعية عائلته النووية فقط، والهدف الرئيسي ليس النقود والمال، بل البحث عن الهدوء ومنح لعائلته حياة هنيئة بدون رشوة والمافيا، وكذا منح لأطفاله مستوى تعليمي

لائق. ففي هذا المشروع لا تحدد فيه مدة الهجرة، وقرار العودة غائب تماما، لا يظهر فيه الرباط العائلي أو فكرة المساعدة المادية وجمع الرأسمال المادي كما هو ظاهر في المشروع الإقتصادي (Forget .B, 2004: 79).

6-الرفض الإجتماعي للحراقات

التصور الموجود في المجتمع الذي يقسم مكانة المرأة إلى نموذجين، المرأة المشرفة والمرأة الغير مشرفة، إذ كل خرق لتعاليم المجتمع يضع المرأة في تمييز من خلال الجندر، فالإبتعاد عن صورة الشرف، البراءة، الفضيلة، العفة وإختيار الإستقلالية الجنسية، الحراك الجغرافي، المبادرة الإقتصادية، المجازفة الجسدية، إذ كل هذه الممارسات تعرض المرأة للوصم كعقاب له. ويعرف الباحث *بيترسون* الوصم بالعاهرة، كعلامة العار أو المرض المفروضة على المرأة الفاضحة التي تجاوزت فيها الأدوار الإجتماعية التقليدية، كان و لازال يسمى بالدعارة والعاهرة. ويضيف أن درجة صورة العاهرة، تتعلق أكثر بتجاوزات المرأة لرموز التميز الجندري، مقابل العمل الفعلي في الجنس. وأيضا يتعلق هذا بالسفر بشكل فردي، الإستقلالية الإقتصادية، طريقة اللباس، أو عمل سياسي (Pheterson .G, 2001: 95) .

هذا يتفق مع رموز ثقافتنا الشعبية، عند نعتنا لإمرأة غير مرغوب فيها، نستعمل كلمات شتم لها علاقة بالجنس، الذي يشير بالدرجة الأولى لممارستها الجنس خارج إطار الزواج، رغم أنها قد تكون متزوجة أوعازبة، فالهدف هو نعتها بشيء رذيل لمعاقبتها. فعند قيامنا بالبحث الميداني والإتصال مع موظف بمكتب الهجرة بأحد ولايات غرب الوطن وطرحنا أسئلة حول ظاهرة الهجرة السرية، لم يتحدث عن تواجد المرأة في تيار الهجرة السري، وعند إصرارنا على تواجدها بذكر بعض المقالات الصحفية، أكد تلك المعلومة لكن بفكرة أنها ليست مهمة ومعتبارا أن الهجرة السرية أي الحرقة ذكورية محظة، وأن مشاركة المرأة هي من الصدفة، لا غير، لأنها ليست إمرأة بمواصفات المجتمع. موضحا أن : *« المرأة لِي تَحْرَق مَا شِي إمرأة أصْلاً، والمجتمع لِي تَحْرَقْ فِيه المرأة مَا بْقَا وَالُو فِيه، رَانِي نَسْتَغْرَبْ مَاحَشْمَتْ من عَايْلَتْهَا ولاَ من وَاحِد، ورَاكِي عَارْفَة هَذَا نِسَاء رَاهُوم بَايْنِينْ* ».

تتشكل ظاهرة الهجرة السرية النسوية من الظواهر المعروفة في مجتمعنا بالطابوهات، فهي تتعلق بالممارسات الغير قانونية للأفراد الذين يصبحون في وضعية وصم قوية ومأساة، لهذا تندرج ظاهرة الهجرة السرية النسوية المعروفة بمصطلح "الحراقات" في إطار "الميدان الحساس " Terrains Sensibles والتي تصنفها المؤسسات الرسمية بالفئة الجانحة، وأيضا المتمثلة في"الخارجة عن

المعاييرHors Normes" (Bouillon .F, Fresia .M, Tallio.V,2006 : 14) .
وهذا ما اشارت إليه *موروكفازيك* في هذا الاتجاه إن المرأة لم تسلم من هذه الصورة الحتمية لمجتمع الانطلاق: " المرأة التي تذهب هي سوى عاهرة "، إن المرأة المشاركة في التيار الهجرة الذكوري تلجأ في حالات نادرة أمام عدم ايجادها للعمل الى الدعارة (Morokvasic .M, 2005: 61).

تأخذ ظاهرة الهجرة السرية النسوية نفس الطابع في المجتمع السنغالي، حيث تحمل صفة الظاهرة الهامشية، والمهاجرات السريات يتحولن الى مستنكرات من طرف الآخرين (المحيط الإجتماعي)، وبفعل هذا الإستنكار الذي يتعرضن له، فهن يقبلن بشكل صعب بالإفصاح على هذه المكانة، ففي أغلب الحالات هؤلاء الشابات ذهبن بطريقة خفية ولم يخبرن أفراد عائلتهم برغبتهن للهجرة السرية من خلال القوارب (Papa .S ; Binetou dial .F, 2010: 17) .

يعود الخوف من الإعلان عن القيام بالهجرة السرية بالنسبة "للحراقات"، بسبب ارتباط صورة الهجرة النسوية الفردية بالمرأة الغير محترمة، العاهرة، المتمردة والعاصية، التي تريد التحرر من قيود الرجل، الذي يمنعها من إرتكاب الخطيئة، فمعرفة المبحوثات لهذه القيمة الدنيئة التي ستمنحها لها كل من الأسرة والمقربين والمجتمع، يجعلها تفضل القيام "بالحرقة" بكل سرية لكن عند نجاحها يتم العكس. فحسب الباحث *بيترسون*، استعمل النعت والوصم، كطريقة تتبناها الأسرة وجماعة الإنتماء والمجتمع عموما، لعقاب تجاوز الفاعلات القوانين الإجتماعية (الغير رسمية)، ووضعها في مكانة مهمشة وسيئة الصمعة، وحتى تجريمها، رغم أنها في بعض الحالات لم تمارس تجاوزات لها علاقة بالجنس (Pheterson.G, 2001 :95) وتعتبر حالة *وهيبة* مثالا على ذلك، حيث طلبها الخلع من زوجها، كان من المطالب الغير مشروعة بالنسبة للمرأة في المجتمع، رغم أن لها الحق في الحصول عليه قانونيا. لقد وضعت نفسها بسبب ذلك في فئة المنعوتات والمرفوضات حتما، وخاصة عندما هاجرت بطريقة سرية، قد أكدت على صورة الصمعة السيئة التي تحملها، وكان العقاب أشد من النعت، حتى أنها حرمتها أسرتها حق تربية أطفالها، وجلبهم إلى إسبانيا للإقامة معها، رغم حصولها على الوثائق الرسمية، لأن والداها يشكان في سلوكاتها ويخافان من إنتقال هذه الصورة الفاسدة إلى الأطفال.

أمام هذه التمثلات الراسخة في أذهان الأفراد في البلد الأصل، و حتى في بلد المهجر، فمهما غيرنا المكان أو البلد، فهذا لا يغير تعاليم وقيم الثقافة الذكورية التي تُبني على التمييز الجندري، والإعتراف بنموذج وحيد وهو المرأة الشريفة، وإدانة وتجريم كل ما يتعدى هذه المعايير من مظهر وسلوك وفكر وحراك وذات وشخصية.

فالمهاجرات اللواتي يهاجرن عبر القوارب المطاطية، يعتبرهن المهاجر الذي من نفس بلدهن على أنهن عاهرات، عند وصولهن إلى بلد الإستقبال، وحتى قبل ذلك، عند تواجدهن في بلد الأصل، ويعود سبب هذا التصور أن فردانيتها وعدم حوزتها على الرأسمال الإجتماعي، الذي يقدم لها المساعدة، بفضل الشبكة العلائقية التي تتكون من الجالية والأقارب والأصدقاء...إلخ، يضعها في وضعية هشة والتي من خلالها هي مرغمة على تبادل بعض الخدمات ،كالسكن وايجاد عمل مقابل علاقة جنسية وحتى النقود.

تستخلص الباحثة كارني بولين أن النعت والوصمة، لا يتعلق فقط بهجرة الفاعلة لوحدها، خارج إطار التجمع العائلي لكن بالطريقة التي تمت بها الهجرة، والسلوك والممارسات التي تقوم بها في المجتمع الإسباني، وأخيرا الرموز الخارجية التي تعلن عنها (Carnet .P, 2011 : 166). فلقد أصبحت طريقة الهجرة السرية هي أيضا من الرموز التي تُنعت بها المرأة وخاصة من المهاجر مثلها، فعندما تصل إلى الضفة الأخرى بدون إتصال بجماعة أو الجالية، بالنسبة لهم أنها آتية من أجل العمل في الجنس حتما.

- **الخاتمة**

لم تستطيع الحداثة إلغاء النظام البطريركية حيث تفاعلة الأنظمة الأبوية مع المد الحداثوي و أنتجت نظاما هجينا ناجما عن تزاوج تعسفي بين مرجعية تقليدية و مظهر حديث سماه *شرابي* بـ "الأبوية المستحدثة "(شرابي .هـ، 1993: 40)، لهذا خروج المرأة للتعليم و العمل هو من أجل مقتضيات الحياة فقط ، بل لم تتغير وضعية المرأة الإجتماعية فهي مقيدة بفعل عادات وتقاليد المجتمع.

يعود هروب النساء عن طريق الهجرة السرية إلى سبب رئيسي وهو الوضعية التي يعشنها، والظروف المفاجئة التي تحول مكانتها إلى رفض الآخرين لها، إلى قطيعة عائلية، إلى تهميش، إلى عنف رمزي، إلى الخوف من المستقبل، فمن خلال مشروع الهجرة، تخلق مقاومة حقيقية، بإنتقالها بشكل سري وبإمكانياتها الخاصة(الجسدية، المادية، المعنوية) مبرهنة على قدرتها لمواجهة المجتمع والظروف وتحطيم تلك القيود، وإنتمائها إلى مجتمع آخر.

فرغم إمكانية تواجد المرأة من مختلف ، الفئات في "قارب الحراقة"، يأخذ شكل التخفي والحيطة والسرية، أكثر مقارنة بالذكر الذي يخوضها بكل فخر وإعتزاز، وبعد تفاوض على حقها في تواجدها في هذه الهجرة السرية، مثلها مثل الذكر، وفي بعض الحالات توقعاتها تسير إلى أبعد من هذا، أن الذكر يحطم كل التصورات الذكورية التي

نشأ عليها في المجتمع ويتقبل المرأة، و يضعها في نفس المستوى مثله من خلال "الحرقة".

وفي الأخير، تعد آثار ظاهرة الهجرة السرية، مساهمة العنصر النسوي لتحقيق رغبتهن في إثبات وجودهن، والتخلص من الضغوط المسلطة عليهن في المجتمع الأصلي، هنا يلتقي كل من الشاب والشابة في إعتبار أن الهجرة السرية هي الوسيلة الوحيدة للخلاص من المعانات وبداية لحياة أفضل في أوروبا.

- **المراجع**

1- شرابي هـ. (1993)، *النظام الأبوي و إشكالية تخلف المجتمع العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

2- فيل جون لوي (2009) ،" الهجرة النسائية بين دول البحر المتوسط و الإتحاد الأوروبي " ، يوروميد للهجرة 2.

www.enpiinfo.eu/library/sites/default/files/StudyonWomenredGIZ_EUROMED_II_AR_L.pdf

3- كيم .ص (2014)، "مشروع الهجرة عند الشباب الجزائري، دراسة سوسيولوجية عن الحراقات"، رسالة دكتوراه غير منشورة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الإجتماع، جامعة وهران 2، الجزائر.

4- ماري ف. ، شمول ك. (2010)، "تجارة المرأة وجوه جديدة للحركية المغاربية في الفضاء الأورومتوسطي"، ترجمة منتهى .ق ، مجلة النقد ، العدد 28 ، ص 39-61.

5- مسدالي ف. (2008)، "المرأة المغربية المهاجرة و مسألة الإندماج"، مركز دمشق للدراسات النظرية و الحقوق المدنية-11\9\2008.
http://www.mokarabat.com/s4745.htm

- ADRI (1994), « L'insertion socioprofessionnelle des femmes d'origine étrangère», Savoir et Perspectives, Agence pour le Développement des Relations Interculturelles, Paris, Juin.

- Arab C. (2010), « Emergence de circulations migratoires féminines des marocaines vers de nouvelles destinations, l'Espagne et les émirats arabes unis », in Revue d'études et de critique sociale (Naqd), n=° 28, automne-hiver 2010, 179-200.

- Bouillon F., Fresia M., Tallio V., (2006), « Les terrains sensibles à l'aune de la réflexivité », in Bouillon F., Fresia M., Tallio V. (dir.), Terrains sensibles expériences actuelles de l'anthropologie, centre d'études africaines, EHESS , Paris, 13-28.

- Boukhobza, N. (2005). Les filles naissent après les garçons. Revue Européenne des Migrations Internationales, vol. 21 - n°1, 227-242.

- Bouklia H. R. (2011), « La féminisation de l'immigration d'origine Algérienne : un état de lieux », CARIM, n=°20, p 11-12. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15617/CARIM_ASN_2011_20.pdf?sequence=1

- Carnet P. (2011), « Passer et quitter la frontiere les migrants africains clandestins à la frontiere sud espagnole », Thése de Doctorat, D'Anthropologie Sociale, l'Université de Toulouse Le Mirail, Septembre.

- El khayat R. (2008), Les bonnes de paris Essai sur l'émigration des femmes maghrebines, Edition Riveneve.

- Escoffier C. (2006), Communauté d'itinérance et savoir-circuler des transmigrant-e- s au Maghreb, doctorat de sociologie et science sociales, Université de Toulouse 2, juin. www.theses.fr/2006TOU20016

- Forget B. (2004), Los clandestinos mode d'emploi, Cahiers migrations 31, Edition ACADEMIA.

- Guillemant F.(2007), « Stratégies des femmes en migration : pratiques et pensées minoritaires repenser les marges au centre », doctorat nouveau régime Sociologie et Sciences Sociales, Université de Toulouse 2.http://www.fflch.usp.br/ds/pos-graduacao/sites/trajetorias/txts/7h09%206%20decembre%20these%20derniere%20version%20.pdf

- Guillemaut F.(2008), « Femme africaines migration et travail du sexe », in Revue Contributions Société, n=° 99, 2008/1, 91-106.

- Guillermo A.M. (2005), « La dimension féminine de carrefour clandestin de la frontière Mexique-états unis », Colloque mobilités au féminin, Tanger, 15-19 novembre.

- Julian D. (1999), « Les nouveaux modèles de la recherche et de la migration des femmes », Journal d'Anthropologie Sociale, Numéro spécial.

- Kateb K. (2011), « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », Genre, sexualité & société, n=°6, Automne.

6- Khachani Mohamed, « La femme maghrébine immigrée dans l'espace économique » . http://www.iussp.org/Brazil2001/s20/S27_P08_Kachani.pdf

- Labdelaoui H. (2011), « Genre et migration en Algérie », CARIM, 2011/12. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15597/CARIM_ASN_2011_12.pdf?sequence=1

- Lakjaa, A. (2014). «Femmes algériennes dans le commerce transnational informel (trabendo), les acteurs, les réseaux, les espaces». Kalim, Revue de l'Université Alger 2, Science Humaines et Sociales, langues et littératures, n°3, p109-124.

- Mabrouk M. (2010), Voiles et sel, culture, foyers et organisation de la migration clandestine en Tunisie, les Éditions Sahar.

= Mebroukine A.(2009), « L'attitude des autorités algérienne devant le phénomène de la migration irrégulière », CARIM, 2009/08. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/10800/CARIM_ASN_2009_08%20Revised.pdf?sequence=3

- Mendoza M. C.(2004), « Actrices de l'ombre, La réappropriation identitaire des femmes latino américaines sans papiers», Thèse de doctorat, Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse).

- Merckling O. (2003), Emploi, migration et genre des années 1950 au années 1990, l'Harmattan, Paris.

- Morokvasic M. (2005), « Emigration des femmes suivre, fuir ou lutter », Genre, Nouvelle Division Internationale du Travail et migrations, Cahiers Genre et Développement, Dirigé par Christine Verschuur et Fenneke Reysoo, L'Harmattan, Genève – Paris, n°= 5, 65-75.

- Musette M. S. (dir) (2016), de la fuite des cerveaux a la mobilite des comptences ? une vision du maghreb, Edition CREAD, Alger.

- Papa S. ; Fatou Binetou D. (2010), «Migration clandestine féminine, étude de cas de Dakar et sa banlieue», Consortium pour la Recherche Appliquée sur les Migrations Internationale, Carim 2010/56. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/14629/CARIM_ASN_2010_56.pdf?sequence=1

- Pheterson G. (2001), Le prisme de la prostitution, L'Harmattan.

- Sayad A. (1999), La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, éditions du Seuil.

- Simon J. (2002), L'immigration algérienne en France de 1962 à nos jours, l'Harmattan –Paris France.

Karima BOUALLA

(Enseignante à la Faculté Pluridisciplinaire de Nador/UMP)

Las mujeres marroquíes y el proyecto migratorio a Andalucía

El tema de la presente comunicación parte de un proyecto de investigación hispano-marroquí titulado: *Marroquíes en Andalucía: movilidad geográfica y condiciones de inserción.* En él han colaborado distintas universidades andaluzas (Granada, Almería y Málaga) y una marroquí (Universidad Mohamed V de Rabat-Agdal) y ha sido financiado como Proyecto de Excelencia por la Consejería de Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía[217]. Fruto de este trabajo se ha editado la obra *De Marruecos a Andalucía: migración y espacio social* (Cohen & Berriane, dir., 2011).

Dentro de este proyecto he colaborado en el trabajo de campo en la realización de encuestas durante las tres oleadas en municipios de las provincias de Granada (la capital, Zafarraya y Albuñol) y Córdoba (Lucena y Aguilar de la Frontera); en la realización de la 1ª oleada de encuesta en El Ejido (Almería) y de la 2ª y la 3ª en Marbella (Málaga); transcripción y traducción de entrevistas y colaboración en su realización en municipios de la provincia de Granada, desde 2007 hasta 2009.

En esta comunicación nos ceñimos a la información recogida a través de las encuestas y de las entrevistas entorno a la cuestión de los principales motivos por los que las mujeres iniciaron su proceso migratorio hacia Andalucía. El interrogante principal ha sido estudiar si la emigración ha sido por motivos laborales, por estudios, por la reagrupación familiar o por otros motivos distantes de los mismos. La exposición se completa con unos ejemplos de extractos de entrevistas que consideramos más representativos.

Andalucía como destino de la inmigración marroquí:

Andalucía es la región europea más próxima geográfica y culturalmente a Marruecos y parece lógico que exista una fuerte relación entre tan cercanas orillas del Mediterráneo. Desde finales de los años noventa, el protagonismo de Andalucía como destino de la inmigración marroquí se ha incrementado. Desde entonces, los marroquíes han mantenido una presencia considerable en Andalucía,

[217] Convocatoria 2006, Proyecto SEJ-1390. Director Arón Cohen Amselem, Universidad de Granada.

con un crecimiento sólido, si bien desigualmente distribuido desde el punto de vista geográfico[218].

Hace 30 años, la presencia marroquí en Andalucía era mínima y se concentraba principalmente en Málaga, asociada con la demanda de trabajo ligada al boom turístico (López García 1996), pero también con el retorno a la Península de españoles que vivían en el Norte de África y trajeron a sus empleadas domésticas marroquíes, generando un pequeño flujo de este tipo, que explicaba una población muy feminizada en esta provincia. La expansión agraria almeriense de los años ochenta generó un incremento en las necesidades de trabajo que ya no podían ser asumidas por los agricultores, de tal modo que se creó una demanda que empezó a ser cubierta por trabajadores marroquíes. A raíz del proceso de regularización de 1991, en el que Andalucía recibe el 10% de las concesiones totales, la mayoría para marroquíes, el colectivo sale a la luz y pasa a ocupar el segundo puesto –por detrás de los británicos- entre las nacionalidades extranjeras residentes en la comunidad autónoma. A partir de la segunda mitad de los noventa, el ritmo de crecimiento se incrementa. Sin embargo, los empadronados en el año 2000 todavía revelan cifras modestas, que no alcanzan aún las 24.000 personas.

Desde principios de los años 2000 pierden, no obstante, peso con relación a los nuevos flujos procedentes primero de América Latina y luego de Rumanía. De esta manera, mientras que en 2001 los marroquíes llegan a ser la quinta parte de los extranjeros empadronados en Andalucía, este porcentaje se verá progresivamente reducido en los años subsiguientes hasta alcanzar el 15% actual. Con todo, el crecimiento de los marroquíes se manifiesta firme y constante, y mucho menos sometido a altibajos. Gracias a ello, se convierten en la primera nacionalidad extranjera de Andalucía entre 2001 y 2006, año a partir del cual volverán a ser sobrepasados por los británicos, menos afectados por la crisis económica y por las bajas por caducidad, que empiezan a surtir efecto en este año[219].

---

[218] La inmigración marroquí en España y en Andalucía se ha caracterizado por el predominio de adultos jóvenes y por un elevado índice de masculinidad. Si bien en los últimos decenios el protagonismo de la mujer no ha dejado de aumentar.

[219] A raíz de la reforma de la Ley de Extranjería de finales de 2003 (Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre), se estableció que los extranjeros no comunitarios sin autorización de residencia permanente deberían renovar su inscripción padronal cada dos años. En caso de no hacerlo se les dará de baja, por caducidad. Esta medida llevada a cabo como forma de depurar el Padrón de aquellos extranjeros que ya no viven en el municipio, pero que no han notificado su baja, puede afectar también a los que no la renueven por no haberse enterado. En cualquier caso, afecta a las cifras de manera diferencial por nacionalidad, pues los comunitarios no se ven afectados.

Actualmente (2009), los marroquíes empadronados en Andalucía superan las 100.000 personas, constituyen el 15% de los extranjeros y representan el 1,25% de la población de la comunidad autónoma. Es decir, se han multiplicado por más de cuatro en nueve años, han crecido más que en el resto de España y han alcanzado un volumen de indudable importancia.

Sin embargo, estas cifras amparan una gran diversidad de situaciones. En primer lugar, como decíamos al comienzo, su distribución interna es muy desigual. Las diferencias más abismales se dan a nivel municipal. La mayoría de los municipios apenas han sido tocados por la inmigración marroquí (en 401 municipios había menos de diez empadronados). En 58 municipios superan el 2% de la población. En cinco (cuatro almerienses, El Ejido, Níjar, La Mojonera y Vícar, y uno granadino, Albuñol) suponen más del 10%.

A escala provincial se reproducen estos desequilibrios. En Almería residen 38.033 marroquíes. Le sigue Málaga, con 26.784. Aunque se ha reducido la concentración entre éstas dos provincias, todavía reúnen al 62% de los marroquíes de la comunidad. Granada ocupa un distante puesto (9%). Sevilla y Cádiz acogen entre 9 y 6,5%. En Huelva, Jaén y Córdoba el volumen es menor. No obstante, éstas dos últimas, junto con Granada, son las que han experimentado un crecimiento relativo más acusado desde 2000. Con relación al conjunto de población extranjera, los marroquíes son más de la cuarta parte en Almería y Jaén, pero sólo el 10% en Málaga.

En segundo lugar, esta distribución no refleja otros aspectos cualitativos, que no se deben pasar por alto. Uno de ellos es la fuerte presencia de trabajadores temporeros asociada con determinadas campañas agrícolas. En este caso, encontramos una serie de espacios diferenciados en su relación con la inmigración marroquí. Allí donde su presencia es más fuerte es en los municipios de Almería (especialmente en la línea costera que va de Níjar a El Ejido), así como en la contigua costa oriental de Granada (con Albuñol a la cabeza), de temporadas altas que ocupan prácticamente todo el año; frente a otros en los que es mucho menos destacada como los municipios del interior de Granada (Zafarraya), Córdoba (Lucena y Aguilar de la Frontera), fundamentalmente ligados a una horticultura con temporada de verano, al olivar con temporada de invierno y, en Lucena, combinando el olivar con la industria del mueble y con el comercio ambulante en los meses estivales. Próximos a ellos están los municipios freseros onubenses, con una temporada mucho más corta. Ya con porcentajes menores se encontrarían los municipios de Málaga (Torrox, Vélez-Málaga) o del Levante norte de Almería (Pulpí, Cuevas del Almanzora). En el extremo opuesto se encontrarían los grandes municipios urbanos de Andalucía (Málaga, Almería, Granada, Sevilla, Córdoba, Huelva), junto a Marbella y Algeciras, donde viven desde poco más de mil (Huelva) a más de siete mil (Málaga) marroquíes. Sin embargo, en términos relativos, en

Sevilla, Córdoba o Huelva, no llegan al 0,7%, mientras que en Algeciras, Marbella o Almería superan el 2,7%, quedándose Granada y Málaga alrededor del 1,3%. Igualmente, cabe subrayar el papel de Granada como principal receptora de un flujo de estudiantes universitarios, algunos de los cuáles acaban quedándose.

El otro aspecto a destacar guarda relación directa con el carácter fronterizo de la posición de Andalucía con respecto a África, y que se traduce a su vez en tres rasgos distintivos (Pumares e Iborra 2008). Las costas andaluzas, en particular las gaditanas, seguidas por las almerienses y granadinas, han sido testigo del dramático desembarco de inmigrantes irregulares a bordo de pateras, como forma de evitar los controles fronterizos.

Procedencias de la inmigración marroquí en Andalucía

La muestra que se ha estudiado en Andalucía confirma que hay una diversificación regional de las procedencias de los emigrados marroquíes asentados en los 11 municipios andaluces:

Municipios andaluces	**Lugares de procedencia de los emigrados marroquíes**
Granada-capital	Nador, Alhucemas, Tánger, Tetuán, Casablanca, Rabat.
Albuñol (La Rábita, El Pozuelo y Castillo de Huarea)	Larache (Lucus, Quasma).
Zafarraya (Río frío)	Beni Mellal.
Almería-capital	Nador, Beni Mellal.
Níjar	Beni Mellal, Juribga, Azilal, El Kelaa, Errachidia.
El Ejido	Beni Mellal (Fquih Ben Saleh, Ued Zem), Kenitra, Nador, Kelâa, Juribga.
Roquetas de Mar	Nador, Tetuán.
Marbella	Larache, Tetuán.
Torrox	Alhucemas (Beni Bufrah), Tánger.
Lucena	El Kelaa, Beni Mellal, Larache, Tánger-Arcila y Marrakech.
Aguilar de la Frontera	Settat, Safí.

Los motivos por las que emigran las mujeres marroquíes a Andalucía

En términos generales, se considera que uno de los principales motivos del por qué emigran las mujeres, es porque lo hacen con fines de reunificación ante una emigración previa de su esposo y/o familia (Salas Luévano 2009).

Sin embargo, la muestra que se ha estudiado en Andalucía confirma que no hay un motivo sino varios. Los medios utilizados para justificar la salida y llevar a cabo el proyecto migratorio se reparten entre:

•Migración "de arrastre". Una de nuestras informantes de Granada narró cómo y porqué, con 15 años y contra sus deseos, había emigrado a Barcelona a finales de 2000, desde su pueblo de la periferia de Nador. Unos tíos suyos trabajaban en la capital catalana y necesitaban a alguien que cuidara de su niño (primo de la entrevistada):

"Mi tío vino con el pasaporte de su mujer para que alguien lo usase [...]. Entonces, querían llevar a mi prima y mi prima era muy delgada y la mujer de mi tío era así como yo. Entonces han dicho ésta la llevamos y yo digo que no. Mi madre dice que sí, mi padre dice que no [...], al final me vine [...]. Yo aquí no tenía ganas de venir"[220].

• Reagrupación familiar. Tenía 15 años cuando emigró otra de nuestras interlocutoras, con su hermano y siguiendo al padre que trabajaba en una finca onubense:

"La decisión [de mi padre] fue por cuestiones económicas. Está claro. Porque mi padre estaba muy bien. Éramos una familia de estatus medio [...], teníamos negocio propio. Había locales propios. Mi padre comerciaba al por mayor [...] Llegaba a las fincas de cualquier pueblo de Beni Mellal o [de otros lugares] y compraba [la] producción [...], luego la revendía [...] a los pequeños comerciantes [...]. Lo que pasa que fue un tiempo de crisis [...]. La sequía, la crisis en su momento en Marruecos, las cosas no salían como salían antes. No es que nos faltaba algo, todo lo contrario. Yo en Marruecos yo no pasé ninguna falta [...]. [Ni] yo [ni] mi hermano. Pero sí aquí en España, sí pasamos mucha falta. Porque el cambio fue un poco drástico. Pasar de una casa propia, ser niños protegidos por sus padres a ser hombre y mujer maduros para ayudar a su padre a llevar o sacar adelante la familia"[221].

---

[220] Entrevista GR_13, mayo de 2008: después de tres años en Barcelona emigró a Granada, donde residían otros familiares suyos; aquí ha trabajado en un restaurante y contraído matrimonio con un joven español.

[221] Entrevista RQ_02, diciembre de 2008: joven de Beni Mellal emigrada a España con 15 años, con un hermano, ambos reagrupados por el padre, emigrado antes a Ayamonte (Huelva), desde donde vivieron una difícil reemigración, con frecuentes desplazamientos

La reagrupación parcialmente fallida, que los separó temporalmente de su madre, no fue más que kafkiana que el inicio de trayecto que la esperaba. El patrono del padre había reemplazado a éste por un obrero sin papeles empleado por un salario casi dos veces más bajo que el que él recibía. Desamparada, la familia se verá abocada a un penoso recorrido que la conduciría a la provincia de Almería. La mujer de hoy describe aquellos momentos como los de una "maduración" personal forzada e instantánea: "mi ilusión de pequeña era licenciarme en derecho, estudiar [...]. La idea de trabajar en el campo me era muy lejana [...], el ver que [...] nos quedamos en la calle prácticamente, que lo pasamos muy mal, que tuvimos que pedir ayuda...". La joven encontró fuerzas para simultanear el trabajo en el campo con estudios de 4° de ESO y bachillerato en horario nocturno: "empecé a estudiar porque no me conformaba, porque el proyecto de mi padre era diferente al mío. Mi padre hizo su propio proyecto y yo me veo obligada a emigrar...". A pesar de su juventud, tiene una curtida trayectoria de *mediadora social* en distintas asociaciones y organizaciones.

•La viudez, la separación o un divorcio son vectores conocidos de fragilización social en Marruecos (Yaakoubd 2002) y de migraciones (Ramírez 2004) específicamente femeninas: "No he venido porque me moría de hambre allí [...], jamás me faltaba de nada, tenía mi trabajo y todo, es que [...] por una mala experiencia he dicho ¡venga! [...], de hombres de allí no quiero saber nada...". Esta tangerina emigrada a mediados de los pasados noventa encontró trabajo en los campos de El Morche (Torrox), donde tenía a miembros de su familia y conoció a un compatriota con quien se casó y que explota ahora unas tierras en aparcería[222].

Estas migraciones de mujeres también inducen reagrupaciones. A veces éstas toman años de separación: seis o siete en el caso de un joven casablanqués, alejado de su madre divorciada que había emigrado a Málaga, mal vividos con diferentes familiares en distintas ciudades de Marruecos, hasta que pudo emigrar él también, en 1999, a la edad de 23 años[223]. De Casablanca y por esas mismas fechas emigró también, con 20 años, otra entrevistada, hija de una mujer que había emigrado en 1990 al poco de separarse y se había instalado en Benamejí (Córdoba). La joven vino forzada a cuidar a su madre que sufría de una grave enfermedad: "cuando llegué estaba llorando todos los días". Transcurridos pocos meses, durante los cuales tuvo que simultanear el cuidado de su madre con un curso de español y el trabajo en un bar de Lucena, el fallecimiento de la madre altera bruscamente las circunstancias del proyecto inicial: se queda en la casa de la madre, sigue trabajando, cambia de trabajo con el apoyo de unos vecinos, afianza

---

(El Ejido, Níjar/Campohermoso, La Mojonera, Cuenca, Úbeda, Albacete...), hasta recalar de nuevo en distintas localidades de Almería y finalmente en Roquetas.

[222] Entrevista TO_04, enero de 2008: estudios secundarios cursados en Marruecos.

[223] Entrevista MA_07, enero de 2009.

su situación administrativa...; al cabo de unos años, cansada, decide probar fortuna en otros países (Noruega, Italia) en los que tenía familiares, pero vuelve unos meses después al abrírsele la posibilidad de reagrupar a sus dos hermanos menores, solicitada tras la muerte del padre en Marruecos[224]. Así, en este ejemplo, la migración de una mujer separada y unas circunstancias desgraciadas traen consigo la de su hija, cuya instalación, reforzada a lo largo de varios años de bregas diversas, abrirá paso a la reagrupación de dos hermanos.

•Trabajo[225] y de carácter autónomo[226]. Baste este breve extracto a modo de ejemplo: una joven natural de una localidad cercana a la ciudad de Mequínez, donde hizo su bachiller, emigró en 2001 a Francia, donde residía un hermano. "Tenía que buscarme la vida". Un año después, sin más perspectiva para regularizar su residencia que a través de un posible matrimonio de conveniencia que rechaza, emigra a España, a la provincia de Almería, donde la acoge otro de sus hermanos. En Aguadulce y después en Vícar: "es como un golpe [...]. Yo pensaba que sólo en Marruecos esto [de] los cortijos, la tierra y todo eso". Pero su "proyecto" se va haciendo a base de adaptaciones: "Ahora no puedo salir de Almería". Trabaja como jornalera y después en un almacén. Aunque no ahora ("como hay crisis...")[227]. "Pienso mucho en mis hermanas", que siguen en

[224] Entrevista LU_02, diciembre de 2008: su inserción laboral mejoró con un nuevo empleo en una carpintería de Lucena.

[225] Al respecto, Parella (2003), menciona que uno de los aspectos que influyen determinantemente para que la participación de las mujeres en los movimientos migratorios se vuelva cada vez más activa, se desprende del espectacular aumento de la demanda de éstas para realizar el trabajo reproductivo por parte de las nuevas clases medias urbanas de las sociedades occidentales. Se trata de una mercantilización del trabajo doméstico-familiar o trabajo doméstico remunerado que incluye servicios fuertemente vinculados al cuidado de las personas como ancianos, enfermos, niños, y con la limpieza a domicilio, servicio de plancha, etc. La misma autora, argumenta que tal situación obedece, por un lado, a los cambios sociodemográficos y económicos acontecidos en las últimas décadas en las sociedades, como el envejecimiento de las personas mayores que viven solas y precisan de ayuda doméstica, la creciente participación femenina en el mercado de trabajo y el consiguiente aumento del número de hogares en que el padre y la madre trabajan a tiempo completo; el mayor número de hogares monoparentales, las crisis económicas que afectan los niveles de bienestar de las familias y que obligan a demandar y a ofertar trabajo de este tipo; todo ello, en el marco de las corrientes neoliberales predominantes desde las tres últimas décadas del siglo pasado (Parella, 2003).

[226] Son migraciones que no se atienen al esquema clásico de la reagrupación, ellas mismas fruto de un paso afrontado más o menos *independientemente* de los progenitores, aunque la colaboración familiar de carácter *horizontal* (entre hermanos sobre todo) tenga un gran protagonismo.

[227] Entrevista RQ_01, julio de 2008: casada con un compatriota al que conoció en España. En las fechas de la entrevista trabajaba como asistenta a domicilio, por horas.

Marruecos. Una de las dos mayores pasó ocho años trabajando como interna en Arabia Saudí. "Ayudaba a mi padre para mantenernos a todos. Porque [a] mi padre [que es] enfermero [...] le pagan sólo 300 Euros y mi madre no trabaja y 8 niños [...] estudiando y nos faltaban los libros, la ropa para ir a la escuela...". Ahora, en Marruecos, con 38 años y soltera, "tiene que pedir de mi padre para coger el autobús"...

•Estudios. Hallamos en el trabajo de campo trayectorias cuyo inicio se vincula al comienzo de los estudios universitarios y otras de jóvenes que ya han pasado por la Universidad en su país o titulados, que se asocia a la idea de una ampliación de formación en el extranjero. Se trata de una componente minoritaria de llegados con visado de estudios como vía de inmigración marroquí en el caso de Granada. También, que un 10% de las personas encuestadas que la habían utilizado reconocían aspiraciones de trabajar en España cuando emprendieron la migración. Sin monopolizar la casuística revelada por la encuesta y algunas entrevistas, una socialización en Marruecos marcadamente urbana e *hispanizante* –y una procedencia muy a menudo norteña- es uno de los rasgos característicos de esta categoría de inmigrados. La muestra estudiada ha dejado de ver en estos casos la experiencia de intensa relación transfronteriza, reflejada aquí sobre todo en los desplazamientos frecuentes de rifeños a Melilla, comunes a otros inmigrados de esta región y que para algunos se integran en lo que Courgeau (1988) nos ha acostumbrado a denominar y entender como un *espacio de vida*; además de los abuelos y padres de estos jóvenes que "han vivido con los españoles", el paso por centros educativos españoles en el Norte de Marruecos (Nador, Alhucemas, Tetuán, Tánger...) es otro de los hitos biográficos repetidos, a veces con una perspectiva muy clara desde el principio de venir a España, y especialmente a Granada, dados los vínculos de su universidad con la red de centros españoles en Marruecos:

"Estudié desde preescolar en el Instituto Español "Melchor de Jovellanos" de Alhucemas. Después de sacar el COU, me concedieron una beca de Comedores de la Universidad de Granada. Me matriculé en Filología árabe..."[228].

Este proyecto de estudios se interrumpió por el trabajo debido casi siempre a la estrechez de recursos materiales. Sucede progresivamente, unas veces antes y otras después.

•Enfermedad. Nos hemos topado sólo con pocos casos, que cuentan con la colaboración familiar.

En síntesis, las diferencias de proyecto entre hombres y mujeres son a menudo muy marcadas, no obstante la diversidad de migraciones femeninas, de la que daremos testimonio: emigración por motivos laborales en más de ¾ partes del

[228] Entrevista GR_03, febrero de 2009: esta joven es de Alhucemas.

segmento masculino de la muestra, frente a ¼ parte del femenino. En éste, las migraciones de reagrupación familiar representan más de la mitad de los casos. Pero también a este respecto hay que destacar variaciones entre los municipios de inmigración: tanto en Granada como en Marbella las migraciones inducidas, siguiendo a un familiar inmigrado, comprenden menos del 40% de las encuestadas en estos municipios, apenas más que las relacionadas con los estudios en el primero de ellos y con argumentos laborales en el segundo. Al contrario, en El Ejido y en Almería la emigración femenina se "explicaría" en sus ¾ partes por la reagrupación de familias.

Bibliografía:

-COHEN, Arón & BERRIANE, Mohamed (dir.) (2011): *De Marruecos a Andalucía: Migración y espacio social*. Granada. Editorial: Universidad de Granada.

-COURGEAU, Daniel (1988): *Méthodes de mesure de la mobilité spatiale. Migrations internes, mobilité temporaire, navettes*. París: Éditions de l'INED.

-LÓPEZ GARCÍA, Bernabé: "La evolución cronológica del asentamiento de los marroquíes en España". En: LÓPEZ GARCÍA, B. (dir.). *Atlas de la inmigración magrebí en España*. Madrid: MTAS-UAM Ediciones, pp. 68-71.

-PARELLA RUBIO, Sònia (2003): *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona. Anthropos Editorial.

-PUMARES FERNÁNDEZ, Pablo; IBORRA RUBIO, Juan Francisco (2008): "Población extranjera y política de inmigración en Andalucía", Política y Sociedad, Monográfico *Políticas migratorias en la España de las Autonomías*, vol. 45, núm. 1, pp. 41-60.

-RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (2004): "Las mujeres marroquíes en España a lo largo de los noventa". En: LÓPEZ GARCÍA, B.; BERRIANE, M. (dir.). Atlas de la inmigración marroquí en España. Madrid: UAM Ediciones, pp. 223-225.

-SALAS LUÉVANO, María de Lourdes (2009): "Migración y femenización de la población rural en México. 2000-2005". Tésis doctoral. Universidad autónoma de Zacatecas (México).

-YAAKOUBD, Abdel-llah (2002). Mutations démographiques et changements au niveau des ménages: analyse comparative entre le Maroc et l'Algérie 2002. En AIDELF. Vivre plus longtemps, avoir moins d'enfants, quelle implications? (pp. 267-276). Colloque International de Byblos.Jbeil, Liban, 10-13 octobre 2000. París: PUF, pp. 267-276.

Rachida Saidi

(Enseignante à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines/UMP Oujda)

L'écriture des mobilités féminines du Maroc en Europe dans *Poisson d'or* et *Désert* de Le Clézio.

« Oh poisson, petit poisson d'or, prends bien garde à toi ! car il y a tant de lassos et de filets tendus pour toi dans ce monde ».

J.M.G.Le Clézio. *Poisson d'or.*

A un moment où la question de l'immigration clandestine[229] n'était abordée que timidement, Le Clézio développe le problème tragique de ce voyage du Maroc en Europe où la femme tente seule l'aventure. Il n'hésite pas à dire l'indicible dans *Désert* (1980)[230] et *Poisson d'or* (1997)[231]. La femme n'est plus l'accompagnatrice « passive » de l'homme migrant, ni la femme sédentaire qui, à l'instar de Pénélope, l'épouse d'Ulysse, attend incessamment le retour du mari,[232] la femme a franchi un chemin réservé uniquement aux hommes vu le courage et l'endurance qu'exige ce voyage. La communauté scientifique et les institutions internationales confirment que les femmes représentent aujourd'hui près de la moitié des migrants internationaux, cette proportion augmente aux philippines jusqu'à 80 pour cent. Les années 1980, connaissent l'émergence de la migration féminine due à l'augmentation du nombre des femmes qui se déplacent seules pour financer la famille au pays d'origine[233]. Les recherches en sociologie de la migration et en anthropologie ont porté une attention accrue aux femmes dans la migration en démystifiant ainsi plusieurs idées reçues sur la femme migrante en la représentant en tant qu'actrice sociale, économique et du développement. Quant à

[229] Sur la question de l'émergence d'une « littérature de l'immigration »Voir *L'immigration dans le texte francophone contemporain* de Christine Albert, Editions Karthala, 2005.

[230] J.M.G. Le Clézio, *Désert*, Gallimard, 1980.

[231] J.M.G.Le Clézio, *Poisson d'or*, Gallimard, 1997.

[232] Notons que les migrations féminines indépendantes existaient aussi dans les époques antérieures par exemple, les Irlandaises à la fin du XIXème siècle mais depuis deus décennies, le phénomène devient intense.

[233] Dans son article « Femmes, actrices des mouvements migratoires » Laura Oso Casas fait une analyse pertinente des causes de la visibilité de la femme immigrée. Plusieurs approches théoriques en science humaine ont contribué à la faire sortir de la marginalité, elle rappelle aussi que parmi les mesures importantes prises par la conférence mondiale de la femme (Mexico, 1975,) suite à la proclamation de 1975 comme l'Année internationale de la femme, c'est de promouvoir la recherche sur la femme et la lutte contre son invisibilité statistique.

l'immigration clandestine, elle acquiert aussi une grande visibilité dans les littératures francophones au point d'en devenir un des thèmes majeurs.[234] Il ne s'agit donc pas de présenter la migration féminine du point de vue de la victimisation, le processus migratoire présente des situations hétérogènes dont l'immigration clandestine féminine fait partie.

Les deux romans développent le problème tragique de l'immigration clandestine, mais ce sont surtout des femmes qui prennent en charge leurs destins, qui tentent seules l'aventure. Le Clézio donne la parole à des femmes pour dire la morosité du déplacement, la brisure du rêve et la mélancolie de la nostalgie. Ce n'est pas réconfortant ni pour le chercheur, ni pour l'écrivain d'aborder cette thématique douloureuse et actuelle ; plusieurs filles maghrébines ou subsahariennes, à l'instar de Lalla et Leila, rêvent où s'apprêtent à quitter leurs pays vers l'Europe à la recherche d'une vie meilleure au prix même de leur vie. Raconter à travers deux romans ce voyage aventureux, ses risques, ses peines et ses souffrances surtout lorsqu'il s'agit d'une aventure féminine est une prise de conscience de cette réalité poignante et infernale. Comment ces femmes migrantes vivent, racontent et voient de leurs propres regards la trajectoire migratoire, comment le séjour à l'étranger devient une expérience qui met en exergue la question de l'identité de la femme immigrée qui est en perpétuelle dépossession et recomposition et enfin quel est le statut de l'immigrée après ce voyage au bout du désespoir et de la mort ? C'est à cet ensemble de questions que nous répondrons en soumettant à l'analyse les deux romans de Le Clézio.

I- **La trajectoire migratoire :**

Les femmes maghrébines[235] quittent leurs pays, traversent la méditerranée au péril de leur vie, franchissent les frontières, en destination vers l'Europe, malgré la mobilisation très couteuse de l'Etat européen pour les surveiller. Elles font partie de ces voyageurs aventureux appelés « harragas », mot arabe qui veut dire qui brulent, rappelons que cette production lexicale est une spécificité maghrébine pour désigner les jeunes qui s'embarquent vers l'Europe parce qu'ils brûlent les papiers avant de partir pour qu'ils ne soient pas identifiés. Malheureusement, ces jeunes qui tentent l'aventure en barque de fortune : «finissent au fond des eaux internationales méditerranéennes au large du détroit de Gibraltar devenu l'un des plus grands cimetières du monde »[236]. Sont-elles animées par les mêmes motifs du départ que ceux des hommes ? *Désert* et *Poisson d'or* dévoilent les motifs du

[234] Voir à ce sujet, *Clandestins dans le texte maghrébin de langue française*, sous la direction de Najib REDOUANE, L'Harmathan, 2008.

[235] Bien sûr les femmes subsahariennes ne sont pas exclues de cette aventure, une confrontation des textes relevant de plusieurs sphères géographiques ne serait pas sans intérêt.

[236] Najib REDOUANE, opcit, p. 14

voyage au féminin et ses particularités. Tout voyage commence par un rêve, et c'est parfois le rêve qui invite au voyage, le rêve du voyage en France apaise les nuits tristes que Leila, l'héroïne de *Poisson d'or*, passait devant sa mère adoptive agonisante : « J'oubliais le souffle douloureux de Lalla Asma, je rêvais qu'on partait, qu'on prenait enfin le fameux bateau dont elle parlait toujours, de Mellila vers Malaga. »[237] Cet appel de l'ailleurs anime aussi les personnages de *Désert*, Lalla était heureuse dans la Cité, elle aimait être près de la mer, marcher sur le sable où s'abreuver de la lumière sans limites. Pendant ses pérégrinations, elle rêvait sans cesse du voyage, Elle a fait du mot méditerrané une chanson : « Méditerran-é-e-e » et des noms des villes étrangères une mélodie qui anime son désir d'être en partance:

« Algésiras », « Granada ». « Sévilla », « madrid »[238].

Ces « villes d'Espagne aux noms magiques »[239] reviennent comme des refrains dans la mémoire de Lalla et exercent sur elle un attrait irrésistible car ils permettent le rêve et le désir de dévoiler le secret de ces villes. La fascination pour un ailleurs inconnu est une pulsion concomitante à la nature humaine depuis la nuit des temps: « Dès les origines, les hommes ont eu tendance à adorer ce qui leur paraissait mystérieux et fascinant »[240]. Baudelaire n'a-t-il pas parlé de cette « horreur du domicile » renforcée chez les garçons du village par l'opulence du Nord, ils demandent à Naman, vieux pêcheur qui a travaillé comme cuisinier à Marseille, plusieurs informations concernant les conditions de vie dans cette ville, ce qui dévoile leur désir unanime d'accéder à cet eldorado:

« Eux, ce sont des choses sérieuses qu'ils veulent savoir, pas des noms pour rêver. Ils demandent à Naman l'argent qu'on peut gagner, le travail, combien coûtent les habits, la nourriture, combien coûte une auto, s'il y a beaucoup de cinémas »[241]

Le discours de Naman sur son voyage dépasse les illusions du rêve des jeunes pour s'ancrer dans une réalité morbide, il inspire même la peur, la menace et la mort :

« Naman parle de tout cela avec un air sombre, et Lalla sent le froid qui passe dans les yeux du vieil homme. C'est une impression étrange, qu'elle ne connait pas bien, mais qui fait peur et menace, comme le passage de la mort, le malheur. Peut-être

---

[237] *Poisson d'or*, p.30.
[238] *Désert*, p. 102.
[239] Ibid, p.194
[240] Rachid AMIROU, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*. Presses universitaires de France, 1995, p.55.

[241] *Désert*, p.102.

que c'est cela aussi que le vieux Naman a ramené de là-bas, de ces villes de l'autres côté de la mer. »[242]

Le discours sombre et triste du vieux Naman sert comme une mise en garde de Lalla et des jeunes du village des dangers qu'ils peuvent encourir en effectuant un tel voyage, mais que peut un tel discours devant l'exaltation des jeunes et le désir du changement, les conseils du vieux pêcheur ne dissuade nullement les jeunes de la Cité de tenter l'aventure, au contraire, l'avertissement joue l'effet inverse, il ne fait qu'aiguiser leur imagination :« Plus le voyage est aventureux, plus grand est le « travail » de l'imagination avant le départ : plus que la découverte, le voyage est la poursuite d'un rêve, la promesse de changer littéralement de monde, de revenir ressourcé et autre, c'est la promesse d'une nouvelle naissance ».[243] L'idée de partir vient donc du « mythe de l'ailleurs », elle est liée à l'image de prospérité du Nord véhiculée par les médias sur l'Occident. C'est la « geste épique » dont a parlé l'anthropologue Eliane de Latour à la suite de son enquête sur des clandestins ivoiriens, elle relativise ainsi le motif économique du voyage : « La notion de "migrant économique ": me paraît discutable. Ou alors il n'y a que des « migrants économiques », tout déplacement étant lié au désir d'avoir plus. La migration n'est pas seulement déterminée par la misère et le danger comme on le lit souvent, elle appartient aussi à une geste épique portée par des imaginaires collectifs qui font du nord un lieu où les héros s'élèvent. »[244]

Le désir du voyage pour les jeunes habitants dans un espace isolé du monde (un village au sud du Maroc) ne s'effectue ni par la télévision, ni par le cinéma, ni même par une littérature qui pourrait jouer ce rôle. La seule référence pour les habitants de la Cité ce sont les histoires que leurs racontent le vieux Naman, sur son propre voyage à Marseille. Pour réaliser ce rêve d'accéder à « la terre promise », les jeunes doivent nécessairement franchir la frontière en traversant la mer. Bien que la distance entre le Maroc et l'Espagne se mesure par quatorze kilomètres, cette distance s'avère « incommensurable, chaotique et dangereuse »[245] pour ceux et celles qui tentent de la franchir clandestinement à cause des moyens déployés par les Etats européens pour rendre ces frontières infranchissables, ce qui cause une « véritable tragédie humaine ». Le vieux Naman représente la voix de la sagesse, cette voix transmise aussi par la femme africaine qui joue un rôle important dans la lutte contre l'immigration clandestine qui sème la tristesse dans plusieurs familles africaines. Mme Yaayi Bayam Diof, cette femme

---

[242] *Ibid*, p.105.

[243] Rachid AMIROU, op cit p. 46.

[244] Eliane DE LATOUR, « Héro du retour » in *critique internationale*, N°19, Edition, Presses de Science Po, 2003, p.172.

[245] Najib REDOUANE, *Clandestins : Voyages au bout du désespoir et de la mort* pubilé dans *Clandestins dans le texte maghrébin de langue française*, L'Harmattan 2008, p.11.

sénégalaise qui a perdu son fils unique âgé de vingt six ans a consacré sa vie à l'éradication du « phénomène des pirogues ».[246]

Le voyage des personnages féminins chez Le Clézio qui commence par un simple rêve d'établir une rupture avec le monde habituel en allant à la découverte d'autres lieux, devient une nécessité et se concrétise par la fuite ; « La harga » devient donc une urgence pour s'affranchir de la « hogra »[247]. La décision du départ pour Lalla est prise pour fuir un mariage forcé qui risque de détruire sa vie : « Lalla n'a pas peur de lui, mais elle sait que si elle ne s'en va pas, un jour il la conduira de force dans sa maison pour l'épouser parce qu'il est riche et puissant, et qu'il n'aima pas qu'on lui résiste. »[248] Leila, orpheline, elle aussi a fui les conditions difficiles dans lesquelles elle vivait, Houria veut fuir les atrocités d'un mari qui la battait, mais est-ce que c'est une raison suffisante pour quitter la famille, le pays vers des terres lointaines et inconnues ? Les motifs de la fuite sont plus profonds, le voyage est aussi bien une échappatoire d'un présent difficile qu'un effacement d'une enfance misérable et douloureuse :

« Elle avait décidé d'échapper à tout cela, ces rues poussiéreuses, cette route rugissante de camions [...]. Tout ce qui lui rappelait son enfance, la misère dans la campagne, où même l'eau qu'on boit à goût de pauvreté. Et surtout ce qu'elle voulait fuir, c'étaient les fêtes avec les messieurs de la bonne société dans leurs limousines noires à glaces teintées, où il fallait faire semblant de rire, d'être gaie, heureuse, parce que le malheur ne plaît à personne. Et fuir toujours les envoyés de cet homme brutal qui, parce qu'il avait tous les droits sur son corps, jusqu'à la torture. »[249]

Ces femmes qui risquent tout pour une vie meilleure ne suivent-elles pas le slogan de tous ces jeunes qui veulent quitter leurs pays : « mieux vaut être dévoré par les poissons que par les vers de terre »[250] auquel correspond le slogon sénégalais « Barça ou Barsaax » qui veut dire Barcelone ou la mort. L'idée du départ relève d'une démarche qui exclut souvent les autres comme le confirme Julie Lemoux : « Relevant d'une décision individuelle, les *harraga* excluent donc les membres de leur famille du projet migratoire pour s'inscrire dans une démarche solitaire. Cette modalité répond à la volonté de se construire « par soi-même », et

---

[246] Elle a créé le collectif des femmes pour la lutte contre l'émigration clandestine au Sénégal (COFLEC) et pousse les femmes à travailler en dirigeant un centre de formation pour les pêcheuses du village.

[247] Mot arabe qui désigne un mépris extrême.

[248] *Désert* p.210.

[249] *Poisson d'or* p.86.

[250] Najib REDOUANE, op.cit, P. 21.

conditionne l'affranchissement à l'égard de la *hogra* ».[251] Le désir de partir répond comme le souligne à juste titre Eliane De La tour à « un besoin vital de valorisation personnelle et d'indépendance, de la recherche pour finalement...avoir un petit « chez-soi ».[252]

Le Clézio est très sensible à ce phénomène, c'est pourquoi il rapporte plusieurs détails sur la traversée qui se pose très concrètement ; Lalla, à l'âge de dix sept ans, traverse la mer vers Marseille sur un bateau de la Croix-Rouge, l'itinéraire prend des heures pénibles pour la foule des émigrés qui n'exclut ni femmes, ni enfants: « au fur et à mesure que le temps passe, l'énervement grandit parmi les enfants qui sont massés sur le pont. Les jeunes enfants se mettent à pleurer, avec un geignement continu qui grince et n'arrange pas les choses. Les femmes crient ou bien les hommes ».[253] Lalla ressent surtout de la pitié et de la tristesse à l'égard d'une femme refoulée par la police parce que son enfant malade n'a pas les papiers en règle : « lalla est triste parce qu'elle comprend que la jeune femme devra reprendre le bateau en sens inverse, avec son bébé malade ».[254] La souffrance est collective et insupportable.

Après avoir payé le passeur, soucieux de ramasser l'argent et indifférent au sort des passagers, Leila sombre dans des pensées eschatologiques en se rendant compte qu'elle vient de payer sa propre mort car ce départ vers l'inconnu risque d'être sans retour :

« Le passeur circulait sans rien dire. Il tendait la main, et chacun remettait le reste de l'argent. Il enfournait les billets très vite, il disait de temps en temps, de sa voix nasillarde: OK, OK Autrement, il n'y avait personne qui songeait à parler. Tous écoutaient la vibration de la turbine, en attendant le moment où elle augmenterait pour le départ [...].

C'était ainsi, on partait, on s'en allait, on ne savait pas où, on ne savait pas quand on reviendrait. Tout ce que nous avions connu s'en allait, disparaissait, je pensais à la maison du Mellah, si petite dans l'amas des maisons au bord du fleuve, déjà si loin, sur laquelle le jour se levait, et le Douar Tabriket, les femmes qui faisaient la queue devant le robinet d'eau froide. Peut-être que nous allions mourir là-bas, de l'autre côté de la mer, et ici personne n'en saurait jamais rien. »[255]

[251] **Julie** LEMOUX, « Boualem Sansal, *Harraga* », *e-Migrinter* [En ligne], 13 | 2015, URL : http://e-migrinter.revues.org/541

[252] Eliane DE LA TOUR, opcit p. 172.

[253] *Désert,* p. 262

[254] *Ibid*, p. 264.

[255] *Poisson d'or*, p.100.

Le Clézio proteste contre le trafic de personnes qui « rapporte 7 milliards de dollars par an aux réseaux criminels, selon les estimations des Nations Unies»[256]

Une autre question se pose dans ce contexte, pourquoi les écrivains racontent-ils ces misères et que peut la fiction devant ce chaos? Faire de cette souffrance un sujet de fiction serait une indécence. L'écriture du mal s'effectue loin de tout risque : « j'aurai beau répéter « sang » du haut en bas de la page, elle n'en sera pas tachée, ni moi blessé »[257] confie sincèrement le poète Jaccottet. Bien qu'ils ne soient pas acteurs, les écrivains sont témoins, ils veulent susciter une prise de conscience d'une condition humaine dramatique devant « une humanité passive et indifférente ». Plusieurs écrivains marquent leur engagement et s'indignent devant le discours journalistique qui réduit ce phénomène à des statistiques et à des faits divers, les romans sont chargés d'une fonction testimoniale. L'écrivain marocain Youssouf Amine Elalamy a écrit son roman *Les clandestins*[258] à la suite de la lecture d'un fait divers qui traite l'information comme donnée statistique indifférente à la dimension humaine, il considère son livre comme une petite embarcation vers le lecteur pour lui délivrer le message. Pour le Tunisien Fawzi Mellah auteur du *Clandestin en Méditerranée*, l'embarcation était effective parce qu'il a partagé, pendant trois semaines, le sort d'une dizaine de Maghrébins et d'Africains en proie à la peur, au froid et à la faim.[259] Les romans sur l'immigration empêchent donc ces images eschatologiques de tomber dans l'habitude par la force de la répétition qui risque d'être la mithridatisation des opinions publiques comme l'affirme à juste titre Najib Redouane: « pour éviter que cette souffrance et cette déchirure ne tombent dans une sorte d'indifférence et de fatalité anesthésiante ».[260]

Le Clézio, comme le confirme Jean Michel Maulpoix sollicite la conscience humaine : « A côté de la douceur de la vie Le Clézio est à la recherche d'une ontologie. Il fait l'apologie du simple, de l'immédiat. Il écrit des douceurs intenses, mais n'oublie pas l'insupportable [...] quelque chose de magique ou d'intolérable à la conscience humaine s'y passe ». Il dit l'intolérable et décrit l'insoutenable, la souffrance n'est pas un objet de fiction, l'écrivain a un projet ontologique, il donne une dimension humaine à ce phénomène où la femme prend une place considérable.

---

[256] Christine VERSCUUR, *Un regard genré sur les migrations*, REYSOO Fenneke et VERSCHUUR Christine (sous la direction de), *Femmes en mouvement, Genre, migrations et nouvelle division internationale du travail,* Graduate Commons Publications, 2004, p.14.
[257] Philippe JACCOTTET, *Parler*, 1974.
[258] Youssouf AMINE ELALAMY, *Les clandestins*, Eddif, 2000.
[259] Fawzi MELLAH, *Clandestin en Méditerranée*, Cérès Editions, 2000.
[260] Najib REDOUANE, op.cit p. 17.

II-Les incertitudes de l'identité

Le Clézio met l'accent sur les épreuves que pose l'expérience de l'étrangeté et qui se posent chez Leila et Houria dès leur arrivée à Paris, c'est ce que rapporte Leila d'un ton humoristique

« Nous avions fait tout ce que nous pouvions pour ne pas attirer l'attention, les gens nous regardaient. Je peux dire que nous ne devions pas avoir l'air de tout le monde, Houria avec sa longue robe bleue et son *fonara* blanc, et moi avec ma peau noire et mes cheveux emmêlés par le sommeil. Deux vraies sauvages. »[261]

Le voyage dans un pays étranger engendre des ruptures chez les femmes immigrées, la vie ordinaire, l'ordre du connu, les habitudes sont bousculées. Bien qu'elles réussissent à traverser une frontière, il leur reste d'autres frontières à franchir, elles sont confrontées aux problèmes de la langue, à la confusion des valeurs, à la peur des discriminations, ce qui constitue une impasse entre elles et la société d'accueil et ce qui fait naître chez elles un repli sur soi comme le cas de Houria qui ne sortait pas : « Houria, elle, restait enfermée dans le meublé, elle faisait la cuisine, elle observait. Elle avait peur de tout ».[262]

Le voyage est une expérience qui fait où défait la personne, chez Le Clézio, le voyage des personnages féminins vers l'étranger suggère l'idée du passage d'un « je » à un « autre ». La mobilité féminine participe à un changement qui se produit généralement sous un mode dysphorique. Le changement des personnages féminins chez Le Clézio s'effectue à deux niveaux : sur le plan physique et sur le plan de la nomination. Dès que Lalla rencontre sa tante qui l'a accueillie à Marseille, elle remarque l'altération de son physique, le séjour de la tante de Lalla à Marseille l'a transformée : « Amma a beaucoup vieilli en quelques mois, elle a un visage maigre et fatigué, un teint gris et ses yeux sont cernés d'un cercle bistre ».[263] « amma », qui veut dire tante en arabe, travaille comme cuisinière à la cantine d'un hôpital, après avoir passé quelques mois dans la banlieue, elle s'estime heureuse de vivre seule dans un « appartement de la vieille ville, près du port, au dernier étage d'une maison qui s'écroule »[264]. Lalla aussi s'est transformée après quelques mois passés à Marseille « dans l'ombre des ruelles, dans le froid humide de l'appartement d'Aamma »[265], elle a coupé les cheveux, son teint est devenu terne et pale. Les femmes sont accablées par la faim, la peur et l'angoisse, cette ville-monstre tend ses pièges aux personnages pour les écraser. Le Clézio dévoile les pensées lucides de l'héroine qui se rend

[261] Poisson d'or, p.104.
[262] *Poisson d'or*, p. 111.
[263] Désert,p.265
[264] Ibid, P. 265
[265] *Ibid,* p. 268

compte que la « terre promise » devient un monstre qui écrase sans pitié : « ils vont dans ces pays étrangers qui vont prendre leur vie, qui vont les broyer et les dévorer ».[266]

Le prénom est bien sûr intimement lié à l'identité de la personne, c'est ce qui permet sa reconnaissance, Le Clézio insiste sur la nomination du personnage qui est en perpétuel changement, cela marque une identité fluctuante entre sont être et son devenir. Leila change de prénom pour éviter le danger d'un gitan qu'elle a rencontré dans le train vers Paris, elle lui a donné un nom imaginaire « Daisy ». Lors de la régularisation de ses papiers, l'employé lui a choisi le nom de « Lise Henriette. Il trouvait que ça m'allait »[267] dit ironiquement Leila. Quant au nom de « Marima », c'était un cadeau que lui a offert le grand père de son ami Hakim après sa mort « jamais personne ne m'avait fait un cadeau pareil, un nom et une identité [...]. Pas une fois, El Hadj ne s'était trempé. Il m'appelait Marima, pas parce qu'il perdait la tête. Parce que c'était tout ce qu'il voulait me donner, un nom, un passeport, la liberté d'aller ».[268]C'était le passeport de sa fille qui est morte. Le nom propre a un pouvoir salvateur parce qu'il l'aide dans sa volonté de mener une vie sans peur; vulnérable, elle n'a que ce nouveau nom pour assurer sa résidence en France. Lalla veut dire en arabe « chérifa » c'est-à-dire descendante du prophète était cachée sous son manteau marron pour se dérober des regards des gens, elle devient « cover-girl » sous le nom de Hawa : « Hawa est partout, sur les pages des magazines, sur les planches de contact, sur les murs de l'appartement ».[269] La question de la nomination est omniprésente dans les deux romans, elle ne peut que refléter une identité difractée qui se reconstitue incessamment.

Cette crise identitaire et socioculturelle trouve ses remèdes dans les relations que tissent les personnages avec les immigrés venant de plusieurs pays. Les relations basées essentiellement sur la solidarité permettent de résoudre les problèmes que rencontrent les femmes dans le pays d'accueil surtout ceux de l'adaptation à une réalité méconnue qui était souvent idéalisée. Les fêtes organisées par Leila et ses amis subsahariens étaient l'occasion d'oublier leur vie infernale, Le Clézio dresse un tableau où le chant maghrébin et subsaharien permet la rencontre de plusieurs cultures : « on a dansé sur des cassettes, de la musique africaine, du raï, du reggae, du rock »[270].

---

[266] *Désert*, p.273.
[267] *Poisson d'or*,p.140.
[268] Ibid, p. 218
[269] *Désert* 345.
[270] Ibid, 152.

III-La femme immigrée : une damnée de la terre

Les sans-papiers vivent certainement dans des conditions de vie déplorables dans la terre d'accueil, si les uns sont jetés dans la mer, « d'autres vivent le calvaire de la rétention dans des « zones d'attente » des ports et des aéroports. Les plus chanceux, qui réussissent à passer à travers les mailles du filet affrontent d'autres ravages et vivent dans des conditions marquées de peur, de privations, de détresses et de misères, proches de l'esclavage ».[271]. Le Clézio représente les femmes immigrées comme des damnées de la terre[272], il dévoile la tristesse des personnages féminins devant la dureté de l'arrachement de leur lieu d'origine et leur désespoir devant les épreuves difficiles qu'elles affrontent. L'auteur ne voit pas les immigrés sous l'angle de flux et de circulation, où la migration rime avec la mondialisation qui implique la circulation de toutes sortes de choses même les êtres humains, mais il les voit sur un plan individuel.

Leila était très satisfaite d'effectuer les travaux domestiques dans des maisons françaises parce que son seul souci était de trouver un abri. Le Clézio dévoile ainsi la facette cachée de l'émigration considérée par Christine Verschuur « comme un immense "cadeau" en travail domestique »[273]. Les héroïnes des deux romans Lecléziens sont la proie de toutes sortes d'exploitations, on sait que l'ostracisme est un topos présent dans la littérature de la migration, Le Clézio soulève à travers plusieurs scènes le problème de l'exploitation du corps par l'harcèlement sexuel et surtout l'état psychologique qui s'en découle. L'expérience la plus traumatisante est celle que Leila a vécue avec Mme Fromaigeat chez qui elle fait les travaux ménagers croyant enfin trouver la paisibilité : « Je me souvenais des thés que Madame me servait, ses yeux noirs qui brillaient pendant que je dodelinais de la tête. Hier elle avait dû forcer sur le Rohypnol, et j'avais perdu connaissance. Je la détestais. Elle m'avait trompée. Elle n'était pas mon amie. Elle était quelqu'un comme les autres, comme Zohra, comme M. Delahaye, comme

---

[271] Najid REDOUANE, op.cit, p.16.

[272] Ce qui nous a inspiré ce titre, c'est que Leila, durant tout son séjour, n'a pas lâché le livre de Franc Fanon « Les damnés de la terre ».

[273] Christine VERSCUUR, Un regard genré sur les migrations, REYSOO Fenneke et VERSCHUUR Christine (sous la direction de), Femmes en mouvement, Genre, migrations et nouvelle division internationale du travail, Graduate Commons Publications, 2004, p.12. Elle attire aussi l'attention sur l'invisibilté qui touche aussi la femme qui migre dans le cadre du regroupement familial : « Même lorsque les femmes migrent dans le cadre du regroupement familial, elles intègrent de manière importante le marché du travail, informel ou domestique, elles sont alors triplement invisibles (existantes non comme travailleuses mais seulement comme accompagnatrices, occupées dans un espace privé, réalisant un travail non comptabilisé dans l'économie nationale, non déclaré ». p. 13-14.

l'employé au commissariat. Je la haissais, je l'aurai tuée. « La conne, la vieille conne »[274].

Comment la femme arrive-t-elle à surmonter cet hiatus entre le rêve et la réalité ? Comment survivent-elles dans ces conditions ? Ce déchirement entre le rêve et l'impossibilité de sa réalisation se traduit dans les deux romans par deux bipolarités : la première opposition se polarise entre la lumière et l'obscurité et la deuxième entre le haut et le bas. La symbolique de l'élévation est présente dans les deux romans, Leila vivait dans un garage d'un immeuble où il n'y avait jamais de lumière, où elle a sombré dans la maladie, le désespoir et la dépression: « Je faisais des cauchemars. Je ne savais plus si c'était la nuit où le jour. Il me semblait que j'étais dans le ventre d'un grand animal, qui me digérait lentement ».[275] Pour sortir de cet état, Leila monte jusqu'en haut de l'immeuble : « Le ciel était barré par un grand nuage noir, avec des rayons de soleil d'un côté, des rayons de pluie de l'autre ! Je vous jure que je n'ai jamais rien vu d'aussi beau ».[276]Les élévations spatiales ont un effet thérapeutique, ce sont des « Dimensions qui ne sont pas seulement physiques, mais qui connotent un découpage symbolique tel que le montrent beaucoup d'anthropologues (Gilbert Durand, parlant des techniques de « rêve éveillé » utilisées en psychologie, signale l'utilisation thérapeutique des images d'ascension, de conquête verticale pour soigner les dépressions nerveuses »[277]

La femme immigrée est comme "le petit poisson" qu'on lui tend les pièges à tout instant, elle est opprimée et brisée moralement et physiquement, Après une trajectoire migratoire accablante pour fuir une situation difficile, elle se retrouve dans un monde dur et infernal qui l'écrase. La brisure du rêve touche son identité et la nostalgie du retour la met dans une détresse alarmante. Le Clézio, dans *Poisson d'or* et *Désert*, se range du côté de ces femmes et leur donne la parole pour redonner une dimension humaine à ce phénomène tragique qu'est l'immigration clandestine féminine.

Bibliographie

- AMIROU Rachid, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*. Presses universitaires de France, 1995

- ALBERT Christiane, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Editions Karthala, 2005.

[274] *Poisson d'or*, p. 143.
[275] Ibid, p. 147.
[276] Ibid, p. 150.
[277] Rachid AMIROU, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, op.cit, p.113

- BAROU Jacques (sous la direction de), *De l'Afrique à la France, d'une génération à l'autre*, Armand Colin, 2011.

- CORINNE Alexandre-Garnier et ISABELLE Keller-Privat (sous la direction de), *Migration, exils, errances et écritures*, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2014.

- DE LATOUR Eliane, « Héro du retour » in *critique internationale*, N°19, Edition, Presses de Science Po, 2003.

- DIOP Boris, « Les nouveaux damnés de la terre » in *Africultures*, 1er juillet 2006

- LEMOUX **Julie**, « Boualem Sansal, *Harraga* », *e-Migrinter* [En ligne], 13 | 2015, URL : http://e-migrinter.revues.org/541

- FENNEKE Reysoo et CHRISTINE Verschuur (sous la direction de) *Femmes en mouvement, Genre, migrations et nouvelle division internationale du travail*, Graduate institue Publications, 2004.

- MAZAURIC Catherine, *Mobilités d'Afrique en Europe. Récits et figures de l'aventure*, Karthala Editions, 2012.

- MAULPOIX Jean-Michel, « Désert de J-M. G Le Clézio » publié dans le n°326 de *La Quinzaine littéraire*, le 1er juin 1980.

- MIRANDA Adelina, « Raconter son expérience migratoire, les parcours de Halima, Salima, Fatima et Amina », dossier : Nouveaux modèles migratoires en Méditerranée in *Hommes et Migrations*, 1300, 2012.

- PHILIPPE Nathalie, « Ecrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques, le cas de l'Afrique subsaharienne et ses enfants de la « postcolonie » » in Migration en création, *Hommes et migrations*, 1297, 2012.

- RADOUANE Najib, *Clandestins dans le texte maghrébin de langue française*. L'Harmattan 2008.

- SAKHO Papa, BINETOU DIAL, Migration clandestine féminine, étude de cas de Dakar et sa Banlieue, Institut universitaire européen, 2010.

- THIBAULD Bruno, *J.M.G Le Clézio et la métaphore exotique*, 2009.

Abdellah BELABBAS

(Centre de recherche de l'Anthropologie sociale et culturelle/Oran/Algérie)

هجرة الكفاءة النسوية الجزائرية، وجهة جديدة نحو دول الخليج: اختيار أم بديل؟

المقدمة و الإشكالية:

تشير الدراسات بمختلف تشعباتها التاريخية، الاقتصادية، السياسية، الديمغرافية، السوسيولوجية والأنثروبولوجية إلى أن الهجرة الجزائرية بدأت بصورة مبكرة، وكانت موجهة بصفة خاصة نحو فرنسا، نظرا للتاريخ الكولونيالي بين البلدين، حيث كانت ضرورة سواء بالنسبة للمستعمر الذي كان بحاجة، لانطلاق اقتصاده، إلى يد عاملة رخيصة أو بالنسبة للمستعمَر الذي كان يعيش الفقر المدقع نتيجة سياسة التهجير القسري و المحتشدات التي فرضها المستعمر عليه حيث كانت الهجرة الداخلية أو الخارجية حلا حتميا.

من بين أكثر الأعمال إثارة لموضوع الهجرة الجزائرية نجد الأعمال التي قام بها المفكر الجزائري عبدالمالك صياد (1933-1998) الملقب بسوسيولوجي الهجرة والذي يعتبر واحدا من الذين أثروا الدراسات السوسيولوجية حول الهجرة/ الغربة بصفة عامة؛ فقد ركّز في أعماله بالخصوص على مسألة هجرة الجزائريين إلى فرنسا.

خضعت هجرة الجزائريين إلى التطور و التغير انطلاقا من انتقال يكون فيه المهاجر وحده أو مع عائلته للبحث عن العمل (ضمن نسق اقتصادي بحت) إلى الدخول في عهد مفتوح على آفاق جديدة ينتقل فيها المهاجر باستراتيجيات عقلانية و نفعية من أجل إنجاز مشروع حياته، قد يكون مشروعا اقتصاديا أو علميا أو ثقافيا أو رياضيا، كما أدى ذلك إلى ظهور أشكال جديدة للهجرة.

المرأة مهاجرة مرافقة:

إن هجرة الجزائريين كانت ذكورية بالدرجة الأولى، إذ لا نجد في الأعمال العلمية التي قدمت في هذا المجال دراسات خاصة و محددة حول الهجرة النسوية، إنما نجد الحديث عن المرأة فقط فيما عرف بالتجمع الأسري، أو الحديث عنها عند تناول

مشكل أبناء المهاجرين أو ما يعرف بالجيل الثاني والثالث، كما هو الحال في مقالات عبدالمالك صياد منها مقال **"الأطفال غير الشرعيين"**[278]

و بما أن وضعيات المهاجرين ترتبط بالتغيرات التي حصلت و تحصل في البلد الأصلي فإن أشكال الهجرة و الفاعلين داخلها تتحول وتتغير استراتيجياتهم. فالدراسات و الأبحاث لم تول أهمية لهجرة المرأة إلا كونها زوجة أو أمّا، تابعة للرجل و مرافقة له **"بالفعل، فمنذ سنوات هناك نساء جزائريات قدمن إلى فرنسا لمرافقة أزواجهن أو حتى يرافقنهم منذ الإقامة الأولى....بالنسبة للنساء حتى لو شعرن بالصعوبات التي تنتظرهن في فرنسا، فإنهن يقدمن أكثر لخوفهن من ضياع الزوج إذا بقي طويلا"**[279].

بعدما سمحت قوانين الهجرة في فرنسا باعتبارها الوجهة الأساسية للمهاجرين الجزائريين، بمرافقة المرأة لزوجها في إطار ما يسمى بالتجمع الأسري، نظرا لحاجة المجتمع الفرنسي لذلك، لم تكن هجرة المرأة إلا في إطار التبعية لهذا الزوج. كانت هجرة الجزائريين دوما هجرة عمل، فلم يكن للجزائري المهاجر مؤهلات علمية أو مهنية و لا مستوى تعليمي و دون خبرة في المجالات الصناعية و التقنية، فقد كان جلهم أميون لذلك لم تكن الأعمال المسندة إليهم إلا في المجالات الشاقة و الأشغال التي يأبى الأوروبيون العمل بها. فإذا كان هذا حال الرجل فإن الأمر بالنسبة للمرأة أشد، و بالتالي فإذا كان لها من نشاط في المهجر فإنما هو العمل في بيوت الأوروبيين كخادمة فقط.

إثر غلق الدول الأوروبية لحدودها أمام تدفق المهاجرين من الضفة الجنوبية و تشديد الرقابة على ذلك، و الحالة الأمنية التي عرفتها بلدانهم من حروب أهلية و أزمات سياسية، و بعد العشرية السوداء التي عرفتها الجزائر، أضف إلى ذلك البطالة و التهميش و فقدان الأمل في البناء و الاستقرار وانسداد الأفق أمام الشباب و اطلاعهم عبر وسائل الاتصال الاجتماعي على العالم الغربي و ما فيه من حريات و مغريات أصبحت تغذي مخيلاتهم من أجل تخطي الحدود بأي وسيلة كانت للوصول إلى الضفة الشمالية (الجنة الموعودة)، كل هذا فتح الباب على مصراعيه أمام أشكال و مسارات جديدة للهجرة يحمل مشاريعها شريحة الشباب من كلا الجنسين. من هنا بدأت المرأة تفرض حضورها في المرحلة الجديدة التي انفتحت

---

[278] Sayad Abdelmalek, *les enfants illégitimes*, Actes de la recherche en sciences sociales, 1ere partie janvier 1979, 2eme partie mars-avril 1979, France.

[279] Institut national d'études démographiques, *Les Algériens en France, Etude démographique et sociale*, ouvrage réalisé en collaboration avec les études sociales Nord-Africaines, , cahiers N° 24, Presses universitaires de France, 1955.

أمام المهاجرين من جميع المستويات الاجتماعية و التعليمية والمهنية و من مختلف الأعمار.

أضحى هذا الشكل من الهجرة فاعلا و حاضرا بصورة جديدة بمختلف فئاته، فقد أصبح تعداد هجرة النساء متزايدا؛ رغم أن وجودها كان معروفا من قبل منذ المنتصف الثاني من القرن العشرين و لكن كمرافقة فقط أو في إطار التجمع الأسري كما ذكرنا، والذي ترى بعض الدراسات أنه لا يدخل ضمن ما يُسمّى بظاهرة الهجرة النسوية " **هل يكفي الاعتراف الشرعي بحق التجمع الأسري ابتداء من 1974 لتفسير نسوية الساكنة المهاجرة منذ منتصف سنوات 1970؟ ليس الحال كذلك. إن تحقيق مسارات وأصول، تحقيق حول تنوع الساكنة في فرنسا يبيّن أن الهجرات الأكثر نسوية، هي في الواقع، تلك التي تؤشّر بعدد هام جدا من الذهابات 'المستقلة' من النساء العازبات أو – على الأقل- رائدات لأزواجهن**"[280]

أصبحت المرأة المهاجرة اليوم هي التي تأخذ زمام المبادرة "**إن حضور النساء في المهجر ليس ظاهرة جديدة. لقد أظهرت النساء وجودهن في الهجرة نحو فرنسا منذ المنتصف الثاني للقرن العشرين. لكن تطورهن نحو وضع الفاعل هو ظاهرة جديدة**"[281] سواء وحدها " **النساء يذهبن أكثر فأكثر 'وحدهن'؛ في بعض المناطق، فإن حضورهن أعلى من الرجال، ونسبة نشاطهن ينحو للاقتراب من الأهالي**"[282] أو مع زوجها. لكن تفسير ذلك، في نظرنا، يمكن أن يعود إلى التغير الذي حصل في العالم بصفة عامة والمجتمع الجزائري بصفة خاصة " **فإن خروج النساء للهجرة من الخفاء هو نتيجة تبني رؤية للجندر فتحت تدريجيا براديغمات تحليل الهجرات على آفاق تفسيرية أخرى وأيضا نتيجة تطور أشكال الهجرة الجديدة**"[283].

إذن فما حصل في المجتمع الجزائري عامة والأسرة الجزائرية خاصة من تحولات؛ و بالخصوص في مجالات التعليم والعمل وأخذها زمام المبادرة في مجال الهجرة، كل هذا لم يعد أمرا مرفوضا "**من هنا فصاعدا، حتى داخل الأوساط الأكثر تقليدية،**

---

[280] Beauchemin Cris, Catherine Borrel, Corinne Régnard, *les immigrés en France : en majorité des femmes*, revue populations &sociétés, n° 502, juillet-aout 2013, INED, Paris. P3.

[281] Labdelaoui Hocine, *L'Algérie face à l'évolution de son émigration en France et dans le monde*, hommes& migration n°1298, 2012, P 29.

[282] Adelina Miranda, *Migrations féminines et perspective de genre en question*, Revue NAQD, Revue d'étude et de critique sociale N° 26/27, Alger, 2009, P 55.

[283] نفس المرجع ص 55

فإن هجرة النساء لم يعد أمرا محظورا (طابوها)، حتى أنها تتلقى تشجيعا في بعض الأحيان"[284].

أضحت المرأة في المجتمع الأصلي (الجزائر) تشكّل نسبة كبيرة في تعداد السكان و يمكن إحصاء عدة فئات منهن المطلقات، العوانس، الأرامل بأولاد أو بدون أولاد، المتزوجات، العاملات و الماكثات بالبيت. كل هذه الفئات تبحث عن تحسين ظروفها عن طريق العمل مثلهن مثل شرائح الرجال ولذلك فالتفكير في دخول مغامرة الهجرة من أجل التحرر والانعتاق والتوق إلى حياة أفضل تتقاسمها كل هذه الفئات على حد سواء.

إن وضع المرأة وما عانته من تهميش قد يكون حافزا ومؤهّلا لها للعمل ساعات أكثر من الرجل وهذا ما يبرّر وجودها في حقول الزراعة وفي مؤسسات الإنتاج الصناعية....الخ. لذا فمغامرة الهجرة قد تكون واحدة من المحاولات من أجل إثبات وجودها، ومن هنا نجدها في أخطر شكل من أشكال الهجرة وهي الهجرة السرية أو "الحرقة".

بالنسبة لبعض الفئات المثقفة مثل الطبيبات، الأستاذات، الباحثات أو الطالبات و اللواتي تهاجرن، لا من أجل الالتحاق بأزواجهن، و إنما تهاجرن من أجل إيجاد مكانة لهن ضمن المجتمع الذي تهاجرن إليه، من خلال وظيفة قارة أو إنشاء مؤسسة صغيرة، بعدها يفكرن في الزواج و إنشاء عائلة، أما قبل ذلك فالأولوية للعمل و المكانة داخل المجتمع المستقبل **"على العموم، فإن النساء اللواتي يصلن إلى فرنسا هن أكثر فأكثر عازبات أو 'رائدات' يتقدّمن أزواجهن. إن التمدرس المتزايد للنساء في بلدهن الأصلي والتحاقهن بالتعليم العالي يلعب هنا بلا شك دورا حاسما. أصبحت النساء المهاجرات اليوم بكل وضوح نظيرات للرجال سواء من ناحية الوضعية الإدارية أو الحالة الاجتماعية لدى وصولهن. في الأساس فإن وجود النساء بقوة ضمن السكان المهاجرين يعكس تغيّرا عميقا في نظام الهجرة في فرنسا، والمؤشر الواضح في ذلك لا يتمثل في تزايد هجرة العائلات بقدر ما يتمثل في تنوع فئات النساء"[285].**

---

[284] Kadri Aïssa, *Générations migratoires. Des paysans déracinés aux intellectuels diasporiques*, in Migrants, Migrance, El Harga, revue NAQD, Alger, 2009, P 129.

[285] Beauchemin Cris, Catherine Borrel, Corinne Regnard, *les immigrés en France : en majorité des femmes*, revue populations &sociétés, , n° 502, juillet-aout 2013, INED, Paris. P 4.

انقلبت أوضاع المرأة في المجتمع الجزائري بفعل عوامل متعددة، وأضحت تضطلع بشؤونها و تبني مستقبلها خاصة قبل الزواج، وهو الأمر الذي أصبح ينطبق على حالة الهجرة النسوية التي تعددت مساراتها " **هكذا بالنسبة لفرنسا، فالنساء يمثلن أكثر من 42% من تعداد الجماعة الجزائرية المقيمة بفرنسا. في الكبك، فإن عدد النساء اللواتي قُبلن، حسب بن عدّة، ارتفع في 1992 إلى مجموع 2006 داخلات، مقارنة بـ 1999. عددهن ارتفع إلى 1008 من مجمع 2500 داخلات في سنة 2000**"[286]. وهكذا نجد المرأة تسجل حضورا قويا في جميع جوانب الحياة الاجتماعية كفاعل اجتماعي مستقل قائم بذاته.

انتقال المرأة من الشاهدة إلى الفاعلة:

شهد الوقت الحالي تحولا في الهجرة النسوية، نتيجة عوامل أفرزت أوضاعا جديدة، وتصورات بلورت استراتيجيات جديدة لتنقل واندماج المهاجرات الجزائريات، وصلاتهم سواء ببلدهم الأصلي الذي انتقلوا منه أو إلى البلدان المستقبلة التي انتقلوا إليها. فالتنوع في الاستراتيجيات والتعدد في المسارات والاختلاف في المشاريع التي يحملنها، توحي بملاحظات تدل على عمق الظاهرة تاريخيا وامتزاجها بالظروف السياسية في سياق عولمة جديدة على كل المستويات. إن التنقلات الجديدة للنساء الجزائريات المهاجرات سواء داخل الدول الأوروبية، دول الخليج، أمريكا أو كندا تفصح عن حالة جديدة لوضعية المرأة الجزائرية المهاجرة وعن الحديث عن هجرة نسوية حقيقية "**إن هذه التحولات تقترن بتزايد أكيد لعدد النساء المهاجرات القادمات من جنوب المتوسط. وهكذا نلاحظ في 'تدفقات' الهجرة نحو بلدان شمال المتوسط، بأن نسبة النساء ظلت تتزايد منذ منتصف السبعينات بحيث تساوت وتجاوزت أحيانا نسبة الرجال....إن نسبة تأنيث الزمر المهاجرة حسب البلد الأصلي قد انتقلت بالنسبة إلى الجزائريات بفرنسا من 36,4% سنة 1982 إلى 45,1% سنة 1999.**"[287].

إن الوضعية الحالية التي أفرزتها الأوضاع الاقتصادية والسياسية التي شهدتها الجزائر. والتي مست كثيرا من الطبقات، حيث انهارت القدرة الشرائية بفعل البطالة التي عرفها الكثير نتيجة غلق المؤسسات وتسريح العمال، جعل الأمر مفتوحا أمام المرأة لاكتساح هذا "الغياب" للرجل الزوج، الأب أو الأخ لتضع نفسها في مقدمة القاطرة لإعالة الأسرة أو على الأقل مساعدتها، جعل التفكير في الهجرة حلا للأسرة

---

[286] Elmadmad Khadija, *Les Migrants et leurs droits au Maghreb*, UNESCO, Section des migrations internationales, LA CROISEE DES CHEMINS, RABAT, 2004, P26.

[287] عيسى قادري وأدلينا ميرندا، مقدمة، ترجمة محمد بحياتن، مجلة نقد، المرأة والهجرة الشغل، البزنسة، الغربة، اللجوء، العدد 28 ، خريف/شتاء 2010 ص 9

من جهة وتقديم تبرير المساعدة والإعالة ومن جهة أخرى التخلص من قبضة التحكم الاجتماعي بحيث تبتعد لتكوّن مكانة جديدة لها من خلال تسطير مسار شخصي لها. إن دوافع المرأة للهجرة جعلها تبلور استراتيجيات من أجل خلق مكانة لها كعنصر فاعل مما سيجر انقلابا في مكانتها داخل الأسرة أو في المجتمع. إن الهجرة إلى بلدان أخرى خاصة البلدان الغربية هي الوسط الذي تراه المرأة مناسبا للتعبير عن حريتها المسلوبة في مجتمعات ذكورية لا زالت تحكمها عقلية تقليدية لا ترى في المرأة إلا متاعا. إن ارتفاع المستوى التعليمي للمرأة وازدياد الوعي لديها بأنها ليست أقل من الرجل كفاءة أو ذكاء أو قدرة هو الذي يدفعها للدخول في مغامرات كانت حكرا على الرجل، ليس لأنه أقدر منها ولكن لأن هيمنة العقلية الذكورية عبر تاريخ طويل جعلها كذلك، وأن الهجرة بإمكانها قلب هذه الوضعية لصالحها وتغيير المعادلة على الأقل في اتجاه مساواة بين الجنسين.

إن الفضل في هذا المجال يعود إلى ما قدمته المقاربة الجندرية للدراسة حول الهجرة/الغربة النسوية بالرجوع إلى بداية النضال النسوي من أجل إخراج المرأة من الصورة اللا- مرئية إلى الصورة المرئية داخل حقل الدراسات والأبحاث العلمية. إن الهجرة النسوية وعلاقتها بالجندر مرت بثلاث مراحل: المرحلة الأولى بدأت بإضافة المرأة كمتغير في سيرورة الهجرة. والثانية شرع فيها النضال النسوي بالمطالبة بالتساوي بين النوع والعلاقات الاجتماعية للجندر، والاعتراف بالجندر باعتباره مجموعة من الممارسات التي كوّنت وتتكوّن من الهجرة. وفي المرحلة الثالثة يتحول الجندر إلى عامل أساسي لفهم الهجرة كظاهرة اجتماعية كلية.

مسارات جديدة نحو بلدان الخليج

أشرنا سابقا إلى أن الهجرة الجزائرية عموما والنسوية خصوصا تعددت مساراتها، حيث لم تعد فرنسا ولا البلدان الأوروبية هي الوجهة المفضلة التي تستقطب أحلام المهاجرات الجزائريات، بل وحتى المشاريع التي يمكن لهن بناءها أصبحت مدروسة أكثر وتتناغم مع التوجهات الجديدة التي تفرضها العولمة. لقد انفتحت في السنوات الأخيرة مسارات جديدة أمامهن، نذكر منها دول الخليج (السعودية، الإمارات العربية، قطر، سلطنة عمان.. وغيرها). ما نلاحظه أولا هو هذا الانقلاب في سلم الأولويات لتوجهات المهاجرات الجزائريات اللواتي لم تعد التوجهات المألوفة القديمة تجتذبهن رغم قربها من الجزائر ووجود جالية كبيرة فيها مثل فرنسا على سبيل المثال –لا الحصر-. إن ما عرف بالعشرية السوداء في الجزائر، رغم أنها كانت ذات آثار سلبية كبيرة، إلا أنها فجرت لدى الجزائريين على العموم هذه الطاقة في حركية الهجرة ولدى النساء على الخصوص باعتبارهن الحلقة الأضعف. إن تنوع اتجاهات هذه الحركية خلق مسارا جديدا نحو بلدان الخليج. رغم غياب

الإحصائيات الدقيقة التي تشمل الهجرة الجزائرية إلى هذه البدان إلا أن الواقع يثبت أن هناك عددا من الجزائريات يتواجدن في هذه الدول لأسباب مهنية تشمل ميدان الهندسة البترولية، التدريس، الإعلام والخدمات المختلفة مثل التجارة وغيرها. إن اختيار بعض الجزائريات لدول الخليج كمقصد للهجرة، يكون بدافع العمل، فالأمر يختلف عن الدول الأوروبية، فلا العقود التي يمضونها مع الجهات التي تُشغّلهم تسمح لهم بالبقاء في تلك الدول عند انتهائها، لأنه لا يُسمح لهم بتغيير العمل، ولا وجود لمؤسسات نقابية تدافع عن حقوقهم كمهاجرين، فالأمر يختلف كثيرا عن الدول الغربية. كما أن الأطفال لا يتمدرسون إلا في المدارس الخاصة، فالمدارس العمومية لا تستقبلهم؛ هكذا تظل وضعية المهاجر هشة مؤقتة ووجوده قابل للتسريح في أي لحظة " **إن وضعية المهاجرين في بلدان الخليج تتميز بوضعية مؤقتة على الدوام. يجب عليهم مغادرة البلد المستقبل عند انتهاء مدة العقد أو إلغائه....عندما يتمكن الأبناء من الالتحاق بوالديهم لا يمكنهم الانتماء إلى المؤسسات التعليمية العمومية. تكون عقود العمل على العموم سنوية، مرفوقة بفترة اختبار لمدة ثلاثة أشهر. إذا لم يعط العامل انطباعا حسنا مدة هذه الفترة أو يلغى العقد قبل هذه الفترة، فالمغترب ليس لديه الحق سوى في تذكرة طائرة من أجل ترحيله. إذا أتم سنة أو أكثر فضمان حقوقه يكون متطابقا مع قوانين العمل للبلد المُستقبل. لكن أرباب العمل في القطاع لا يحترمون دائما هذه الحقوق، وأكثر من ذلك فالممارسة الجارية تحرم العمال المهاجرين من كل طعن**"[288]. تعمل بلدان الخليج بنظام الكفيل كما هو معروف " **منذ البداية آثرت بلدان الخليج نظام "*الكفيل*" من أجل تنظيم الهجرة في بلدانها. هذا الإجراء الذي يعتبر إحياء لتقاليد الأجداد بجزيرة العرب، يفرض على كل مسافر أن يشتري حماية القبائل المقيمة على التراب الذي يعبره** "[289] . هذا الإجراء قد يختلف حسب الحالات الاجتماعية، المستوى العلمي، كيفية الدخول إلى بلدان الخليج.

"مشاريع الزواج كمثال عن استراتيجية هجرة النساء الجزائريات".

لقد كان الزواج، ولا زال إلى يومنا هذا استراتيجية تبلورها المرأة وحدها أو مع أسرتها من أجل بناء مشروع الهجرة. لقد ذكرنا سابقا أن الدراسات و الأبحاث التي عنيت بظاهرة الهجرة لم تول أهمية للمرأة إلا كونها زوجة أو أمّا تابعة للرجل و مرافقة له" بالفعل، فمنذ سنوات هناك نساء جزائريات قدمن إلى فرنسا لمرافقة أزواجهن أو

---

[288] Labib ALI, L'immigration dans les pays du Golf : quelques aspects spécifiques, Revue de l'occident musulman et de la méditerranée n°43, 1987, P53.

[289] Wafae Benabdennebi, Ahlem Rahmi, Migrantes Marocaines dans le Golfe, ESPACE, POPULATIONS, SOCIETE, Rabat, P.P. 97/98.

حتى يرافقنهم منذ الإقامة الأولى....بالنسبة للنساء حتى لو شعرن بالصعوبات التي تنتظرهن في فرنسا، فإنهن يقدمن أكثر لخوفهن من ضياع الزوج إذا بقي طويلا"290..

إن التحول الذي حصل في المجتمع الجزائري غيّر موازين الأمور في النظرة إلى الزواج كاستراتيجية لهجرة المرأة، حيث لم تعد، على الأقل من خلال المقابلات العديدة التي قمنا بها ميدانيا مع كثير من النساء اللواتي صممن مشروع الهجرة، المرأة تستعمل الزواج استراتيجية لذاته وإنما يخفي وراءه مشروعا آخر، مشروعا مهنيا، أو هروبا من رقابة المجتمع أو حتى استراتيجية مؤقتة من أجل تسوية وضعيتها في المجتمع المستقبل ثم بعد ذلك تفك الرابطة الزوجية، وهذا يحيلنا إلى نفس الممارسة التي يتبعها كثير من الشباب الذكور ولا زالوا من أجل تسوية وضعياتهم داخل مجتمعات الاستقبال، أو هي أقصر الطرق لذلك وأضمنها في تصورهم." إن العلاقة بين البحث عن فوائد الترقية الاجتماعية واختيار الهجرة كاستراتيجية تنتمي إلى فئات اجتماعية متعددة".291فحسب الإحصائيات فإن مجموع النساء العازبات ما بين 1980 و 2010 في الخارج بلغ حسب إحصائيات المسجلة من قبل المصالح القنصلية للقنصليات الجزائرية بلغ 344630 والأزواج بدون أولاد بلغ 13460 وبأولاد بلغ 7560 (مذكور في مقال لعبدلاوي حسين في مجلة hommes& migration n°1298, 2012صفحة 26)

ونذكر بالأخص بعض الفئات المثقفات اللواتي ذكرتهن من قبل "إن المهاجرة الحالية تبدو أقل ارتباطا بالأسرة وهي في بحث عن استقلالية مالية أكبر بالنسبة إلى المهاجرة السابقة"292 فهؤلاء قد يقدمن على استراتيجيات الزواج فقط لفترة مؤقتة

ومن هنا يجب التذكير أن استراتيجية الزواج التي تتخذها النساء الجزائريات قد تنجح في بناء مشروع الهجرة وتحقق المرأة مكانتها ووجودها، وقد لا ينجح المشروع فتضطر امرأة للعودة.

إن العينة التي تم التعامل معها ميدانيا

---

[290]Institut national d'études démographiques,*Les Algériens en France, Etude démographique et sociale*, ouvrage réalisé en collaboration avec les études sociales Nord-Africaines, , cahiers N° 24, Presses universitaires de France, 1955.

[291291]Labdelaoui Hocine, *L'Algérie face à l'évolution de son émigration en France et dans le monde*, hommes& migration n°1298, 2012 P 26

[292]Adelina Miranda, Migrations féminines et perspective de genre en question, revue NAQD, n° 26-27, 2009,Alger, P 55.

الناحية الجغرافية: لم يسعنا العمل الميداني من تغطية كامل التراب الوطني فاكتفينابتغطية الناحية الغربية للوطن من الشمال والجنوب الغربي، خاصة ولايات وهران، تلمسان، النعامة وبشار.

المستوى التعليمي والمهني: المبحوثات كن من مستويات تعليمية مختلفة ومتفاوتة، من الأميات إلى الجامعيات، ومن عاملات النظافة إلى الطبيبات والحلاقات وغيرهن.

السن والناحية لاجتماعية: العينات شملت كل الأصناف من عازبات ومتزوجات ومطلقات...والسن تراوح ما فوق 25 سنة.

إن المبحوثة غنية صاحبة 28 سنة طبيبة اتخذت من استراتيجية الزواج وسيلة لتحقيق غايتها في الهجرة، فقد استطاعت بطرقها التعرف على مهندس بترول يعمل في الخليج، وبعد الزواج والالتحاق بزوجها أنجبت بنتا، ولكنها لم تكف عن البحث عن العمل كطبيبة، فوجدت نفسها تقوم بتدريس اللغة الفرنسية بشكل غير رسمي، ولما يئست من وجود عمل من أجل تحقيق مكانتها (على حد تعبيرها)، اقترحت على زوجها أن تعود هي وابنتها إلى الجزائر ويبقى هو للعمل، فلما رفض غافلته واقتطعت تذكرة سفر لها ولابنتها وأخذت معها جواز سفره كاستراتيجية حتى تضمن عدم عودته سريعا، وطلبت الخلع منه، وانكت الرابطة الزوجية و(فشل) مشروعها للهجرة الذي بني على استراتيجية الزواج.

أما المبحوثة سارة صاحبة 32 سنة مطلقة وأم لطفل، ذات المستوى الإبتدائي، فإستراتيجية مشروع هجرتها قامت على الزواج بمهاجر جزائري بكندا صاحب الخمسين سنة ومطلق ولديه بنت باقية مع أمها في الجزائر. بعدما تقربت من عائلته لمدة تفوق السنتين وتمهيد الطريق لنفسها ليعجب بها أهله، وبعد عودته من كندا من أجل قضاء عطلته، تمكنت العائلة من ربط العلاقة بينهما وإتمام مراسيم الزواج على أن يبقى إبنها لدى أهلها في الجزائر. سافرت مع زوجها وبعد مرور مدة من الزمن أخذت تخرج ليلا للسهر دون علمه كونه يعمل ليلا، وعندما يعود صباحا يجدها في البيت، بعدها تعرفت على نساء مهاجرات تعرفت من خلالهن على كيفية تيوية وضعيتها وإمكانية الانفصال عن زوجها، وبعد مدة كشف زوجها الأمر فطلبت الانفصال عنه وتمت تسوية وضعيتها القانونية في الإقامة ثم رجعت وألحقت إبنها بها وهي تعيش معه هناك في كندا.

في حين أن المبحوثة التي انتحلت اسم "بريجيت"، عزباء صاحبة 30 سنة تمتهن الحلاقة، أبوها متوفى وتعيش مع أمها ولها ثلاثة إخوة (أخ وأختين). تعرفت المبحوثة عن طريق الأنترنيت على رجل سوري مهاجر في دبي يعمل تاجرا، تمت قراءة الفاتحة

وعقد القران عن طريق السكايب ثم التحقت به، هناك تعمل في محل للحلاقة والتجميل، بعد عام من إقامتها التحقت أختها بها، وأمها وإخوتها يزورونها في دبي ولا مشروع للعودة لديها.

أما المبحوثة سامية ذات الخمس والثلاثين سنة موظفة في قطاع الصحة وعزباء من الجنوب الجزائري فاختارت الهجرة عن طريق الزواج والهروب من قيود المجتمع، رغم أن وضعيتها الاجتماعية والمالية كانت جد حسنة، وعن طريق أختها الذي كان أخ زوجها متواجدا في أمريكا، حيث استقالت من منصبها والتحقت به إلى أمريكا إلا أن مشروع الزواج فشل إلى حد ما وأرادت الرجوع إلى الجزائر لكن القوانين الأمريكية تمنعها من اصطحاب الأولاد معها لأن زوجها متجنس بالجنسية الأمريكية، فاضطرت للبقاء هناك رغم فشل هذا المشروع.

إن مشروع الزواج باعتباره بناء حياة أسرية أو إعادة بناء حياة أسرية لا زال قائما كمشروع للهجرة لدى كثير من النساء وهذا ما لاحظناه من خلال استجواب كثير من المبحوثات، وهو استراتيجية لدى البعض منهن من أجل تسوية وضعيتهن في البلد المستقبل تماما مثل ما يفعل الرجال باتخاذ الزواج كمشروع لتسوية وضعيتهم في البلد المستقبل، أو من أجل بناء حياة أسرية. والعمل لا زال قيد المتابعة من خلال تقدمنا في المشروع الذي نحن بصدد الاشتغال عليه.

Mouman Chicar

(Enseignant à la Faculté Pluridisciplinaire de Nador)

La femme marocaine, un produit de culture, de représentations sociales et de lois.

Le présent article propose un exposé sous forme d'un point de vue autour de la femme rifaine ou marocaine, sans aucune prétention à l'exhaustivité. Il s'agit d'une contribution simpliste à un colloque prometteur organisé par le département de langue et littérature françaises affilié à la faculté pluridisciplinaire de Nador.

En fait, nous pensons que la manière dont la femme est conçue, est un produit de cultures, elles mêmes engendrées par des sociétés qui n'ont pas eu malheureusement la chance d'évoluer toutes seules, c'est-à-dire d'échapper à l'histoire assez souvent pénible. Pour étayer cette thèse, nous souhaitons examiner la position de la femme dans trois optiques différentes: il s'agit, en premier lieu, de la soumettre à l'analyse à travers la manière dont elle est perçue à partir d'un certains nombres de textes dont la crédibilité sémantique n'est acquise que par leurs rapports avec un univers vaste et compliqué, à savoir la culture. Nous faisons allusion ici, à ce qu'on appelle aujourd'hui, communément, le patrimoine culturel immatériel, contes, proverbes, chants, devinettes etc.

En second lieu, nous allons supputer quelques jugements de valeurs projetés sur la femme sur la base de représentations sociales rarement soumises à l'analyse, intergénérationnelles, apprises et appliquées à la lettre. Et enfin, nous verrons la position de la femme dans un certain nombre de textes juridiques, principalement la constitution du Royaume de 2011 et le nouveau code de la famille de 2004.

Pour ce qui est de la culture immatérielle, nous nous contenterons de reprendre que l'actualisation de la femme dans le récit contique, et ce, parce que le conte semble englober tous les autres genres de l'oralité, une thèse à prendre au conditionnel, mais que nous avons déjà développée dans le cadre d'une étude intitulée "problème de filiation". Pour le démonter, il suffit de rappeler que les genres oraux cités ici, n'ont dans la plupart des cas de sens, que liés aux contes comme univers de valeurs culturelles. Par ailleurs, nous avons localisé des éléments de la deixis contenus dans les proverbes renvoyant à des personnages contiques, et de là, sans la narration du conte, les proverbes sont difficilement déchiffrables. Après tout, le conte, est ce discours échappant à "je", qui recèle un éventail de connaissances et d'expériences humaines à travers lesquelles, les peuples expriment leurs désirs et leurs craintes, et dont le fil ne doit jamais justement être coupé d'une génération à l'autre sous peine de mettre en danger la

survie du groupe et donc la cohésion sociale. Au passage, ne peut-on pas considérer la narration comme une forme d'histoire digne à se faire enseigner puisqu'elle émane d'un tiers-actant inconnu? L'anonymat, n'est-ce pas le caractère d'un discours objectif?

Qu'en est –il alors de la femme? Comment est-elle actualisée dans le conte? A travers l'étude d'un corpus d'une quarantaine de récits collectés sur le vif auprès d'informateurs issus de l'ancienne génération, la femme y a souvent été actualisée négativement comme personnage incarnant naturellement le mal. En effet, elle est tantôt le sphinx, tantôt une traitresse, source de mauvais instincts (jalousie atroce, rancune aveugle, sentiment de vengeance...), un objet servant de récompense confié au héros après l'accomplissement de sa mission, un être dont les choix sont voués d'avance à l'échec etc. De surcroit, dans un conte, quand une femme est sanctionnée pour avoir commis une erreur fatale, socio- culturellement parlant, elle n'a jamais droit à l'expression pour pouvoir expliquer de telles attitudes. Pire encore, des fois elle est soumise à une punition pour des culpabilités non commises, comme c'est le cas de sa répudiation parce qu'elle ne donne au monde que des filles, alors que c'est l'homme qui est sensé jouer le rôle principal dans la détermination du sexe du nouveau né. Observons comment le rejet de la femme se présente dans les contes comme des acquis intouchables. Naturellement, on ne peut raconter intégralement des récits contiques qui s'étalent des fois sur plusieurs pages. Nous nous contenterons de certains fragments tirés et traduits à partir de contes amazighs. Espérons au passage, que la traduction attribuée à ces merveilles, ne soit pas une traitresse au même titre que la femme dans cet imaginaire collectif.

Il était une fois un homme qui avait beaucoup de terrains. Trop riche, il fut envié par tout le monde. Trois femmes désirèrent se marier avec lui. La première lui promit de lui préparer de la purée des fèves. La deuxième lui promit de lui préparer du pain du blé avec une seule gerbe. Quant à la troisième, elle lui promit de lui donner un bébé avec une pièce de monnaie sur le front. Quelques jours passèrent, l'homme découvrit que les deux premières femmes ne purent accomplir leurs promesses. Il décida de ne pas les épouser. La troisième donna naissance à un garçon, marqué comme promis, par une pièce de monnaie sur le front. Content, il décida de l'épouser. Les deux autres femmes se déchirèrent par jalousie; et réfléchirent sur la manière de se venger. Elles coupèrent le doigt au petit garçon et le donnèrent à sa mère qui commença à le sucer. Elles dirent à l'homme que sa femme mangea son fils. Quand l'homme arriva, il fut surpris de voir la bouche de sa femme pleine de sang et crut ce que les deux autres femmes lui dirent. Il décida de la mettre en prison et la condamna à porter pour toujours la peau de veau et de manger dans une jarre avec les chiens. Contentes, les deux autres femmes lui volèrent le petit garçon. Des jours passèrent; le bébé grandit et devint un homme. Un jour, il se fit traiter par son entourage d'un enfant sans origine, ce qui l'incita à

enquêter sur sa mère. Pour ce faire, il rassembla un lion, un loup et une chèvre et s'engagea dans la recherche de sa mère. Tous les gens qui le rencontrèrent ne manquèrent de s'étonner de ce qu'il put rassembler. Lui, il répondit: comme cette femme quia mangé son fils. L'enfant parcourut tous les champs et toutes les forêts et finit par trouver sa mère qui fut dans une situation déplorable. Ils s'embrassèrent tous les deux et pleurèrent. L'homme (le père), arriva pour vérifier si la femme n'avait pas pris fuite. Il fut ébahi, quand il reconnut son fils grâce à la pièce de monnaie qu'il avait sur le front. Il l'embrassa et demanda à la femme de retirer la peau du veau qu'elle avait prise. Il lui donna de beaux vêtements. L'homme partit à la recherche des deux autres femmes qu'il trouva cachées dans une forêt. Il les condamna à porter pour toujours la peau de veau et de manger dans une jarre avec les chiens.

Examinons de près ce conte, ou cet imaginaire collectif qui semble reformuler l'essence des expériences des sociétés au cours de leur construction. Comme dans d'autres récits d'ailleurs, l'homme n'est jamais mis en cause, bien au contraire, il est valorisé et devient un être tant désiré par la femme, même si elle doit porter préjudice à soi même, à la même espèce qu'elle. En fait, dans ce récit, rien n'est interdit pour s'emparer de l'homme, mentir, couper le doigt au petit garçon, faire couler du sang etc. Le maléfice qui provient toujours de la femme cible assez souvent une autre femme, c'est-à-dire, elle-même, au moment où l'homme est tout le temps disculpé; ni l'homme, ni l'enfant n'est taché de tels supplices. Il serait important de rappeler que dans tous les récits contiques étudiés, c'est l'homme qui est toujours l'être imprégné de bonnes vertus attractives au moment où la femme est taxée d'une posture répulsive. N'est-pas notre vision de choses d'aujourd'hui? Puisqu'il est des gens –nombreux d'ailleurs-, qui souhaitent ardemment avoir un garçon au lieu d'une fille comme nouveau né, et quand le sort en décide autrement, on s'attache au projet avec ténacité. C'est ce qui a fait d'ailleurs, le sujet centre d'intérêt de T. Benjelloun dans son roman *"La nuit sacrée"*, dont la thématique débile a suscité l'intérêt du lecteur occidental, qui a attribué à l'auteur en question le prix Goncourt (1987), une façon de l'encourager à produire des excentricités. Autre chose, dans des milieux si conservateurs, on continue d'accueillir l'arrivée au monde d'un garçon par des *"you you"*, une expression d'enchantement formulée dans une forme de chant vocal dépouillé du texte et la fille par le silence comme symbole de réfutation. Maintenant, Dieu sait, et nous petites créatures aussi, qu'une femme chirurgienne et aussi meilleure et féconde qu'un homme vagabond et improductif.

Dans un autre récit, une femme a été remise à ses parents comme un objet désuet, suite à la trahison de son mari. Le malheur, encore une fois, c'est qu'on ne s'attarde plus à étayer les raisons d'un tel comportement. Et c'est ainsi, qu'on ne traite que le manifeste au détriment de l'origine. Les parents, ayant appris la chose, ils l'ont tuée et incité leur gendre à se marier le même jour.

Dans un autre conte, une femme est actualisée comme un être dépouillée d'affection, rude et oublieuse. En fait, elle a choisi et a séduit un homme pour se remarier le jour même de la mort de son mari, l'un de ceux venus pour lui présenter les condoléances, sans marquer aucune pause comme geste de sagesse et de compassion envers le disparu. Bref, il serait banal de reproduire d'autres récits contiques où la femme bénéficie du même statut. Un être n'existant que pour semer la désolation et la peine.

S'agissant maintenant de la position de la femme dans nos conversations quotidiennes investies d'une bonne dose de représentations socioculturelles, dont la validité sémantique n'est jamais soumise à l'outil de vérification, on assiste à un mépris flagrant et pénible même chez des personnes à bas âge, ce qui veut dire qu'un tel phénomène est intergénérationnel.

En fait, on a tendance à juger tout ce qui émane d'une femme comme actes secondaires et frivoles. A travers donc, une forme d'expressions figées, des opinions préconçues non fondées sur une femme connue à partir de représentations sociales, elles mêmes produites par de vieux résidus culturels, c'est-à-dire ceux qu'on a découverts dans le conte. De tels préjugés exprimant des mensonges mais attestés et brossés crédibles par une société dont les membres dégustent ce qui est défaillant. ***Ne pleure pas,*** dit-on à un homme pour le soulager, *ce sont les femmes qui pleurent.* Une thèse à caractère mensonger par excellence, puisque tous les êtres humains ont des yeux dans lesquels il est des larmes, qui des fois sans le vouloir, jaillissent suite à une sensation douloureuse. Un homme qui ne pleure pas, est un être qui fait partie d'une planète autre que la notre, c'est une machine en panne. Les pleurs sont un signe de bonté, de solidarité et de commisération propres à tous les êtres humains hommes et femmes. *La femme, il faut la placer devant et jamais derrière.* Une expression traduite littéralement de l'Amazigh et de l'Arabe dialectal. Des mots appris par cœur et actualisés dans des conversations pour faire preuve du savoir et d'expériences. Il faut surveiller cet être qui n'est conçu ici comme un simple corps destiné à assouvir l'instinct sexuel animalier et morbide des hommes. Autant de petites phrases brossées misérablement, dédaigneuses, envers la femme qui, présente, elle est dorlotée comme un bébé dans le cadre d'une hypocrisie sociale que Stendhal a dénoncée au XIX siècle déjà, mais absente, elle est perçue comme un personnage perfide et malicieux.

Voici donc une femme appréciée et humiliée en même temps faute de ne pas pouvoir être tout à fait en règle avec "le code imbécile" du bon sens et des bonnes mœurs comme le pensait A. Breton (1928).

Examinons à présent la position de la femme au sein des textes juridiques. En fait nous avons opté en premier lieu pour la constitution du Royaume de 2011, étant donné qu'elle constitue le déterminisme le plus important après la religion, bien

entendu, auquel on se réfère, surtout en cas de polémiques sur des sujets pointilleux sur lesquels le consensus se refuse. Ainsi, l'article 19 de la constitution en question, stipule que *les hommes et les femmes sont égaux quant aux droits et libertés civiles, politiques, économiques, sociaux, culturels et environnementaux.* Dans le même article, le législateur ajoute que *l'état marocain plaide à ce que la parité entre hommes et femmes soit effective.* L'article 164 complète l'article 16 et va dans le même sens. Dans le nouveau code de la famille de 2004, qui constitue un pas gigantesque dans l'évolution de l'histoire de la société marocaine, les droits de la femme sont réexaminés et la disparité entre elle et l'homme, jugée profonde et non conforme aux aspirations modernes du Maroc, est amortie. Un tel remaniement a dû être confronté à de sévères résistances d'individus auquel le progrès fait peur.

Et c'est ainsi, que dans les textes relatifs à ce nouveau code, les femmes marocaines sont des citoyennes bénéficiant de droits importants, comme c'est le cas du choix de son partenaire dans le cadre de l'institution du mariage, dont l'élaboration de l'acte exclue la présence du père ou du tuteur, la possibilité de s'emparer de la moitié des richesses du mari en cas de divorce, le droit à une vie rangée et paisible qui n'existait pas auparavant à cause de la polygamie soumise à des conditions délicates telle l'autorisation de la première épouse etc.

Toutes ces lois ne peuvent que réconforter et les femmes et les hommes, ceux qui rêvent d'une vie meilleure où l'égalité en est le slogan principal. Seulement, on est confronté par la stupeur quand on se réfère à la réalité pour se rendre compte que ces textes devancent la femme marocaine dont l'évolution est toujours pudique. Qu'il s'agit donc, de notre culture, cette autorité monstrueuse, ou de nos communications quotidiennes alimentées par des représentations sociales apprises par cœur, ou encore des lois, il est question de la même femme, un petit être qui "n'a de valeur que dans le mesure où elle assume une fonction nécessaire et inévitable dans la progéniture".

C'est donc, le passage à la mise en application de lois qui constitue le tremplin épineux qu'il faudrait revoir. Pourquoi donc les lois en faveur de la femme sont difficilement traduisibles sur le plan de la réalité? J'ose espérer dire que, pour qu'une loi passe à la mise en application et obtienne de nous un respect et une soumission volontaire et non forcée, il faut que cette soumission aille dans le sens de notre intérêt, c'est-à-dire l'intérêt des hommes. Cela me fait penser au philosophe anglais Thomas Hobbs qui estimait que *l'homme est un être de raison et de désir,* moi je dirais que l'homme a évolué négativement, puisqu'il devient aujourd'hui un être de "la déraison et du pragmatisme".

Compte tenu de ce raisonnent, je crois que la femme marocaine est en crise mais qui n'est pas la sienne, une affaire de l'homme qui, absorbé par une culture vieillie, ne peut admettre que la femme est d'abord un être humain, en suite, un être

indépendant et utile. Ceci dit, le problème de la femme et celui de l'homme sont indissociables, ils représentent le problème de l'individu dans la société. Par conséquent, avant de réfléchir sur la possibilité de faire avancer la femme, il faudrait d'abord libérer les hommes d'un certains nombre d'acquis culturels, erronés et sacralisés, constituant des facteurs majeurs du sous développement et de l'arriération. Le problème devient grave encore, quand on sait que dans notre système éducatif, qu'il relève de l'école ou de la famille, on ne parle jamais de notre culture et on ne l'enseigne pas, mise dans le cadre de certaines disciplines de l'enseignement supérieur qui cible un public assez souvent restreint.

En guise de conclusion, à ce texte qui souhaite voir la femme autrement, je trouve qu'il est vital de réfléchir sur de nouvelles approches pour un développement humain saint et raisonnable. Pour ce faire, il s'agit de revoir, dans un esprit critique constructif, certaines défaillances de notre système éducatif et de notre famille sensée confier à l'enfant des prérequis vénérables. Il ne s'agit pas de s'adresser à des gens adultes et leur parler d'un certain nombre de valeurs; *la femme est d'abord un être humain, on se complète...,* il s'agit plutôt de trouver les moyens d'imprégner nos enfants dès leur jeunes âges par ces idées vertueuses, étant donné qu'une personne correctement formée ne peut être qu'un bon citoyen équilibré et pensant.

Au final le grand défit demeure. Comment changer les "têtes"? Les dehors de l'homme, n'est –ce pas la seule facette qui change?

Bibliographie.

G. Jean, *Le pouvoir du conte,* Casterman, Paris, 1990

B. de La Salle, *Pourquoi faut-il raconter des histoires?,* Ed. Autrement, 2005

C. Botolotto, *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie,* Ed. de la maison des sciences de l'Homme, 20015.

D. Chnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Folio, 2000

E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur,* Seuil, 2000

D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales,* Repères, La découverte, 2010.

M. Bahdoud, *Le développement culturel, les industries culturelles et créatives au* .Publication du ministère de la culture, Rabat, 2015.

L. M'hamed, *La nouvelle constitution du Royaume du Maroc,* Annajah, Casablanca, 2015.

La constitution du Maroc, httc//www.maroc.ma

Axe III

La Femme africaine: Entre Exil, Errance et fiction migrante

Hassan BANHAKEIA & Sanae YACHOU

(Enseignants à la Faculté Pluridisciplinaire de Nador)

Les Voix Femmes et le Monde Rifain à travers les Distiques

Pour les « vieux » historiens, les paroles émises par les voix des indigènes nord-africains sont la preuve même de leur barbarie. Tout ce qu'ils prononcent n'a pas de sens, non plus de règles d'articulation. Ce tout ne peut pas être compris, non plus traduit. Pourtant, depuis *l'Enquête* d'Hérodote, les manuels d'historiographie attestent que des chansons sont émises par des guerriers-mercenaires à la veille des batailles en temps d'Athènes et de Rome, enthousiastes ils sont[293] à anticiper la victoire sur le monde par la célébration du dire poétique. Euripide parlera, à son tour, de la majesté des airs de la flûte libyque qui accompagne ces moments tristes. Par extension, ces paroles inarticulées sont de la poésie féminine, quand il s'agit de sonder les voix divines, notamment avec l'oracle nord-africain dans *la Johannide*[294].

Quant à Ibn Khaldun, il ira, dans ses *Prolégomènes*, jusqu'à voir la poésie comme des paroles surnaturelles dans la terre de Tamazgha: « [...] le poète marche devant les rangs et chante : son chant animerait les montagnes solides. Il envoie chercher

[293] Chez les Imazighen, la préparation à la bataille se fait dans des festivités, surtout lors de la veille :« [...] allumant des feux de tous côtés, les Barbares, pendant la plus grande partie de la nuit, témoignent leur joie, selon leur coutume, par des danses bruyantes, et par des cris confus. Leurs chefs aussi sont enivrés d'orgueil : pour n'avoir pas fui, ils se croient vainqueurs. » (Sallustte, *La Guerre de Jugurtha*, XCVIII)

[294] *La Johannide* explicite le rituel de l'adoration. Il y est question de la danse berbère lors du sacrifice, et de la suprématie culturelle de la femme : « A peine le taureau farouche, frappé au front de la hache à deux tranchants, a-t-il succombé, qu'aussitôt la prêtresse sinistre saisit dans ses mains le tambour retentissant et en proie au délire bondit autour des autels en poussant de grands cris. Sa tête s'agite, ses yeux sont pleins de flammes, ses cheveux se dressent sur son front, et la rougeur répandue sur son visage atteste la présence du dieu. Tantôt la pâleur marbre ses joues, tantôt elle roule les yeux, tantôt elle agite la tête en frémissant dans tout son être, en proie à une exaltation funeste. Alors, tandis qu'elle est pleine du souffle de la divinité, elle contemple de ses yeux ardents la lune qui en cette nuit brille au sommet du ciel et interroge avec soin la Destinée. Son corps est brûlant, sa respiration haletante ; sa bouche s'entrouvre ; elle pâlit, rougit, elle est tour à tour brûlante et glacée tandis qu'elle cherche à connaître les secrets du Destin. Enfin, de sa bouche cruelle sa voix odieuse révèle les mystères de l'avenir ». (Corippe, *La Johannide ou les guerres de Lybie*, V)

la mort ceux qui n'y songeaient pas. »[295] Le dire poétique véhicule le magique : il transforme non seulement le monde, mais surtout les représentations qu'on en fait. L'historien maghrébin a oublié, tout comme les ethnographes depuis Homère, d'insister sur la femme comme productrice de la culture par ses dires suprêmes.

Rechercher la voix féminine, la Femme tout court, dans ses énoncés performatifs s'avère une tâche difficile. Si la voix est spatialisation d'une parole, le dire est un faire[296], il est un outil pour agir sur le monde. Il est aussi « être » pris dans un sens total. Dotés de ces deux pouvoirs (faire, être), les mots informent, critiquent la communauté, lui posent des questions ou débattent avec elle. La voix poétique se fait performativité[297].

Notre corpus, figurant à la fin de l'étude, se fait énonciation à la première personne, avec le verbe « dire » qui montre la poétesse en un « je » en train de se mettre en scène... Le moment de l'énonciation apparaît alors simultané à « l'instance du discours » hautement féminin. Cette mise en scène est le résultat de transposer les paroles de la mémoire, ou bien celles des instants intimes et de les projeter dans un espace ouvert sur le monde, en faisant de l'acte de dire (peut-être improviser) une action sur le monde mâle (patriarcat).

A travers le corpus, notamment dans la partie « Timenna », nous avons des dizaines de distiques munis d'un « je » au féminin qui s'énonce en marquant dans les vers l'action de « dire / ini ». Comment fonctionne ce verbe en tant qu'acte de parole dans les couplets oraux ? A-t-il la même signification ? Ne peut-il pas aller au-delà de la prise de la parole ? Entre humiliation et effroi, la poétesse ne trouve pas de place digne d'elle dans l'univers des mâles. Elle refuse le pouvoir masculin, cette autorité qui l'avilit. Comment résiste-t-elle alors ? Seule la poésie peut la sauver. Y a-t-il choix de la révolte ou bien refus des formes sociales sans jamais déclarer la rébellion ? La création poétique se fait de forme dialogique, et va dans ce sens précis : il y a condamnation solennelle de l'établi masculin.

Si tout dialogue présuppose naturellement deux voix plus ou moins opposées, les vers du corpus constituent l'interlocution entre « genders » où s'évaluent de la part du public un sentiment, une promesse, une parole... Le « je » performatif se

---

[295] Ibn Khaldun, *Prolégomènes*, traduction de De Slane, cité dans Mouloud Mammeri, *Culture savante, culture vécue, (Etudes 1938-1989)*, Tala, Alger, 1991.

[296] Voir John-Langshaw Austin, *How to do things with words*, 2nd edition Clarendon, Oxford, 1975 (1962). *(Traduction française: Quand dire c'est faire*, coll. « Points essais », Seuil, Paris, 1991).

[297] Bernard Bosredon, « *Si dire c'est faire, reprendre c'est faire quoi ?* », p.76-90, in *Langue française*, « La reformulation du sens dans le discours », volume 73, Larousse, Paris, 1987

« [...] une activité langagière singulière où l'on dit ce qu'on fait et où ce disant, on le fait. Mais nous pouvons aussi bien renverser l'ordre des termes et affirmer qu'on fait ce qu'on dit et ce faisant, on le dit. » (p.84)

confond avec le « je » poétique. Que serait-il dans cet échange, du dire féminin ou bien du féminin ? Les états affectifs produits par la voix féminine à travers les distiques vont de la colère à l'extase, en passant par la rancune, le mépris, la douleur, le deuil, la séparation, la culpabilité, la solitude, et j'en passe.

En effet, toute culture ressuscite des guerres entre genres au moment de l'identification au sein de la communauté. Si le couplet est une parole instantanée qui détruit les autres paroles, faisant de la vérité non pas un secret, mais l'apportant sans ambages dans une révélation inacceptable par la communauté, quelle part réserve-t-elle à cette dialectique entre genres ? La poésie est dite au féminin sur le dire, en face d'un public où le masculin prédomine comme pouvoir. Cett dialectique se fait perceptible à travers le dit et le non-dit, entre le vrai et le faux, entre le moral et l'immoral, entre le bien et le mal...

Comme nous n'allons pas étudier l'élocution, non plus la diction poétique, nous allons plutôt prendre le dire en soi en tant qu'acte identitaire, un acte par lequel on marque la différence par rapport aux autres. Dire un secret n'est pas le propos de cette poésie, mais une médisance pour ne pas dire une critique sociale. Le dire remet en question l'establishment de la communauté. Ainsi, faut-il insister sur l'intonation induite par les émotions, déconstruire la posture de la chanteuse (regard, vêtements), et analyser la modulation de la voix, toute comme la vitesse de l'élocution, il y a alors possibilité d'approcher les effets recherchés par la femme parlante dans sa construction du monde à travers la parole.

La poésie ethnique au féminin

En Afrique du Nord, la poésie ethnique existe dans une forme précise, à haute voix, accompagnée par les instruments : la vieille et triste « flûte libyque », l'éternel tambourin et les cornes de musique. Les tragédiens anciens citent la flûte libyenne qui accompagne le chant amazigh, propre aux pâtres et aux paysans. Cette chanson ethnique ne vise pas alors un public d'hyperlettrés, mais elle est strictement ancrée dans la sapience de ceux qui sont rattachés au sol. A travers les siècles, le peuple la reprend à l'unisson.

Force est de souligner que la femme prédomine dans cet art vu son statut de travailleuse et d'organisatrice des cérémonies. Le ressourcement tribal est nécessaire. Battre le lait, bercer l'enfant, cueillir des olives, moissonner, travailler en communauté... sont les meilleurs moments pour chanter, créer et montrer la maîtrise de la langue et de la pensée « poétique ». Les thèmes itératifs : terre, liberté, femme-passion, misère et émigration... Témoigner d'un vécu ou d'un souvenir en ces instants s'avère indispensable pour la femme. La poésie nous éclaire sur les différentes étapes d'un groupe ethnique, ses relations avec les autres groupes, les valeurs, la vision collective... toujours du point de vue féminin.

La société rifaine présente ainsi une culture où la femme tient la place centrale[298], bien qu'elle soit, d'après les manuels d'histoire et d'ethnographie, doublement limitée par le système économique (vente d'œufs et de poulets, corvées...) et politique (gestion de la maison et des environs). Elle n'est pas la créatrice du monde, mais plutôt la création de l'expression du monde. Si elle est écartée socialement de divers lieux, notamment de l'espace collectif : le cimetière, le souk, elle occupe par compensation l'espace de l'engendrement de la culture.

Incarnant la culture exclue, elle continue de posséder un pouvoir inégalable. La transmission et la conservation d'un patrimoine se fait grâce aux voix féminines, même sur les terres d'exil ou d'émigration[299]. Dans le corpus (plus d'un millier de distiques), le sexe de la mémoire y est souvent identifié comme féminin avec une sensibilité *démesurée*. La poétesse parle au nom des siens, surtout ces individus qui figent l'univers. Elle dit l'homme, la famille et la tribu dans ses possibles métamorphoses. Le vécu est rapporté à partir d'une sensibilité fougueuse bien que le style invocatoire soit fréquent. Les poétesses produisent leurs distiques lors des cérémonies, surtout lors des « paroles » poétiques qui se font en plein mariage. Elles offrent gratuitement leurs créations, sans attendre de contrepartie[300].

Cette poésie ethnique verse dans le lyrique : elle met en exergue les sentiments. L'expressif et l'émotif propres à l'émetteur (féminin) prédominent comme fonctions de ce langage poétique. La voix souffre mais s'investit d'une force spirituelle. La société de tradition orale ne met pas la femme au stade inférieur, elle lui octroie non seulement la parole, mais surtout la place de productrice de culture[301]. C'est elle qui parle : elle ne laisse pas les autres (père, fils) se prononcer à sa place. C'est là son espace de liberté totale[302]. Elle produit une littérature dite « primitive » :

---

[298] Ici, je ne vais pas parler des chanteurs-poètes (amedyaz, ameddap, ïiebbala, loerfa) propres à l'univers des hommes qui font de la poésie en vue d'avoir une contrepartie...

[299] Auguste Mouliéras, *Le Maroc Inconnu*, tomes 1, Paris, 1895-1899.
Loin du Rif, les Rifains « hurlant pleins poumons les chansons du pays » (p.9).

[300] Voir Hanoteau, op. cit., p.IV

[301] Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920
« Les hommes n'ont pas toujours le privilège de ces improvisations : les femmes y sont souvent plus expertes qu'eux ; elles composent des izlan et savent égaler leurs partenaires au cours des joutes » (p.327)

[302] Tassadit Yacine écrit : « Corps anonyme, les femmes ne parlent pas, elles sont parlées. Elles constituent ce corps collectif dominé [...] Pour les hommes, les femmes sont « interchangeables ».
[...] Lorsqu'il leur arrive de donner vie et sens aux mots, elles ne sont jamais des auteurs, mais des répétitrices. [...] Les femmes n'ont pas la propriété de leur pensée. Car l'expression singulière d'une poétesse se confond d'emblée avec l'expression collective

« Les femmes fournissent un large contingent à cette littérature toute primitive. Les couplets dont elles accompagnent leurs danses, les chansons, les complaintes qu'on entend répéter pendant des heures entières, sur des rhythmes (sic) lents et un peu monotones »[303]

La poésie naît du travail manuel, rattachant l'effort physique à l'inspiration. Si la poétesse tisse, elle arrange également des distiques (texture, texte), peut-être connus, mais enrichis par la variation. Cette improvision ou récitation est contact matériel avec la tradition.

Tout le monde a droit de réciter, de chanter ou de produire ses couplets. Toutefois, la femme devient la Référence. Elle se hisse comme la créatrice. La société lui offre des « moments de création » durant lesquels elle doit étaler son art. Elle est autant la voix critique ou laudative de l'ethnie que celle qui s'attaque aux ennemis (proches ou tribus rivales). Elle sauvegarde la mémoire et les festivités "not only as social criticism but as strategies to defend herself"[304]. Ces performances sont en soi un exercice de dialogue avec la communauté qui étouffe la parole féminine. La voix opprimante existe par « nnan », ou bien elle tient l'espace éludé, afin d'apporter la défense ou l'autojustification recherchée par « nniv » (je dis) – le texte même.

Les distiques : une scène du dialogue poétique

La poésie rifaine, de nature dialogique ou bien scénique, développe des formes qui, selon René Basset, semblent « des phrases jetées dans la conversation : il en est de portée plus générale que les sujets traités dans le discours »[305]. Le corpus présente l'univers rattaché au fait de dire. Cette action présuppose l'insistance sur le verbe qui brise le silence, mais surtout les interdits. Se chantent l'amour dans tous ses états, les problèmes sociaux, les guerres, les souffrances humaines... Par exemple, il y a le débat de la fille avec sa mère, son mari ou son galant. Le « je » féminin n'a pas besoin de réponse puisqu'elle s'accapare la voix, et le groupe ethnique se trouve conditionné par ses critiques et ses sentiments. En fait, elle

---

dominée par l'ordre établi. » (Femmes et espace poétique dans le monde berbère », in *Clio*, « Histoire, femmes et sociétés », numéro 9, 1999).

Un tel point de vue ne peut être conforme à la place de la femme dans la poésie rifaine où l'abondance des voix au féminin dit beaucoup de sa puissance poétique, et prouve combien elle détient un grand pouvoir au sein de la culture collective.

[303] Adolphe Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie de Jurjura*, Imprimerie impériale, Paris, 1867, p.II-III

[304] Terri Brint Joseph, « Poetry as a strategy of power : the case of Riffian Berber women", p.418-434, in Signs, journal of women in culture and society, volume 5, issue 3, *Chicago Journals*, avril 1980, p.427

[305] Basset, p.306

place la tribu dans sa logique et la juge selon sa vision du monde. Bref, elle est le sujet, et la société se contente de la case d'objet.

Le scénique commence par le « dire », par la performance. Cet acte de langage est le fruit d'une situation complexe (on a dit / motivation), et par un dire-faire (en tant que réalisation), géré encore par un but (intention de communiquer la vérité), tendant enfin à un effet cathartique (la réception). Dans cette situation dialoguée, les liens psychologiques sont forts entre le locuteur et l'auditoire, tout au moins les jeunes femmes. Sans jamais être inscrites ou écrites, ces paroles poétiques perdurent sous forme d'actes sociaux de rébellion, mais tolérés. Le « je » qui se révèle in vivo, fait mouvoir les joutes chantées[306]. Le distique s'avère une action chantée ; les vers peuvent être entre un poète et un rival soit du même sexe, soit des deux sexes), ou bien entre un groupe de danseurs-chanteurs et un autre.

Utile de rappeler que par « dialogue poétique », nous entendons l'expression dans un espace public, au milieu d'une société patriarcale, à travers des structures formelles et bien établies (institutionnalisées). Il appert que le chant est le stratagème efficient pour s'accaparer la parole dans la communauté, pour la contrôler et pour la remettre en question. Il est, avant tout, un acte qui ébranle les normes... Dans le corpus, notamment les « timenna », le locuteur est une voix féminine qui n'a de sens que dans le contexte où ses vers s'adressent à des auditeurs (qui ont déjà parlé, imposé des règles) sous forme d'une requête. Il s'agit d'une communication entre un « je poète » vers un autre « je » métalinguistique ou phatique qui est là, présent. Le croisement d'énonciations ne va pas dans la dispersion, mais plutôt du côté de la précision du logos dont s'investit la voix féminine (prédominant en tant que dialoguante).

Notons que l'information sur les circonstances de production est difficile à préciser. Le fonds ancien des distiques est difficile à classer ou à dater. Seuls les mots utilisés, notamment les emprunts[307], peuvent attester de leur date de

---

[306] Sarah Levin, "Wit, ruse and other keys to coexistence: reflections of Jewish-Muslim relations in Berber oral traditions", pp. 178-195, in Nabil Boudraa et Joseph Krause, (edits), *North Africa Mosaic: a cultural reappraisal of ethnic and religious minorities*, Cambridge scholars publishing, Newcastle, 2007.

« [...] sung poetry jousts or duels are a prevalent and highly developed form of Berber oral tradition. The poetry, duel itself is a form that lends itself to exchange boasts or insults. Usually presented in a public forum, the participants must be recognized as true poet by the community. They must have ability to improvise with wit and spontaneity while keeping to the constraints of the form." (p.186)

Elle est très ancienne. Elle apparait dans les *adamanduga* de la Mésopotamie du IIe millénaire avant J.C

[307] Notons que le degré de la présence des emprunts dans un distique peut expliquer textuellement l'authorship. Une poétesse utiliserait moins d'emprunts « castillans ou français » dans ses propos versifiés, et les couplets présentés en sont de bons exemples.

production. La création poétique, dit-on, commence avec le souffle de l'amour dans le cœur de la poétesse, moment complexe, peut-être fatidique. Jeunes filles et femmes adultes constituent le groupe de poétesses.

(13) Cpal i vari zeg yezlan wäan ayi deg wanu !

Xmi xafsen va beddev, ad ten d jebdev s ufiru.

Combien de mes vers dans le puits sont tombés!

Au besoin, avec la corde, je les puiserai.

La poétesse a une bonne mémoire où elle enfouit ses couplets. Elle assure la continuité des voix au féminin. Dans quelques distiques, le puits, espace féminin, est signe de l'abondance « secrète », et la corde serait la mesure « Buya ». Il revient à chaque poétesse de fouiller dans la matrice, d'innover et de produire des distiques nouveaux pour exprimer le monde « conçu » par l'homme. Cette poésie se décline comme celle qui est improvisée, chantée devant le public au son du tambourin (allun), non pas celle qui s'aligne sur les pages d'un livre écrit (imprimé).

Si dans une joute poétique, les juges sont nécessaires pour octroyer le prix considéré comme un couronnement pour le poète (par la publication), dans le cas du dialogue poétique, la communauté arrive à connaître la vérité des choses, du fait qu'il y a l'énonciation sur le sujet des deux parties. Ce sont toujours les hommes qui délectent le plus les distiques des femmes nubiles, et le prix c'est l'engagement (fiançailles) en plus de la célébrité (le public apprend par cœur les textes oraux). La meilleure poétesse est alors dite : « Mm wawalen », « vares remoani »... Toutefois, en s'investissant d'une parole créatrice, la femme se métamorphose en être puissant : elle décide du cours de la célébration.

Ce dialogue poétique est en soi un genre littéraire, mariant le dramatique et le poétique. Il y a alors lieu à l'invitation:

(5) Spess d i yezlan, ma tvil am ad qäan ?

Necc d macina i ipaëëyen ddexxan.

Écoute mes vers, croyais-tu que je n'en ai?

Je suis cette machine qui bat la fumée.

L'auditoire est avisé : la voix féminine est non seulement intarissable, mais capable de broyer tout. C'est bien lors d'une fête que les poétesses issues de familles, de clans ou de tribus composent instantanément leurs distiques, dans un art de la répartie et de l'improvisation à condition de puiser dans la culture ancestrale (continuum).

Parés d'une beauté, les vers ont un trait simultanément sacré et maléfique. Cela laisse la poétique se prémunir d'allusions :

(15) Cpal i vari zeg yezlan, necc tvilev d lquroan

Wami sseqsiv, nnan ayi : « D lpizeb n cciÏlan ! »

Tant j'ai des vers que je les ai pris pour versets,

On me rétorqua: « c'est à Satan ce livret! ».

Le mélange entre le poétique et le religieux est constamment débattu dans les dialogues versifiés, d'où la condamnation de la chanson par les fqihs et les religieux – univers masculin.

Rares sont les distiques qui ne remettent pas en question l'autorité. Le masculin est signe d'oppression :

(310) Ad ëapev ad sseqsiv ÏÏaleb di Temsaman,

Ad as iniv: « Aëëiäa, ma ittvima deg yexsan ? »

J'irai rendre visite au fqih de Temsaman,

Je lui dirai: « Survit-il dans les os, l'amant? »

Ici, la chanteuse défie non seulement l'autorité patriarcale, mais également la religion. L'amour est éternel dans tous ses états, même en tant que souvenance : « ittvima deg yexsan » - une sorte de mémoire du corps. Notons que le corps est à définir comme une indication autoréférentielle, et de lui dérive la voix féminine comme expression d'un discours qui se fait.

Cette célébration d'un art « interdit » est quand même solennel : l''accompagnement instrumental est sollicité.

(36) Wc ayi allun nni, ad as wceγ min ixs!

Ad ssfurjeγ lqum, ad t arreγ i bab nnes.

Donne-moi ce tambourin ! Ses coups je lui livre,

Je lui fais les adieux, je le rends au maître.

La poétesse entend réjouir le public avec ses izlan qui résonnent avec le tambourin. Seulement, il faut souligner que la thématique verse généralement dans la complainte et l'élégie.

Il y a l'habitude de laisser les deux poètes (ou les deux groupes) converser avec des rimes, en respectant la bienséance et la courtoisie, il y a lieu à la manipulation du discours. L'un des poètes écoute ce que dit l'autre, tout en pensant à ce qu'il va lui rétorquer en rimant. Parfois, il reprend ou puise dans la tradition. Mais dans ce dialogue, de deux choses l'une : ou bien il y a des vers qui sont rapportés ou bien

les propos passent sous silence. Ainsi, il y a lieu à la voix féminine de la rendre vivante par ellipse ou par le discours indirect.

Par ailleurs, la préparation de la rime finale est la chose la plus compliquée : le sens est véhiculé par les rimes, et si les rimes portent le sens... La voix poétique s'y attarde davantage, au risque d'altérer son discours. C'est pourquoi, il y a une certaine lenteur dans ce dialogue : il faut penser, anticiper, comptabiliser les syllabes, contrôler le rythme...

En somme, l'échange poétique tourne autour de l'action de « dire » d'un personnage principal « le je », et l'autre personnage passe sous silence, et n'a d'intérêt que pour mettre en exergue la subjectivité créatrice.

Etre, c'est dire le monde : « Ini ! »

Apanage des femmes, le distique n'existe que par l'acte de dire. Il se fait représentation chantée du monde, et apprentissage de la vie[308]. Le verbe « ini », conjugué aux deux « temps / aspects » (l'accompli et l'inaccompli), vient pour signifier un ancrage spatiotemporel : hic et nunc je dis à propos du fait (à commenter). Les formulations de « ini » sont multiples, mais s'articulent autour de la prise de la parole. Cela intrigue fort bien le lecteur. Dire au sein d'un vers dit beaucoup de l'énonciation, de l'expression du moi profond. Seulement, cette création entretient d'étroits rapports avec le monde hostile où le masculin prédomine.

Si les formes les plus fréquentes sont : "Inna ayi; Ad iniv; Tennid; Nnan ayi; Inna am; Sseqsiv; Ssawalev; Ini as.", les formes les moins fréquentes sont : « Ini ayi ; Ini asen ; Nniv; Tenna ayi ; Nnan ak ; Nnan as ; Ad nini; Innan. ». Quant à leurs équivalents (Iqqaë ; Ccetciv et Awal inu), ils sont rares.

Diverses remarques sont à avancer à propos les occurrences de « dire ». Tout d'abord, les formes négatives « war ttiniv » ou bien « war qqaëev » ne figurent pas : cette formulation signifierait la négation de la voix, ou peut-être à un autre degré le triomphe de l'établi sur la subjectivité... Cette proposition serait le non discours...

---

[308] Basset, op.cit.

Henri Basset refuse à la poésie amazighe toute portée didactique. « La poésie didactique ? Elle n'existe pas. Ou, plutôt, elle se confond avec une vague poésie philosophique, quelques idées très simples que les générations se transmettent l'une à l'autre et que chacune habille à sa manière. » (p.306)

Comment expliquer le mot « didactique » rattaché aux distiques ? Si le didactique renvoie à l'acquisition d'une information, les distiques rifains disent beaucoup de la découverte du monde. Si le didactique veut dire la préservation de la culture, les couplets rifains sont chantés à travers le temps, appris par cœur et partagés par un grand nombre de personnes – constituant la culture de la communauté.

Par contre, « Je dis » (la première formule performative comme force illocutionnaire) va non seulement dans le sens de l'information ou bien de la dialectique, mais surtout dans la construction d'un discours nouveau.

En outre, la forme « Nnan as » / « ils ont dit de moi » apparaît dans des propositions secondaires ou in absentia, une marque mise dans un rapport antithétique au « je » performatif avec « Nniv, Ad nniv » qui dénote la présence, et l'imposition de la voix sur le Discours... Ce rapport, qui joint deux contraires, tend à expliquer les contrastes (des versions différentes) entre la vérité et le mensonge.

Les distiques sont des actes de discours anticonformiste. Ils se réfèrent autant au présent qu'aux autres moments, à un ici tout comme à des lieux différents. L'auditoire est face à une purgation des passions en vue de la régénérescence du moi chantant. Dans la poésie orale, le « je » poétique se démultiplie même si le locuteur est effacé. Les marques de l'oralité enrichissent les interprétations. Bref, les dialogues poétiques tournent autour de l'amour tragique : les éléments du pathos, de l'hybris et de l'hamartia sont enfouis dans les courts textes. Le « je » recherche à purger ses maux, s'entête à s'accrocher à l'amour qui le mène vers le chaos et se recherche voix de négation totale.

Ce trait tragique va de l'amour pur jusqu'à l'amour charnel. Dans un distique, nous avons une voix féminine qui accuse la société de la traiter comme un objet, notamment lors du choix du mari :

(932) Min ira nniv ad awyev lustad inejpen ;

Iwca ayi baba i usebbab n lefpem.

J'aurais souhaité épouser le professeur,

Mais mon père, au marchand du charbon, m'a offert.

La raillerie sociale est manifeste, tout comme le patriarcat est tourné en dérision. L'imposition du mari fait en sorte que la voix féminine naisse de la dérision (peut-être l'absurde) et lui fournisse une vision différente.

Nous avons une autre performance intéressante d'une voix hédoniste qui s'insurge contre la doxa, notamment les paroles des autres :

(848) Nnan as yewdan: « Tinn teqqim tceÏÏ ! »

Kenniw ma tzemmarem as i wnecceÏÏ ?

Les gens disent: « Celle-ci ne se marie guère! »

– Serez-vous capable d'assouvir vos plaisirs?

L'élision de « Moi, je dis » gère le second vers – sous forme d'anticonformisme absolu. Elle est quand même verbale : Si vous m'écoutez, je vais dire (après avoir entendu ceci). Le défi féminin est là, avec le mot « anecceÏÏ », spécifique au jargon masculin.

En effet, les poétesses reprennent les mots ou les vers des autres pour en créer leur discours de défi, voire de défiance. Ainsi, dans plusieurs vers, le trait suggestif fonctionne dans le sens à viser un lecteur qui va imaginer et deviner le discours poétique, encore moins le message ou la construction des vers. Rappelons que la parole se fait au milieu d'un groupe de femmes, au son d'un tambourin (allun), en face d'un public avide d'entendre les « awalen / mots ». La voix est directe, solennelle. Souvent la formule est : « inna yi... » (Il m'a dit), est suivie par les propos de la poétesse qui rétorque, et finit par avoir raison, s'approprier le pouvoir de dire. Le distique serait la réponse aux paroles masculines. Il remet ainsi en question le message, et le critique de manière intelligente, mais souvent en utilisant les raisons du cœur. Cette diction verse donc dans la dialectique : « inna, seqsiv, qqaëev (sawalev), ssel min qqaëev ». Ce schéma est une négation de l'établi, du dit et du masculin (tyrannique). Toute la poésie est alors négation, résistance ou rébellion contre les codes. La voix entend s'affranchir car elle prend conscience d'une menace. Elle est espace de « siba ». Par conséquent, la poétesse ne craint rien. Elle défie le monde codé, cet univers qui la renie. Elle explicite l'univers où l'homme (le mâle) est, cette fois, poétiquement sans issue.

La mise en musique est presque souvent la même, au son de l'allun. La diction y est hautement précise. René Basset ira jusqu'à dire qu'il y a une même mécanique formelle dans les couplets :

« La phrase ancienne est oubliée elle ne valait que pour une circonstance ; on la reconstitue sous une forme un peu différente, avec des mots analogues. Ainsi fait-on pour la poésie : chaque poème ne dure que le moment où on le chante et quelques courts instants après. »[309]

Le berbérisant oublie que l'imitation est le premier procédé de création. Parfois, dans les distiques de joute, le « même sentiment » est reproduit dans un ton semblable sur le plan lexical par la reprise des mêmes mots, mais le ton est totalement différent : la dérision est là, ou plutôt l'ironie, la reprise des « mêmes images », mais avec l'intention différente.

De même, la chanteuse rifaine va défier l'écrit en raison de son caractère envoûtant :

(835) Ad ariv, ad mpiv deg wafar n ufaëeÏÏu

Ad as ariv i Ḥemmu puma war d ayi ittettu.

[309] Basset, op. cit., p.307

Sur l'aile d'un papillon j'écris, je récris,

Je charme Hemmu pour échapper à l'oubli.

Puisque l'espace est limité, l'élucidation du langage est problématique. Cela veut dire également que le souffle est concis et mesuré, et l'on attend la réponse, la réaction de l'autre poétesse. Comme voix poétique, le distique poétique serait un dialogue entre une femme et les autres avec des mots qui naissent de la confrontation (par la parole) en écho aux autres : les renier, les amplifier ou les tourner en dérision sont les différentes réactions.

« Seuls, les chants devenus rituels : chants des fêtes agraires, des noces ou des circoncisions, ont chance de se conserver davantage : ils sont traditionnels ; on les répète depuis longtemps, si bien déformés parfois que leur sens n'apparaît plus clairement. »[310]

Rien n'est déformé dans le couplet, le fond et la forme sont culturellement ficelés. Non seulement, la poétesse doit rechercher dans sa mémoire les distiques « ethniques », mais surtout insister sur le fait de forger la même mesure « ethnopoétique ». S'il y a difficulté au niveau de la réception, cela renvoie à la non-maîtrise de la culture en question : les étrangers ou les concitoyens « éduqués dans d'autres langues ».

Le destinataire explicite

Toute réception est incapable de distinguer entre « le fait de dire » et le « dit ». Mais, « il est possible de distinguer entre l'intention nécessaire à l'exécution d'une action *subséquente*, et l'intention qui est requise pour accomplir l'action *présente*. »[311] Rappelons que les distiques sont un dialogue explicite qui va à l'encontre de l'esprit de la société, et les célébrations collectives permettent l'octroi d'un espace de liberté – comme c'est le cas dans le carnaval. S'ils renferment une critique sociale, le destinataire est vu comme un adversaire, un ennemi, un rival, un hypocrite... Le sens de l'ego féminin est grand : sa voix est doublement marquée - face à une réalité à mille entraves, face au mâle « souvent négatif »... A travers tous les couplets présentés, la familiarité entre le « je » et le « tu » (redoublé : destinataire et le public) est forte : il y a lieu à l'intimité, mais c'est une intimité qui naît de la querelle entre genres...

En général, il y a bien des formes linguistiques contraignantes qui surdéterminent la poésie féminine. Mais, somme toute, les marques du féminin sont propres d'une jeune femme de 13 ans à 20, se sentant pleine de vie, femme prête au mariage.

---

[310] ibid, p.306

[311] John Langshaw Austin, *How to do things with words*, p.72

Les voix des mariées, des divorcées, des veuves se font moins importantes... Elles ont occasionnellement droit à la performance, dans un espace public.

Le discours rapporté, notamment la présence de « inna », et d'autres éléments de composition, mettent au premier plan le genre de la voix chantante, par excellence féminine, avec des traits esthétiques particuliers. Au fait, quelles sont les formes dans ces couplets au féminin ? Le récit a droit de se servir des hémistiches propres aux autres, parfois même des vers anciens. Les principes sont : simultané, le premier vers et le second sont unis par la forme et le sens. Le second vers explique le premier qui paraît bizarre. Les rapports sont intéressants à lire, à partir d'une vision totalement culturelle.

Force est de constater que si la rime est plate avec des vers de douze syllabes construites sur la mesure

A ya ralla yara / A ya ralla Buya

C'est dans le sens de plaire au public qui tout ouïe. Ainsi, les distiques sont chantés un à un, mais parfois en regroupements (selon le critère thématique, ou bien selon la répétition du premier vers (même) dans différents distiques). Pour enrichir la dimension phonique, la répétition (mots, syllabes, sons) est le procédé le plus usité, tout comme la symétrie et l'homophonie... Les mots sont bien agencés, le double sens est tant exploité que les vers paraissent simples, les rimes sont bien choisies pour satisfaire aux exigences de l'oreille... Tout cela concourt à dire que le public est le seul juge de la qualité des distiques, en vue de réaliser une mémorisation collective, autrement dit la postérité.

En conclusion, répondre à la question de comment cerner l'opposition (féminin vs masculin) dans des distiques « anonymes » mène à faire du discours poétique, une négation de genre par une telle présentation : le féminin est créateur, à l'encontre du masculin qui est objet de création. A partir du corpus, nous pouvons dire qu'il y a de nouvelles règles qui sont imposées au masculin ; la voix féminine reconstruit le monde qu'elle a créé en se la réappropriant. Le dialogue poétique se hisse comme opposition envers l'établi. Par conséquent, l'éthique est, en premier lieu, rejetée, voire refaite. La familiarité entre les deux acteurs renforce le ton léger qui détruit la morale et les valeurs. Le ton du rejet est manifeste : les couplets dénoncent une société conservatrice.

La projection de la masculinité est intéressante à proposer. Le portrait est : un être infidèle, insoucieux, éloigné, traître, hypocrite... En un mot, un Don Juan de Molière... Enfin, si les contraintes sont de confection masculine (d'une société patriarcale), les couplets sont des complaintes où le ton élégiaque l'emporte, par le fait de faire de la parole un faire afin d'être libre, d'être réellement. Cette poésie féminine avance une vision à part, différente surtout. Elle refait le monde par l'action de dire la vie : l'existence se réduit, en fin de compte, à la parole, à la

diction et à la mémoire. L'expression des sentiments dépend étroitement du contexte socioculturel où la femme marque sa voix si interdite dans le public. C'est pourquoi les énoncés poétiques vont du naturel à l'impossible (allégorie)... En somme, si, maîtrise de soi et raison sont tributaires du masculin, le féminin présente un rattachement viscéral au réel en vue de s'y engager corps et âme pour l'améliorer.

BOUCHRA EL ANDALOUSSI

(Enseignante au CRMEF de Kénitra)

Femmes africaines en Occident : besoin d'intégration et crise référentielle Introduction

Notre ambition dans cet article est de mettre l'accent sur l'une des différentes facettes de l'émigration des africaines en Occident. Nous avons en effet, choisi de nous pencher d'une part, sur l'époque postcoloniale avec son lot de flottements et d'incertitudes et de l'autre sur une catégorie bien distincte de femmes africaines subsahariennes. Celles qui nous intéressent sont instruites, intelligentes et émancipées. Elles ont fréquenté l'école européenne et se sont familiarisées avec cette nouvelle culture introduite par le colon. Elles dénigrent par ailleurs, les contradictions d'une culture ancestrale qu'elles considèrent inféconde et exaltent celle venue d'outre-mer. Et c'est sans doute, en désavouant leurs réalités authentiques qu'elles ont commencé à pâtir d'une crise référentielle. Ce qui les distingue des autres c'est surtout le fait qu'elles ont succombé au malaise identitaire jusqu'à devenir hantées par le voyage vers l'Europe.

Leur désir d'émigration n'est en aucun cas inféré par un besoin financier ou économique. Elles sont mues par une volonté de fondre dans le moule occidental et de s'intégrer bon gré mal gré dans une société qui souffre elle-même de ses propres ambiguïtés.

Nous voulons donc accorder une importance particulière à l'issue de cette expérience en terre d'accueil qui se veut avant tout une quête d'équilibre.

Ainsi, d'un point de vue littéraire et à travers des romans que nous avons choisis féminins écrits par des africaines en l'occurrence Le baobab Fou de Ken Bugul et Assèze l'africaine de Calixthe Beyala, nous nous pencherons d'abord sur ce contexte postcolonial qui a engendré un mal de vivre chez ces femmes africaines et qui les a incitées à émigrer vers des destinations tantôt rêvées tantôt idéalisées, mais tellement méconnues. Puis, nous verrons que leurs périples en terre étrangère les ont surtout conduit vers la désillusion.

Pourquoi le regard féminin ? Parce qu'il apporte une vision différente par rapport à celle de l'homme. On voudrait adopter un point de vue que l'on espère éloigné de celui des écrits littéraires masculins sans pour autant renier toute la richesse de leurs productions. Le fait est qu'il y a dans les écrits féminins une certaine sensibilité introspective qui nous paraît très transcendante.

1- Le contexte postcolonial et le mal de vivre des femmes africaines

Avant d'évoquer l'expérience d'intégration des femmes africaines dans leurs pays d'accueil, il conviendrait de nous pencher un tant soit peu sur la situation qui a présidé à ce désir obsessionnel de quitter la terre natale et à la hantise de cet ailleurs si convoité notamment lors de la période postcoloniale, époque sujet de notre intervention.

Faisons d'abord le constat suivant ; le fait colonial est en lui même un facteur déterminant dans le sentiment de désarrois qui a pris en otage toute une génération d'africains et qui a fini par les pousser vers l'émigration.

Cette sensation de détresse est en effet, la résultante des horreurs et des injustices que leurs pays ont subies au moment de la colonisation, mais aussi suite à la décolonisation car il faut bien le dire à l'instar de Nazi Boni que l'invasion du continent noir par les européens a mis fin à l'ère de l'Afrique spécifiquement africaine. Elle a par contre donné naissance à un continent livré à tous les démons post-indépendantistes : misère, corruption, prostitution, pratiques traditionnelles perverties et perte de repères les plus élémentaires.

L'une des manifestations de cette intrusion est également l'école européenne qui a énormément contribué à renforcer l'angoisse et l'anxiété des enfants qui l'ont fréquentée ou qui sont ; comme disait Mongo Beti ; « tombés dans ses filets » et qui sont devenus par la suite des aliénés voire même des névrosés, étrangers à leur propre culture.

Dès le moment où les jeunes africains garçons et filles ont pris le chemin de cette école, ils se sont inscrits dans une perspective de voyage. Et c'est peut être la première portion de la voie qui les a menés inéluctablement vers un ailleurs encore plus lointain notamment vers l'Occident. Cependant pour l'Africaine car c'est elle qui accapare notre attention ici, ce sont son enfance et par la suite toute sa jeunesse qui sont marquées du signe de l'instabilité et du voyage.

Les filles scolarisées doivent impérativement quitter leurs villages natals pour rejoindre l'école occidentale implantée évidemment dans la grande métropole. Ce déplacement signifie un éloignement par rapport à tout ce qui fonde le terroir, la famille, les repères de l'enfance, les célébrations, les initiations, les palabres. Il est parfois considéré comme une chance pour tourner le dos à un espace jugé hostile et repoussant comme c'est le cas pour le personnage de Assèze dans Assèze l'Africaine de Calixthe Beyala qui risquait de croupir dans son misérable village du pays Eton « le pays le plus arriéré du Cameroun » observe ironiquement Beyala.

Mais, ce voyage peut d'autres fois, être ressenti comme une déchirure ; une sorte de cordon ombilical coupé trop tôt. C'est du moins le sentiment du personnage de Ken dans le roman autobiographique Le Baobab Fou de Mbaye Biléoma Mariétou qui se présente comme un récit belliqueux témoignant d'une expérience

personnelle funeste et où l'écrivaine s'ingénie à relever quelques unes des tares aussi bien de la société sénégalaise « néocoloniale » que de la société occidentale, en l'occurrence belge où elle s'est installée vers la fin des années soixante. Elle y met l'accent entre autres, sur cette instabilité qui a marqué la période de sa scolarisation et qui a aggravé une sensation de solitude installé depuis longtemps chez elle.

a- Le procès de l'école européenne

Le premier voyage des jeunes filles scolarisées en Afrique subsaharienne est une sorte d'émigration interne c'est à dire à l'intérieur de leur pays, mais c'est un déplacement du village vers la ville pour un projet d'étude qui les place parfois de prime abord, dans des espaces désagréables et répulsifs à commencer par l'école européenne que Mongo Betti à titre d'exemple, compare à un abattoir ;

« Rappelez-vous l'époque, dit Mongo Béti dans Mission terminée, les pères menaient leurs enfants à l'école comme on pousse des animaux à l'abattoir. Des villages, des brousses éloignées de plus de cinquante kilomètres, arrivaient de tout jeunes enfants conduits par leurs parents pour s'inscrire à l'école. N'importe laquelle. Population pitoyable. Ces jeunes enfants hébergés par de vagues parents autour de l'école ou de vagues relations de leurs pères, mal nourris, faméliques, rossés à longueur de journée par des moniteurs ignares, abrutis par des livres qui leur présentent un univers sans ressemblance avec le leur, se battant sans cesse, ces gosses-là c'était nous, vous rappelez-vous ?»

Ken Bugul a aussi été dans cette école dont elle fait le procès tout en la considérant comme le lieu où tous les refoulements et les complexes ont trouvé leur exutoire en la personne des élèves à cause de la perversité des enseignants, des directeurs et même des programmes. Elle évoque le rejet auquel elle a été confrontée dès sa première année à l'école européenne surtout de la part des familles chez lesquelles elle a été placée par sa mère. Elle habite tantôt chez une tante, tantôt chez un surveillant et elle est partout submergée par le sentiment d'isolement et frustrée de ne pouvoir établir aucune sorte de communication avec son entourage. Elle est étrangère même chez son propre frère où elle souffre en plus du froid « dans le cœur, dans l'âme {et} dans les rapports. » (Bugul, 140)

Il paraît donc évident que si les jeunes femmes scolarisées dans l'école européenne se sentent isolées partout où elles s'installent c'est qu'elles souffrent d'ores et déjà d'une aliénation tellement accentuée qu'elle a généré un vide référentiel. Et puis toutes les incertitudes engendrées par la découverte d'autres savoirs, d'autres visions du monde, ont, semble-t-il, créé dans l'esprit africain une angoisse sans bornes et creusé tout un abîme.

b- L'Afrique : un continent livré à tous les vices

Le mal de vivre des femmes africaines trouve également sa source dans la désillusion qui a succédé à l'euphorie des indépendances. Elles sont déçues par ces indépendances qui n'ont été d'aucun secours dans leur crise identitaire. Elles réalisent que contrairement à ce qu'elles ont espéré, leur manque de repères s'est accentué. Elle ont cru que « l'indépendance (allait les) sauver. (Elles n'ont constaté) aucune acquisition d'identité propre, aucun souffle. L'indépendance (a été) comme l'officialisation de la dépendance. » (Bugul, op.144)

Il est évident que nous retrouvons ici l'écho d'autres écrivains négro-africains de la même époque qui ont souligné la désillusion de presque toute une génération d'africains au lendemain des indépendances. Nous pensons à titre d'exemple à Ahmadou Kourouma dans Les soleils des indépendances et à Aminata Sow Fall dans Le Jujubier du patriarche. Bugul quant à elle, témoigne dans Le baobab Fou de l'accablement devenu comme la prédestination d'un continent car « pour cette Afrique qui {a} connu des bouleversements historiques énormes, les pillages innombrables et le carnage de l'homme noir, l'indépendance (a bafoué) l'espoir » (Bugul, op. 145). Elle dresse un tableau sans complaisance d'une Afrique livrée à tous les vices.

2- La crise référentielle au féminin

Le désarroi des femmes africaines né de leur itinéraire au village puis à l'école occidentale, les conforte dans un sentiment de différence. Elles s'aperçoivent progressivement que le fossé se creuse désespérément. Ken Bugul affirme que même si « l'Afrique (la) rappelle à elle par ses élans, ses instants de poésie et ses rites (elle tient) bon le lien avec les valeurs apportées par la colonisation » (Bugul, op. 143). Par contre le personnage de Assèze dans Assèze l'Africaine de Calixthe Beyala, stigmatise son village natal en le décrivant comme « un village cocorico-misérable, un coin de brousse qui n'a pas de nom défini ni d'histoire bien claire. Le paysage ? Une nature maladivement féconde, pétrie de sentines, bourrelée de frises, embrochée de lianes et de mille et un marigots, asiles de superstitions, de serpents-boas, de vipères, de hautes herbes coupantes et d'innombrables mille-pattes. Un vivier pour pangolins, moustiques, crocodiles et singes. Pas pour les hommes... » (Beyala, 40)

Dès lors ces femmes se tournent vers le modèle occidental. Elles sont réellement fascinées par cette civilisation. Elles en aiment l'identification qu'elle leur impose du fait, justement que la justification qu'elles doivent en donner va jusqu'au renoncement total à leurs réalités profondes. Elles sont prêtes à se dépouiller de leur identité initiale et à se hasarder à en endosser une autre.

Convaincues qu'il est possible de faire le sacrifice d'une culture, de tout un acquis, d'un continent, elles entament l'apprentissage des usages et du mode de vie

occidentaux. Elles s'ingénient à s'identifier au niveau de l'apparence, de la démarche et des mœurs aux modèles qui jalonnent les pages des revues et des magazines européens qu'elles lisent. Elles sont métamorphosées physiquement et moralement. Personne ne peut nier dès lors, que ce désir d'identification est tellement extrémiste qu'il ne peut que donner naissance à une grande agitation sentimentale, à un écartèlement sérieux entre deux sentiments contradictoires ; celui d'une fascination extrême pour l'Occident, d'une envie indomptable de partir pour s'installer dans ce « Nord référentiel, le Nord terre Promise » (Bugul, op. 33) et celui qui traduit une immense difficulté à tourner le dos au terroir et à s'arracher à ses racines. Il s'agit en effet, d'un tiraillement entre deux cultures qui s'avère constant chez cette génération de femmes africaines ayant reçue une éducation à la charnière de deux civilisations : traditionnelle et occidentale.

Jacques Chevrier parle d'ambiguïté caractéristique de « l'état d'esprit de toute une génération d'africains formés aux disciplines et aux méthodes occidentales » (108). Nous on estime que cette ambiguïté est bel et bien un facteur majeur d'aliénation. Elle a été conjuguée à d'autres éléments pour engendrer le vide référentiel qui est à l'origine du désir d'émigration vers l'Occident.

Dans ce contexte le déplacement de ces femmes vers l'Europe est vécue également comme un acte libérateur, un affranchissement d'un espace oppressant, une délivrance d'un système de valeur pesant qui n'a pas pu combler leurs attentes ni répondre aux nouveaux défis auxquels elles sont confrontées dans leur vie quotidienne.

3- **Intégration mitigée et désillusion dans le pays d'accueil**

D'un point de vue général, les femmes de cette génération de l'Afrique postcoloniale sont parties en Occident notamment en Europe pour diverses raisons. Les unes devaient terminer leurs études supérieures, les autres avaient pour objectif d'expérimenter la vie dans les « pays des sapins », d'autres encore dans un but purement économique. Leurs expériences sont multiples et leurs aptitudes d'assimilation sont différentes.

L'Occident exerce une sorte de magnétisme sur la plupart des personnages féminins. D'où les nombreuses représentations apologétiques et les projections extravagantes comme celles qu'on retrouve dans Assèze l'africaine et qui font de cet espace le lieu où « Quand on dit « je veux », une tornade de cent millions de francs nous tombe du ciel ; où quand on dit : « j'ai besoin », on se nourrit de sucs riches en vitamines et en extraits de protides, mixérisés de matières premières diverses ; le pays où on se vêt, s'éduque dans des nefs lumineuses des bâtiments construits de neuf, un pays de gens généreux qui t'amènent à des expositions, de savants qui jouent au golf, d'hommes d'affaires qui mangent des sandwichs, d'hôpitaux qui ressemblent à d'énormes salles de bal où le paludisme se

décompose dès qu'on le touche et fond comme chocolat au soleil » (Beyala ; op. 212)

Pour celles qui ont vécu dans le flottement et l'agitation d'une crise référentielle, cela a donné lieu à une crise identitaire et elles sont nombreuses à souffrir d'un mal-être qui les ronge et qui les inscrits dans un processus de quête. La quête de repères et d'équilibre.

Cependant, une fois sur « la terre promise » leur déception est d'autant plus grande que leur désir d'intégration se heurte au rejet de la part de la communauté occidentale ou du moins d'une grande partie de cette société.

a- La couleur noire ; grand facteur d'exclusion

Le premier facteur d'exclusion qui fait obstacle à l'intégration de ce qu'on appelle aujourd'hui « les minorités visibles » c'est à dire tout ceux qui n'ont pas « la bonne couleur » ou bien « la bonne apparence » c'est bien leur différence.

Au tout premier contact avec l'Europe, les Africaines sont contraintes à une prise de conscience rapide de cette différence.

Elles découvrent avec stupéfaction qu'elles ne ressemblent pas aux gens de la rue, qu'elles sont distinctes par rapport à ceux qui les entourent, qu'elles sont différentes. Et le rêve prend fin, et l'émergence de l'illusion se fait dans la douleur car elles sont contraintes d'affronter la réalité de leur identité authentique. Celle-là même qu'elles ont dénigrée à un certain moment et qui reste pour elles malgré tout indéfinissable.

Il est vrai que dans des conditions ordinaires des émigrées africaines qui atterrissent dans un pays d'accueil d'outre mer ou autre s'identifieraient facilement à la communauté ethnique qui existe déjà à condition qu'elles n'endurent pas un mal-être existentiel et ne souffrent pas de crise identitaire. Cela faciliterait dans une certaine mesure, leur insertion dans ce pays. Seulement, les cas que nous avons voulu présenter ici sont particuliers. Ces africaines sont surprises voire ahuries de découvrir leur différence, de voir qu'elles sont étranges et étrangères par rapport aux européens « de souche ». Alors elles réagissent différemment. D'aucunes mesurent dès leur arrivée le malaise que représente le fait d'être africaine en Occident comme c'est le cas du personnage de Assèze qu'on retrouve chez Galixthe Beyala et qui prend conscience de « la fatalité d'être femme noire » (Beyala, op. 223) et de l'obstacle que cela représente pour son intégration en terre d'accueil; d'autres considèrent plutôt cette différence comme une distinction-privilège et cherchent à en tirer profit pour mieux se situer par rapport à leur entourage et à leurs fréquentations.

Alors celles-ci, ces femmes en crise d'identité aspirent à une sorte d'approbation de la part des occidentaux. Pour ce faire, elles n'hésitent pas à fuir leur propre

communauté pour essayer de flatter le désir de fantaisie et d'excentricité de ces Européens de la fin des années soixante qui sont blasés de tout et qui aimeraient s'afficher avec une femme noire. Ken Bugul affirme que « ces gens (...) absorbent la diaspora pour l'originalité. (Nous avons une amie noire, une Africaine) est la phrase la plus « in » dans ces milieux » (Bugul, op. 101). Seulement pour ces Occidentaux, l'image du noir reste tributaire d'une certaine vision réductrice qui dans le cas des femmes noires, les associe au mythe du fantasme inassouvi qui hante l'homme blanc. Cela peut procéder d'une certaine manière, d'un désir ambigu de déculpabilisation de la colonisation, il n'en demeure pas moins que les canons de beauté des femmes noires sont à l'affiche de la mode. Ceci implique évidemment une inscription intense du corps des Africaines.

La couleur noire est ainsi intimement associée au désir charnel chez l'homme blanc. Et si ces femmes africaines succombent à l'envie de fasciner et d'être un objet de désir parce qu'elles ont toujours recherché l'acceptation des Blancs et l'intégration dans leur monde, elles se heurtent en revanche, à la réalité de l'avilissement de leur image cantonnée dans l'inconscient de beaucoup de Blancs à l'unique représentation d'un corps qui stimule le désir. C'est évidemment l'une des causes de la désillusion des femmes africaines qui ambitionnent plutôt une reconnaissance de leur intelligence et de la finesse de leur esprit ; un droit au traitement équitable et au respect de leur dignité. Apparaît alors la débauche comme une autre alternative pour circonscrire l'indifférence.

La prostitution ; la drogue ; l'alcool ; l'amour libre représentent des tares auxquelles elles peuvent s'adonner non pas par vice mais par désir de jouer le jeu de l'Occidentale libérale et ouverte d'esprit. Ken Bugul donne l'exemple de l'Africaine noire qui a toujours cru « à ses ancêtres les gaulois » et qui emprunte tous les sentiers y compris celui du libertinage et de la débauche pour se sentir convoitée et sollicitée par les blancs. Pourtant elle n'a « pas besoin d'argent. (Elle est engagée) dans un processus. Inconsciemment, (elle est) irrésistiblement attirée par tout ce côté de l'Occident dont on ne (lui a) jamais parlé dans les manuels scolaires. » (Bugul, op.87) Elle sombre alors dans la fragilité et la précarité de l'univers occidental pervers.

Sa dépravation dans ce cas ne procède pas non plus de son immoralité. C'est plutôt à cause de son autoreprésentation du « corps noir, cette couleur (qui) prend toute forme d'explosion de phénomènes aliénants, soutenus par des fantasmes non acceptés ». (Bugul, op.175) Ainsi la couleur noire est tout aussi source de privilèges « empoisonnés » que de soucis pour ces femmes en mal de vivre leur appartenance sociale, leurs valeurs et leurs origines africaines.

Ces femmes émigrées doivent donc composer avec de multiples manifestations du rejet dont elles sont victimes en pays d'accueil. Il est vrai que les cas que nous présentons ici ne font pas la règle puisqu'elles souffrent d'une aliénation précoce,

mais elles sont également tenues à supporter le racisme qui reste inévitable malgré tous leurs efforts d'assimilation. Elles sont pareilles à tous les étrangers stigmatisés pour leurs origines. D'ailleurs, les discours xénophobes sont très fréquents en Europe et émanent autant des autorités étatiques et des compagnies privées que des individus.

D'autre part, même le laxisme de ces africaines et leur complaisance ne sont pas suffisants pour les protéger contre l'inimitié de l'espace occidental. L'illusion de « la terre promise » disparaît au profit de l'image d'un lieu plutôt corrompu.

b- L'espace occidental ; un lieu corrompu

Les lieux de résidence de ces femmes alimentent en effet, une exclusion étudiée. Elles sont contraintes de vivre une sorte de ségrégation urbaine qui les enfonce dans leur isolement. Les pays d'accueil de ces femmes inscrivent un dysfonctionnement des processus intégrants et l'espace qu'ils consacrent aux étrangers en est l'une des manifestations évidentes. Tout le monde connaît les ghettos et les quartiers périphériques consacrés aux étrangers qui résident et travaillent dans les pays européens.

Chez Ken Bugul, la situation des lieux où elle réside successivement est très significative. Dès son arrivée en Europe, Elle dit avoir été installée dans un foyer pour jeunes filles étrangères ; « une petite chambre, avec un petit lit, une petite armoire {où elle a} peur de tout ce qui l'entoure surtout la solitude {et} le froid » (Bugul, op.41). Elle déménage par la suite, mais il s'agit toujours du même contexte puisque c'est une maison située dans une cave submergée par l'obscurité. Le troisième lieu où elle s'établit n'est autre qu'un studio situé au dessus d'un « bordel déguisé » en sauna ; un lieu corrompu qui influence même sa destinée.

L'espace occidental se définit ainsi, par son aspect sarcastique et pervers qui favorise la déchéance de ces femmes déjà frustrées par l'inassouvissement de leur vieux et profond désir de réaliser un certain équilibre psychique.

On peut alors évaluer l'étendue de la désillusion de ces femmes africaines émigrées en Occident par les vicissitudes de leurs différents parcours et qui les ont amenées à anéantir la conscience de leur ambiguïté.

Quant à leur expérience d'intégration au sein du pays d'accueil, elle se solde évidemment par l'échec et leur quête d'identité et d'équilibre finit dans l'errance parce que leur périple est accompli sous le signe du déchirement et de l'aliénation. Ce séjour en « terre promise » les transforme finalement en êtres hybrides. Ce clivage qu'elles ressentent en elles et leur incapacité à relier le passé et le présent ainsi que les différents noyaux culturels auxquels elles sont rattachées les vouent à vivre comme des êtres du reflet. Elles deviennent ce

qu'elles voient d'elles mêmes dans le regard des autres, mais elles tentent de se construire une personnalité malgré leur sentiment de naufrage.

Conclusion

Ainsi, c'est un parcours jonché d'embuches que ces femmes africaines en quête d'affirmation ont retrouvé en terre d'accueil. Elles sont parties en Europe avec beaucoup de rêves. Elles n'en ont réalisé presque aucun. Toutes les conceptions philosophiques et culturelles de tolérance d'émancipation et de qu'elles ont apprises dans l'école occidentale se sont désagrégées au contact de l'Europe. Les modèles auxquels elles voulaient ressembler se sont avérés impossibles à atteindre.

Elles ont fui une Afrique postcoloniale souffrante, agonisante où règnent l'injustice et la corruption, où la violence est érigée en loi et où le statut de la femme tarde à connaître un meilleur essor à cause de la décadence des différents pouvoirs socio-politiques. Elles n'ont pourtant, été attirées que par les aspects les plus négatifs et les plus pathologiques d'un Occident voué aux vices et à la dépravation.

Leur expérience d'émigrées se résume à la dispersion et à la fragmentation de leur identité. Elles ont aspiré à une intégration douce et réconfortante, elles se sont heurtées à l'exclusion et à la marginalisation à cause de leur différence. En somme, ces personnages qui tournent inexorablement le dos à l'Afrique sombrent dans la fragilité et la précarité dans l'univers occidental. L'explication que propose Ambroise Kom (2000 : 51) à ce sujet est intéressante : « [...] mal préparés à appréhender la complexité de leur milieu d'accueil, ils [ces personnages] ne peuvent pas se présenter comme les apôtres d'un nouveau dialogue interculturel, ni encore moins proposer une nouvelle approche de l'identité africaine. »

On notera cependant une certaine prise de conscience chez quelques unes de ces femmes qui ont choisi d'interrompre leur processus d'autodestruction. Au moment où quelques unes ont entrepris la lourde tâche de corriger l'artificiel de leurs vies, d'autres ont été plus audacieuses pour prendre la décision de rentrer en Afrique.

Peut-on parler alors d'une victoire ou d'un échec ? Ce qui est certain, c'est que chaque expérience est un moment d'apprentissage si elle abouti à une maturité assumée. D'ailleurs, les générations suivantes prouvent qu'une intégration saine et enrichissante est possible sans que cela puisse provoquer ni déchirement ni dualité.

Bibliographie

BUGUL Ken, *Le baobab Fou*, Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, Dakar, 1997.

BEYALA Calixthe, *Assèze l'Africaine*, Editions Alba Michel, Coll. j'ai lu, 1994.

CHEVRIER Jacques, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin, 1974.

BORGOMANO (Madelaine), *Voix et visages de femmes dans les livres écrits par des femmes en Afrique francophone*, Abidjan, C.E.A.D, 1989.

CAZENAVE (Odile), *Femmes rebelles, naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1996.

KOM (Ambroise) « Pays, exil, précarité chez Mongo Beti, Calixthe Beyala et Daniel Biyaoula », *Notre librairie,* 2000 ; 138-139 : 42-55.

LEE (Sonia), *Les romancières du continent noir*, Paris, Hatier, 1994.

ORMEROD (Beverly) et **VOLET** (Jean-Marie), *Romancières africaines d'expression française, le sud du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1994.

THIAM (Awa), *La parole aux négresses*, Paris, ED de Noël, Gontier, 1978

Jaouad Rouchdi

(Faculté Pluridisciplinaire d'Errachidia/Maroc)

Migrations et quête de l'identité à travers "La Fille étrangère" de Najat El Hachmi[312]

A l'époque des flux migratoires stimulés par des besoins économiques, le développement, la mondialisation, l'Europe en particulier et le reste des pays occidentaux en général ont adopté une politique migratoire pour répondre à ces défis. Effectivement, beaucoup de jeunes relevant surtout du tiers-monde ont quitté leur pays pour venir s'installer en Europe et en Amérique du nord. Suite à ce flux migratoire, nous avons eu une myriade de femmes écrivains et partant une écriture diasporique où le pays perdu, la mémoire, l'interculturel, l'eldorado idyllique, l'espace euphorique, l'ambivalence, la nostalgie, la double appartenance etc, se déchaînent et se révèlent à travers leurs écrits. En réalité, leur appartenance à deux sphères culturelles, est doublement problématique. D'un côté, elle soulève les ambivalences de l'affiliation à deux cultures ou plusieurs. D'un autre, elle soulève la question du pouvoir culturel du pays d'accueil comme faisant suite à l'époque coloniale. Au fait, le rapport à l'autre, combien étendu, à cette époque, se voit multiplié à l'ère de la mondialisation.

Dans la présente étude, nous allons aborder deux thèmes : la migration(s) et l'identité à travers "La hija extranjera"(La fille étrangère) de Najat El Hachmi, l'une des figures de la littérature catalane et l'une des plus influentes dans le paysage culturel espagnol. Ce roman est écrit à l'origine en catalan et traduit en espagnol par Rosa Maria prats. Lors de notre étude, Nous nous sommes basé sur le texte écrit en espagnol. Si nous allons aborder essentiellement les thèmes : la migration(s) et l'identité, c'est parce qu'ils y sont les plus prégnants. A travers notre étude, nous allons déconstruire les structures sous-jacentes de la narration d'autant que celle-ci englobe des systèmes culturels riches en symboles.

Najat El Hachmi est née à Nador au nord du Maroc en 1979. Dès son jeune âge, elle est venue en compagnie de sa famille à Vic en Catalogne ; au nord de l'Espagne. En 2004, elle a publié "Moi aussi, je suis catalane"(*Jo també sóc catalana(2004)*). Cette catalane d'origine rifaine a attiré l'attention du public catalan lorsqu'elle a publié son premier roman "Le dernier patriarche(2008)". Dans

[312] -El Hachmi Najat, **La hija extranjera**, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), Espagne, Editorial Planeta, 2015.

ce roman, la vie de Najat et celle du personnage principal interfèrent. En 2008, elle a obtenu le prestigieux prix espagnol Ramon Llul pour son premier roman. En 2009, elle a obtenu le prix Ulysse du premier roman. Lorsqu'elle s'est installée en Catalogne en compagnie de sa famille : « le Maroc est devenu une histoire à partir du moment de la migration, plus un récit qu'un vécu quotidien. -El Hachmi Najat, La hija extranjera, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), Espagne, Editorial Planeta, 2015.[313] ».

Née au Maroc, et ayant fait ses études en Catalogne, El Hachmi a su comment investir cette double appartenance dans son écriture de façon à ce qu'elle devienne densément révélatrice. Cette écrivaine se remémore son enfance vécue au Maroc et plus précisément au Rif. Elle est élevée essentiellement dans deux cultures : marocaine et espagnole. Et elle se réalise dans l'effort de refléter la richesse de ces deux cultures notamment celle du Rif et de la Catalogne. Elle s'est acculée à refléter la diversité culturelle des deux univers : celui de la langue amazighe(le rifain), de l'arabe dialectal et classique, de l'espagnol et du catalan. Elle est l'une des voix les plus respectées, authentiques et partant les plus influentes. Elle a effectivement la capacité de surprendre ses lecteurs par la densité des événements où se mêle la différence culturelle, le merveilleux, l'exotique, le suspense, l'audace, la révolte et la subversion. Cette écrivaine migrante à l'instar de Laila Karrouch, Jamila Al Hassani et Saïd El Kadaoui Moussaoui, reflètent les enjeux de l'identité des immigrés rifains en Catalogne. Cette identité rifaine dans toute son hétérogénéité culturelle, est à l'origine d'une nouvelle identité ambivalente, pleine de transgressions et d'incertitudes. C'est bien cette diversité qui a enrichi le paysage culturelle catalan surtout que le chauvinisme est l'une de ses caractéristiques. De cette sorte, l'identité culturelle catalane se trouve face à d'autres flux culturels venant du Maroc, de l'Amérique latine, des pays de l'Europe de l'Est, des pays du bassin méditerranéen et bien d'autres géographies du monde. Ces identités qu'il convient d'appeler transfrontalières, donnent lieu à des littératures attestant, pour ainsi dire, l'existence d'un métissage culturel très fécond. Cet espace hybride, est à l'origine d'une proclamation de la cohabitation des différentes cultures, en plus de favoriser un débat profond sur la diversité culturelle d'autant que l'utopie chez El Hachmi, sera de créer un texte où se mélangent plusieurs langues : « toutes les langues que je connais et que j'utilise dans de différents domaines se mélangent, sans aucune sorte de contrainte. »(1). Cette idée est confirmée par la protagoniste

313 https://www.ccme.org.ma/images/stories/YMD/LObservateur_du_18_dec.pdf, consulté le 08/10/2017.

de l'œuvre "La fille étrangère" : « [...] parfois je parle en mélangeant les deux langues(le catalan et le rifain) [314]»(2).

C'est vrai que pour El Hachmi la langue catalane est sa langue d'écriture et de communication habituelle, mais la langue et la culture amazighes sont l'un des éléments constitutifs de son identité. Elle parle l'amazigh en famille et avec les gens du Rif. De là, la question de l'identité, pour elle est une entrée pertinente dans ce monde multiculturel dont elle est fascinée, surtout qu'elle s'affuble de toutes les attractions de la diversité foisonnante, en plus d'y porter une réflexion profonde. Autant le réel que le fictif chez elle, sont crées de toutes parts. Elle sait bien s'infiltrer au fond des deux sociétés catalane et rifaine tout en interrogeant leurs valeurs et leurs systèmes culturels. A travers "La fille étrangère" El Hachmi tend à renforcer son autonomie individuelle, avoir une prise de pouvoir intellectuel qui lui permettra de déconstruire les structures sociales de son pays natal dans lesquelles elle a grandi pour reconstruire son identité sur de nouvelles bases. Au fait, Elle a mené une critique canonnière contre les valeurs telles que : le patriarcat, la subalternisation de la femme, la marginalisation etc. Il est bien clair que La tâche dans laquelle El Hachmi s'est engagée est la déconstruction des structures patriarcales qui tendent à éterniser l'inégalité des femmes par rapport aux hommes, surtout qu'elles proviennent d'une culture monolithique qui reconnaît à peine quelques valeurs de l'égalité et de la différence. De cette façon, elle résiste à la culture subalternisante qu'elle soit orientale ou occidentale. A ce propos, il convient de dire que l'image stéréotypée et archétypale sur la femme immigrée et la femme dans la culture d'origine, sont devenues des thèmes récurrents dans les écrits d'El Hachmi, animée dans cet engagement par une conscience historique du statut de la femme dans le pays d'origine et celui d'accueil, par la volonté de déjouement symbolique des pouvoirs hégémoniques cherchant à reléguer la femme au second rang voire à un rang marginal dans la société. C'est en ce lieu rompu qu'El Hachimi intervient pour restituer la part manquante de son être clivé en vue de réajuster l'imaginaire catalan en particulier et ibérique en général. En profondeur, elle s'oppose au resserrement prohibitif de la parole autour de l'oppression. Concrètement, elle écrit tout en entreprenant une réflexion sur la différence, sans se permettre de reproduire le schéma radical des discours coloniaux et patriarcaux. Voilà pourquoi l'auteure s'accule à interroger et l'histoire et l'inconscience collective marocaine et espagnole ayant pour but la création d'« une nouvelle historicité », basée essentiellement sur une nouvelle lecture de l'identité dans ses différentes composantes, surtout que : « l'identité est la somme de toutes les

[314] Najat El Hachmi, **La hija extranjera**, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), Espagne, Editorial Planeta, 2015, p. 26.

appartenances [315]» comme le précise Amin Maalouf. Il va sans dire d'une façon plus essentialiste que :

« [...]l'identité c'est cette essence suprahistorique, un attribut immobile et immuable avec lequel naissent et progressent les identités qui déterminent à la fois et pour toujours, la conduite et la vie des individus et des sociétés. [316]»

L'interrogation de la culture du pays natal et celle du pays d'accueil chez El Hachmi, est textualisée par la récurrence du monologue intérieur. D'autant que la conscience de la protagoniste a atteint, à bien des égards, son paroxysme. Manifestement, elle s'oppose au traditionalisme, au conservatisme, aux rôles classiques de la femme, au mariage arrangé et à toutes les formes du suivisme. Au fil du récit, elle sera de plus en plus convaincue d'affronter son avenir en vue de s'imposer. Dans cette perspective, la protagoniste devient figure de franchissement des obstacles interculturels. Etant consciente du fait que l'identité relève de l'histoire, du vécu quotidien, de l'imaginaire et de la représentation plutôt que du rationnel, elle revisite à chaque fois l'héritage arabo-musulman et catalan pour en extraire des savoirs pointus rejetant ainsi des préjugés supposés être la vérité pour beaucoup d'espagnols.

L'identité, certes, est l'une des formes du savoir. C'est bien sur elle que se fonde un certain logocentrisme culturel. Si le moi de l'auteure ne se définit que dans un rapport à l'autre, la ressemblance ne se délimite que par rapport à la différence. Au fait, cette rifaine, s'écrit, s'écrie et se pense en termes de contre-pouvoir. Autrement dit, d'écrivaine libre, autonome, révoltée et subversive. Il est à signaler que l'identité s'offre en tant que double : fixité et anti-fixité. Fixité parce qu'il s'agit d'un certain nombre de constances comme la religion et la langue. L'anti-fixité parce qu'il est question d'un processus permanent d'interactions avec l'autre différent. Ces interactions qui s'effectuent dans l'interconnexion, produisent des effets de taille sur l'un comme sur l'autre. D'autant que, comme l'affirme Juan Goytisolo, le moi est « un lento y difícil camino de ruptura y desposesión[317] », littéralement ; « un lent et difficile chemin de rupture et de dépossession ». En dépit de ses efforts pour rapprocher les deux cultures espagnole (catalane) et

---

[315] Amin Maalouf, **Les identités meurtrières**, Paris, Ed. Grasset, 1998, p.115.

[316] Patricio Guerrero Arias, **La cultura Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia**, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2002, p.98, (Ce sont nous qui traduisons de l'espagnol).

[317] Juan Goytisolo in, Technique et vision dans « Señas de identidad », Christian Meets, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, volume19, numéro19, année1972, p.243

marocaine (rifaine), El Hachmi affirme que : « J'ai l'impression qu'aujourd'hui plus que jamais on n'a pas très envie d'écouter et de

Connaître le voisin. C'est triste »(1). En multipliant les exemples démonstrateurs de l'amazighité, de la catalanité et de l'hispanité de sa culture, l'auteure cherche à prouver l'hybridité foisonnante et enrichissante de son identité. C'est effectivement en absorbant les fines spécificités de ces cultures qu'elle tend inlassablement à contester tous les centrismes, refusant pour autant d'avoir un statut qui se situe dans un entre-deux. Ce repositionnement identitaire constitue, à notre sens, une troisième voie. C'est dans ce sens que la non-fixité de l'identité est, au fond, un nouvel humanisme, car c'est en multipliant les miroirs et les ressources culturels que l'on peut se dépasser, s'enrichir, et relativiser les valeurs sociales. Il importe de dire ici que la reconnaissance de l'hétérogénéité chez El Hachmi, ne veut pas dire l'indétermination culturelle ou encore une sorte d'hybridité fragile qui reproduisent autrement les mêmes structures de domination véhiculées par le patriarcat et la culture coloniale. A travers "La fille étrangère" elle se révèle consciente de l'idéologie du métissage. C'est-à-dire un métissage culturel qui devient inconsciemment synonyme de reconnaissance de la diversité culturelle, alors qu'en vérité la culture occidentale occupe son épicentre au moment où les cultures non-occidentales occupent la zone marginale. Encore faut-il dire ici que l'engendrement de la signifiance doit beaucoup au monologue intérieur. Au fait, ce monologue reflète le déchirement que ressent la protagoniste mettant ainsi en relief ses souffrances, d'autant qu'elle est issue d'un milieu conservateur. A cela s'ajoutent les obligations imposées par sa famille, parmi lesquelles : le port du voile, les vêtements longs, sa préparation au mariage arrangé avec son cousin, la soumission parfaite à la hiérarchie masculine, l'absence de la liberté de circulation, de la liberté individuelle etc. Ici, il convient de dire que la rencontre de deux systèmes culturels, a déstabilisé en elle plusieurs valeurs qu'elle considérait comme étant idéales. Elle s'est sentie victime d'un système qui entretient l'inertie dans les archaïsmes qui ne sont plus pertinents au mode de vie très évolué qu'a connu l'humanité. Voilà pourquoi elle a entrepris une réflexion profonde et interminable sur la condition féminine à travers la déconstruction des « valeurs traditionnelles ». Si elle entame cette déconstruction, c'est parce qu'elle est fascinée par le modèle occidental. En vérité, la protagoniste ressent une double étrangeté : la première au sein de sa famille. La deuxième, c'est à l'extérieur de foyer familial surtout lorsqu'elle était très jeune, ne parlant pas encore le catalan.

Au fil du récit, la voix de la narratrice devient celle qui représente ce qui agite en profondeurs de beaucoup de femmes amazighes et arabes en Catalogne. Cette protagoniste, devient effectivement l'idole des femmes aliénées et opprimées parce qu'elle s'est efforcée à désautoriser le discours machiste en plus de s'opposer à tout pouvoir réducteur de son rôle social en tant qu'immigrée en

catalogne. Des femmes qui souffrent d'un double pouvoir : le pouvoir machiste et d'un pouvoir imposé par la société d'accueil d'autant que la catalans sont connus en général par un chauvinisme exacerbé. C'est ce qui explique le fait que l'écriture d'El Hachmi est subversive, en ce sens qu'elle opère la mutation la plus évidente du refus de rester silencieuse, une voix dissonante et de ne tenir au bout du compte qu'un rôle très faible voire secondaire. Sur cette base, l'engagement de féministe et le processus de féminisation,

revient à dire pour elle, la défense de l'égalité, de la dignité, de la liberté etc. C'est donc grâce

à cette expérience altéritaire issue de la migration que la protagoniste a rompu graduellement avec les modes de réflexion antérieurs tout en restant attachée à sa culture rifaine : « Je suis en train d'apprendre à me conformer à la vie qu'il m'a été donné de connaître.[318]». Cette culture a suscité une admiration exemplaire de la part des marocains comme l'affirme Fatima Mernissi à travers le personnage de Tamou :

« Le Maroc était plein d'admiration pour les Riafa (gens du Rif), les seuls à continuer à se battre contre les étrangers longtemps après que le reste du pays se fut soumis[...]. Si les villes s'étaient lancées dans la bataille, Abd el-Krim n'aurait pas perdu. [319]»

A travers "La fille étrangère" la figure maternelle est paradoxale. D'un côté, elle symbolise l'attachement à la culture d'origine et à la famille. D'un autre, elle reflète cette difficulté d'intégration dans la société catalane dont souffrent beaucoup d'immigrés relevant de la communauté marocaine en Catalogne et le reste de l'Espagne. En dépit des efforts déployés, la mère de la protagoniste a rencontré énormément de difficultés pour attribuer les traits et les valeurs marocaines à sa fille : tradition du mariage, l'art culinaire, la façon de se vêtir. Ayant été scolarisé à Vic et ayant appris le catalan et l'espagnol, la fille n'a plus la même conception de la vie que sa mère. Elle a essayé, à bien des égards, de maintenir un équilibre psychique face à deux mondes : l'un intérieur symbolisé par sa mère et un monde extérieur référant aux exigences de l'intégration dans la société catalane. Parfois le rapport à sa mère est tumultueux. Il est vrai, les valeurs de la modernité ont fait que l'expérience de la jeune fille soit bouleversante à tous les niveaux, c'est pourquoi elle s'acharne à résister à beaucoup de valeurs traditionnelles incarnées par sa mère et le reste de sa famille et ses

---

[318] Najat El Hachmi, **La hija extranjera**, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), op. cit., p. 132.

[319] Fatima Mernissi, **Rêves de femmes une enfance au harem**, Paris, Ed. Albin Michel, 1994, pp. 50-51.

proches(Mumna, Hadda, Driss etc). C'est bien cela qui va occasionner de grands changements dans sa vie et dans sa vision du monde au point de devenir une fervente défenseuse des valeurs de la modernité et elle se consacre à lutter contre les positions de subordination de la femme :

« [...]je laisse derrière moi tout ce qui faisait partie de mon autre vie, celle de l'institut: les livres, les connaissance en général. »([...]voy dejando atrás todo lo que formaba parte de mi otra vida, la del instituto: los libros, los conocimientos en general.[320]).

Il importe de dire que la jeune fille a joué un rôle considérable en essayant de briser les stéréotypes dont on taxe les marocains en Espagne. Il est à signaler ici que l'interculturel à travers "La fille étrangère" contribue largement à la recréation du personnage principal en se ressourçant de deux cultures : marocaine(rifaine) et espagnole(catalane). A cela s'ajoute que le tiraillement de la protagoniste entre deux cultures, témoigne de l'importance de leur impact sur elle. Son ouverture sur son grand dedans, son extériorisation de ses souffrances, dilemmes moraux, ambivalences identitaires etc, reviennent à dire qu'il s'agit au fond de formes de résistance aux archaïsmes, au machisme et à cette culture de tutelle. Du coup, l'expérience de la migration contribue à relire les rebours de la tradition grâce au miroir de la culture de l'autre. De là, l'altérité à travers son roman, fonctionne comme une éveilleuse d'une conscience profonde qui permet à la protagoniste de se re-définir loin de tous les rouages de subalternisation. Elle se veut une voix alternative pour libérer l'identité de tous les stéréotypes réducteurs, des non-dits, des tabous, des impensés de la culture traditionnelle et de la pensée monolithique. Autant dire, elle s'insurge contre toutes les formes d'oppression : oppression de genre, oppression de classe, oppression de culture etc. El Hachmi à travers cette œuvre a bien su fusionner l'audace, la beauté esthétique, l'interculturalité, la féminité, la modernité et le militantisme. Animée dans l'ensemble des chapitres de l'œuvre par l'idée essentielle de dire la condition de la femme immigrée, en autrementiste[321]), aspirant ainsi vers une nouvelle réalité via la critique acerbe des formes de marginalisation. Sa particularité réside dans son pouvoir de mettre à nu tous les tabous sociaux, politiques, sexuels etc. C'est ainsi qu'elle ébranle le préétabli et le préconstruit, et crée par voie de conséquence des dynamiques de construction de son devenir identitaire en Catalogne. Ce qui est mis en jeu ici, c'est « l'auto-conscience » de l'auteure face à la conscience symbolique de l'autre. Surtout que l'identité qu'elle défend, ne peut

---

[320] Najat El Hachmi, **La hija extranjera**, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), op. cit., p. 77.

[321] C'est-à-dire quelqu'un qui traite autrement les choses, voir à ce propos pour plus de détails, Boris Lobatchev, **L'Autrement-pensé(Инакомыслие)**(traduit du russe, préface de Jean-Marie Zemb), Paris, L'Harmattan, 2002, pp.29-30.

s'appréhender sans conscience de l'autonomie, sans recours aux symboles, signes, images, sans détermination et sans résistance à la domination etc. Enfin sans identité, l'existence devient absurde. Il est vrai qu'elle présente l'infini inachevé, mais au bout du compte, celui-ci est inclus dans ce qu'on peut appeler une conscience symbolique tant et si bien que l'identité se fonde sur la culture et qui dit culture, dit pouvoir pour reprendre les mots de Michel Foucauld[322]. "La fille étrangère" est une œuvre romanesque où l'auteure entreprend une réflexion profonde sur : les problèmes de la femme, de l'identité, de l'intégration, des libertés individuelles, de mode de vie, de forme d'expression, des relations sociales, des questions sexuelles et de l'intégration. En plus de ce qui vient d'être dit, il convient de préciser que la spécificité d'El Hachmi semble être liée à son pouvoir d'entreprendre une réflexion sur la difficulté de concilier une identité ancestrale qui lui a été transmise essentiellement par sa mère avec une nouvelle identité dont la différence est irréductible. Concrètement, la protagoniste est appelée, dans bien des occurrences, à se redéfinir par rapport à l'environnement socioculturel catalan. Cela s'explique par le fait qu'il n'y a pas de culture sans conscience d'appartenance à une affiliation socioculturelle, comme il n'y a pas de résistance sans conscience de l'harmonie dans l'unité de l'appartenance culturelle et sans fulgurance de l'idée d'appartenance à cette unité qui constitue l'identité. On n'est jamais véritablement bien perdu que dans l'identique. Voilà pourquoi l'identité ne s'appréhende bien que dans le croisement des langues et des cultures surtout que :

« Le véritable lieu de la culture, ce sont les interactions culturelles .[323]»

Najat El Hachmi nous engage donc propicement à prendre conscience de la complexité de l'identité et de la culture d'origine et leur dérives sur le projectif de l'intégration dans la société catalane connue par un nationalisme -avec toutes ses charges symboliques riche d'enseignements- exacerbé voire zélé. C'est ce qui constituerait la pierre de touche de ses engagements scripturaux.

Il s'avère d'après notre lecture de "La fille étrangère" qu'il s'agit d'une grande identification de Najat El Hachmi avec la protagoniste au point qu'elle devient, peu ou prou, son porte-parole. Cette dernière s'emploie résolument à défendre les droits des immigrés, et le droit à la différence, en même temps qu'elle nous mobilise à réfléchir à la politique d'immigration et d'intégration. Il est à préciser que la migration vers la Catalogne comporte de plus en plus une dimension qui va

---

[322] Voir à ce sujet pour plus de détails, **L'archéologie du savoir**, Michel Foucault, France, Editions Gallimard, 1999(première édition1967), pp. 94-138.

[323] Sapir, cité in **La notion de la culture dans les sciences sociales**, Denys Cuche, Paris, Ed. La découverte, (1996,2001), 2004, p. 48.

au-delà du temporaire surtout qu'elle est la région la plus riche de l'Espagne. Son attachement à la culture catalane ne cesse de se renforcer grâce à la scolarisation et l'apprentissage de la langue. Néanmoins, cela ne résout pas définitivement ses problèmes de l'intégration puisqu'elle n'a pas complètement rompu avec ses racines marocaines. Celles-ci sont même parfois idéalisées. Son emploi de mots rifains témoigne de son attachement à sa culture d'origine (Zaghlasht, abarrad(théière), imsajjar(poêle), irqqusen(morceau de pain), mtarbaz(matelas))[324]. Désormais, on ne saurait comprendre le pouvoir intellectuel de l'actant principal de cette œuvre sans le relier à son engagement à faire face au patriarcat, au traditionalisme réducteur, et à toutes les formes de domination qui entravent la liberté de la femme. Il s'agit bien là d'une volonté consistant à faire asseoir un pouvoir au féminin brisant le monopole de tous les patriarcats (patriarcat religieux, traditionaliste, capitaliste, néolibéral, néocolonial...). C'est bien de cette façon qu'elle s'oppose à la position subalterne à laquelle la culture traditionnelle tend à la réduire. C'est en s'appropriant les valeurs de la modernité qu'elle s'efforce de stigmatiser le dogmatisme fermé de la tradition sous prétexte de perdre son identité d'origine. De ce fait, la protagoniste s'emploie à lutter contre toutes les discriminations en plus de s'attribuer le rôle d'éveilleuse de consciences libres. Cela nous mène à dire qu'on est face à une écriture qui est au fond une quête d'équilibre identitaire et d'harmonie avec soi. A travers l'œuvre romanesque "La fille étrangère" , El Hachmi est soucieuse de thématiser tous les sujets relatifs à l'immigration et à la diversité culturelle. Toujours est-il intéressant de dire qu'elle s'est déployée à déjouer en même temps qu'elle déconstruit tous les types de représentations androcentriques : «[...]je n'avais aucun intérêt à devenir une femme il se doit [...].»([...]yo no tenía ningún interés en convertirme en una mujer como es debido[...].)[325]. De cette sorte, elle se rebelle contre les rôles classiques attribués traditionnellement à la femme par l'homme. Toujours dans cette même perspective, il est pertinent de dire que "La fille étrangère" est une œuvre qui s'infiltre au fond des conflits non seulement transgénérationnels, mais aussi transculturels.

El Hachmi à travers la voix de la protagoniste se révèle être combative voire batailleuse en vue de déconstruire certaines valeurs traditionnelles bien enracinées dans sa culture d'origine. Au fond, cette nouvelle dimension libertaire et libératrice à laquelle elle s'accroche, s'ébauche

---

[324] Najat El Hachmi, **La hija extranjera**, traduction de Rosa Maria Prats (traduction du catalan en espagnol), op. cit., pp. 18-31.

[325] Ibid., p. 45.

de ce va-et-vient entre deux cultures : marocaine et catalane. Manifestement, le personnage

Principal, en textualisant la différence à travers l'extériorisation de ce qui scande son monde, cherche, entre autres, à s'attirer une reconnaissance de son identité métissée(une identité comme rhizome). Sur cette base, le métissage culturelle doit se comprendre, par la force des choses, comme une réalité incontournable des sociétés modernes d'autant qu'on est à l'ère de la mondialisation. Virgil Elizondo a tout à fait raison en affirmant que :

« [...]La nouvelle culture n'élimine ni la culture d'origine des parents, ni la culture du nouveau pays que l'on habite. Au contraire, elle enrichit les deux en ouvrant chaque culture aux possibilités de l'autre[326] ».

Au fait, ce métissage est un potentiel très enrichissant puisqu'il fait évoluer les deux cultures d'autant qu'il contribue plus ou moins au fusionnement des différences. A cela vient s'additionner l'importance de la réflexion sur la culture « hispano-catalano-marocaine » qu'El Hachmi expose au lecteur. Cette multiplication des miroirs culturels est fortement présente à travers son œuvre. Cette présence qui réitère tout au long du roman fonctionne comme une structure de dépassement de quantité de valeurs traditionnelles surtout que, comme l'affirme Rita El Khayat :

« Aujourd'hui, un recul vers les valeurs et les mentalités anciennes comme revendication culturelle et religieuse de l'authenticité arabe plonge le monde

arabe dans des modes de réactions archaïsants[...][327]. »

Reste à dire que Najat El Hachmi à l'instar d'une myriade d'écrivains catalans d'origine maghrébine, en dépit de la complexité des enjeux identitaires, a largement contribué au dialogue culturel maroco-catalan. En outre, il est intéressant de dire qu'au fond cette étude nous a permis de constater que la confrontation de la culture du pays d'origine et celle du pays d'accueil chez la protagoniste, malgré ses ambivalences, a chamboulé les préconstruits et les clichés et les préjugés forgés sur la différence de l'autre. El Hachmi en focalisant sur le système de représentation de soi et de l'autre, tend autant que faire est possible, à déconstruire les pratiques interculturelles qui mettent à l'écart la critique et l'interrogation des fondements identitaires dogmatiques. Dans cette

---

[326] Voir, (Virgil Elizondo, mexicain-américain, 1987:154), in **Itinéraires De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration,** Marie-Andrée CIPRUT, avec la collaboration d'Antoinette LIECHTI, Alfredo CAMELO et Maryelle BUDRY, Notes et Travaux nº 60, © IUED, novembre 2001 FS 12.–, Genève, INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT, 2001, p. 14

[327] Rita El Khayat, **Les femmes arabes**, Casablanca, Ed. Aïni Bennaï, 2003, p. 112.

démarche, les valeurs de la modernité et des philosophies contemporaines, sont incontournables. C'est grâce à elles que l'on peut se relativiser d'une façon bien fondée en vue de se dépasser, se reconstruire, s'enrichir et s'intervaloriser. Rita El Khayat précise à ce propos que

« Les philosophies contemporaines sont les plus valables pour l'aisance morale et matérielle des individus : plus personne ne peut ignorer les droits des êtres humains et la démocratie328. »

Enfin, l'identité ne s'observe ni ne se comprend que dans la continuité et « la futurité » des échanges. C'est à travers l'immigration, la poétique de l'hybridité et le métissage culturels que l'identité métissée se donne le mieux à lire à travers l'œuvre des écrivains catalans d'origine maghrébine. D'où l'importance de la migration(s) comme forme de métissage

culturel et identitaire. Ainsi la voix de la protagoniste, devient, en empruntant l'expression à Spivak : «[...]une voix transparente d'une humanité responsable »([...]the transparent voice of a responsable humanity)[329]. En somme, la nouvelle culture issue de l'immigration, n'élimine ni la culture d'origine ni celle du pays d'accueil. Au contraire, elle représente un idéal d'enrichissement mutuel des deux. Par voie de conséquence, "La fille étrangère" , au-delà du tiraillement entre la culture marocaine et catalane qu'elle reflète, s'infiltre au fond de l'infini inachèvement du processus d'acculturation comme horizon de dépassement de soi à travers l'accueil de l'autre.

Bibliographie

- Maalouf Amin, Les identités meurtrières, Paris, Ed. Grasset, 1998

- Arias Patricio Guerrero, La cultura Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia, Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2002, p. 98, (ce sont nous qui traduisons de l'espagnol)

-Collectif, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, volume19, numéro19, année1972

- Fatima Mernissi, Rêves de femmes une enfance au harem, Paris, Ed. Albin Michel, 1994.

[328]Ibid., p. 111.

[329] **http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf, p. 101, consulté le 15/10/2017**

- Lobatchev Boris, L'Autrement-pensé(Инакомыслие)(traduit du russe, préface de Jean-Marie Zemb), Paris, L'Harmattan, 2002

- Foucault Michel, L'archéologie du savoir, France, Editions Gallimard, 1999(première édition1967)

- Cuche Denys, La notion de la culture dans les sciences sociales, Paris, Ed. La découverte, (1996,2001), 2004

- CIPRUT Marie-Andrée, avec la collaboration de LIECHTI Antoinette, CAMELO Alfredo et BUDRY Maryelle, Itinéraires De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration, Notes et Travaux nº 60, © IUED, novembre 2001 FS 12.–, Genève, INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT, 2001

- Rita El Khayat, Les femmes arabes, Casablanca, Ed. Aïni Bennaï, 2003

-**Webographie** :

-https://www.ccme.org.ma/images/stories/YMD/LObservateur_du_18_dec.pdf, consulté le 08/10/2017

- http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf, p. 101, consulté le 15/10/2017.

Rachida Sadouni

(Enseignante à l'Université d'Alger 2, Algérie)

La (es) migration (s) de Fadhma Aïth Mansour Amrouche : De l'exclusion à l'ascension, Institut d'Interprétariat et de Traduction

Introduction

Notre communication traite deux formes de migration chez la poétesse algérienne Fadhma Aïth Mansour Amrouche, à savoir la migration interne et la migration externe. Nous allons décortiquer son unique livre *Histoire de ma Vie* afin de rendre compte des péripéties d'exclusion qui a conduit à l'exil de cette femme kabyle hors du commun. Ce récit de vie est un chef d'œuvre qui mérite étude et analyse pour au moins deux raisons.

La première est qu'il faut savoir que le thème de la migration, en lui-même, est complexe chez Fadhma. Autrement dit, étant enfant illégitime, sa mère voulant lui éviter les mesquineries du voisinage, Fadhma connut la migration, interne d'abord, dès son jeune âge, en allant étudier comme pensionnaire chez les Sœurs Blanches, dans un village distant de quelques kilomètres de chez elle. Ensuite, après la conversion de Fadhma au christianisme à l'âge de seize ans, à l'occasion de son mariage avec un Kabyle chrétien, ce fait compliqua la vie de Fadhma qui ne sentit pas à l'aise au milieu de la communauté kabyle majoritairement musulmane. De là, vient une deuxième forme de migration, celle externe, qui conduit Fadhma et sa famille en Tunisie, laissant la chère terre algérienne que Fadhma ne cessa de porter dans son cœur et ses poèmes d'exil.

La deuxième raison est que la migration chez Fadhma est étroitement liée à l'identité. En effet, c'est son statut d'enfant illégitime, donc son identité, qui a fait que Fadhma fuit toujours l'espace qu'elle occupe. Pour bien cerner la thématique de notre communication, et afin de la mettre dans le cadre du thème général du colloque, nous avons divisé notre étude comme suit

Premièrement : Etat des lieux. Dans cette partie, nous allons initier notre audience à Fadhma Aïth Mansour en donnant un aperçu sur les circonstances de sa naissance et sa vie d'enfant et d'adolescente marginalisée.

Deuxièmement : Migration interne et migration externe de Fadhma Aïth Mansour. Dans cette partie, nous allons parler de deux formes essentielles de la migration chez Fadhma Aïth Mansour. D'abord, celle qu'elle connut dans son enfance et son adolescence, en Kabylie, chez les Sœurs Blanches. Ensuite, celle qu'elle mena en Tunisie avec son mari et ses enfants.

Dans chacune de ces migrations, nous allons parler des causes et des conséquences du déracinement de Fadhma et de sa famille. Nous allons, surtout, voir, lors de notre présentation, comment l'exil de Fadhma la propulsa au succès, en devenant une icône de la poésie berbère de Kabylie en Algérie, et une source d'inspiration pour ses enfants Jean El-Mouhouv et Taos, tous deux écrivains.

Etat des lieux

Fadhma Aïth Mansour est une écrivaine et poétesse berbère de Kabylie. Elle est née présumée 1882 à Tizi-Hibel, en Grande Kabylie, Algérie. Sur les circonstances émouvantes de sa naissance, Fadhma écrit dans *Histoire de ma Vie* (Histoire, pp. 25-26):

La nuit de ma naissance, ma mère était couchée seule (...) ; personne auprès d'elle pour l'assister ou lui porter secours : elle se délivra seule, et coupa le cordon ombilical avec ses dents. Une seule vieille vint le lendemain avec un peu de nourriture.

Nous devons, dès maintenant, informer notre audience que Fadhma est née d'une relation hors mariage, suite à quoi, elle ne fut jamais reconnue par son père. Dans *Hommes et Femmes de Kabylie* (2001 : 35), on peut lire en quelques lignes le résumé de la vie de Fadhma, comme suit :

N'ayant pas été reconnue par son père, sa mère Aïni fut contrainte de la confier à l'école des Sœurs Blanches des Ouadhias, puis à l'orphelinat de Taddart Oufella. Fadhma travaille pendant quelque temps à l'hôpital de Aïn-El-Hammam où elle rencontre son futur mari, Belkacem-Ou-Amrouche. Après son mariage et sa conversion à la religion chrétienne en 1899, Fadhma va habiter avec son mari chez les Amrouche à Ighil-Ali (Petite Kabylie). (...) la petite famille de Fadhma et Belkacem doit déménager à Tunis (...). En 1956, Fadhma et Belkacem retournent en Kabylie où Belkacem meurt en 1959. Fadhma va alors vivre chez ses enfants en France, Elle meurt en Bretagne en 1967.

C'est justement cette non-reconnaissance de la part du père que Fadhma n'a jamais jouie d'une identité complète. Or, il est difficile de jouir d'une identité lorsque la personne est sujet au refus, comme le souligne Awatif Al-Saadi (2016, p. 71) : « Pour que l'individu trouve son identité, il a besoin d'être reconnu. » Ce fut malheureusement le cas de Fadhma.

Voici, donc, pour notre audience, l'essentiel de la vie de cette dame. Mais ce que cette dernière a consigné, avec détail, dans son récit de vie, nous renseigne sur l'ampleur des conséquences de naître hors mariage dans une société kabyle aux mœurs difficiles, « les mœurs kabyles sont terribles » (Histoire, p. 25) et également, celles relatives à la conversion au christianisme. En effet, les premiers convertis kabyles au début du 20ème siècle ont eu à subir l'exclusion du clan familial

et, de même, la marginalisation de la société majoritairement musulmane. C'est ce que confirme Samia Sahari (2012 : 50) lorsqu'elle écrit :

La première génération de convertis a mal vécu son expérience de conversion, ce changement de confession a été source de conflit entre familles et missionnaires, des conflits qui s'aggravaient au moment des mariages et des circoncisions, ce genre de situations conflictuelles.

Pour Fadhma, son statut d'enfant illégitime et sa conversion au christianisme sont deux éléments clés qui ont conduit à son exclusion et, plus tard, à son exil. De plus, la présence de Fadhma dans son récit autobiographique, surtout dans la première partie, n'est visible qu'en parallèle avec celle de sa mère, et parfois, le lecteur ne reconnaît Fadhma qu'en lisant sur sa mère. La raison de cette présence parallèle est que la mère et la fille ont toutes les deux souffert du regard de la société qui les traitait comme indésirables. Dans ce cadre, Ali Zaïdi (2009 : 21) souligne que

Il serait tentant de lire dans *Histoire de ma vie* que Fadhma n'a accédé à la *majorité* (*littéraire*) et à la signature de son empreinte personnelle, et partant, ne se résolut à s'assumer en tant que *Je autobiographique* en assumant son héritage, qu'au moment de fort sympathie qu'elle avait su crée envers et à l'égard de sa mère Aïni. Elle se serait fait un point d'honneur de se confondre et de *fusionner* avec sa mère tant que les regards des gens, et ce qu'on pensait d'elle, étaient affligeants.

Fadhma a voulu son livre comme témoignage personnel et collectif. Autrement dit, ce récit est une narration, non seulement de l'histoire de Fadhma et de sa mère, mais également, et à long-terme, de celle de ses enfants qui se retrouvèrent rejetés par les deux sociétés ; algérienne et française à cause de leur statut de kabyles convertis au christianisme. C'est ce qu'exprime Marta Segarra (2002: 257) dans ce qui suit

Celle-ci [Fadhma] (...) a rédigé un livre de mémoires qui constitue un témoignage individuel et aussi collectif de grande valeur, *Histoire de ma vie*. Les Amrouches étaient des berbères convertis au christianisme, ce qui a provoqué qu'ils se soient trouvés scindés, et aussi jusqu'à un certain point marginalisés tant par la communauté européenne chrétienne comme par l' «indigène» musulmane.

Après sa conversion, Fadhma porte le nom de Marguerite, mais garde son nom berbère original. C'est le cas de son mari, Belkacem Amrouche, qui devient Antoine à l'âge de cinq ans. Notre audience doit aussi savoir que les enfants Amrouche avaient tous eu cette particularité de porter des prénoms composés ; c'est-à-dire un prénom berbère et un prénom chrétien : Paul-Mohand Saïd, Henri-Achour, et les plus connus, Jean El-Mouhouv et Marie-Louise Taos. Dans ce sens, on peut lire dans *Histoire de ma Vie*, dans une note de bas de page : « Tous les

enfants Amrouche reçurent un double prénom chrétien et musulman. » (Histoire, p. 120) ; « A trois heures du matin, Belkacem appela la sage-femme ; et mon fils Paul-Mohand-Saïd naquit le 29 mai 1900. » (Histoire, p. 99); «C'est le 7 février 1906 que naquit Jean-El-Mouhouv. » (Histoire, p. 130) ; « J'y accouchai de mon fils Louis-Mohand-Seghir. » (Histoire, p. 146).

Par ailleurs, nous avons le devoir d'informer notre audience que Fadhma dans la quête de son identité et suite aux évènements douloureux qu'elle avait connus, s'est improvisée en poétesse. En effet, après le départ de certains de ses enfants en France et le décès tragique d'autres, elle a exprimé sa douleur à travers des poèmes annexés à la fin de son récit.

Dans l'introduction à ces poèmes, il est écrit:

En 1940, cruellement éprouvée par la mort de ses trois fils, Louis, Paul, Noël, Fadhma Aïth Mansour Amrouche trouva un soulagement à sa peine en recourant d'instinct, comme les aèdes, les « Clair-chantants inconnus » dont elle était issue, à l'improvisation poétique, dans sa langue maternelle. (Histoire, p. 211)

En plus de ces pertes, Fadhma avait également perdu son fils Jean El-Mouhouv en 1962 et, avant lui, son mari Belkacem en 1959. Toutes les peines qu'elle avait connues depuis sa naissance, avaient fait d'elle une femme forte qui ne recule pas devant les vicissitudes de la vie. Bien plus, elle devient insensible et elle l'exprime si bien dans son récit :

(...) si deuils qui me frappent, et je survis à tous ces malheurs. Parfois, je me demande quel genre de mort je pourrais choisir pour disparaître sans souffrance, sans me voir mourir par étapes, comme les paralysés. (Histoire, p. 208)

Le problème identitaire chez Fadhma transcende son incapacité à cohabiter avec les gens de sa race, pour inclure la société française qui l'adopta. En faisant le bilan de sa vie, Fadhma s'exprime ainsi à la fin de son récit:

Je viens de relire cette longue histoire et je m'aperçois que j'ai omis de dire que j'étais toujours restée « la Kabyle » : jamais, malgré les quarante ans que j'ai passés en Tunisie, malgré mon instruction foncièrement française, jamais je n'ai pu me lier intimement ni avec des Français, ni avec des Arabes. Je suis restée, toujours, l'éternelle exilée, celle qui, jamais, ne s'est sentie chez elle nulle part.

(Histoire, p. 195)

Dans cette citation, nous apercevons clairement le désarroi de Fadhma qui a vécu toute sa vie, pendue entre deux cultures, deux religions et deux pays, sans jamais pouvoir concilier les deux, et y appartenir, en même temps. J. Dejeux et S. Pantuček (1986 : 4) qualifient l'autobiographie de Fadhma comme « bouleversante », et où « elle livre sa pensée profonde ». Maryse Renard (2001) ajoute que c'est le rejet incessant que Fadhma subissait à cause de son identité

complexe, qui en est la cause principale de sa migration. De plus, au lieu de l'affaiblir, ce rejet lui donna, au contraire, la force d'analyser minutieusement la communauté kabyle et la communauté française, en plus de la communauté tunisienne

Rejetée de la communauté kabyle par sa naissance, rejetée du monde musulman parce que catholique, catholique certes mais indigène et non pas française, parlant kabyle et français mais pas un mot d'arabe, toute sa vie, elle sera l'éternelle exilée : dans son pays, puis en Tunisie où elle vivra quarante ans, en France enfin où elle mourra.

(Renard : 23).

Dans la partie suivante, nous allons relever les marques de la migration interne et de la migration externe de Fadhma Aïth Mansour, conséquences inéluctables de son problème identitaire.

Migration de Fadhma Aïth Mansour

Comme nous l'avons cité plus haut, Fadhma avait connu dès son jeune âge l'expérience de la migration pour fuir le village dans lequel elle était née enfant illégitime. La société kabyle, l'une des plus conservatrices de la région du Maghreb, est stricte en ce qui concerne la bonne conduite des individus. Ainsi, lorsque la mère de Fadhma entretient une relation hors mariage, après son veuvage, et « ce qui devait arriver arriva », elle et sa fille durent souffrir des conséquences de cette conduite à très long terme. L'une de ces conséquences est la migration de Fadhma.

a- Migration interne

Par migration interne, nous voulons faire référence, dans le cadre de notre communication, aux déplacements incessants de Fadhma Aïth Mansour en Kabylie, pour fuir l'exclusion de la société, ainsi que l'humiliation des autres. A cause des mauvais traitements que Fadhma subissait quotidiennement, sa mère fut dans l'obligation de la placer ailleurs, désemparée qu'elle était. C'est ce qu'exprime Fadhma dans ce qui suit :

Ma mère prit peur. Que devait-elle faire de moi ? Comment me préserver de la méchanceté des hommes ? Elle ne pouvait pas toujours m'enfermer, or, si je sortais de la maison elle craignait que quelqu'un ne me tue et que la faute ne retombe sue elle, aux yeux de la justice. (Histoire, p. 27)

La solution était donc de faire fuir Fadhma. C'est ainsi que la première migration était à destination de la maison des Sœurs Blanches, « (...) me voyant encore en butte à de mauvais traitements, elle [sa mère] décida de s'en remettre aux Sœurs Blanches. » (Histoire, p. 27). Fadhma y resta une année approximativement, « D'après ma mère, j'ai dû rester un an dans cette maison,

sans doute de l'été 1885 à 1886. » (Histoire, p. 27). Cependant, suite aux mauvais traitements de la part des Sœurs, la mère de Fadhma décida aussitôt de la retirer :

(...) quand ma mère vint le mercredi suivant, elle trouva encore les traces des coups sur tout mon corps. Elle passa ses mains sur toutes les meurtrissures, puis elle fit appeler la Sœur. Elle lui montra les traces des coups en lui disant : «C'est pour cela que je vous l'ai confiée ? Rendez-moi ma fille. (...) C'est ainsi que je quittai les Sœurs des Ouadhias. » (Histoire, p. 28).

Fadhma revint auprès de sa mère qu'elle quitta peu de temps après, cette fois, pour rejoindre une école de filles à Fort-National distant de quelques kilomètres de chez elle. C'est ainsi que Fadhma décrit les circonstances de cette deuxième migration :

A l'automne, le caïd fit venir ma mère et lui dit : Ta fille Fadhma te gêne, mène-là à Fort-National où on vient d'ouvrir une école pour les filles. (...) tu n'auras plus rien à craindre des frères de ton premier mari. Ma mère résista longtemps ; l'expérience des Sœurs Blanches la laissait sceptique ; mais son jeune mari et les habitants du village, qui voyaient toujours en moi l'enfant de la faute, la regardèrent d'un mauvais œil. C'est en octobre ou novembre 1886 qu'elle consentit à se séparer de moi. Elle me prit à nouveau sur son dos et nous partîmes. (Histoire, p. 30)

Fadhma passa dix ans dans cette école, tout en rendant visite à sa famille durant les vacances. Entre temps, sa mère et ses demi-frères venaient lui rendre visite, « Ma mère ne manquait pas de venir, moins souvent toutefois qu'aux Ouadhias, car nous étions plus éloignées l'une de l'autre, mais dès que mes frères furent assez grands, à chaque fête, ils m'apportaient ma part de bonnes choses. » (Histoire, p. 36). C'est dans cette école encore que Fadhma eut son certificat d'études, « Les années s'écoulèrent, les saisons, les étés, les hivers. En 1892, je fus reçue à mon tour au certificat d'études. » (Histoire, p. 37). Cependant, le nombre de pensionnaires rétrécissait, car les Kabyles refusaient d'y envoyer leurs filles. L'école fut fermée au cours de l'année 1895 et Fadhma dût rentrer chez elle. Elle était triste car elle savait bien que dans son village, elle ne rencontrerait que mépris et humiliation, «Je partis la mort dans l'âme, car, bien que très jeune, l'adversité m'avait mûrie et je savais que j'aurais à souffrir, mais je n'y pouvais rien. » (Histoire, p. 42). Mais très vite, la volonté divine lui vint au secours. En effet, après quelques mois seulement, Fadhma était heureuse de recevoir une convocation de la directrice, l'invitant à rejoindre l'école, « En septembre, je reçus soudain une lettre de Mme Malaval m'invitant à rentrer en classe. Quelle joie se fut pour moi ! Quelle délivrance !) (Histoire, p. 47). Fadhma décrit cette chance comme une délivrance, car elle allait la sauver de son entourage qui continuait à lui exprimer du mépris.

Cependant, Mme Malaval, la directrice de l'école, étant la seule maîtresse qui dispensait les cours, dût confier les quelques pensionnaires qui restaient, à des familles. C'est ainsi que Fadhma connut une autre migration chez une famille de Mekla, « En effet, nous dûmes nous séparer pour quelques jours. On n'avait pas eu le temps de prévenir les miens pour qu'ils viennent me chercher, aussi Mme Malaval m'envoya-t-elle à Mekla dans la famille de son gérant. » (Histoire, p. 48). Fadhma était triste durant ce séjour, et elle était inquiète de son avenir, « Je berçais ainsi ma peine, et mon inquiétude, en même temps que l'enfant au berceau. (...) Les journées s'écoulaient monotones, et je vivais toujours dans le passé [des souvenirs] et dans la crainte de l'avenir. » (Histoire, p. 49). A cette époque, Mme Malaval fut remplacée par une autre directrice, Mme Sahuc. Encore une fois, l'école de Taddert-Ou-Fella devait fermer ses portes définitivement, et voici comment Fadhma avait vécu cette mauvaise nouvelle

Maintenant, nous n'avions plus faim, mais l'atmosphère était intenable et il me semblait, pour mon compte, que ce que j'avais aimé allait finir...Cependant, les choses traînèrent jusqu'au 1897. Nous avons vécu cette année dans l'incertitude. (...) Fin juin, on nous enjoignit de préparer toutes nos affaires car, dès le mois de juillet, nous devions retourner dans nos familles, l'école devant être dissoute pour toujours. (Histoire, p. 52).

Comme les filles et les femmes kabyles ne voyageaient jamais seules à l'époque, alors le frère de Fadhma dût venir la chercher comme il l'avait toujours fait lorsqu'elle revenait à la maison lors les vacances. Fadhma décrit dans son récit ce moment douloureux de devoir se séparer pour toujours de son école où elle avait passé dix ans

Au début de juillet, mon frère vint me chercher. J'avais dit adieu à toute l'école et à ses alentours. (...) J'avais dit adieu aux chênes, aux figuiers, aux classes, au dortoir, avec ses lits faits de trois planches. Je m'étais arrêtée encore une fois devant les images des Fables de la Fontaine qui ornaient les murs, les bassins où j'avais été si souvent douchée, toute cette nature qui avait assisté, immuable, à mes chagrins nombreux et à mes joies très rares. Je dis adieu pour toujours à Taddert-Ou-Fella. J'embrassai les élèves, saluai Mme Sahuc, et tournai le dos à ce qui avait été mon enfance et mon adolescence. (Histoire, pp. 52-53)

Fadhma regagna, donc, la demeure familiale, mais voilà qu'elle se sent mal à l'aise à cause de la société qui continue de lui exprimer son mépris. Quelques mois plus tard, une Sœur à laquelle Fadhma avait demandé du travail, était arrivée de la part de la Mère Générale

J'ai hésité un moment à la suivre, puis je me suis habillé et je suis partie avec elle...On me conduisit à une religieuse (...) qui me dit d'aller à l'hôpital des Aïth Manegueleth me présenter de sa part à Mère Saint-Mathieu. (Histoire, p. 69)

Après un entretien avec la Mère Saint-Mathieu, Fadhma fut acceptée, et c'est ainsi qu'elle quitta encore sa famille vers une nouvelle migration : « J'hésitai quelques jours, puis je me décidai à partir. Je quittais mon village après sept mois. » (Histoire, p. 70). Ce nouveau départ était pénible pour elle et pour sa mère, mais pour Fadhma c'était un besoin et un devoir, car depuis sa naissance, elle menait la vie d'une fugitive: «J'avais moi-même bien pleuré : « Il faut partir ! Partir encore !partir toujours ! Tel a été mon lot depuis ma naissance, nulle part je n'ai été chez moi. » (Histoire, p. 70). La répétition du mot « partir » trois fois, dans cet extrait, renseigne bien sur la fuite à l'avant de Fadhma durant toute sa vie.

Fadhma passa deux ans dans cet hôpital, en travaillant comme fille de chambre. Et c'est ici qu'elle se convertit au Christianisme à l'occasion de son mariage avec Belkacem Amrouche qui a fait sa demande par le biais des Pères Blancs, « C'est ainsi que mon mariage se décida le 15 août 1899. » (Histoire, p. 83). Au début, Fadhma et Belkacem habitèrent une maison à Ouarzen, puis avaient dû prendre un autre logement, « Dès le premier novembre, la propriétaire du logement nous donna congé, car me dit-elle son époux [*qui était en voyage*] étant rentré, ils désiraient être seuls chez eux. » (Histoire, p. 94). Une des Sœurs de l'hôpital avec laquelle Fadhma s'entendait, alla voir la Mère Supérieure pour lui trouver un logement, «J'ai parlé de toi à notre Mère ; elle t'offre la chambre qu'habitait Akhli, et qui est vide maintenant. » (Histoire, p. 94). Peu de temps après, le couple connut un nouveau déménagement, car la chambre qu'ils habitaient devant être démolie pour faire construire une chapelle et des appartements. Cette fois, c'est dans une pièce des plus démunies que les Amrouche allaient habiter. Et le lecteur pourrait en juger d'après la description suivante, faite par Fadhma :

Nous fûmes relégués, dans une pièce au-dessus des écuries. Les grandes fenêtres n'avaient ni persiennes, ni volets, le soleil tapait tout l'après-midi, et il y avait des mouches par centaines, car on ne pouvait faire l'obscurité. Les matinées étaient insupportables, et les soirées intenables. (Histoire, p. 100).

C'est dans ces conditions, qu'une nouvelle migration vient s'ajouter au lot des migrations de Fadhma. Son beau-père et un oncle des Amrouche vinrent emmener Fadhma et son mari à Ighil-Ali « à dos de mulet » (Histoire, p. 100). Fadhma ne manque pas de consigner dans son récit ce déplacement :

Je dis adieu à Sœur Chantal, à Mère Saint-Jean, à tout cet hôpital où j'avais vécu deux ans, où j'avais pleuré, souffert et vu enfin ma destinée se fixer. Désormais, je n'étais plus seule : pauvre ou riche, riant ou pleurant, nous étions deux. (Histoire, p. 100)

C'est en 1900 que Fadhma et son mari vinrent s'installer à Ighil-Ali, « Les choses en étaient là, en 1900, quand je suis arrivée. » (Histoire, p. 117). Ces choses dont

parle Fadhma étaient l'atmosphère et les conditions de vie favorables qui régnaient à Ighil-Ali, à son arrivée. Cependant, au bout de quelques années, le grand-père Ahmed-Ou-Amrouche avait dilapidé toutes les richesses familiales. Et c'était pourquoi, Fadhma avait songé à émigrer, pour la énième fois :

(...) mon parti fut pris. Il fallait partir, partir avant la ruine complète. Plusieurs propriétés étaient déjà mises en gage à 30% et bientôt les intérêts dépassaient le capital. La jarre de blé avait été mangée, la plupart des jarres d'huiles vidées et l'huile vendue, la maison était un gouffre : chacun tirait de son côté, et le maître du logis [le grand-père] plus que les autres. Il passait ses jours au café. Je dis à mon mari : « Il faut partir ! Il faut que tu ailles chercher une situation avant que nous ne soyons sans abri. » (Histoire, p. 132).

Belkacem Amrouche partit, seul, à Tunis pour trouver du travail, « c'est le 7 août, un mardi, que mon mari quitta la maison paternelle pour l'inconnu. » (p. 132). C'est là que commence la migration externe de Fadhma Aïth Mansour. Dans la partie suivante, nous allons parler de l'exil de Fadhma et de sa famille en Tunisie où ils vécurent pour plus de quarante ans.

Migration externe de Fadhma Aïth Mansour

Dans cette deuxième forme de migration qu'est la migration externe, Fadhma lui dédie la troisième partie de son récit. En effet, elle consacre le troisième chapitre intitulé « L'exil de Tunis » à son expérience de migration externe. Ce chapitre est divisé en quatre parties sui sont respectivement

1° Les transplantés ;

2° D'une maison à l'autre ;

3° Rue de la Rivière ;

4° Le havre de Radès.

Chacune de ces parties retrace la vie dure de Fadhma qui a dû se déplacer d'une habitation à une autre pour différentes raisons. Puisque nous jugeons que l'espace accordé à la rédaction de cette communication ne suffit pas pour détailler les différents déplacements de Fadhma en Tunisie, alors nous avons pensé à les résumer dans le tableau suivant. Notons seulement que nous partageons l'avis du lecteur qui pourrait avancer que cette deuxième forme de migration peut aussi être considérée comme migration interne, puisqu'elle s'est accomplie dans un seul pays qu'est la Tunisie, mais nous voudrions bien souligner que même si c'est le cas, Fadhma a vécu cette migration extérieurement à son pays natal. C'est pourquoi, nous l'avons inclue dans cette deuxième partie de notre communication. Donc, le tableau dont il est question, est présenté comme suit, selon l'ordre chronologique des déplacements de Fadhma et de sa famille:

Provenance (D'où ?)	Destination (Vers où ?)	Cause de migration
Ighil-Ali (Algérie)	Tunis (Tunisie)	Il fallait partir, partir avant la ruine complète. (p. 132)
Quartier arabe (Tunis)	Rue Sidi-el-Mordjani (Tunis)	Les six mois de location passés, je dis à mon mari que le mieux pour nous serait d'habiter dans un quartier européen où je pourrais sortir comme les autres femmes. (p. 141)
Rue Sidi-el-Mordjani (Tunis)	Rue Chaker (Tunis)	Cet appartement, au rez-de-chaussée, n'avait que deux pièces minuscules. (p. 141)
Rue Chaker (Tunis)	Rue Chaker, impasse de l'Evantail (Tunis)	Je ne pouvais plus supporter de vivre dans l'appartement de la rue Chaker : je voyais partout mon petit qui me suivait dans son trotte-bébé d'osier. Je voulus changer de logis. (p. 143)
Rue Chaker, impasse de l'Evantail (Tunis)	Rue Chaker, impasse de l'Evantail (Tunis)	(...) une grande chambre avec une seule fenêtre et donnant sur un patio vitré ; je l'acceptai en attendant mieux. En décembre, le voisin d'à côté abandonna son appartement. (p. 143)
Rue Chaker, impasse de l'Evantail (Tunis)	Pas précisé	Les Italiennes, mes voisines, me firent remarquer que dans le linge de ma belle-mère, mis au lavage dans ma pile, il y avait des poux. Je fis bouillir ce linge et se changer Lla Djohra. [sa belle-mère était arrivée du Pays]. De ce jour, je dus chercher un autre logement, les deux pièces ne nous suffisant plus, et les Italiennes prenant des mines dégoûtées. (p. 147)
Pas précisé.	Rue des marchands d'huile.	Nous habitâmes un seul mois dans cette maison où un vol fut commis, je ne sus jamais par qui. En outre, il m'était intolérable de continuer à vivre dans cette maison depuis que j'avais appris qu'un homme était subitement mort dans la pièce où je couchais ; à tout cela il faut ajouter

		que nous entendions tous les bruits de la maison voisine. (p. 143)
Rue des marchands d'huile.	Rue du Riche : Rue Abba.	Pas précisé.
Rue du Riche : Rue Abba.	Quartier Bab Aléoua.	Cette année fut l'une des plus pénibles. Ma santé n'était pas mauvaise, Dieu merci. Au mois de janvier, nous donnâmes congé de la maison que nous habitions, car les cabinets étaient toujours bouchés, des pierres obstruant le conduit. (p. 158)
Quartier Bab Aléoua (Tunis).	Rue du Fossé. (Tunis).	Pas précisé.
Rue du fossé (Tunis).	Rue de la Rivière (Tunis).	Pas précisé.
Rue de la Rivière (Tunis).	Le havre de Radès (Tunis).	(...) le milieu de la rue de la Rivière ne nous convenait vraiment pas. Mon mari, un jour, fut intéressé par une annonce dans La Dépêche Tunisienne. Il s'agissait d'une petite maison à vendre, à Carthage. (p. 180)

En plus de cette migration, Fadhma avait connu une migration vers la France, à la mort de son mari en 1959. Elle alla habiter chez l'un ou l'autre de ses enfants, surtout Jean El-Mouhouv et Taos. Ces derniers prirent soin de leur mère comme elle l'écrit:

Mes intérêts furent pris en charge par Jean et Marie-Louise-Taos, qui m'hébergèrent et veillèrent sur moi tout à tour. Je m'en remis entièrement à eux, ayant toujours vécu sous la tutelle et la protection de mon mari qui ne voyait que par mes yeux. (Histoire, p. 208)

Et dans toutes les migrations de Fadhma, cette dernière avait trouvé dans le kabyle, la langue dans son pays natal, une consolation, tel qu'elle l'exprime dans ce qui suit :

Ah ! Elle est si jolie, la langue kabyle, combien poétique, harmonieuse, quand on la connaît...Les hommes de chez nous sont si endurants au malheur, si dociles à la volonté de Dieu, mais on ne le comprend vraiment que si on entre dans cette langue qui me fut un réconfort tout au long de mes exils. (Histoire, p. 208)

Ce que nous devons ajouter, c'est que l'expérience de la migration avait donné à Fadhma le pouvoir d'improviser des poèmes qu'elle dédia à ses enfants morts, à sa fille Taos qui était en Espagne, et sur elle-même au crépuscule de sa vie. Dans ces poèmes qui sont annexés à son récit de vie, Fadhma pleure le départ de ses enfants vers l'exil en France, la mort d'autres enfants, l'exil de sa fille Taos. De plus, elle rend compte de sa vie d'exclue et de marginalisée. Ces poèmes ont été initialement dits en Kabyle, et traduits par Taos en français. En voici un extrait du poème intitulé *Me Voici* (Histoire, p. 218):

Me voici maigre, mon teint s'est assombri,

Je suis la feuille jaunie qui se détache et tombe.

Mes cheveux sont semblables à une toison blanche,

Mon sourire s'est flétri sur mes dents effondrées,

Et ma vie s'est tant obscurcie.

Conclusion

Fadhma Aïth Mansour Amrouche dévoile dans *Histoire de ma Vie* deux formes de migration qu'elle avait connues : la migration interne et la migration externe. Nous avons vu qu'à travers la mémoire, Fadhma relate les incessants déplacements qu'elle avait effectués. Elle l'a fait d'une manière précise, en se rappelant les dates et les événements importants. Ce livre a permis à Fadhma de passer du statut d'enfant illégitime et marginalisée dans la société kabyle à une grande poétesse conteuse qui a aussi joué le rôle de vecteur transmetteur de la culture berbère millénaire orale. Cette ascension est aussi visible dans un nombre de travaux académiques dédiés à son œuvre.

Références bibliographiques

AÏTH MANSOUR AMROUCHE, Fadhma. *Histoire de ma Vie*. Paris : Maspéro, 1982. (1968). Imprimé.

CHAKER. S (dir.). *Hommes et femmes de Kabylie, Dictionnaire Biographique de Kabylie*, Volume 1. Aix-en-Provence : Edi-Sud, Tome 1. 2001, p. 35. En ligne.

Dejeux, Jean et Pantuček, Svetozár. « Amrouche » *Alger – Amzwar. Vol* 4. 1986 [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2012. Web 25 mai 2017.

URL: http://encyclopedieberbere.revues.org/2485

RENARD, Maryse, "Fadhma Aïth Mansour Amrouche : Histoire de ma Vie», in *Femmes en Suisse*, n° 89, 2001, p. 23. http://doi.org/10.5169/seals-282257

SAHARI, Samia. *Etude des pratiques et des conduites religieuses*. Mémoire de magistère non publié, Département d'anthropologie, université de Tizi-Ouzou, 2012.

SEGARRA, Marta, « Le roman féminin en Algérie », *Letterature di Frontiera / Littératures Frontalières* (Italie), vol. XII, n. 2, 2002, pp. 255-267.

ZAÏDI, Ali. Fadhma et Taos Amrouche : telle mère telle fille ? Synergies *Algérie* n° 7. 2009, pp. 13-26.

نصيف السعدي، عواطف. مختبر السرديات، قراءة أكاديمية، دار نينوى، دمشق، سوريا، 2016م، 120 ص.

Ahmed HOUARI/ Najat ZERROUKI

(Doctorant à la FLSH Oujda)

Présence féminine dans le roman beur : Quand les beurettes œuvrent à l'émancipation de la femme émigrée

Elément pivot des relations interpersonnelles et sociales, la femme joue un rôle déterminant dans la stabilité et la pérennité de l'institution familiale. Seulement, cette stabilité est fortement contestée dans l'espace romanesque beur puisque la femme gît sous les affres de l'oppression masculine. Si la cellule familiale occidentale est représentée, dans le roman beur, comme une entité sociale moderne en ce sens où le couple qui est à l'origine de son institution a rompu avec la famille paternelle étendue, les relations conjugales au Maghreb sont régies par d'autres normes socioculturelles. En effet, dans l'imaginaire beur, en plus du poids de la religion qui règle les relations entre le couple maghrébin, il y a aussi l'influence prégnante des traditions et des coutumes ancestrales qui font que le principe de réciprocité au nom duquel s'imposent les devoirs mutuels de fidélité, secours, assistance et cohabitation entre les conjoints, est mis à mal par des pratiques communautaires plus coutumières que religieuses. Gardant souvent l'image de l'époux doté d'une autorité absolue, la quasi-totalité des femmes maghrébines des primo-migrants n'osait pas quitter le domicile conjugal par respect des valeurs communautaires. Dans la plupart des cas, ce sont elles qui s'occupent des tâches ménagères et de l'éducation des enfants. Et si parfois l'accès au travail, en France, pour certaines d'entre elles peut devenir une réalité admise, tolérée par la communauté d'origine, c'est qu'il est - à plus forte raison - imposé par une situation de divorce, de veuvage ou d'handicape du conjoint.

Dans la société maghrébine qui fait partie d'un système social à dominance patriarcale, c'est l'homme qui détient la véritable autorité au sein de la famille. La femme, telle qu'elle représentée dans l'imaginaire fictif beur, n'a pas le droit de choisir son époux présumé. C'est ce dernier qui se charge du choix de sa conjointe et c'est lui aussi possède le droit de la congédier du domicile familial si cela lui plait. Tout dépend de la fantaisie de l'homme et de ses caprices qui trouvent leur justification dans les traditions et coutumes communautaires qui autorisent la suprématie absolue de l'homme sur la femme. Cette domination persiste même quand l'épousée rejoint son mari émigré dans le cadre du regroupement familial. Dépourvue de tout soutien matériel ou moral, l'épouse reste toujours à la merci de la lubie de son mari imbu de son orgueil viril qu'il détient des pratiques socioculturelles du pays ancestral. Notre communication au sein de ce colloque

international sur « **Femmes- monde "Africaines" et la migration** » essaiera de mettre le point sur la révolte des filles issues de l'immigration maghrébine, nées en Europe et surtout en France, qui, ne voulant pas être soumises, comme leurs mères primo-migrantes, luttent par tous les moyens disponibles pour leur émancipation individuelle et sociale. En explorant l'imaginaire romanesque de quelques écrivains et écrivaines beurs, notamment celui de Mehdi Charef, Mehdi Lallaoui, Leila Houari et de Faïza Guène, quelques questions importantes s'imposent : si dans les normes socioculturelles maghrébines, la femme désireuse de réussir son « pacte matrimonial », doit faire montre – si elle en vise une reconnaissance publique d'une dépendance et d'une soumission inconditionnelles à l'autorité maritale, est-ce que cet état de faits est partagé par les jeunes filles d'origine maghrébine nées en Europe ? Ces dernières acceptent-elles l'autorité absolue de leurs pères ? Ne contestent-elles pas vigoureusement l'assujettissement affiché de leurs mères ? Et qu'en est-il des autres hommes de la famille, (oncles, frères, cousins ...etc.? Ces derniers tolèrent-ils le fait que les jeunes beurettes jouissent d'une grande marge de liberté telle celle octroyée aux femmes européennes ?

Si dans l'imaginaire fictif beur, les origines des injustices masculines dont souffrent les femmes et les jeunes filles européennes de souche sont essentiellement d'ordre socioéconomique liées surtout à des questions matérielles, (pauvreté, cupidité ou avarice maritales...), ou socio-psychologiques (dépression, stress, alcoolisme, toxicomanie...) ou encore intrafamiliales (malentendus entre les familles des conjoints ou entre les époux eux-mêmes), la discrimination à l'égard des femmes maghrébines primo-migrantes et les beurettes, telle qu'elle est représentée dans les romans mis à l'examen, est beaucoup plus complexe puisqu' elle est héritée d'un système de valeurs socioculturel traditionnel qui considère la femme-épouse comme une servante de l'homme. Selon les normes interpersonnelles coutumières qui régissent les relations conjugales, ce système de valeurs dont le sexe masculin tire son autorité absolue, stipule que la femme migrante et encore plus sa fille, née en Europe, doivent se comporter selon les valeurs du bled. Et par conséquent, comme le rappelle, dans *Les Beurs de Seine,* sentencieusement le beau-frère de Mourad, nouvellement émigré en France

«... au bled, la femme, il fallait qu'elle respecte les hommes de la famille. Tous les hommes. Il fallait qu'elle marche droit. » **(p33)**

Ce système de valeurs vigoureusement contesté par les jeunes filles d'origine maghrébine nées en Europe doit être banni puisqu'il incite, selon elles, à la discrimination contre la femme en ce sens où il fait de la présence du « mâle » au sein de la famille un signe de fierté familiale. Dans la cellule familiale beure, l'absence du garçon à l'enceinte de la famille peut être interprétée comme un

signe du déclin de la progéniture et par conséquent peut pousser l'homme sinon à abandonner son épouse, du moins à s'engager dans un nouveau pacte matrimonial qui pérenniserait son nom et sauvegarder son honneur. C'est le cas à juste titre du père de Doria dans *Kiffe kiffe demain*, qui, un matin - et sans crier gare - est parti au Maroc :«... épouser une autre femme sûrement plus jeune et plus féconde que (s)a mère » **(p.9)**

Sur un ton plein d'amertume assaisonné d'une ironie mordante, la jeune adolescente rapporte les raisons, selon elle, infondées de ce départ soudain et non annoncé de son père :

« Papa, disait-elle, il voulait un fils. Pour sa fierté, son nom, l'honneur de la famille et je suppose encore plein d'autres raisons stupides (...) Il n'a eu qu'un enfant et c'était une fille. Moi. Disons que je correspondais pas tout à fait au désir du client. Et le problème, c'est que ça se passe pas comme à carrefour : y a pas de service après vente. (...) Alors un jour, le barbu, il a dû se rendre compte que ça servait à rien d'essayer avec ma mère et il s'est cassé comme ça, sans prévenir. » **(p.10)**

Si le garçon est signe de fierté familiale, la jeune beurette, aux yeux de sa famille et ceux de son entourage communautaire[330], est tenue à garder surtout sa virginité qui est signe de son honneur personnel et celui de sa famille. Pour ce faire, elle doit éviter de faire des mauvaises fréquentations. Dans *Zeida de nulle part*, quand la narratrice a atteint l'âge de l'adolescence, son père, conscient que la vie à Bruxelles ne ressemble en aucun cas à la vie au bled :

«....lui avait fait comprendre qu'elle était devenue une femme et qu'elle devait se préserver des mauvaises filles, que son honneur était en jeu. » **(p. 16)**

Le même conseil sera donné à la jeune Zeida, mais cette fois-ci, au bled, quand sa tante paternelle s'aperçoit que sa nièce commence à fréquenter Watani, le jeune villageois, l'ami intime de son fils Mustapha :

«... Tu sais, lui dit-elle, mes filles n'ont jamais pu parler avec leur mari, seulement après les fiançailles, quand tout le village a assisté à la fête...» **(p.71)**

Si les femmes primo-migrantes sont l'objet d'un assujettissement marital dicté par des facteurs socioculturels liées aux coutumes et aux habitudes du pays des ancêtres, les jeunes beurettes – pour les mêmes raisons - se voient entourées

---

1. Souvent, les premières vagues de primo-migrants habitaient les mêmes cités de transit et les mêmes banlieues que les autres familles émigrées issues des communautés villageoises d'origine.

d'un système de contrôle paternel et familial qui leur interdit toute sorte de liberté individuelle. D'où, un climat de défiance et de défi qui règne entre elles et les hommes de leurs familles.

1. La révolte des beurettes et le coût de l'émancipation féminine individuelle.

Dans l'espace romanesque beur, les jeunes filles des familles primo-migrantes bien qu'elles contestent énergiquement l'assujettissement de leurs mères opprimées par le poids des traditions et coutumes discriminatoires du groupe communautaire auquel elles sont issues, se voient elles aussi privées de leur liberté individuelle et sujettes à toute sorte de surveillance familiale et parentale. En effet, à chaque fois qu'une beurette est surprise de commettre un acte qui contredit les valeurs éthiques du bled, elle est sévèrement réprimandée. Zeida avait l'habitude de se mettre au balcon de leur deux-pièces pour sentir l'air du soir et voir, comme chaque adolescente curieuse, les petits spectacles de la vie quotidienne à Bruxelles. Mais cette passion qu'elle jugeait une activité ordinaire, n'était pas vue de la sorte par son père :

« Quand son père, raconte la narratrice, par malheur, la surprenait, il la prenait par les cheveux en la traitant de folle. «Ah ! Si j'avais su que tu deviendrais une petite révoltée qui déshonore sa race». Il se prenait la tête et criait : «Je n'avais pas du laisser cette vielle sorcière te guérir, je te tuerai bien maintenant» ***Zeida de nulle part*, (p.17)**

Une autre fois, en la surprenant en train de se balader dans l'appartement, à une heure tardive de la nuit, le père, toujours méfiant quant aux mouvements, à ses yeux, douteux de sa fille, n'a pas hésité d'afficher les raisons profondes de sa colère :

«Tu attendais peut-être quelqu'un. Ton amoureux » Il jurait, insultait, elle l'entendait encore, il s'endormait longtemps après. **» Ibid. (p.17)**

La même situation est vécue par Doria dans *Kiffe kiffe demain*, quand un soir son père entra dans la chambre de la jeune adolescente, et trouva, à sa grande surprise, accroché sur l'un des murs, le poster de son artiste préféré :

«Le soir, mon père est entré dans ma chambre. Il s'est mis dans tous ses états et a commencé à arracher le poster en criant : « Je veux pas de ça chez moi, y a le Chétane dedans, c'est Satan ! » **(P.p. 42/ 43)**

Parfois, quand la famille subodore l'insoumission de la fille adolescente, la surveillance masculine collective puis le châtiment corporel s'avèrent les moyens les plus efficaces pour éviter le pire. Et C'est le cas de Samra, une jeune beurette voisine d'immeuble de Doria :

«Dans mon immeuble, rapporte la jeune beurette, il y a une fille au onzième étage. Elle s'appelle Samra et elle a dix-neuf ans. Son frère la suit partout. Il

l'empêche de sortir et quand elle rentre un petit peu plus tard que d'habitude des cours, il la ramène par ses cheveux, et le père finit le travail. Dans leur famille, ajoute Doria, les hommes, c'est les rois. Ils font de la haute surveillance avec Samra et la mère ne peut rien dire, rien faire. A croire que c'est vraiment la poisse d'être une fille.» ***Kiffe kiffe demain*** **(p.91)**

Si dans les cellules familiales beures, les filles sont l'objet d'une haute surveillance parentale en ce sens où la sauvegarde de leur virginité, selon l'imaginaire socioculturel maghrébin, signifie la préservation de l'honneur familial, les garçons-adolescents ou mêmes adultes, eux, sont libres de fréquenter les filles et de commettre toutes sortes de débordements sexuels. Dans *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*, Madjid, Balou, Pat et leurs camarades de la cité passent leur temps à la drogue et à la « drague » sans que leurs familles s'inquiètent sur leurs comportements dépravés et leurs pratiques vicieuses. Le narrateur omniscient des *Beurs de Seine* nous apprend que Mourad, l'un des héros du roman :

« Au printemps, lorsque la sève lui montait à la tête et les robes légères virevoltaient dans les jardins, il en arrivait à tomber amoureux une fois par jour. Quelle cadence ! Presque l'usine ! Les plus gentils disaient qu'il était un coureur de jupons. Les plus méchants racontaient que s'il avait mis autant d'énergie à chercher un boulot qu'à s'occuper de sa queue, il aurait déjà trouvé plusieurs emplois. » **(P.29)**

Quelques lignes après dans le roman, on nous informe que la drague était même la spécialité du jeune adolescent beur :

«Outre les appartements désertés le week-end, sa spécialité consistait à tomber régulièrement amoureux. Avec sa collection de procès-verbaux et de télégrammes, il aurait pu avoir la palme d'or. Il était amoureux d'une fille différente en moyenne une fois par mois. » **(p.28)**

La liberté inconditionnelle octroyée aux garçons beurs, aux yeux des beurettes, est l'un des facteurs qui préparent les hommes de demain à la discrimination envers le sexe féminin. Selon la plupart d'entre elles, ce n'est pas de leur faute si elles étaient nées filles. Elles aussi auraient bien aimé être des garçons ; seulement le destin a décidé autrement. Cette idée avait bien bercé l'esprit de l'adolescente Doria dans *Kiffe kiffe demain*, quand elle avait réalisé que son « barbu » de père les avait abandonnées elle et sa mère faute d'avoir un garçon :

«J'aurais bien aimé être un garçon, déclare la jeune beurette, Mais bon, il se trouve que je suis une fille. Une gonzesse. Une nana. Une meuf quoi. Je finirai bien par m'y habituer. » **(p.170)**

Dans l'imaginaire romanesque beur, les filles des familles primo-migrantes - souvent scolarisées et transformées par les valeurs de l'école laïque française ou

occidentale en général[331]- ne veulent plus vivre l'expérience douloureuse de leurs mères ou de leurs sœurs ainées assujetties par une suite interminable de chaines discriminatoires, liées à des traditions et des coutumes, à leurs yeux obsolètes. Dans *Zeida de nulle part*, l'héroïne, pour échapper à un destin similaire que celui de sa mère qui n'a pu choisir son époux, se rebelle contre le système de valeurs culturelles de son père :

« Moi, dit-elle, je veux déchirer ce voile d'interdit ; je veux connaitre l'amour » **(p.9)**

Lancée dans une aventure amoureuse qui lui valut la perte de son honneur virginal, Zeida, pour éviter le déchainement de la colère paternelle dont elle ne prévoyait pas les conséquences, décide de fuir le domicile familial. Certes cette fugue parut, à première vue, à la jeune beurette comme une sorte d'échappatoire à sa situation de crise d'adolescence, mais au fil du temps, elle se rend compte que cela ne lui apporte que souffrance et éloignement de sa mère bien-aimée. Persuadée par cette dernière de revenir à la maison pour apaiser la fureur de son père, Zeida accepte. Mais la décision paternelle est irrévocable : pour être pardonnée, la jeune beurette doit s'éclipser du regard de son père et s'exiler au village des ancêtres où sa tante l'attend. Dans d'autres situations la fugue de l'adolescente beure n'est pas choisie, mais bien au contraire, elle est la seule issue disponible aux filles torturées afin de défier l'autorité masculine et d'affirmer leur liberté personnelle. Tel est le cas de Samra dans *Kiffe kiffe demain* qui, malgré la haute surveillance parentale, a réussi à fuguer de son appartement du onzième étage au grand étonnement des habitants de la cité. Doria, sa voisine de l'immeuble, a vu dans la fugue de la jeune beurette martyrisée par les siens un geste héroïque. A ses yeux, au lieu de dénoncer la fugue, il vaut mieux dénoncer la complicité des gens qui ne font rien pour mettre fin à la souffrance des femmes et dénoncer les rumeurs qui portent atteinte à la dignité et à la fierté des filles qui veulent se libérer :

«Quand Samra était enfermée chez elle, dans sa cage en béton, réalise Doria, personne n'en parlait, comme si les gens trouvaient ça normal. Et maintenant qu'elle a réussi à se libérer de son dictateur de frère et de son tortionnaire de père les gens l'accusent. » **(p.93)**

Le père de Samra, quant à lui, en ayant appris le mariage de sa fille avec un blanc avec qui elle a fugué, est tombé malade et devenu paralysé. Selon Doria :

---

2. Allusion à Zeida qui a fait ses études à Bruxelles. (Cf. le roman *Zeida de nulle part*)

« Sûrement le choc d'avoir vu son nom « Sali » comme ça. Le nom que son père, son grand-père et d'autres types avant lui ont déjà porté. Encore une question d'honneur. » **(p.150)**

Pour la jeune beurette, l'émancipation des filles et leur bonheur doivent avoir le dessus sur toute autre considération morale :

«S'il pouvait mettre sa fierté de côté, il verrait que le plus important, c'est le bonheur de sa fille. » **(p.150)**

Parfois, au sein de quelques familles magrébines primo-migrantes, les parents peuvent se montrer ouverts quant à l'émancipation et à l'épanouissement de leurs filles, mais l'entourage communautaire immédiat peut grandement influencer les prises de décision parentales. Celles-ci, sous la pression de cette influence, peuvent changer d'orientation et par conséquent entraver tout projet de libération de la femme du joug des pratiques socioculturelles qui pèsent sur son avenir. Tel est le cas, dans *Kiffe kiffe demain*, d'une jeune fille d'origine maghrébine qui habitait la « cité du Paradis » dans la banlieue parisienne. Cette jeune beurette était très brillante dans ses études. Durant le temps de ses loisirs, elle faisait du théâtre dans une troupe payée par la municipalité. Ses parents la laissent exercer sa passion sans problèmes. Tout allait à merveille pour la petite famille quand un jour ses parents ont trouvé une lettre anonyme dans leur boite aux lettres :

« *Votre fille a beaucoup de mauvaises fréquentations, elle sort beaucoup et marche souvent avec des garçons. On entend des choses sur elle qui salissent votre nom et la réputation que vous avez.(...) elle oublie le droit chemin. Dieu dit que vous êtes responsable du chemin de vos enfants. Il faut être sévère avec elle pour qu'elle craigne sa famille et la religion de l'Islam....etc.* » **(pp.166/167)**

Après la lettre, rapporte la narratrice Doria :

«...tout a changé pour cette fille. L'enfoiré d'anonyme qui a écrit ces conneries avait réussi à convaincre ses parents. Ils se sont sentis coupables d'avoir donné « trop » de liberté à leur fille. Du coup, elle n'avait plus le droit d'aller au théâtre, ni de sortir, même pour aller acheter le pain. » **(p.167)**

Et comme Zeida et Samra, la fugue était la seule issue salvatrice pour la jeune fille afin de se libérer et réaliser ses rêves :

« Elle a décidé de s'enfuir de chez elle. Aujourd'hui, elle vit seule et n'a pratiquement plus aucun contact avec ses parents. Mais elle est entrée à la Comédie-Française et réussit à vivre de sa passion. Elle a quand même gagné. » **(p.168)**

Dans d'autres situations, quand les jeunes beurettes – par manque d'expérience ou par désir de satisfaire leur curiosité - font des aventures amoureuses et

« déshonorent » leurs familles, la très haute surveillance parentale et la séquestration à l'intérieur du domicile familial empêchent toute tentative de fugue. Souvent, le désir de cacher l'opprobre qui vient de souiller la réputation familiale est derrière la décision parentale. C'est le cas notamment de Naima, dans *Le Thé au harem d'Archi Ahmed* :

« Elle n'a que seize ans, et déjà enceinte. La honte de la famille, le malheur. Belle fille, la gamine. Tout le monde dans la cité sait qu'elle est en cloque. Les bruits vont vite. C'est pour ça que l'Abdallah la laisse plus sortir. Il faut cacher la misère» **(p.112)**

Si la mère de Zeida était très indulgente envers sa fille qui avait commis le même péché et avait intercédé en sa faveur auprès du père pour solliciter son pardon, celle de Naima, au contraire, était très sévère, voire très furieuse :

« Qui c'est qui va se marier avec toi, maintenant ? Se plaint sa mère. Hein, dis-moi ? Avec un gosse sur les bras, tu trouveras pas, salope ! Putain ! » **(p.112)**

Madjid, leur voisin d'immeuble un jour :

«En passant, il la voit, assise sur son lit mains sur le ventre. Elle ne se peigne plus, elle est pale, le visage amaigri, tout tiré. On dirait qu'elle n'a plus de larmes pour pleurer devant tant d'insultes, puis les coups de pied dans le ventre que sûrement elle encaisse» **(p.113)**

Les humiliations envers la jeune fille séquestrée ne s'arrêtent pas là. Le narrateur omniscient nous apprend que le père de la malheureuse beurette :

«... il a failli la tuer, un soir qu'il rentrait ivre. Il voulait la jeter par la fenêtre. Elle hurlait, la môme, son cri déchirait le silence du béton» **(p.113)**

Dans le cas de Naima, le compromis avec les membres de sa famille offensée et déshonorée semble impossible. A force de subir tant de violences et tant d'humiliations parentales, la jeune fille, en l'absence de tout secours externe et à défaut d'avoir une occasion de faire une fugue qui la débarrasserait de ses tourments interminables, se suicida en se jetant du haut de l'immeuble où elle habitait.

Force est de souligner, en passant, que dans les récits fictifs mis à l'examen, la discrimination contre le sexe féminin n'est pas contestée seulement par les femmes et les jeunes filles qui en sont victimes. Souvent les garçons-adolescents beurs, pour la plupart, nés ou arrivés en bas âge en France, réfutent catégoriquement cette atroce réalité qui, selon eux, avilit leurs mères et leurs sœurs. Au regard de ces jeunes français issus de l'émigration maghrébine, influencés par les valeurs de l'école occidentale laïque, il faut que cette mentalité archaïque disparaisse quitte à la changer par tous les moyens disponibles. L'exemple le plus évident de cette prise de position est celui de Mourad, dans *Les*

Beurs de Seine. Ce jeune adolescent de vingt-trois ans n'a pas du tout aimé le comportement de son beau-frère vis-à-vis de ses sœurs. Dans une scène du roman, il raconte à ses deux amis intimes Kaci et Belka, comment il en est venu aux mains avec ce dernier qui ne cesse de torturer les siens au nom de « la toute-puissante » autorité masculine :

«Je me suis encore frappé avec le cousin, mon beauf, le mari de Rachida, ma grande frangine. Ce connard, parce qu'il ramène un salaire et qu'il fait vivre mes parents, se croit tout permis (...) il vient du bled, il a une autre mentalité, celle de ces types de là-bas. Il veut qu'elles restent à la maison. Il veut pas qu'elles trainent dehors, comme des Françaises, qu'il dit ! Alors, mes petites frangines, elles lui obéissent pas. Elles sont libres, elles ont une autre mentalité. » **(p.33)**

Pour Mourad, si ses parents trouvent le comportement de leur gendre normal, c'est parce qu'ils ont grandi dans un système de valeurs caractérisé par un repli identitaire et communautaire, un système qui rejette le modèle occidental accusé d'inciter à la perversion des mœurs et à la débauche. D'où, cet état de conflit intérieur qui s'exprime, aux yeux du jeune adolescent beur, par la violence physique et verbale contre les épouses, voire contre le sexe féminin en général.

« Alors le con, enchaine Mourad, quand il s'énerve, il prend une de mes frangines et il lui casse la tête. Mes vieux, ils s'en foutent, ils trouvent ça presque normal. Il leur dit qu'il faut pas qu'elles se prennent pour des Françaises, car elles deviendront des salopes. Elles auront des bâtards, et ça sera la honte de la famille» **(Ibid. P.33)**

Au cours de sa discussion avec ses amis, Mourad rejette formellement les arguments avancés par son beau-frère, car, à son opinion, ils sont fantaisistes et infondés et peuvent mener la femme à un système de claustration sociale plus rude et plus inquiétant. Selon lui, la libération des épouses et des jeunes filles du joug des injustices familiales et sociales ne peut pas devenir opérationnelle tant qu'elle n'est pas soutenue par l'égide des hommes épanouis qui croient à la justesse de la cause féministe beure. De ce fait, Mourad se sent fier d'être l'ange-protecteur de ses sœurs qui lui vouent toutes sortes d'obligations quant à sa bravoure et son attention particulière qu'il exprime à leur égard :

« Quand je me pointe chez mes vieux, raconte le jeune beur, elles retrouvent le sourire. Je suis le libérateur, Zorro, quoi ! Elles m'achètent des gâteaux, elles me font du thé à la menthe, elles lavent mes affaires en cachette, puis elles racontent l'enfer que leur fait vivre l'autre enflure. » **(p.34)**

La même attitude est adoptée par Belka, l'ami intime de Mourad, dans *Les Beurs de Seine*, vis-à-vis de sa sœur cadette Farida qui a terminé ses études et réussi à obtenir un poste de responsabilité dans une grande agence de services en plein centre de Paris. Comme la quasi-totalité des parents primo-migrants qui craignent

que leur fille fasse de mauvaises fréquentations avec les employées françaises, qui, à leurs yeux, sont trop ouvertes voire dévergondées, ceux-ci n'ont pas autorisé à la jeune beurette d'habiter seule dans un appartement à proximité du lieu de son travail. Des mois s'écoulèrent sans que Belka ne réussisse à convaincre ses parents que sa sœur était devenue mûre et qu'elle n'avait pas besoin d'être assistée par ses parents ni par ses frères ainés. Au début, le jeune garçon avait beau essayer de convaincre son père et sa mère de ne pas se comporter selon la mentalité du bled, à son avis, absurde et archaïque, mais en vain :

«Le psychodrame s'était installé dans la tête des vieux Chourki depuis que Farida vivait seule et que ses frères ne l'avaient pas encore égorgée comme il aurait dû se faire dans toute bonne famille musulmane respectueuse des traditions. Belka essaya bien d'expliquer à sa mère... mais elle ne voulait pas comprendre. Elle devenait aussi batée que le cousin de Mourad» **(p.115)**

Avec le temps, et sous la pression des trois frères de la jeune beurette qui ont su montrer à leurs parents illettrés que le système des valeurs socioculturelles du bled n'est pas sans failles puisqu'il ne permet à la femme de s'épanouir :

« Les vieux Chourki avaient fini par admettre que Farida pût vivre sa vie sans leur chaperonnage. Les gens appellent cela l'évolution des mentalités. » **(p.149)**

Les attitudes de Mourad et de Belka vis-à-vis de leurs mères et sœurs enchainées par des préjugés socioculturels obsolètes et sans fondements logiques montrent que le changement de cette situation discriminatoire envers le sexe féminin venu de l'autre rive de la Méditerranée est possible. Aux yeux de la nouvelle génération beure, les femmes ne sont pas faites seulement pour enfanter, garder les enfants et faire les travaux domestiques. Le caractère particulier du monde moderne est que la femme ne naît plus à la place qu'elle occupera dans la vie, qu'elle n'y est plus enchaînée par un lien indissoluble, mais qu'elle est libre d'employer ses facultés et les chances favorables qu'elle peut rencontrer à se procurer le sort qui lui semble le plus désirable. Jadis la société était constituée sur d'autres principes. Les traditions et les habitudes avaient une autorité presque sacrée. La naissance assignait à chacun la place qu'il devait occuper toute sa vie, et s'il était disposé à en sortir, la loi coutumière l'y retenait, elle le condamnait à l'immobilité. Il est temps, selon la jeunesse beure, que la femme issue de l'émigration maghrébine se mobilise et œuvre par tous les moyens éthiques et juridiques disponibles à réaliser son émancipation individuelle intrinsèquement liée au bien-être collectif et social.

2. Le capital scolaire[332] : entre ascension sociale, émancipation individuelle et mobilisation familiale.

Dans la perspective de l'analyse sociologique du fait familial, il est une donnée très importante qui fait que la famille moderne n'est plus une institution qui repose uniquement sur le prodigieux pouvoir du sentiment familial, mais aussi sur les préoccupations éducatives. De ce fait, l'enfant est devenu à la fois objet d'affection et d'ambition individuelle et familiale. L'idée d'une famille centrée sur les personnes et non sur les choses est désormais complétée par l'idée du rôle décisif de l'école dans la transmission non seulement des valeurs culturelles mais également garante d'une véritable ascension économique et sociale.

Dans les fictions romanesques mises à l'étude, les jeunes beurs sont conscients que la véritable issue pour échapper à la misère et à la précarité dans lesquelles vivent leurs familles est le capital scolaire. Quand le Bien immobilier ou financier fait défaut, c'est bien vers le « titre scolaire » qu'on se dirige. Ce désir d'améliorer la position sociale et matérielle de l'enfant et de sa famille nécessite par la force des choses une mobilisation familiale car :

« Le passage d'un mode de reproduction familial à un mode de reproduction à composante scolaire, comme le souligne le sociologue François de Singly, contraint les parents à une évaluation permanente des investissements scolaires de leur enfant »[333]

Et puisque dans l'imaginaire romanesque beur, tous les parents primo-migrants sont des ouvriers analphabètes qui occupent une position sociale et financière souvent bien inférieure à celle obtenue par les français autochtones, ils ne veulent pas que leurs enfants nés en terre d'immigration reproduisent le même échec socioéconomique et les mêmes déboires individuels. Tout conscients que l'instruction scolaire est un bien irremplaçable pour réaliser une promotion sociale et matérielle au sein de la société d'accueil, les émigrés maghrébins misent beaucoup sur le capital scolaire de leurs enfants pour améliorer les conditions de vie de leurs familles. D'où une mobilisation familiale et surtout parentale à la

---

3. La notion du « capital scolaire » est empruntée au sociologue français François de Singly dans son livre ; « *Sociologie de la famille contemporaine* » et désigne généralement l'ensemble des certificats scolaires, des diplômes universitaires...etc. qui couronnent un parcours scolaire, une formation académique ou professionnelle et qui constituent un capital à la fois matériel et immatériel permettant à l'individu et à sa famille de faire une ascension économique et sociale. Pour plus de détails sur la notion, Cf. L'ouvrage de Singly, (pp. 84/95.)

4. François de Singly, « *Sociologie de la famille contemporaine* » Op. cit. p. 94.

mesure du possible qui revêt différentes formes. Par exemple le vieux père de Kaci Dablaoui dans *Les Beurs de Seine*

«...a gardé l'habitude de se lever tôt. Il attend, en buvant le café, l'heure où il faudra réveiller les enfants pour l'école. » **(p.21)**

Malika, la mère de Madjid, quant à elle, a réaménagé le seul salon de son petit appartement pour servir comme salle d'étude pour ses enfants :

«Madjid ôte ses chaussures et file droit vers sa chambre le long du couloir. Ses frères et sœurs, famille nombreuse dont il est l'ainé chahutent en faisant leurs devoirs de classe autour de la table du salon. » **(p.15)**

Les congés annuels de la quasi-totalité des émigrés maghrébins pères de familles sont programmés en adéquation avec les vacances scolaires pour ne pas perturber le processus de scolarisation de leurs enfants

«Bientôt la famille serait de retour dans son H.L.M, au quatrième étage, dans la banlieue. raconte le jeune Belka qui revenait d'Algérie avec les membres de sa famille. Nous retrouverions les amis, l'école rouvrirait ses portes, et notre père reprendrait le chemin de l'usine. La vie continuerait son cours de l'autre coté de la mer, avec son lot de joies et de misères. » ***Les Beurs de Seine***, **(p.67)**

La mobilisation de la famille est possible même lorsque le groupe est peu doté en capital scolaire. Souvent, chez les familles maghrébines émigrées, la réussite scolaire des enfants beurs donne sens au projet migratoire des parents. Bercés par l'idée d'une promotion sociale et matérielle de leurs familles, ces derniers, faute de moyens matériels et financiers suffisants, ne peuvent pas aider tout le temps leurs enfants, mais ils les encouragent à être les meilleurs de la classe, ils leur rappellent le sens de cet objectif comme quoi « L'école, c'est le seul atout quand on est pauvre, ...etc. »[334]

A ce stade de réflexion, nous sommes tentés de nous demander si la mobilisation parentale au sein de la structure familiale beure est suffisante pour que l'enfant puisse faire un parcours scolaire réussi. Posée en d'autres termes, la question qui s'impose est : la promotion sociale et matérielle attendue des enfants français issus de l'émigration maghrébine est-elle compatible avec les conditions de vie - pour le moins qu'on puisse dire lamentables – de leurs parents ? Est-elle également compatible avec le fossé culturel que ces jeunes beurs vivent quotidiennement entre les normes de la culture d'origine reçues au sein de leurs familles et les valeurs républicaines transmises par une école laïque occidentale ?

---

5. C'est justement le précieux conseil que donne Bouzid à son fils Azouz, dans *Le Gone du Chaàba* premier roman du romancier et sociologue français d'origine algérienne Azouz Begag,

Dans le roman beur, très souvent, le parcours scolaire des enfants et des adolescents français d'origine émigrée est jugulé pour des raisons matérielles, familiales ou psychologiques. Dans *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*, la jeune Anita était obligée de mettre fin à son instruction scolaire et se trouver dans la rue parce que son père les avait abandonnées :

«Anita, rapporte le narrateur, seule nana de la bande, toujours là dans tous les coups. Bosse pas, ne va plus au lycée. Née de père algérien et de mère française. Son père, reparti au pays, n'a plus jamais donné de nouvelles. » **(p.27)**

La même situation est vécue par Doria, dans *Kiffe kiffe demain*, après que son « barbu » de père comme elle lui plait de l'appeler, les a quittées un matin pour partir au bled « épouser une femme plus jeune et plus fraiche ». Depuis ce jour, la jeune beurette a fait une chute libre dans ses études collégiales.

«Du côté du lycée, rapporte la jeune beurette, le trimestre s'est achevé aussi mal qu'il avait commencé. Heureusement que ma mère ne sait pas lire. » **(p.45)**

Dans la même page du roman, et sur un ton humoristique, Doria raconte comment ses professeurs s'ingénient à lui rappeler son échec scolaire via des appréciations originales qu'ils mettent sur son bulletin :

« S'il y a bien un truc qui m'énerve, raconte la jeune collégienne, ce sont les profs qui font un concours d'originalité pour les appréciations. Résultat : elles sont toutes aussi connes les unes que les autres : « *Affligeant, désespérant, élève qui incite à la démission ou au suicide* ». « *Semble perdue* ». « *Semble ailleurs* ». Au pire, des trucs qui font pitié, style : « *Redescendez sur terre* » » **(p.45)**

Outre les problèmes familiaux tels les conflits conjugaux ou le divorce qui mettent souvent fin à leur parcours scolaire, les facteurs socioéconomiques tels la pauvreté et le chômage des parents sont déterminants quant à l'avenir scolaire des enfants des familles émigrées. Faute de moyens financiers, les jeunes beurs voient leur capital scolaire volatilisé. C'est d'ailleurs le cas de la quasi-totalité des personnages maghrébins d'origine émigrée représentés dans les fictions romanesques mises à l'étude. S'ajoute à cela l'inadaptation des enfants scolarisés issus de l'émigration maghrébine aux valeurs morales transmises par une école française laïque vu que l'éducation qu'ils reçoivent de leurs parents au sein du domicile familial est centrée essentiellement sur la sauvegarde du patrimoine culturel communautaire du Maghreb.

Ce désir d'améliorer ses conditions de vie par le truchement du capital scolaire devient plus pressant chez les femmes maghrébines primo-migrantes qui ne veulent pas que leurs filles, nées en terre d'accueil soient analphabètes et ignorantes comme elles. Aux yeux de ces femmes venues, toutes, d'un groupe communautaire hostile à toute tentative d'épanouissement du sexe féminin par le savoir et l'instruction, le capital scolaire représente la clef de l'émancipation

individuelle et sociale de la femme maghrébine et beure. Dans *Zeida de nulle part*, la mère de l'héroïne raconte, non sans regret à sa fille beurette, comment son grand-père l'avait privée de son droit naturel d'accéder à l'instruction scolaire sous prétexte que l'école, dirigée à l'époque, par les colons français, était un lieu de dépravation de mœurs et d'égarement des enfants maghrébins :

«Le premier jour de classe, raconte la mère de Zeida, manque de chance, je rencontre mon père, il devint rouge en colère, me prit par les oreilles et me ramena à la maison en criant que, lui vivant, aucun de ses enfants, encore moins une fille, n'irait étudier chez ces Koufars de français. Cela suffisait qu'ils nous prennent le pays, voilà qu'ils se mettaient aussi à détourner les jeunes de la religion par leur savoir» **(p.33)**

Cette expérience douloureuse a laissé des séquelles indélébiles sur la psychologie de la mère qui déplore sa situation de femme ignorante soumise à la domination de la fantaisie maritale faute d'avoir un capital scolaire qui l'aurait sauvée de ses souffrances interminables. Réalisant que sa fille n'est plus intéressée à l'idée de poursuivre ses études, elle lui rappelle que si la jeune beurette ne profite pas de cette occasion qui lui est offerte en Europe pour devenir une fille cultivée et épanouie, elle risque de reproduire le modèle de sa mère, autrement dit, la figure stéréotypée d'une femme ignorante, dominée et assujettie

«Ah, si j'avais pu étudier, regrette la mère, je n'en serais pas où j'en suis, tu as cette chance là et tu n'en profites pas ...» **(p.34)**

Un autre modèle de femme maghrébine primo-migrante qui se mobilise pour aider sa fille à réussir son parcours scolaire dans l'espoir de faire une promotion individuelle et sociale, c'est celui de Malika dans *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*. Déçue de son fils ainé Madjid qui a été expulsé du collège, la courageuse mère d'origine algérienne, nourrie par un espoir sans bornes quant à l'avenir scolaire brillant de sa fille Amaria, se sacrifie, malgré les nombreuses difficultés matérielles[335], pour lui favoriser toutes les conditions afin que la jeune beurette aille le plus loin possible dans ses études. Bercée par le rêve d'un avenir rayonnant qui pourrait mettre fin à la misère de sa petite famille, la mère se comporte comme l'ange-gardien de sa fille. Dans le roman, le narrateur omniscient nous rapporte que

---

6. Rappelons que dans le roman, après la chute de son mari, immigré algérien, charpentier de son métier, du toit d'une maison, Malika veille seule à satisfaire les besoins quotidiens de sa famille nombreuse.

« Malika dort avec la plus grande des filles, Amaria, celle qui bosse tellement bien au lycée, même que Malika lui a acheté une machine à écrire à crédit pour qu'elle travaille encore mieux, au lieu de la lui louer comme auparavant. » **(p. 21)**

Parfois, quand le capital scolaire des jeunes adolescentes beures est mis en danger par un probable projet de mariage forcé ou par une décision parentale qui ne va pas avec la volonté de l'émancipation individuelle de leur fille, la fugue du domicile familial représente l'unique initiative féminine pour défier l'autorité parentale abusive et saisir son destin entre ses mains. C'est le cas notamment de cette jeune fille, dans *Kiffe kiffe demain*, qui habitait le quartier de Doria à Livry-Gargan dans la banlieue parisienne :

« Elle était bonne élève à l'école, tout le monde respectait sa famille dans le quartier. » **(p. 166)**

Cette jeune beurette faisait du théâtre dans une troupe payée par la municipalité et ses parents la laissaient exercer sa passion sans problème. Mais tout a changé pour cette brillante élève quand un jour ses parents ont trouvé une lettre anonyme dans leur boite aux lettres écrite sur un ton menaçant et qui recommande aux parents d'être très sévère avec leur fille et de l'empêcher de paraitre sur les scènes du théâtre sous peine d'être « coupables comme elle ».

« L'enfoiré d'anonyme, rapporte Doria, qui a écrit ces conneries avait réussi à convaincre ses parents (...) du coup, elle n'avait plus le droit d'aller au théâtre, ni de sortir, même pour aller acheter le pain. Surtout, elle a commencé à entendre parler de mariage. » **(p. 167)**

La jeune beurette, sentant que son capital scolaire et sa liberté individuelle menacés :

«...a décidé de s'enfuir de chez elle. Aujourd'hui, rapporte la narratrice, elle vit seule et n'a pratiquement plus aucun contact avec ses parents. Mais elle est entrée à la Comédie-Française et réussit à vivre de sa passion. Elle a quand même gagné. » **(p.168)**

L'exemple de cette jeune fille montre clairement que, grâce au capital scolaire le changement vers le mieux pour les femmes maghrébines primo-migrantes et leurs filles beurettes est possible même si la famille n'est pas mobilisée pour mener à bien le projet de l'émancipation féminine. Conscientes qu'elles sont loin de leur communauté d'origine et qu'elles vivent désormais dans un Etat-providence qui veille à leur donner la chance de s'épanouir par le savoir et l'instruction scolaire, ces femmes, venues d'une autre rive géographique et d'un autre horizon culturel, ne refusent aucune assistance économique et sociale si l'occasion se présente. Ainsi Doria qui trouvait beaucoup de difficultés dans son parcours scolaire après le départ définitif de son père au bled, a pleinement réussi à rattraper son retard, aidée par les services de la Sécurité Sociale qui l'ont confiée à une psychologue.

Après plusieurs séances de psychothérapie, la jeune adolescente a réussi à changer d'orientation et est parvenue à obtenir son CAP[336] coiffure. Quant à sa maman, Yasmina, rapporte la narratrice :

«...elle va suivre une formation d'alphabétisation. On va lui apprendre à lire et à écrire la langue de mon pays. » **(80)**

Grâce à sa grande volonté de s'instruire et de s'épanouir, Yasmina est sortie de sa crise de femme abandonnée et brisée :

« Ces temps-ci, remarque sa fille, je vois bien qu'elle est moins pensive. Elle a l'air mieux. Elle commence à lire quelques mots et elle est très fière d'écrire son prénom sans se tromper. » **(p.114)**

Le roman clôt sur une note d'espoir : Doria qui croyait que leur *mektoub* (destin), elle et sa maman, est de vivre éternellement des jours qui ressemblent à leur lendemain, voici qu'elle commence à sentir les prémices d'un avenir rose. La jeune infortunée croit désormais en la possibilité d'un changement vers le mieux :

« Ils ont peut-être raison, réalise la jeune adolescente, les gens qui disent tout le temps que la roue tourne. Elle tourne peut-être vraiment cette putain de roue...C'est pas grave si j'ai plus mon père, parce qu'il ya plein de gens qu'ont plus de père. Et puis j'ai une mère...En plus, elle va mieux. Elle est libre, lettrée (enfin presque) et elle a même pas besoin de thérapie pour s'en sortir. Il lui manque plus que son abonnement à « *ELLE* »[337] et c'est une femme accomplie. » **(p.188)**

Cet espoir naissant va donner, subitement à Doria, dans les dernières lignes du roman, des élans qui prennent l'allure d'un désir pressant de vouloir tout changer :

« Qu'est-ce que je peux demander de plus ? Vous pensiez que j'allais dire « rien » ? Eh ben, si, il me manque encore des tas de trucs. Ici, y a plein de trucs à changer... » **(p.188)**

Notons bien que l'adverbe de lieu « *ici* » est très lourd de significations. « Ici », pour une « beurette » signifie la France, terre d'exil et des contradictions. Doria arrivera-t-elle, comme ses congénères, à garder son entrain jusqu'au bout pour mener à bien sa lutte acharnée pour l'émancipation et la gloire des femmes issues de l émigration ? Rien n'est impossible, mais une chose est sûre : dans le roman beur, toutes les femmes d'origine immigrée qui ont réussi leur émancipation individuelle et familiale ont trouvé sur leur chemin des personnes-relais qui les ont aidés à « traverser le périphérique », à passer d'un monde à l'autre (un éducateur, un voisin, un employeur)... Une rencontre qui a transformé leur vie et qui leur a donné un sentiment très important pour aller de l'avant : la confiance. Quant aux

---

7. Certificat d'aptitude professionnelle.
8. Célèbre revue féministe française.

filles, pour la plupart d'entre elles, l'autorité gagnée par l'éducation, par l'école et comme le souligne à juste titre le romancier et sociologue français d'origine algérienne Azouz Begag, a fait que :

« ...toutes les contingences liées à leur sexe étaient secondaires, dès lors que ces filles acquerraient le statut d'avocate, de médecin et de professeur. Elles ne sont plus, alors des filles, mais un statut social, ce qui permet aux parents de négocier avec les voisins, avec le qu'en-dira-t-on la mobilité individuelle des filles. »[338]

Au terme de cette communication, à lire les récits fictifs de cette seconde génération d'écrivains français issus de l'émigration maghrébine, nous constatons que la condition de la femme est généralement instable. Si les femmes primo-migrantes – pour la plupart analphabètes - manifestent une soumission aveugle à l'autorité maritale, au sein de leurs familles, les jeunes beurettes - souvent scolarisées - vivent des contradictions profondes entre la reproduction du modèle familial traditionnel et l'adoption du modèle d'autonomie dominant. Si dans la plupart des cas, la révolte des jeunes adolescentes beures contre la tyrannie masculine se termine par une situation de crise qui s'exprime par la fuite dans la maladie, dans la dépression, quand la contradiction est trop forte et la souffrance qui en résulte trop insupportable ou se termine par la fugue qui a pour conséquence immédiate l'isolement total de la jeune fille vis-à-vis de sa famille (marginalisation), ou dans d'autres situations par le suicide ou les tentatives de suicide comme moyen d'appel face à des situations jugées intolérables et après l'échec de nombreuses tentatives de négociation avec les parents ; si souvent cette révolte féminine a des conséquences néfastes sur le projet d'émancipation individuelle de la femme, dans certains cas, la réussite, quoiqu'elle puisse paraitre lente et difficile, n'est jamais impossible. Malika, Yasmina, Anita, Farida, Tante Zohra,...etc. sont ces milliers de femmes et filles d'origine maghrébine grandies dans la discrimination et l'humiliation des préjugés socioculturels, qui ont ramé – et rament encore ! – à travers haine et mépris vers on ne sait quelle histoire, quelle espérance. Selon les convictions de ces femmes brisées, la réussite, quoiqu'elle puisse paraitre lente et difficile, n'est jamais impossible. Certes, dans le roman beur, l'égalité des sexes, malgré certains acquis, reste un but à atteindre car l'on en est encore assez loin, mais si l'homme consentait enfin à sortir de ses vieux stéréotypes sexuels pour construire de nouveaux modèles familiaux et sociaux, il y aurait peut-être de la lumière au bout du tunnel ; sinon la voix de la femme maghrébine émigrée, nourrie de nouvelles valeurs culturelles taxées

---

9. Azouz Begag, Rapport : « La République à ciel ouvert, »paru in *La Documentation Française*, 2004. (P.28).

d'ouverture et de modernité, semble déjà mobilisée pour lui dire : « Ne me libère pas ! Je m'en charge ! ».

Références bibliographiques

- CHAREF, Mehdi, *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*, Mercure De France, Paris, 1983. Réédité par Folio en 1988 (n°1958).

- GUENE, Faïza, *Kiffe Kiffe demain,* Editions Hachette Littératures, Livre de Poche, Paris, 2004.

- HOUARI, Leïla, *Zeida de nulle part,* Collection : Ecritures arabes, L'Harmattan, Paris, 1985.

- LALLAOUI, Mehdi, *Les Beurs de Seine*, Editions de l'Arcantère, Paris, 1986.

- SINGLY, François (de), *Sociologie de la Famille Contemporaine*, Editions Armand Colin, Coll. Domaines et Approches, Paris, 2010 (4eme édition).

- Begag, Azouz, Rapport : « *La République à ciel ouvert* » paru in (La Documentation Française), 2004.

Abou-El-Ghaït ALAOUI BELGHITI

(Doctorant à la FLSH Fès-Saïs).

L'étrangeté de soi et d'autrui sous le prisme de la migration féminine dans *Hope and Other dangerous Pursuits* de Laila LALAMI

Paru en 2005, le premier roman de Laila Lalami[339], écrivaine marocaine résidant aux États-Unis, se veut un entrelacement subtil de récits, dont celui de Faten et de Halima. Quoique dissemblables, les destinées de ces deux personnages féminins se rejoignent l'espace d'une traversée où, en désespoir de cause, elles s'embarquent aux côtés d'autres migrants pour atteindre l'autre rive et atterrir sur un sol que tous croient *a priori* salvateur. Or, au fur et à mesure du déploiement de l'intrigue, il s'avère que Faten et Halima sont, chacune à sa façon, deux êtres extravagants dont tant le parcours existentiel que le périple migratoire ne sauraient s'appréhender qu'à travers l'incohérence de leurs postures.

Faten Khatibi est une jeune fille de dix-neuf ans qui voyage « voilée » et qui soulève d'emblée l'interrogation suivante : « Does she imagine she can walk down the street in Tarifa in a headscarf without attracting attention ? »[340] (p.3). Halima, pour sa part, quoique dégageant une aura de détermination[341], est une jeune maman qui apparaît comme « irresponsible, or at least foolish, for risking her children's lives on a trip like this »[342] (p.5).

De la « foi » à la « famille », un faix de différentes natures pèse sur ces deux femmes. L'acte d'émigrer clandestinement révèle en l'occurrence deux êtres aux prises avec l'âcre *étrangeté* de soi et de l'autre.

Quand la *patera* s'est renversée et que les migrants ont dû nager pour atteindre la côte, Faten perd son voile (« her head bare », p.14). Ce signe augural annonce le

---

339. Laila Lalami, *Hope and Other dangerous Pursuits*, Tanger, éd. Moroccan Cultural Studies (Fès), 2008. Publié initialement aux États-Unis d'Amérique en 2005. Nous nous référons ici à l'œuvre originale, mais il en existe une version française sous le titre : *De l'espoir et autres quêtes dangereuses*, traduite par Catherine Pierre-Bon (2007).

340. « S'imagine-t-elle qu'à Tarifa elle va se promener avec son voile sans attirer l'attention ? »

341. « Halima's gaze is direct, not shifty like Faten's. *She has an aura of quiet ditermination about her*, and it stirs feelings of respect in Murad. » (p.5)

342. « Elle est irresponsable, ou pour le moins stupide de risquer la vie de ses enfants dans une traversée comme celle-ci. »

revirement funeste dont elle sera l'objet : elle arrive à rester sur le territoire espagnol en se laissant violer par l'un des gardes de la *Guardia Civil*, et elle y subvient à ses besoins en devenant prostituée. Pourtant, au Maroc, son voile n'était pas qu'un farad social mais, bien au contraire, dans le cadre de l'activisme estudiantin où elle était impliquée, apparaît comme l'expression d'un engagement spirituel sincère du fait que Faten cherchait à donner l'exemple et à être le porte-parole vivant et véridique de ses croyances religieuses. D'ailleurs, même en Espagne, le Coran – bien que couvert de poussière et partant n'animant plus son quotidien – fait toujours partie du décor de sa sphère intime

She couldn't sleep. She stared at the ceiling for a while and then turned to look at her nightstand, where a pocket-size edition of the Qur'an lay, a thin film of dust over it. She remembered her college days, when she'd decided to wear the hijab and preached to every woman she met that she should do the same.[343] (p.128)

D'autre part, le voile de Faten ne saurait être réduit à un simple ornement, elle qui justement n'usait nullement de son charme comme arme pour arriver à ses fins (même si elle le pouvait), elle dont la beauté laissait pantois Larbi, le père de son amie Noura :

Faten sat across from Larbi, at the other end of the table, looking calm and content. *She had amber-colored eyes, plump lips, and skin so fair that it seemed as though all the light in the room converged upon it. She was, in other words, beautiful.* That maddened Larbi. God is beautiful, and He loves beauty, so why hide it beneath all that cloth ?[344] (p.39)

En effet, sur le plan de l'onomastique, le prénom « Faten » suggère en arabe l'idée d'un charme irrésistible qui déstabilise, aliène, désarme. Pourquoi s'emmitoufler dans un tissu et enfouir tant de beauté ? Larbi n'arrive à comprendre ce paradoxe. Il finit par se venger de Faten car, sous l'influence de cette camarade *ravissante* (aux sens propre et figuré), sa fille renonce au projet de poursuivre ses études aux États-Unis, compte devenir institutrice et – pis encore – décide de porter le *hijab* : ce qui, aux yeux du père, constitue une régression ignominieuse qu'il ne sied point à sa famille bourgeoise d'essuyer. Par ailleurs, n'étant pas exempte de

---

343. « Elle n'arrivait pas à dormir. Elle resta à regarder le plafond un moment, puis se tourner vers sa table de nuit où était posée une édition de poche du Coran, couverte d'une fine couche de poussière. Elle se souvint de l'époque à la fac où elle avait décidé de porter le *hijab* et de prêcher la bonne parole, encourageant toutes les femmes qu'elles rencontraient à faire de même. »

344. « Faten s'assit en face de Larbi, à l'autre bout de la table, l'air tranquille et satisfait. Elle avait des yeux couleur d'ambre, des lèvres charnues et la peau si claire qu'on aurait dit que toute la lumière de la pièce convergeait sur elle. Elle était, disons le mot, superbe. Ce qui rendait fou Larbi. Dieu est beau et Il aime la beauté, pourquoi alors la cacher sous ces vêtements ? »

schizophrénie, Faten, redoublante, n'hésite pas à faire appel à Noura pour qu'elle l'aide à réussir en trichant. Larbi, bien que lui-même haut fonctionnaire corrompu à Rabat, profitera de cet incident pour faire en sorte que Faten paie le prix cher : il interviendra pour qu'elle soit expulsée de l'université et arrivera à briser tout lien entre elle et Noura. Délectant sadiquement sa revanche, il dira hypocritement et ironiquement à cette dernière quand elle lui demandera d'intercéder en faveur de son amie : « I don't think it'll be possible. It would require breaking the law. *Utterly un-Islamic*, as you well know »[345] (p.47). À l'issue de cet évènement fatal, l'avenir de Faten volera en éclat. Elle critiquera le roi en public et, encourant le risque d'arrestation, elle se verra obligée de quitter le pays :

That friendship had cost her too much. She knew that Noura's father, who'd taken a dim view of their friendship, had pulled some strings to have her kicked out of the university. If it hadn't been for him, maybe Faten would have graduated, maybe she wouldn't have been so careless in that moment of anger, maybe she wouldn't have said what shed did about the kind, maybe she would have finished school and found a job, maybe, maybe, maybe. [...] The main thing to survive this life here was to not think too much.[346] (p.129)

Sous le ciel de l'Espagne, une *autre* Faten verra le *jour* ou sera plutôt contrainte de n'être visible que la *nuit*. Comme se résigne à l'admettre le personnage de Zahra dans *'Âm al Fîl* de Leila Abouzeid, à son tour Faten se rend d'emblée compte que « les principes sont ce qu'il y a de plus périssable ». Une fois *partie* en Europe, elle s'est *départie* de cette *part* substantielle d'elle-même sans laquelle les repères identitaires ne renvoient plus à une attache ferme. Certes, Faten est étrangère au double sens du terme :

Si l'on reprend la distinction entre *foreigner* et *stranger*, se dégagent deux acceptions du terme : le "non-national" qui est devenu d'usage courant, et "l'autre" qui peut être de même nationalité.[347]

Cependant, le statut de l'« autre » en tant qu'entité différente (en marge des normes et de la morale sociale) correspond dans son cas à un individu qui vend

---

345. Nous soulignons. « Il faudrait enfreindre la loi, ce qui va totalement à l'encontre de l'islam, comme tu le sais. »

346. « Cette amitié lui avait coûté trop cher. Elle savait que le père de Noura, qui voyait leur camaraderie d'un mauvais œil, avait tiré quelques ficelles pour qu'elle se fasse renvoyer de la fac. S'il n'avait pas été là, peut-être que Faten aurait eu son diplôme, peut-être qu'elle n'aurait pas été aussi imprudente quand elle s'était mise en colère, peut-être qu'elle n'aurait pas dit ce qu'elle avait dit à propos du roi, peut-être qu'elle aurait fini ses études et trouvé du travail, peut-être, peut-être, peut-être. [...] Le plus important pour tenir le coup dans cette vie c'était de ne pas trop penser. »

347. Maryse Tripier, in *Dictionnaire de sociologie* (dir. par A. Akoun & P. Ansart), Le Robert/Seuil, 1999, p.205.

son corps pour subsister et qui n'est plus dès lors que *corps* : un objet vidé de toute consistance, une marchandise dont le propriétaire – risée d'autrui et de lui-même – ne mesure guère la juste valeur. D'où la critique sarcastique de sa colocataire Betoul qui travaille comme nourrice chez un couple espagnol : « You're the one that people laugh at – the way you sell your body »[348] (p.128). Ainsi, *immigrée*, *dénigrée*, Faten, devenant étrangère à elle-même, aux idéaux qu'elles défendaient avec conviction et acharnement, puis en proie à une cinglante autodérision, renie cette phase antérieure de sa vie qu'elle commente dans une phrase laconique au discours indirect libre : « How foolish she had been »[349] (p.128). Quand elle se prononce sur celle qu'elle *était*, elle ne recourt pas au pronom *I* (« je ») ; l'usage de la troisième personne *she* met l'accent dans cette tournure sur la mutation de *soi* en *autre*. Qui est-elle en définitive ? En elle semblent en fait cohabiter deux étrangères se reniant l'une l'autre : 1) celle que la foi a façonnée, et qui – pour *labile* qu'elle soit – ne se laisse estamper par les années passées à l'étranger ; 2) et celle ne s'identifiant plus à son ancien voile mais dont la foi est fardeau écrasant sous lequel elle ploie, semblable à un Sisyphe à bout de force et qui, en plus du poids de sa foi-rocher, n'arrive à soulever le poids d'un *soi étranger* s'étant fait sentir et ayant pris soudainement forme en lui.

Plaie et couteau, victime et bourreau, en migrant, soi-même quitte ses rives puis, se muant en *autre* tout en persistant à être l'autre et soi-même, l'être du personnage semble condamné à traîner deux boules de fer…

Le poids de *soi* (l'ancien devenu étranger) pèse outrageusement lourd sur Faten au moment où elle se compare à son amie Noura qui, croit-elle, a tout le luxe de choisir de s'inscrire dans une perspective religieuse ou non, vu que l'argent serait un facteur décisif qui allègerait relativement voire résorberait complètement les contraintes de la foi

She thought about her best friend, Noura, back in Rabat, and wondered what had happened to her, whether she'd kept the hijab or whether, like Faten, she'd taken if off. Noura was probably still wearing it. She was rich ; she had the luxury of having faith. But then, Faten thought, Noura also had the luxury of having no faith ; she'd probably found the hijab too constraining and ended up taking it off to show off her designer clothes. That was the thing with money. It gave you choices.[350] (p.129)

---

348. « C'est toi dont les autres se moquent, à voir comment tu vends ton corps. »

349. « Comme elle était stupide. »

350. « Elle pensa à sa meilleure amie, Noura, là-bas à Rabat, et se demande ce qu'elle était devenue, si elle continuait à porter le *hijab* ou si, comme Faten, elle l'avait enlevé. Noura continuait probablement de le porter. Elle était riche. Elle pouvait s'offrir le luxe d'avoir la foi. D'un autre côté, se dit Faten, Noura pouvait aussi s'offrir le luxe de ne pas avoir la foi. Elle avait probablement trouvé le *hijab* trop contraignant et avait dû finir par l'enlever pour

Vient confirmer cette ambivalence du statut de soi oscillant entre l'étrangeté de son passé et celle qu'il commence à incarner (en plus de celle résultant de la fusion antithétique des deux) l'inconfort qu'éprouve Faten à se percher sur de hauts talents et à se faire aux minijupes... Comme si à cet inconfort enduré au quotidien s'opposait systématiquement la *douceur du foyer* de jadis (« back at home »[351]) :

It had been just as hard *[pour Faten]* to get used to the heels as to the short skirts. Before this, back at home, it was always flats or sneakers, an ankle-length skirt, and a secondhand sweater.[352] (p.121)

La nouvelle *identité meurtrière* (elle cherche à étouffer l'ancienne) ou, du moins, ce *soi meurtri* (qui *étouffe* puisque simultanément *plaie* et *couteau*) se voit comme étranger à lui-même du moment qu'il se crée des *doubles* chez l'autre (en l'occurrence Noura), avec lesquels il aime à établir des écarts (ici la richesse, les privilèges sociaux) et auxquels il se compare pour, tour à tour, se victimiser, se justifier et s'affirmer par et contre eux :

L'identité se construit moins dans le rapport à soi et à l'identique que dans le *rapport à l'autre* et dans la *différence*, définie tout à la fois *par l'autre* et *contre l'autre*.[353]

Par ailleurs, devant illustrer ce qu'elle a de plus intimement familier, la beauté de Faten devient néanmoins, dans son expérience migratoire, un *artefact* de soi, c'est-à-dire un facteur d'étrangeté qui vient dénaturer l'identité en lui superposant d'indélébiles couches (retouches) inauthentiques. Dès son arrivée en Espagne, Faten se voit destituer de son nom (de son être !) par le garde dont elle assouvit les désirs bestiaux : il l'appelle « Fatma » au moment où il la viole. Il s'agit là de son « first john », premier client auquel elle abandonne son corps pour pouvoir résider illégalement à l'étranger. Étrangère, elle réalise progressivement que pour subsister il lui faut incorporer à son être ce *soi* biaisé (l'« Odalisque ») à même de satisfaire les fantasmes des Occidentaux et donc se résigner, en se voyant inexorablement privée de son authenticité, à demeurer un *fac-similé*, une imparfaite copie d'elle-même, une identité dont l'étrangeté s'exacerbe en n'ayant d'autre choix que de parler le langage *artificiel* du corps :

---

parader dans ses robes de grandes couturiers. C'est ça le truc avec l'argent. Il vous donne le choix. »

[351] La narratrice nous apprend que Faten vivait avec sa mère dans un quartier populaire (Douar Lhajja) à Rabat.

[352] « Elle avait eu autant de mal à s'habituer aux hauts talons qu'aux minijupes. Avant, chez elle, elle portait tout le temps des chaussures plates ou des baskets, une jupe qui lui arrivait aux chevilles et un pullover trouvé dans une friperie. » (p.121)

[353] Christian Bromberger, « L'autre et le semblable », in *L'Autre et le semblable*, Presse du CNRS, 1989. Nous soulignons.

She thought about her first john, her first week in Spain. [...] Later, in the holding cell, she saw one of the guards staring at her. She didn't need to speak Spanish to understand that he'd wanted to make her a deal. She remembered what her imam had said back at the underground mosque in Rabat – that times sometimes demanded extreme measures.

The guard had taken her to one of the private exam rooms, away from everyone else. He lifted her skirt and thrust into her with savage abandon. He was still wearing the surgical gloves he'd had on to examine the group of migrants who'd landed that day. And, all the while, he kept calling her Fatma. [...] Over years that followed, she'd had time to hear all the fantasises, thoses that, had she finished her degree, she might have referred to disdainfully as odaslique dreams. Now they were just part of a repertoire she'd learned by heart and had to put up with if she wanted to make a living. [354] (p.131)

Rappelons que le capitaine qui était censé conduire Faten et le reste des migrants vers les côtes espagnoles a fait preuve d'inhumanité en obligeant l'équipage de continuer à la nage

The captain of the boat that had brought her here hadn't bothered to land in Tarifa ; he'd started turning back as soon as they were within swimming distance of the coast. She'd managed to get to the beach, where the Spanish Guardia Civil was waiting for them.[355] (p.131)

La jeune fille ne savait pas nager, et Murad (the Story-Teller) ne pouvait l'aider à atteindre la côte sous peine de se noyer tous deux. Elle a dû se débattre, mais la mer l'a décharnée de son voile auquel elle tenait jalousement auparavant. Une fois

---

354. « Elle pensa à son premier client, à sa première semaine en Espagne. [...] Plus tard, dans sa cellule, elle vit l'un des gardes, les yeux fixés sur elle. Pas besoin de parler espagnol pour comprendre qu'il voulait lui proposer un marché. Elle se souvint de ce que son imam lui avait dit à la mosquée souterraine de Rabat, qu'une situation exceptionnelle appelait parfois des mesures exceptionnelles.
Le garde l'avait emmenée dans l'une des salles d'interrogatoire, à l'écart des autres. Il avait soulevé sa jupe et s'était jeté sur elle en s'abandonnant sauvagement. Il portait encore les gants de chirurgien qu'il avait enfilé pour interroger le groupe des immigrants arrivés le jour même. Et pendant tout ce temps-là il n'avait pas arrêté de l'appeler Fatma. [...] Au cours des années qui avaient suivi, elle avait eu le temps d'entendre toutes sortes de fantasmes, de ceux – eût-elle fini ses études – qu'elle aurait qualifiés avec mépris de rêves d'odalisque. Aujourd'hui, ils faisaient juste partie d'un répertoire qu'elle avait appris par cœur, et auquel il lui avait bien fallu se faire si elle voulait gagner sa vie. »

355. « Le capitaine du bateau qui l'avait conduite jusqu'ici n'avait pas pris la peine d'accoster à Tarifa. Il avait commencé à faire demi-tour dès qu'ils avaient été à distance raisonnable pour nager jusqu'à la côte. Elle avait réussi à atteindre la plage, où les attendait la Guardia Civil espagnole. »

en Espagne, une mer impitoyable continuera de la décharner d'elle-même. Paradoxalement, Faten a rejoint non pas une terre d'accueil, non pas comme dirait Baudelaire « un autre océan où la splendeur éclate », mais un *harem* insoupçonné où, justement, elle est considérée comme une Odalisque en chair et en os. C'est ainsi que se profile l'image d'un Occident prenant les dimensions d'un harem culturel, d'un océan nocturne où *soi* se noie (elle se cloître le jour et sort la nuit), d'une mer culturelle dont le pouvoir d'étrangeté réduit Faten à une « Mœsta et Errabunda » (un *soi* « errant » loin de ce qu'il était et de qu'il est devenu, et ployant misérablement sous le faix des deux poids confondus).

Dans cet océan houleux, Faten se laissera l'espace d'une rêverie bercer par une vague illusoire nommée Martín avant que ce jeune homme espagnol ne la renvoie amèrement aux abysses de la réalité. Au début, il n'était pas un client ordinaire et Faten semblait guetter sa venue comme l'on s'enthousiasme pour l'arrivée d'un être cher. Il va même jusqu'à dresser devant elle un horizon chimérique : « He said that he could help her get her immigration papers, that he knew of loopholes in the law, that she could be legal, that she wouldn't need to be on the streets, that she could get a real job, start a new life »[356] ; et elle se laisse emporter par ce leurre :

For a moment she allowed herself to imagine what a normal life would be like here, never having to see the men, being able to sleep at night, being able to look around her without worrying about the police at every turn. She began to wonder about the price of all this – after all, she had long ago learned that nothing was free. He [Martín] laughted when he noticed her fixed gaze.[357] (p.123)

Faten n'oublie pas néanmoins lors de cette rêverie passagère qu'elle n'est qu'*étrangère* (*foreigner*) et elle est consciente de *l'étrangeté* de ce qui s'offre à elle, mais le poids de *sa propre étrangeté*, c'est-à-dire d'un *soi* inauthentique car désamarré de son passé et du réel actuel (le fait de ne pouvoir goûter au sommeil la nuit, la peur d'être arrêtée par la police et de se faire rapatrier...), la pousse à se figurer ce qu'une vie normale pourrait signifier. Elle découvrira en fin de compte que Martín n'a pas l'intention de l'aider et qu'il ne voit en elle que l'incarnation fantasmatique de la femme orientale (musulmane) qui se laisse dominer et posséder au nom des préceptes coraniques (il a une copie du Coran dans sa

---

356. « Il dit qu'il pouvait l'aider à obtenir les papiers pour l'immigration, qu'il connaissait les lacunes de la loi, qu'elle pourrait vivre ici légalement, qu'elle n'aurait pas besoin de faire le trottoir, qu'elle pourrait avoir un vrai boulot, commencer une nouvelle vie. »

357. « L'espace d'un instant, elle se laissa aller à imaginer à quoi ressemblerait une vie normale ici, ne plus être obligée de voir des hommes, pouvoir dormir la nuit, pouvoir regarder autour de soi sans avoir peur de voir la police à chaque coin de rue. Elle commença à se demander quel serait le prix à payer pour tout ça, après tout, elle savait depuis longtemps que rien n'était gratuit. Il [Martín] rit quand il vit son regard figé. »

voiture où finalement il ne cherche à lire que ce qui confirme sa vision onirique de la femme orientale). Faten se heurte alors frontalement à un autre type d'étrangeté, celle d'autrui et du monde, dont le poids est autrement dévastateur, et face à laquelle son étrangeté propre n'en sera que davantage accentuée.

Force est de constater qu'avant même de découvrir le manège de Martín, Faten pressent qu'il ne lui promet que des mirages. Effectivement, le jeune homme lui promet monts et merveilles rien que pour se détendre l'atmosphère avant d'assouvir ses pulsions sexuelles. Suite à cette désillusion que l'étrangeté du monde déploie comme une mer sans rivages, Faten fait le même constat de non-sens qu'elle avait ressentie quand elle était enfant :

In her experience with men, she'd long concluded that even when they said they only wanted to talk, they always wound up wanting some action, too. Maybe *Martín was no different after all.*

When it was over she adjusted her miniskirt and buttoned her curduroy jacket. Martín's questions and his offer of help had caught her unprepared ; his wanting to have sex had disappointed her. *She felt the same sadness that she had felt as a child, when she'd discovered that the silkworm she'd raised in a shoe box and lovingly fed mulberry leaves had died, despite all her care.* She'd cried all day, wondering what she could have done differently to keep the worm alive, until her aunt came home and told her that that was what happened sometimes with silkworms – *they died no matter how carefully you took care of them.* [358] (p.125)

L'étrangeté du monde mêlée à l'étrangeté de soi fait perdre sens (goût) à la vie. En d'autres termes, l'étrangeté de *soi* et du monde est également synonyme de cette *insipidité* [359] existentielle qui résulte de l'incapacité à déchiffrer le sens des

---

[358]. Nous soulignons. « Par expérience, elle avait compris depuis longtemps que, même quand ils disent qu'ils veulent juste parler, les hommes finissent toujours par vouloir de l'action, aussi. Martín n'était peut-être pas si différent, après tout. Quand ce fut terminé, elle réajusta sa minijupe et boutonna sa veste en velours côtelé. Les questions de Martín et sa proposition d'aide l'avaient prise de court ; son envie de sexe l'avait déçue. Elle ressentit la même tristesse que lorsqu'elle était enfant, quand elle avait découvert que le ver à soie qu'elle avait élevé dans une boîte à chaussures et nourri avec amour de feuilles de mûrier était mort, en dépit de tous ses soins. Elle avait pleuré toute la journée, se demandant ce qu'elle aurait pu faire d'autre pour que le ver reste en vie, jusqu'à ce que sa tante rentre à la maison et lui explique que ça arrivait parfois avec les vers à soie, qu'ils mouraient, quels que soient les soins qu'on leur avait prodigués. »

[359]. Jean Grondin explique le lien entre l'*insipidité* de la vie et son caractère *insensé* : « [...] cette idée d'une "saveur de la vie" est très ancienne. On la retrouve, par exemple, chez saint Augustin. Il écrit quelque part que "l'âme a beau exister toujours, elle vit 'plus' si elle est 'sensée' et moins quand elle est 'insensée'." [...] C'est la traduction française qui parle de "vie sensée" ou non, alors qu'Augustin emploie ici simplement le verbe *sapere*. [...]

événements et des épreuves. Enfant, Faten pleurait de voir impuissamment périr son ver à soie. Désormais, c'est toute son existence qui sombre sans qu'elle sache l'empreindre de sens.

L'« inquiétante étrangeté » (*unheimlich*) dont parle Freud explique la rupture de familiarité avec le monde qu'a ressentie Faten à la mort du petit insecte, et qui prend le dessus lorsqu'elle réalise la fausseté de Martín. Julia Kristeva précise que la notion freudienne d'inquiétante étrangeté[360] se manifeste quand en nous l'intime cesse d'avoir un caractère familier ; ce qui implique qu'un processus de refoulement se déclenche (lors de l'enfance) quand nos aspirations n'aboutissent pas. À chaque fois que l'on fait face à l'un des aspects de cette étrangeté autour de nous, on est en proie à un sentiment de trouble. Ce concept psychanalytique éclaire notre réflexion dans la mesure où l'inquiétante étrangeté[361] ressortit aux autres étrangetés déjà mises au jour dans notre analyse, sans qu'elle en fasse nécessairement partie, mais plutôt s'y additionne.

C'est par ailleurs essentiellement contre l'étrangeté de la vie et d'autrui que le personnage de Halima se débat. Elle questionne l'inexplicable brutalité du monde avant son voyage : « How did it get to this ? Where was the man she'd married ?»[362] (p.60). D'autres interrogations l'avaient assaillie quand elle avait soudoyé le juge pour pouvoir divorcer d'un mari devenu irrémédiablement étranger, et qu'elle s'était soudain mise en tête de récupérer son argent :

Why wouldn't he give her the children ? This juge had been taking bribes for years ; there was no reason to think he wouldn't come through this time. But what if he didn't ? How could she trust him ? She couldn't trust him, just as she couldn't trust her mother or the sorceress. [363] (p.65)

Augustin veut seulement dire que l'âme vit manifestement "plus" si elle a de la saveur que si elle n'en a pas (*cum desipit*) ! [...] Le contraste établi par Augustin entre *sapio* (« avoir de la saveur ») et *desipio* est en tout cas particulièrement lumineux pour illustrer ce sens de la vie : la vie peut avoir du piquant ou être amère, et dès lors être sensée (*sapere*) ou insensée (*desipere*). » (J. Grondin, « Le sens de la vie », in *Théologiques*, vol. 9, n° 2, 2001, pp.7-15.)

360. Cf. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988, pp.274 et suiv.

361. Notre perspective est différente de celle de Kristeva qui fait appel à la notion d'*inquiétante étrangeté* pour inférer que, cette dimension assumée, conscients de notre étrangeté intrinsèque, l'on cessera de voir l'autre comme étranger puisqu'on sera tous sur le même pied d'égalité de par notre étrangeté universelle : « L'étrange est en moi, donc nous sommes tous des étrangers. Si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers. » (*Ibid.*, p.284)

362. « Comment les choses en étaient-elles arrivées là ? Où était l'homme qu'elle avait épousé ? »

363. « Pourquoi lui refuserait-il les enfants ? Ce juge acceptait les pots-de-vin depuis des années. Il n'y avait aucune raison de penser qu'il ne réussirait pas cette fois-là. Mais s'il

Puis, après avoir été rapatriée elle et ses trois enfants, sa conscience rugira sous l'accablement des questions rhétoriques où ne scintille aucune lueur d'espoir :

Sometimes, when she couldn't get a job, when the sun beat down on her until she thought her head would whistle like a kettle, she grew angry with Farid. Why had he saved her ? Why had he saved any of them ? There wasn't any point in living when all you could do was survive.[364] (p.107)

Interroger l'étrangeté du monde permet d'y inscrire son empreinte en contestant sa cruauté. Or contester, c'est déjà cheminer vers un sens. Jean Grondin affirme :

L'interrogation sur le sens (d'un mot, d'un texte) en est donc une qui peut cesser de se poser quand une nouvelle familiarité se sera installée.

L'interrogation sur le sens de la vie présuppose très certainement aussi un sentiment d'étrangeté, curieux, puisque c'est alors la vie — que je vis, que je suis, qui me tient — qui est alors comme étrangère à elle-même.[365]

Ainsi, plus les reliefs de ce sens nouveau (et manquant) se dessineront, moins ravageur sera l'impact de l'étrangeté du monde. Dans le cas de Halima, l'acte d'émigrer participe de cet élan vers un ailleurs prometteur et porteur de sens. Aussi a-t-elle essayé de s'enfuir elle et ses petits loin d'un mari qui ne voit en elle qu'une bête de somme dont il profite sans vergogne et qu'il peut martyriser à volonté :

[Maati] told everyone that if all Halima wanted was a divorce, then why didn't she just pay him, like he'd asked her ? He'd have divorced her. [...] But to take his childre, to run away like this, to risk her life and theirs, well, those were clearly the actions of a crazy woman. Is it any wonder he beat her ?[366] (p.105)

On aura beau la qualifier de folle et d'imprudente, il n'en demeure pas moins vrai que son objectif est de transcender le caractère insensé de cette étrangeté tentaculaire qui se profile de visage en visage, depuis ses proches jusqu'à ceux qui orbitent autour de son monde sans participer à le relier à *l'ailleurs porteur de sens*

échouait ? Comment pouvait-elle s'en remettre à lui ? Elle ne pouvait pas lui faire confiance, pas plus qu'elle ne pouvait faire confiance à sa mère ou à la sorcière. »

364. « Parfois, quand elle n'arrivait pas à trouver de travail, quand le soleil l'assaillait jusqu'à ce qu'il lui semblât que sa tête était sur le point de siffler comme une bouilloire, elle devenait furieuse à l'endroit de Farid. Pourquoi l'avait-il sauvée ? Pourquoi les avaient-ils tous sauvés ? Il ne rimait à rien de vivre quand tout ce dont on est capable n'est autre que survivre. »

365. « Le sens de la vie », in *Théologiques*, *op. cit.*, pp.7-15. Nous soulignons.

366. « [Maati] répétait à tout le monde que si la seule chose qu'Halima voulait c'était le divorce, pourquoi ne pas l'avoir payé dans ce cas, comme il le lui avait demandé ? Il aurait divorcé. [...] Mais emmener ses enfants, s'enfuir comme ça, risquer sa vie et la leur, franchement, c'était bien les agissements d'une folle. Et on s'étonna qu'il la batte ? »

auquel elle aspire. Parmi ces êtres sans consistance et en qui se concentre l'hostile étrangeté du monde figure Hanan Benamar, la traductrice spécialisée dans les papiers pour l'immigration chez qui Halima travaille comme femme de ménage. Ne cherchant à tisser aucune *familiarité* humaine ou spirituelle avec cette dernière, elle répond officiellement et à la jeune mère qui lui a demandé conseil pour savoir comment pouvoir aller travailler à l'étranger :

"You have to have a full-time job, a bank account, a ticket, a place to stay – it's complicated," she said, as though Halima couldn't understand anything that required more than three easy teps, like wash, lather, and rinse. I know so much more than that, Halima wanted to tell her. She suddenly felt sorry for having said anything at all to Hanan. It was a mistake to have thought that Hanan or that judge or that magic powder could get her out of her situation.[367] (p.69)

Elle perd à cet instant toutes ses illusions, mais s'accroche intérieurement à *l'ailleurs porteur de sens* qui l'habite. En témoignage son monologue intérieur qui lui confère le pouvoir se transcender la décevante étrangeté d'autrui.

Il appert que, contrairement à Faten, Halima trouve au fond d'elle-même un point d'ancrage solide, un *soi* authentique et inaltérable, à savoir son statut de *mère*, dont ne saurait la désamarrer. Et ce n'est pas tout à fait un hasard si cette *mère* a eu raison de la *mer* grâce à son fils Farid qui était pour elle ainsi que pour sa sœur et son frère un bouclier miraculeux contre les implacables vagues du destin et l'inhumaine étrangeté d'autrui :

Halima could have drowned with the others, they said. The captain had forced them out of the boat before they could get ashore. The water was cold, the current was strong, Halima didn't know how to swim. Yet Farid had pulled her to safety somehow. And even though the Spanish police were waiting for them right on the beach, at least they were alive. Besides, the boy had helped his sister, Mouna, and his younger brother, Amin, as well. The had *all* survived. Farid was a saint.[368] (p.105)

---

[367]. « "Il faut un emploi à plein temps, un compte en banque, un billet d'avion, un endroit où loger ; c'est compliqué", dit-elle, comme si Halima ne pouvait pas comprendre quelque chose qui dépasse trois étapes élémentaires du genre lavez, savonnez, rincez. "Je sais tellement plus que ça", aurait voulu lui dire Halima. Elle se sentit soudain désolée d'avoir parlé à la jeune femme. C'était une erreur d'avoir pensé qu'Hanan, ou le juge, ou de la poudre magique, pouvait la sortir de sa situation. »

[368]. « Halima aurait pu se noyer avec les autres. Le capitaine les avait forcés à se jeter du bateau avant d'atteindre la rive. L'eau était froide, le courant était violent, Halima ne savait pas nager. Cependant, Farid l'avait sortie de là, on en sait comment. Et la police les attendait peut-être sur la plage, n'empêche, ils étaient en vie. En plus, le petit avait aidé sa sœur Mouna, et son jeune frère Amin. Tous avaient survécu. Farid était un saint. »

Le monde aura beau se teinter des plus sombres nuances de l'étrangeté, ce *saint* qu'elle enfanté suggère de par son nom (Farîd) que sa progéniture est son *unique* rempart contre l'adversité et la facticité d'autrui. Dans cette perspective, force est de constater que, de retour au pays, *l'ailleurs porteur de sens* qui pourrait permettre à Halima de domestiquer l'étrangeté du monde et d'autrui est en l'occurrence un foyer purgé de la présence délétère de Maati, le père désespérément décidé à détromper sa femme : « If only he'd help out instead of drinking his money and eating hers[369] » (p.55), avait-elle soupiré en étant malgré tout consciente qu'elle ne formulait que de *pieux vœux.* Ni sa patience, ni la sorcière que sa mère lui recommanda, ni ses crises de colère à cause desquelles elle s'exposait à la violence féroce de Maati dont elle gardait d'ineffaçables cicatrices, ni le système judiciaire en vigueur n'avaient donné de résultat. Mais, apparemment, c'est sa quête d'*un ailleurs porteur de sens* qui a dû mystérieusement lui apporter la délivrance :

[...] Someone knocked at the door. Maati was standing on her doorstep, his body feeling the narrow frame. His shirt was open to his chest, displaying hair that has started to go white. His eyes were bloodshot. Halima turned on her heel, scanned the room, trying to figure out where she could hide in such a small place. But Maati grapped her wrist and, without moving, swung her back toward him. She bit her lip, steeled her self for the blow. But Maati didn't hit her. Instead, he stuffed a piece of paper in her hand. "If this is all you wanted," he said, "now you have it." And, as if to punctuate his declaration, he spit on her. The phlegm landed on her shirt, but all Halima could see was the divorce paper [...]. He turned around and left. [...] This feeling of elation was entirely new to her. She had tried everything to get this piece of paper, and when she least expected it, it had been delivered right to her doorstep. [370] (pp.108-109)

Suite à sa répudiation, Halima ne retourne pas vivre auprès de sa mère. Elle continue de vivre dans le studio qu'elle a loué dans un bidonville, où elle s'est installée avec ses trois enfants

---

369. « Si seulement il l'aidait au lieu de boire son argent et de manger le sien. »

370. « On frappa à la porte. Maati était là, sur le seuil [...]. Ses yeux étaient injectés de sang. Halima tourna les talons, balaya la pièce du regard, se demande où elle pourrait bien se cacher dans un endroit aussi exigu. Mais Maati la saisit par le poignet et, sans bouger, lui fit faire volte-face. Elle se mordit la lèvre, s'arma de courage en prévision du coup. Mais Maati ne la frappa pas. Au contraire, il lui fourra un morceau de papier dans la main. "Si c'est tout ce que tu voulais, dit-il, maintenant tu l'as." Et, comme pour ponctuer sa déclaration, il lui cracha dessus. Le crachat atterrit sur son chemisier, mais tout ce qu'Halima voyait, c'était le papier du divorce [...]. Il fit demi-tour et s'en alla. [...] Ce sentiment d'allégresse était totalement nouveau pour elle. Elle avait tout essayé pour obtenir ce papier et, le jou
r où elle s'y attendait le moins, il lui était livré à domicile. »

Even with a saint at home, Halima still had to make a living. [...] So she started selling *beghrir* at the market. [...] She enjoyed working for herself and was good at sales.[371] (p.114)

Par conséquent, en s'évertuant à être entièrement indépendante, ce personnage féminin arrive à domestiquer l'étrangeté de l'existence et d'autrui.

Bibliographie:

- Christian Bromberger, « L'autre et le semblable », in *L'Autre et le semblable*, Presse du CNRS, 1989.
- Laila Lalami, *Hope and Other dangerous Pursuits*, Tanger, éd. Moroccan Cultural Studies (Fès), 2008. Publié initialement aux États-Unis d'Amérique en 2005.
- Maryse Tripier, in *Dictionnaire de sociologie* (dir. par A. Akoun & P. Ansart), Le Robert/Seuil, 1999.
- Jean Grondin, « Le sens de la vie », in *Théologiques*, vol. 9, n° 2, 2001.
- Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

371. « Même avec un saint à la maison, Halima devait continuer à gagner sa vie. [...] Alors, elle commença à vendre des *beghrirs* au marché. [...] Elle aimait bien travailler pour son compte et était une bonne vendeuse. »

Axe IV

La Femme africaine dans la littérature monde

et la Pluralité des Exils.

Hanan RAIS

(Doctorante/Faculté Ibn Tofail Kénitra)

L'écriture du moi au féminin et l'émigration: une quête de soi accomplie. Exemple des romans « *Prière à la lune* » et « *Enfin je peux marcher seule* » de Fatima Elayoubi: du déracinement à l'épanouissement, exemple de "*Prière à la lune*"

Notre présente contribution intitulée " 'Fatima Elayoubi: du déracinement à l'épanouissement, exemple de *Prière à la lune*", met en lumière l'histoire d'une marocaine émigrée qui a connu l'exil sous toutes ses formes en France. Néanmoins, elle est parvenue à dépasser avec succès les contraintes dont elle était prisonnière, et tout ce qui avait trait au déracinement qui l'avait condamné à se replier sur elle-même. D'une misérable ménagère dépaysée, dénigrée, jetée dans l'ombre, ses conditions vont la transformer en une femme solide, courageuse et capable de prendre sa vie en main. Elle connaitra ainsi l'épanouissement après une intégration réussie au sein de la société française qui ne la reconnaissait pas au préalable. L'histoire remarquable de cette femme ne passe pas inaperçue, puisqu'elle lui permettra de se faire médiatiser et d'accéder à la renommée grâce au réalisateur français Philippe Faucon. Celui-ci l'a introduite au grand écran à travers le film « Fatima » et a obtenu le prix César du meilleur film pour l'année 2015.

Fatima Elayoubi est l'exemple d'une femme qui s'est battue afin de se frayer un chemin et se faire une place au soleil. Une expérience qui ne manque pas de déceptions et de découragements et qui va servir de jalons à une écriture raffinée et poétique dans « *Prière à la lune* » publié en 2006. Dans ce petite livre écrit d'abord en arabe, puis traduit en français à l'aide de sa psychiatre, Mme Elayoubi jette un regard réflexif sur son vécu douloureux, caractérisé par la rupture et la souffrance qui se sont enchainées dans sa vie, depuis qu'elle est arrivée en France, dans le cadre d'un regroupement familial.

Née dans un village à Salé où elle grandit au milieu de la nature, Mme Elayoubi (1951- ...) décrit cette tranche de sa vie comme la seule période appartenant aux « années bonheur », hormis le souvenir d'avoir quitté très tôt les bancs scolaires contre son gré, et ce, faute de payer les dix centimes à l'institutrice de français que celle-ci exigeait en guise de punition pour les erreurs de dictée. Fatima abandonne alors l'école sans toutefois renoncer à l'apprentissage. Alors qu'elle n'eut pas la chance d'apprendre la langue française, elle parvint facilement à apprendre la

langue arabe à travers la lecture des romans de Khalil Jebrane, Victor Hugo, Georgi Zaydane entre autres.

Dans son journal, la diariste ne met l'accent que sur les souvenirs qui lui ont laissé des séquelles depuis son arrivée en France. Son livre révèle le travail qu'elle a réalisé sur elle-même et le cheminement qu'elle a emprunté afin de s'affirmer et de se réconcilier avec son passé. A partir de ce qui précède, la question de l'identité semble être au cœur de notre sujet, puisque nous avons affaire à une femme en situation de rupture, une femme souffrante, hantée par l'angoisse de perdre ses repères culturels d'origine. Nous nous permettons donc de poser les questions suivantes : Comment est- elle parvenue à reconstruire son identité ? Et comment a-t-elle réussi à s'intégrer au sein d'une culture différente de la sienne et d'accomplir ainsi son soi ?

Nous allons tenter de répondre à ces questions à travers deux axes qui correspondent à deux facteurs principaux qui l'ont aidé à dépasser sa crise :

1. Le déracinement et la rencontre de l'Autre.

2. La rédaction de son journal intime.

1. Le déracinement et la rencontre de l'autre.

L'exil que Mme Elayoubi subit dans sa nouvelle vie en France, avec tous les chocs et les désillusions qui l'ont accompagnée, lui a permis de forger sa personnalité et l'a aidée à se réconcilier avec elle-même.

En effet, le fait de se déplacer vers une terre étrangère a sans doute été pour Madame Elayoubi un point décisif dans sa trajectoire, étant donné que sa vie a pris un autre sens durant sa nouvelle vie en France, en confrontant l'autre et en vivant de nouvelles traditions. Ce passage qui s'accompagne inéluctablement de la fragilisation des repères culturels et de la mise en question des sentiments d'appartenance, entraine des réactions de choc et de rejet, avant que le sujet réussisse à s'intégrer comme dans l'exemple de Mme Elayoubi.

le premier choc que Mme Elayoubi vécut était d'ordre culturel : car elle s'est aussitôt découvert en situation de rupture, d'abord, coupée de sa famille, ce qui la rendit déstabilisée, angoissée et menacée de perdre ce qui est en rapport avec sa culture d'origine: « *la peur de tout s'infiltre en moi: peur pour moi, mon éducation, ma culture* »[372]. Hantée par la peur, elle vécut désormais dans l'insécurité, puisqu'elle a grandi dans une société traditionnelle qui privilégie la vie en groupe et les relations interpersonnelles, raison pour laquelle elle s'est sentie effacée et bannie, ne trouvant issue que dans l'isolement et le repli sur soi« *Elle [Fatima] est en colère, car elle n'a pas sa place dans cette ville. Elle y est jetée dans une guerre*

[372] Elayoubi, Fatima, *Prière à la lune*, p54

dangereuse et violente »[373]. Le mot « guerre » reflète l'image d'un Paris inclément où Fatima était jetée comme dans un engrenage de luttes draconiennes, cherchant à compenser ses difficultés économiques. Une expérience d'autant plus traumatisante qu'elle se trouva, dès qu'elle mit les pieds dans cette ville, en train de changer brusquement de statut social contre son gré: d'une femme au foyer dans son bled, à une ménagère travaillant avec acharnement à longueur de journée dans les entreprises de Paris. Son mariage, quant à lui, s'est avéré une grande déception, lorsqu'elle découvre que son époux n'est qu'un homme démissionnaire, présent/absent dans sa vie, un homme obscurantiste et rigide qui l'a anéantie et écrasé sa féminité: « *en seize ans, je n'ai jamais su ce qu'était un mari* ». Ainsi, de sa vie conjugale, elle n'a connu que le fardeau des charges qui se sont multipliées après la naissance de ses deux filles, qu'elle éduquait toute seule. Après coup, à cette charge s'ajouta un autre choc non moins fort que les autres : un décalage culturel flagrant la séparait de ses filles qui n'étaient nullement fières de leur progénitrice illettrée et inculte. De là, la honte et la culpabilité qui l'accablaient devant sa cadette « ***que faire, retourner à l'école pour aider ma fille?***»[374]. Dans le film, quand la maman s'adresse à ses filles en arabe, elles leur répondent en français. Cette scène, comme tant d'autres, est très significative dans la mesure où elle montre le grand écart séparant les deux générations diamétralement opposées au niveau des croyances culturelles, puisque déjà le décalage linguistique creuse l'abime entre les deux cotés. D'ailleurs, le fait de ne pas savoir communiquer en français était un vrai handicap qui la réduisit au néant. Il s'agit là d'un autre exil qui a renforcé son dépaysement; car le fait de ne connaitre que « le oui, non et merci » ne fit que couper les ponts entre Fatima et les autres. De même, il ne faut pas sous-estimer l'effet grave de la xénophobie à laquelle elle était sujette à plusieurs reprises. L'un des exemples les plus révélateurs est ce qui s'est déroulé dans le tram, où Fatima, poussée par une lâcheté et une honte sans égales, quitte le banc où était assise à coté la dame française qui la dévisageait d'un regard dénigrant. Cette scène montre combien la victime s'efface et se persuade chaque jour de son infériorité.

Il s'ensuit que son déracinement s'accentue et son exil intérieur se renforce par les détresses et les tourments que Madame Elayoubi encaisse, dans un milieu qui ne voit même pas les efforts qu'elle déploie afin d'embellir le monde et de le rendre meilleur, et se sentir par là même une citoyenne utile et d'une certaine valeur : « *je repasse les chemises, j'enlève la poussière, je dépoussière le monde pour admirer partout la beauté et la propreté. Cet art auquel je m'applique neuf heures par jour, personne ne le voit*»[375]. Toujours est-il que Fatima Elayoubi ne revendique qu'un geste reconnaissant vis-à-vis de son travail minutieusement fait et

[373] Ibid, p29
[374] Ibid, p51
[375] Ibid, p76

esthétiquement soigné, et qui ne reçoit pourtant aucune attention ni aucun compliment. Raison pour laquelle elle se voit inutile et humiliée et perd l'estime de soi. En effet, la crise d'identité trouve son origine dans le manque de reconnaissance qui donne à l'individu l'impression d'être privé de l'existence ; car la reconnaissance sociale est une condition sine qua non pour qu'il puisse prendre conscience de lui-même et se revaloriser. L'individu dépend de la reconnaissance de l'autre pour renforcer son sentiment d'appartenance au groupe, et partant, de cultiver une image positive de soi. Selon le philosophe allemand Axel Honneth, l'identité est essentiellement basée sur trois formes de reconnaissance: l'amour, le respect et l'estime[376].

Nous comprenons alors le déséquilibre de Mme Elayoubi qui manque de reconnaissance affective (elle n'a jamais eu l'amour de son mari qui l'a écrasé dès le départ, ni l'estime de ses filles qui n'étaient nullement fières de sa personnalité), et de la considération de ses supérieurs au travail. Privée alors de cette vision reconnaissante à laquelle elle s'attendait pour pallier son déchirement, elle sentit une très faible estime de soi.

Cependant au comble du malheur, Fatima décide de se revaloriser à travers un ensemble de décisions qu'elle a prises. Ainsi, la première bataille qu'elle s'est livrée était de se révolter contre la domination masculine. Épuisée par sa vie insensée et effacée auprès d'un mari qui ne l'a jamais comprise, elle demande le divorce. « Un jour j'ai allumé une flamme, j'ai posé mes charges précieuses sur mes épaules et je suis partie »[377].

Son épanouissement vient également en s'intégrant au niveau du travail : « *Elle sait qu'elle n'a pas de diplôme, elle a le sourire, le oui et le merci...Fatima est fière de son "diplôme" et elle travaille...* »[378]. Si le visage est une marque de fraternité selon Lévinas, nous constatons que le sourire était pour Fatima un moyen d'aller vers l'autre, avec le peu de mots français qu'elle connaissait, elle réussit à nouer des liens de solidarité avec le groupe du travail.

Son accident de travail, suite à une chute dans les escaliers, lui fit vivre certes un vrai calvaire au départ à cause des fractures qui l'ont empêché de travailler ; mais il lui a ouvert la voie vers un vrai salut. Car grâce à cet accident, Fatima fit la connaissance des deux psychiatres qui l'ont aidé à s'en sortir de sa situation de femme souffrant en silence, après avoir gouté à l'amertume de sa vie conjugale et à sa condition d'exilée. En outre, ses bienfaitrices l'ont initiée à la communication, chose qui l'a aidé à mieux s'intégrer et à résoudre ses problèmes de conflits

[376] Honneth, Axel,
[377] Prière à la lune, p56
[378] Ibid, p79

identitaires, notamment après avoir commencé à écrire son journal, une initiative encouragée par Mme Pezé.

La reconnaissance dont elle manquait lui a été alors donnée, notamment après que ses efforts aient été couronnés par l'encouragement reçu de la part de la ministre : « Mme Pezé est partie loin pour montrer mon écriture à une ministre qui a aimé. Je suis fière de la lettre de la ministre. »[379]

Le contact avec les deux psychiatres a joué aussi le rôle de médiateur culturel, car en communiquant avec elle dans le but de soigner ses dépressions, elles lui ont appris la langue française, plus qu'un moyen, cela a été un passeport qui lui a offert l'occasion d' accéder à l'autre et de réussir son intégration sociale :

« Le grain de sable a trouvé sa place au milieu des autres grains. Je suis chanceuse car je peux parler et me plaindre »[380].

Ainsi, nous avons vu une autre Fatima vers la fin du livre, dans le chapitre intitulé « Renaissance » renaitre de ses cendres, pour devenir une femme épanouie et libérée de sa prison intérieure. Sa vraie liberté, elle l'a trouvé dans l'écriture de son journal

1. La rédaction de son journal

Une fois installée à Paris, emménagée dans son appartement de sept mètre carré, Fatima se blottit dans l'ombre et trouve refuge dans la solitude qu'elle va compenser par la rédaction de son journal personnel. Longtemps proie à l'incompréhension au sein d'un mariage condamné d'emblée aux fiascos, mais aussi dans une société qui ne l'a pas reconnu à sa juste valeur ; elle se trouve aussitôt coincée dans un espace et une culture qui lui sont totalement étrangers, livrée à elle-même à défaut de moyens qui lui permettraient de s'intégrer (communiquer en français). Le journal est alors l'unique dispositif communicationnel qu'elle a possédé et le seul espace de liberté où elle a pu s'exprimer à sa guise. Ainsi, elle transcrit les événements qui l'ont marquée dans ce petit livre à tonalité élégiaque, et s'invente une compagne à qui confier les peines qui pèsent sur son cœur : la lune, qui apparait comme un personnage à figure maternelle à l'écoute d'une âme souffrante dans son exil intérieur.

Le journal personnel de Fatima ayant servi de réceptacle à ses expériences les plus douloureuses, lui a offert une maturation, à travers l'écriture qu'elle pratiquait au jour le jour afin de résoudre le problème de sa quête identitaire. Cette quête dont le titre rend d'ailleurs compte, car la prière dont il s'agit n'est autre que ce sens qu'elle cherche à donner à sa vie, puisque la prière est prise dans la signification de

[379] Ibid, p92
[380] Ibid, p77

la recherche de paix et de spiritualité, dont Fatima avait besoin pour avoir la force nécessaire afin d'affronter sa réalité.

En effet, depuis le début du journal, la diariste ne cesse de questionner son rapport au monde, son rôle et sa place dans la société française, traduits par un ensemble de questions qui revient comme un leitmotiv, des questions du genre: « que faire... ? », « pourquoi... ? », « comment pourrais-je... ? ». Un exemple à la page 18 met davantage en relief sa déstabilisation: « *Est-ce que la vie qui fait l'homme ou bien l'homme qui fait la vie* ? », illustrant les contradictions existentielles et sociales qui la désorientent face à sa dure réalité, une réalité d'autant plus déchirante qu'elle la laisse étrangère à elle-même, perdue entre ce qu'elle a subi (mariage, émigration, travail ...) et ce qu'elle aspire à devenir (choisir sa vie, se libérer des déterminismes). Mme Elayoubi est totalement perturbée par ses conflits intérieurs, à tel point qu'elle se sent fatiguée d'elle-même « je suis fatiguée de mes pensées, de ma faiblesse face à la force que demande la vie... »[381]. L'emploi d'un lexique de troubles psychologiques où le mot « fatigue » et « peur » sont fréquemment employés, montre combien sa détresse est profonde. Fatima se cherche dans une société individualiste et capitaliste qui la dépasse, elle a du mal à rejoindre le rythme de vie accéléré de ce monde où tout est voué au dépérissement du jour au lendemain. C'est pourquoi elle est prise d'angoisse : angoisse de perdre son emploi, angoisse de vivre dans la misère, de laisser ses filles mourir de faim, de les priver d'une bonne éducation.

Nous avons donc affaire à une femme qui aspire à fuir à tout prix son exil intérieur. Corollairement, son journal constitue une issue où elle peut formuler par écrit ses tensions et évacuer sa rage. D'où l'on comprend le rôle de la douleur comme un vrai catalyseur pour l'écriture, la création et la recréation :

« *Ce qui déclenche l'écriture d'un journal dépasse souvent son auteur, le diariste ; il s'agit alors d'un besoin incompressible de sortir quelque chose de soi, d'extraire une pensée intérieure trop lourde ou trop joyeuse à contenir et qui, en prenant forme sur le papier, soulagera l'auteur d'une tension qui l'entrave* »[382]

Ainsi, depuis 2001 jusqu'à 2005, Fatima écrit chaque nuit pour écouter sa voix intérieure. Une voix longtemps étouffée à défaut de pouvoir s'exprimer par la parole et de s'insurger contre sa condition de femme anéantie. Face à sa passivité, l'écriture devient un moyen de purger ses peines et de « hurler sans bruit[383] ». L'association entre la souffrance et le récit devient alors nécessaire pour la

---

[381] Ibid, p54

[382] Rollin, Marion, Ecrire son journal 80 propositions d'écriture pour mieux saisir l'inspiration selon son humeur du jour, Groupe Eyrolles, Page 3

[383] « Ecrire c'est aussi ne pas parler, c'est se taire, c'est parler sans bruit » citation de Marguerite Duras dans son livre *Ecrire*

construction du moi, c'est à quoi se réfère Paul Ricœur dans *Temps et récit* « **toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit** »[384]. La force thérapeutique du récit est indéniable selon Ricœur, elle se réalise à travers ce qu'il appelle « l'identité narrative ». En effet, l'identité renvoie au sentiment de l'unité et de la cohérence que l'individu tente de maintenir à travers le temps, afin d'échapper à une crise identitaire. Il se voie alors menacé au niveau de cette cohérence lorsqu'il souffre de conflits au niveau de l'identité, et il la cherche dans l'histoire de sa vie. Le récit permet ainsi d'intégrer le monde réel dans un univers de sens, et de le mettre en ordre.

L'écriture de soi participe à l'élaboration de cette cohérence en permettant d'introduire le passé dans le présent vécu, afin d'en extraire une vérité qui aiderait le sujet à vivre son présent et à aspirer à son avenir. Car l'identité est le produit des échecs, des réussites, des maturations, des régressions, et le récit a le mérite de mettre en ordre tous ces éléments qui la façonnent. En me racontant, je comprends comment les expériences que j'ai vécues ont forgé ces éléments. Dès que je deviens capable de me faire un récit de ma vie, je construis qui je suis.

En se racontant, le diariste apparait comme auteur, mais aussi spectateur de sa vie. Il ne restitue pas le passé pour la simple raison de le raconter, mais pour réfléchir et apprendre de ses défaites. Prendre le recul pour mieux se comprendre, favorise une maîtrise réflexive de soi. Telle est l'idée principale dans « connaitre soi »385 de Foucauld, qui prône la découverte de soi en établissant un bilan critique qui aiderait à avoir le sentiment de se maitriser, et se préparer aux événements à venir tout en réfléchissant sur le futur. Nous l'avons vu dans « *Prière à la lune* », l'écriture de Fatima est basée sur une réflexivité qu'elle projette sur ses expériences passées, en commentant, interprétant et critiquant les événements dans le but de dresser un bilan en apprenant de ses erreurs. A titre d'exemple, dans le chapitre intitulé « la servitude des femmes », elle a remis en cause et soumis à l'analyse sa vie conjugale qui l'avait longtemps condamnée au silence et à la servitude. Et c'était là le premier pas vers son émancipation:

A la page 45, Fatima se considère comme un objet possédée par son époux, ou une servante dont le devoir consiste à le servir et à le satisfaire « Je m'étais donnée à un homme, et il fallait que je lui donne encore et encore ». Elle se voit bientôt confrontée à cette union vaine qu'elle prenait pour une sorte de fatalité, et se remet en question à la page 53 « pourquoi est- ce qu'il faut suivre les autres » faisant allusion aux femmes soumises qui continuent de résister tant bien que mal à l'injustice et à l'humiliation de leurs maris. Elle en vient à trancher à la page 56, poussée par une envie pressante de récupérer sa force « il fallait que je

[384] Ricœur, Paul, *Temps et récit 1*, p. 114
[385] Foucauld, Michel, connaitre soi,

dépêche de prendre une décision avant d'être trop faible (...) je ne pouvais plus marcher dans le noir, je ne veux plus vivre dans la peur et l'humiliation »p56.

Au verbe « pouvoir » succède un autre verbe qui verse dans le même sens: le verbe « vouloir » qui exprime ici à la forme négative l'intention de se défaire de la honte : « je ne veux plus vivre... ». C'est que la décision de Fatima a été déjà prise : quitter son mari qui est à l'origine de ses plaies intérieures et réaliser son autonomie.

Nous pouvons dire que Fatima Elayoubi s'est découverte comme une femme forte, capable d'aller de l'avant dans sa vie et d'affronter désormais ses obstacles. Elle est maintenant consciente de sa valeur, et trouve son vrai talent : l'écriture « Aujourd'hui, j'ai enfin trouvé ce qui était perdu en moi avec ces deux médecins qui m'ont cherchée. Le torchon dans une main, le crayon dans l'autre »[386].

Conclusion

« Prière à la lune » est le livre d'une conquête de soi et le produit d'un travail identitaire que la diariste a élaboré pour pallier sa rupture et sa déstabilisation. Le déracinement, un facteur majeur qui pousse l'émigré à chercher un sens à son existence, a fait que Fatima réussisse à s'intégrer dans la société française grâce à sa volonté, à son courage et à ses sacrifices, soutenue par sa psychiatre Mme Pézé qui l'a motivée et lui a donné l'occasion de renaitre de ses blessures. Désormais, elle réussit à cultiver la reconnaissance de soi à travers la rédaction de son journal qui l'a aidé à fabriquer du sens à sa vie. Elle a muri au terme de huit ans. La vraie liberté, elle l'a trouvé finalement grâce à la plume.

[386] Prière à la lune, p92.

Ratib SOUJAA

(Doctorant/FLSH- FES)

« Féminitude » et « migritude » : Questions de résonance et de divergence dans *Les honneurs perdus* de Calixthe Beyala

Dans l'histoire générale des littératures communément appelées "négro-africaines, la littérature féminine s'est démarquée de celle des écrivains emblématiques (de cette mouvance littéraire) qui ont contribué, chacun à sa manière, à la critique de la violence coloniale, des désenchantements de la période postcoloniale ou encore du fait sociopolitique et culturel africain contemporain. En effet, après une longue période de silence et de réticence vis-à-vis de l'écriture, beaucoup de femmes africaines ont pris la plume pour faire entendre leur différence.

Calixthe Beyala, est un exemple qui illustre avec brio la particularité de cette littérature négro-africaine féminine. Romancière et essayiste originaire de la ville camerounaise de Douala, Calixthe Beyala, a grandi au Cameroun dans une grande précarité. Comme beaucoup de jeunes africains, elle est partie faire des études supérieures en France, où elle s'installe définitivement à l'âge de 24 ans. En 1987, elle publie son premier roman, C'est le soleil qui m'a brûlée. En 1994, elle obtient le grand prix littéraire d'Afrique noire pour *Maman a un amant* ; en 1996, le grand prix du roman de l'Académie française pour *Les Honneurs perdus* et en 1998, le grand prix de l'Unicef pour *La Petite Fille du réverbère*. Composée de romans et de quelques essais, son œuvre est marquée par un féminisme agacé. A travers son écriture contestataire, elle se veut porte-parole de la femme africaine qui désire se libérer de l'autorité et de l'influence castratrices masculines. Décrivant l'Afrique comme un enfer pour la femme, où la tradition et ses pratiques rétrogrades continuent d'empêcher l'épanouissement de la femme africaine, Beyala adopte un discours féministe qu'elle refuse d'associer au féminisme occidental. Elle opte ainsi pour un « féminisme africain » et au mot féminisme elle préférerait le mot « féminitude» (un concept à rapprocher de celui de négritude) caractérisant la femme « noire » qui veut l'amour, le travail et la liberté sans exclure la maternité.

Calixthe Beyala –Camerounaise qui a quitté l'Afrique à la recherche du succès et de la liberté qu'elle semble trouver en occident– voit en l'exil une solution permettant à la femme africaine de fuir la réalité amère et d'atteindre la liberté qui lui est refusée dans le contexte africain. Contrairement aux écrivains, dits de « la migritude », qui ne cessent d'évoquer le choc de l'incompréhension avec les sociétés d'accueil et les questions de l'acculturation liée à l'immigration, l'écriture

romanesque de Beyala présente l'occident, notamment la France, comme l'espace de l'émancipation de la femme africaine. Bref, selon Beyala, grâce à l'immigration la femme peut paisiblement envisager sa propre liberté.

Il s'agit, en fait, de convictions qui ouvrent plus d'une piste de réflexion sur le positionnement de l'écriture féminine en général au sein de la sphère des écrivains dits négro-africains et de Calixte Beyala en particulier. Nous supposons, donc, pouvoir repérer des reflets de ces convictions dans l'écriture de l'auteure en question et en vue de développer une réflexion critique dans ce sens, nous comptons interroger l'écriture féminine (voire féministe) de Calixthe Beyala pour vérifier à quel point et comment l'auteure demeure fidèle à ses convictions appréhendant l'Afrique comme enfer pour la femme et l'exil comme l'ultime solution et comme l'ailleurs auquel la femme africaine doit se tourner. Un ailleurs qui a déjà sauvé la romancière elle-même.

Généralement parlant et dans toutes les cultures, la femme qui revendique ou proteste est toujours dévalorisée... imaginons, donc, comment peut-on juger une femme africaine qui ose rendre sa pensée éternelle par le biais de l'écriture !! Dans ce sens, nous devons signaler que les écrivaines africaines se sont trouvées, sans le vouloir, placées en opposition à l'hégémonie masculine. Mariama Bâ postule l'existence d'un regard puissant, «caché», qui paralyse la plume de la femme africaine. Un regard patriarcal que seule la femme africaine peut changer.

«C'est à nous, femmes [dit-elle], de prendre notre destin en mains pour bouleverser l'ordre établi à notre détriment et de ne point le subir. Nous devons user comme les hommes de cette arme, pacifique certes, mais sûre, qu'est l'écriture.»[387]

Depuis ses débuts, l'écriture féminine négro-africaine a refusé principalement toute image archétype présentée par les aînés, écrivains de la négritude. Elle trouve que la femme de l'Afrique actuelle doit cesser d'être l'objet de l'écriture des hommes. La femme africaine n'a plus besoin «de la bénédiction des mâles», il faut qu'elle émette sa «parole de femme», comme le suggère la féministe sénégalaise Awa Thiam dans son ouvrage *La parole aux négresses*[388].

Nous comprenons donc que la littérature féminine négro-africaine a opté pour le féminisme comme voie de libération de la femme. Sauf qu'en Afrique, le reproche général fait au féminisme est que c'est un mouvement adopté souvent par une élite, une minorité de femmes africaines intellectuelles citadines, issues de la

---

[387] . Mariama Bâ, «La fonction politique des littératures africaines écrites», Écriture africaine dans le monde, no 3, 1981, p. 6-7

[388] Awa Thiam Thiam, «Les négresses ont-elles déjà pris la parole? Oui, quelquefois mais toujours avec la bénédiction des mâles. Leur parole n'avait alors rien d'une parole de femme» (La parole aux négresses, Paris, Denoël, 1978, p. 17)

classe bourgeoise. Le féminisme devient, ainsi, un luxe que ne peuvent pas se permettre les villageoises ou les femmes des bidonvilles. À ce reproche s'ajoute le fait que le féminisme occidental, ayant été fondé hors de l'Afrique, demeure loin de connaître les réalités africaines avec lesquelles il s'accorde mal.

Le terme «féminisme» évoque souvent en Afrique un féminisme radical qui prêche le rejet de l'homme, l'égalité des sexes à tout prix, un féminisme beauvoirien qui cherche à gommer les différences sexuelles. On comprend alors pourquoi la plupart des femmes africaines cherchent à se distancier de ce courant chargé de connotations négatives.

Pour mettre fin à ces critiques les écrivaines ont créé de nouveaux termes désignant un féminisme noire et à l'instar d'Alice Walker, la féministe américaine noire, qui avait inventé le terme «womanism» dans l'introduction de son ouvrage *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*[389], la nigériane Molara Ogundipe-Leslie, a théorisé le féminisme africain. Dans l'article «Stiwanism: Feminism in an African Context», elle a créé le terme «stiwanism»[390] pour se distancier du féminisme occidental.

Certaines écrivaines de l'Afrique francophone ont forgé elles aussi de nouveaux termes et ont essayé de définir une nouvelle théorie féministe qui tiendrait compte des rapports entre l'homme et la femme de l'Afrique moderne. L'écrivaine Werewere Liking a inventé le mot «misovire» qu'elle a lancé pour la première fois dans son roman *Elle sera de jaspe et de corail*, dont le sous-titre est *Journal d'une misovire*.[391] La «misovire» ou plutôt le «misovirisme», si nous pouvons nous permettre ici d'en faire une idée, est né de la frustration de la femme africaine qui n'arrivait pas à trouver un homme répondant à ses aspirations au sein de l'Afrique moderne. Défini et compris comme tel, le «misovirisme» caractériserait également certains personnages féminins de l'œuvre de l'écrivaine camerounaise Calixthe Beyala dont l'œuvre a vu le jour dans ce contexte intellectuel et littéraire. Ainsi, comme d'autres écrivaines et critiques africaines, Beyala a également choisi une autre terminologie. Dans un entretien accordé à Emmanuel Matateyou, elle exprime sa réticence envers le féminisme. Elle refuse d'être associée au féminisme occidental et opte pour un « féminisme africain ». Au mot féminisme elle préférerait le mot « féminitude » qu'elle rattache à la négritude :

---

[389] Walker définit le «womanism» comme étant un féminisme noir, à l'opposé du «féminisme», mouvement plutôt associé aux femmes blanches.

[390] Le mot «Stiwa», un acronyme pour la phrase anglaise: «Social Transformation Including Women in Africa».

[391] Werewere Liking, *Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une misovire)*. Paris: L'Harmattan. 1983. 156p.

Le mot « féminitude » [...] n'exclut pas la maternité - je suis une mère d'enfants- mais inclut cette femme qui veut l'amour, le travail, la liberté, qui veut être humaine sans pour autant perdre ses prérogatives de femme. En Occident, le féminisme a quelque peu dévié vers une espèce de «machisme»: les femmes occidentales ont essayé de tuer ce qu'elles ont de féminin en elles. Il y a une ressemblance aux hommes, la pratique du pouvoir masculin. Moi, je refuse cela et j'utilise le mot « féminitude » rattaché à une culture nègre profondément liée à la femme à partir d'un concept purement africain. Il y a donc ce mot dans Seul le diable le savait.[392]

Ce féminisme tenant compte du contexte socioculturel africain, Beyala l'a présenté dans son essai *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* dans lequel Beyala défend un féminisme à vocation universelle.

A la lumière de ce qui précède, nous comprenons pourquoi le thème principal des romans de Calixthe Beyala est surtout la quête d'une identité féminine et culturelle dans les sociétés dominées par le discours patriarcal. En plus des thèmes récurrents[393] dans les romans et les essais politiques de l'auteure Beyala critique violemment la soumission de la femme africaine à l'époux et au parent.

Prenons l'exemple des *Honneurs perdus*! Calixthe Beyala y met la femme au centre du texte. Saïda, la protagoniste, raconte, elle-même, sa propre histoire. Prendre la parole et raconter son histoire signifie pour ce personnage féminin une libération du discours sur la femme et une libération de son propre corps. En utilisant « je », elle revendique son individualité dès les premières lignes du roman : *Que ceci soit clair : je m'appelle bien Saïda Bénérafa* (p.5). Cette individualité signifie une transgression des normes patriarcales dans une société où le rôle de la femme est défini par rapport à l'homme. Elle n'est plus l'objet soumis à la loi du père et/ou d'autres hommes : elle passe de la passivité à l'activité. Saïda, dans son processus douloureux de prise de conscience de ses propres besoins, exprime enfin ses colères : *J'en ai marre qu'on me chie dessus. Tout le monde fait ses besoins sur moi, depuis ma naissance* (p. 298). Prendre la parole signifie ici rompre le silence imposé aux femmes pendant des siècles dans une société où il est difficile pour une femme de s'imaginer une vie si ce n'est qu'au sein de la vie conjugale.

---

[392] Emmanuel Matateyou, « Calixthe Beyala, entre le terroir et l'exil », French Review, vol. 69, no 4, 1996, p. 611-612.

[393] Comme les relations raciales, la critique envers les états africains pour leur dépendance post-coloniale, la fixation sur l'ancien colonisateur comme une des raisons du non-développement économique et social de l'état africain moderne.

Écoutons une des femmes du roman: Ici nous sommes femmes, femmes qui accouchons, femmes qui prenons soin de nos maris et de nos enfants, femmes soumises. Qu'estce qu'une femme qui ne sait pas cuisiner ? (p. 91).

Consciente de ses réalités au début de l'histoire, la protagoniste était persuadée que si elle ne se marie pas elle sera dépréciée socialement. C'est ce qui justifie le fait que Saïda céda (au début) aux traditions et voulait absolument se marier. Elle inventa même un fiancé à Paris pour se sentir socialement acceptée :

Il est en France, dis-je. Il y eut des « Ho ! » et des « Ça alors ! ». Les bouches s'ouvraient, les lèvres restaient écartées d'ébahissement et je vis sur les visages une expression de gentillesse que je n'y avais jamais rencontrée. J'étais heureuse de les trouver moins méchantes qu'elles ne le paraissaient. [...] J'étais devenue un instant comme les autres, à penser que j'avais moi aussi un avenir (p.82).

Ces propos illustrent clairement une certaine fascination qu'exercent la France et sa capitale, Paris, sur la plupart des personnages féminins. D'où les nombreuses représentations élogieuses

« *Je clamais Paris, la belle vie qu'on aura*»[394], « *Là-bas, [...] il y avait la sécurité sociale pour moi et même pour mon chien.*»[395] et des projections fantasmagoriques faisant de ce pays le lieu où

Quand on dit « je veux », une tornade de cent millions de francs nous tombe du ciel ; un pays de gens généreux qui t'amènent à des expositions, de savants qui jouent au golf, d'hommes d'affaires qui mangent des sandwichs, d'hôpitaux qui ressemblent à d'énormes salles de bal où le paludisme se décompose dès qu'on le touche et fond comme chocolat au soleil.396, « Le départ pour Paris est la plus belle chose qui me soit arrivée [...]. »[397]

« *Là-bas, il y a de l'argent, des millions à ramasser, avec ses mains, avec la tête, avec le cœur, avec les fesses*»[398].

Bref, les personnages féminins de Beyala parlent de l'ailleurs comme on parlerait du paradis ou de la terre promise et si la France est l'espace de l'émancipation, c'est d'abord parce qu'elle donne aux femmes africaines l'occasion de contacter les militantes du féminisme occidental et d'adopter leurs théories. Dans *Seul le diable le savait*, la féministe noire Laetitia célèbre les mérites de Simone de Beauvoir, figure emblématique du féminisme français et soutient que les

---

[394] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 120
[395] Ibid, p. 119.
[396] Calixthe Beyala, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996, p. 212.
[397] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 120
[398] Calixthe Beyala, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 22.

Africaines ont besoin des idées d'une femme « de sa trempe »[399] pour changer de mentalité. Quant à Sorraya, elle pense qu'« aucune femme [...] ne peut prétendre devenir une femme si elle n'a pas lu Simone»[400]. Dans son essai *Lettres d'une Africaine à ses sœurs Occidentales*, Calixthe Beyala a d'ailleurs écrit :

Je suis venue en Occident, attirée par vos théories, vos combats, vos victoires. Grâce aux revendications des femmes Occidentales leurs consœurs des pays africains ont vu l'espoir de se libérer des pratiques ancestrales rétrogrades poindre à l'horizon.[401]

La France est surtout l'espace de l'émancipation parce que l'apprentissage de l'écriture et de la lecture y est beaucoup plus facile. En effet, pour lutter efficacement contre les différentes violences, la femme doit savoir lire et écrire. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, par exemple, c'est la scolarisation qui permet à l'héroïne d'avoir les armes de lutte.[402] Dans *Seul le diable le savait*, Laetitia révèle sa volonté de faire des études supérieures pour pouvoir défendre les intérêts des femmes. Tout se passe finalement comme si l'apprentissage de l'écriture et de la lecture était la seule voie de sortie. « *Va apprendre à lire. C'est ce qui te sauvera* »[403], ordonne Tanga à sa petite sœur.

Mais l'exil ou l'ailleurs permet aussi à la femme africaine de nouer une relation amoureuse avec un partenaire blanc capable de l'aider et de lui donner le bonheur. Contrairement au Noir qui est incapable de manifester de la tendresse, le Blanc, lui, semble en mesure de procurer de la joie à sa partenaire ; c'est, du moins, ce qui ressort des propos de M'am quelque temps après le début de sa relation avec Monsieur Tichit: « Cette rencontre chasse l'angoisse passée [...]. La douceur d'aimer remonte, le sourire reprend sur mes lèvres »[404]. Beyala reprend en quelque sorte le mythe africain relatif à la tendresse du Blanc et qui pousse de nombreuses femmes à rechercher avec acharnement la compagnie d'un homme de peau blanche.

Quand les personnages féminins de Beyala empruntent le chemin de l'exil, ou rêvent de l'ailleurs comme paradis où ils découvrent l'ivresse de la liberté, ses figures masculines patriarcales se perdent dans cet ailleurs et nous rappellent,

---

[399] Calixthe Beyala, *Seul le diable le savait*, Paris, Pré-aux-clercs, 1990, p. 197.

[400] Calixthe Beyala, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996, p. 67.

[401] Calixthe Beyala, *Lettres d'une Africaine à ses sœurs Occidentales*, Paris, Spengler, 1995, p. 10.

[402] C'est pour avoir été à l'école qu'Ateba, l'héroïne, peut adresser des lettres aux femmes pour leur demander de cesser de lier leur destin à la seule existence de l'homme.

[403] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 98

[404] Calixthe Beyala, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999, p. 223.

ainsi, les personnages des romans[405] dits de la « migritude » (un néologisme qui combine négritude et émigration) qui partagent le désarroi des Africains en France, leur impossible intégration dans une société où le choc de l'incompréhension, de la déchéance et du désenchantement est fort présent.

C'est ce type d'homme qu'incarne le père de Loukoum dans *Le petit prince de Belleville* et sa suite, *Maman a un amant*. Ces deux romans de Beyala racontent l'histoire de la famille d'Abdou Traoré, un ancien combattant, parti du Mali, son pays natal, pour chercher fortune dans la capitale française. Dans le quartier populaire de Belleville où il vit avec ses deux épouses et ses enfants dont Mamadou Traoré, alias Loukoum, narrateur principal du récit, Abdou rejette les idéologies occidentales pour ne considérer que les lois traditionnelles musulmanes relatives à la supériorité de l'homme sur la femme. Même dans la gestion de sa famille, cet homme se comporte comme un véritable dictateur. Selon M'am :

Il savait être le centre du monde, ou la totalité, un point d'intercession où tout lui était ramené, agencé dans l'ordre qu'il aurait prévu. Ses mains n'imploraient pas elles prenaient. Il ordonnait. Il était plus grand que les ténèbres. En dessous de lui, c'était le désordre de l'ordre.[406]

Mais rattrapé par le train de l'évolution, Abdou Traoré doit finalement faire face à des changements qui vont l'affecter profondément. En effet, depuis qu'il a intégré l'école des Blancs, son fils a tourné le dos à la tradition qu'il tente coûte que coûte de sauvegarder. Non seulement il ne met plus la djellaba, mais il refuse de manger avec les mains.

Dépossédé de son pouvoir patriarcal, Abdou est emprisonné pour détournement d'allocations familiales. Il en sort complètement diminué, psychologiquement atteint et sans emploi. Ses femmes qui se sont déjà approprié la révolution féminine qui se produit en France prennent, elles aussi, leur indépendance. « *Depuis que les femmes servent de longues rasades d'indépendance dans ma maison, depuis qu'elles boivent la sève, j'apprends à ne plus être homme* »[407], se plaint-t-il. Sur le plan sexuel, par exemple, ce sont elles qui prennent l'initiative : « Elles me font l'amour et j'ai honte [...] Depuis quand, l'ami, dans quel pays gouvernent les femmes ?»[408] S'interroge-t-il. Les propos d'Abdou illustrent bien la crainte de l'homme africain face au mouvement féministe tel que conçu en Occident et face à toute tentative de libération de la femme

---

[405] Comme *L'impasse* et *Agonies* (1996) de Daniel Biyaoula, *Place des fêtes* (2001) de Sami Tchak, *Bleu, Blanc, Rouge* (1999) de Alain Mabanckou et bien d'autres.

[406] Calixthe Beyala, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999, p. 145.
[407] Calixthe Beyala, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 169.
[408] Ibid., p. 133.

Je vois des théories descendre l'escalier de la maison, apporter du vent pour transformer le passé en monuments d'échos. Qui donc habite ces théories ? La femme est l'égale de l'homme ![...]L'une s'est barbouillée de rouge à lèvres, l'autre a fardé ses yeux comme deux immenses trous noirs. Je ne les reconnais plus. Qu'est-ce qui se passe ? Rien n'est nommé ! Je ne sais plus rien. Je ne suis plus rien. Et chaque jour, les femmes se tailladent un peu de mes rêves, ces rêves construits pour elles. J'ai peur.[409]

Bref, Abdou a peur, parce que, comme beaucoup d'Africains, il est convaincu que le féminisme représente un danger pour l'harmonie du couple et une menace pour l'ordre établi.

Ainsi, en guise de conclusion, disons que Beyala se croise avec les écrivains de « la migritude » quand il s'agit des personnages patriarcaux qui voient dans l'exile un lieu de supplice pour l'homme car il y perd de ce qui faisait son prestige (sa tradition, sa religion, sa place au sein de la famille).

Sinon, elle contrarie cette façon de voir l'ailleurs quand il s'agit de femmes car chez Beyala, l'ailleurs est plutôt pour la femme une occasion d'ouverture et de prise de conscience.Libérée des préjugés et de la domination de l'homme, la femme peut sereinement envisager sa propre liberté. L'exil sauve donc les personnages féminins comme il a sauvé la romancière elle-même. Ce traitement très positif de l'exil parisien (d'un point de vue féministe bien sûr), mis en rapport avec l'image désolante que les narrateurs présentent du continent africain, fait davantage penser à une sorte de « francomanie », un goût immodéré pour la France. Ce qui ouvre d'autres pistes de réflexion sur l'écriture de Beyala et met, en question « son féminisme » (ou plutôt sa féminitude) qui prétend être adapté aux réalités et au quotidien de la femme africaine.

Bibliographie:

- Bâ, Mariama, «La fonction politique des littératures africaines écrites», Écriture africaine dans le monde, no 3, 1981, p. 6-7.
- Beyala, Calixthe, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990.
- Beyala, Calixthe , *Seul le diable le savait*, Paris, Pré-aux-clercs, 199o.
- Beyala, Calixthe, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992.
- Beyala, Calixthe, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999.
- Beyala, Calixthe, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996.

[409] Ibid., pp. 155-158.

Beyala, Calixthe, *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales.* Paris: Spengler, 1995.

Beyala, Calixthe , *Les Honneurs perdus*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996.

Harrow , Kenneth, *Moins d'un et double: une lecture féministe de l'écriture africaine des femmes*, traduit de l'anglais par Sabrina Houdaibi, l'Harmattan, Paris, 2007.

Liking, Werewere, *Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une misovire).* Paris: L'Harmattan. 1983.

Matateyou, Emmanuel, *Calixthe Beyala : entre le terroir et l'exil, The French Review*, vol. 69, n° 4, 1996, pp. 605-615.

- Thiam, Awa, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 1978.

Noureddine Fadily

(Doctorant/FLSH BEN'MSIK Casablanca)

« Féminitude » et « migritude » : Questions de résonance et de divergence dans l'écriture de Calixthe Beyala.

Dans l'histoire générale des littératures communément appelées "négro-africaines, la littérature féminine s'est démarquée de celle des écrivains emblématiques (de cette mouvance littéraire) qui ont contribué, chacun à sa manière, à la critique de la violence coloniale, des désenchantements de la période postcoloniale ou encore du fait sociopolitique et culturel africain contemporain. En effet, après une longue période de silence et de réticence vis-à-vis de l'écriture, beaucoup de femmes africaines ont pris la plume pour faire entendre leur différence.

Calixthe Beyala, est un exemple qui illustre avec brio la particularité de cette littérature négro-africaine féminine. Romancière et essayiste originaire de la ville camerounaise de Douala, Calixthe Beyala, a grandi au Cameroun dans une grande précarité. Comme beaucoup de jeunes africains, elle est partie faire des études supérieures en France, où elle s'installe définitivement à l'âge de 24 ans. En 1987, elle publie son premier roman, C'est le soleil qui m'a brûlée. En 1994, elle obtient le grand prix littéraire d'Afrique noire pour *Maman a un amant* ; en 1996, le grand prix du roman de l'Académie française pour *Les Honneurs perdus* et en 1998, le grand prix de l'Unicef pour *La Petite Fille du réverbère*. Composée de romans et de quelques essais, son œuvre est marquée par un féminisme agacé. A travers son écriture contestataire, elle se veut porte-parole de la femme africaine qui désire se libérer de l'autorité et de l'influence castratrices masculines. Décrivant l'Afrique comme un enfer pour la femme, où la tradition et ses pratiques rétrogrades continuent d'empêcher l'épanouissement de la femme africaine, Beyala adopte un discours féministe qu'elle refuse d'associer au féminisme occidental. Elle opte ainsi pour un « féminisme africain » et au mot féminisme elle préférerait le mot « féminitude» (un concept à rapprocher de celui de négritude) caractérisant la femme « noire » qui veut l'amour, le travail et la liberté sans exclure la maternité.

Calixthe Beyala –Camerounaise qui a quitté l'Afrique à la recherche du succès et de la liberté qu'elle semble trouver en occident– voit en l'exil une solution permettant à la femme africaine de fuir la réalité amère et d'atteindre la liberté qui lui est refusée dans le contexte africain. Contrairement aux écrivains, dits de « la migritude », qui ne cessent d'évoquer le choc de l'incompréhension avec les sociétés d'accueil et les questions de l'acculturation liée à l'immigration, l'écriture romanesque de Beyala présente l'occident, notamment la France, comme l'espace

de l'émancipation de la femme africaine. Bref, selon Beyala, grâce à l'immigration la femme peut paisiblement envisager sa propre liberté.

Il s'agit, en fait, de convictions qui ouvrent plus d'une piste de réflexion sur le positionnement de l'écriture féminine en général au sein de la sphère des écrivains dits négro-africains et de Calixte Beyala en particulier. Nous supposons, donc, pouvoir repérer des reflets de ces convictions dans l'écriture de l'auteure en question et en vue de développer une réflexion critique dans ce sens, nous comptons interroger l'écriture féminine (voire féministe) de Calixthe Beyala pour vérifier à quel point et comment l'auteure demeure fidèle à ses convictions appréhendant l'Afrique comme enfer pour la femme et l'exil comme l'ultime solution et comme l'ailleurs auquel la femme africaine doit se tourner. Un ailleurs qui a déjà sauvé la romancière elle-même.

Généralement parlant et dans toutes les cultures, la femme qui revendique ou proteste est toujours dévalorisée... imaginons, donc, comment peut-on juger une femme africaine qui ose rendre sa pensée éternelle par le biais de l'écriture !! Dans ce sens, nous devons signaler que les écrivaines africaines se sont trouvées, sans le vouloir, placées en opposition à l'hégémonie masculine. Mariama Bâ postule l'existence d'un regard puissant, «caché», qui paralyse la plume de la femme africaine. Un regard patriarcal que seule la femme africaine peut changer.

«C'est à nous, femmes [dit-elle], de prendre notre destin en mains pour bouleverser l'ordre établi à notre détriment et de ne point le subir. Nous devons user comme les hommes de cette arme, pacifique certes, mais sûre, qu'est l'écriture.»[410]

Depuis ses débuts, l'écriture féminine négro-africaine a refusé principalement toute image archétype présentée par les aînés, écrivains de la négritude. Elle trouve que la femme de l'Afrique actuelle doit cesser d'être l'objet de l'écriture des hommes. La femme africaine n'a plus besoin «de la bénédiction des mâles», il faut qu'elle émette sa «parole de femme», comme le suggère la féministe sénégalaise Awa Thiam dans son ouvrage *La parole aux négresses*[411].

Nous comprenons donc que la littérature féminine négro-africaine a opté pour le féminisme comme voie de libération de la femme. Sauf qu'en Afrique, le reproche général fait au féminisme est que c'est un mouvement adopté souvent par une élite, une minorité de femmes africaines intellectuelles citadines, issues de la classe bourgeoise. Le féminisme devient, ainsi, un luxe que ne peuvent pas se

---

[410] . Mariama Bâ, «La fonction politique des littératures africaines écrites», Écriture africaine dans le monde, no 3, 1981, p. 6-7

[411] Awa Thiam Thiam, «Les négresses ont-elles déjà pris la parole? Oui, quelquefois mais toujours avec la bénédiction des mâles. Leur parole n'avait alors rien d'une parole de femme» (La parole aux négresses, Paris, Denoël, 1978, p. 17)

permettre les villageoises ou les femmes des bidonvilles. À ce reproche s'ajoute le fait que le féminisme occidental, ayant été fondé hors de l'Afrique, demeure loin de connaître les réalités africaines avec lesquelles il s'accorde mal.

Le terme «féminisme» évoque souvent en Afrique un féminisme radical qui prêche le rejet de l'homme, l'égalité des sexes à tout prix, un féminisme beauvoirien qui cherche à gommer les différences sexuelles. On comprend alors pourquoi la plupart des femmes africaines cherchent à se distancier de ce courant chargé de connotations négatives.

Pour mettre fin à ces critiques les écrivaines ont créé de nouveaux termes désignant un féminisme noire et à l'instar d'Alice Walker, la féministe américaine noire, qui avait inventé le terme «womanism» dans l'introduction de son ouvrage *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose*[412], la nigériane Molara Ogundipe-Leslie, a théorisé le féminisme africain. Dans l'article «Stiwanism: Feminism in an African Context», elle a créé le terme «stiwanism»[413] pour se distancier du féminisme occidental.

Certaines écrivaines de l'Afrique francophone ont forgé elles aussi de nouveaux termes et ont essayé de définir une nouvelle théorie féministe qui tiendrait compte des rapports entre l'homme et la femme de l'Afrique moderne. L'écrivaine Werewere Liking a inventé le mot «misovire» qu'elle a lancé pour la première fois dans son roman *Elle sera de jaspe et de corail*, dont le sous-titre est *Journal d'une misovire*.[414] La «misovire» ou plutôt le «misovirisme», si nous pouvons nous permettre ici d'en faire une idée, est né de la frustration de la femme africaine qui n'arrivait pas à trouver un homme répondant à ses aspirations au sein de l'Afrique moderne. Défini et compris comme tel, le «misovirisme» caractériserait également certains personnages féminins de l'œuvre de l'écrivaine camerounaise Calixthe Beyala dont l'œuvre a vu le jour dans ce contexte intellectuel et littéraire. Ainsi, comme d'autres écrivaines et critiques africaines, Beyala a également choisi une autre terminologie. Dans un entretien accordé à Emmanuel Matateyou, elle exprime sa réticence envers le féminisme. Elle refuse d'être associée au féminisme occidental et opte pour un « féminisme africain ». Au mot féminisme elle préférerait le mot « féminitude » qu'elle rattache à la négritude :

Le mot « féminitude » [...] n'exclut pas la maternité - je suis une mère d'enfants- mais inclut cette femme qui veut l'amour, le travail, la liberté, qui veut être

---

[412] Walker définit le «womanism» comme étant un féminisme noir, à l'opposé du «féminisme», mouvement plutôt associé aux femmes blanches.

[413] Le mot «Stiwa», un acronyme pour la phrase anglaise: «Social Transformation Including Women in Africa».

[414] Werewere Liking, *Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une misovire)*. Paris: L'Harmattan. 1983. 156p.

humaine sans pour autant perdre ses prérogatives de femme. En Occident, le féminisme a quelque peu dévié vers une espèce de «machisme»: les femmes occidentales ont essayé de tuer ce qu'elles ont de féminin en elles. Il y a une ressemblance aux hommes, la pratique du pouvoir masculin. Moi, je refuse cela et j'utilise le mot « féminitude » rattaché à une culture nègre profondément liée à la femme à partir d'un concept purement africain. Il y a donc ce mot dans Seul le diable le savait.[415]

Ce féminisme tenant compte du contexte socioculturel africain, Beyala l'a présenté dans son essai *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales* dans lequel Beyala défend un féminisme à vocation universelle.

A la lumière de ce qui précède, nous comprenons pourquoi le thème principal des romans de Calixthe Beyala est surtout la quête d'une identité féminine et culturelle dans les sociétés dominées par le discours patriarcal. En plus des thèmes récurrents[416] dans les romans et les essais politiques de l'auteure Beyala critique violemment la soumission de la femme africaine à l'époux et au parent.

Prenons l'exemple des *Honneurs perdus*! Calixthe Beyala y met la femme au centre du texte. Saïda, la protagoniste, raconte, elle-même, sa propre histoire. Prendre la parole et raconter son histoire signifie pour ce personnage féminin une libération du discours sur la femme et une libération de son propre corps. En utilisant « je », elle revendique son individualité dès les premières lignes du roman : *Que ceci soit clair : je m'appelle bien Saïda Bénérafa* (p.5). Cette individualité signifie une transgression des normes patriarcales dans une société où le rôle de la femme est défini par rapport à l'homme. Elle n'est plus l'objet soumis à la loi du père et/ou d'autres hommes : elle passe de la passivité à l'activité. Saïda, dans son processus douloureux de prise de conscience de ses propres besoins, exprime enfin ses colères : *J'en ai marre qu'on me chie dessus. Tout le monde fait ses besoins sur moi, depuis ma naissance* (p. 298). Prendre la parole signifie ici rompre le silence imposé aux femmes pendant des siècles dans une société où il est difficile pour une femme de s'imaginer une vie si ce n'est qu'au sein de la vie conjugale.

Écoutons une des femmes du roman: Ici nous sommes femmes, femmes qui accouchons, femmes qui prenons soin de nos maris et de nos enfants, femmes soumises. Qu'estce qu'une femme qui ne sait pas cuisiner ? (p. 91).

---

[415] Emmanuel Matateyou, « Calixthe Beyala, entre le terroir et l'exil », French Review, vol. 69, no 4, 1996, p. 611-612.

[416] Comme les relations raciales, la critique envers les états africains pour leur dépendance post-coloniale, la fixation sur l'ancien colonisateur comme une des raisons du non-développement économique et social de l'état africain moderne.

Consciente de ses réalités au début de l'histoire, la protagoniste était persuadée que si elle ne se marie pas elle sera dépréciée socialement. C'est ce qui justifie le fait que Saïda céda (au début) aux traditions et voulait absolument se marier. Elle inventa même un fiancé à Paris pour se sentir socialement acceptée :

Il est en France, dis-je. Il y eut des « Ho ! » et des « Ça alors ! ». Les bouches s'ouvraient, les lèvres restaient écartées d'ébahissement et je vis sur les visages une expression de gentillesse que je n'y avais jamais rencontrée. J'étais heureuse de les trouver moins méchantes qu'elles ne le paraissaient. [...] J'étais devenue un instant comme les autres, à penser que j'avais moi aussi un avenir (p.82).

Ces propos illustrent clairement une certaine fascination qu'exercent la France et sa capitale, Paris, sur la plupart des personnages féminins. D'où les nombreuses représentations élogieuses :

« *Je clamais Paris, la belle vie qu'on aura*»[417], « *Là-bas, [...] il y avait la sécurité sociale pour moi et même pour mon chien.*»[418] et des projections fantasmagoriques faisant de ce pays le lieu où :

Quand on dit « je veux », une tornade de cent millions de francs nous tombe du ciel ; un pays de gens généreux qui t'amènent à des expositions, de savants qui jouent au golf, d'hommes d'affaires qui mangent des sandwichs, d'hôpitaux qui ressemblent à d'énormes salles de bal où le paludisme se décompose dès qu'on le touche et fond comme chocolat au soleil.419, « Le départ pour Paris est la plus belle chose qui me soit arrivée [...]. »[420]

« *Là-bas, il y a de l'argent, des millions à ramasser, avec ses mains, avec la tête, avec le cœur, avec les fesses*»[421].

Bref, les personnages féminins de Beyala parlent de l'ailleurs comme on parlerait du paradis ou de la terre promise et si la France est l'espace de l'émancipation, c'est d'abord parce qu'elle donne aux femmes africaines l'occasion de contacter les militantes du féminisme occidental et d'adopter leurs théories. Dans *Seul le diable le savait*, la féministe noire Laetitia célèbre les mérites de Simone de Beauvoir, figure emblématique du féminisme français et soutient que les Africaines ont besoin des idées d'une femme « de sa trempe »[422] pour changer de mentalité. Quant à Sorraya, elle pense qu'« aucune femme [...] ne peut prétendre

---

[417] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 120
[418] Ibid, p. 119.
[419] Calixthe Beyala, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996, p. 212.
[420] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 120
[421] Calixthe Beyala, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 22.
[422] Calixthe Beyala, *Seul le diable le savait*, Paris, Pré-aux-clercs, 1990, p. 197.

devenir une femme si elle n'a pas lu Simone»[423]. Dans son essai *Lettres d'une Africaine à ses sœurs Occidentales*, Calixthe Beyala a d'ailleurs écrit :

Je suis venue en Occident, attirée par vos théories, vos combats, vos victoires. Grâce aux revendications des femmes Occidentales leurs consœurs des pays africains ont vu l'espoir de se libérer des pratiques ancestrales rétrogrades poindre à l'horizon.[424]

La France est surtout l'espace de l'émancipation parce que l'apprentissage de l'écriture et de la lecture y est beaucoup plus facile. En effet, pour lutter efficacement contre les différentes violences, la femme doit savoir lire et écrire. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, par exemple, c'est la scolarisation qui permet à l'héroïne d'avoir les armes de lutte.[425] Dans *Seul le diable le savait*, Laetitia révèle sa volonté de faire des études supérieures pour pouvoir défendre les intérêts des femmes. Tout se passe finalement comme si l'apprentissage de l'écriture et de la lecture était la seule voie de sortie. « *Va apprendre à lire. C'est ce qui te sauvera* »[426], ordonne Tanga à sa petite sœur.

Mais l'exil ou l'ailleurs permet aussi à la femme africaine de nouer une relation amoureuse avec un partenaire blanc capable de l'aider et de lui donner le bonheur. Contrairement au Noir qui est incapable de manifester de la tendresse, le Blanc, lui, semble en mesure de procurer de la joie à sa partenaire ; c'est, du moins, ce qui ressort des propos de M'am quelque temps après le début de sa relation avec Monsieur Tichit: « Cette rencontre chasse l'angoisse passée [...]. La douceur d'aimer remonte, le sourire reprend sur mes lèvres »[427]. Beyala reprend en quelque sorte le mythe africain relatif à la tendresse du Blanc et qui pousse de nombreuses femmes à rechercher avec acharnement la compagnie d'un homme de peau blanche.

Quand les personnages féminins de Beyala empruntent le chemin de l'exil, ou rêvent de l'ailleurs comme paradis où ils découvrent l'ivresse de la liberté, ses figures masculines patriarcales se perdent dans cet ailleurs et nous rappellent, ainsi, les personnages des romans[428] dits de la « migritude » (un néologisme qui combine négritude et émigration) qui partagent le désarroi des Africains en

---

[423] Calixthe Beyala, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996, p. 67.

[424] Calixthe Beyala, *Lettres d'une Africaine à ses sœurs Occidentales*, Paris, Spengler, 1995, p. 10.

[425] C'est pour avoir été à l'école qu'Ateba, l'héroïne, peut adresser des lettres aux femmes pour leur demander de cesser de lier leur destin à la seule existence de l'homme.

[426] Calixthe Beyala, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990, p. 98.

[427] Calixthe Beyala, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999, p. 223.

[428] Comme *L'impasse* et *Agonies* (1996) de Daniel Biyaoula, *Place des fêtes* (2001) de Sami Tchak, *Bleu, Blanc, Rouge* (1999) de Alain Mabanckou et bien d'autres.

France, leur impossible intégration dans une société où le choc de l'incompréhension, de la déchéance et du désenchantement est fort présent.

C'est ce type d'homme qu'incarne le père de Loukoum dans *Le petit prince de Belleville* et sa suite, *Maman a un amant*. Ces deux romans de Beyala racontent l'histoire de la famille d'Abdou Traoré, un ancien combattant, parti du Mali, son pays natal, pour chercher fortune dans la capitale française. Dans le quartier populaire de Belleville où il vit avec ses deux épouses et ses enfants dont Mamadou Traoré, alias Loukoum, narrateur principal du récit, Abdou rejette les idéologies occidentales pour ne considérer que les lois traditionnelles musulmanes relatives à la supériorité de l'homme sur la femme. Même dans la gestion de sa famille, cet homme se comporte comme un véritable dictateur. Selon M'am :

Il savait être le centre du monde, ou la totalité, un point d'intercession où tout lui était ramené, agencé dans l'ordre qu'il aurait prévu. Ses mains n'imploraient pas elles prenaient. Il ordonnait. Il était plus grand que les ténèbres. En dessous de lui, c'était le désordre de l'ordre[429]

Mais rattrapé par le train de l'évolution, Abdou Traoré doit finalement faire face à des changements qui vont l'affecter profondément. En effet, depuis qu'il a intégré l'école des Blancs, son fils a tourné le dos à la tradition qu'il tente coûte que coûte de sauvegarder. Non seulement il ne met plus la djellaba, mais il refuse de manger avec les mains.

Dépossédé de son pouvoir patriarcal, Abdou est emprisonné pour détournement d'allocations familiales. Il en sort complètement diminué, psychologiquement atteint et sans emploi. Ses femmes qui se sont déjà approprié la révolution féminine qui se produit en France prennent, elles aussi, leur indépendance. « *Depuis que les femmes servent de longues rasades d'indépendance dans ma maison, depuis qu'elles boivent la sève, j'apprends à ne plus être homme* »[430], se plaint-t-il. Sur le plan sexuel, par exemple, ce sont elles qui prennent l'initiative : « Elles me font l'amour et j'ai honte [...] Depuis quand, l'ami, dans quel pays gouvernent les femmes ?»[431] S'interroge-t-il. Les propos d'Abdou illustrent bien la crainte de l'homme africain face au mouvement féministe tel que conçu en Occident et face à toute tentative de libération de la femme :

Je vois des théories descendre l'escalier de la maison, apporter du vent pour transformer le passé en monuments d'échos. Qui donc habite ces théories ? La femme est l'égale de l'homme ![...]L'une s'est barbouillée de rouge à lèvres, l'autre a fardé ses yeux comme deux immenses trous noirs. Je ne les reconnais plus. Qu'est-ce qui se passe ? Rien n'est nommé ! Je ne sais plus rien. Je ne suis plus

[429] Calixthe Beyala, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999, p. 145.
[430] Calixthe Beyala, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 169.
[431] Ibid., p. 133.

rien. Et chaque jour, les femmes se tailladent un peu de mes rêves, ces rêves construits pour elles. J'ai peur.[432]

Bref, Abdou a peur, parce que, comme beaucoup d'Africains, il est convaincu que le féminisme représente un danger pour l'harmonie du couple et une menace pour l'ordre établi.

Ainsi, en guise de conclusion, disons que Beyala se croise avec les écrivains de « la migritude » quand il s'agit des personnages patriarcaux qui voient dans l'exile un lieu de supplice pour l'homme car il y perd de ce qui faisait son prestige (sa tradition, sa religion, sa place au sein de la famille).

Sinon, elle contrarie cette façon de voir l'ailleurs quand il s'agit de femmes car chez Beyala, l'ailleurs est plutôt pour la femme une occasion d'ouverture et de prise de conscience.Libérée des préjugés et de la domination de l'homme, la femme peut sereinement envisager sa propre liberté. L'exil sauve donc les personnages féminins comme il a sauvé la romancière elle-même. Ce traitement très positif de l'exil parisien (d'un point de vue féministe bien sûr), mis en rapport avec l'image désolante que les narrateurs présentent du continent africain, fait davantage penser à une sorte de « francomanie », un goût immodéré pour la France. Ce qui ouvre d'autres pistes de réflexion sur l'écriture de Beyala et met, en question « son féminisme » (ou plutôt sa féminitude) qui prétend être adapté aux réalités et au quotidien de la femme africaine.

Bibliographie:

- Bâ, Mariama, «La fonction politique des littératures africaines écrites», Écriture africaine dans le monde, no 3, 1981, p. 6-7
- Beyala, Calixthe, *Tu t'appelleras Tanga*, [1988], Paris, J'ai lu, 1990.
- Beyala, Calixthe , *Seul le diable le savait*, Paris, Pré-aux-clercs, 199o.
- Beyala, Calixthe, *Le petit prince de Belleville*, Paris, Albin Michel, 1992.
- Beyala, Calixthe, *Maman a un amant*, [1993], Paris, Editions de la Seine, 1999.
- Beyala, Calixthe, *Assèze l'Africaine*,[1994], Paris, J'ai lu, 1996.
- Beyala, Calixthe, *Lettre d'une Africaine à ses sœurs occidentales*. Paris: Spengler, 1995.
- Beyala, Calixthe , *Les Honneurs perdus*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996.

[432] Ibid., pp. 155-158.

- Harrow , Kenneth, *Moins d'un et double: une lecture féministe de l'écriture africaine des femmes*, traduit de l'anglais par Sabrina Houdaibi, l'Harmattan, Paris, 2007.
- Liking, Werewere, *Elle sera de jaspe et de corail (Journal d'une misovire)*. Paris: L'Harmattan. 1983.
- Matateyou, Emmanuel, *Calixthe Beyala : entre le terroir et l'exil, The French Review*, vol. 69, n° 4, 1996, pp. 605-615.
- Thiam, Awa, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 1978.

Abdelkrim CHIDMI/ Afaf ZAID

(Doctorant FLSH Oujda)

L'Exil au féminin ou l'épreuve émancipatrice dans la littérature négro-africaine. Cas de Calixthe Beyala

Depuis 1987, date de son apparition sur la scène littéraire, l'œuvre romanesque de la camerounaise Calixthe Beyala ne cesse de proliférer. Actuellement, avec un palmarès de plus de vingt romans, elle compte parmi les écrivains francophones les plus prolixes. Les critiques divisent l'œuvre fictionnelle de Beyala en deux grandes catégories : le cycle africain où elle dresse un constat, sans aucune indulgence, d'une Afrique post-indépendantiste sombrant dans la misère, la corruption, la prostitution, les pratiques traditionnelles perverties, et le cycle parisien, qui met en scène, avec beaucoup d'humour et de tendresse, des personnages émigrés venus chercher en France la sécurité financière et politique.

Dans notre communication, nous nous intéresserons à deux romans qui font partie du second cycle : *Maman a un amant*[433]et *Assèze l'Africaine*[434]. Nous notons cependant que ce dernier est, en fait, une synthèse des deux cycles puisqu'il est composé de deux parties dont la première est consacrée au quotidien miséreux de son personnage principal dans un village des plus arriérés du Cameroun, ainsi que sa vie chez une riche famille. Cette partie est une occasion pour Calixthe Beyala pour mettre en évidence les différences sociales flagrantes, et le sentiment de désespoir qui a régné dans le Cameroun indépendant.

Le choix de ce roman est donc pertinent puisqu'il nous rapproche des raisons qui poussent plusieurs africains à quitter leurs pays natals à la quête de l'incertain dans un espace de l'ailleurs. Cependant, et contrairement à plusieurs romanciers africains[435], l'exil est loin d'être un lieu de solitude et de dépaysement pour la

---

[433]- Calixthe BEYALA, *Maman a un amant*, Paris : Editions Albin Michel, 1993.

[434]- Calixthe BEYALA, *Assèze l'Africaine*, Paris : Editions Albin Michel, 1994.

Dorénavant, nous utiliserons les abréviations respectives suivantes des deux romans : MA et AA.

435-Christiane ALBERT: « *à partir des années 1990, un nombre croissant d'écrivains d'origine africaine, vivant pour la plupart à Paris, prirent pour sujet dans leurs textes la migration et son cortège de désillusions et de difficultés matérielles et psychologiques au point de faire de ce thème un des plus traités par la littérature africaine contemporaine* », *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris : Karthala, 2005, p.76. De manière générale, plusieurs écrivains ont choisi de mettre en scènes les différentes difficultés que rencontrent les émigrés, femmes et hommes, en terres d'exil.

femme, il est plutôt l'espace de la délivrance, de la liberté et de l'épanouissement. Pouvons-nous parler dans ce cas d'une forme d'aliénation culturelle ou d'une tentative d'épurer une culture africaine en vue d'un idéal juste pour tous, hommes et femmes ?

1. Précarité et émigration au féminin :

L'indépendance de l'Afrique n'a pas exaucé les rêves des africains en une vie meilleure. Bien au contraire, les différences sociales se sont accrues et la précarité s'est amplifiée. Cette situation s'est répercutée d'une manière directe sur les femmes africaines. Plusieurs écrivains, dont Calixthe Beyala, vont s'intéresser à ce contexte post indépendantiste, et le décrire avec un réalisme aussi proche du documentaire. Tel est le constat de Nathalie PHILIPPE, la rédactrice en chef de la revue *Cultures Sud:* « *Autant d'ouvrages qui donnent à voir la détresse et l'oppression des peuples abandonnés dans des dictatures déguisées en démocraties, leur quotidien difficile voire misérable, et la difficile cohabitation entre la modernité croissante dans les villes et l'état de nature, les valeurs ancestrales du village*[436] ».

Le quotidien de la femme tel qu'il est représenté par Calixthe Beyala est un vrai calvaire. Pour mettre en évidence cet état déplorable, elle choisit de mettre en scène dans ses deux romans des prostituées, des domestiques, des chômeuses ou des femmes de foyers encombrées par les enfants et exécutant toutes sortes de tâches ménagères. Ainsi, Assèze l'héroïne du deuxième roman publié, *Assèze l'Africaine*, qui naquit d'une liaison hors mariage, aggravant davantage la situation de toute la famille, fut contrainte à vivre avec sa grand-mère pendant que sa mère trimait en tant que domestique contre un salaire qui suffisait juste pour assouvir leur faim : « *Maman perdit son emploi parce que les Blancs rentraient chez eux. [...] Maman retrouva du travail chez des frères noirs, pour un salaire crève-la-dalle, mais elle était fière de participer au développement du Cameroun et de payer sa quote-part à l'indépendance tcha-tcha.* » (AA, p.7).

Cette situation est également partagée par Amina la domestique d'awono, qui fut astreinte à prendre la place de sa mère après son décès et à exercer la même corvée qu'elle. L'ascension sociale dans l'Afrique libre est impossible. Les démunis n'engendreront que des démunis. Victime d'une exploitation inhumaine, elle est obligée de subir les frustrations et les caprices quotidiens de Sorraya, sa maîtresse et son amie d'enfance : « *j'aidais (Assèze) Amina à débarrasser et à faire la vaisselle [...]. Mes raisons n'étaient pas uniquement d'ordre émotionnel. Je m'aperçus avec l'expérience que dans cette maison il y avait du travail pour dix mains* » (AA, p.83).

---

436 - Nathalie PHILIPPE, « *Écrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques* », Hommes et migrations 2012, pp. 30-43.

En plus d'une situation économique calamiteuse, la femme africaine souffre du poids insupportable d'une tradition ancestrale qui lui impose les rôles de subordonnée *« La femme est née à genoux aux pieds de l'homme. »* (MA, p.27). L'éducation qu'elle reçoit dès sa naissance l'induit malgré elle à intérioriser ce sentiment d'infériorité, elle devient elle-même un facteur aliénateur pour la femme. Rangira Béatrice Gallimore remarque que chez les écrivains de l'immigration dont Calixthe Beyala , l'image de la mère africaine affectueuse qui aime son enfant et se soucie pour lui n'existe plus: « *la parole appartient aux représentants des traditions dégénérées* », et les enfants sont « *abandonnés à eux-mêmes, écrasés par une société vorace qui les exploite*[437] ».

C'est ainsi, quand Awono déclara qu'il enverrait Assèze à l'école pour lui assurer un avenir convenable et qu'elle pourrait ensuite soutirer sa petite famille de la misère, la réponse de la mère fut immédiate comme un réflexe : « *Ce n'est qu'une femme, dit maman. Et aucune femme n'a jamais réussi à faire quoi que ce soit pour sa famille* » (AA, p.49). Quant au garçon, la tradition exige qu'il soit perçu comme le sauveur, c'est ce que laisse entendre la déclaration de la mère d'Assèze après avoir mis au monde le garçon tant attendu : « *J'ai enfin un fils ! Tu te rends compte ? La misère est terminée. Une nouvelle vie commence* » (AA, p.140).

Le rôle que les sociétés africaines assignent aux femmes est celui d'épouses reproductrices. C'est la femme elle-même qui se charge de perdurer cette tradition et ses pratiques rétrogrades. Dans *Assèze l'Africaine*, l'héroïne est victime du test calvaire de l'œuf, épreuve consistant à introduire un œuf dans le vagin d'une fille pour vérifier sa virginité : *« Grand-mère s'acharnait à faire de moi une épouse. Tous les mois, je subissais l'épreuve de l'œuf »* (AA, p.20).Or, même quand la femme accède au rang d'épouse, il lui reste à surmonter un grand obstacle, elle doit prouver ses capacités d'enfanter afin de pérenniser le nom de son homme. La stérilité de la femme est un cauchemar sans fin qui hante son esprit quotidiennement. La société déclare la femme stérile responsable *« voire coupable de la stérilité»* (MA, p.101), et la condamne à mourir toute seule recroquevillée dans l'angoisse et le stress. C'est une autre forme de mort qui, en érodant de l'intérieur, dénature la femme en lui ôtant toute son essence et son humanité. Le témoignage de Maryama est significatif : *« J'attendais chaque lune, mes règles revenaient avec une régularité déconcertante. Mes entrailles refusaient d'offrir la vie. J'étais stérile. Stérile ! Je regardais le ciel. Le ciel se désintéressait de mon sort [...] L'absence d'un enfant. L'horreur que rien n'égale [...] J'étais un arbre desséché, ou un animal inconnu mi-homme mi-femme [...] Le temps passait, le temps se désintéressait de mon sort, Abdou me fuyait. »* (MA, p.92).

---

437 -Rangira Béatrice GALLIMORE, *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala, le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris, L'Harmattan, p.43.

On ne quitte pas son pays natal par amour de l'autre ou par goût de l'aventure. En effet, dans une société qui considère la femme comme simple objet de jouissance et ne reconnait pas ses talents et ne sait les apprécier, il est tout à fait naturel de se tourner vers l'ailleurs proposé comme l'ultime solution. Si Calixthe Beyala a su dénoncer le quotidien africain après l'indépendance, elle s'est démarquée des autres écrivains en proposant dans l'exil d'autres issues échappatoires. Dans un contexte postcolonial où la globalisation a permis le déplacement entre différents continents, la littérature a opéré une rupture entre deux ères, littéraire et idéologique :

À l'ère de la négritude a succédé le temps de la « migritude », un néologisme qui indique clairement que l'Afrique dont nous parlent les écrivains contemporains n'est plus celle qui servait de cadre à la plupart de leurs devanciers, mais, si l'on peut ainsi dire, d'une Afrique extracontinentale dont le centre de gravité se situerait quelque part entre Belleville et l'au-delà du boulevard périphérique. Une situation qui ne va pas, on s'en doute, sans engager une problématique identitaire qui nous ramène à ce concept d'hybride, naguère vilipendé par Cheikh Hamidou Kane, aujourd'hui en passe de réhabilitation puisque, semble-t-il, il s'accorde de plus en plus à l'évolution de notre monde en voie de globalisation[438].

L'écriture de Beyala fait partie alors d'une littérature des amertumes et des "espérances contemporaines", pour reprendre des expressions chères à Jacques Chevrier[439]. C'est ainsi que Sorraya, sure de ses capacités de danseuse et ayant conscience qu'elle ne pourra jamais réussir dans le domaine artistique, brave tous les handicaps psychiques que représente sa situation de femme noire, elle quitte son pays natal pour trouver une place sous le soleil. En réponse à la question « pour qui danser », elle fut catégorique : *« Pour les Blancs, [...] Ils savent apprécier les artistes, eux ! »* (AA, p.100).

Deux autres femmes, Maryama et Assèze représentent d'autres versants de l'immigration féminine en Afrique. Si la première, accablée par sa destinée de femme stérile, saisit l'opportunité que lui offre son mari Abdou à travers le regroupement familial, elle choisit d'aller en France afin de se retrouver en récupérant une identité perdue ou plutôt subtilisée par l'homme et la société : *« Je voulais partir. Abandonner cet horizon de boue et de suie, [...]. Je voulais partir, acheter ma liberté, un rêve de naïve éternité. »* (MA, p.61). Assèze, la moins chanceuse des trois héroïnes, fut complètement déboussolée. Après avoir perdu sa grand-mère, et la naissance du frère qui accapara toute l'attention de la mère, elle comprit qu'elle n'a plus de place dans sa famille. La mort de son tuteur et le

---

438 - Jacques CHEVRIER, « Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de « migritude » », Notre Librairie, n° 155-156, Juillet - Décembre, 2004.

439 - Jacques CHEVRIER, *Littératures francophones d'Afrique noire,* Edisud, 2006, p.99.

partage de l'héritage dont elle ne bénéficiera point, ainsi que le soulèvement populaire réprimé sont des évènements qui ont mis fin à toute lueur d'espoir de vivre honorablement dans son pays .Elle décida de suivre le chemin de l'Eldorado occidental, un chemin de la mort que plusieurs africains empruntent dans le but de réaliser un rêve commun à tous : respirer l'air de l'Occident qui les a tant fascinés. Elle suivit un itinéraire que seuls les plus forts physiquement et psychiquement arrivent à braver jusqu'à l'arrivée en terres européennes: « *Paris m'avait couté mes jambes, le taxi, l'âne, le vélo, le taxi-brousse, les petits trains de cambrousse, puis le bateau ; ce n'était pas grave car je ne demandais qu'une chose à l'avenir : un petit pas [...]. J'avais laissé un peu de mon sang, beaucoup de sueur. Il y avait eu des jours de découragement, où la lutte en moi était féroce».* (AA, p.211)

La situation actuelle de l'Afrique témoigne parfaitement de ce choix forcé de l'émigration clandestine vers l'Occident de milliers de jeunes gens hommes et femmes, souvent issus de couches sociales défavorisées, et lassés devant les situations économiques, sociales et politiques de leurs pays. Tous sont tentés par l'émigration parce que l'Afrique n'est pas encore prête pour leur annoncer un futur meilleur. Les plus prédisposés à cette fuite vers l'Occident *«sont d'origine sociale souvent humble et illettré», « issu[s] de milieux défavorisés qui ne [leur] laissent pas d'autres choix que celui de quitter [leur] pays pour vivre ailleurs »*[440].

2. L'exil et la démythification de l'homme africain :

Si dans l'imaginaire de Beyala, l'Afrique postcoloniale est un enfer pour la femme, avec sa plume, elle renverse cet état suranné. L'exil devient alors un lieu de supplice et de déchéance pour l'homme qui désormais perd tout de ce qui faisait sa prééminence (sa tradition, sa religion, sa place au sein de la famille), et perd même son autorité due à sa situation de pourvoyeur de fonds. Tel est le constat d'Odile Cazenave : *« L'homme, de par sa situation d'immigré, se révèle dans une position de vulnérabilité et de fragilité extrêmes, semblable à celle de l'enfant en proie à un chagrin. »*[441]

Ainsi, Abdou et contre tout principe prôné par sa religion, n'hésitait pas à mentir au service des allocations familiales en faisant des fausses déclarations. Cette affaire s'est mal tournée, Abdou fut démasqué puis emprisonné pour détournement illégal d'argent. Il en sort complètement diminué, psychologiquement atteint et sans emploi. Dépossédé de son pouvoir patriarcal, il vit désormais sous la tutelle de sa femme. Les rôles traditionnels qui régissaient les

---

440 - Christiane ALBERT, Op.-cit., p.13.

441 - Odile CAZENAVE, *FEMMES REBELLES Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris : L'Harmattan, 1996, p. 286.

relations dans les couples africains sont renversés, c'est le mari qui doit s'occuper du ménage pendant que la femme partait travailler à l'extérieur.

Mais son humiliation atteint son paroxysme quand il échoua à restituer sa femme des bras de son amant en dépit de l'aide grandiose que la gent masculine africaine lui fournissait *« Il a appuyé sa tête sur un mur et il s'est mis à chialer. Vrai, vrai que je n'avais jamais vu mon papa pleurer. Il pleurait et il n'arrivait plus à s'arrêter. Et pour une surprise, c'en était une. »* (MA, p.245).

Kouam, le frère d'Abdou est dans un état plus dégradant. Lui qui se permet, par solidarité masculine, par virilité africaine, par dévouement aux traditions ou par simple hypocrisie, de proférer des injures et des menaces à l'intention de l'amant de sa belle-sœur, oublie dans un laps de temps qu'il est marié à une prostituée. Il est aussitôt rappelé à l'ordre par l'un de ses amis *: « Crève d'abord tous ceux qui baisent ta femme tous les jours, après on verra»* (MA, p.187). Les prétextes fournis pour alléguer une telle relation sont tellement sournois et reflètent une hypocrisie masculine sans limites : *« C'est pas du pareil au même, fait mon oncle Kouam. J'ai trouvé Aminata dans la profession. Et si je l'empêche d'exercer son métier, elle pourrait me poursuivre en justice pour séquestration et entrave à la liberté individuelle»* (MA, p.187). S'agit-il vraiment d'un respect des droits individuels de sa femme ? Il est difficile de croire à cette allégation, et si c'était le cas, ne faudrait-il pas respecter les droits individuels de sa belle-sœur ? Était-il lié à une prostituée par amour ? Il est impossible de croire qu'un africain « digne de ce nom » puisse s'unir par les liens du mariage à une prostituée, c'est une supposition à écarter puisque l'oncle Kouam lui-même n'a pas osé l'affirmer. Il parait que la seule et l'unique raison qui l'avait poussé à un tel choix est d'ordre lucratif, l'oncle Kouam se plait à vivre au détriment de la chair de sa femme.

Quant à Océan, le héros masculin de *Assèze l'Africaine*, et ex-amant d'Assèze qui n'avait aucun scrupule à la larguer à la première occasion qui lui est présentée, a perdu tout espoir de réaliser son rêve d'une musique multiculturelle : *« L'avenir de la musique est dans le brassage culturel»* (AA, p.102). L'abime entre son idéal et la réalité s'était bien élargi, il n'arrivait même pas à trouver un travail qui lui garantit sa dignité d'homme, il devint mendiant. Mais, Assèze en grande dame n'hésita point à lui fournir l'aide dont il avait besoin. L'amour qu'elle avait pour Océan l'aveugla. Elle est allée, contre sa dignité, jusqu'au point de mendier sur les quais de métros pour le compte de son bien aimé afin qu'il puisse réaliser son rêve. Mais la veulerie de l'homme n'eut pas de limites, et ses caprices devenaient de plus en plus avilissants, Océan perdit toutes les valeurs d'une culture africaine qui faisait sa fierté, Il demanda à Assèze d'aller négocier avec les producteurs à sa place, mais pas en tant que manager : « *T'es femme justement et à toi, personne ne peut rien refuser [....] Il faut que tu comprennes une chose : les femmes ont plus de pouvoir que les hommes. Eux, ce qu'ils veulent, c'est chercher des divertissements sous des*

robes » (AA, p.274). C'est une incitation directe à la prostitution. Bien qu'Assèze ait bien compris l'enjeu d'une telle démarche, et l'état avilissant où elle allait se mettre, elle s'appliquait à exécuter les caprices d'Océan par amour et par abnégation. En femme africaine ayant la foi dans les compétences de son homme, et croyant dans l'obligation de lui fournir toute l'aide dont il avait besoin, elle organisait ses journées, mendier les matins et sillonner les rues de Paris les après-midi dans le but de trouver un producteur qui veuille financer un artiste encore en recherche d'inspiration. En dépit de cet acharnement, Assèze s'érodait de l'intérieur. Allant contre sa nature de femme combattante, elle blessait quotidiennement son orgueil

J'allais mendier. Mais cet acte était pour moi si grave que mon corps réagissait de façon alarmante. Chaque matin, chaque fois que j'y pensais, chaque fois que je tendais mon chapeau, ma peau se hérissait, ma poitrine se contractait, mes entrailles menaçaient de donner leur avis. Pourtant, je le faisais avec le petit sourire du malheur, les petites larmes du bonheur, cette chose Minuscule qui nous fait croire qu'il y a des hauts et des bas dans la vie et qu'il faut accepter ces chiures de l'existence pour atteindre un jour la perfection dans la magnificence. » (AA, pp.275-276)

Tout cet acharnement à réaliser un rêve qui n'était pas le sien est confronté à une léthargie maladive de la part d'Océan qui a perdu tous les repères oubliant les valeurs d'une tradition africaine qui exige que l'homme soit le premier pourvoyeur d'argent. Et c'est lui qui doit trimer pour subvenir aux besoins de sa famille et préserver l'honneur de sa femme. Dans un moment de repli et de remise en question d'une vie qui chavire vers l'abime, Assèze eut conscience des transformations régressives que subissait son homme. L'image de l'homme fort, impérieux et maître de la femme qui prédominait dans l'espace africain a disparu pour céder la place à celle d'un homme terrassé, totalement impuissant. Mais, gardant toujours l'espoir dans un redressement de situation plausible, elle dressa ce constat devant son homme *« Tu as perdu ton instinct de chasseur [...] chez nous l'homme doit chasser pour sa femme»* (AA, p.282), la réplique de l'homme fut sans bavures : *« Les époques ont changé. L'Afrique doit se prostituer si elle veut s'en sortir. »* (AA, p.283). En effet, l'homme mettait sa nouvelle conception en pratique depuis bien longtemps. Il se délectait de vivre aux dépens du corps de sa femme, et se donnait le plaisir et la bonne vie en recevant ses amis avec l'argent qui coutait à sa femme toute sa dignité.

Assèze ne peut rester en compagnie d'un agent aliénateur. Cette fois ci, les circonstances sont vraiment changées. À Paris, c'est la femme qui quitte son homme ou du moins ce qu'il en reste, et s'en va vers d'autres horizons cherchant d'autres alternatives pour continuer sa lutte à la quête de soi, laissant l'homme africain sombrer dans ses mirages : *« L'homme se dévoile ainsi dans toute*

l'ampleur de sa vulnérabilité et son besoin de la femme comme guide. C'est par elle et en elle seulement qu'il existe et peut survivre ».[442]

Comme on l'a montré, l'immigration scelle la déchéance de la gente masculine. L'homme tel qu'il apparaît dans les deux romans est un être faible et vulnérable, totalement désemparé et incapable de s'adapter aux exigences de la vie en Occident et à l'évolution irréversible du monde.

3. L'Exil au féminin ou l'épreuve émancipatrice :

Si la France est l'espace de l'émancipation pour la femme, c'est d'abord parce qu'elle est le lieu de rencontres de toutes les cultures. Ainsi, la femme africaine peut rencontrer un partenaire issu d'autres traditions et capable de l'aider et de lui procurer le bonheur. Le Blanc est présenté comme autre alternative comme ce fut le cas pour M'am, Sorraya et Assèze. C'est l'occasion pour l'auteur d'opposer le comportement amoureux de l'homme noir à celui du Blanc. Il est intéressant de rappeler que les expériences de ces trois femmes avec des hommes blancs ne sont entamées qu'après l'échec des relations avec l'africain :*« j'ai cherché l'amour aussi passionnément qu'aujourd'hui. [...] un demi-siècle vécu sans amour ! J'en avais marre ! »* (MA, p.184) affirma M'am. De ce fait, la comparaison devient pertinente.

Contrairement au Noir qui, cantonné dans sa conception traditionnel, ne s'intéresse qu'au côté corporel de la femme, et incapable de manifester de la tendresse, le Blanc, quant à lui, semble plus attentionné et mû par le désir de procurer de la joie à sa partenaire ; c'est, du moins, ce qui ressort des propos d'Assèze. Atténuée par les efforts qu'elle fournissait vainement pour la réalisation des mirages de son compagnon, et ayant besoin de quelqu'un qui pourrait lui booster la vie, elle se jeta dans les bras d'Alexandre Delacroix qui se montrait très affectueux : *« Cette rencontre avec monsieur Alexandre devint un rituel qui se déroulait trois fois par semaine, parce que bientôt, une fois ne suffit plus à calmer notre appétit. Nous nous rencontrions, nous bavardions, nous allions en promenade sur les bords de la Seine [...] Nous nous embrassions en riant dans les rues et, comme ces instants étaient précieux, nous restions entrelacés, sans respirer, sans nous soucier des passants.»* (AA, p.280). Quelques jours après le début de sa relation avec Monsieur Tichit étaient suffisants pour M'am de déceler la différence et de se rendre compte de la nullité de sa vie passée: *« j'ai rencontré un homme, mon amour. [...] Cette rencontre chasse l'angoisse passée [...]. La douceur d'aimer remonte, le sourire reprend sur mes lèvres»* (MA, p.223).

Certes, Beyala reprend en quelque sorte le mythe africain relatif à la tendresse du Blanc et qui pousse de nombreuses femmes à rechercher avec acharnement la compagnie d'un homme de peau blanche, mais elle le réécrit et le réinvente comme nous allons le voir.

---

[442] - Odile CAZENAVE, Op.-cit., p 241.

L'émancipation de la femme africaine ne peut être complète si elle n'est accompagnée d'une autonomie financière. L'exil offre à la femme l'occasion de changer sa vie de femme pauvre et dominée en créant sa propre affaire. La réussite de l'entreprise de M'am, qui se spécialisait dans la fabrique de bijoux exotiques, lui a permis de chercher son indépendance jusque dans sa façon de s'habiller en optant pour les petites culottes courtes et des robes à fleurs, ce qui choqua énormément son entourage. Grâce aux bénéfices réalisés, M'am se paya le luxe d'envoyer toute sa famille en vacances à Cannes. Ce qui constitue en soi un événement car, comme le dit Loukoum, son enfant adoptif *« ce n'est pas tous les jours que des Nègres de Belleville se tirent à Canne »* (MA, p.15). Travailler et participer aux frais de son ménage octroie à la femme la possibilité de participer aux décisions qui concernent sa vie et celle de sa famille. Ainsi, quand Abdou refusa à M'am le droit de s'inscrire aux cours d'alphabétisation, elle ne se soucia guère de son refus : « *Je suis ici chez moi, [...] C'est moi qui paye. Voilà. Alors pourquoi que je n'aurais pas le droit d'apprendre à lire et à écrire comme tout le monde ?* » (MA, p.178). Détentrice unique du pouvoir financier et libérée de la dictature masculine depuis que Abdou a perdu son emploi, M'am s'autorisait certaines dérives en parlant crûment à son mari : *« Je veux la justice »* (MA, p.174) ; *« Boucle-la [...]. T'as qu'à divorcer»* (MA, p.175). *« Comme tu voudras. J'ai justement besoin d'une serpillière »* (MA, p.175).

Incapables de suivre le rythme de la vie en Occident et de s'adapter aux nouvelles exigences, les hommes sont conscients des atouts que représentent le travail et la lecture. C'est tout un régime de vie qui va être changé, les rôles que la tradition en Afrique attribuait aux hommes et aux femmes vont désormais être inversés et les rênes vont changer de mains : *« Seigneur, nos femmes travaillent ! Elles nous larguent ! Elles vont apprendre à lire ! Elles laissent les mômes seuls !»* (MA, p.191).

Si l'homme africain use de tout son pouvoir pour freiner l'émancipation de la femme voire l'arrêter, l'homme blanc, quant à lui, se montre très coopératif. Ce sont les encouragements de son amant blanc qui ont stimulé M'am à apprendre à lire et à écrire. La lecture et l'écriture ne sont pas de simples outils qui servent seulement à propulser l'entreprise de M'am, mais ce sont également des atouts pour le développement de soi. La femme ne se contente plus d'emboiter les pas des autres, mais c'est l'innovation qu'elle ambitionne : *« j'ai pris ma décision, j'entre dans la création. Je vais profiter des belles choses comme des fleurs, des oiseaux, des arbres. Je vais apprendre à lire et à écrire. Tu te rends compte que tout c' que tu sais c'est comme une goutte d'eau dans l'océan ? Il paraît qu'il y a plus de découvertes dans le monde que tu peux pas l'imaginer. Quand on me l'a dit, j'en revenais pas »* (MA, p.179).

L'expérience de M'am avec l'homme blanc est fructueuse, elle lui a permis de recréer le monde notamment son monde personnel. Après avoir retrouvé sa

propre identité, qui pour plus d'un demi-siècle s'est contentée des rôles que la société lui attribuait, s'est créé une autre vision du monde : la sienne. Elle est désormais maitresse de sa destinée, elle refuse catégoriquement le nom *« M'am maryam »* qui l'envoyait à une époque révolue où le rôle de mère estompait son moi féminin : *« Appelle-moi Maryam »* (MA, p.297), rétorqua-t-elle à son mari.

La question qu'on se permet de se poser est : dans quel but l'auteur met en scène des personnages féminins en course effrénée à la quête de l'homme blanc ? S'agit-il d'une francomanie ? D'une aliénation culturelle ?

Sorraya doit une bonne part de sa réussite à son mari, le Francais producteur de disques. Malgré le stress et toutes les angoisses du showbiz et en dépit de l'état psychique de Sorraya qui la poussa à faire quatre tentatives de suicide en deux ans de mariage, il ne pensa point la quitter. Il restait optimiste, même quand sa femme eut des doutes *« On le saura bientôt, répondit Alexandre. J'ai foi »* (AA, p.300).

Après sa réussite à côté de l'homme blanc, Sorraya, en fin de son parcours, dresse le constat d'une expérience personnelle qu'elle regrette énormément : *« Toute ma vie, j'ai vécu le cul entre deux chaises. J'ai essayé de singer le Blanc. C'est pas de ma faute ! En Afrique, on nous faisait croire que nous étions des arriérés et moi, j'y ai cru. [...] Je m'en voulais d'être africaine. Je voulais ressembler à Dupond, à Durand. C'était ridicule [...] Il (le père) aurait dû m'envoyer à l'école publique avec d'autres enfants noirs [...] Je me suis vendue en allant à l'école des Blancs»* (AA, p.304).

Sorraya met en cause cette idée répandue chez plusieurs africains qui considèrent que la culture africaine est dépassée par la culture occidentale qui représente la modernité et le progrès industriel. L'histoire et la culture africaines ne les intéressent plus puisqu'ils représentent selon eux le passé révolu. C'est pour cette raison que les nantis envoient leurs enfants à l'école des blancs pour étudier la Renaissance et la culture européennes, tel le cas de Sorraya dont la culture livresque fut complètement et uniquement française. Ses efforts à imiter les blancs pour intégrer leur société se sont avérés vains : *« En France, j'appartiens encore à une minorité. Jamais je ne serai considérée comme une Blanche. Je n'appartiens à rien. Une hybride. Un non-sens »* (AA, p.311).

En égarant ses repères africains, elle s'est rendue compte qu'elle a tout perdu. En perdant son histoire et sa culture, elle a perdu le sens de sa vie, même le succès personnel, qu'elle est venue chercher en France, n'a pas pu compenser sa grande perte, celle de ses racines. Clôturer son dernier spectacle par l'organisation d'une grande fête à l'africaine, culinaire et manières de manger y compris, est une mise en valeur de sa culture africaine et une façon pour elle de dire que rien ne prévaut le retour aux sources. Plus encore, cette adepte de la culture occidentale qui prônait les idées féministes de *Simone de Beauvoir* durant son adolescence: *« Aucune femme, dit-elle, ne peut prétendre devenir une femme si*

elle n'a pas lu Simone » (AA, p.67) se libère de ses anciennes croyances vers la fin de ses jours. Le mariage devint une nécessité sociale, elle décida de jouer le rôle de marieuse traditionnelle en organisant une rencontre pour marier Assèze sans la prévenir : « *Pendant que j'y pense, ce soir, il y aura un mari potentiel pour toi, à table. Emmanuel, il s'appelle. Je lui ai parlé de toi »* (AA, p.304). Sorraya est désormais, sans hier et sans lendemains, seule la mort lui conviendra et le suicide pour elle fut le salut. Mais cette mort est, pour l'auteure, une manière d'exprimer son refus à ce modèle d'africains qui renient leurs racines.

Quant à M'am, l'héroïne de *Maman a un amant*, qui doit également son succès grâce au concours de l'homme blanc ; après avoir retrouvé son identité femme, elle n'eut aucun souci à le quitter pour retrouver ses enfants, « *J'ai quitté mon amour [...] J'aime mes enfants. Je suis revenue pour eux.»* (MA, p.291). Son expérience avec son amant blanc n'était en fait qu'une phase transitoire de son initiation. Certes, cette relation lui a permis de mettre en valeur son utilité incontournable, et de retrouver son Moi femme, mais un Moi indissociable de sa situation de mère élevée dans une culture africaine qui veut que la femme troque aisément son bonheur personnel contre celui de ses enfants. Toutefois, il est intéressant de signaler qu'il s'agit là d'un choix de plein gré, et non d'une obligation dictée par la société.

La réconciliation des deux époux se fait à l'africaine puisque la grand-mère Balbine, en tant que représentante de la tradition ancestrale, était chargée de sceller les retrouvailles en restituant à la femme le rang qu'elle mérite vraiment *« Ma fille, tu es la lumière dans cette maison. Tu es la vie. [...] N'oublie jamais : Tu es l'esprit supérieur qui guide l'homme »* (MA, p.296).

D'ailleurs, dans *Assèze l'Africaine,* le titre est évocateur, l'adjectif « africaine » ne laisse aucun doute quant à l'affirmation identitaire d'Assèze l'héroïne éponyme du roman. Après l'interruption brève de sa relation avec l'amant blanc qui s'est avéré marié à Sorraya, le couple ne tarda pas à se lier par les liens du mariage après le suicide de celle-ci. Mais l'expérience du premier mariage de Delacroix avec Sorraya était une leçon à ne pas oublier : *« Mais cette fois, je voudrais que cela se passe dans votre pays. Ca me permettra de mieux comprendre l'Afrique et d'éviter des drames [...] il m'épousa, là-bas, dans mon village»* (AA, p.318). Il parait que l'échec de ce mariage est dû à une ignorance totale de sa partenaire qui a délaissé ses racines en voulant imiter le blanc. Dans cette deuxième expérience, les choses ont changé, le mari blanc est lié à une femme dont les racines sont ancrées dans l'Afrique, ce qui ne lui laissa point de chance. Il se trouve dans l'obligation de connaitre les sources de sa partenaire afin de pérenniser et consolider leur relation. Cette liaison est arrivée au stade de l'osmose, les échanges et les interactions se font des deux côtés, et chacun doit devenir : *« une école l'une pour*

l'autre en vue de leur accomplissement mutuel »[443]. Calixthe Beyala est arrivée au top de sa conception en créant un couple qui représente cette double combinaison d'Occident et d'Afrique dont l'un ne saurait prévaloir sur l'autre.

Il est bien évidemment que Beyala met en scène des personnages féminins qui choisissent la révolte contre la condition féminine telle qu'elle est vécue par nombre de femmes africaines. Cependant, nos héroïnes essaient de prendre en main leur propre destin et de contourner une fatalité surannée, mais selon une conception féministe spécifique qui prend en considération les valeurs d'une société africaine qui abhorre l'individualisme. Les comportements de M'am et d'Assèze illustrent bien cette position. En effet, M'am a renoncé au bonheur qu'elle a trouvé à côté de son amant, et elle a préféré retourner dans sa famille pour jouer le rôle de mère, tandis que Assèze a choisi de quitter le confort matériel et la dignité sociale que le métier de voyante lui procurait pour venir en aide à son amant. Il est notoire de signaler que Beyala partage ce point de vue avec beaucoup d'écrivaines africaines comme le souligne le spécialiste togolais des littératures africaines Ambroise Têko-Agbo:

Mais paradoxalement les femmes du continent africain ont accueilli toute cette agitation autour du Mouvement de libération de la femme sinon de façon mitigée du moins avec beaucoup de scepticisme et de méfiance Car elles trouvaient le concept obédience occidentale quelque peu éloigné de leur vécu quotidien. Bien évidemment elles ne rejettent pas totalement les grandes lignes de ce féminisme. Elles essayent en revanche de repenser le concept de façon à lui donner des assises et un contenu qui correspondent le mieux à leurs désirs et à leurs aspirations. [444]

Plus encore, les trois personnages féminins finissent leurs parcours en tant que femmes mariées, et les autres personnages féminins notamment dans *Assèze l'Africaine* sont à la quête effrénée du mari, ce qui signifie que les protagonistes femmes respectent l'institution du mariage qualifiée de traditionnelle par les adeptes du féminisme beauvoirien. certes, l'œuvre de Beyala *« se positionne comme un long manifeste féministe, n'ayant de cesse de fustiger la lâcheté et la traîtrise du sexe opposé et d'appeler la femme à sortir de son aliénation millénaire »*[445], mais elle opte pour un féminisme différentialiste avec des couleurs africaines, ce qu'elle appelle « féminitude ».

En effet, dans son essai *Lettres d'une Africaine à ses sœurs occidentales,* Beyala définit son néologisme. Elle estime que « la féminitude » est « très proche du

---

443 - Susanne GEHRMANN, János RIESZ, *Le Blanc du Noir: représentations de l'Europe et des Européens dans les littératures africaines*, édition Münster, Lit, 2004, p.13.

444 - Ambroise TEKO-AGBO, *Werewere Liking et Calixthe Beyala [Le discours féministe et la fiction].* In: Cahiers d'études africaines, vol. 37, n°145, 1997, pp. 39-58.

445 - Nathalie PHILIPPE, Op.-cit., p. 30-43.

féminisme », mais *«divergente dans la mesure où elle ne prône pas l'égalité entre l'homme et la femme mais la différence-égalitaire »*[446]. Sans récuser donc le féminisme, elle rejette l'égalité mathématique entre l'homme et la femme. Selon ses dires, on ne saurait parler d'égalité car seule la femme a le privilège de la maternité ; ce qui pourrait nous faire penser qu'elle adopte la conception de Luce Irigaray : *« Il importe aussi que nous découvrions et affirmions que nous sommes toujours mères dès lors que nous sommes femmes. [...] et il faut que nous nous réapproprions cette dimension maternelle qui nous appartient, en tant que femmes »*[447].

Contrairement à son compatriote l'écrivaine Werewere Liking, créatrice de la notion de « *misovire* »[448] (ce concept est forgé par similitude à « misogyne », il signifie celle qui hait les mâles), en cherchant la vie au sein du couple, le personnage féminin chez Beyala va vers l'autre masculin, il ne le repousse pas, ne le haït point, mais il combat simplement pour l'égalité des droits sociaux des femmes.

Dans le corpus étudié, Calixthe Beyala s'est éloignée catégoriquement des thèmes chers aux écrivains africains, rares sont les évocations au racisme, à la xénophobie et au dépaysement. Les moments de nostalgie suffocante sont introuvables, et le retour au pays est hors de question. Elle se démarque ainsi de ses prédécesseurs masculins qui ont entamé la thématique de l'altérité avec le motif récurrent de la confrontation conflictuelle entre Afrique et Occident : *« il s'agissait exclusivement, pour les personnages mis en scène, d'une expérience de courte durée, généralement valorisée par l'obtention d'un diplôme prestigieux ou d'une qualification enviée au terme de laquelle se profilait un retour au pays natal*[449]*»*.

Dans son ouvrage, *L'Immigration dans le roman francophone contemporain*, Christiane Albert place une cloison étanche entre deux générations d'écrivains africains, ceux de la négritude et ceux de la migritude : *« En effet, pour la première génération d'écrivains qui mettent en scène l'immigration, celle-ci ne pouvait être que temporaire et devait s'achever par un retour au pays qui permettait de maintenir, à travers l'éloignement, les liens avec le pays d'origine. En revanche, pour les romanciers de la seconde génération, cette perspective n'existe plus et*

---

446 - Calixthe BEYALA, *Lettres d 'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris : Edition Spengler, 1995, p.20.

447 - Luce IRIGARAY, *Le Corps-à-corps avec la mère*, Editions de la pleine lune, 1981, pp. 27-28.

448 - Werewere LIKING, *Elle sera de jaspe et de corail, journal d'une misovire*, Paris : Editions l'Harmattan/ Collection Encres noires, 1993.

449 - Jacques CHEVRIER, « *Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de « migritude »* », Op.-cit., p. 96-100.

l'immigré doit désormais négocier son intégration dans sa société d'accueil par une redéfinition de son identité »[450]. Où situer donc Calixthe Beyala ?

Pour l'auteure, si l'africain souffre pour venir en Occident, il vaudrait mieux pour lui de s'adapter aux exigences de sa nouvelle vie. L'écriture devient alors cathartique et didactique : *« je n'écris pas pour vous parler de nos misères, mais de quelques moyens pour y échapper. »* (AA, p.12).

Calixthe Beyala a mis en scène des personnages féminins ambitieux qui ont pu réussir leur vie dans une atmosphère peu accueillante, celle de l'exil. De l'état de démunies et de subordonnées, elles ont pu accéder au rang de détentrices de pouvoir. Ce même espace n'a pas été tant favorable pour l'homme africain qui, dépourvu de l'autorité que lui octroyait la tradition, n'a pas pu continuer la course vers la réussite. De surcroit, tous ses rêves de sauver une Afrique blessée se sont effondrés. C'est une incitation à l'homme africain de remettre en cause ses croyances révolues basées sur des idées non fondées.

Comme nous l'avons montré, l'image que se fait la femme africaine de l'homme est loin d'être idéale. Cette représentation négative et la course vers l'homme blanc ne résultent point d'un rejet de ses racines ni d'une francomanie excessive, mais elle est à la fois l'expression de la quête d'un modèle, d'un idéal de l'homme tel qu'il devrait être pour elle, qu'il faut reconstruire sur les bases du respect de la femme en tant qu'être humain. L'homme blanc n'est pas requis pour ses capacités financières ni pour sa race, mais pour ses qualités émotionnelles et pour sa tendresse envers la femme et pour sa foi dans ses talents et ses compétences.

D'autre part, Calixthe Beyala, en tant que militante associative et membre de la MAF[451], met également en pratique ses conceptions sur la question identitaire. Aller vers l'autre et vivre à ses côtés : c'est refuser une vision réductrice du concept de *diversité* qui signifie vivre en ilots séparés. La diversité prônée c'est clamer son attachement à la France, l'aimer et la chérir mais aussi avoir une passion pour l'Afrique pour sa culture et se soucier de son avenir. L'écriture de Calixthe Beyala mérite bien le statut d'une écriture de l'entre deux.

Références bibliographiques :

Corpus :

- BEYALA Calixthe, *Maman a un amant*, Paris : Editions Albin Michel, 1993.

- BEYALA Calixthe, *Assèze l'Africaine*, Paris : Editions Albin Michel, 1994.

---

450 - Christine ALBERT, Op.-cit., p.18.

451 - Voir le discours de Calixthe Beyala lors du congrès du MAF (Mouvement des africains français) soutenu le 12 avril 2012 quelques jours seulement avant le élections présidentielles en France. https://www.youtube.com/watch?v=kpEko5wNGb8

Autres textes littéraires :

- CALIXTHE Beyala, *Lettres d'une Africaine à ses sœurs occidentales*, Paris, Edition Spengler, 1995.

- WEREWERE Liking, *Elle sera de jaspe et de corail, journal d'une misovire,* Editions l'Harmattan/ Collection Encres noires, 1993.

Ouvrages critiques :

- ALBERT Christiane, *L'immigration dans le roman francophone contemporain,* Paris : édition Khartala, 2005.

- CAZENAVE Odile, *FEMMES REBELLES Naissance d'un nouveau roman africain au féminin,* Paris : L'Harmattan, 1996.

- CHEVRIER Jacques, *Littératures francophones d'Afrique noire,* Edisud, 2006.

- GEHRMANN Susanne, RIESZ János, *Le Blanc du Noir : représentations de l'Europe et des Européens dans les littératures africaines*, édition Münster, Lit, 2004.

- IRIGARAY Luce, *Le Corps-à-corps avec la mère*, Editions de la pleine lune, 1981.

- RANGIRA Béatrice Gallimore, *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala, le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Revues :

- CHEVRIER Jacques, *« Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de « migritude » »,* Notre Librairie, n° 155-156, Juillet - Décembre, 2004, pp.96-100.

- PHILIPPE Nathalie, *« Écrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques »,* Hommes etmigrations 2012, pp.30-43.

- TEKO-AGBO Ambroise. *Werewere Liking et Calixthe Beyala, « Le discours féministe et la fiction ».* In: Cahiers d'études africaines, vol. 37, n°145, 1997, pp.39-58.

Fardous BELGAID/ Najat ZERROUKI

(Doctorante à la FLSH Oujda)

Voyage innombrable entre deux portraits beurs au féminin : De l'Errance et la Quête du moi chez Abla Ababou et Minna SIF dans *Coup de lune* et *Méchamment berbère*

De tout temps, la littérature a toujours privilégié le thème de l'errance, présent dans les romans beurs, comme une quête qui tend à connaître la vérité sur le mystère qui entoure l'évolution des personnages principaux. Dans cette acception, « l'errance » renvoie à la notion d'éternité recherchée par les uns, subie par les autres.

Le texte maghrébin d'expression française, notamment celui du Beur, ne fait pas exception. Il se trouve structuré par un système spatial qui non seulement lui assure son aspect réaliste, mais lui permet de véhiculer une variété de significations relatifs au contexte où il est écrit.

En effet, la description des lieux et ce qu'elle suppose comme pluralité de codes et de signes révélateurs du mode de vie que mène la société maghrébine, des moments marquants de son histoire mouvementée et des faits déterminant son avenir, permettent au lecteur de construire du sens à partir d'un va-et-vient entre le réel qu'évoque le lieu et la fiction romanesque que cette évocation déclenche.

L'étude de l'écriture de l'errance chez les écrivaines de la littérature maghrébine d'expression française, est alors axée sur l'analyse des procédés qui se manifestent dans la réalisation de ce phénomène. Ainsi, l'errance est non seulement source du mal-être, mais surtout un processus de libération et de construction identitaire au terme duquel l'être, délivré des pressions sociales, vivrait cette expérience comme l'expression de sa liberté.

Aussi, l'Identité constitue l'un des champs importants de la recherche contemporaine, tout comme l'immigration et la ville. L'identité est aujourd'hui conçue comme résultat de constructions et de stratégies, en constante évolution et en recomposition.

Étudier l'errance en littérature aujourd'hui implique la réflexion sur les différentes acceptions des espaces que la littérature privilégie – soit par les options de représentation qu'elle développe, soit comme espaces de création, découlant de l'enracinement profond, non mimétique, qu'elle établit avec le réel. L'écriture romanesque féminine beure, née dans les années 80, est produite en français par des écrivaines issues de la seconde génération de l'immigration maghrébine en

France. Elle est l'expression d'auteurs nés ou arrivés en bas âge dans le pays d'accueil de leurs parents.

Chaque écrivain femme a essayé de se livrer et de se dévoiler à travers ses productions. Avec cette libération, les femmes ont pris la parole, afin de décrire leur quête du Moi, comme Abla ABABOU[452] et Minna SIF[453]. C'est pourquoi la dimension de l'Errance a toujours été incluse dans les préoccupations des écrivains.

L'espace et l'écriture constituent la grande préoccupation de ses deux écrivains femmes beurs. Nous allons essayer de voir comment se manifeste cette recherche de soi. Comment se donne à lire l'expérience spatiale chez des personnages atteints par une migration de l'esprit ?

Charles Bonn pense que « Cette littérature [se] définie généralement à partir de l'espace qu'elle est censée décrire ne peut donc décrire l'émigration comme espace-objet, car dès ses origines l'ailleurs en est apparu comme la métaphore même, dans une brisure tragique comparable, et dans une perte irrémédiable du lieu sans laquelle écrire sur ce lieu serait impossible, sans laquelle ce lieu ne pourrait être ouvert au regard lisant du lecteur de romans. »[454]

« Errer possède un double sens. Un premier venant du latin ***errare*** *signifie "aller de côté et d'autre, au hasard, à l'aventure"[455] ; c'est ce verbe qui, au figuré, signifie s'égarer. Référence à la pensée qui ne se fixe pas, qui vagabonde. Laisser errer signifie alors laisser en toute liberté... Mais ce verbe signifie aussi se tromper, avoir une opinion fausse, s'écarter de la vérité... Ici, l'errance conduit à l'erreur. Le* ***Littré*** *donne l'ailleurs comme définition de erreur : "Action d'errer çà et là. Action d'errer moralement ou intellectuellement : état d'esprit qui se trompe". On parlera aussi d'errements. »*[456]

Ainsi pour Dominique Berthet, l'errance a de nombreux visages et revêt différents aspects. Elle peut relever du déplacement physique, mais aussi mental. On peut citer l'errance de la pensée, de l'esprit, de l'imagination vagabonde, l'errance de recherche, de réflexion, de l'écriture.

Pour développer notre thème intitulé l'errance, nous avons jugé utile d'aborder le sens de l'errance qui le caractérise. Étymologiquement, le mot « *errance* » est un substantif du verbe « *errer* », du latin « *errare* ». Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle qu'il apparaît dans la langue française. Errer possède un double sens. Un premier

---

[452] Abla ABABOU, *Coup de Lune*, Monaco : Editions du Rocher, 2008.
[453] Minna SIF, *Méchamment Berbère*, Paris, Editions Ramsay, 1997.
[454] BONN, Charles, « *Le voyage innommable et le lieu du dire : Émigration et errance de l'écriture maghrébine francophone* », Revue de Littérature Comparée N° 269, 1994, pp : 47.
[455] *Cf.*, la définition du Dictionnaire le Robert.
[456] Dominique Berthet, *Figures de l'errance*, Paris, l'Harmattan, 2007, pp : 9-10.

venant du latin ***errare*** signifie "aller de côté et d'autre, au hasard, à l'aventure" ; c'est ce verbe qui, au figuré, signifie s'égarer. Référence à la pensée qui ne se fixe pas, qui vagabonde. Laisser errer signifie alors laisser en toute liberté. L'errance est, donc, devenue un mythe créé par l'imagination. Elle deviendra récit de voyage. Le thème de l'errance est présent dans tous les arts (cinéma, peinture, littérature). En littérature, l'errance est une notion de voyage, de déplacement physique, de cheminement intellectuel dans le travail littéraire. L'errance devient quête de lieu, de recherche de vérité, de rejet de la société. Elle permet de vivre le présent pour échapper au souvenir nostalgique du passé.

L'identité constitue l'un des champs importants de la recherche contemporaine, tout comme l'immigration et la ville. L'identité est aujourd'hui conçue comme résultat de constructions et de stratégies, en constante évolution et en recomposition.

Carmen Mata Barreiro aborde « l'analyse de l'« identité migrante » en tant qu'identité personnelle (ensemble organisé de sentiments, de représentations, d'expériences du passé et de projets d'avenir), identité sociale (cf. l'influence du regard des autres, la visibilité), identité souhaitée et identité perçue, et en incluant le rapport réflexif à soi (fonction ontologique de l'identité) et le rapport aux autres (fonction pragmatique de l'identité). L'identité migrante se base sur un processus d'acculturation où interviennent essentiellement le rapport avec le pays d'origine. »[457].

1. Minna SIF ou l'épanouissement :

En effet, pour Minna SIF, la Corse constitue la première rencontre avec l'espace étranger. Le Tonneau est né en Corse en 1962. Son lieu de naissance, elle a ouvert les yeux sur un univers de pauvreté, un état d'extrême misère. Le *Méchamment berbère* n'est-il pas, quelque part, un réquisitoire de la situation des immigrés ?

D'ailleurs dans le discours de la narratrice, le Tonneau, ce qui est important de remarquer dans la narration de la vie du reste de la famille est la ville de Marseille comme personnage faisant partie intégrante de cette vie, et plus particulièrement les rues qui constituent la géographie restreinte de tout immigré marseillais, surtout d'origine maghrébine.

La géographie sociale marseillaise se scinde en deux parties bien précises, à la fois littéralement et figurativement : les quartiers nord et les quartiers sud. À l'intérieur même de cette partie nord existe ce qu'on appelle 'le quartier Arabe', situé au centre-ville mais au nord de la Canebière, son artère centrale, frontière symbolique entre 'eux' et 'nous'. Or, c'est dans cette partie que la famille de la

[457] Carmen Mata Barreiro, « Identité urbaine, identité migrante », *in* Recherches sociographiques, vol. 45, n° 1, 2004, p. 39-58.

narratrice évolue. Le plan de la ville s'illustre par un territoire très limité qui constitue un réseau d'action marginal. En effet, ces quartiers sont également les quartiers des prostituées et des dealers.

Cette géographie générale se sous-divise en deux autres géographies, une géographie extérieure et une géographie intérieure, l'extérieure étant un espace féminin et l'intérieure, un espace masculin, ce qui suggère un certain renversement de la structure de la famille maghrébine traditionnelle.

En effet, cet immeuble auquel la narratrice se réfère seulement par l'adresse, 7 boulevard des Dames (jamais chez nous), incarne son propre monde féminin qui, malgré l'image évidente d'un sérail où sont en principe confinées les épouses (et qui ici appartient à la compagnie Sonacotra), symbolise en fait la liberté nouvellement acquise de ces femmes. Il est à noter que cette liberté a été acquise, paradoxalement, grâce à leur mari maghrébin et à l'administration française :

« Après tout, les immigrés en France étaient logés à la même enseigne. Inna disait souvent : "Nous sommes de passage et merde à la lune !" Pourtant nous trois, nous ne nous sentions guère de passage. Un pays, ce n'est pas comme un appartement que l'on quitte pour un autre, plus clair, plus vaste. » p. 81.

Les femmes ont ainsi créé leur propre espace à l'intérieur de l'interstice entre leur culture d'origine et la culture de leur nouveau pays, tout en demeurant à l'intérieur de deux espaces restreints, l'immeuble et le quartier. Ce sont les femmes qui bougent à l'intérieur du labyrinthe littéral et symbolique, délimité par les démarches administratives et leur lieu de travail, autrement dit par une certaine migrance, qui est le lot de tout immigré.

Comme nous venons de le montrer, seuls les éléments féminins de la famille, Inna et ses filles, ont réussi à créer leur propre espace de liberté à l'intérieur d'une géographie restreinte, en choisissant la migrance. Elles ont consciemment choisi de n'appartenir ni à l'identité totalement française, comme le frère aîné, ni à l'identité complètement maghrébine, comme le Vieux. Elles n'ont pas non plus choisi les limbes de l'entre-deux, ce qu'a fait Hassan. L'entre-deux géographique et psychologique qu'elles ont choisi s'avère être un espace d'appropriation de l'identité individuelle, non pas un espace de malaise identitaire ; c'est un espace multiple aux paramètres identitaires qui leurs sont propres et qui échappent à toute étiquette fixe. L'espace féminin du quartier qui permet cette libération est un espace tout en puissance : « Bon sang ! Toutes elles possédaient de quoi remplir les annales de l'Histoire, de quoi faire péter la planète sociale. Des histoires à se planquer toute une vie au fond d'une grotte tellement c'en était injuste. » (MB 135).

Pour Minna SIF, la Corse constitue la première rencontre avec l'espace étranger. Les trois sœurs sont nées en Corse en 1962. Leur lieu de naissance, elles ont ouvert

les yeux sur un univers de pauvreté, un état d'extrême misère. Elle devient très tôt la traductrice et l'interprète de ses parents analphabètes originaires du Sud marocain. De ce pont entre deux mondes - la culture berbère et la culture française - est née sa curiosité de la lecture puis très vite de l'écriture. Dans son ouvrage, *Méchamment berbère*, elle dresse un portrait exhaustif de sa mère. Son histoire tourne autour d'un personnage féminin Inna qui signifie en berbère une mère. C'est un véritable hymne à sa mère.

Toutes ces femmes bafouées par leurs époux et par les circonstances sociales ont malgré tout trouvé la force de prévaloir dans cette géographie marseillaise limitée par la faiblesse violente des hommes (maris, pères, frères), mais aussi par leur aliénation au sein de la société française. Paradoxalement, c'est grâce à ce double enfermement qu'elles atteignent leur liberté par une migrance psychologique et par-là même géographique, à l'instar de la réaction de Inna lorsqu'elle apprend la mort de son mari : « Lorsque j'ai su sa mort, j'ai aussitôt pris le deuil. Et avec quelle joie je me suis pavanée en blanc, de la tête aux pieds, à travers les rues de Marseille (MB 176). Cette citation symbolise à elle seule tous les paramètres de la liberté féminine atteinte par le biais de la migrance. En un mouvement symbolique, Inna prend ainsi possession de sa géographie marseillaise affirmant une identité entièrement libre de son mari, dont la géographie est marocaine. Tout comme la ville de Marseille qui voit l'épanouissement d'un dynamisme créatif bien particulier grâce au contact entre toutes les cultures qui la composent – car les échanges créent obligatoirement une autre culture – Inna trouve, grâce à cette ville, la force de se forger une identité libre de toute spécificité culturelle fixe. Elle ne nie ni sa culture marocaine ni son identité française, car ce sont des identités indépendantes des règles et coutumes qui ne lui conviennent pas. En bref, à l'instar de la ville de Marseille, elle n'est pas tout à fait française mais pas non plus étrangère.

Dans l'Épilogue du récit, on assiste à un véritable rebondissement, on découvre enfin l'identité de la narratrice, le Tonneau :

« Moi, le Tonneau, j'ai rencontré Thierry, le fils d'Adèle Madeleine. Je marchais du côté de la place de Clichy, un tour de Corniche qui n'a rien à envier à celui des Marseillais. À preuve le flux et le reflux de la marée de voyageurs qui plongent dans les entrailles du métro, ou qui en jaillissent en s'ébrouant à l'air libre avec des mines de gens pressés, sous les regards narquois des naufrageurs embusqués, les regards frétillants d'aise à la vue de la cargaison de sacs à main et de portefeuilles qui allaient venir s'échouer entre leurs doigts agiles. » p. 257.

La clôture du récit cèle la fin du parcours de l'héroïne. Le dernier chapitre se présente à la fois comme une déclaration de rupture avec des origines enfouies, mais nullement reconnaissables, et d'autre part comme une lettre ouverte à la terre d'accueil-exil.

Après avoir fait le bilan de ce qui lui reste en matière de legs culturel et affectif, suite à la mort du père, dans un petit douar au fond d'une contrée perdue à des milliers de lieues de sa Métropole marseillaise, la Merguez[458] ne peut pas s'empêcher de crier haut et fort « vraiment, qu'est-ce qu'ils ont pu m'embêter avec leur Marne ! [...] Des obscènes, des inconscients sans foi ni loi, voilà ma vérité ! J'aime mieux rester définitivement française que de devenir brutalement marocaine. Ça ne peut pas aller entre ce pays-là et moi » (p. 179).

Le semblant de pacte culturel, artificiellement transmis et entretenu sous pression par la génération des pères, est définitivement rompu. Contrairement à leurs ascendants qui travaillaient dans la perspective d'un retour, les trois filles ne se sont jamais considérées en résidence provisoire en France. « Nous ne nous sentions guère de passage, [déclare la narratrice au nom de ses sœurs]. Un pays, ce n'est pas comme un appartement que l'on quitte pour un autre, plus clair, plus vaste » (p. 58).

Mais Minna SIF, mieux que personne, détient le secret qui lui permet d'échapper à toutes les critiques percutantes susceptibles de lui reprocher l'agressivité. Elle démonte, pièce par pièce, le décalage entre les immigrés et le pays d'accueil. Elle parvient à mettre en scène l'obstination de ces derniers à continuer à vivre quasi exclusivement sur la mémoire du passé.

2. L'entre-deux de Abla Ababou :

Le récit d'Abla Ababou met en valeur la France comme Espace d'Accueil. Ce refuge vers lequel la première génération a émigré et dans lequel le *beur* (le jeune émigré de la deuxième génération) exerce son style de vie, voyage et visite les grandes villes immenses, ouvertes, infinies et communicatives. Le lecteur découvre le tiraillement identitaire de Myriam

« Enfant, déjà, j'étais tiraillée, incapable de connaître la direction où j'étais entraînée. Mes repères changeaient selon la langue que j'utilisais et les lieux où je me trouvais.

En utilisant la langue française, je me sentais plus libre. J'avais plus de facilité à parler d'amour et à formuler mes désirs. En m'exprimant en arabe, je me sentais tenue à plus de pudeur. Même mon regard devenait plus timide.

À l'époque, je souffrais de ne pas comprendre ces curieux changements d'attitude. J'avais l'impression de ne pas vraiment participer à ce que je disais ou à ce que je faisais, simplement pour ne pas froisser mon entourage. » p. 171.

À cela s'ajoute un dédoublement, le personnage de Myriam décrit cela comme suit :

[458] Surnom dont la troisième des filles est affublée par le père.

« Pour la première fois, je parlai à Ghita de mon personnage intérieur. Peut-être avait-elle besoin d'avoir aussi un directeur de conscience qui veillerait sur sa cohérence intérieure. Une voix qui saurait faire taire toutes celles qui lui voulaient du mal. » p. 216.

La narratrice conclue son parcours par une décision capitale, le choix de vivre en paix loin de tous les problèmes :

« La solitude ne m'effraie plus. Aziz m'avait poussé dans mes ultimes retranchements. Comme Ghita, je tenterais de me suffire à moi-même pour mieux accueillir le prochain sourire qui me vrillerait le cœur.

Pourquoi pas ?

En attendant je n'aspirais qu'à un peu de paix pour oublier mes coups de lune. Peut-être reverrais-je Charles-Henry. Il était le seul à avoir dépassé l'âge des promesses inutiles. » (*Coup de lune*, p.219.)

Myriam aspire à trouver un confort en se séparant de tous les modèles qui ont façonné son existence, comme Lalla Malika, Ba Sidi, sa mère, son père, Ghita, Dada, Oncle Béchir, sa cousine Souad, Miloud, Zézé, sa pousse d'oranger ; Aziz, son amour impossible.

« Moha devait disparaître aussi. Il m'avait suffisamment débarrassée de ce qui m'encombrait. Je ne voulais pas non plus m'envoler je ne sais où, en renonçant à tous mes acquis. Qui serais-je alors ? Quelle identité décliner pour éviter l'imposture, et ne pas emprunter l'un des masques de ceux qui avaient façonné ma personnalité ? Lalla Malika ? Ba Sidi ? Ma mère ? Mon père ? Ghita ? Dada ? Oncle Béchir ? Ma cousine. Souad ? Miloud ? Zézé, ma pousse d'oranger ? Aziz, mon amour impossible ? » p. 219.

L'héroïne désire se séparer de toutes les sources de ses tourments, en espérant trouver un moyen de le faire : *« Comment me dissocier de tous ces personnages qui m'avaient appris à regarder le monde avec leurs perceptions des choses. »* p. 219. Elle veut rompre définitivement avec son passé pour mieux se tourner vers un futur paisible et tranquille.

On constate que l'héroïne Myriam, a besoin d'une conscience, d'un Moi intérieur, un personnage imaginaire fictif qui vit dans son imagination. *« Moha avait eu beau conditionner mon propre regard, il n'arrivait pas à chasser leur influence de mes comportements. »* p. 219.

« Son combat pour me transformer en individu libre n'était pas gagné.

Que de faux pas, que de questions et de remises en cause. Ce théâtre bruyant dans ma tête m'avait épuisée, mais ça valait le coup d'y croire encore. Trop de comédiens se bousculaient sur la scène, tous masqué et façonnés au gré du public.

Je feignais de les ignorer pour me concentrer uniquement sur les jeux de mes acteurs principaux Moha et moi. »

« Que prendre et que laisser pour enfin être soi ? Où trouver ce moi libre, sans entraves ? Existait-il seulement ? Jean-Paul Sartre m'avait rassurée « On est dans une pièce obscure, on tend les bras, on a peur de se cogner, et on ne rencontre aucun mur. La limite de soi-même est encore loin. » p. 220.

Avec Myriam on assiste au dépassement de cet état, la négation de la dépression, de la tristesse. Dans cette quête, il y a une compensation, le remplacement de la perte, de la rupture par le choix de remonter la pente, de vivre. Elle choisit de vivre, de délaisser toutes formes de souffrances et d'amertumes et opte pour les joies et l'espoir. Elle croit encore à la vie et attend de vivre d'autres aventures. L'espoir de rencontrer d'autres personnes, comme *Aziz*. En final, Myriam choisit de vivre seule et aspire à un peu de paix, de tranquillité et de plénitude. Il semble qu'elle a réussi.

Conclusion

Dans les deux romans on se retrouve avec l'adoption de la culture de l'Espace d'Accueil. Comme aboutissement à une longue quête et cogitation. Après des hauts et des bas, les deux protagonistes rejettent leur propre culture au profit de la culture française, car il se retrouve dans cette nouvelle identité.

Le Tiraillement identitaire qui finit par le choix, l'adoption de la culture d'Accueil, française. Les deux personnages ont opté pour la culture occidentale, la terre d'accueil. Elles se sentent bien en tant que des Françaises non autant que Marocaines. Elles rejettent la culture marocaine. On est devant l'Errance et affirmation du Moi de Minna SIF et Abla ABABOU.

Bibliographie:

Corpus:

Abla ABABOU, *Coup de Lune*, Monaco : Editions du Rocher, 2008.

Minna SIF, *Méchamment Berbère*, Paris, Editions Ramsay, 1997.

Œuvres critiques :

BONN, Charles, « *Le voyage innommable et le lieu du dire : Émigration et errance de l'écriture maghrébine francophone* », Revue de Littérature Comparée N° 269, 1994.

Dominique Berthet, *Figures de l'errance*, Paris, l'Harmattan, 2007.

Carmen Mata Barreiro, « Identité urbaine, identité migrante », *in* Recherches sociographiques, vol. 45, n° 1, 2004, p. 39-58.

Benyounes EL AISSAOUI / Najat ZERROUKI

(Doctorant à la FLSH Oujda)

La mémoire individuelle et la mémoire collective dans le roman beur au féminin: Le Cas de :"Comment je suis devenue une Beurgeoise" de Razika Zitouni et " Du rêve pour les Oufs " de Faiza Guene

Si tous les romans d'écrivains beurs racontent l'histoire d'un « je » narrateur, les récits individuels deviennent tous une seule histoire, celle du beur, de la famille, de l'école, de la banlieue, du désœuvrement, de l'errance, du malaise... Le texte beur, et au-delà de la question générique est avant tout un écrit du « Moi ». L'auteure comme Razika Zitouni, revendique clairement son « je » écrivant. Dans cette perspective, notre tâche ne consistera pas seulement à repérer les éléments liés à la mémoire individuelle et les éléments reliés à la mémoire collective, mais, et surtout, à voir comment l'écrivain beur parvient à faire de son souvenir personnel un récit collectif.

Deux angles d'approche articuleront, plus précisément ici, notre réflexion : d'un côté, celui du dédoublement stratégique du « Je » narrateur dans le récit beur, et de l'autre côté, celui de la quête/enquête dans l'espace des souvenirs transcrits, autrement dit de l'écriture/prospection dans la mémoire-*je* et la mémoire-*nous* des émigrés maghrébins. Cette entreprise de remémoration, de lucidité mémorielle par le canal de l'écriture, semble donner au récit des accents de roman –vie.

Des voix au féminin issues de l'immigration:

Il y a lieu de noter que depuis La célèbre *Marche pour l'égalité et contre le racisme* surnommée par les médias *Marche des beurs* qui s'est déroulée en France, en 1983 et qui avait réussi à drainer la mobilisation de 100000 personnes dans les rues de Paris le 3 décembre, qu'un espace littérature apparait conjointement sous la plume des jeunes auteurs issus de l'immigration maghrébine. Cet événement historique a révélé l'existence de cette « deuxième génération » éduquée qui refuse de subir le même sort que la « première génération » des parents et réclame une plus grande visibilité dans la société française.

Ainsi, ayant démarré de Marseille le 15 octobre dans l'indifférence totale, cette longue marche qui a été accueillie à son arrivée à Paris le 3 décembre par un engouement massif constituant non seulement un coup politique magistral, avec sa portée multiethnique, mais elle devient celle des « beurs ». L'appellation

« beur » qui a été créée à la mode « verlan » en inversant l'ordre des syllabes du mot arabe : *a-ra-beu*, puis *beur* par contraction, confirme une volonté de distinction, de démarquage pour inscrire une différence culturelle avec les Français dits de « souche ». Par le biais de leurs actions et réactions, ces Beurs contribuèrent à l'émergence de voix et de plumes qui créeront des productions romanesques variées et étalées dans le temps.

Dans cette variété d'écrits rassemblés sous le terme de « littérature beur » bien distincte de la littérature maghrébine, des voix féminines ont pris part à côté de leurs homologues masculins pour éclairer en tant que femmes leur vécu et inscrire ainsi leur lutte contre la marginalisation croissante dont elles sont frappées aussi bien dans leurs communautés que dans la société française. Cela signifie qu'au delà du déracinement de la famille, de l'intégration physique, elles vont mettre en lumière une autre dimension, celle de la condition féminine, imposée non par la terre d'accueil, mais résultant de la culture ancestrale perdurant à l'infini du temps qui passe.

A travers leurs écrits variés, elles vont afficher un courage inattendu et surprenant qui leur permet de dénoncer les divers abus dont elles sont victimes au titre de leur féminité et les épreuves qu'elles surmontent. Des écrivaines comme Farida Belghoul, Malika Wagner, Minna Sif, Zahia Rahmani, Loubna Méliane, Rachida Dati, Faiza Guène, Razika Zitouni, pour ne citer que celles-ci, vont dire et écrire leurs témoignages de diverses manières. En fait, elles affirment une détermination et une volonté très significatives de transcender les barrières familiales, culturelles, sociales et religieuses. Car, comme la rappelle Tahar Ben Jelloun : « Une fille qui ose s'exprimer- en s'opposant, en affirmant son individualité et son indépendance- est généralement mal vue : elle est considérée comme un élément de désordre porteur d'une double trahison ».

Si dans les premiers temps, seules quelques voix féminines étaient présentes lorsqu'émergea cette nouvelle forme d'écriture de la deuxième génération, elles ont assez vite pris la plume pour dire aux Français quelle était la vie des femmes immigrées maghrébines dans les banlieues. Plusieurs de ces jeunes auteures vont faire leur entrée sur la scène littéraire française, dans la ligne politique beur des années quatre-vingt-dix, pendant lesquelles se dessine une évolution pour les jeunes filles « berbéro-arabo-islamiques ».

Telle une génération, fruit de la marge et de « l'exil dans l'exil, ces écrivaines vont être qualifiées de « génération de la parole », puisque sans concertation aucune, elles ont choisi d'emprunter des voies de l'écriture pour avancer leur parole, révoltée et contestataire, celle du malaise, de l'écartèlement et de la différence qui porte et dénonce même, dans son humour, la colère, la rupture, comme l'indique Iona-Marina Putan

« Elevées entre « deux nations, deux cultures, deux modes de vie » : la France, le pays de leur naissance, et la famille, ancrée dans les traditions du pays d'origine, les personnages féminins, de même que leurs créatrices, vivent un profond sentiment d'aliénation, de mal vivre, car comment être soi-même quand il faut réconcilier ces deux côtés de son être[459] ».

Dans ces premiers textes de femmes, celui de Farida Belghoul, *Georgette,* a été vivement saluée par la critique. Selon Charles Bonn, ce roman dépasse « d'emblée ce simplicisme du témoignage « direct » pour s'installer dans une qualité littéraire évidente ». En effet, si l'on examine l'intérêt de la critique pour la littérature beur au féminin, on peut constater l'existence d'analyses ayant abordé ce phénomène à l'intérieur de la mouvance littéraire des beurs qui mettent l'accent sur la volonté de ces femmes écrivaines de se détacher de leurs précurseurs masculins en abordant de manière spécifique différents thèmes parmi lesquels l'identité, l'assimilation, l'intégration, l'histoire de leur communauté en France ainsi que leurs rôles et places dans la société d'accueil. En effet, dans leurs écrits, elles racontent des expériences authentiques et confirment l'image de la femme maghrébine comme double victime à la fois de la société patriarcale d'origine dans sa violence et des humiliations d'immigrées dans une société hostile. Force est de préciser que les réflexions sur la contribution féminine de cette mouvance littéraire des beurs restent minimes dans les ouvrages de critique littéraire. Et pourtant, des voix féminines n'ont pas cessé de s'élever au cours des années, se distinguant par des créations diversifiées, qui ont transcendé les images réductrices proposées par divers critiques adoptant une attitude hostile dès l'apparition de la littérature beur.

En ce qui concerne la réception des textes des écrivaines issues de l'immigration, à l'instar de la gente beure, elles ont à subir une autre marginalisation, issue directement d'une conception traditionnelle de la critique littéraire visant à reléguer l'apport féminin dans une catégorie bien spécifique par rapport à la production masculine. Certes, la diversification de leurs écrits est généralement désignée d'« Ecritures féminines de l'immigration », de « l'écriture féminine de l'immigration maghrébine en France », de « l'écriture migrante au féminin », mais peu importe l'abondance des appellations, leur contribution illustrant multiples formes romanesques est originale et mérite, malgré toutes les réserves, d'acquérir une place considérable dans le paysage littéraire français.

---

[459] Iona-Marina Putan, *"L'image de la jeune fille dans la litterature féminine de l'immigration", Représentations de la féminité dans l'espace culturel francophone*, Galti, Communication interculturelle et litterature, NR. 4 (12), Octobre, Novembre-Décembre, Volume I, Edition Europlus, 2010, p.226

La remémoration dans le récit beur

Paradoxalement, chez cette génération beur, « Je » n'est pas un autre. Dans le cas de Razika Zitouni « Je » c'est moi

« J'ai vingt-cinq ans. Je suis brune au teint mat, menue, sociable, chaleureuse et j'ai des yeux noirs en amande. Je viens de terminer mon DEA d'histoire... » (p.7) ... « Razika » (p.153) « J'étais née en Algérie » (p.201)

Révélant une vérité commune pour tous les jeunes de l'émigration, le récit personnel de Razika n'instaure pas un « pacte autobiographique », mais « une signature autobiographique collective ».

Présentée sous forme d'un récit individuel, l'écriture de Zitouni soulève plusieurs questions qui intéressent le statut de tous les Beurs, en l'occurrence l'identité, le ressourcement, l'intégration, etc. Quand l'auteure - narratrice retrace le parcours de sa famille, entre la terre natale et le pays d'accueil, elle le calque sur d'autres expériences similaires : « les histoires de ma famille sont celle de tout un peuple »[460].Cette phrase montre bien que quand il s'agit d'un roman beur, l'auteur = narrateur assume son récit à la première personne mais à résonnance plurielle de « tout un peuple ».

Le pacte autobiographique dès lors, pour reprendre la formule de Philippe Lejeune, s'inscrira dans une dynamique autant collective qu'individuelle.

L'écriture du souvenir

Dans son ouvrage « La mémoire, l'histoire, l'oubli », Paul Ricœur démontre une problématique commune aux deux concepts de la mémoire et de l'oubli en séparant radicalement mémoire et souvenir ou *l'évocation simple et l'effort de rappel* [461] mais tous deux restent une « représentation de l'absent ». Ricœur reprend, à ce niveau, la distinction platonicienne entre mémoire acquise et mémoire transmise.

Husserl distingue entre *souvenir-primaire* renvoyant à la présentation, et *souvenir secondaire* renvoyant à la re-présentation. Il démontre également que le souvenir, en tant qu'acte de remémoration, est lié au présent : « Le ressouvenir n'est pas seulement un « comme si » présent : il vise le présent, et ainsi le pose comme ayant été »[462]. Par conséquent, tous les moments du flux prennent

[460] *Comment je suis devenue une beurgeoise*, Op.cit, p.33.
[461] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p.23.
[462] -E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 2002, pp.56-57.

contour autour du présent : « [...] le présent est l'effectuation du futur remémoré »[463].

Jean-Yves et Marc Tadié en parlant de la mémoire et des réminiscences, introduisent les divisions suivantes :

« Nous distinguerons la mémoire romantique, qui est cette tentative de retrouver en retournant dans les cadres auxquels nous avons confié nos sentiments, la sensation de ceux-ci. La mémoire imaginative se reconstruit à partir de l'image que nous apporte le souvenir, un sentiment que nous croyons avoir éprouvé à ce moment. La mémoire affective qui est un sentiment présent créé par le choc affectif du souvenir. La mémoire sensitive (que Proust appelle involontaire, terme que la psychologie scientifique n'utilise jamais), qui nous envahit de la sensation ressentie autrefois avant, ou même sans, que le souvenir image ne parvienne à la conscience ».[464]

Pour le cas de l'écriture beure, nous estimons que la mémoire est à l'œuvre dans le cas de la réappropriation de son moi est fortement liée à la mémoire volontaire selon la terminologie des deux psychologues cités ci-dessus. En effet, cette catégorie de mémoire : « nécessite une recherche par la pensée pour retrouver les images souvenirs, ne ramène que des clichés : notre passé affectif serait donc enterré sous notre présent, comme ces villes anciennes sous des villes nouvelles ; on peut en retrouver les ruines, mais seule l'imagination peut les faire revivre et par un effort supplémentaire leur donner une connotation affective ».[465]

C'est d'ailleurs cette entreprise de remémoration, de lucidité mémorielle par le canal d'écriture qui donne au récit des accents de roman-vie. Des phrases comme : « *je passe mes journées...à essayer de me souvenir de qui je suis* » *(p.145),* « Au *fur et à mesure, des détails me reviennent en mémoire* » (p.143) montrent bien qu'il y a un travail d'arrache-pied au niveau de la remémoration chez Faiza Guène. L'appellation de « mémoire volontaire » s'applique parfaitement au regard rétrospectif de cette écrivaine. D'ailleurs, le verbe « *essayer de me souvenir* » prouve qu'il y a une volonté chez la narratrice de revisiter un vécu. L'écriture du souvenir du retour au bled est donc une sorte de théâtralisation tragique d'un moment fort mais elle se veut aussi une continuation de la vie.

« Du rêve pour les Oufs » : une écriture basée sur des réminiscences

Dans « Du rêve pour les Oufs », Faiza Guène retrace une partie de l'histoire d'une fille nommée Ahlème qui a dû quitter son Algérie natale. A dix ans et après l'assassinat de sa mère dans des circonstances imprécises, elle se rend en France

---

[463] *Ibid.* p.57.

[464] -Jean Yves et Marc Tadié, *Le sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1999, p.177.

[465] *Ibid.* p.187.

avec son père handicapé et son frère cadet, nommé Foued. Ce deuxième livre de Faiza Guène après « Kiffe kiffe demain » publié en 2003, opère un va-et-vient entre le pays d'accueil et le pays d'origine comme si le projet de son écriture était le produit de ce va-et-vient, et comme si aussi écrire était prendre la décision de parler à partir de cet entre-deux.

Par une démarche mnémonique, Faiza Guène s'attache à créer une image nouvelle à la réalité abordée par son œuvre. Même cachée derrière son protagoniste Ahlème, elle s'engage dans un récit à la première personne à entremêler une activité narrative consciente et un travail de mémoire. Cette deuxième tâche s'annonce *ipso facto* une condition nécessaire, mais pas suffisante pour recréer le passé par le moyen du récit.

En d'autres termes, la mémoire prend une place capitale pour la reconstitution des événements antérieurs de Guène. A cet égard, nous remarquons que le lieu joue un rôle déclencheur dans le processus de la remémoration. Ainsi, une fois de retour à la terre natale après dix ans d'exil, Ahlème ne peut retenir sa mémoire à la vue de la maison « Dar Mounia » où elle est née:

« Le taxi se gare dans un nuage poussiéreux, et, à la vue de la baraque « Dar Mounia » quelque chose m'agrippe le cœur, j'en ai le souffle coupé...C'est ici que j'ai grandi, et la première sensation que j'ai, c'est que tout est petit. Mon souvenir se trouve là devant moi ».[466]

Ce passage montre bien que le processus des réminiscences, comme l'explique Merleau Ponty, se déclenche exactement au moment du contact avec le monde extérieur, à savoir, la maison *Dar Mounia,* par l'intermédiaire de la perception visuelle : « *à la vue* ». Dans ce sens, Paul Ricœur a évoqué l'importance du lieu « *dans la création de la mémoire et de l'imagination »*[467].

Comme l'a précisé Mickaël Bakhtine, l'espace est substantiel, il acquiert par conséquent, le statut de véritable acteur ayant le pouvoir de modifier les compétences modales du sujet opérateur. L'exemple d'Ahlème à la vue de la maison « *Dar Mounia* » est un exemple qui montre bien que l'espace agit sur l'état d'âme d'un personnage. Le retour d'Ahlème est vécu sous des émotions fortes : *« quelque chose m'agrippe au cœur », « souffle coupé* ». Cette scène montre, en un mot, que le personnage beur est lié affectivement à l'espace-lieu natal.

Dans ce passage, la narratrice tâche de restituer un vécu qui représente autant de « souvenirs- écrans » selon la terminologie freudienne. En effet, Sigmund Freud rattache un souvenir- écran à un événement antérieur où la mémoire exerce une sorte de déplacement rétrograde. En d'autres termes, l'essentiel qui intéresse

---

[466] -*Du rêve pour les oufs*, p.143.

[467] -Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Op.cit, p.184.

la mémoire, se situe non en avant mais plutôt en arrière par rapport à la ligne du temps. D'ailleurs, le terme « *souvenir* » utilisé par Ahlème montre bien que sa mémoire se déplace non pas vers l'avant, mais à *contrario* vers le passé.

Outre l'effet de l'espace sur la psychologie du personnage beur, Ahlème parvient à reconnaître tous les membres de sa famille et de ses voisins, et montre que sa mémoire est infaillible :

«... je reconnais les visages familiers qui s'approchent » (p.143)

La perception et la sensation comme déclics de la mémoire :

Tâchons maintenant d'examiner de près comment se déclenche cette mémoire. A cet égard, nous citons deux approches ayant trait à cet acte de remémoration, en l'occurrence celle de Ponty, et celle de Proust. Ainsi, dans son ouvrage : « Phénoménologie de la perception » publié en 1945, Merleau Ponty accorde une grande place à la *perception* dans tout acte de remémoration. Quant à Marcel Proust, la mémoire involontaire qui permet de revivre le passé est déclenchée à travers la *sensation*. D'ailleurs, l'expérience de « la petite madeleine » et l'histoire de son « plaisir délicieux » citées dans : « A la Recherche du Temps perdu» (1913) montrent que la sensation se traduit de façon interne mais au contact d'un événement physique.

Ainsi, au cours de la scène du retour d'Ahlème, il paraît que certes les organes sensoriels ont joué le rôle de stimulus dans le déclic de la mémoire. En effet, plusieurs organes récepteurs (ou les sens) ont été à l'œuvre : d'abord, la vue (*et à la vue de la baraque familiale Dar Mounia*), ensuite, l'ouïe (*j'écoute l'Algérie.../ écouter les gens...*), puis, l'odorat (*je sens son odeur...*). Ce sont donc ces organes sensoriels qui ont stimulé non seulement la mémoire d'Ahlème, mais et surtout son émotion et son fort intérieur au contact de sa terre natale. Le résultat de ce contact avec le passé est : « quelque chose m'agrippe le cœur » (p.142).

C'est après cette phase où la sensation a joué un rôle initial, voire fondamental en ce qui concerne le surgissement des souvenirs que la perception a pris place : « je reconnais les visages familiers qui s'approchent » (p.143). Ici le verbe « reconnaitre » relève de la perception car il fait appel à l'esprit. D'ailleurs, d'un point de vue sémantique, et comme le précise le dictionnaire Larousse, la perception est « une fonction essentiellement cognitive ». Bref, si les organes sensoriels ont assimilé le rôle d'éléments déclenchant des souvenirs « des détails me reviennent en mémoire » (p. 143), c'est la perception qui a donné, en quelque sorte, une signification à la première étape de la sensation et conduit Ahlème à raisonner et à porter un jugement : « A part ça « Dar Mounia » n'a pas tellement changé. » (p.144).

Par ailleurs, la « problématique » des réminiscences que l'écriture beure met en œuvre s'apparente à un croisement d'existences révélant l'imbrication de

l'individuel et du collectif. Cet écrit, en effet, est autant celui de « Je » et du « Nous » du monde passé/présent dans lequel la mémoire prospecte, enquête.

La mémoire individuelle : temps personnel et souvenir

Tout comme chaque écriture du « Moi », le rappel serait à la base de tout souvenir. L'écrivain qui s'engage à évoquer son enfance ou une partie de sa vie propre est conscient qu'il doit puiser dans son dedans car comme le souligne Maurice Halbwachs : « On considère la mémoire comme une faculté proprement individuelle ».[468]

Quand Ahlème, la narratrice et protagoniste de Faiza Guène, utilise à chaque fois l'expression « *je me souviens* » comme acte de réminiscence individuelle, cela suppose qu'il y a d'abord une vraie volonté de revisiter le passé vécu qui constitue avant tout une matière principale de l'écriture beure.

De même, le mécanisme du souvenir chez le personnage de Faiza Guène est lié aux images des membres de la famille

« La tante Hanane, j'ai gardé d'elle un souvenir assez fidèle » (p.144)

Il en va de même pour les images des « *grands-parents* » et notamment de « *la grand-mère* »[469]qui jouent un rôle prépondérant au niveau de la remémoration. Leurs images, liées aux coutumes du pays natal, aident davantage Ahlème à restituer une bonne partie de son passé

« Au fur et à mesure, des détails me reviennent en mémoire. Je retrouve mon petit coin secret. Pour moi, toute l'Algérie se trouve ici » (p.143)

En d'autres termes, lorsqu'un émigré maghrébin quitte son pays, il porte avec lui un bagage de souvenirs personnels et même historiques qui lui faciliteront tout essai éventuel de ressourcement. De surcroît, Ahlème qui vit un traumatisme justement à cause de cette émigration, montre qu'il est difficile parfois de se passer de l'appui des autres au cours des séances de réminiscences : « Je passe mes journées à écouter les gens, à essayer de me souvenir de qui je suis ». (p.145)

Faiza Guène veut bien souligner que la mémoire individuelle n'est pas totalement fermée et isolée mais elle fait appel, aux souvenirs des autres. A ce propos, Paul Ricœur est bien clair : *on ne se souvient pas seul. (p.148)*

D'autre part, ce processus de la remémoration s'annonce comme étant une séance thérapeutique pour une émigrée se plaignant d'un traumatisme occasionné par un déchirement identitaire et par l'assassinat de la mère.

---

[468] -Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, p.28.
[469] *Ibid.* p.144.

Chez Faiza Guène, il s'agit moins de restituer un vécu, mais davantage ce qu'il en reste. Dans ce cas, écrire équivaut à transmettre une mémoire. Apparemment, Ahlème, en réactivant certaines « strates » du passé, cherche avant tout à se réconcilier avec la perte et la douleur, et par conséquent, à camoufler ses traumatismes profonds. Ce qui compte pour elle, c'est « essayer de me souvenir de qui je suis ». (p.147)

Pour la jeune émigrée, la remémoration s'annonce comme un « travail de deuil », selon la terminologie de Sigmund Freud. Selon ce psychanalyste, c'est une sorte de séance durant laquelle le sujet-patient est amené à revivre le même traumatisme qu'il a vécu pour parvenir, enfin de compte, à se réconcilier avec son refoulement. Dans le récit de Faiza Guène, on est loin de l'univers laiteux de la mère dans l'œuvre d'Assia Djebar. La mère est, au contraire, absente, morte déchiquetée par une explosion :

« Ce fut un vrai massacre, plus de youyous, seulement des cris. Ils ont assassiné tout le monde... Les gens étaient traumatisés par ces images de corps mutilés et de biberons ensanglantés. Je me souviens avoir fait ce rêve dans lequel les robes que ma chère petite maman avait confectionnées avec tant de soin se tachaient de sang ». (p. 64)

La narratrice nous compte ses « coups de sang », ce pourquoi elle s'enflamme, ce qui la met « en crise », ses expériences de tension, de désir. Elle s'active à mettre à nu son « je », étalant ses émois et ses passions dans la perspective d'atteindre une littérature de l'émotion et du subjectif, tout en faisant surgir la part du « fantasme-central », selon l'appellation freudienne.

Par ailleurs, Ahlème montre au cours de ses réminiscences ou de ses flash-back que la mémoire individuelle, à elle seule, demeure insuffisante afin de restituer tous les événements du passé. L'appui de l'autre reste incontournable :

« Je passe mes journées à écouter les gens, à essayer de me souvenir de qui je suis.» (p.145)

Autrement dit, Faiza Guène veut bien souligner que la mémoire individuelle n'est pas totalement fermée et isolée, mais elle fait appel, de temps à autre, aux souvenirs des autres. Il s'agit moins de restituer intégralement un vécu mais davantage ce qu'il en reste. On dirait qu'Ahlème cherche, et par le truchement de ses souvenirs personnels, à trouver un lien entre son passé et son présent. D'ailleurs, la perte de la mémoire n'est –elle pas synonyme de la perte de soi ?

La mémoire collective dans le récit beur :

Le concept de la mémoire collective remonte au début du vingtième siècle avec les recherches et les travaux menés par le sociologue français Maurice

Halbwachs[470]. Pour ce chercheur qui est un élève d'Emile Durkheim et d'Henri Bergson, il est difficile de séparer la mémoire individuelle de la mémoire collective : « Nos souvenirs demeurent collectifs et ils nous sont rappelés par les autres alors même qu'il s'agit d'un événement auquel, nous seuls, avons été mêlés... C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls ».[471]

De façon générale, la mémoire collective renvoie à la mémoire d'un groupe dans sa totalité. D'ailleurs, ce concept a fait l'objet de plusieurs recherches dans le domaine de la sociologie, de la psychologie, de la philosophie et de l'histoire.

Dans cette optique, le chercheur français souligne bien l'interaction de la mémoire individuelle en rapport avec la mémoire collective (dite aussi de *« la masse »*) :

« Au reste, si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaissent avec plus d'intensité à chacun d'eux ».[472]

C'est pourquoi le même chercheur n'hésite pas à souligner qu'il est même difficile de concevoir la mémoire individuelle en dehors de la mémoire collective :

« Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective et que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe »[473]

Dans tous les cas, c'est l'individu qui participe à la mémoire individuelle et à la mémoire collective étant donné que c'est toujours lui (l'individu) qui se rappelle. Cependant, il est opportun parfois de considérer que « le groupe en lui-même comme ayant la capacité de se souvenir ».[474]

« Comment je suis devenue une Beurgeoise » ou le chevauchement entre l'individuel et le collectif :

Publié en mars 2005, « Comment je suis devenue une bourgeoise » est, apparemment le seul livre de Razika Zitouni qui s'engage à « témoigner de la construction d'une France plurielle ». C'est aussi un « ouvrage publié sous la

[470]Né à Reims en 1877 et mort en 1945 à Buchenwald en Allemagne. Dans son ouvrage publié en 1925 « Les cadres sociaux dans la mémoire collective », Halbwachs définit ce terme comme étant l'ensemble des souvenirs partagés au sein d'un groupe ou d'une collectivité

[471] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, p.6.

[472]Ibid. p.24.

[473] Ibid., p.24.

[474]*Ibid*.p.54.

direction » d'un professeur d'Histoire nommé Jean Claude Lescure. A défaut de l'absence d'une indication générique nette, ce livre pourrait se lire comme étant un récit autobiographique mais aussi comme étant un document social ou sociologique. Ainsi, dans la première partie intitulée « Ma tribu et ses racines », la narratrice retrace le parcours de sa famille qui a dû quitter l'Algérie, son pays natal, pour des raisons socio-historiques. De même, elle relate certaines traditions maghrébines ainsi que la vie des émigrés dans la banlieue française. D'ailleurs, l'histoire de la famille de Razika n'est qu'un exemple qui pourrait s'appliquer à plusieurs familles émigrées : « Les histoires de ma famille sont celles de tout un peuple » (page : 33)

En parallèle, la narratrice juge utile d'insérer sa propre histoire au sein de celle de sa famille. A travers ce récit individuel, Razika fait part au lecteur de son ambition d'affranchir les chaines des traditions familiales et maghrébines, et de son désir d'égaler l'Autre dans tous ses droits. Elle n'hésite pas à proclamer ouvertement son émancipation à la française.

En tant que document social, l'écrivaine aborde plusieurs sujets d'actualité comme : la situation de la femme et sa participation dans la société d'accueil, le port du voile, le mariage mixte, le chômage chez les enfants issus de l'émigration, l'intégration et la question de l'identité, et j'en passe et des meilleurs.

Dans la quatrième et dernière partie, il est question du parcours scolaire de Razika et des différentes difficultés qui entravent ce parcours, à commencer par le racisme et à finir par le chômage dans le pays d'accueil.

Le roman beur et la constitution de la mémoire collective :

Le roman en tant que genre hybride s'annonce comme un récit ayant la capacité d'allier l'histoire et la mémoire. D'ailleurs, le roman historique est en principe, un exemple qui transpose en même temps ce qui est historique collectiviste et ce qui est fictif et individuel. La dichotomie *histoire / historicité* rappelle, en grande partie, le chevauchement mémoire individuelle/mémoire collective.

Pour être plus clair, nous prenons l'œuvre de Razika Zitouni *« Comment je suis devenue une beurgeoise »* pour apporter des éclaircissements à ce sujet. Au plan de la structure générale du récit, l'histoire de la famille de Razika se présente sous forme d'une *analepse* de longue portée dans le temps. Le récit autobiographique s'ouvre sur la narration alors que la narratrice a *vingt -cinq ans* et qu'elle *prépare son DEA d'histoire*. Razika, en tant qu'instance d'énonciation centrale du récit, rapporte les événements vécus par sa famille selon la succession de micro-séquences narratives.

La « problématique » des réminiscences qu'elle met en œuvre s'apparente à un croisement d'existences révélant l'imbrication de l'individuel et du collectif. Cet écrit, en effet, est tout autant celui du « Je », et du « Nous », et du monde

passé/présent. D'ailleurs, Razika est claire à cet égard lorsqu'elle a affirmé : « *Les histoires de ma famille sont celles de tout un peuple* ».[475]En d'autres termes, et en plus de la généralisation, le récit chez Razika cède souvent la place de la première personne du singulier à la première personne du pluriel

« Nous, jeunes femmes issues de l'émigration, étions méprisées car nous symbolisons la liberté » (p.65).

Ainsi, si tous les romans d'écrivains beurs racontent l'histoire du « Je » narrateur, les récits individuels deviennent tous une seule histoire, celle du Beur. On comprend aussi tout de suite que le « Je » parlant existe mais il révèle une vérité commune pour tous les jeunes de l'émigration. Razika Zitouni n'instaure pas un pacte autobiographique « individuel », mais plutôt une *signature autobiographique collective*.

C'est à ce niveau qu'on pourrait parler également de la naissance de l'identité collective beure qui se situe entre deux identités collectives centrales. D'ailleurs, l'engagement de l'écrivain beur passe par l'écriture et le « Je » narrateur devient voix plurielle laissant la place au « Nous », voix également de l'auteure qui se retrouve face à elle-même : dire la vie, la jeunesse et les problèmes du quartier.

D'autre part, le récit de Razika Zitouni intègre une bonne partie de la réalité historique de l'Algérie, son pays natal. Elle évoque, entre autres, la période du colonialisme français, la révolution algérienne, l'indépendance et la période de l'instabilité politique en Algérie dans les années 1990. Certes, la dimension politique gagne du terrain dans le récit de Razika, mais la part de la mémoire collective est également importante

« On peut parler de mémoire collective quand nous évoquons un événement qui tenait une place dans la vie de notre groupe ».[476]

Ces événements historiques douloureux qui ont fait couler beaucoup d'encre ont nettement marqué l'écriture de Razika. En d'autres termes, cette écrivaine s'engage avant tout par le biais de la littérature, à donner la voix à plusieurs personnages pour qu'ils puissent s'exprimer sachant que *la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes*[477].

De cette masse de souvenirs communs au « *père* », à la « *mère* », au « *grand-père* », à la « *grand-mère* », à « *l'oncle* », et à d'autres, et qui s'appuient l'un sur l'autre, on aboutit à former une mémoire collective. Autrement dit, ce type de mémoire nécessite un travail de groupe qui se partage les souvenirs dans l'espoir de garder ou du moins, sauvegarder certains événements de l'oubli. C'est

---

[475] *Comment je suis devenue une beurgeoise* , Op.cit p.33.
[476] Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, p.14.
[477] *Ibid.* p.23.

pourquoi, Razika trouvait du plaisir à écouter les histoires des membres de sa famille : « *Ma grand-mère m'a raconté...* »[478]. « *Mon grand-père m'a raconté...* »[479], « *Mon père me disait...* »[480]. En ce sens, et comme l'affirme Maurice Halbwachs, on déduit que la famille joue un rôle considérable dans la constitution de cette mémoire collective. C'est ce qui explique d'ailleurs à notre sens, l'usage fréquent des membres de la famille dans « Comment je suis devenue une beurgeoise » comme suit :

Auteur :	**Œuvre :**	**Personnage :**	**Nombre de fréquence d'emploi :**
Razika Zitouni	« Comment je suis devenue une beurgeoise »	-La mère : -Le père : -le grand-père : -la grand-mère : -la tante : -les oncles :	**-279** instances **-113** instances **-14** instances **-21** instances **-42** instances **-21**instances

Aussi faut-il ajouter que la narration chez Razika reflète des chronotopes déterminées par la mémoire. Les cadres spatio-temporels renvoient à un temps historique car, comme le précise Maurice Halbwachs, la datation s'avère nécessaire, voire décisive pour déterminer de l'historicité d'un événement :

« Certes, si la mémoire collective n'avait d'autre matière que des séries de dates ou des listes de faits historiques, elle ne jouerait qu'un rôle bien secondaire dans la fixation de nos souvenirs ».[481]

A cet égard, Razika Zitouni, en tant qu'écrivaine et chercheur dans le domaine de l'histoire, a bien superposé son récit personnel en concomitance avec des faits historiques propres à son pays natal, à savoir l'Algérie. Ces événements historiques relèvent notamment du domaine politique et social, comme l'indique le tableau suivant :

Événement historique :	**Citation :**	**Référence :**
Les manifestations de 1961 :	*-« Le souvenir des Algériens jetés dans la Seine lors des manifestations de **1961** était bien vif. »*	Page : 208

[478] *Comment je suis devenue une beurgeoise*, p.33.
[479] *Ibid.* p..32.
[480] *Ibid.* p.200
[481] Maurice Halbwachs, *Op.cit,* p. 28.

-Le Code de la femme : -La révision du code de la famille : -Les attentats du **11septembre** :	-*« Le Code de la femme algérienne est réglementé par le Code de la famille instauré en **1984** »* -*« En **2003**, des associations féministes ont obtenu la révision du code de la famille. »* -*« Depuis les attentats du 11 septembre **2001**, j'ai constaté que les femmes musulmanes, et plus précisément les Maghrébines, portaient plus facilement le voile »*	Page : 71 Page : 73 Page : 163

Aux antipodes de la mémoire individuelle qui puise dans « *le dedans* », la mémoire collective semble tourner vers « *le dehors* » qui correspond aux événements les plus notables de la vie nationale. Ces dates ou ces indicateurs chronologiques (*1961, 1984, 2001*et *2003*) qui ne sont pour l'individu que des signes extérieurs, assurent à ces événements une dimension historique :

« De tout ce qui précède, il résulte bien que la mémoire collective ne se confond pas avec l'Histoire et que l'expression mémoire historique n'est pas très heureusement choisie ».[482]

C'est également par l'insertion de ces dates à côté de certains événements qu'on peut déceler, comme le précise Paul Ricœur, entre la mémoire d'un passé réel et la mémoire imaginée. En localisant ces souvenirs dans le temps et même dans l'espace, l'auteur de : « Comment je suis devenue une beurgeoise» transmet des connaissances historiques en les arrangeant selon une logique temporelle allant du plus loin (***1961***) au plus récent (***2003)***.

Dès lors, il faut bien admettre que les souvenirs dominants qui jalonnent tout le récit enveloppent la mémoire individuelle. Par conséquent, dans l'écriture de Razika Zitouni, la réalité et la fiction vont en parallèle. C'est dans ce sens qu'il conviendrait de parler de pacte de lecture qui pourrait offrir une clé d'interprétation. A ce propos, Paul Ricœur rappelle le rôle joué par l'intentionnalité historique dans l'analyse du récit :

« Irréalité et réalité sont tenues pour des modalités référentielles hétérogènes, l'intentionnalité historique implique que les constructions de l'historien aient l'ambition d'être des reconstructions plus ou moins approchées de ce qui un jour

[482] Maurice Halbwachs, *Op.cit*, p.45.

fut « réel », quelles que soient les difficultés supposées résolues de ce que nous continuons d'appeler *représentance* ».[483]

Outre ces événements historiques datés, le récit de Razika rappelle d'autres faits qui ont marqué l'histoire de l'Algérie, en l'occurrence : « *l'intégrisme* »[484], « *la crise du logement* »[485], « *les groupes armés, les attentats* »[486]. « *La seconde Guerre mondiale* »[487], « *l'indépendance* »[488]. Il arrive même que l'écrivaine beure insère le nom d'une personnalité historique, en l'occurrence Houari Boumediene, président de l'Algérie entre 1976 et 1978 :

« Les luttes fratricides à la tête de l'Etat, suivies des choix économiques désastreux de Houari Boumediene, ont compromis le développement et la démocratie ».[489]

Cet éclairage historique qui est donné dans ce passage, notamment à travers la référence au nom du président algérien, vise à situer le récit dans une réalité passée pour comprendre le présent. De ce fait, le texte beur est foncièrement traversé par des chronotopes relatifs à l'Histoire, comme marqueur de la mémoire collective.

En somme, le récit beur de Razika Zitouni offre un exemple d'écriture où se mêlent la mémoire individuelle et la mémoire collective, la fiction et l'Histoire. En revisitant son propre passé et celui de sa communauté, l'écrivaine cherche, notamment, à mieux comprendre son présent en tant qu'émigrée d'une part, et d'autre part pour ramener à la surface quelques événements historiques restés sous silence.

C'est à ce niveau qu'on pourrait parler du nouveau rôle de l'écrivain dans le tissu social et artistique. Razika Zitouni, en tant qu'écrivaine beure, se veut, non seulement une romancière, mais aussi une historienne et une documentaliste. Chez cette écrivaine qui représente la nouvelle génération des romanciers beurs, le récit ne se forge pas seulement sur la binarité spatiale : Algérie/France, mais on assiste à une autre forme de binarité d'ordre temporelle regroupant à la fois histoire et Histoire, mémoire individuelle et mémoire collective, le *Je* individuel et le *Je* collectif.

---

[483] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p.340.
[484] *Comment je suis devenue une beurgeoise*, Op.cit p.75.
[485] *Ibid.* p.63.
[486] *Ibid.* p.62.
[487] *Ibid.* p.33.
[488] *Ibid.* p.33.
[489] *Ibid.* p.75.

Bibliographie

Corpus :

-ZITOUNI Razika, *Comment je suis devenue une Beurgeoise*, Hachette Littératures, Paris, 2005

-GUENE Faiza, *Du rêve pour les Oufs*, Hachette Littératures, Paris, 2006

Œuvres critiques :

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Editeur Albin Michel, 1997

HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 2002.

IONA-MARINA Putan, *"L'image de la jeune fille dans la litterature féminine de l'immigration", Représentations de la féminité dans l'espace culturel francophone*, Galti, Communication interculturelle et litterature, NR. 4 (12), Octobre, Novembre-Décembre, Volume I, Edition Europlus, 2010, p.226

Jean Yves et Marc Tadié, *Le sens de la mémoire*, Paris, Gallimard, 1999.

RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Edition Seuil, 2003.

Bouchra CHOUGRANI/ Najat ZERROUKI

(Doctorante à la FLSH Oujda)

La pluralité des exils des femmes émigrées ou issues de l'émigration en France.

L'exil est l'un des sujets les plus féconds de la littérature avec ces conséquences : la nostalgie, et le déracinement, mais aussi le voyage qui est non seulement un thème, mais aussi un genre littéraire.

Charles Bonn a signalé dans la préface de « problématique identitaire et discours de l'exil dans les littératures francophones [490]» que la problématique coloniale et postcoloniale a associé la littérature à des concepts sociologues comme l'identité ou l'émigration. Ainsi, les thématiques de l'errance de l'exil et du nomadisme sont au cœur de la littérature francophone et notamment de la littérature beure puisque celle-ci décrit les problématiques sociales relatives à l'immigration et à l'intégration.

La littérature beure féminine traite souvent de nouvelles manières de voir «l'appartenance » à une langue, un pays, une culture à une époque ou ces notions sont devenues de plus en plus ambigües. L'exil est l'un de leurs thèmes principaux. Il révèle souvent les problématiques qui sont liées à la langue de la terre natale, au rapport avec l'histoire, à la mémoire collective, à l'héritage culturel et aux ancêtres. L'identité de l'exilé beur est construite avec des éléments en rapport avec son passé comme ses origines et celle de ses parents, mais aussi des confrontations avec un environnement nouveau ou différent. L'identité devient donc non seulement un héritage, mais aussi une réalité à accepter et à assumer.

Plusieurs facteurs ont mis en valeur les thématiques identitaires comme l'exil l'appartenance ou la « départenance » à une culture comme les mouvements migratoires et qui ont permis en même temps la naissance de cette littérature de « l'exil dans l'exil[491] » selon les propos de Ben Jelloun.

---

[490] Charles, Bonn, « *Préface* » in *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophone*. Anissa Talahite-Moodley (dir). Ottawa : Ottawa University Press, 2007, p-p I-V.

[491] L'auter soutient que « la fille d'immigrés vit l'exil dans l'exil. Elle accumule et cristallise en elle les éléments contradictoires d'une vision du monde qui ne l'englobe que pour la neutraliser, étouffer sa voix ou essayer de la résorber dans ce qui tient lieu de culture

La littérature beure comme littérature qui résulte de l'immigration maghrébine en France a favorisé la floraison d'une identité plurielle « comme l'identité objectivée d'un groupe, qui ne prend sens que dans la confrontation et l'interaction avec d'autres identités individuelles et collectives »[492].

Ainsi l'exil prend de multiples formes pour décrire le déracinement d'une culture et l'enracinement dans une autre. L'écriture devient une issue pour atténuer la douleur du racinement et de « transformer la souffrance de l'exil en créativité [493]». D'autre part, la critique littéraire moderne montre que l'exil intérieur et existentiel caractérisent l'écriture beure. L'exil se présente dans cette littérature comme un décalage par rapport à la langue, à la culture de l'individu et favorise la création d'une nouvelle littérature.

Toutefois cette idée positive sur l'exil s'oppose à la situation précaire de l'exilé. L'expatrié se sent marginalisé et tiraillé entre deux cultures, deux identités et deux langues. Il ressent l'obligation de choisir d'appartenir à une seule identité et qui est le plus souvent l'identité de naissance puisqu'il ignore son identité d'origine. L'exil dans la littérature beure résulte de plusieurs conséquences comme le passé colonial, les grands flux migratoires ou le rejet de la société d'accueil. Toutefois l'expérience de l'exil chez les femmes diffère totalement de celle vécue par les hommes. Dans cet article, nous montrerons les différentes manifestations des exils chez les femmes issues de l'émigration à travers les ouvrages : *Beur's stroy*[494] de Ferrudja Kessas et *Kiffe Kiffe demain*[495] de Faiza Guène. Nous essayerons d'abord d'étudier le portrait de la femme exilée en relavant aussi les conditions des femmes émigrées et de leur descendance et enfin des exils intérieurs et extérieurs de ces femmes.

1. le portait de la femme exilée :

Dans son essai d'anthropologie, *De l'exil: Zehra, une femme kabyle*[496], Nadia Mohia montre que l'exil des femmes maghrébines se rapporte à une situation à la fois sociologique, anthropologique et psychologique puisque la femme est préparée à subir l'exil dès sa naissance. L'exil des femmes est ainsi un exil préconçu, contrairement à l'exil des hommes qui est choisi pour subvenir à un besoin

---

traditionnelle », in Tahar, Ben Jelloun, *Hospitalite Francaise: Racisme et Immigration maghrebine*, Paris : Seuil, p.150.

[492] Jay, Rowell, « *L'exil comme ressource et comme stigmate dans la constitution des réseaux des architectes-urbanistes de la RDA* », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* N°52, Paris : Belin, 2005, p.171.

[493] Raaja, Stitou, « *Universalité et singularité de l'exil* » in *Les Sites de l'exil,* Olivier Douville (dir), Paris : L'Harmattan, 1997, p.16.

[494] *Beur's story*, Paris: l'Harmattan,1990. (abréviation en « BS »)

[495] Faiza Guène, *Kiffe Kiffe demain*, Paris : Fayard, 2004. (abréviation en « KKD »)

[496] Nadia, Mohia-Navet, De l'exil: Zehra, une femme kabyle, Borché : Paris, 1999.

économique. L'anthropologue, étudie l'exil à travers une approche sociologique et affirme que ce dernier est une situation naturelle et un passage nécessaire pour les hommes maghrébins. Pour justifier ces propos elle donne l'exemple de l'histoire des premiers émigrés qui ont fourni la main-d'œuvre à la France et dans l'intention étaient de revenir au pays natal après avoir gagné la fortune qui leur permettra d'avoir une meilleure vie. Toutefois, cette émigration a fait appel à un regroupement familial et le rêve du retour au pays s'est estompé. L'essayiste explique également l'exil préconçu des femmes en montrant que la femme subit l'exil dès sa naissance puisqu'elle est consciente qu'elle quittera sa maison natale et sa famille pour rejoindre son mari. Le regroupement familial a pareillement poussé ces femmes à quitter leur pays natal, leur famille, leur tradition et de rejoindre un pays dont elles ignorent les mœurs et les coutumes. C'est ainsi que l'émigration se transforme en un exil et en déracinement de ces femmes qui ne pensaient jamais à quitter leur pays. Ces femmes seront soumises à l'enfermement dans un espace étranger, à l'isolement, l'exclusion et l'impossibilité d'intégration due à la non-maîtrise de la langue du pays d'hospice.

Cette émigration s'est transformée en exil spatiotemporel puisque la durée temporaire du séjour s'est allongée. La génération née de l'émigration entre 1960 à 1980 a subi quotidiennement les crimes racistes, les bavures policières et la marginalisation ce qui a nécessité une prise de conscience de leur situation et qui s'est manifestée dans la littérature née en France en 1980 et nommée littérature beure.

La littérature beure est ainsi par son essence une littérature de l'exil intérieur plutôt qu'une littérature de l'émigration puisque l'émigration nécessite un déplacement d'un espace géographique à un autre. Cette génération née également d'un exil se sent doublement exilée et réclame son droit d'appartenir à la France. Les premiers écrivains de cette génération étaient d'abord des hommes, puis des femmes qui se sont aussi exprimées sur leur condition.

II. L'exil des mères

L'écriture féminine beure a dévoilé la présence importante de la femme - pendant les premières années d'exode du Maghreb vers l'ancien continent qui suivirent l'indépendance des anciennes colonies- son soutien pour son mari et sa volonté de protéger son foyer. Les images riches et fécondes dévoilées par une multitude écrivaine nous permettent de voir différemment la condition des femmes émigrées puisqu'elles étaient souvent marginalisées dans les écrits masculins ou présentent uniquement dans l'arrière-plan.

Les femmes maghrébines de par leur exil volontaire et de par leur situation de migration ont enduré des moments difficiles, marqués par la solitude, la désespérance, la peur et par un profond sentiment de perte. Cette pérégrination

vers l'Europe afin de rejoindre leurs maris a engendrer l'effeuillement de la protection de leurs familles, mais surtout elles se sont retrouvées dans un autre univers différent et inaccessible. Cet exil intérieur en France est dû non seulement à la phobie de l'extérieur, mais surtout à une volonté de protéger ses valeurs, ses mœurs et ses coutumes dans un pays étranger.

Dans son roman *Beur's story*, Ferrudja Kessas raconte la condition de la femme émigrée à travers le personnage de Madame Azouik. Cette dernière a quitté sa famille et son pays pour rejoindre son mari en France. Un pays où elle a vécu l'exil et la pauvreté dans les bidonvilles de Nanterre et sans aucun soutien familial, à cause de l'abandon de son mari pour le jeu et l'alcool.

« Et elle lui racontait l'arrivée en France de sa mère qui débarqua seule une nuit d'hiver au port de Marseille, avec un panier d'osier pour tout bagage, et son fils Mohamed sous le bras, ne sachant pas si son mari serait heureux de la voir ou non ». B.S p.173

Madame Zaouik est mère de quatre garçons à qui elle éprouvent à un grand amour et alors qu'elle maltraite ses deux autres filles. Pour elle, ses garçons sont sa joie et sa fierté cependant ses filles sont une menace pour l'honneur de la famille et pour ses valeurs. Ainsi, elle s'enferme dans son appartement et refuse de sortir sauf pour visiter ses voisines kabyles et qui vivent dans le même immeuble. Elle a aussi décidé d'enfermer ces filles et leur permet difficilement d'aller à l'école. Elle les guette tout le temps, délimite leur espace de liberté, les menaces et leur rappel qu'elles doivent se marier et se consacrer à leurs époux.

Pour Madame Azouik, sa maison est son espace de bonheur et de joie puisqu'elle se sent entourée par ses enfants et servie par ses filles. Un espace où elle peut vivre sa culture kabyle en pratiquant sa langue natale, en racontant des contes kabyles et en écoutant de la musique arabe et berbère. Toutefois, cette liberté n'est pas absolue puisqu'elle a toujours peur de son mari et de ses fils ainés et profite de leur absence pour se libérer

« Sa mère profilant de l'absence de ses fils aînés avait allumé l'électrophone à fond et dansait au milieu de la salle. »BS. p 107

Madame Azouik sent toujours la peur de perdre ses enfants à cause de leur côtoiement l'espace extérieur, elle devient ainsi très protectrice et parfois très violente. Toutefois ce caractère violent et menaçant disparait une fois qu'elle se retrouve dans son espace culturel et entouré par ses enfants. Cette femme devient très aimante avec un grand humour.

« Ses petits frères l'accompagnaient en claquant des mains au rythme de la musique de Rabah Driassa, dont sa mère était une fan invétérée. Fatima était assise sur la table, elle était morte de rire en suivant les périples des hanches de sa mère. » B.S p. 107

Pour ces femmes l'espace extérieur en France est différent de l'espace extérieur maghrébin, car ce dernier n'est pas un espace étranger et lui permet de rencontrer des personnes avec les mêmes références culturelles. Les champs de liberté sont plus grands dans l'espace français, toutefois ces femmes s'enferment de plus en plus sur elles et font de leur mari le seul intermédiaire avec l'espace extérieur. La femme est ainsi consciente que son rôle se limite à prendre soin de sa famille et de son foyer.

Dans un autre sens, l'espace intérieur étranger diffère aussi de l'espace intérieur du pays de naissance puisqu'il permet à la femme de s'impliquer davantage dans le milieu social et ne pas être à l'arrière-plan de la société. Contrairement, la valeur symbolique se limite au rôle de femme au foyer pour la femme maghrébine, ainsi la valeur symbolique de la femme en France prend une autre forme. Elle a le droit d'interagir dans les espaces intérieurs et extérieurs et de dire son opinion ce qui lui offre des un épanouissement social. Le dehors devient donc un espace où la femme peut s'investir en refusant la soumission.

Par ailleurs, Faiza Guène décrit cette dichotomie entre espace intérieur et espace extérieur pour la femme émigrée. Elle montre à travers l'exemple d'Yasmina, la vie pénible de la femme émigrée dans l'espace interne et l'espace externe. Alors qu'Yasmina cherche à vivre chez elle, son mari l'abandonne et se sent obligée de sortir de son foyer pour travailler et nourrir sa famille. La rencontre avec l'espace public est très choquante puisqu'elle doit affronter une société qu'elle n'a jamais connue et doit s'adapter au nouveau mode de vie. Yasmina essaie aussi de surpasser ses peurs vis-à-vis de l'espace extérieur, d'apprendre le la langue française et de s'adapter aux coutumes du pays. Toutefois, elle vivra le rejet de cette société française et aussi de son employeur qui l'insulte et l'humilie continuellement.

L'espace extérieur est également présenté dans le roman de Faiza Guène comme un espace de militantisme de réclamation d'appartenance à la France. L'auteur nous livre dans son roman l'exemple des filles-femmes qui ont rejeté les traditions du pays d'origine ou de naissance aux dépens de leurs relations parentales. Elle nous livre l'exemple de Samra qui a été enfermée dans sa chambre par son père, qui a réussi à fuir, à se marier avec un français et à devenir actrice de théâtre. À son tour le personnage de Fatouma Konaré, est un exemple des femmes militantes pour les droits des travailleuses émigrées et qui va mener la grève contre le directeur de « l'hôtel Formule 1 ». Elle poussera les autres travailleuses à parler de leurs droits et de réclamer de leur employeur du respect. Cette femme deviendra ainsi un modèle pour Doria et qui l'encouragera à voter et aussi à participer dans la vie politique française.

« Fatouma a commencé à travailler à l'hôtel de Bagnolet en 1991. À cette époque-là, moi, je savais même pas nouer mes lacets toute seule. C'est elle qui a

commencé à dire tout haut que les femmes de l'hôtel se faisaient exploiter. » KKD. p.63.

Ainsi l'espace extérieur devient libérateur de la femme émigrée et la pousse à participer activement dans la vie sociale afin de solliciter ses droits et de pouvoir s'intégrer dans la société française

L'espace extérieur dans les textes beurs s'oppose continuellement à l'espace intérieur. Les femmes fondent de cet espace privé un lieu de bonheur où elles se sentent aussi les meilleures associées de leurs maris et les gardiennes de son honneur et au service de toute la famille.

Ces femmes exilées perçoivent leur liberté amputée par l'exil puisqu'elles ont perdu leurs références culturelles et leurs liens familiaux toutefois la naissance d'un enfant leur permet de se régénérer et de trouver une nouvelle raison de vivre dans l'espace étranger. L'enfant acquière à la mère la possibilité de s'évader de l'espace fermé en lui prêtant son corps, ses yeux et sa voix. Elle voit que son enfant est totalement dépendant d'elle ce qui lui offre une impression de totalité, comme si elle s'était accomplie totalement par l'existence même de l'enfant.

L'imaginaire de la mère et sa volonté de se libérer de l'enfermement lui font croire que son enfant est à la fois son phallus, sa force de créer et de donner vie à un monde externe. Ainsi, l'enfant devient la source intarissable d'énergie avant la puberté, au fil des années la mère devient de plus en plus envahissante. L'enfant à l'âge adulte a subséquemment deux solutions pour se libérer de l'emprise de sa mère : la première est de refuser d'être l'objet de sa mère et la seconde et d'accepter ses envies et au risque de devenir son outil de satisfaction continuelle. Le fils essaie souvent de se démarquer de sa mère et de montrer que son corps et ses opinions lui appartiennent, il cherche ainsi à prouver qu'il n'est pas le phallus de sa mère. Les filles aussi refusent d'être une continuité de leur mère et souhaitent concrétiser leur propres rêve et ambition.

Les écrivaines beurs décrivent cet amour et attachement des mères émigrées pour leurs fils. Dans le roman *Beur's story*, le personnage de Madame Azouik éprouve un grand amour pour ces fils. Elle explique dans le récit qu'elle avait perdu son premier fils en Algérie à cause de la famine et de la maladie et que son fils ainé, né en France lui a permis de revivre la maternité une deuxième fois. Mohamed, ce fils ainé est un jeune homme très violent qui essaie de faire endurer l'ordre dans la famille et qui est même craint par sa mère. Il punit ses sœurs pour la moindre erreur et prend la place du père en travaillant pour nourrir sa famille et en forçant ses frères et ses sœurs à étudier : « Mohamed était le véritable chef de la famille. » B.S p.36

En usant de son autorité, le fils ainé essaie d'imposer les valeurs algériennes en France et de reprendre le rôle de son père ivrogne et veille au respect de sa mère.

Toutefois, son frère Abdel est l'exemple du jeune homme qui veut s'impliquer dans la société française, il offre plus de liberté à ses frères et ses sœur et choisi de quitter le foyer parental pour vivre en concubinage avec son amie française. Abdel refuse d'être le phallus de sa mère et se libère des valeurs et coutumes du pays d'origine. Le départ d'Abdel pour vivre avec son amie a causé un grand malheur pour Madame Azouik qui a choisi de s'enfermer davantage sur elle et refuse de parler à ses autres enfants.

À travers ce roman nous pouvons comprendre que le fils se considère ainsi comme un « tout » est refuse d'être une partie de la mère et souhaite être indépendant de son père. L'enfant de sexe masculin ou féminin rejette à la fois la protection de la mère et l'emprise du père et vise ainsi de les détrôner du rôle de chef de famille. Les enfants issus de l'émigration maghrébine en France sont en perpétuelle rivalité avec leurs parents puisqu'ils ne veulent pas être à leur image. Ils visent ainsi à rejeter les valeurs inculquées par leurs parents afin de les remplacer par celle reçue dans la société française.

III. Claustration et exil intérieur des protagonistes féminins :

Plusieurs écrivaines beures et maghrébines ont dénoncé à travers leurs écrits les situations désastreuses de la femme musulmane dans son foyer. La femme est perçue par ses membres de famille comme un être inférieur qui consacre sa vie à ses parents, son époux et ses enfants.

Ces écrivaines ont également dévoilé les nombreuses formes de violence exercée sur les femmes et qui commence dès leurs naissances ; alors que la naissance d'un garçon est fêtée et offre une grande importance à sa mère dans la famille, la naissance de la fille est négligée et crée la désolation de la mère et la négligence du père.

Comme les premières écrivaines beures, les écrivaines du corpus dénoncent à leur tour l'incarcération des femmes dans les espaces privés en montrant les conséquences néfastes de l'enfermement sur l'esprit des femmes enfermées. Dans le roman *Beur's Story,* Ferrudja Kessas dévoile l'enfermement des filles dans la banlieue parisienne. Malika et Fatima sont deux sœurs qui n'ont le droit de sortir que pour aller au lycée. Elles sont souvent observées par leur mère et leurs ainées qui exercent sur eux une pluralité de violences pour la moindre erreur. Toutefois le père a un rôle pacifique puisqu'il souvent absent de la maison.

Le roman dévoile de multiples formes d'exil intérieur, nous pouvons d'abord citer l'exil de Malika et Fatima dans leur chambre pour fuir les menaces de leur mère et la brutalité de leurs ainées. Si nous considérons l'exil comme une fuite d'un espace de violence vers un espace de sérénité, la chambre exerce donc le même rôle puisqu'elle leur permet de contempler, de réfléchir et de rêver à une autre vie. Cet

espace leur permet également d'apprécier des moments de détente loin des bruits et des cris de colère de leur mère et de découvrir également le plaisir de la lecture.

La chambre est un espace clos qui représente l'exil intérieur et volontaire des deux protagonistes. La chambre est un refuge, un lieu de rencontre entre les deux sœurs, un lieu de paix, mais aussi de souffrance. La chambre avec son décor misérable, ces couleurs ternes et fades dévoilent des âmes tourmentées par les violences de la mère, des frères et par le refus de la société française. C'est un lieu où les deux filles cachent leurs pleurs dues aux humiliations de la part des amis de classe et de la famille. C'est aussi un lieu où elles vivent la puberté et l'adolescence en réfléchissant à la précarité de leur condition et en pensant à une solution pour s'intégrer dans la société. La chambre est un lieu de toutes les intimités où elles découvrent leurs corps, leurs sentiments et rêvent au premier amour.

La chambre n'est pas seulement un abri des violences familiales, mais aussi un espace d'enfermement puisque la mère refuse de laisser ses filles sortir de la maison et leur ordonne de rester dans leur chambre à chaque fois qu'elle désire être en contact avec le monde extérieur. L'interdiction aux filles de sortir de la maison est souvent accompagnée par des violences physiques et verbales qui plongent davantage les protagonistes dans un exil intérieur.

Si la chambre est un lieu d'intimité et de paix pour Malika et Fatima, il est pour leur amie Farida une cellule de prison dont elle ne peut pas voir la lumière du jour. Le crime de Farida est d'avoir passé du temps avec ses amis dans un café près du lycée. Son frère cadet l'avait vu sortir du café ce qui lui a coutée d'être enfermée dans sa chambre en subissant les violences de son frère, son père et sa belle-mère. La volonté d'intégration de Farida dans la société française a été mal perçue par sa famille puisque celle-ci doit se considérer comme algérienne et doit respecter les traditions qui interdisent aux femmes de côtoyer des cafés en compagnie de personnes de sexe opposé.

Les garçons de la famille surveillent souvent les filles en dehors de la maison en leur privant de toute intégration dans la société française puisqu'elles sont interdites de parler à des étrangers de tout sexe. Ces filles se sentent donc épiées et s'enferment davantage sur elles-mêmes dans la peur d'être prise en flagrant délit par leurs ainés.

L'exil intérieur dans le roman de Kessas est surtout un enfermement volontaire pour fuir les attractions de l'espace français, pour oublier l'impossibilité d'intégration dans le pays de naissance et pour être à l'abri des violences familiales. Toutefois, les multiples formes de violences physiques et morales les arrachent de cet exil et les confrontent à la réalité.

Dans le roman de Faiza Guène, l'exil intérieur est une ouverture vers un monde onirique, vers d'autres pays et d'autres cultures. Doria une adolescente de quinze

ans, passe la plupart de son temps à regarder les émissions de télévision américaine afin d'oublier l'abandon de son père et les malheurs de sa mère. Elle dévoile un grand intérêt pour les personnages de série, apprend leurs noms et s'identifie aux héroïnes dans une quête de trouver une identité tiraillée entre-deux.

A ce propos, Faiza Guène explique pourquoi la référence au monde télévisuel est si importante pour sa narratrice :

« La télévision est très importante dans son cas, elle n'a pas un accès à la culture. Sa seule référence est la télévision. Toute sa vie est calquée par rapport à ces émissions, ces séries télévisuelles. Elle a une vie un peu dure, mais elle s'imagine dans les feux de l'amour, elle s'invente un peu une autre vie »[497].

L'hypertextualisation des mass-médias dans *Kiffe kiffe demain* est très apparentes, il est question essentiellement de la télévision afin de montrer que les jeunes de la banlieue ont pu dépasser la culture du cartonnage et de la ghettoïsation pour s'ouvrir sur une « culture populaire, de base, pas spécialement jeune, pas spécialement de cité, une culture d'aujourd'hui»[498]. *Kiffe kiffe demain* représente la volonté de la jeunesse de s'ouvrir sur le monde et de découvrir les différentes cultures et les différents imaginaires.

En somme, nous pouvons pronostiquer que les manifestations de l'exil dans les romans beurs sont multiples. Ces romans décrivent les formes d'exil intérieur et extérieur que vivent les femmes issues de l'émigration et les formes de liberté qu'elles choisissent pour sortir de l'exil. Parmi ces formes de liberté, nous avons cité la télévision et les séries américaines pour le protagoniste de Faiza Guène, les livres et les romans-photos pour les protagonistes de Ferrudja Kessas, et l'écriture pour les protagonistes des deux romans. Ces écrivaines par la voix de leurs personnages montrent que l'écriture est la seule ouverture pour s'échapper aux formes de l'exil.

Bibliographie :

- Ben Jelloun, Tahar, *Hospitalité Française*: *Racisme et Immigration maghrébine*, Paris : Seuil, 1983
- Bonn, Charles « *Préface* » in *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophone*. Anissa Talahite-Moodley (dir). Ottawa : Ottawa University Press, 2007

[497] Faïza, Guène, « Montreuil : sa rencontre avec les élèves », [en ligne], disponible à l'adresseURL: http://www.mini-sites.hachette livre.fr/hcom/faiza_guene/site/montreuil.html, consulté 5 février 2014.
[498] Ibid .

- Bonn. Charles. *La littérature algérienne de langue française et ses lecteurs: Imaginaire et discours d'idées*, Naaman : Paris,1974
- Guène, Faiza. *Kiffe Kiffe demain*, Paris : Fayard, 2004.
- Kessas, Ferroudja. *Beur's story*, Paris: l'Harmattan,1990.
- Mohia-Navet, *Nadia. De l'exil: Zehra, une femme kabyle*, Borché : Paris, 1999.
- Rowell, Jay, « *L'exil comme ressource et comme stigmate dans la constitution des réseaux des architectes-urbanistes de la RDA* », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* N°52, Paris : Belin, 2005
- Stitou Raaja. « *Universalité et singularité de l'exil* » in *Les Sites de l'exil,* Olivier Douville (dir), Paris : L'Harmattan. 1997
- Terrasse, Jean-Marc. *Génération beur* Paris : Pion. 1989
- Vitali. Ilaria. *Intrangers I, Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*, Paris, l'Harmattan,2012
- Vatali Ilaria. *Intrangers II, Littérature beur, de l'écriture à la traduction*, Paris, l'Harmattan, 2012.

Abdelkader BOUSFANJ

(Enseignant à la FLSH/ Meknès)

Discurso lingüístico rifeño e identidad en *La hija extranjera* de Najat El Hachmi

1. Preliminares

No cabe duda de que la aventura de la creación literaria es ante todo una aventura del lenguaje; una apuesta por el poder del verbo y por las múltiples fuentes de la palabra. En consonancia con esta premisa, toda actividad creadora es esencialmente una actividad subversiva, en especial cuando nace del encuentro de dos lenguas y de dos imaginarios, propiciatorios de una suerte de implosión que ubica la identidad en una suerte de imprecisión, plasmándose así a través de retazos o de fragmentos de existencia. En su *Critiques et Cliniques*, Gilles Deleuze reportaba este aspecto en los términos siguientes: *"L écriture met la langue en états de boom."* (Deleuze 1993: 141).

Suzanne Horer, por su parte, incide en los vínculos que se tejen entre la práctica de las libertades y la escritura. Según ella, el ejercicio fundamental de la creación confluye hacia el ejercicio fundamental de las libertades humanas (Horer 1973:14). Tal acto creativo actúa a modo de adyuvante en el proceso de reivindicación del derecho a construir espacios alternativos, susceptibles de dar sostén a una percepción de la vida bien particular, y sobre todo nada acorde con los códigos que rigen lo consensuado. De ahí que el ser se halla aquí liberado de las ataduras y de las convenciones del sexo, de la religión, de la cultura y de la pertenencia.

La narrativa de Najat El Hachmi es tributaria de este cataclismo; lleva la huella de una identidad marcada por una subjetividad rebelada, pero sobre todo, por una carencia, en particular la ausencia de la lengua materna. Este constructo particular se opera cuando la lengua de los orígenes solo es una ilusión o un espejismo. Por eso, esta travesía hacia la tierra de los antepasados solo es viable a través de la lengua de adopción, el catalán. En efecto, uno de los grandes temas que se solapan dentro de esta novela es la subversión a la que se somete el catalán como medio de expresión de la autora.

La reflexión sobre los orígenes ocupa todo el conjunto de sus obras. Los aspectos vitales y hasta terapéuticos de la escritura colman las carencias de la enunciadora, entregándose a todo un proyecto de reflexión sobre la pertenencia, a través de la palabra o de las palabras desde una perspectiva nada acorde con el concepto de la identidad como constructo homogéneo de transmisión consensual. Asistimos aquí

a un discurso que opta por una definición de la identidad como un conjunto liberado de las pertenencias fijas, unas identidades inestables y sin arraigo; una identidad inasible en la que los límites son escurridizos y las fronteras, espacios faltos de *fixidad*[499].

Esta escritura-exilio deviene, de alguna manera, el *topos* ideal donde se cobija esta memoria nómada. Este desarraigo literal o metafórico, adquiere los tintes de un detonante que simboliza la metáfora de la movilidad, de la fuga hacia una realidad liberadora, opaca y nada acorde con los moldes consensuados. En su *Introduction à une poétique du divers*, Édouard Glissant subraya esta cuestión en los términos siguientes:

"Ces littératures dont je pressens l'apparition, ces littératures du monde, je crois qu'elles ne seront possibles que si on affirme à leur entrée, à l'endroit d'où nous sommes et d'où nous pouvons deviner leur apparition, ce que je crois être et ce que j'appelle, s'agissant des problèmes d'identité, le droit pour chacun à l'opacité." (Glissant 1996:53)

Asume que en el encuentro de las culturas, hemos de estar avituallados de una fuerza imaginaria que nos permita concebir todas las culturas como ejerciendo una acción de unidad y de diversidad liberadora a la vez. Por eso reclama para todos el derecho a la opacidad:

"Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force

imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame pour tous le droit à l'opacité." (1996: 53)

Este aspecto se hace particularmente importante en el caso de la teoría postcolonial que, por medio de teóricos como Homi Bhabha y Gayatri Spivak, invitan a repensar la cuestión de la identidad ubicándola en la hibridez. El concepto de cultura nacional homogénea de transmisión consensual es postergado, dejando paso a una reinterpretación de los sentidos dentro de una perspectiva conceptual flexible y dinámica (Bhabha 2007: 21). En conformidad con estos planteamientos, María José Vega (2003: 164-169), citando a (Ascroft, Griffit y Tiffin, 1989, p.38) en su *The empire writes Back*, reporta dos formas de hibridación netamente diferenciadas, a saber, *la abrogación* y *la apropiación*. En cuanto a la

[499] Aunque conscientes de que "La Fixidad" no está recogida en el diccionario de la Real Academia de la lengua, hemos optado por su uso debido a los matices diferenciales que comporta este término en relación con la palabra "fijación". Ya que si la primera remite al carácter o al estado de lo que está fijo, la segunda remite a la acción de fijar. De ahí que, en nuestro caso, hemos optado por este uso porque el hecho de fijar aquí no es un proceso sino un hecho consumado.

primera, la abrogación, se entiende en términos de rechazo de las categorías de la lengua imperial, de su estética y de su normativa de usos correctos del lenguaje; en tanto que la segunda, la apropiación, tiene que ver con el modo en el que el lenguaje ajeno pasa a *"cargar"* el peso de la experiencia cultural de origen; esto es, el lenguaje ajeno se constituye en un vehículo del espíritu propio. Corolario de lo que antecede, María José Vega (2003:168-169), trae a colación varias formas de hibridación lingüística. La forma más simple será la glosa, es decir la inserción de traducciones de términos singulares. Otras formas de hibridación/apropiación incluirán, entre otras, la utilización de palabras en lenguas nativas, las formas de interlenguaje o la transcripción vernacular.

Al hilo de esta argumentación, nos vamos a ocupar del estudio de la semiosis particular que adquiere la inserción del rifeño como lengua vernácula en *La hija extranjera* de Najat El Hachmi, novela escrita en catalán y dirigida a un público esencialmente catalán. Creemos que este uso es un alegato en contra del esencialismo identitario y a favor del reconocimiento de las subjetividades en la concepción de la identidad.

2. Entre tierra natal y tierra fatal

2.1. La escritura como resistencia

Durante los dos últimos decenios, la narrativa escrita por autores marroquíes residentes en Cataluña ha experimentado un notable incremento, análogo a la consolidación y al auge de la reafirmación de la propia identidad frente a los procesos e implicaciones de la desterritorializacion. Se trata de unos proyectos escriturales relativamente recientes, centrados en la temática de la pertenencia, y que en los últimos años están acaparando la atención de los estudiosos de la literatura, siendo laureados con premios literarios de gran importancia. Los máximos exponentes de esta vertiente narrativa son Najat El Hachmi, Said El Kadaoui Mousaoui y Leila Karrouch. Los textos de estos autores están marcados por una suerte de travesía inversa, desde la tierra de adopción hacia la tierra primigenia. Se trata de una travesía simbólica entre textos y lenguas. De hecho, si por algo destacan es por dedicar en sus obras un lugar importante a la lengua rifeña y a su sustrato cultural. Estos proyectos escriturales instauran un dialogismo que constituye el fundamento mismo de esta literatura. Agobiados por un discurso heterófobo estigmatizante, se proponen desmontar el mito de que el cielo es siempre azul.

Antes de proseguir nuestro recorrido por la temática que nos ocupa, creemos oportuno, suscitar una reflexión liminar propiciada, sobre todo, por el origen de los tres escritores; todos son rifeños de nacimiento, imazighen, nacidos en el mismo pueblo: Bni Sidel; lo cual nos lleva a plantear el siguiente interrogante ¿Se puede hablar de una novela amazigh (rifeña) de expresión catalana? Si es así

¿Sería este incipiente proyecto creativo asumido por escritores rifeños en la lengua de Joanot Martorell ?

Los aspectos arriba mencionados presuponen que hablar de una novela amazigh de expresión catalana no radia en la exageración, sobre todo porque este conjunto heteróclito de textos destaca por una especial sensibilidad hacia las costumbres del Rif, la toponimia, hacia las cosas materiales, que no solo existen sino que forman parte de la aventura artística de la escritura de los tres autores representativos de este ciclo narrativo.

Los relatos de estos autores adoptan la forma de una incursión, de una invasión o de una conquista de los espacios de la vida intelectual catalana y por extensión española relativa al sujeto migrante, celosamente reservados por la tradición y la costumbre a los escritores peninsulares y a una jauría de periodistas, que no hacen ascos a la descalificación y al insulto. Asistimos, pues, a la emergencia de una conciencia identitaria y de un compromiso intelectual que ubica la significación del lado de la resistencia desde el poder del imaginario y de la palabra. De hecho, independientemente de las singularidades que los pudieran caracterizar, estos autores constituyen la emergencia de una conciencia escritural que ubica la cuestión de la identidad y de la pertenencia en el centro de su quehacer. Instauran asimismo una plurivocidad para evitar que la voz del inmigrante se ahogue, restituyéndole los contornos humanos, culturales y existenciales tan ultrajados por el discurso mediático. La escritura aquí, en tanto que acto artístico creativo, representa una suerte de reserva en la que se acumulan y se reencuentran interpretaciones, expresiones, denuncias y voces. Es de hecho, una manera de hacerse reconocer, de evidenciarse, hacerse ver y de afirmarse ante el otro.

2.2. La identidad entre dos fidelidades

Consciente de las bondades y de las delicias que propicia la palabra como herramienta para delinear una pertenencia, Najat El Hachmi opta por la contaminación y el adulterio, impregnando su catalán de voces y ecos rifeños, haciendo que ante la cultura hegemónica del catalán surja un espacio simbólico relevante, portador de experiencias culturales que crean nuevas significaciones. Sea como fuere, la actividad creadora en esta novela es concebida como un acto liberador, e incluso denunciador de una percepción que tiende a ubicar la pertenencia del lado de la escisión. En *La hija extranjera,* nos hallamos ante una multitud de pasajes en los que la lengua de los antepasados es motivo de reflexión, en un intento de casar significados, o si no, discurrir sobre las diferencias que comportan los significados en una u otra lengua. Consciente del peso de las palabras y del poder que propicia la escritura como contrapeso de esta herencia, es interesante señalar el trabajo de reescritura del discurso fundante de la identidad emprendido por la autora. Najat El Hachmi rememora episodios de su

vida, en los que inserta palabras y expresiones rifeñas que son objeto de una transcripción altamente desarrollada y de una gran precisión articulatoria.

Es de subrayar que una de las grandes paradojas de esta autora es la opción por la lengua de adopción para discurrir sobre lo vernáculo. Sin embargo, hay que remarcar en este contexto, las connotaciones que adquiere el catalán, para esta escritora. Entre otras, el catalán representa el acceso a la instrucción, a la escritura y la liberación de la fémina de las ataduras de una cultura misógina.

El catalán, en este caso, adquiere los tintes de lengua madrastra que le permite discurrir sobre la lengua madre, tornada solo recuerdo. La escritura, en este caso, es exponente de una determinada rebeldía, pero a la par, lo es también de un exilio y de una errancia; metáforas todas de una suerte de nomadismo existencial subrayado de forma muy notoria en el conjunto de sus obras. Asistimos, pues, a una deconstrucción del estereotipo del sujeto migrante escindido entre la tierra natal y la tierra fatal.

De forma general, el espacio de la escritura, en Najat El Hachmi, deviene medio para de- construir las estructuras que intervienen en la configuración de las representaciones de la pertenencia, y medio para la construcción de una identidad marcada por la pluralidad y la hibridez. La enunciadora oscila entre variantes evocadoras de perfiles diversos dentro de una identidad fragmentada.

Otro exponente de esta concepción es Malika Mokaddem, quien ha hecho de la escritura el espacio de la lucha y de la búsqueda desgarrada de la identidad propia, adoptando una definición de la identidad en la que se destierran las raíces. En relación con este supuesto, Yolande Aline Helm reporta lo siguiente citando a la autora argelina:

""Deux mots me hérissent «nationalité» et «racines»... Je sais profondément qu'il ne faut rien renier pour s'épanouir vraiment. Mais je ne veux pas qu'on m'enferme dans quelque frontière que ce soit. Ma grand-mère disait: «Il n'y a que les palmiers qui ont des racines. Nous, nous sommes nomades. Nous avons une mémoire et des jambes pour marcher». J'en ai fait ma devise." (Helm 2000: 32)

La escritura en Najat El Hachmi perfila esta percepción de la pertenencia en la que se reniega de las raíces para dar nacimiento a un discurso marcado por tensiones que hacen difícil la tarea de delimitar la pertenencia.

En esta autora, la *mixidad*[500] lingüística es exponente de una voluntad de afirmación identitaria, una identidad permeable y abierta a la diferencia. La

[500] El neologismo *"mixidad"* es utilizado aquí para traducir el termino francés *"mixité"*. La noción de mixidad lingüística se refiere a la coexistencia de dos lenguas en un mismo texto, a saber, el catalán y el rifeño.

identidad en *La hija extranjera*[501] es objeto de un juego que la transforma, la deforma y la reforma. Asistimos en este relato a la expresión de sensaciones íntimas de su cuerpo, de sus deseos, de sus fantasmas y de sus frustraciones, que se conjugan para expresar lo que hasta entonces le era prohibido; lo hace con un talento y una autenticidad que nos seduce como lectores.

Ya desde su primera obra, titulada *Yo también soy catalana*, pasando por *El último patriarca*, *La cazadora de cuerpos* hasta *La hija extranjera*, su proyecto escritural se ha visto marcado por esta preocupación, reflejando una identidad que bascula entre dos mundos. Este sistema de representación está asentado en una estructura binaria y dicotómica, en la que el ser se deconstruye para luego reconstruirse.

Hemos de reconocer que resulta tentador proceder al estudio de todas ellas para desentrañar las convergencias y las divergencias que en ellas subyacen, sin embargo en este trabajo nos vamos a limitar al estudio de *La hija extranjera*, novela aparecida en las ediciones Destino en 2015. Se trata de una autora cuyo ritmo sostenido de sus publicaciones no deja de acrecentarse, culminándose con la publicación de su última novela, *Madre de leche y miel*, aparecida en 2018 en las ediciones Destino.

En estos tiempos en los que todo parece desintegrarse, deshacerse, emerge la posibilidad de interrogarse, de provocar rupturas y de aceptar confrontarse a la pérdida. De hecho, es precisamente cuando el ser pierde el miedo a deshacerse que tiene más posibilidades de abrazar realmente lo que es. Este instante del vacío angustiador es propiciador del nacimiento o del renacimiento. Consciente de este desafío y del carácter pernicioso e inhibidor de esta fijación, la enunciadora emprende un proceso de liberación tanto de la cultura de adopción como de la cultura *cadáver*, para orientar su energía creadora hacia la invención de otro ser y de otro mundo, en el que la pertenencia es una elección.

---

[501] Seria curioso analizar hasta qué punto el título como elemento paratextual, tal como ha sido definido por Gerard Genette, marca la recepción de esta obra ubicando la pertenencia del lado de la anomalía. El título como índice enunciativo remite a una filiación un tanto peculiar. Ser hija y al mismo tiempo ser extranjera, es negar todo anclaje primigenio, y sumirse en una suerte de pertenencia psicótica. El esfuerzo aquí invertido por la autora revela una voluntad manifiesta por deshacerse para luego rehacerse. Se trata de unja labor de desligamiento que lucha contra la fixidad. La muerte del ser, confrontado aquí constantemente a la tensión entre multiples referentes culturales es posibilitadora de una actividad que se articula en torno a dos ejes: desestructuración Vs reestructuración; todo en aras de propiciar nuevas representaciones y nuevos referentes.

3. Discurso lingüístico rifeño e identidad

La hija extranjera es una novela en la que la transgresión lingüística es norma, y lo es sobre todo por el empeño palpable en hacer coexistir en un mismo texto dos lenguas distintas y distantes, a saber, el catalán y el rifeño. Aun no siendo la lengua del relato, el rifeño circula por el texto en profundidad. Ante la lengua de los orígenes y de la inocencia infantil se halla el catalán como lengua de la libertad, o lengua liberadora. A este respecto cabe plantearse la siguiente pregunta ¿Cómo decirse, pensarse, verse, a través de la lengua del otro? ¿Cómo se construye la identidad a través de la palabra? ¿Qué papel desempeña la alteridad lingüística en este proyecto de construcción identitaria? Evidentemente, nuestro propósito no es dar respuestas exhaustivas a estos interrogantes sino aportar una reflexión sobre este constructo identitario peculiar, cincelado en torno a valores que derivan de culturas distintas. Se trata de una búsqueda o de una construcción que se efectúa en un marco multicultural y plurilingüe, soldando conceptualmente los lazos rotos con la tierra ancestral a través del catalán.

La autora escribe en catalán, porque aparte de ser la lengua del exilio es también la lengua de la libertad. De hecho, el narrador personaje ubica la liberación del lado del catalán. Quiere verbalizar sus ansias de liberación, pero el proyecto se le antoja imposible de expresar en la lengua de su madre. La cita que reproducimos a continuación es ilustrativa de esta cuestión:

"He pensado: adiós, madre, gracias por todo; pero lo he pensado en esta lengua y no en la suya (*la de su madre*). Un pensamiento que de repente, se me ha hecho falso. Hay pensamientos que solo he tenido o solo puedo recordar haber tenido en esta lengua que no es la suya." (El Hachmi, 2015: 20)

Además, si el catalán es la lengua de la edad adulta, el rifeño es la lengua de la inocencia, una lengua que fluye en el cuerpo del personaje como la sangre. Está cargado de una fuerza afectiva ligada al nacimiento y al anclaje emocional. A través de la inversión del rifeño en la diegesis, la autora restablece los lazos con la lengua materna; se reconcilia con el abecedario de su infancia. Esta travesía hacia lo propio tornado ajeno encarna una suerte de cordón umbilical, que la ancla en su infancia.

El encuentro entre las dos lenguas en la diegesis tiene una acusada connotación reivindicativa, que se figura como una actividad compensatoria de una carencia. Encierra cierta e indiscutible intención de forjarse una nueva identidad fundamentada en la hibridez. Esta mezcolanza emerge bajo forma de un diálogo hecho de tensiones, de encuentros, a veces, y de desencuentros, otras. Ante sus ansias de fincarse identitariamente, germina una suerte de estallido de recuerdos, de reflexiones sobre la lengua vernácula. Sin embargo, no hay fusión o simbiosis, sino una negociación fuertemente agria y dolorosa.

La hija extranjera es una novela en la que su autora nos invita a reflexionar sobre cuestiones varias; la inmigración, la mujer rifeña, la identidad cincelada en torno a valores falogocentricos, la identidad fragmentada y la hibridación cultural; y todo a través de una lengua en la que el catalán y el rifeño van de la mano.

El personaje, ilustrativo de una pertenencia doble, se halla inadaptado a su tierra de origen y también a la de adopción. Exiliado y escindido identitariamente, pugna por propiciar la coexistencia entre dos lenguas para desactivar esta dualidad identitaria paralizadora. Esta problemática es tributaria de un proyecto personal de autodefinición, pero también de un deseo de establecer un equilibrio entre su *catalidad* y su *rifinidad*.

Las palabras en la lengua materna, esparcidas por toda la obra, no son anodinas sino portadoras de una voluntad de significación. No son entidades neutras propiciadas por esa travesía simbólica hacia los orígenes, sino que están investidas de cierta subjetividad.

La hija extranjera es prodiga en referencias a las motivaciones que están en la base de su existencia, a saber la identidad; es subsidiaria de un proyecto personal de autodefinición. Ya desde el principio, el texto articula esta peculiar forma de pertenecer. El titulo como signo o índice enunciativo remite a una filiación dolorosa. Ser *hija* y al mismo tiempo ser *extranjera*, es negar todo anclaje o pertenencia y sumirse en una suerte de distanciamiento o pertenencia esquizofrénica. La narradora pugna por sustraerse a un destino de errancia eterna entre dos culturas. Sin embargo, este proyecto de afiliación se antoja doloroso, por estar marcado por una pronunciada escisión entre dos mundos. En conformidad con esta premisa, la escritura deviene, aquí, medio para sondear el trastorno identitario que acontece cuando se es portador de dos culturas. La identidad es aquí, el lugar de una ambigüedad, de ahí el intento de aclarar la cuestión desde el prisma de la ficción narrativa.

Ya desde el íncipit se da a conocer el fin primero de la narración, que es al fin y al cabo abrazar la libertad. De ahí que la felicidad se traduce aquí por una metáfora de la transgresión. La narradora alimenta una sola y única ambición, la de la liberación. *La hija extranjera* de Najat El Hachmi comporta esta problemática del caos. El esfuerzo en ella invertido por la autora, a través de su travesía hacia los orígenes, revela una voluntad manifiesta por deshacerse, para luego rehacerse. Se trata de una labor de desligamiento que no favorece la fixidad sino que la destierra. La muerte del ser, confrontado a la elección constante entre múltiples referentes culturales, es propiciadora de una actividad de desestructuración/restructuración. Reniega de la identidad como marca estable para dar nacimiento a un proyecto poliédrico en el que se combinan referentes culturales dispares. De hecho, el íncipit mismo de la novela es un alegato a favor de la mezcolanza, del mestizaje y de la hibridez:

"No seré más para vosotros. Desde ahora seré para mí. Para mí o para quien quiera, pero no para ninguno de los que me queréis sesgada, escindida" (2015: 12)

Esta cita revela la amplitud del drama existencial que aqueja a la narradora. Emerge en la diegesis como una conciencia que nos hace testigos de su particular lectura de un mundo que hay que cambiar, reconstruir e invertir de sentido. Reivindica aquí el derecho a una existencia alejada de los discursos que ubican la pertenencia en la escisión. Reivindica su derecho a una existencia y lo atestigua en un acto de creación original. La narradora pugna por liberarse de la visión que convierte el pasado en una prisión, para fundar una identidad más plural, móvil, menos estable y sobre todo menos esencializada.

La novela aparece en su edición original, escrita en catalán, principalmente para ser descodificada por un lector catalán/ occidental. Sin embargo, en ella se transita del catalán al rifeño, oponiendo, así, conscientemente dos sistemas semióticos a los cuales tiene acceso. La escritura en La hija extranjera se antoja transgresiva, subversiva y hasta perversa; y lo es no por el hecho de incorporar expresiones en la lengua vernácula ininteligibles para el lector peninsular, sino porque su presencia en la diegesis fuerza el conocimiento de la cultura de los antepasados por parte del lector occidental que, viéndose confrontado a tal relativización de su propia cultura, se ve en la necesidad de cuestionar su propia tradición cultural, hasta el momento, intacta; lo cual constituye un paso hacia una percepción menos etnocéntrica. Con la incorporación de *la lengua de su madre* al relato, la expectativa es que su escritura sirva para renovar su lengua de adopción, enriquecerla, contaminarla y darle nuevos sones. La autora arremete contra la sacralización de la lengua de adopción, contra su pusilanimidad y su pureza, de ahí que la concreción de su sueño identitario pasa por su destrucción y su contaminación. En consonancia con lo que acabamos de exponer, la escritura deviene el instrumento de la liberación por excelencia, una liberación que se efectúa por y en el lenguaje, haciéndose creación del individuo. De hecho, en *La hija extranjera*, la identidad se afirma a través del lenguaje. La lengua de los antepasados deviene huella y memoria, y es objeto de duelo, deseo y fascinación.

Ante sus ansias de ubicarse identitariamente, germina una suerte de estallido de recuerdos, de reflexiones sobre la lengua vernácula, incorporando líneas sémicas que van de lo individual, lo cultural, lo lingüístico, lo étnico, lo religioso, lo político, lo mítico, hasta lo nacional, para derivar, a menudo, en una suerte de delirio. La novela deviene, entonces, un vasto campo de interrogación y de exploración de las distintas facetas identitarias.

Las palabras, expresiones y reflexiones, que surcan esta novela de principio a fin, son objeto de una transcripción particularmente desarrollada y de un discurso cuidadosamente elaborado en aras de casar significados. A guisa de ejemplo, la cita que reproducimos a continuación, en la que se describe algo tan banal y tan

cotidiano como la tarea de preparar un desayuno, y que le permite entregarse a una *"distracción dulce"* que para ella es la traducción:

"Ha apagado el fuego y ha mezclado los dos líquidos calientes dentro de la tetera del café. Tetera no es la palabra, cafetera tampoco. Por unos instantes me he quedado colgada en esa traducción: ¿Cómo tendría que llamar a la tetera del café? **Zaghallasht, abarrad**, tan nítidamente en nuestra su lengua, y yo no soy capaz de encontrar la correspondencia. De repente, este desajuste léxico, tan insignificante, tan banal, me ha hecho recordar cuán lejos estoy de ella, de su mundo (...). Por más que traduzca, por más que intente verter las palabras de una lengua a otra, nunca lo conseguiré. Siempre habrá diferencias. Pese a ello, traducir sigue siendo una distracción dulce." (El Hachmi 2015: 18)

Esta labor de trasvase de elementos de la cultura primigenia a la lengua de adopción es una constante en esta novela. Lo llamativo en esta labor de reconciliación es que no se limita a meras palabras sino que abarca también hábitos y costumbres que la han marcado en su infancia. En esta suerte de travesía hacia los orígenes, la enunciadora lleva a cabo una apasionada labor de traducción de palabras rifeñas pero siempre en relación con un determinado suceso como telón de fondo.

A través de este vaivén, Najat El Hachmi interroga la trasvasabilidad de los significados; sondea las tensiones entre la tradición y la modernidad, entre la cultura primigenia y la de adopción. Esta cuestión es abordada en toda su complejidad, como si solo se pudiera solventar a través de ajustes sucesivos o de una negociación constante. El dialogo está fundamentado en la hibridez, y se halla aquí en la frontera entre dos culturas; es un diálogo extremo pero vital.

Muchos espacios de intrasvasabilidad o intraductibilidad están diseminados por todo el relato, haciendo de la traducción un drama y del deseo de conciliación semántica un reto difícil de lograr. En las citas que reproducimos a continuación confiesa, sin equívocos, el fracaso del intento de trasvasar algunos aspectos de la realidad cultural vernácula a la cultura de adopción. Dice:

"si tuviera que explicar en esta lengua en la que pienso todo el proceso de hacer el pan, no sabría, me fallarían las palabras, porque, cuando lo hago, la descripción se me llena de palabras de la lengua de mi madre que nadie más puede entender." (2015: 25)

"Al fondo de las dos habitaciones de la casa hay un tabique tras el cual está el baño. No sería esta la palabra, en las casas de ciudad sí que tienen baños, y los llaman de otro modo, los llaman *hammams*. Aquí en esta casa tradicional, la palabra es *archan,* que no puedo traducir por más que lo intente." (2015: 59)

""*espabilado*", una palabra que no existe en la lengua de mi madre tal como me suena a mí, ella dice *ifsus,* que quiere decir *"ligero"."* (2015: 179)

"...no estés al sol *aia abaiud*, algo que no sé traducir, y que quiere decir "barro"." (2015: 80)

Estas citas encierran esta paradoja, el narrador personaje pugna por el redescubrimiento de lo propio y por la posibilidad de superarlo y organizarlo significativamente. Sin embargo, esta tarea de búsqueda de sentido en la lengua de adopción se antoja inviable, porque hay realidades que se resisten a todo trasvase y solo son accesibles en la lengua de su madre.

Aun así, el recurso a la lengua de adopción se hace cada vez más necesario para discurrir sobre lo vernáculo. A guisa de ejemplo esta cita relacionada con su recuerdo en edad infantil de unos versos que su madre solía recitar cuando estaban *"ahí abajo"*, en el Rif. Los versos son de la cantante favorita de su madre, Mimount Nserwan, y rezan así:

"Su voz melancólica decía, *"llueve, llueve"*, pero quizá sería más exacto traducirlo por *"cae la lluvia, cae la lluvia"* si no fuese que en la lengua de mi madre no hay ninguna manera de decir que llueve sin decir que *"cae la lluvia"*, de modo que lo banal es también poético, y no se me ocurre ninguna forma de transmitir ese sentimiento más elevado que tiene la canción (...). Este vacío me desconcierta, (...). Yo ya no soy de la lengua de mi madre". (2015:105)

La reflexión, aquí iniciada, se estanca ante la imposibilidad de trasvasar el verso a la lengua de adopción. Este sentimiento de impotencia desencadena en la enunciadora una conclusión que la lleva a doblegarse ante la triste evidencia de que ya no es de la lengua de su madre. De ahí que este retorno a la infancia no solo es para revelarse sino también para sumirse en el exilio definitivo. El personaje se halla exiliado de la lengua, hallándose las coordenadas de la *rifinidad* borrosas o completamente borradas. La enunciadora reconoce ubicarse en un camino sin retorno, fundiéndose su identidad en un abrazo fatal con la alienación.

La reflexión aquí emprendida no se limita únicamente a los recuerdos de su infancia, sino que se hace extensible a las diferentes connotaciones culturales que pueden comportar expresiones inherentes a la vida cotidiana en las dos lenguas: la primera de ellas es *"Hoy es tu día"*. El giro de esta frase no vehicula la misma herencia cultural. *Hoy es tu día*, en rifeño *"nhar nem"* es una amenaza que presagia un sufrimiento atroz, por algún acto no acorde con la ética o con lo consensuado, o que está escrito que hoy uno va a morir. Sin embargo en catalán, remite al júbilo y a la alegría por referirse a un día de celebración.

"Llegué a casa entusiasmada con la idea, gritando muy ilusionada: *"Madre, hoy es tu día"* y ella, desprevenida y atareada, me dio un buen chasco:" ¿Qué pasa, acaso quieres que me muera?". (2015: 53)

Otra expresión que no vehicula la mima herencia cultural, y que es motivo de reflexión es "*Madre mía*" o lo que en rifeño es "*Imma inu*" (2015: 102). Si en la cultura de adopción es la expresión de una sorpresa, en la cultura vernácula es expresión de un lamento, una llamada a la compasión y al auxilio.

El Hachmi evoca también costumbres embebidas de resabios mágicos y místicos, que no encuentran equivalencias en la lengua madrastra. Una de ellas es la de no bautizar a los recién nacidos hasta pasados siete días de su nacimiento:

"Dicen que, en esta semana decisiva, muchos niños mueren o son raptados. ¡Ay, malditas palabras, tan imprecisas! Tampoco es "raptar" lo que les pasa a los niños que no acaban la primera semana. *Ituajjef* es una palabra casi prohibida, las mujeres se tapan la boca cuando la emiten y solo lo hacen si es absolutamente imprescindible. *Ituajjef* significa que uno es secuestrado por un tipo de seres cuyo nombre es más tabú, más impronunciable, hasta el punto de que yo apenas los he oído nombrar. Diría que son como los *yins* pero más peligrosos, también menos definidos." (El Hachmi 2015: 110)

La enunciadora aparece como la traductora de una sensibilidad y de un imaginario rifeños a una lengua otra, y a un mundo otro. Su determinación a interpretar la lengua de su madre es tal que el fracaso del trasvase provoca en ella un verdadero desgarro: "¡*Ay, malditas palabras, tan imprecisas*!".

Esta reflexión sobre la lengua de los antepasados trasciende lo puramente lingüístico, cultural, mágico o místico para abarcar reflexiones de tipo retórico. El pleonasmo presente en el siguiente verso de una canción de *Mimunt Nserwan* es objeto de una reflexión sumamente desarrollada:

"*Si me hubieras visto llorarías lágrimas*", una redundancia que no lo es en la lengua de mi pueblo de origen." (2015: 105)

A través de la lengua del otro, hecha suya, la narradora desvela su visión del mundo para ser reconocida y adquirir existencia. Sin embargo este exilio lingüístico solo es propiciador de una situación inconfortable, propiciada sobre todo por la imposibilidad de conciliar dos significados, que se antojan irreconciliables. Podemos observar aquí un debate metatextual, que vincula estos modismos tanto a la tradición cultural vernácula como a la de adopción, occidental; todo en aras de llevar a cabo una suerte de rescate semántico para acercar posturas y percepciones de la vida.

Amén de esta consideración arriba explicitada, este interés por interpretar y discurrir sobre términos de su lengua primigenia propicia también a la narradora cierta apropiación de su lengua materna a través del acto de escribir. Sin embargo, el desenlace habitual de todo intento de conciliar las dos realidades es el fracaso; un fracaso que se verbaliza a través de unas frases aducidas de forma muy

frecuente. Varios son los pasajes que ilustran este uso tan peculiar. A guisa de ejemplo, reproducimos los siguientes:

"Me siento, de repente, huérfana de palabras, expulsada de la lengua." (2015:41)

"Yo ya no soy de la lengua de mi madre" (2015: 105)

La narradora pretende habitar su lengua, incorporarla dentro de la lengua adoptiva, rescatar significados que se habían condenado al olvido. Sin embargo este proyecto se le antoja imposible. Prueba de ello, es que el discurso aquí vertido sobre su relación con la lengua de su madre se inscribe dentro de una lógica de distanciamiento, que instituye una relación disyuntiva con la lengua de la madre, es decir, con su lengua o con la que fue la lengua de su infancia. Se trata de una disyunción que anula toda afinidad con la lengua de los antepasados. Ninguna efusión, ningún impulso oratorio lírico relacionado con la evocación de la cultura de la madre. Todo lo contrario, el discurso está marcado por una sobriedad de dicción y de pensamiento solo traicionada en contadas ocasiones, particularmente en el epilogo de la novela en el que la enunciadora describe un fuerte sentimiento que la invade al disponerse a bajar del autobús unas señoras oriundas del Rif, que le propiciaron el encuentro con la lengua de su madre o con sus ecos en boca de estas mujeres rifeñas. Así queda explicitada esta escisión esquizofrénica al final de la novela.

"yo las escuchaba, primero sin reconocer lo que decían, qué lengua hablaban, y después, de repente, no solo me di cuenta de que hablaban la lengua de mi madre sino que descubrí que entendía todo lo que decían. (...) Me reía, me reía por dentro con una alegría que tenía que contener y deseaba con todas mis fuerzas que aquellas mujeres no bajasen nunca del autobús, que no volvieran a dejarme sin la lengua de mi madre; pensaba que podía ser de ellas sin tener que renunciar a nada, poder ser de mi madre sin tener que convertirme en algo diferente de lo que soy. Mi alegría se transformó en un sollozo desconsolado cuando las mujeres bajaron, yo también tuve que bajarme en la parada siguiente, porque mi llanto se iba haciendo cada vez más audible para el resto de pasajeros". (2015: 235)

Este fragmento es particularmente significativo. En él, se palpa de forma diáfana la dolorosa escisión esquizofrénica a la que está confrontada la enunciadora, y que no hace sino intensificarse al final del relato. Tras abrazar la libertad, leitmotiv de toda la novela, de la diegesis emerge un ser sumido en la más absoluta escisión, ya que la relación que se establece entre la narradora y su tierra de origen es ambivalente, basculando entre la negación total o parcial de las raíces y el apego o nostalgia de la tierra primigenia. De ahí que, el uso del adjetivo posesivo *"Su"* o de la expresión *"la lengua de mi madre"* al referirse al rifeño en términos de lengua que no la define sino que define a su madre, no implica una separación sino una suerte de vínculo que no logra explicar. En vista de ello, el texto en Najat El

Hachmi, es más un espacio de fricción y de tensión desencadenantes del dolor que un espacio de ficción. Esta obsesión del otro y del mismo, interiorizado, a veces, y exteriorizado, otras, deviene en este contexto un fenómeno de fijación neurótica y patológica. Esta pérdida entre diversas fidelidades se figura en la diegesis como la manifestación de una guerra profundamente interiorizada entre *el ser* y el *querer ser*. El rifeño es la huella del origen, es la remisión a otro territorio que se hace sentir a pesar de la distancia; esta presencia del allá fantasma se convierte en un tormento.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, podemos afirmar sin ambages, que la obra es exponente de una crítica radical hacia la identidad ciega e inmaculada. Rompe con los discursos fundantes de una pertenencia monocultural para pensar el futuro en términos de lucha, de multiculturalismo y de transformación. La autora crea un personaje desterritorializado y ubicuo que esta forzado a mediar entre dos lenguas, y por ende dos culturas. Adopta una doble visión, a través de la cual intenta resolver el dilema que la angustia. Ve más allá de asimilarse a la cultura de acogida, cincelando una identidad propia, articulada en torno a valores que derivan de culturas diferentes. Así instituye otra percepción, en la que se abandona lo arquetípico; interroga sus silencios, sus misterios y sus lenguajes. Se abre sobre otros espacios culturales propiciatorios del diálogo con otros imaginarios, para acabar viviendo la experiencia de la confluencia en toda su intensidad y en toda su plenitud. Trata de poner en situación de diálogo aportes civilizacionales rifeño-catalanes en una perspectiva intercultural. Esta alquimia obedece a una escritura que casa evidencias culturales distintas en el crisol de una visión de la identidad que trastorna los esquemas habituales. Al tan acostumbrado cierre, fundamentado en lo dual, prefiere instaurar una intertextualidad con la otra cultura ignorada y tornada ajena. La identidad aquí se inscribe en la lengua, y el sujeto es el resultado de una apropiación de los significantes. Solo existe en el lenguaje y por el lenguaje, a través de la interacción discursiva. El sujeto solo surge aquí del texto; solo va al encuentro de sí mismo en el acto de la escritura que lo produce.

La novela en Najat El Hachmi se antoja como un verdadero laboratorio en el que se ensayan dimensiones interculturales fantaseadas. *La hija extranjera* se escribe en un hiato entre dos mundos. La lengua se convierte así en un instrumento capaz de transmitir experiencias culturales nuevas. La autora a través de esta travesía hacia la orilla de los antepasados pretende reinventar una identidad, una pertenencia susceptible de constituirse en términos de transculturalidad e intertextualidad; en tanto que receptáculo de distintos y de distantes. La aventura de la escritura en esta autora es lo más parecido a la roca de Sísifo, porque esta búsqueda patética del yo, que en teoría debería devolver al aculturado a su ser primigenio anterior a la separación, acaba siempre en un naufragio. Lo cual impide el abrazo de la orilla

de los antepasados. Perdida entre diversas fidelidades, la escritora se ve forzada a elegir entre callarse o decir lo indecible. La elección es dolorosa, porque acaba optando por la escritura, la del suicidio y de la muerte.

Bibliografía

ABOU, S. (1986). *L'identité culturelle*, Anthropos, Paris.

ASCROFT, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (1989) *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, , Routledge, London.

BHABHA, H. (2007). *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.

DELEUZE, G. (1993). Critiques et clinique, Editions de Minuit, Paris.

DELEUZE, G. et GUATARI, F. (1976). *Rhizome*, Editions de Minuit, Paris.

EL HACHMI, N. (2015). *La hija extranjera*, Destino, Barcelona.

GALLISSOT, R., Kilani M., Rivera, A. (2000) *L'imbroglio ethnique*, Ed. Payot, Lausanne.

GLISSANT, E. (1996). *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris.

HELM, Y., A., ed. (2000). *Malika Mokeddem: envers et contre tout*, L'Harmattan, Paris.

HORER, S., Socquet, J. (1973). *La création étouffée*, Pierre Horay, Paris.

VEGA, M., J. (2003). *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Crítica, Barcelona.

Saif Benabdennour

(Enseignant à la FPNador)

Princesas sin corona: la mujer inmigrante en el cine español.

Albert, un hombre perverso y misógino, le dice a Celie, su esposa, a la que maltrata a diario: **"Eres pobre. Eres negra. Eres fea. Eres mujer. No eres nada"**. **Alice Walker**, *The Color Purple*,

Introducción:

La humanidad está viviendo uno de los momentos jamás vistos por el hombre en toda su larga historia. Las transformaciones en todos los niveles están generando mucha más competencia a nivel global para asegurrar la supervivencia y el bienestar de las personas. Ya nada es fácil para conseguir, sin esfuerzos y sin un trabajo planificado con mucha antelación. Dentro de estas dificultades y estas complicaciones que vivimos los humanos a nivel planetario, algunos continentes están mucho más condenados para llevar el peso y la carga de los sufrimientos y las penurias que otros.

África, un viejo continente, origen de nuestros antepasados, sigue siendo un espacio injustamente condenado a la miseria y a las complicaciones de todo tipo y a todos los niveles. La historia del continente se conoce y se estudia como un laboratorio para experimentar experiencias expansionistas de potencias económicas en todos los tiempos. Poco o nada se sabe de lo que es la esencia del continente africano: de sus pueblos y sus riquezas culturales milenarias arraigadas en el sentir de su gente. La historia nos hablaba de la esclavitud, de la misión civilizadora que llevaron los blancos al conquistar sus tierras, o las guerras y el odio interétnico que generaba guerras por la supervivencia de las personas, muchas de estas guerras fueron alimentadas por las superpotencias económicas internacionales.

Al finalizar el proceso de descolonización, en la segunda mitad del siglo XX, África se despertó con un mapa totalmente distinto y unas formas de gobernar ajenas a las costumbres milenarias que regían sus pueblos. Han pasado más de 70 años sobre la proclamación de independencia de los países africanos, pero sus pueblos siguen sin emanciparse de la tiranía de los distintos sistemas políticos y económicos impuestos desde las instituciones económicas internacionales, que gobernarón y siguen gobernando en la mayoría de los países, castrando cualquier posibilidad de desarrollo de las personas y condenando sus vidas y, con ellas, el

futuro de todo un continente. Pocos en este continente han podido escaparse de las penurias y de la presión asfixiante de los modos de gobernar y las maneras de tratar la dignidad de las personas. Todos los datos y las estadísticas de los organismos internacionales apuntan que la mayor tasa de pobreza y desigualdad se encuentran en África.

Dentro de este ambiente de suma pobreza y de mucha tensión para sobrevivir, la mujer africana es la que más ha sufrido la imposición y la presión de dichos sistemas dudosamente humanos. A todo ello, hay que sumar las duras cargas sociales, regidas por un patriarcado donde el hombre descarga toda su tensión y su frustración sobre sus féminas. Las mujeres africanas, a lo largo de la historia, han recibido las injusticias políticas y sociales y, a pesar de ello, ellas son las que representan la columna vertebral de sus sociedades y unas locomotoras de desarrollo en todas las partes del continente.

La mujer en África entre la desigualdad y la participación.

La extensión geográfica del continente africano y la diversidad de sus culturas y sus economías, no eran suficientes para que sus mujeres tengan mejor suerte para desarrollar sus vidas. Desde el norte de África hasta el sur del continente, las mujeres africanas sufren la mayor desigualdad que existe en todo el planeta. La vulnerabilidad y la exclusión social que sufren las mujeres africanas tiene unos niveles muy alarmantes. De los 20 países donde las mujeres sufren mayor desigualdad en todo el mundo 16 de ellos son países africanos. El informe realizado por la fundación Codespa[502] considera algunas causas que impiden el desarrrollo personal y económico de las mujeres africanas. La falta del acceso a la educación y a los servicios financieros, los bloqueos legales, además de una escasa representación política, son solo algunas de las barreras que deben erradicarse en África para dar una oportunidad a las mujeres del continente.

El bajo nivel de educación y formación de las mujeres africanas, se convierte en una barrera para su emancipación y su salida al mercado laboral. Las mujeres africanas se ven recluidas para realizar los trabajos de hogar. Una tarea que no está apreciada ni reconocida por la sociedad. El mismo informe señala que en Níger, una niña recibe 16 meses menos de escuela que su hermano varón ; en Costa de Marfil, el 50% de las mujeres no han tenido la oportunidad de aprender a leer y a escribir, mientras que en otros como en la República Democrática del Congo necesitan el permiso de sus maridos para abrir una cuenta bancaria y no pueden registrar un negocio. En Chad, menos del 7% de las mujeres tiene una cuenta bancaria, frente al 40% de los hombres. Son datos que nos aproximan a

[502] https://www.codespa.org/contenido/derechos-de-la-mujer/informe-mujeres-africanas-mirada-al-futuro.pdf

una realidad injusta contra el 50/ de la población en África; datos que no dejan lugar a dudas que estamos ante un desafío de mayor calibre, el de reconocer y ayudar a las mujeres a formar parte del sistema productivo sin barreras y sin prejuicios, si queremos aspirar a un continente próspero digno de su gente y de sus riquezas materiales y culturales.

Debido a la complicada situación en muchos países africanos, muchas mujeres levantan el vuelo para buscar mejor suerte en otros destinos dentro o fuera del continente. La femenización migratoria en África, en las últimas decadas, fue una necesidad imperiosa de muchas mujeres que se encuentran ante la obligación de ser cabezas de familia debido a las muchas guerras y calamidades que sufre el continente. Las complicaciones de la trayectoria para llegar a su destino, no impiden que muchas mujeres tomen la iniciativa y arriesguen sus vidas. Muchas veces, las mujeres cargadas de sus hijos a sus espaldas, recorren muchos países antes de llegar a destino. «La sociedad africana descansa en las espaldas, manos y piernas de la mujer. De hecho, hay aldeas, e incluso regiones enteras que dependen de ellas. Están rodeadas de viejos y niños recién paridos, y son las primeras víctimas de una guerra y las que tiran de la enorme carreta que es el África actual, desde Marruecos hasta Sudáfrica, y desde Etiopía hasta Senegal.» (Opinión, 2008 s/n). Una cruda realidad que obliga a las mujeres africanas no quedare de brazos cruzados y barajar todas las alternativas posibles para ayudar a los suyos.

Incluso, estando fuera de su territorio, la mujer africana está condenada por los estereotipos que arrastra a todas partes. En los países de destino, muchas de estas mujeres se ven inmersas en redes que trafican con seres humanos. El color de su piel, las costumbres y la religión también condenan a las mujeres africanas que se ven injustamente machacadas por la lacra del racismo y la xenofobia. No se trata solo de luchar contra el desarraigo y los sufrimientos de haber dejado atrás a sus seres queridos, sino que se encuentran ante complicaciones imprevisibles y poco contempladas antes de llegar a destino. "En las estrategias de la maternidad transnacional, surge su doble explotación, en su lugar de trabajo como "madre ocasional" cuando es una empleada de hogar por ejemplo, y en la sociedad de origen como objeto de chantaje por parte de los familiares, incluso por el marido, los descendientes y ascendientes." (Boundi & Arabi 2010: 10) La migración, en este caso, alivia sus penurias económicas pero, al mismo tiempo, intensifica sus sufrimientos sentimentales y emocionales. La mujer se encuentra ante el chantaje de los suyos y la explotación de los otros. Una ecuación bastante difícil y complicada para muchas mujeres africanas que han optado por la solución migratoria.

Es cierto que las circunstancias que rodean a la mujer africana no favorecen su evolución y su bienestar social. Sin embargo, las duras condiciones de vida, son las que han contribuido en la formación de una fuerte personalidad de la mujer africana, convirtiéndola en un ser imprescindible para cualquier desarrollo humano en el continente. La mujer africana ha trabajado y labrado el campo, y es dueña de su casa, de sus hijos y de su familia entera pese a las adversidades que encuentra en su vida diaria, "Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar." (Carneiro, 2001: 22)

Las mujeres africanas: Motor de desarrollo de un contiente castigado.

Con casi todo en contra, las mujeres africanas han sido capaces de imponerse en muchos sectores sensibles de la vida económica, política y social de sus países. En las últimas dos decadas, la situación de las mujeres ha ido mejorando, sensiblemente, en muchos países. Sudáfrica, Senegal, Marruecos, Túnez o Ruanda, son ejemplos de países donde las mujeres están participando de una manera activa en los sectores productivos de sus países. En otros países no están teniendo la misma suerte y su situación sigue siendo precaria comparándola con los varones de sus propios países. La lucha de las mujeres y sus sacrificios está teniendo resultados positivos tanto para las mujeres como para el desarrollo general de sus entorno. **Existen países que están avanzando bastante en el tema de la educación, países como Ruanda y Bostwana han logrado un acceso universal en la enseñanza obligatoria básica en el año 2016, asegurando de esta forma, que todos los niños y niñas puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria.** La presidenta de la Alianza Africana para el Empoderamiento de las Mujeres (AFRAWE) Amany Asfour, está convencida de que cualquier desarrollo pasa, obligatoriamente, por la igualdad y "para que África se desarrolle económicamente, primero debe conseguir una verdadera justicia social que pasa necesariamente por la igualdad entre hombres y mujeres" **(Alberdi y Rodríguez. 2012: 106). El esfuerzo que se está realizando en África para permitir a las mujeres participar, activamente, en el desarrollo visible, está dando sus frutos en más de un país. Resultado de todo esto, es el actual resurgir extraordinario y la participación notoria de las féminas en muchos sectrores de la vida económica, social y política, aportando bastante beneficio para el desarrollo de muchos países.**

Todo debe pasar por lograr una igualdad entre hombres y mujeres y conseguir una justicia social que ofrece a las mujeres una oportunidad para demostrar sus capacidades de llevar adelante proyectos interesantes de desarrollo. La participaciòn igualitaria permite a las sociedades consolidar sus instituciones que son la clave para cualquier desarrolo humano. Carmen Moreno, directora de

Cooperación para África, Asia y Europa Oriental, AECID[503] **fue muy contundente al relacionar la igualdad con el tema del desarrollo:** "Lograr la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de las mujeres es una condición indispensable para construir sociedades más sanas, mejor educadas, más pacíficas y más prósperas. Cuando se alcanza el pleno empoderamiento y la participación de la mujer, resulta beneficiada toda la sociedad. Sólo así conseguiremos hacer frente con éxito a los enormes desafíos que se plantean en nuestro mundo, desde la solución de conflictos y la consolidación de la paz a la lucha contra el SIDA y al logro de todos los demás Objetivos de Desarrollo del Milenio" **(Alberdi y Rodríguez, 2012**: 108)

En esta última decada, la situación de la mujer africana está mejorando sensiblemente en muchos aspectos. Su participación se está notando en muchos sectores activos de muchos países, marcando así una nueva página en la triste historia de un continente que tenía castrado más de la mitad de su población, excluyéndola de cualquier participación y negándola sus derechos más básicos como es la educación. Los esfuerzos que se están llevando acabo por muchas organizaciones internacionales y nacionales, están teniendo sus frutos. Hoy, en más de un país, las mujeres representan una luz de esperanza para un continente que fue condenado por la opacidad de su destino. "En África, la reciente historia de Burkina Faso, Malí, RDC, Nigeria, Tanzania, nos muestra claramente que las mujeres han sido las protagonistas y el factor determinante para salvar la democracia, los derechos humanos, la buena gobernanza y la transformación de conflictos, a través de una participación activa en la búsqueda de soluciones." (Becerra, s/f)

La actualidad nos pone ante figuras de ilustes y notables mujeres africanas que están participando, de una manera activa, en el desarrollo de sus respectivos países. La maliense Aminata Traoré[504] **fue la principal impulsora del primer Forum Social Mundial celebrado en África, fue defensora activa de las mujeres africanas y su importante rol en el desarrollo de las sociedades africanas. En Senegal destaca Ndioro Ndiaye**[505], quien propuso, en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia, que los países más ricos del planeta participasen en programas destinados a la Infancia en aquellos países castigados por la pobreza. En

[503] Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

[504] Aminata Traoré nació en Bamako, Mali, en 1947. Doctora en Psicología y Psicopatología, figura el hecho de ser ex ministra de Cultura de su país (1997 y 2000), y consultora de la ONU. Es activista, líder comunitaria y escritora.

[505] En 1988 fue ministra de Desarrollo Social, y un año más tarde, coordinó las actividades humanitarias durante la crisis entre Senegal y Mauritania. Entre los años 1990 y 1995 fue ministra de la Mujer, Infancia y Familia. En 1990 participó en la Cumbre Mundial a favor de la Infancia organizada por Unicef,

Marruecos, Nawal El Moutawakel[506], llega a coopresidir el Comité Internacional Olímpico, uno de los organismos internacionales más destacados del mundo. La lista es muy larga de mujeres de todo el continente, que tienen el mérito de representar a sus países en muchos foros y organismos nacionales e internacionales, dando, de esta forma, un impulso notorio a las demás mujeres para seguir en su misma senda.

En el continente africano, se puede presumir de muchos avances en estas últimas decadas,, pero todo este esfuerzo sigue sin responder a las espectativas de las sociedades que han sufrido bastante a lo largo de su historia y donde las mujeres han llevado mucho peso y muchos sacrificios. Actualmente, la verdadera lucha de las millones de mujeres africanas, está en lidiar por no contraer enfermedades contagiosas, por no morir en un parto por la ausencia de hospitales y servicios medicos en el mundo rural sobre todo. Hace falta una seria lucha por la igualdad de oportunidades para poder beneficiarse de una educación que les prepare para ocupar puestos destacados en la sociedad. Asimismo, hace falta luchar para sentirse seguras en sus casas, lejos de ser violadas o secuestradas por terroristas que, desgraciadamente, están cada vez más activos en el continente.

A modo de conclusión

El continente africano, pese a todas las circunstancias. está viviendo un despertar de sus mujeres, lo que significa activar la mitad de su población para seguir adelante en todos los procesos de desarrollo. Las mujeres han aguantado las penurias durante siglos, y son capaces de seguir aguantando para superar las barreras de las injusticias e imponerse como factores vivos que fomenten el renacer de un continente en pleno letargo. Las mujeres africanas son capaces de hacerlo todo porque « Son fuertes, luchadoras, inteligentes, incombustibles y tienen el poder de vencer todo sufrimiento con la energía de la fe y la esperanza. Son el motor del África subsahariana y únicamente necesitan creérselo para poner en marcha el continente y llevarlo con rumbo fijo hacia el futuro ». **(Avellaneda, 2013: s/n)**

Otro reto de las mujeres africanas es visibilizar su trabajo para que esté apreciado por todos los miembros de la comunidad. Los sacrificios de las mujeres africanas no está valorado justamente. Para ello, voy a hacer mías las palabras de la ex secretaria de Estado americano cuando en un viaje a Etiopía dijo algo tan verdadero como importante al afrrmar que: " lo que ellas hacen no está inserto

[506] En 1984, Nawal El Moutawakel entra en la historia como primera mujer árabe, africana y musulmana que gana una medalla de oro olímpica en 400 m. en los Juegos Olímpicos de los Ánges. El 26 de julio de 2012, fue elegida vice-presidenta del Comité Internacional Olímpico.

dentro de la economía formal. No obstante, si todas las mujeres desde el Cairo hasta la Ciudad del Cabo decidiesen dejar de trabajar durante sólo una semana, todas las economías de África vendrían abajo."[507]

La mujer africana debe creer en sus posibilidades y sus capacidades para emanciparse de la injusticia y las opresiones sociales y políticas ejercidas sobre ella, a lo largo de la historia. Para ello, cuenta con voces esparcidas en todo el continente, voces que levantan la bandera de la igualdad, no aquella igualdad ansiada por algunos movimientos feministas que desean castrar al hombre y colocan un falo a las mujeres, sino una igualdad que nace desde la esencia de la vida misma. Mujer:

mientras el sol ardiente
quema impetuoso tu rostro,
una fuerza nueva te nace dentro
y te empuja a apresurar el paso
para dar vida a tu sueño milenario
de justicia y liberación.[508]

Amén.

Bibliografía:

- Blasco de Avellaneda, Jesús: « Mujeres inmigrantes subsaharianas: doblemente marginadas » en el Diario .es. 25/09/2013

-Boundi Mohamed & Arabi Hassan: ***Mujeres marroquíes en la Comunidad de Madrid:*** **Convivencia y participación**. Editorial Diwan. Madrid, 2010.

- Carneiro, S. *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América latina desde una perspectiva de género.* Nouvelles Questions Féministes. París, 2001,

- **Inés Alberdi y Maribel Rodríguez (coords.) ; *El papel de la mujer en el desarrollo de África*., Fundación Carolina Madrid, 2012.**

- "La visión femenina de la inmigración africana" La opinión de Tenerife. 24/03/2008

[507] Sacado del discurso de la Ex secretaria de Estado americano, **Hilary Clinton, realizada en el viaje a Etiopía, 2011.**

[508] Versos sacados del Poema "Mujer y Madre Africana" de la poetisa de Eritrea Elisa Kidane (1956-..)

- **María José Becerra** , "La situación de la mujer en África: entre el activismo y la desigualdad"

En http://www.vocesenelfenix.com/content/la-situaci%C3%B3n-de-la-mujer-en-%C3%A1frica-entre-el-activismo-y-la-desigualdad

El Hossaein Farhad

(Enseignant à la FPNador)

L'Image de la femme à travers quelques proverbes rifains

La culture amazighe, durant des siècles, a été une culture d'oralité, celle des histoires que l'on échange, celles des contes, des chansons et également des proverbes.

Les proverbes constituent le genre le plus paradoxal de la littérature orale[509]. L'un des plus anciens, sans doute, mais aussi celui qui a le mieux résisté à l'érosion du temps. Difficile à cerner, investi comme il est, en amont, par les dictons, les lieux communs, les « expressions proverbiales » et les locutions populaires (savoureuses mais engagées dans les manières de dire du moment et vite vieillies) et, en aval, par les adages, les sentences, les maximes et les jeux de société de la culture savante, le proverbe populaire reste malgré tout reconnaissable. Sa brièveté, les images sidérantes qu'il impose, ses inventions stylistiques (métaphores, périphrases, antithèses, rapprochements imprévus, jeux de mots, rimes, assonances, etc.) l'impriment dans la mémoire. [510]

À la fois évident et énigmatique, c'est une œuvre d'art en miniature qui fait les délices du peuple et l'admiration des créateurs. Autre paradoxe : sa concision fait de lui le genre le plus souvent collecté, illustré, expliqué, développé et aussi, suivant les époques, méprisé et combattu.

Selon le « *Trésor » de la Langue Française,* un proverbe est une « *Sentence courte et imagée, d'usage commun, qui exprime une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse et auquel se réfère le locuteur. Phrase qui contient une sentence et qui exprime une vérité générale.* »[511] Le proverbe est une formule langagière de portée générale contenant une morale, une expression de sagesse populaire ou une vérité d'expérience que l'on juge utile de rappeler. Il n'est pas attribué à

---

[509] Relié au qualificatif « orale », l'expression « littérature orale » parait comme un oxymore car comment peut-on envisager sous la catégorie de l'écrit littéraire avec tous ses stricts canons esthétiques et linguistiques des productions qui ont pour étiquette principale l'oralité et ses emprunts de l'énonciation spontanée de bouche à oreille ? C'est là l'un des premières entraves à sarmenter pour une définition qui soit convaincante et tangible d'un concept aussi problématique et ambivalent qui est : « la littérature orale

[510] Encyclopédie Universalis(en ligne), consulté le 25 avril 2018. URL: htttp://w.w.w. universalis.fr/encyclopedie/proverbes/

[511] Trésor de la Langue Française, dictionnaire de la langue française du XIXème et du XXème siècle, Paris CNRS-Gallimard, tome XIII, 1988

un auteur. Les proverbes sont souvent très anciens, d'origine populaire et par conséquent de transmission orale. Ils servent d'argument d'autorité.[512] Les proverbes appartiennent au patrimoine linguistique d'un pays. Bien souvent, les différentes cultures ont créé des proverbes similaires. Le terme « proverbe » est un terme générique, couvrant des sous genres différents : le dicton, l'adage, le précepte, la maxime et la sentence.

Les proverbes ont traversé les époques en transportant toutes leurs petites vérités. Ils arrivent à cerner en quelques mots assez d'universalité pour être restés valides. L'humain y parle de lui-même, en général ou en particulier. Sujet inépuisable, aussi bien pour les simples que pour les lettrés. Les proverbes sont des énoncés désignant la mentalité et la culture d'un peuple.

Parmi les éléments constitutifs d'une langue qu'un apprenant doit maîtriser pour la plénitude de son expérience, il existe, en plus de mots et des de règles de combinaison de ces mots, des groupes de mots et de phrases toute faites qui sont souvent non prévisibles dans leurs structures et dans leurs significations.

Ceci implique, dans ce cas précis, que la maîtrise par le locuteur des mots ainsi que des règles de leurs agencement ne permet ni la création de tels groupes de mots ni non plus leur emploi exact dans des situations opportunes.

L'une des premières caractéristiques de ces énoncés est le figement.

Dans le tarifit, ces structures figées sont connues sous plusieurs noms dont le plus employé est l'emprunt *rem3ani* que l'on peut traduire, approximativement, par proverbes[513].

Comme ils sont un moyen de communication mais également un véhicule de la littérature et de la culture, les proverbes portent sur divers thèmes partagés par l'ensemble des locuteurs d'une langue. En effet, il s'agit dans le présent chapitre des proverbes rifains véhiculant plus précisément le thème de la femme. On aura donc affaire à décrypter l'image de la femme telle qu'elle est représentée par les proverbes que nous aborderons dans les prochaines lignes.

Lesdits proverbes nous décèlent, en fait, l'image d'une femme comparée à des animaux, à des objets inutiles, etc., accentuant ainsi le fait que la femme n'a pas une grande importance dans la vie sociale du groupe auquel elle appartient. Irresponsable, infériorisée et moins capable à la gent masculine et à laquelle elle est encore soumise, telle est l'image négative de la femme rifaine que nous pouvons déduire de ces vérités généralement reconnues et acceptées par la société rifaine.

---

[512] Les proverbes et la vie, Alain Streck, éd. L'Harmattan.

[513] Mimoun Hamdaoui , Proverbes et Expression proverbiales amazighs, p.1

Or, la femme a été acquittée par la présence, dans le patrimoine proverbial qui nous est parvenu, de proverbes qui mettent en valeur son statut. En se préoccupant de la stabilité et du bonheur du foyer, elle s'avère bel et bien un exemple vivant du sacrifice, de la résistance et de la persévérance face aux difficultés, problèmes et dangers qui menacent son entourage.

Considérons les proverbes suivants tirés de notre corpus pour illustrer nos propos

1. *Ṭamγarṭ ṭeɛḍu ccitan*

La femme a surpassé le Satan.

La substance du contenu de ce genre de proverbes (imagé) donne à la femme une image négative de sorte qu'elle surpasse le Satan en malice et en tentation. En effet, ses ruses, ses coups bas sont tellement maléfiques que ceux du diable ne le sont pas. Elle est donc présentée comme un être sarcastique, pervers et dépavée.

2. *kkant ṭemγarin aḍ sewwqent ijj n umar kkint ssenni*

Les femmes sont parties faire des courses une fois et elles sont restées.

Ce proverbe montre que les femmes sont très bavardes et très lentes dans leur travail. En ayant l'habitude et la passion pour causer avec ses pairs, le bavardage est devenu une propriété définissant la gent féminine. Par exemple, après une longue journée de travail dans les champs ou au foyer, les femmes en trouvent un moyen de divertissement et de défoulement.

3. *Wenni yiwyen rɛeyyan yuäa d x jarfayen.*

Celui qui est marié avec une femme laide est tombé sur deux falaises.

Dans ce proverbe la laideur est un facteur qui cause la marginalisation de la femme et son refus, personne n'acceptera d'accompagner une femme qui n'a aucun critère de beauté. Alors que le cas est différent pour celle qui a la chance de bénéficier d'une part de beauté, tous les hommes dans ce cas vont la courtiser et cherchent à la conquérir.

4. *Iffeγ d tteɛban sadu weɛban.*

Le serpent est sorti dessous la couverture.

Le mot *tteɛban* (serpent) symbolise ici le danger, le poison, le mal..., le mot *aɛban* (couverture) représente la famille et la maison. Il est fabriqué par les femmes ; et il se présente comme un tapi multicolore de taille variable.

Se dit à propos d'une personne qui crée des ennuis à sa propre famille. On peut donner ici l'exemple d'une fille qui déshonore sa famille.

5- *Wenni yiwyen zzin axmi iḥijj marṭayen.*

Celui qui s'est marié avec une belle femme, c'est comme s'il est allé à la Mecque deux fois.

La beauté avait son importance dans la culture rifaine, surtout par sa beauté naturelle : son corps rond et fort, longueur des cheveux et le rougissement des joues, etc. Par ailleurs, elle utilisait des matériaux simples et traditionnels comme le khôl « *Ṭazuct* » pour embellir les yeux, et le henni pour les mains et les jambes et également pour les cheveux, le brossage des dents avec des « siwak » « *sswac* » et le fait de briller les lèvres et les dents qu'on avait l'habitude de recouvrer et envelopper dans l'or ou l'argent « *ayraf* ». Sans oublier les tatouages « *Ṭiggaz* » légères sur le front ou le menton.

En outre, la femme rifaine avait l'habitude de porter un caftan « *ddfin* » tout en accordant une importance exceptionnelle aux ceintures qui ont des connotations particulières, ses dernières sont faites à base de laine ou de soie et symbolisent l'« honneur » pour une femme mariée.

6- *tamγarṭ nni yucin acceffay i isiman nnes*

aḍ asen ṭuc u raḍ lḥayat nnes

La femme qui donnera son lait à ses enfants

Elle leur donnera aussi (même) sa vie.

Se dit pour mettre en relief tous les sacrifices qu'une mère fait pour ses enfants. La femme ici est symbole d'amour, de tendresse, d'aide, de sacrifice..., Ce proverbe montre que la femme est prête à tout donner et à tout faire pour ses enfants, quoi qu'elle soit méchante avec les autres, elle ne pourra jamais l'être avec ses enfants.

7- *Min tegga ṭesriṭ ṭexs iṭ, min tegga ṭamγart yexs iṭ rebbi.*

Ce qu'a fait la belle-fille est volontaire, ce qu'a fait la belle- mère est voulu par Dieu.

L'appellation *ṭasriṭ* signifie (la belle-fille) ou (l'épouse) et *ṭamγarṭ* qui veut dire (la femme) ou (la belle-mère : la mère du mari). Il faut rappeler que la résidence étant patrilocale dans le rif. La jeune mariée s'établit chez les parents de son époux. Et puisqu'elle est toujours conçue comme source potentielle de conflit, elle est immédiatement placée sous l'autorité de sa belle-mère. Celle-ci a un rôle prépondérant au sein de la maison et détient le pouvoir quant aux décisions relatives à l'organisation et à la distribution des tâches domestiques.

C'est elle qui parachève son éducation de future mère, ainsi le proverbe se dit pour signifier que la belle-mère, de par son autorité, on ne peut lui dire qu'elle a tort même quand c'est réellement le cas, alors que la belle-fille, étant souvent

considérée comme étrangère au sein de sa belle-famille, on peut la soupçonner de tous les torts qu'on veut. Le proverbe est une critique à ce type de relations familiales hiérarchiques.

Donc la femme ici est présentée, d'une part ; innocente, soumise, patiente..., tel est le cas de la belle-fille, et de l'autre part ; elle symbolise l'autorité, la méchanceté, l'égoïsme, etc.

Bien qu'il existe d'autres sources mettant en relief l'image de la femme tels que l'histoire, les contes, les chants, etc., les proverbes restent les meilleurs à décrire la femme dans tous ses états, y compris ses attitudes, ses qualités mais aussi ses défauts. En somme, nous concluons que la femme est représentée tantôt valorisée tantôt dévalorisée, ceci, en effet, ne peut que prouver la vérité que dans tout être humain, il y a deux facettes : le bien et le mal.

8- *Aryaz mala yejjudj dayek itettu war isemmeḥ, tameṭṭuḍt mala tejjudj dayek , nes bla yiḍeṣ*

Si un homme te menace, il oublie mais ne pardonne pas ; une femme pardonne mais n'oublie pas.

9- Mala yejjudj dayek waryaz nes teṭṭṣed, mala tejjudj dayek tameṭṭuḍt nes tbedded

Si un homme te menace, dors sans soucis ; si une femme te menace, passe la nuit à veiller

Les proverbes (8) et (9) montrent clairement l'intolérance des femmes en les comparant avec les hommes. Une image négative de la femme. Ces deux types de proverbes attribuent à la femme la caractéristique d'être audacieuse, tenace et persévérante.

10- tamɣart mri ɣa tili d ajru, ad teṣṣaṛwi aman

Même devenue grenouille, la femme troublerait la clarté de l'eau

La femme est la source des problèmes. Quoiqu'elle soit naïve et ingénue provoquera des complications.

11- *aryaz d iɣzar, tamɣart d tamda*

L'homme est un fleuve, la femme est une mare.

Le proverbe signifie que si le mari dépense beaucoup d'argent, sa femme doit l'habituer à contrôler ses dépenses.

12- aryaz ittman jar irizam, tamɣart jar isegman.

L'homme apparait entre les pioches, la femme apparait entre les bébés.

Les statuts sont les rôles et les fonctions joués par chaque membre de la famille puisqu'il s'agit d'une famille traditionnelle fortement hiérarchisée.

La distribution des rôles se fait en fonction de l'âge et du sexe : les hommes ont des statuts supérieurs et leurs rôles sont la production de richesse (labour des terres, l'élevage), activité religieuse, défense du territoire et les activités militaires entre autres. Les activités des hommes sont des activités prestigieuses et valorisées.

Quant aux femmes, dans cette société traditionnelle, elles avaient des rôles limités aux activités domestiques et l'éducation des enfants.

13- inexdaben, ikeddaben!

Les prétendants, les menteurs ! (Les prétendants sont des menteurs).

Le proverbe montre que l'homme, quand il veut épouser une femme, il cache souvent ses défauts. En plus, il promet à la mariée des choses qu'il ne tient pas après le mariage.

14- ḥemmu irezzu x temmu.

Hemmou cherche Temmou.

On cite ce proverbe quand on parle d'un homme et de sa femme (ou de deux personnes d'une manière générale) qui ont les mêmes caractères. « Qui se ressemble s'assemble ».

15- idja weɣum, idja sidi aɣrum.

Il y a du bon pain, il y a du mauvais pain.

On cite ce proverbe en parlant d'une femme qui sait préparer les galettes et d'une autre qui ne sait pas le faire.

16- aryaz, ur t id ttejja illa temɣart

L'homme, ne le met au monde que la femme.

On cite ce proverbe quand on parle d'un homme courageux et bien éduqué. Celui-ci ne peut être que le fils d'une femme sage et honnête.

17- ḍaṛ nni igguren ad yawi awar niɣ asennan.

Le pied qui marche apportera un (mauvais) propos ou une épine.

Le proverbe signifie qu'une femme doit rester chez elle pour que les gens ne médisent pas d'elle.

18- fus deg wenfus, ḍaṛ deg uharkus, aɣembub jar n tnuḍin.

La main dans la manche, le pied dans la chaussure, le visage entre les femmes des mêmes frères.

On cite ce proverbe pour inciter une femme à se maquiller et à dissimuler ses souffrances surtout devant sa belle-famille. De plus, ce proverbe donne énormément d'importance à la beauté et à l'élégance de la femme : les mains peuvent être cachées, les pieds aussi, mais le visage ne peut être dissimulé.

19- Inna as: ad as yuc arebbi min d asen yuca i temɣarin.

inna as : min d asend yuca ? inna as : min ɣa ggent nhara, ad as ɛawqent tiwecca.

Il lui a dit : que Dieu te donne ce qu'il a donné aux femmes.

Il lui a demandé . qu'est-ce que Dieu leur a donné ? il a répondu : ce qu'elles font aujourd'hui, elles le referont le lendemain.

On cite ce proverbe en parlant des femmes qui sont « condamnées» à faire les t avaux ménagers tous les jours.

Les rôles des femmes se résument à l'entretien de la maison, la préparation des repas et les soins des enfants, parfois les femmes participaient à des activités non productives comme le transport de l'eau ou du bois, des activités artisanales comme la laine et la tapisserie à usage personnel, ces activités ne sont pas valorisées et sont sans prestige, chez les femmes l'âge joue un rôle important puisque les femmes les plus âgées qui décident et commandent les jeunes.

20- itarja iḥarmucen, tamɣart war ɣars ca.

Il rêve des enfants, il n'a pas de femme.

On cite ce proverbe quand quelqu'un espère l'impossible. C'est comme un homme qui rêve avoir des enfants sans être marié.

21- Midden ɣerben ayi, necc ɣerbeɣ tamɣart inu

Les gens m'ont vaincu. Moi, j'ai vaincu ma femme.

On cite ce proverbe quand quelqu'un se montre fort avec des gens faibles. Dans ce cas la femme est considérée comme un être faible.

22- mux idja wur inec a yargaz ? amux tedjid nnhar nni g wexxam[514].

Comment est ton cœur ô mon mari ? Comme tu étais ce jour-là dans la chambre.

[514] On raconte qu'un homme avait épousé une jeune fille croyant qu'elle était vierge. Cependant, le jour de leur mariage, il découvrit qu'elle ne l'était pas. Les années se sont écoulées. Un jour, ils fêtaient le fait que leur fils monte pour la première fois à cheval. La femme posa la question ci-dessus à son mari. Celui-ci, lui fait comprendre qu'il est toujours triste à cause de leur première nuit. C'est-à-dire qu'il n'oubliera jamais le fait qu'elle n'était pas vierge.

(Qu'est-ce que tu ressens ô mon mari? Je ressens ce que j'ai ressenti le premier jour de notre mariage).

Le proverbe montre que l'homme tient beaucoup à la virginité de sa femme. Cette dernière peut être battue ou répudiée parce qu'elle n'a pas pu signée pendant sa nuit de noces.

Mais il faut noter que le rite du drap nuptial, sur lequel une tache de sang atteste de la chasteté de la femme, est en voie de disparition, la majorité écrasante des hommes rifains exige la virginité avant le mariage. Même l'honneur de la famille se mesure à la virginité de la femme. La disparition d'une membrane très fragile qu'est l'hymen peut assimiler cette fille à une prostituée.

23- *mara tezzudj dayek temɣart sens bra yiḍeṣ, mara yejjudj dayek waryaz sens di raman*

Si une femme jure de te faire du mal, sois toujours sur tes gardes, si c'est un homme, ne crains rien.

Le proverbe signifie que les femmes arrivent toujours à leurs fins. Elles finissent toujours par obtenir ce qu'elles veulent.[515]

« Ce que femme veut, Dieu le veut ».

24- rqaḍi n tmeddit yerna rqaḍi n uzir.

Le juge de la nuit a vaincu le juge du jour. .

On cite ce proverbe quand une femme atteint ses objectifs en en parlant à son mari la nuit.

Caresses de femme qui chercherait auprès de l'homme que son propre intérêt et son propre plaisir ; elle ne lui prodiguerait ses aimables cajoleries que pour travestir les trahisons qu'elle médite contre lui.

25- timɣarin, ssyem ddedj.

Les femmes, élève l'humiliation.

---

[515] Elle n'ignorait pas quel risque elle courait en essayant de réaliser son rêve ; mais c'était un rêve de femme, et elle s'était dit en sortant de chez elle : « **Ce que femme veut, Dieu le veut.** » — (Alfred de MUSSET, Le Fils du Titien, 1838, dans Œuvres complètes, Alphonse Lemerre, t. 7, 1867, p. 281)

D'une manière générale, l'homme préfère avoir des garçons plutôt que des filles, car celles-ci sont la cause de l'humiliation de leurs parents quand elles sont mal traitées par leurs maris.

26- tamɣart war txeddem x temɣart .

Une femme ne travaille pas â la place d'une autre.

Le proverbe signifie que chaque femme doit s'occuper elle-même de son foyer. De plus, la femme peut être une invitée et doit aider les maîtres de maison.

27- tazeddiɣt aked uḍegâar am tzeddiɣt n wenwar.

Habiter avec son gendre est comme si on habitait dans une cabane.

Le proverbe montre que les femmes n'aiment pas cohabiter avec leurs gendres.

28- Taryazt n uyaẓiḍ di rweṣṭ n tyaẓiḍin.

Le courage du coq au milieu des poules.

On cite ce proverbe à propos de quelqu'un qui se montre courageux quand Il est entre des femmes.

29- Ttegg imeṭṭawen n temẓa nni i iccin mmis.

Elle fait les larmes de l'ogresse qui a mangé ses petits.

On cite ce proverbe à propos d'une femme hypocrite.

30- ssuq n temɣin ur itteemmir.

Le souk des femmes n'a jamais eu lieu. (Le souk des femmes ne se remplit pas).

Le proverbe signifie que les affaires que les femmes dirigent ne réussissent pas.

31- manis mma tekka tsineft, ittraddaf itt ufiru

Partout où l'aiguille passera, le fil la suivra

Partout où la mère passera, la fille la suivra

32- *Am temvat nni yeššin mmis* Comme la femme qui a mangé son fils ! Se dit pour exprimer l'idée de l'impossible.

33- tiḍaṛin n t n tɣaṭṭ

Les pieds de la chèvre

Se dit d'une femme qui a pieds minces. Une sorte d'humiliation à ce genre de femme, et également une vision culturelle de la beauté féminine.

34- Tegga am rmexḍaf

Elle est comme un long roseau

Se dit d'une femme de très grande taille. Une sorte du refus de la forme d'une femme de grande taille et mince.

35- Wenni umi yemmut babas war idjii d ayewjir

Celui qui a perdu son père n'est pas un orphelin

Ce proverbe se dit pour valoriser la femme et surtout la mère veuve. Cette dernière sacrifie pour ses enfants orphelins du père.

36- Zzin deg uriri, netta d amaṛẓag

La beauté est dans le laurier-rose mais il est amer.

Ce proverbe se dit d'une belle fille qui a une mauvaise réputation, sa beauté est destinée à la prostitution, car une fille de famille cache sa beauté quand elle est dehors. On dit la même chose pour le laurier : il est beau mais on ne peut pas le planter chez-soi, généralement il se trouve au bord des rivières et même si on décide de le planter chez-soi on le met dans l'espace public. Donc la belle fille (prostituée) est comparée au laurier dans son état naturel.

CONCLUSION

À travers ces quelques proverbes rifains, nous avons relevé des proverbes qui attribuent aux femmes rifaines différentes caractéristiques qui varient en fonction du rôle et des personnes avec lesquelles elle entretient des relations.

Tout ce qui précède nous amène à conclure que la représentation de la femme dans le proverbe amazighe est contrastée, malheureusement le portrait que brosse la femme dans la littérature orale, particulièrement dans les proverbes est assez négatif en tant que sœur, épouse, mère ou belle-mère.

Il ressort que la vision des femmes est radicalement péjorative, tout cela est dû à la littérature orale et spécialement les proverbes.

Ainsi, nous pouvons relever les stéréotypes suivants :

- La femme enceinte est présenté dans le proverbe rifain en association avec son bébé, elle n'est jamais présentée pour soi, elle trouve sa valeur quand elle donne naissance à un mâle ;

- nous pouvons avancer qu'excepté la mère, l'image de la femme dans les proverbes rifains est négative (comparée à un Satan, infidèle,...) ;

- la femme est la plupart du temps soumises à l'autorité des hommes (elle ne peut pas agir sans la permission de son mari) , elle est impuissante et mineure ;

- les femmes sont cupides, attirées par l'argent et prêtes à tous pour être riche ;

Les femmes dans ces proverbes n'ont pas que des portraits négatifs, elles possèdent aussi des qualités, elles sont sages et rusées, elles savent mettre des stratégies pour parvenir à leur fin ;

même si l'image de la femme a changé et que la société ne lui attribue plus cette image négative relevée à partir de ces proverbes, et que les proverbes devraient suivre les changements qui s'opèrent au sein de la société, nous ne constatons aucune trace de cette nouvelle image dans les proverbes ; les anciennes représentations ne sont pas encore dépassées, et du coup, les mêmes préjugés persistent encore.

Nous n'avons constaté que la femme présentée tantôt valorisée, tantôt dévalorisée. Les proverbes nous parlent d'une femme comparée à des objets inutiles (la femme n'a pas une grande importance dans la vie sociale du groupe auquel elle appartient). Cette dévalorisation est là aussi pour démontrer que la femme est toujours soumise. Elle est moins raisonnable et incapable par rapport à l'homme, qui se veut le teneur de tous les pouvoirs symboliques et matériels.

Pour changer la situation, il faut prendre cette conception de la femme comme une leçon pour avertir les locuteurs surtout les femmes des dangers de tels comportements, aussi ces proverbes nous enseignent des valeurs importantes et développent l'imagination de nos enfants.

A mon avis, la femme Amazighe est un exemple de la patience malgré toutes les critiques et les souffrances qu'elle a subies pendant des moments difficiles de sa vie, elle reste encore solide et forte.

La société Amazighe a besoin pour faire renaître des femmes et des hommes libérés des valeurs fausses, des conceptions anachroniques puisque le temps change et avance.

De surcroît, et pour avoir une vision plus large concernant les représentations de la femme, il faudrait étudier d'autres genres de la littérature orale amazighe afin d'avoir une vision qui englobe toutes les dimensions de cette thématique.

Bibliographie

1. Anscombre, J.-C. (1994), « Proverbes et formes proverbiales : valeurs évidentielles et argumentatives », Langue Française, n° 102, p. 95-107

2. Anscombre, J.-C. (2003), « Les proverbes sont-ils des expressions figées ? », Cahiers de lexicologie, n° 82/1, p. 159-173.

3. Anscombre, J.-C. (éd.) (2000), « La parole proverbiale », Langages, n° 139, Paris, Larousse.

4. Bentolila, F. (2004), « Les formes courtes de la littérature amazighe : les énigmes et les proverbes», in La littérature amazighe. Oralité et écriture.

Spécificités et perspectives, Actes du colloque international, Rabat, IRCAM, Série : Colloques et séminaires, n° 4, p. 155-170.

5. Buridant, CL. et Fr. Suard, (1984), Richesse du proverbe, Université de Lille III. Gross, M. (1988a), « Les limites de la phrase figée », Langages N° 90, pp. 7-22. Gross, M. (1988b), « Sur les phrases figées complexes du français », Langue française N° 77, pp. 47-70. Mejri, S. (1997), Le figement lexical, Tunisie, Publications de la faculté des lettres de La Manouba.

6. Kleiber, G. (2000), « Sur le sens des proverbes », Langages, n° 139, p. 39-58.

7. Messaoudi, L. (2009), « Images de la femme à travers des proverbes marocains du nord ouest », Culture orale et variété linguistique au Maroc, Publications du laboratoire langage et société, Université Ibn Tofail, faculté des lettres, Kenitra, pp. 42-71.

8. Moudian, S. (2000), Syntaxe des proverbes rifains, Thèse de Doctorat, Université Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Fès.

9. Moudian, S. (2003), « De quelques valeurs sémantiques des noms des parties du corps humain dans les proverbes rifains », La langue du corps et le corps de la langue, Publications de l'UFR des sciences du langage et du GREL, Faculté des Lettres, Fès, pp. 23-34.

10. Moudian, S. (2004), Mille et un proverbes rifains, Rabat, Dar El Qalam.

11. Nacib Y. (1990), Proverbes et dictons kabyles, Alger, Maison des livres. Taifi, M. (2000), Sémantique linguistique, Publication de la faculté des lettres, Fès.

12. Souad MOUDIAN. (2004), *Mille et un proverbes rifains*

13. Tamba, I. (2000), « Le sens métaphorique argumentatif des proverbes », Cahiers de Praxématique, n° 35, p. 59-67. Visetti, Y.-M. et Cadiot, P. (2006), Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale, Paris, PUF.

14. Trésor de la Langue Française, dictionnaire de la langue française du XIXème et du XXème siècle, Paris CNRS-Gallimard, tome XIII, 1988

15. Zaid Z., (2012), « L'image de la femme dans les proverbes marocains et français », in Femme en francophonie, Vol. 2, Cahiers du CIRHill, Ed. UCO, L'Harmattan, Paris, pp. 89-104.

Yousra LEMENUAR/ Abdellah JARHNINE

(Doctorante à la FLSH/Oujda)

De l'ironie comme procédé de démystification dans l'œuvre d'un Homme monde Milan KUNDERA...285

L'œuvre de Kundera suscite des interrogations d'ordre stylistique pour la critique. L'ironie apparaît comme le procédé le plus analysé dans ses romans. Celui-ci impose une lecture différente du récit kundérien, rattaché qu'il est au narrateur et à l'auteur. En effet, Milan Kundera en fait un usage intéressant. Cet écrivain postérieur à la Seconde Guerre mondiale a fait de l'ironie un moyen qui lui permet de découvrir "les vérités" qui existent et de provoquer l'incertitude de celles-ci.

Par ailleurs, l'auteur use de l'ironie afin de démystifier et de déconstruire des idées reçues. Il utilise les mots dans leurs différentes acceptions afin de créer de l'humour, du comique, mais surtout de l'ironie. Cette dernière a un rôle important dans la fiction kundérienne, notamment, dans l'expression des différentes subjectivités du texte fictif, narrateur personnage, etc.

Nous avons choisi d'analyser l'ironie à travers les romans de Kundera, notamment *L'Immortalité*, texte qui témoigne d'une esthétique archétype : fidèle à la tradition et à la mémoire, mais en même temps favorable à la modernité et la rénovation. Il ne s'agit pas d'un récit à travers lequel l'écrivain raconte une simple histoire pour divertir le lecteur, mais il est question d'un art qui se refuse à la narration linéaire traditionnelle, et au carcan esthétique classique en se basant surtout sur l'ironie comme un moyen d'expression à travers lequel Kundera expose les différentes facettes de l'existence. Il est question, en gros, de l'esthétique officielle de l'écrivain qu'il utilisera dorénavant dans toute son œuvre littéraire.

I.- De l'esthétique kundérienne

L'esthétique kundérienne se montre comme une création qui échappe à toute classification. Kundera est un auteur qui relie la tradition et la modernité en même temps. Pour lui, ce qui compte dans une production c'est, principalement, sa beauté artistique et esthétique.

C'est au cours du XXe siècle que le roman s'impose comme une forme majeure. Il rivalise alors avec d'autres genres tels que la philosophie, l'essai et l'autobiographie. Il est question d'une forme qui est toujours en mouvement et en quête de nouveaux territoires. En se basant sur une esthétique qui fait débattre les critique de la littérature contemporaine, les romanciers, notamment Kundera,

traitent des thèmes et des motifs différents mais à la façon et à la logique du Roman. Les réflexions philosophiques, scientifiques, morales, sociales, littéraires, etc. se développent dans le texte en se basant sur une esthétique particulière et innovatrice, mais surtout sur l'indépendance et l'autonomie de la forme romanesque et sur la beauté de celle-ci.

Le roman du XXe siècle a connu un développement sans précédent dans l'histoire de la littérature. Les romanciers se sont inspirés des auteurs de l'Europe Occidentale pour créer un univers romanesque bien particulier. Kundera en fait partie. Ce dernier a inauguré une esthétique qui unit le passé et le présent, la tradition et la modernité ainsi que la fiction et le réel, en suivant l'exemple de ses modèles, notamment, Cervantès, Musil, Broch, Faulkner, Joyce, Woolf, etc. pour qui les idées morales sont traitées sans apporter aucun jugement, car la seule morale du Roman est la connaissance.

L'écrivain explique que la forme romanesque doit découvrir les codes de l'existence inconnus et les diverses possibilités éthiques en projetant la lumière sur plusieurs situations morales. Certes, Kundera traite de la morale, ou ce que l'on peut nommer l'éthique, mais cette dernière est incarnée par des personnages et exprimée dans une structure basée sur une esthétique particulière. En fait, en traitant des réflexions (morales, philosophiques et sociales), Kundera met en lumière la beauté formelle du Roman. Chez lui, la connaissance et la découverte ont un lien fort avec l'esthétique, car c'est sur l'ironie, entre autre, que le romancier s'appuie pour les traiter. Cette dernière est dotée d'un esprit critique envers des thèmes et des sujets, mais aussi des faits, des situations, des décisions prises de la part des personnages, etc.

D'ailleurs, l'*Art du roman* montre un auteur soucieux d'expliquer les techniques de son métier. Son but est celui d'user de procédés stylistiques à sa manière (comme l'exemple que nous allons développer ci-dessous celui de l'ironie comme procédé de démystification), conduisant finalement vers une esthétique particulière, basée sur la polyphonie, la digression, l'ironie, l'autocommentaire, la variation, la démystification, le découpage en parties, les personnages sous forme d'ego expérimentaux, l'intertextualité, le dialogue des genres (roman, théâtre, essai), etc. De ce fait, ces mécanismes textuels multiples et ces méthodes stylistiques variées assurent au romancier une liberté d'expression totale pour suggérer ainsi un art du roman qui se libère des canevas académique. Par conséquent, Kundera manifeste une continuité aux œuvres majeures de la littérature européennes et non pas une rupture avec celle-ci. D'ailleurs, *L'Immortalité* est le roman à travers lequel Kundera inaugure la fondation d'une esthétique libérale digne des romans des écrivains européens, notamment l'ironie comme la technique de base.

II-. *L'Immortalité* : l'officialisation de l'art romanesque et de l'esthétique kundérienne

En effet, *L'Immortalité* est le roman qui souligne par excellence les caractéristiques majeures du Roman kundérien. C'est par le biais de l'art de la composition que Kundera construit un roman moderne à part entière, suivant les pas de ses prédécesseurs. Cette forme se base, en particulier, sur la liberté et le non-conformisme au roman traditionnel. C'est cette composition qui distingue, en fait, le roman des autres genres littéraires.

En fait, c'est avec *l'Immortalité* que Kundera clôture le cycle tchèque, car c'est le dernier texte qu'il rédige dans sa langue maternelle et qui marque, par conséquent, une rupture avec la période tchèque et annonce sa poétique dans tous ses romans à venir. Il s'agit d'un roman qui officialise la poétique kundérienne et témoigne de la rénovation du roman contemporain par les techniques utilisées, principalement l'ironie qui représente l'une des caractéristiques primordiales de la poétique déjà employées dans ses précédents romans, mais bien développées dans *L'Immortalité* pour en former un roman « des plus complexes et des plus ambitieux », selon les termes de François Ricard.

Il s'agit d'une forme libérale et non sérieuse. Le roman est un espace pour réfléchir d'une manière interrogative et ironique loin de toute vraisemblance. Kundera explique cela dans un texte qui accompagne l'édition tchèque de *l'Immortalité* en 1993 cité par François Ricard dans sa *Biographie de l'œuvre* :

Ce que je poursuivais : faire de la réflexion une composante naturelle du roman et trouver une manière spécifiquement romanesque de réfléchir (c'est-à-dire une manière qui ne soit pas apodictique, théorique, sérieuse, mais ironique, drôle, provocatrice, interrogative, éventuellement comique) ; [...] libérer le roman de l'impératif de la vraisemblance, lui procurer une légèreté ludique, pour le lecteur, même s'il voit devant lui des personnages « vivants » [...] n'oublie pas que cette apparence « vivante » n'est qu'un sortilège, un effet de l'art, un jeu, le jeu romanesque, et pour qu'il sache tirer du plaisir de ce jeu[516]

En d'autres termes, l'écrivain invente une forme qui l'aide à réfléchir sur le monde. Il invite, ainsi, son lecteur mondial à penser le monde d'une manière non sérieuse, c'est-à-dire ironique, comique mais surtout interrogative. Il est question, en fait, de détacher le roman de la vraisemblance qui l'accompagne depuis sa naissance. C'est pour cette raison que Kundera est contre les romans autobiographiques et ce que l'on nomme le « nouveau roman ».

L'Immortalité témoigne d'une poétique bien originale. C'est le premier roman dont l'action se déroule entièrement en France. Nous avons une construction

[516] Cité par François Ricard dans *Biographie de l'œuvre*, P. 1192

romanesque bien particulière, c'est-à-dire qu'elle est propre à l'écrivain. Ce dernier raconte l'histoire et intervient en même temps au sein du roman. Il ne s'agit pas d'une histoire linéaire racontant une action bien précise, mais il est, plutôt, question des situations diverses qui invitent le lecteur à réfléchir. *L'Immortalité* représente le roman qui confirme la composition romanesque réfléchie de Kundera, dont la réflexion est inséparable de la narration. En effet, le narrateur se met en scène avec des digressions et des dialogues et des rencontres avec ses personnages, sans mettre en péril la cohérence de son roman. Les thèmes existentiels, les modes de narrations différents, l'invraisemblance, la répétition des motifs, les digressions essayistiques, etc., sont des mécanismes qui constituent sa poétique romanesque, bien développés dans *L'Immortalité*. François Ricard souligne cela dans sa *Biographie de l'œuvre :*

Déjà présentes sous une forme ou une autre dans tous ses romans précédents, [...] ces exigences sont poussées plus loin que jamais dans L'Immortalité, qui apparaît ainsi, parmi tous les romans de Kundera, sinon comme le plus beau, du moins comme l'un des plus complexes et des plus ambitieux. [517]

Le critique qualifie *L'Immortalité* d'"œuvre de maturité", à travers lequel Kundera " explore jusqu'au bout les possibilités artistiques" de l'écriture romanesque, notamment l'emploie de l'ironie comme procédé de démystification.

III-. L'ironie comme art de démystification

Nous allons étudier ci-dessous de l'ironie comme procédé stylistique entre autre, qui sert l'écrivain à découvrir le monde.

Nous avons choisi parmi tant d'aspects qui constituent l'esthétique kundérienne, d'étudier l'ironie comme procédé stylistique qui fait de cette esthétique un style d'écriture bien particulier auquel on se réfère dans le domaine des Belles Lettres.

L'ironie est un procédé de style qui consiste à dire le contraire de ce qu'on pense. Il s'agit d'une méthode bien ancienne que Socrate utilisait pour déjouer la prétention de ses interlocuteurs pour faire surgir leur ignorance. En effet, l'ironie implique une distance qui exige une lecture active et critique pour saisir le décalage entre ce qui est dit et ce qui est pensé afin d'accéder au sens réel du texte :

L'ironie construit un lecteur particulièrement actif, qu'elle transforme en producteur de l'œuvre, en restaurateur d'implicite, de non-dit, d'allusion, d'ellipse, et qu'elle sollicite dans l'intégralité de ses capacités herméneutiques, ou culturelles de reconnaissance de référents. » (Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire, essai sur les formes de l'écriture oblique*, Hachette, 1996)

---

[517] François Ricard, *Biographie de l'œuvre*, *Œuvre*, P. 1192.

L'ironie exige, donc, une certaine connaissance, la maîtrise de certaines figures stylistiques et un bagage référentiel assez important afin de comprendre le sens réel de l'énoncé. Philippe Hamon estime que l'ironie est faite pour un lecteur plutôt agissant et cultivé arrivant à comprendre ce qui est entre les lignes.

Dans le même sens, Milan Kundera définit l'ironie en le mettant dans un contexte réflexif, méritant certaines connaissances intellectuelles. L'écrivain définit l'ironie dans la huitième partie des *Testaments Trahis* comme suit

L'ironie veut dire : aucune des affirmations qu'on trouve dans un roman ne peut être prise isolément, chacune d'elles se trouve dans une confrontation complexe et contradictoire avec d'autres affirmations, d'autres situations, d'autres gestes, d'autres idées, d'autres événements. Seule une lecture lente, plusieurs fois répétée, fera ressortir tous les rapports ironiques à l'intérieur du roman sans lesquels le roman restera incompris. (TT- P. 882)

L'écrivain tchèque use donc de l'ironie afin de démystifier et de déconstruire des idées reçues. Il utilise les mots dans leurs différentes acceptions afin de créer de l'humour et du comique. L'ironie se base, donc, sur l'observation qui sert à établir des rapports avec la réalité afin d'y découvrir d'autres facettes. Cela a pour but de mener des réflexions sur une situation, un événement, un état, etc. L'ironie, comme exercice de compréhension, nécessite plusieurs lectures pour découvrir son esprit. Il faut, alors, lire, relire lentement et relire de plus en plus lentement pour saisir la complexité qui s'y déploie. Il s'agit, dans ce cas, d'un entraînement de réflexion qui sert à contempler ce qui est dit pour pouvoir constater ce qui est pensé et comprendre le sens réel. L'œuvre de Kundera se caractérise par la complexité de composition, chose qui exige plusieurs lectures afin de la comprendre. Malgré les explications qu'il livre sur son œuvre littéraire, que ce soit dans des écrits -essais ou sous forme de réflexions romanesques, les textes de Kundera sont difficiles à décrypter, car ils mettent en lumières des idées différentes et des thèmes considérables, en se basant sur une genèse propre au roman et une esthétique qui nécessite un bagage culturel, philosophique, littéraire, scientifique, etc.

Par ailleurs, Kundera, en utilisant l'ironie recherche une forme libérale et non sérieuse. Cela sert à réfléchir d'une manière interrogative et ironique loin de toute vraisemblance. Il explique cela dans un texte qui accompagne l'édition tchèque de *l'Immortalité* en 1993 cité par François Ricard dans sa *Biographie de l'œuvre* :

Ce que je poursuivais : faire de la réflexion une composante naturelle du roman et trouver une manière spécifiquement romanesque de réfléchir (c'est-à-dire une manière qui ne soit pas apodictique, théorique, sérieuse, mais ironique, drôle, provocatrice, interrogative, éventuellement comique) ; [...] libérer le roman de l'impératif de la vraisemblance, lui procurer une légèreté ludique, pour le lecteur,

même s'il voit devant lui des personnages « vivants » [...] n'oublie pas que cette apparence « vivante » n'est qu'un sortilège, un effet de l'art, un jeu, le jeu romanesque, et pour qu'il sache tirer du plaisir de ce jeu[518]

En d'autres termes, l'écrivain invente une forme qui l'aide à réfléchir sur le monde. Il invite, ainsi, son lecteur mondial à penser le monde d'une manière non sérieuse, c'est-à-dire ironique, comique mais surtout interrogative. Le titre de ses romans rappelle le côté comique et la présence du rire dans son monde romanesque, tels que *La Plaisanterie*, *Risibles amours* ou encore *Le Livre du rire et de l'oubli*, sans oublier le roman de *La Lenteur* qui rappelle, à travers le personnage de Vera qui est la femme de l'auteur, l'objectif de ses romans :

Tu m'as souvent dit vouloir écrire un jour un roman où aucun mot ne serait sérieux. (LT- P. 333)

Alors, l'ambiance qui règne sur les romans de Kundera est bien celle du non-sérieux, de l'humour, du rire, mais plus particulièrement de l'ironie. Il est question, en fait, de détacher le roman de la vraisemblance qui l'accompagne depuis sa naissance. C'est pour cette raison que Kundera est contre les romans autobiographiques et ce que l'on nomme le « nouveau roman ».

Il est à noter que l'ironie est présente sous plusieurs formes chez le romancier. Nous avons le sarcasme qui est un "humour détruisant", une "ironie mordante" qui ouvre la voie de la destruction, contrairement à la vision de Spinoza qui voit que le rire contribue à l'épanouissement de l'être. Dans *Désaccord Parfaits : La réception paradoxale de l'œuvre de Milan Kundera*, nous lisons :

Kundera travaille ainsi de plus en plus le comique, tout particulièrement sous la forme de l'ironie et du sarcasme ; il s'agit de l'une des formes de comique cruel, de comique sérieux telle que l'on employée de nombreux écrivains tchèques des années 1960. [519]

Le sarcasme est un type de l'ironie cher à Kundera. Nous trouverons aussi de l'ironie idéologique. Martine Boyer-Weinmann et Marie-Odile Thirouin citent des exemples de formules de *Risibles amours*, et plus précisément dans la nouvelle de « Moi, triste Dieu »[520] qui est élaguée de la dernière version de l'ouvrage :

---

[518] François Ricard, Biographie de l'œuvre, P. 1192

[519] Boyer-Weinmann Martine et Thirouin Marie-Odile (sous la dir.) Désaccords parfaits : La réception paradoxale de l'œuvre de Milan Kundera, Grenoble, Ellug, 2009. P. 129.

[520] Milan Kundera, « Já truchlivý bůh » [Moi, triste Dieu »], dans Směšné lásky [Risibles amours], Prague, Československý, 1963. Nouvelle écartée du recueil final de Risibles amours

Elle n'avait jamais entendu de musique de Wagner non plus, parce qu'à Brno, on n'en avait jamais joué. [521]

L'ironie, ici, montre l'inculture en la faisant passer par une simple information. L'idée est de montrer que cela faisait vingt ans qu'on n'a pas joué de musique de Richard Wagner à Brno. Les écrivains expliquent qu'on n'a pas joué les œuvres de quelques compositeurs pendant une longue durée en Tchécoslovaquie après 1945, pour des raisons de censure.

Citons un exemple d'ironie tiré de *L'Insoutenable Légèreté de l'être,* qui est plutôt d'ordre politique. Il s'agit de Tereza, photographe, qui va à la rencontre d'un rédacteur en chef pour lui montrer ses photos, car « à Prague, rien n'est fini ! ». Cependant, le rédacteur en chef lui propose un reportage sur une plage de nudistes. Tereza refuse complètement. À ce moment-là, le rédacteur en chef révèle un stéréotype en souriant

Le rédacteur en chef sourit : "On voit tout de suite d'où vous venez. C'est fou ce que les pays communistes sont puritains". (ILE- P. 1195)

Cela dénonce le stéréotype qui qualifie tous les habitants des pays communistes de puritains. C'est une classification générale qui met en lumière une idée reçue mais dénoncée de la part de l'écrivain à travers son protagoniste.

En outre, nous avons l'exemple de l'ironie religieuse, qui sert à déconstruire des idées reçues sur cette croyance. Milan Kundera est connu pour son scepticisme. Il remet la doxa religieuse en question par le biais de ses personnages pour dénoncer et déconstruire les stéréotypes. Nous lisons dans *L'Insoutenable Légèreté de l'être* ces propos qui mettent en lumière des interrogations sur Dieu, et qui montrent le côté sceptique de l'écrivain :

[...] et s'il [Jésus] mangeait, il fallait aussi qu'il eût des intestins. Mais cette idée m'effrayait aussitôt, car j'avais beau être d'une famille plutôt athée, je sentais que l'idée des intestins de Dieu était blasphématoire.

[...] De deux choses l'une: ou bien l'homme a été créé à l'image de Dieu et alors Dieu a des intestins, ou bien Dieu n'a pas d'intestins et l'homme ne lui ressemble pas. (ILE- P. 1338)

L'auteur mène une réflexion sur un sujet que les gnostiques[522] ont mis sur le tapis au début du siècle, en demandant si Jésus déféquait. Il s'agit d'une idée qui

---

[521] Boyer-Weinmann Martine et Thirouin Marie-Odile (sous la dir.) Désaccords parfaits : La réception paradoxale de l'œuvre de Milan Kundera, Grenoble, Ellug, 2009. P.104

[522] Les gnostiques, ce sont des héritiers du judéo-christianisme primitif et des cultes à mystères antiques, qui considèrent tous qu'ils ont reçu les enseignements que le Christ donnait directement aux apôtres (ce sont les douze disciples choisis par

leur posait problème car ils trouvent que ce n'est pas logique d'associer Dieu à l'impureté et à la "merde". Comme nous l'avons souligné plus haut, le kitsch pour Kundera est une forme d'ironie à travers laquelle il remet en question des idées reçues, surtout la pensée chrétienne qui réclame que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il y a donc une remise en question de la pureté et de la perfection de l'homme, mais aussi de la doxa chrétienne concernant Dieu.

L'ironie n'est donc pas seulement un moyen stylistique et esthétique, mais aussi un processus qui sert à la démystification de certaines idées, Eva Le Grand (l'une des spécialistes des œuvres de Kundera avec Guy Scarpetta et François Ricard), souligne :

Si Kundera affirme, à la suite de Broch et de Musil, que la connaissance est pour lui l'unique morale du roman, son unique passion en est le rire et l'ironie qui en jaillissent. [523]

En effet, l'ironie est utilisée par Kundera, non dans sa conception courante, mais plutôt pour déconstruire les idées reçues et les stéréotypes politiques, sociaux et religieux.

En guise de conclusion, l'ironie apparaît comme un élément de confusion entre narrateur et auteur, mais il faut préciser qu'elle fait toujours partie d'un point de vue : entre polyphonie et ironie il y a parfois interaction dans l'œuvre romanesque de Kundera.

Bibliographie sélective

*** Corpus :**

- Milan Kundera, *L'Art du roman, Œuvre*, Gallimard, 2011
- Milan Kundera, « Já truchlivý bůh » [Moi, triste Dieu »], dans Směšné lásky [Risibles amours], Prague, Československý, 1963. Nouvelle écartée du recueil final de Risibles amours
- Milan Kundera, *La Lenteur, Œuvre*, Gallimard, 2011
- Milan Kundera, *Les Testaments trahis, Œuvre*, Gallimard, 2011
- Milan Kundera, *L'Immortalité, Œuvre*, Gallimard, 2011
- Milan Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de L'être, Œuvre*, Gallimard, 2011.

Jésus-Christ et chargés de lui annoncer et de transmettre l'Évangile au monde entier).

[523] Eva Le Grand, *Kundera ou la mémoire du désir*, Montréal, XYZ éditeur, 1995, p. 104.

*** Œuvres critiques :**

Kvetloslav Chvatik, *Le monde romanesque de Milan Kundera*, Gallimard, 1995

Eva Le Grand, *Kundera ou la Mémoire du désir*, Montréal, XYZ éditeur, 1995

Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire, essai sur les formes de l'écriture oblique*, Hachette, 1996

François Ricard, *Biographie de L'œuvre*, in *Œuvre* de Milan Kundera, Gallimard, 2011

Thomas Pavel, *L'ironie romanesque entre l'involontaire et l'échec : Une lecture de L'art du roman de Milan Kundera*:

https://www.erudit.org/fr/revues/etudfr/2011-v47-n2-etudfr1815851/1005655ar.pdf

Anne Leoni, *L'ironie de l'histoire dans trois romans du XXIe siècle ou "les farces et attrapes de l'Histoire"*

http://www.fabula.org/colloques/document979.php.

Azeddine Moubtassim

Abdellah HAMMOUTI, (FLSH/Oujda)

Le personnage dans le cycle policier de Driss Chraïbi : vision du monde d'un homme monde

Introduction

La littérature est, certes, l'art d'écrire mais c'est également l'un des moyens de faire comprendre le monde, d'approfondir l'expérience humaine, d'enseigner la vie. Dans ce sens, l'homme de lettres se porte garant d'un tel enseignement et ce, à travers les œuvres qu'il produit. Au-delà du plaisir que peut procurer la lecture d'un poème, d'une nouvelle, d'un roman..., la dimension didactique d'un texte littéraire est immanquablement inhérente à la fiction qui en fait un important facteur d'apprentissage. Etant, pour Jacques Bouveresse, une « *connaissance pratique* » qui n'est pas, explique-t-il, « *comme celle de la science théorique, propositionnelle et qui a un rapport direct avec la question de savoir comment nous pouvons ou devons vivre.* »[524], la fiction nous apprend à percevoir certaines réalités du monde afin de le comprendre et de mieux le vivre.

En littérature, la *mimèsis* dans la représentation du monde, veut qu'un roman s'offre à la lecture comme un univers qui, dans son fonctionnent, se présente sous forme d'un reflet de la réalité. Bien que, dans la plupart des cas, ce reflet ne corresponde pas exactement au vécu du lecteur, celui-ci ne peut résister à la tentation d'établir des parallèles entre l'univers du roman et son propre univers. Cela l'engage *ipso facto* à mener une réflexion sur le monde ainsi que sur sa condition en tant qu'être humain. L'œuvre romanesque se présente, par conséquent, comme un creuset où viennent se fondre des visions du monde et des manières d'être au monde. Selon Milan Kundera, le roman représente la « *grande forme de la prose où l'auteur, à travers des ego expérimentaux (personnages), examine jusqu'au bout quelques grands thèmes de l'existence.* »[525] En effet, pour tout romancier, le personnage ne peut se réduire à des fonctions actantielles qui contribuent au fonctionnement du récit. Il s'érige également, et surtout, en une instance fondamentale dans la transmission de connaissances favorisant l'apprentissage de la vie. De fait, son intermédiation entre l'auteur et le lecteur lui confère un rôle primordial dans la production et la réception littéraires. C'est, en

---

[524]. Jacques Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain : sur la littérature, la vérité et la vie*, Ed. Agone, Marseille, 2008, p. 63.

[525]. Milan Kundera, *L'Art du roman*, Gallimard, Paris, 1986, p. 178.

quelque sorte, un *medium* sans lequel les idées fondatrices d'une vision du monde ne peuvent être véhiculées. Tzvetan Todorov explique cette intermédiation de la manière suivante

[c]*onnaître de nouveaux personnages est comme rencontrer de nouvelles personnes, avec cette différence que nous pouvons d'emblée les découvrir de l'intérieur, chaque action du point de vue de son auteur. Moins ces personnages nous ressemblent et plus ils élargissent notre horizon, donc enrichissent notre univers.*[526]

Ainsi, les personnages d'un roman, au-delà de leur indéniable participation au déroulement des évènements dans le récit, acquièrent un statut de porte-paroles dès lors qu'ils expriment dans leurs actions et leur discours les connaissances et les points de vue de leur créateur. Ils sont, pour l'auteur, un lieu d'investissement thématique où peuvent se mêler des composantes sociales, culturelles, politiques ou même idéologiques, susceptibles de mettre en branle la conscience et la réflexion du lecteur.

Comme nous allons le voir, parmi les figures du monde romanesque, le personnage principal est un moyen privilégié pour exprimer les points de vue de l'auteur. Ainsi, sur ce plan, l'inspecteur Ali sera le principal intermédiaire entre Driss et son lecteur. En effet, vu l'importance du statut de ce personnage dans l'œuvre, il représente souvent des valeurs qui sont celles du romancier au point de devenir son principal porte-parole. « *L'inspecteur Ali parlait-il en mon nom ? Certainement !* »[527], déclare Driss Chraïbi dans ses mémoires *Vu, lu, entendu.*

En matière de réflexion sur le monde, et comme pour beaucoup d'écrivains, les personnages romanesques de Driss Chraïbi sont d'une importance capitale dans le récit, vu que c'est par leur biais qu'il entreprend d'exprimer ses opinions et ses prises de position. Dans son cycle policier, les thèmes abordés constituent le socle des opinions à véhiculer auprès du lecteur et sont, en outre, intimement liés aux personnages. Dans ce travail, en vue de dégager les différentes visions du monde chraïbiennes, nous comptons analyser le discours des personnages et le rôle de ceux-ci dans le développement des thématiques à l'origine de la constitution de chaque vision.

1- Une enquête au pays

Une enquête au pays, premier roman du cycle policier de Driss Chraïbi, nous présente deux thèmes principaux : le post-colonialisme et la condition des Berbères. N'étant qu'un prétexte d'écriture, l'enquête policière a pour rôle

---

[526]. Tzvetan Todorov, *La littérature en péril*, Flammarion, Coll. « Café Voltaire », Paris, 2007, p. 76.

[527]. Driss Chraïbi, *Vu, lu, entendu*, Denoël, Coll. « folio », Paris, 1998, p. 20.

principal de mettre en contact (et en confrontation) deux policiers et les membres la tribu Aït Yafelman. L'ouverture du texte met d'emblée en opposition ces deux catégories de personnages. D'un côté, des citadins armés de leur autorité et diligentés par les officiels de la capitale, et de l'autre, des campagnards vivant chichement dans un village situé entre « *les hauts plateaux et les contreforts de l'Atlas.* »[528] Dans la chaleur infernale de ce village, et au fils des événements, la tension monte *crescendo* entre les hommes venus de la plaine et ceux vivant dans la montagne. En termes policiers, l'enquête n'aboutit à rien. L'un des citadins est tué et l'autre, sauvé *in extremis* par quelques villageois, rentre chez lui. Il revient plus tard accompagné d'un adjoint et avec une force de frappe de mitraillettes, d'une Land-Rover et d'un hélicoptère. Mais cette fois-ci, « [j]*usqu'au soir tombant, ils explorèrent le village, grotte par grotte, et des lieues à la ronde. Il était vide. Pas une âme.* »[529] La disparition des Aït Yafelman est à ce titre très significative. Il s'agit, pour Driss Chraïbi, de la perpétuation d'une politique visant la persécution des Berbères et leur éloignement à la fois de leur terre et de leur culture. Dans sa méditation, Raho Aït Yafelman scrute le ciel et pense que les étoiles

avaient guidés ses ancêtres de fuite en fuite, refoulés des plaines fertiles vers les hauts plateaux arides, puis sur un tout petit espace de montagne, comme en un dernier refuge. Et maintenant, lui, Raho, et ce qu'il subsistait de l'ancien peuple n'avaient plus de terre à cultiver ni de but à atteindre, aucun destin ni sur terre ni au ciel. Les conquérants et les civilisateurs de toutes races et de tous mots les avaient fait revenir à leur état d'origine, comme à l'aube de la création du monde : des êtres dénudés de tout face aux éléments.[530]

La dégradation de la condition des Berbères est dénoncée ici avec une véhémence taciturne : c'est une pensée qui fait éclater une vérité cruelle et poignante. Une vérité « tatouée » sur la face de l'Histoire. Selon Raho, ou mieux encore, Driss Chraïbi, les Aït Yafelman, qui sont l'incarnation des Berbères dans le roman, ont de tout temps été spoliés de leurs biens et repoussés de plus en plus loin vers les montagnes. Par le truchement de cette dénonciation, l'auteur a recours à l'un de ses personnages afin d'exprimer ce qu'il pense de la situation des Berbères et d'éveiller la conscience du lecteur. Mais cette vision ne reste pas confinée dans la réflexion sur la condition du seul peuple berbère. Elle la transcende pour atteindre toutes les minorités du monde. « *Et peut-être*, pense Raho, *y avait-il quelque part sur le globe, très près ou très loin, d'autres restes de peuples semblables aux Aït Yafelman que le temps avait pétrifiés à demeure.* »[531] De ce fait, Driss Chraïbi part du particulier au général en conférant à sa vision une dimension universelle.

---

[528]. Driss Chraïbi, *Une enquête au pays*, Seuil, Paris, 1981, p. 9.
[529]. *Ibid.*, p. 218.
[530]. *Ibid.*, p. 83.
[531]. *Ibid.*

D'un autre côté, les deux personnages venant de la capitale sont investis d'un pouvoir qui leur a été délégué par les autorités de l'Etat. Ils sont également représentatifs d'une classe sociale qui diffère en tous points de celle des laissés pour compte qu'ils sont venus importuner. A travers ces policiers, Chraïbi met en évidence les caractéristiques d'une nouvelle génération qui occupe la scène dans le pays au lendemain de l'indépendance. Dans le roman, les deux représentants de cette génération se disent civilisés et considèrent les villageois comme une « *collection de primitifs* »[532] car, selon Chraïbi, pour l'administration postcoloniale, tout passe par le pouvoir et l'autorité policière, même la civilisation et la technologie.

Comment expliquer, pense le chef Mohammed, *ce dénominateur commun qui faisait coopérer à plein rendement et dans l'amitié des Etats la plupart des polices civilisées ? [...] En cette fin du XXe siècle, où l'on pouvait aligner dix bonshommes et les transpercer tous de part en part avec une seule balle de Magnum 35, la technologie remplaçait souverainement les idées, tous les livres. Et le progrès technologique – à tout seigneur tout honneur – commençait par la police et y trouvait son plein épanouissement*.[533]

L'opposition établie entre les deux catégories de personnages s'inscrit dans une dialectique de pensée où les valeurs s'affrontent. Ainsi, la modernité brave les traditions, l'honneur cède la place à la turpitude et la fatalité vient nourrir l'oppression. Cette vision du monde que Driss Chraïbi exprime par le biais des personnages d'*Une enquête au pays*, est révélatrice d'un malaise qui ronge tous les pays décolonisés dans le monde, le malaise aussi d'une époque. Car, de toute évidence, dans une œuvre littéraire, se révèlent les idées d'une époque et celles d'une société. Et la société représentée dans le texte renvoie souvent à celle dans laquelle l'auteur évolue. La vision de Driss Chraïbi est à ce titre une réflexion fondamentale sur la société et sur les temps présents et à venir.

2- Une place au soleil

Au fil des romans du cycle policier, s'approfondit la réflexion de Chraïbi sur le monde et s'élargit l'horizon de son écriture. Mais c'est toujours dans une logique d'opposition que ses thèmes s'y développement. *Une place au soleil* constitue un *continuum* thématique du roman qui le précède, dans la mesure où l'autorité policière s'accentue à tel point qu'elle se met à ronger son propre corps. En témoigne l'interrogatoire subi par l'inspecteur Ali, même si celui-ci, soit dit en passant, est « *le meilleur spécialiste des interrogatoires.* »[534]

---

[532]. *Ibid.*, p. 43.
[533]. *Ibid.*, p. 149.
[534]. Driss Chraïbi, *Une place au soleil*, Denoël, Paris, 1993, p. 27.

Treize heures d'interrogatoires et de rognure de paroles et de « gauches de l'homme », sans manger, sans boire, sans fumer. Comme si l'Arabe était d'abord un suspect. Treize heures d'explications et de marchandages avant de pouvoir sortir du commissariat central, la queue entre les jambes et la rage au cœur.[535]

Le système répressif qui, dans *Une enquête au pays*, s'abat uniquement sur le petit peuple, semble désormais étaler sa puissance sur ses propres agents. Mais en réalité c'est plus une affaire d'hommes que de système. En décrivant l'interrogatoire qui lui a été administré par ses chefs, l'inspecteur Ali précise que ces derniers « *se préoccupaient moins du métier que de leur chefferie et de leur officialité. Ils étaient installés depuis longtemps dans la vie grasse.* »[536] Ici, Driss Chraïbi, à travers le discours de l'inspecteur Ali, dénonce aussi bien les exactions commises par les autorités que l'enrichissement indument acquis par les tenants du pouvoir. Cette vision est également valable pour tous les pays du tiers-monde qui, après leur indépendance, se sont retrouvés entre les mains de responsables despotiques et corrompus.

En plus de l'autorité des officiels, *Une place au soleil* traite également des inégalités sociales entre les gens et les peuples. Le choix de la victime du meurtre n'est pas anodin. Il s'agit d'un richissime personnage originaire d'un pays du Golfe. En vue d'innocenter le président de la banque centrale, l'inspecteur Ali invente une version des faits en usant de son ironie habituelle.

Un soir, hier soir, dit-il, *il* [la victime] *sort de son hôtel, se promène à l'aventure et se retrouve dans la zone des pouilleux. C'est la première fois de sa vie qu'il voit, voit de ses deux yeux, des Arabes pauvres. Des* Arabes pauvres, *c'est-i pas possible, par Allah ! Il y en a beaucoup, vous savez, des masses, pas très loin d'ici. Ils pullulent, ils espèrent des jours meilleurs, ce sont de vrais musulmans. Le Crésus qui a vécu jusque-là dans des palais et des hôtels cinq étoiles de par le monde, mettez-vous à sa place.*[537]

L'opulence insolente des habitants des pays du Golfe et la pauvreté la plus cruelle de ceux d'autres pays arabes, se mettent donc en opposition dans ce texte afin de dénoncer les injustices sociales qui marquent le XXe siècle. Ici, la vision du monde de Driss Chraïbi prend une dimension plus profonde à travers ce nouveau thème. Visiblement, selon lui, les arabo-musulmans doivent être sur le même pied d'égalité et ce, par le partage des richesses vu qu'ils ont la même ascendance, ont la même religion et parlent la même langue. Dans ce roman, étant le principal porte-parole de Chraïbi, l'inspecteur Ali dévoile les maux des sociétés arabes et la responsabilité de ceux qui sont à leur origine.

---

[535]. *Ibid.*, p. 14.
[536]. *Ibid.*, p. 27.
[537]. *Ibid.*, p. 59.

3- L'inspecteur Ali à Trinity College

Dans *L'inspecteur Ali à Trinity College*, Driss Chraïbi développe davantage son système de personnages en y intégrant des figures relevant du monde occidental. Dès lors, c'est une opposition Orient/Occident qui se profile à la lecture du roman. Nous avons d'un côté la démocratie et le respect des droits de l'homme en Occident et, de l'autre, le despotisme et l'injustice dans les pays arabes et du tiers-monde. Lors de son entretien avec Miss Kelly, l'inspecteur Ali met ostensiblement en exergue cette opposition et ce, après avoir demandé ce que l'on a fait de l'homme suspecté dans le meurtre de la princesse Yasmina.

- Vous l'avez mis en taule, j'espère ?

- Non. Cela ne se passe pas comme ça ici. Nous respectons les lois [...]

Ali leva les bras au ciel. Il souffla par les naseaux. Il cracha dans un mouchoir à carreaux.

- Bon dieu de crotte de bique ! Pardon, miss. Mais qu'est-ce que c'est que ce pays arriéré où l'on traite un suspect numéro 1 avec de la mie de pain à la gomme ? Moi, je l'aurais mis dans la cave du quartier général, lois ou pas loi, avec ou sans avocat [...] Soir et matin, je lui aurais caressé les côtelettes avec ma matraque.[538]

Dans ce roman, Driss Chraïbi met le doigt sur l'état des droits de l'homme au Maroc en particulier, et dans le monde arabe en général. Il dénonce donc, par le biais de son personnage principal, comment sont traités les marocains dans les commissariats de police. En plus de ce thème, le roman constitue un hymne à la jeune femme marocaine qui s'est libérée du pouvoir phallocratique de l'homme est s'est ouverte sur le monde et la modernité. Mais c'est dans le roman suivant que les points de vue chraïbiens sur la femme sont les plus manifestes. Nous avons donc ici deux visons principales qui cohabitent dans un même texte et dont les personnages en sont les dépositaires.

4- L'inspecteur Ali et la CIA

S'étalant sur une aire géographique plus large, les évènements de *L'inspecteur Ali et la C.I.A.* se déroulent au Maroc, en France, en Grande-Bretagne et aux Etats Unis. Les thèmes abordés par ce roman ne diffèrent pas tellement de celui qui précède. L'opposition Orient/Occident y est très marquée. A la seule différence que le monde occidental est limité à la Grande-Bretagne dans *L'inspecteur Ali à Trinity College*, et que celui dans *L'inspecteur Ali et la C.I.A.* comprend plusieurs pays. Lors de son périple, l'inspecteur Ali multiplie les contacts et montre les différences entre l'Orient et le monde Occidental. Le thème le plus important est bien celui de la condition de la femme. Cela se voit à partir de la manière dont

[538]. Driss Chraïbi, *L'inspecteur Ali à Trinity College*, Denoël, Paris, 1996, p. 66.

celle-ci est présentée dans le texte. Lorsque Sophia donne un coup de main à son mari pour résoudre l'énigme concernant les déclarations de David Daishes,

Ali l'embrassa sur le front, sur les paupières. Se pouvait-il que, tout en étant épris d'une femme pour sa féminité, on l'aimât pour son intelligence ? « Diable de diable ! se dit-il, va falloir que je révise mes idées de Maghrébin ». »[539]

Contrairement celle présentée dans *Une enquête au pays*[540], la vision sur la femme marocaine prend une valeur positive dans *L'inspecteur Ali et la CIA*. La femme est ici incarnée par Sophia, l'épouse de l'inspecteur Ali. Elle est présentée tellement ouverte et moderne qu'elle se rend aux Etats Unis pour donner des conférences sur le pain et ce, avec la bénédiction de son propre mari. Dans ce roman, la gent féminine du Maroc est considérée comme émancipée, intelligente et cultivée. Sophia est donc un personnage représentatif à la fois de la femme marocaine et d'une figure véhiculant la vision de l'auteur à propos d'une nouvelle situation de cette femme dans la société.

5- *L'homme qui venait du passé*

Ce dernier roman constitue l'apothéose du cycle policier de Driss Chraïbi. L'opposition entre Orient et Occident s'y poursuit avec une grande acuité et d'autres thèmes sont abordés de manière franche et non sans amertume. Des sujets qui convergent tous vers une certaine universalité de la vision du monde et de l'Homme.

Dans la préface, l'on sent d'emblée la profondeur de la réflexion et la justesse des propos. « *La vie* était *un roman, une comédie humaine. Elle est devenue une tragédie à l'échelle planétaire.* »[541] *L'homme qui venait du passé* est un roman qui traite de tout ce qui caractérise le monde en ce début du troisième millénaire. Les conflits armés, le terrorisme, la misère des peuples, le despotisme des dirigeants, la défaillance de la politique mondiale, le silence des intellectuels, la corruption, etc. Le thème fédérateur de tous ces sujets est la révolte. La révolte d'un personnage, en l'occurrence l'inspecteur Ali. Les valeurs que celui-ci défend sont par essence en déphasage avec celles qui dominent le monde dans lequel il évolue. Ce déphasage l'exaspère et l'angoisse. C'est, en quelque sorte, une manière, entre autres, pour Driss Chraïbi de révéler l'état de son personnage principal afin de le faire mieux appréhender par le lecteur. Comme l'écrit Bakhtine, « *l'un des principaux thèmes romanesques intérieurs est justement l'inadéquation*

---

[539]. Driss Chraïbi, *L'inspecteur Ali et la CIA*, Denoël, Paris, 1997, p. 58-59.

[540]. L'évocation de la figure de l'épouse dans ce roman, montre le caractère machiste de l'inspecteur Ali et, à travers lui, celui de toute une société masculine qui, malgré l'ouverture du pays sur le monde, demeure toujours attachée aux traditions ancestrales et marquée par de nombreuses inégalités entre les deux sexes.

[541]. Driss Chraïbi, *L'homme qui venait du passé*, Denoël, Coll. « folio », Paris, 2004, p. 11.

d'un personnage à son destin, à sa situation [...] *Toujours demeurent en lui des virtualités irréalisées, des besoins inassouvis.* »[542] L'inspecteur Ali est donc un personnage qui se cherche et qui cherche à comprendre le monde, à le changer. Et, à travers lui, l'auteur communique au lecteur une vision suscitant une prise de conscience du monde et une réflexion sur soi et sur l'Homme.

La présentation par Chraïbi des attitudes de l'inspecteur Ali vis-à-vis de sa situation est une manière d'inciter le lecteur à se (re)positionner par rapport à un monde rejeté par ce personnage. Car, la vision du monde est aussi une incitation à le voir de telle ou telle manière, laquelle incitation se base essentiellement sur la persuasion, voire la manipulation. L'emploi de scènes similaires à des événements réels ne manque pas de persuader le lecteur d'adopter le point de vue du personnage et, à travers lui, celui de son créateur. S'adressant au ministre, l'inspecteur Ali annonce l'une des raisons de sa révolte.

J'ai écouté les infos ce matin. L'ouïe est plus sensible que la vue. Voici la scène : un enfant pleure, pleure... il y a un bref silence et puis l'enfant se remet à pleurer de plus belle. Et le journaliste de conclure : « Cet enfant cherche ses bras, les bras qu'il a perdus lors du bombardement de la coalition à Bassora. »[543]

Le thème de la révolte est donc l'élément déclencheur de ce que Chraïbi pense du monde dans lequel nous vivons. A un moment donné, l'inspecteur Ali déclare ouvertement ce sentiment. « *Je suis révolté,* révolté, *REVOLTÉ.* »[544] Le personnage principal devient, en quelque sorte, le porte-voix de la révolte chraïbienne. Dans une interview accordée au romancier par la revue *TelQuel*[545], il est fait état de ce qu'il pense d'un monde où « *les tortures, les guerres, les massacres sont devenus chose banale.* »[546] Tels sont les ingrédients de son point de vue sur les questions liées à la situation de l'humanité du XXIe siècle.

La perception du monde qu'expose Driss Chraïbi dans *L'homme qui venait du passé* est étroitement liée à son caractère humaniste. C'est une forme d'engagement qui anime son écriture et attise en lui le désir d'informer le lecteur de ce qu'il pense du monde actuel. Il le déclare d'ailleurs dans un style on ne peut plus métaphorique : « [j]*e vide les placards, je sors les cadavres et je dis : regardez ce qui se passe !* »[547]

---

[542]. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, 1978, p. 470.
[543]. Driss Chraïbi, *L'homme qui venait du passé*, *op. cit.*, p. 38.
[544]. *Ibid.*, p.248.
[545]. Cette interview a eu lieu à Crest peu de temps après la publication de *L'homme qui venait du passé*. Les déclarations de Driss Chraïbi lors de cette rencontre sont pour la plupart des reprises de ce qui a été écrit dans le roman en question.
[546]. Abdeslam Kadiri (Propos recueillis par), « Rencontre. Driss Chraïbi prend position » *in TelQuel* n° 156-157, du 25 décembre 2004 au 7 janvier 2005, Version en ligne : http://www.telquel-online.com/archives/156/sujet4.shtml (Site consulté le 14 mai 2018)
[547]. *Ibid.*

Alors quel cadavre a-t-il bien voulu montrer au lecteur en écrivant son dernier roman ? Une vérité simple et criante : « *ce n'est pas l'Occident qui est source de tous nos maux, mais c'est aussi nous-mêmes. Il faut balayer devant notre porte et commencer par là.* »[548] Pour étayer cette idée, il explique que « [s]*i la civilisation arabo-musulmane s'est éteinte, c'est parce que nous n'avons pas pu apporter autre chose à l'édifice humain.* »[549] Puis il s'interroge : « *que pouvons-nous faire au lieu d'être à la traîne du monde occidental ?* »[550] A laquelle question, il propose cette réponse : « [c]*e qu'il faut c'est nous attaquer à nos vieilles idées, à nos gouvernants, à ces types qui ne fichent rien et qui oppriment nos peuples.* »[551]

Le nombre important de personnages appartenant au monde réel tels que des rois, des présidents, des ministres, des romanciers, des poètes, etc. produit un effet de réel qui renforce le processus de persuasion chez le lecteur. Dans ce roman, la vision du monde est, en définitive, globalisante et s'attache aux maux et aux malheurs du monde du XXI[e] siècle. Ainsi, les sujets traités par Driss Chraïbi offrent ici une vision lucide et poignante. La fiction et la réalité vécue vont de pair, à la seule différence que la première représente la seconde de manière hautement poétique.

Conclusion

L'analyse de la vision du monde de Driss Chraïbi, à travers l'étude de ses personnages, montre que plusieurs moyens permettent de véhiculer cette vision. Le plus répandu de ces moyens est le discours. Celui de l'inspecteur Ali, par exemple, est fortement marqué par une dimension sociopolitique. Cette dimension peut être un facteur fondamental de la question de la vision du monde de l'auteur. Car, dans le cycle policier de Chraïbi, toute suggestion à voir autrement le monde est une invitation à le concevoir sous un angle plus ou moins politique et social. De plus, le discours d'un personnage est souvent accompagné d'actions qui se manifestent en fonction des valeurs à défendre et des points de vue à communiquer à travers l'œuvre.

D'un autre côté, Chraïbi engage bon nombre de ses personnages dans un processus de symbolisation qui révèle ses points de vue. Ainsi, ces personnages, référentiels pour la plupart, sont insérés dans chaque texte en fonction des valeurs qu'ils symbolisent. L'on voit donc les dirigeants du monde arabo-musulman représenter la tyrannie, les personnages du tiers-monde le fatalisme, les occidentaux la démocratie, les Américains l'impérialisme, etc. Les relations entre les différents personnages peuvent elles aussi nourrir la vision du monde que

---

[548]. *Ibid.*
[549]. *Ibid.*
[550]. *Ibid.*
[551]. *Ibid.*

l'auteur compte communiquer à son lecteur. Ces relations peuvent en effet donner un éclairage sur les rapports de force sociaux ou tout autre rapport pouvant contribuer à développer la conception et la compréhension du monde. En faisant usage de ces moyens, chaque écrivain tient, certes, à faire passer sa vision du monde au lecteur, mais l'objectif à long terme est sans doute l'impact que peut avoir cette vision du monde sur le contexte historique, politique, social, culturel, etc. qui marque une société et une époque données. Le but de Driss Chraïbi n'en paraît pas tellement loin lorsqu'il déclare. « *Toute ma vie,* dit-il, *et toute mon œuvre n'ont eu qu'un seul et même thème : la trajectoire du destin. Le destin des êtres et des peuples.* »[552] A ce titre, les romans chraïbiens qui constituent son cycle policier nous offrent une panoplie de visions différentes. Et c'est pour que les lecteurs que nous sommes, prenions conscience du monde dans lequel nous vivons et menions une réflexion sur nous-mêmes et sur notre condition humaine.

Bibliographie

1- Œuvre de Driss Chraïbi:

Une enquête au pays, Seuil, Paris, 1981.

Une place au soleil, Denoël, Paris, 1993.

L'inspecteur Ali à Trinity College, Denoël, Paris, 1996.

L'inspecteur Ali et la CIA, Denoël, Paris, 1997.

Vu, lu, entendu, Denoël, Coll. « folio », Paris, 1998.

L'homme qui venait du passé, Denoël, Coll. « folio », Paris, 2004.

2- Ouvrages théoriques

BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris, 1978.

BOUVERESSE, Jacques, *La connaissance de l'écrivain : sur la littérature, la vérité et la vie*, Ed. Agone, Marseille, 2008.

KUNDERA, Milan, *L'Art du roman*, Gallimard, Paris, 1986.

TODOROV, Tzvetan, *La littérature en péril*, Flammarion, Coll. « Café Voltaire », Paris, 2007.

3- Périodique (en ligne)

KADIRI, Abdeslam (Propos recueillis par), « Rencontre. Driss Chraïbi prend position » *in TelQuel* n° 156-157, du 25 décembre 2004 au 7 janvier 2005, Version en ligne : http://www.telquel-online.com/archives/156/sujet4.shtml

[552]. Driss Chraïbi, *Vu, lu, entendu*, *op. cit.*, p. 50.

Colloque International les 17- 18 Octobre 2017 sur:

Femmes- monde "Africaines" et la migration: "Quand la migration se conjugue au féminin: Entre l'invisibilité et la supervisibilité."

Sous la direction du Pr. Najat ZERROUKI

o Comité d'honneur :

- - Président de l'Université Mohammed Premier- Oujda.
- Doyen de la Faculté Pluridisciplinaire de Nador.
- Présidente de la fondation Mujeres por Africa/Espagne.
- Directeur du Centre National pour la recherche Scientifique et Technique- Rabat.
- Directrice de l'Institut français- Oujda.
- Présidente de l'Association des Enseignantes chercheuses de l'UMP- Oujda.
- Vices Doyen de la Faculté Pluridisciplinaire de Nador.
- Secrétaire Général de la Faculté Pluridisciplinaire de Nador.

o Comité d'organisation :

• **Prs.** : Najat Zerrouki, Sanae Yachou, Saliha Hajji, Karima Bouallal, Hassan Banhakeia, EL Houssaein Farhad, Mostafa Benabbas, Moumen Chicar, Younes EZ-Zouaine, Azeddine Ettahri.

** **Docts.**: Firdaous Belgaid, Bouchra Chougrani, Hanane Karoue, Najat Azehaf, Ilham Miri, Asmae Dihi, Hind Abdelmouninmi, Nadia Bakor, Majida Morabit, Siham Sahbi.

o Comité scientifique :

o Hassan Banhakeia, Alicia Rodriguez Nùñez, Najat Zerrouki, Abdellah Hammouti, Soumia Boutkhil, Larbi Touaf, Azeddine Ettahri, Ali Sabia, Saliha Hajji, Mehdi Kaddouri, Samira Hida, Abdellah Jarhnine, Sanae Yachou, Rachid Dziri, Karima Bouallal, Moumene Essoufi, Ahmed Gamoun, Jamal El Fareh, EL Houssaein Farhad, Moumen Chicar, Afaf Zaid, Younes EZ-Zouaine, Farid Lamrini, Ali Saddiki, AbouAdessalam El Idrissi, Bouchra Benbella, Mohammed Mesali, Ibtissam Belgaid, Abdellah Romli, Abdelkader Bezzazi.