

2006

Voix, mémoire et écriture: transmission de la mémoire et identité culturelle dans l'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche

Nathalie Malti

Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Malti, Nathalie, "Voix, mémoire et écriture: transmission de la mémoire et identité culturelle dans l'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche" (2006). *LSU Doctoral Dissertations*. 3839.

https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/3839

This Dissertation is brought to you for free and open access by the Graduate School at LSU Digital Commons. It has been accepted for inclusion in LSU Doctoral Dissertations by an authorized graduate school editor of LSU Digital Commons. For more information, please contact gradetd@lsu.edu.

VOIX, MÉMOIRE ET ÉCRITURE: TRANSMISSION DE LA MÉMOIRE ET
IDENTITÉ CULTURELLE DANS L'OEUVRE DE FADHMA ET TAOS AMROUCHE

A Dissertation

Submitted to the Graduate Faculty of the
Louisiana State University and
Agricultural and Mechanical College
in partial fulfillment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

in

The Department of French Studies

by

Nathalie Malti

B.A., Université Charles de Gaulle, Lille III, 1987

M.A., Université Charles de Gaulle, Lille III, 1993

M.A., University of Arizona, 1996

December 2006

A la mémoire de Silvie et Julien

A Buddy

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont au Professeur Nathaniel Wing, notre directeur de thèse, dont les conseils, les suggestions et les encouragements nous ont permis de mener à bout ce travail.

Nos remerciements vont aussi aux Professeurs Katherine Jensen, Pius Ngandu Nkashama et Jack Yeager pour leur soutien au cours de ce projet.

Surtout, nous voudrions exprimer notre profonde reconnaissance à notre famille, en particulier notre soeur Laurence et son époux Francis, pour leur compréhension et leur soutien moral pendant les années de recherches et de rédaction de cette thèse.

Nos remerciements vont également à tous les amis qui de près ou de loin ont partagé les déceptions et célébré les réussites: Anna et Richard, Susan et Dean, Katy, Paul, Victoria, Karim, Dan et Claudette, Vinnie, Yvonne, Linda, David, Evelyne, Carmen et le Professeur Jean Goetinck.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace.....	ii
Remerciements.....	iii
Abstract.....	vii
Résumé.....	ix
Introduction.....	1
Langue(s) et identité.....	1
Contextes historique et littéraire en Algérie.....	5
Contexte historique.....	6
Contexte littéraire.....	8
L'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche.....	11
Transmission mère/fille et préservation de la mémoire familiale et tribale.....	13
Notre approche.....	14
Notes.....	20
Chapitre I: Ecriture autobiographique et différence sexuelle.....	22
L'autobiographie et le concept de l'individualisme.....	22
Le pacte autobiographique: unité et cohérence du sujet autobiographique.....	25
Vérité et fiction: le problème de la mémoire.....	27
Déconstruction de l'autobiographie.....	31
Référentialité: autobiographie et vérité.....	37
Autobiographie et poésie.....	39
L'autobiographie féminine.....	44
L'autobiographie féminine opposée à l'autobiographie masculine.....	46
Autobiographie féminine et subjectivités collectives.....	49
Conclusion.....	56
Notes.....	57
Chapitre II: Féminisme, colonialisme et nationalisme dans le monde arabe.....	65
Première partie: Féminisme et discours colonial.....	68
Féminisme occidental et l'universalisme de l'oppression féminine.....	68
Féminisme et le concept d'une politique de position ("politics of location").....	76
Féminisme et le processus de réception.....	82
Représentation et réception de la femme arabe et de son texte: l'exemple de <u>Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist</u> de Huda Shaarawi.....	83
Deuxième partie: Féminisme arabe.....	91
Définition du féminisme.....	93
Contextes historiques.....	94
Femmes en Algérie.....	98
Représentations textuelles et visuelles des femmes algériennes (1830-1900).....	99
Féminisme français en Algérie: Hubertine Auclert et les femmes arabes.....	102
Discours féministe français et l'islam.....	104

Femmes algériennes et les discours idéologiques.....	106
Conclusion	107
Notes	109
Chapitre III: Ecriture de l'autobiographie, écriture de la mémoire dans l'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche	120
Première partie: Écriture de l'autobiographie au féminin	122
Autobiographie féminine au Maghreb: problèmes du genre	122
L'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche face à la critique	127
Du silence à l'écriture: violence de l'autobiographie	130
Deuxième partie: Écriture de l'autobiographie, écriture de la mémoire: l'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche	135
Du silence à l'écriture autobiographique chez Fadhma et Taos Amrouche	135
La dé/couverte autobiographique chez Fadhma Amrouche	136
Legs de la mère à la fille	138
D'un silence à l'autre: prise de parole – voix étouffée	139
Écriture autobiographique et dé/couverte de soi chez Taos Amrouche.....	141
Fadhma ou l'affirmation et l'effacement du moi autobiographique	142
Le discours poétique	142
Le discours écrit.....	147
Taos ou la voix de guerrière	149
Taos romancière.....	149
Taos cantatrice ou l'archiviste de la mémoire tribale	157
Conclusion	162
Notes	163
Chapitre IV: Mémoire, identité et colonialisme dans les écrits autobiographiques de Fadhma et Taos Amrouche	171
Migration, mémoire et écriture	171
Mémoire et colonialisme	173
Mémoire et espaces identitaires	176
Espaces identitaires.....	178
Espace de la maison et construction identitaire	179
Espaces coloniaux.....	181
Espace sexué et colonialisme: la maison	187
Espaces sexués et identité kabyle	189
Espaces et errance identitaire.....	191
Espace d'écriture.....	197
Mémoire et écriture identitaire	198
Généalogie des conteuses	198
Ecriture identitaire et résistances	203
Résistance au pouvoir colonial	203
Résistance féminine	205
Conclusion	206
Notes	208
Conclusion	211
Notes	214

Bibliographie	215
Vita.....	227

ABSTRACT

This project examines the question of memory and cross-cultural identities in the context of diasporic cultures, focusing in particular on the works of two Algerian women: Fadhma Amrouche and her daughter Taos Amrouche. Both occupy a unique position in Maghrebian literature. Precursors of women's writing in Algeria, their works reflect the experience of exile and displacement, and the shift from orality to the written word, from artistic creation to preservation of cultural patrimony, from identity crisis to a quest of one's own cultural identity. Women writers at this time were marginalized and Fadhma's and Taos' marginalization appear as threefold. Firstly, they belong to a Berber ethnic minority in a country that is mainly Arab. Secondly, from a religious point of view, they are Christian in a predominantly Muslim country. Finally, Fadhma's and Taos' French education enables them to pass from a traditional oral culture to the written culture of men and as a consequence to experience cultural alienation in the process. This study explores how both authors articulate through writing, a "mémoire" of the sufferings and desires of Berber women in a society that has repressed their voices or has confined them to the domain of the spoken.

French colonial occupation of Algeria radically changed women's lives. Colonial officials and European settlers manipulated representations of Algerian women - both visual and textual - to suit the needs of imperialist designs. Women were often viewed as victims: silent, veiled, submissive and oppressed. This tendency to represent women as victims reinforced the colonizer's belief that Algerian culture was backward. This study considers Fadhma's and Taos' texts as response to the destructive colonial practice of fictionalizing native women's lives. Autobiographical writing provides a site from which

they can assert their subjectivity, a site of resistance in a context of colonial and cultural oppression. In these women's texts, we examine the various ways that gender, ethnicity, race, class and religious affiliation intersect and shape their lives, and explore their various strategies of negotiation and resistance to dominant and oppressive discourses.

RÉSUMÉ

Cette étude considère la question de la mémoire et des identités multi-culturelles dans le contexte de cultures en diaspora, en examinant l'oeuvre de deux écrivaines algériennes: Fadhma Amrouche et sa fille Taos Amrouche. Toutes deux occupent une position unique dans la littérature maghrébine. Précurseurs de l'écriture féminine en Algérie, leur oeuvre reflète l'expérience de l'exil et du déracinement, et le passage de l'oralité à l'écrit, de la création artistique à la préservation du patrimoine culturel, de la crise identitaire à la quête de l'identité culturelle d'origine. Au-delà de leur marginalisation en tant qu'écrivaines, Fadhma et Taos apparaissent triplement marginalisées. Premièrement, en tant que Berbères, elles appartiennent à un groupe minoritaire dans un pays à majorité arabe. Deuxièmement, d'un point de vue religieux, elles sont chrétiennes dans un pays principalement musulman. Finalement, leur éducation française leur permet de passer de la culture orale traditionnelle à la culture de l'écrit, culture réservée à l'époque aux hommes, et par conséquent de connaître une aliénation culturelle. Nous examinons comment à travers leur écriture, ces deux auteures expriment une mémoire des souffrances et des désirs des femmes berbères, dans une société qui étouffe leur voix et les confine au domaine de l'oralité.

L'occupation coloniale française en Algérie change radicalement la vie des femmes. L'occupant français manipule les représentations des femmes algériennes – à la fois sur le plan visuel et textuel – afin de satisfaire aux besoins du projet impérialiste. Les femmes sont souvent présentées comme victimes: silencieuses, voilées, soumises et opprimées. Cette tendance à représenter les femmes en tant que victimes, confirme la croyance française que la culture algérienne est arriérée. Les textes de Fadhma et Taos

s'inscrivent en tant que réponse à la pratique coloniale de fictionalisation de la vie des femmes autochtones. Leurs textes autobiographiques constituent un site à partir duquel elles peuvent revendiquer leur subjectivité, un site de résistance dans le contexte d'oppression coloniale et culturelle. A travers ces écrits, nous examinons comment les questions de genre, d'ethnicité, de race, de classe et d'appartenance religieuse s'entrecroisent et influencent la vie de ces auteures, et considérons leurs différentes stratégies de négociation et de résistance aux discours dominants.

INTRODUCTION

Langue(s) et identité

Un examen rapide des titres de livres ou d'articles récents consacrés aux thèmes de l'impérialisme et du colonialisme, suffit bien souvent pour noter les changements qui se sont opérés dans ce domaine dans les diverses disciplines universitaires au cours des dernières années. En effet, les historiens, politologues, critiques littéraires, anthropologues (etc.) occidentaux qui par le passé s'en étaient tenus dans leurs recherches à une approche eurocentrique pour expliquer, analyser, et bien souvent justifier l'entreprise coloniale, ont adopté à présent une approche plus complexe qui tient compte non seulement du point de vue de l'élite européenne, mais aussi et surtout, des expériences de groupes jusque là demeurés bien souvent ignorés ou marginalisés: les diverses populations autochtones soumises à la domination européenne bien sûr, mais aussi du côté du colonisateur, ceux faisant partie des classes sociales les moins favorisées - ouvriers et paysans, ou encore les femmes.¹

Ainsi, à une représentation dichotomique de l'espace colonial où l'hégémonie culturelle de l'Europe permet d'apporter civilisation et progrès à des sociétés autochtones ignorantes et superstitieuses, soumises au despotisme de leurs dirigeants, fait place une réalité beaucoup plus complexe, marquée par les rivalités politiques opposant les diverses communautés autochtones, ainsi que par les conflits sociaux existant au sein même de ces communautés. Rien d'étonnant dès lors, que le sujet le plus débattu dans les diverses disciplines soit celui de l'identité telle qu'elle se révèle non seulement dans les rapports de races, de classes et de sexes, mais aussi dans son rapport à l'histoire.

En littérature francophone, cette question de l'identité se pose plus particulièrement dans un rapport à la langue ou, pour être plus exact, un rapport aux langues. Comment en effet, l'écrivain francophone peut-il transcrire un vécu plurilingue en une langue unique - le français - qui plus est, s'avère être la langue du colonisateur ou

de l'ancien colonisateur. Ecrire dans ce qu'Assia Djebar qualifie de “langue adverse,”² signifie donc que l'écrivain se voit confronté aux problèmes politiques et idéologiques qu'un tel acte suscite.

Dans le cas particulier de l'Algérie, le gouvernement adopte après l'indépendance, une politique d'arabisation destinée à affirmer l'identité et la conscience nationales du pays. L'adoption de l'arabe classique comme langue officielle du pays, est présentée comme une reconquête de la langue d'origine, symbole de la culture nationale.

Cependant, selon Rabah Soukehal, la politique linguistique en Algérie “est fondée sur les principes du viol identitaire et culturel, [car] elle impose une culture (qui n'appartient en aucun cas au pays, puisqu'elle est importée du Moyen-Orient) en gommant une autre (française ou occidentale selon la terminologie des détracteurs) considérée comme un héritage néo-colonialiste, qui n'a plus sa place en Algérie.”³ Ajoutons que cette politique linguistique établit une hiérarchie des langues où l'arabe classique, “langue sacrée et officielle règne sans conteste sur le pays,”⁴ et ce, au détriment de l'arabe dialectal et du berbère. Notons cependant que dans la réalité, l'arabe classique s'avère être la langue d'une minorité d'instruits, la majorité de la population parlant quant à elle, soit l'arabe dialectal, soit le berbère.

Face à cette politique d'arabisation qui présente “ceux qui utilisent le berbère et le français [comme] ennemis de l'Algérie révolutionnaire,”⁵ l'écrivain algérien, éduqué dans le système français, écrivant et continuant à écrire en français, non par choix mais par nécessité se retrouve dans une situation marginale qui le force bien souvent à l'exil.⁶ Cela s'avère d'autant plus vrai, que l'intellectuel algérien est devenu à l'heure actuelle, la cible privilégiée de groupes politiques et/ou religieux extrémistes. En conséquence, nombreux sont les écrivains algériens de langue française, à questionner dans leurs écrits, l'authenticité de l'arabe classique en tant que langue nationale et à prôner un retour aux véritables racines linguistiques et culturelles du pays. Kateb Yacine est l'un des auteurs qui illustre de manière extrême cette tendance, puisqu'il a délibérément, arrêté de publier

en français, pour se tourner vers le théâtre en arabe dialectal, seul moyen selon lui de toucher les masses.⁷

Le terme même de “francophone” apparaît profondément ambigu car il souligne d'emblée une dualité, à savoir le concept de quelque chose qui est à la fois similaire et différent de ce qui est à proprement parler français. Ambiguïté d'autant plus grande, si l'on considère le lien unissant presque toujours le culturel au politique dans le contexte de la francophonie. En effet, non seulement le terme “francophonie” fait-il référence à l'ensemble des communautés à travers le monde où l'on parle français, mais aussi souligne-t-il l'influence culturelle, voire politique, que la France continue à avoir dans ses anciennes colonies. Le concept de francophonie va donc toujours de pair avec la mise en place d'une hiérarchie culturelle, littéraire, économique et politique entre la France et l'ancienne colonie, que nombre d'écrivains actuels mettent en question.⁸

Les différents mouvements littéraires et concepts culturels et théoriques nés en réaction à la situation coloniale et post-coloniale, remettent en cause la prédominance culturelle de la France, tout en rendant davantage compte d'une réalité autochtone (africaine, antillaise, etc.) qui se définit par sa diversité raciale, religieuse, linguistique, ou encore culturelle. Ainsi, si les circonstances historiques qui ont motivé les fondateurs du mouvement de la Négritude à se tourner vers l'Afrique et les valeurs africaines dans leur quête d'identité semblent aujourd'hui révolues, l'engagement idéologique d'auteurs tels Césaire, Damas et Senghor, a toutefois permis d'ouvrir la voie à des concepts culturels - l'Antillanité ou la Créolité - qui soulignent davantage la nature hybride de la culture antillaise. Ce changement dans la conception de l'identité, de même que l'évolution de la recherche universitaire dans le domaine colonial et post-colonial au cours de ces dernières années, ont entraîné chercheurs et universitaires à reconsidérer et à ré-évaluer les notions d'acculturation, d'assimilation, ou encore d'intégration.⁹

Françoise Lionnet constate que dans le contexte des études coloniales et post-coloniales ces termes ont trop souvent acquis une connotation négative car ils insistent

avant tout sur la relation d'assujettissement du colonisé au colonisateur tout en suggérant un échange culturel à sens unique, au cours duquel la culture dominée subit de manière passive les bouleversements résultant de la colonisation tandis que la culture dominante demeure en apparence non touchée par sa relation avec l'autre culture.¹⁰ Or, comme l'ont souligné certains auteurs comme Glissant (concept de l'identité rhizome/identité relation),¹¹ Chamoiseau et Confiant (concept de la créolité),¹² ou encore la poétesse cubaine Nancy Morejón (concept de la transculturation),¹³ ceci n'est bien souvent pas le cas, une influence mutuelle et réciproque caractérisant plutôt l'interaction des différents groupes culturels composant la société coloniale et post-coloniale. Les différents mouvements littéraires nés du besoin des intellectuels francophones à se démarquer du discours impérialiste et de la politique d'assimilation de la France, ont donc mené à une ré-écriture du discours dominant visant à attester du caractère particulier de leur propre identité culturelle. Cependant, cette ré-écriture du discours dominant continue bien souvent à ignorer le rôle prépondérant joué par les femmes dans l'histoire de leur pays et dans la mise en place du concept d'identité. En effet, ce n'est que depuis peu que leur rôle dans le domaine littéraire, social et historique commence à être pleinement reconnu.

Dans le contexte de la littérature féminine de langue française au Maghreb, la production autobiographique connaît un essor remarquable dans la seconde moitié du vingtième siècle, essor qui n'a fait que s'accroître jusqu'à nos jours. Le redoublement de la production littéraire féminine en provenance des pays francophones durant ces trois dernières décennies, semble attester de la volonté des femmes à se ré-approprier et à ré-écrire un passé que le colonialisme d'une part, puis leur propre société d'autre part, leur ont nié pendant trop longtemps. Rejetant le silence dans lequel le discours masculin les a maintenues jusqu'à présent, certaines vont donc à travers l'expression littéraire, s'efforcer de subvertir ce discours et ce faisant, inscrire la femme dans l'histoire de leur pays d'où son absence n'est plus acceptable.

Contextes historique et littéraire en Algérie

Notre étude consistera à examiner deux précurseurs de la littérature féminine en Algérie: Taos Amrouche et Fadhma Amrouche. Le premier roman de Taos, Jacinthe noire, paraît à Paris en 1947. Suivront deux autres romans: Rue des Tambourins, publié en 1960 et L'amant imaginaire, en 1975. Entre ces deux dates, paraîtra en 1966 Le grain magique, un recueil de contes, poèmes et proverbes kabyles traduits en français par Taos. Finalement, un quatrième roman Solitude ma mère, annoncé par l'éditeur François Maspéro dès 1972, ne sera publié qu'en 1995, bien après la mort de l'auteure en 1976. Fadhma, elle, ne produira qu'un texte, Histoire de ma vie, publié en 1968 et qui, comme le titre le laisse entendre, est une autobiographie.

Sur le plan littéraire, le rôle de ces deux auteurs nous paraît primordial de trois points de vue. Tout d'abord, Taos est la première femme issue de milieu arabo-berbère à écrire en français. Ensuite, cette mère et cette fille dont les écrits et les chants constituent un hommage à la culture berbère et à sa préservation, occupent de par le lien familial qui les unit, une position unique dans la littérature algérienne. Finalement, dans le contexte de la guerre civile et des persécutions sévissant en Algérie depuis le début des années 90, l'oeuvre littéraire et musicale de Taos conserve-t-elle toute son importance et sa pertinence. Elle souligne en effet, le caractère multi-culturel de la société algérienne qui va à l'encontre de la politique d'arabisation que nous avons déjà mentionnée. Les romans de Taos décrivent un monde où la culture kabyle est étroitement liée à la culture française et où le christianisme côtoie l'islam. Il s'agit là d'un monde beaucoup plus complexe que celui que le gouvernement algérien tente d'imposer dès l'indépendance. De plus, en traduisant et en publiant les contes kabyles de sa mère, de même qu'en enregistrant les chants traditionnels de sa région, Taos a-t-elle contribué à la préservation d'un patrimoine culturel que le gouvernement algérien actuel se refuse à reconnaître.

Contexte historique

Faisons une brève parenthèse afin de situer ces deux auteurs dans le contexte historique et littéraire de l'Algérie du 20^e siècle. Rappelons tout d'abord que c'est durant la première moitié du siècle qu'une littérature maghrébine d'expression française fait son apparition. Assez limitée au niveau du nombre des oeuvres produites, elle reflète une dichotomie existant au sein même de la communauté littéraire maghrébine de l'époque: certains considèrent l'adoption de la langue et de la culture françaises, une étape nécessaire pour parvenir à la modernité et à la modernisation; d'autres estiment qu'une évolution sociale et politique ne sont possibles qu'en restant fidèles à sa propre culture, et notamment au maintien de l'islam comme religion, et à l'arabe comme langue véhiculaire. Le début des années cinquante voit l'émergence d'une nouvelle génération d'écrivains maghrébins de langue française. Ces derniers, contrairement à leurs prédécesseurs, se sentent tiraillés entre les deux cultures. Deux événements historiques importants vont marquer ces auteurs: la deuxième guerre mondiale et les massacres en Petite Kabylie et dans le Constantinois ayant suivi les émeutes du 8 mai 1945.

Les émeutes de 1945 représentent la première manifestation violente d'un nationalisme algérien qui a vu le jour des années auparavant. En 1926, est fondée à Paris, l'Etoile Nord-Africaine, une organisation communiste de travailleurs algériens. Passée sous la direction de Messali Hadj en 1927, l'organisation se transforme rapidement en un mouvement nationaliste combattant pour la révolution sociale et l'indépendance de L'Algérie. Grâce à ses journaux, *l'Iqdam nord-africain* puis *El Oumma*, l'organisation se fait d'abord connaître aux travailleurs algériens en France, avant de s'implanter en Algérie en 1936. Suivra en 1937, la fondation à Alger, du Parti du Peuple Algérien (P.P.A.) dont les principaux leaders sont cependant rapidement arrêtés. Autre manifestation d'un nationalisme naissant, la mise en place en Algérie dès 1931, d'une Association des Oulémas Réformateurs. Ces docteurs de la loi musulmane se donnent pour mission de rétablir la foi dans sa pureté et d'arabiser l'Algérie. A ces groupes nationalistes vient

s'ajouter un groupe partisan de l'assimilation, la Fédération des Elus indigènes, fondée en 1927 par le Dr. Bendjelloul et Farhat Abbâs.

La plupart des historiens s'accordent à affirmer que 1936 constitue sur le plan politique une année décisive pour les Algériens. En effet, trois faits majeurs se détachent: la constitution à Paris d'un gouvernement de Front populaire, la réunion à Alger du premier Congrès musulman et l'implantation en Algérie de l'Etoile Nord-Africaine. L'élection du Front populaire en France apporte à l'élite algérienne musulmane, l'espoir de la fin de la sujétion coloniale et d'une émancipation politique grâce à la mise en place d'un collège électoral unique et de la représentation des musulmans au Parlement. En effet, l'ancien gouverneur général, Maurice Viollette, devenu ministre d'Etat, s'était prononcé dès 1931 en faveur d'un projet de loi qui favoriserait l'assimilation politique de la population indigène. Cependant cette extension des droits politiques ne devait se limiter qu'à l'élite algérienne des "évolués politisés" (gradés, diplômés, fonctionnaires).¹⁴ C'est la raison pour laquelle les nationalistes de l'Etoile Nord Africaine s'opposèrent vivement à ce projet et que Messali dénonçait "la représentation des Algériens au parlement français demandée par les renégats"¹⁵ et condamnait le projet qui n'accordait "le droit de vote [qu'] à 25 000 bourgeois en laissant dans l'ignorance et la misère six millions de fellahs."¹⁶ C'est dans cette ambiance partagée que des membres de la Fédération des Elus, des oulémas, des communistes, et certains membres de l'Etoile Nord Africaine réunissent le 7 juin 1936 le Premier Congrès musulman. La formation du Congrès musulman est importante car elle constitue le premier rassemblement de toutes les forces d'opposition au régime colonial. Cependant, les divisions et les divergences d'opinion qui se révèlent au sein même du Congrès détruisent rapidement les espoirs d'unité nationale face à la puissance d'occupation.

Autre date importante dans l'histoire de l'Algérie: la défaite française de 1940. Aux sollicitations des militaires français, invitant les Algériens à participer à l'effort de guerre engagé contre l'Allemagne, Farhat Abbâs et la Fédération des Elus répondent par

Le Manifeste du Peuple algérien, texte réclamant la réunion d'une assemblée purement musulmane chargée de définir un nouveau statut politique, économique et social pour l'Algérie. Prêt à tout afin d'augmenter le nombre des recrues, le gouverneur Peyrouton accepte les demandes du *Manifeste* le 31 mars 1943. Le 26 mai, les délégués musulmans soumettent un projet de réformes prévoyant l'autonomie de l'Algérie à la fin de la guerre. Comme il fallait s'y attendre ce projet de réformes est rejeté par le nouveau gouverneur, le général Catroux. Les réformes électorales instaurées plus tard (le 7 mars 1944) par le général de Gaulle, ouvrant aux Algériens l'accès à tous les emplois civils et militaires, et élargissant leur représentation dans les assemblées locales, sont rejetées en bloc par le Parti du Peuple Algérien (P.P.A.) qui revendique plutôt la mise en place d'un parlement et d'un gouvernement algériens. Au lendemain de la guerre, l'Algérie est confrontée à une situation économique grave qui va entraîner une radicalisation de la population et favoriser la propagation de la propagande nationaliste du P.P.A. de Messali (devenu entre temps clandestin). La popularité et l'influence croissantes de Messali sont perçues comme une menace par le gouvernement français qui décide le 25 avril 1945 de le déporter en France. Des manifestations s'ensuivent, dont celles du 8 mai 1945, qui tournent à l'émeute armée, et cela pendant plusieurs jours (du 8 au 13 mai), à Sétif et Guelma, ainsi que dans les centres avoisinants. Les émeutiers massacrent 103 Européens et en blessent une centaine d'autres. Ceci mène à une répression française impitoyable, durant laquelle 1 500 Algériens trouvent la mort.¹⁷

Contexte littéraire

Sur le plan littéraire, des écrivains algériens tels Kateb Yacine, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, ou encore Mohammed Dib, prennent conscience du statut d'assimilé et d'aliéné dans lequel la France s'est efforcée jusque là de maintenir tout intellectuel maghrébin.¹⁸ Les romans de l'époque se mettent ainsi à dénoncer et à contester la situation politique, économique et sociale, résultat de l'occupation et de l'oppression coloniales.

Parallèlement à cela, des voix de femmes écrivant en français commencent également à se faire entendre sur le plan littéraire. Le mérite de ces femmes semble double: non seulement osent-elles prendre la parole dans un pays qui, bien souvent, la leur refuse, mais encore le font-elles dans une langue étrangère. Hommes et femmes se joignent donc dans la quête d'une identité culturelle libérée de toute oppression coloniale. Cependant pour les secondes, l'écriture constitue également une revendication d'émancipation des structures patriarcales qui les maintiennent en état d'infériorité et de soumission par rapport à l'homme.

Ce réveil tardif des femmes dans la littérature maghrébine s'explique par le fait qu'écrire représente l'accès à un monde et à une forme de pouvoir qui étaient jusque là réservés aux seuls hommes. Il est ironique que ce soit le pouvoir colonial, pouvoir oppressif par excellence, qui permette, grâce à sa politique d'alphabétisation et de scolarisation, à ces femmes d'accéder à un espace traditionnellement masculin. Cependant, l'occupation française, loin d'avoir atténué ces restrictions, a provoqué au contraire un durcissement vis-à-vis de la femme car cette dernière, comme l'a observé Jacques Berque, en tant que gardienne des traditions, représentait en effet le dernier bastion de résistance contre les tentatives d'infiltration et de contrôle de la société par la puissance coloniale qui cherchait à éradiquer l'histoire et l'identité culturelle des colonisés.

Précisons que si les Maghrébines sont restées dans l'ombre pendant très longtemps, les romancières françaises nées ou non en Afrique du Nord, ainsi que les romancières juives ont commencé à publier dès le milieu du 19^e siècle. Les Françaises ont ainsi beaucoup écrit sur leur expérience aux colonies; expérience véritable ou imaginée afin de plaire à l'attente d'un certain public métropolitain friand de dépaysement et d'exotisme. La plupart d'entre elles n'ont bien souvent eu que des contacts limités avec la population autochtone et le peu de femmes autochtones qu'elles ont côtoyées appartenaient presque exclusivement aux classes sociales les plus favorisées et

donc, non représentatives de la majorité de la population féminine. Certaines de ces romancières, telle Marie Bugéja, ont ainsi tenté à travers leurs écrits de promouvoir l'émancipation de la femme maghrébine. Très peu d'entre elles ont néanmoins réussi à dépasser le ton paternaliste qui était de mise à l'époque et la plupart prônaient sinon l'assimilation tout du moins l'intégration de la population autochtone.¹⁹

La seule à s'être démarquée du groupe semble avoir été Isabelle Eberhardt. Fille illégitime d'une aristocrate russe exilée à Genève, Eberhardt se révèle très tôt dissidente et réfractaire face à un milieu familial et social qui l'étouffent. Aussi, à l'âge de vingt ans, quitte-t-elle l'Europe pour l'Algérie, avec la ferme intention de ne pas revenir. Son style de vie marginal (elle s'habille en homme et vit parmi les militaires français et algériens dont elle partage les expéditions à travers tout le pays) lui vaut cependant de se heurter à l'autorité coloniale et d'être expulsée du pays. Son mariage avec le spahi Slimène Ehnni lui permettra de retourner en Algérie où elle mourra de mort accidentelle en 1904, à l'âge de 27 ans. Le témoignage de Eberhardt est important car il est l'un des premiers à décrire la vie dans les colonies d'une perspective différente: celle des colonisés, particulièrement ceux des classes défavorisées et les marginaux. Evoluant dans un milieu masculin, bien souvent populaire, ses textes reflètent la misère du peuple algérien. Les femmes n'apparaissent que très peu dans les récits de ses déplacements à travers le pays. Celles qui y sont mentionnées sont presque toujours les plus humbles et bien souvent des marginales: nomades, prostituées, mendiante.²⁰ Cependant, tout comme les autres écrivaines de l'époque, Eberhardt ne parvient pas, elle non plus, à échapper aux représentations exotiques et orientalistes du pays.

Les romancières juives se sont elles aussi révélées actives bien plus tôt que les arabo-berbères. Cependant leur désir d'assimilation à la France explique le manque d'originalité dans les premiers romans publiés qui copient bien souvent les mêmes thèmes que ceux développés chez les Françaises. L'homme algérien y apparaît presque toujours

en brute lascive tandis que la femme algérienne y est dépeinte comme indolente et débauchée.²¹

L'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche

C'est donc dans ce contexte historique complexe que paraissent les écrits de Fadhma et de Taos Amrouche. Le premier roman de Taos, Jacinthe noire, commencé en 1935 lorsque l'auteure a 22 ans, était terminée dès 1939 mais ne paraîtra finalement, comme nous l'avons déjà mentionné, qu'en 1947. Dans ce roman fortement autobiographique, Taos Amrouche décrit fort bien le tiraillement éprouvé par l'héroïne entre sa culture d'origine et la culture française dans laquelle elle a été éduquée. Reine, jeune Tunisienne débarquée à Paris pour y faire des études supérieures, ne parvenant pas à s'intégrer dans la société française, décide d'abandonner ses études parisiennes et de repartir pour la Tunisie. Denise Brahimi souligne les qualités thérapeutiques attachées à l'écriture de ce roman qui selon elle, permet à son auteur non seulement de comprendre et de s'expliquer l'échec parisien mais encore de le dépasser.²² Cependant l'aspect le plus remarquable de ce roman est que la narration se fait à la première personne du singulier, faisant de Taos le premier auteur arabo-berbère à dire "je." Il faudra en effet attendre 1952, date de publication de La colline oubliée de Mouloud Mammeri, pour voir un auteur masculin en faire autant.²³

Le deuxième roman de Taos, Rue des Tambourins, paraît en 1960. Ce roman est lui aussi fortement autobiographique et décrit l'enfance, puis l'adolescence d'une jeune Kabyle, Marie-Corail (Kouka), exilée avec sa famille à Tunis. Similairement au premier roman, l'auteur nous décrit les conflits intérieurs auxquels doit faire face Kouka, tiraillée entre la culture berbère de sa naissance et la culture française de son éducation. Trois personnages jouent un rôle important dans la vie de l'enfant. La mère qui parle le français à la maison et s'habille à l'occidentale, et qui refuse d'habiter dans les quartiers arabes de la ville voulant continuer à circuler librement. Elle est décrite à la fois en tant que conteuse et chanteuse de chants traditionnels kabyles. Le père est le second personnage

important car, catholique fervent, c'est lui qui introduit les enfants au christianisme. Et finalement le troisième personnage: la grand-mère paternelle, femme kabyle traditionnelle, musulmane pratiquante qui fréquente les familles arabes de Tunis. Ne parlant pas le français, c'est elle qui exposera les enfants à la langue berbère. La co-existence de ces différentes identités à la maison, ajoutée à la culture française du dehors (notamment à l'école), place Kouka et ses frères dans une position marginale. Et ce sont leurs efforts à réconcilier ces multiples identités qui constituent le thème principal du livre.

Le troisième roman de Taos, L'amant imaginaire, publié en 1975, est à nouveau d'inspiration autobiographique et se présente sous forme de journal. Aména, la narratrice, relate dans son journal et sur une période d'un an, de 1952 à 1953, le tourment du désir et de l'impossible liaison amoureuse avec l'écrivain Marcel Arrens qui va cependant l'encourager à écrire un livre autobiographique mais qui ne lui offrira pas l'amour qu'elle espérait. Les ambitions littéraires de la narratrice mènent à un rapport de plus en plus tendu avec son frère, lui-même écrivain. Nous retrouvons dans ce roman les thèmes de l'exil et du déracinement et l'auteur y évoque pour la première fois toute l'importance que les chants traditionnels de Kabylie ont pris dans sa vie. Notons que parallèlement à sa carrière littéraire, Taos entame dès 1938, une carrière de cantatrice qui lui permettra de faire connaître les chants berbères tant sur le plan national qu'international.

Finalement le quatrième roman, Solitude ma mère, publié en 1995, toujours d'inspiration autobiographique et où la narratrice fait le bilan de sa vie, reprenant les faits à partir de ses 18 ans et les conduisant jusqu'au moment où elle atteint une quarantaine d'années. Comme les livres précédents, ce dernier roman représente une enquête sur soi de la part de la narratrice. Le livre dépeint un ensemble de rencontres et de tentatives amoureuses et se termine par un constat d'échec, présenté comme indépassable due à la nature hybride de la narratrice.

Les qualités thérapeutiques qui selon Denise Brahim, ont motivé Taos à rédiger son premier roman, sont également à l'origine de l'unique livre de sa mère Fadhma. En effet, lorsque en 1946, Fadhma Amrouche commence la rédaction de son autobiographie Histoire de ma vie, elle vient de perdre trois de ses fils. Encouragée par sa fille, elle se met donc à écrire ce qui va devenir la première autobiographie féminine algérienne. Histoire de ma vie raconte la vie d'une femme née à la fin du 19e siècle, au village kabyle de Tizi-Hibel, en 1882. Fadhma Aït Mansour naît d'une mère veuve et d'un père qui refuse de la reconnaître. Cette naissance illégitime signifie que l'enfant est traitée en paria par les habitants du village, ce qui oblige sa mère à la placer dans une des premières écoles françaises ouverte par l'administration française en Grande Kabylie. De l'âge de quatre ans jusqu'à quatorze ans, Fadhma fréquente l'orphelinat de Taddert ou Fella situé entre Mekla et Fort National, où elle obtient le certificat d'études en 1892. Elle travaille ensuite comme aide-soignante à l'hôpital des soeurs blanches à Aïth-Manegueleth de 1898 à 1900. C'est là qu'elle rencontre Belkacem Amrouche, un Kabyle christianisé, qu'elle épouse en 1899. De 1900 à 1909, Fadhma et son mari partent habiter dans le village d'origine de son mari, à Ighil Ali, en Petite kabylie. En 1909 la famille émigre en Tunisie où Belkacem a obtenu un travail. En 1913, les Amrouches sont naturalisés citoyens français. Ils resteront en Tunisie jusqu'en 1953, année où Fadhma et son mari retournent habiter dans le village de Ighil Ali. Belkacem meurt en 1959 et sa veuve quitte la Kabylie pour la France où elle vivra en Bretagne jusqu'à sa mort en 1968. La publication du texte Fadhma en 1968, ne se fera malheureusement pas du vivant de l'auteur.²⁴

Transmission mère/fille et préservation de la mémoire familiale et tribale

En second lieu, notre étude sur Fadhma et Taos Amrouche portera sur la question de la mémoire et la manière dont cette mémoire se transmet de la mère à la fille, tant sur le plan de l'écrit que celui de l'oral. Ainsi, si Fadhma déclare léguer son texte, Histoire de ma vie, à ses enfants, et si certains éléments biographiques de ce texte se retrouvent dans

les textes de Taos – particulièrement Rue des Tambourins, une part importante de la transmission de la mémoire familiale et tribale se fera aussi par le biais de l'oral, et plus particulièrement par la transmission des chants et des contes kabyles de la mère à sa fille. C'est ici nous semble-t-il que réside l'originalité de l'oeuvre de Taos. Parallèlement à sa carrière d'écrivaine, Taos mènera effectivement une carrière musicale internationale, mûe par un besoin d'établir un relais dans la transmission vocale du patrimoine kabyle.

Taos et sa famille constituent un parfait exemple des bouleversements engendrés par la colonisation sur les sociétés autochtones d'Afrique du Nord. Elevés par des prêtres et des religieuses catholiques, les parents de Taos s'étaient convertis au catholicisme. Ceci les avait marginalisé du reste de leur famille demeurée musulmane et en majeure partie analphabète. En 1910, les parents de Taos décident de quitter leur Kabylie natale et se rendent à Tunis où le père a été embauché auprès des chemins de fer. C'est cette expérience que Fadhma raconte dans son autobiographie Histoire de ma vie. Son récit sur la vie quotidienne en Kabylie sous la colonisation française au début du 20e siècle, est bien sûr important sur un plan ethnographique, mais au-delà, il décrit les paradoxes ayant résulté de la “mission civilisatrice” française en Afrique du Nord. La propre expérience de Fadhma illustre en effet parfaitement comment le système éducatif français a permis aux femmes d'accéder à un monde jusque là exclusivement réservé aux hommes - celui de l'écriture. Cependant, pour celles qui allèrent à l'école française, si l'éducation qu'elles y reçurent fut synonyme d'une certaine émancipation des structures patriarcales de la société autochtone, elle fut aussi toujours synonyme de marginalisation. Pour sa part, Taos, élevée dans un milieu arabo-berbère mais éduquée dans le système français, se sentira elle aussi tiraillée toute sa vie, entre ces diverses cultures. Le thème de la marginalisation apparaît donc tant dans le texte de Fadhma que dans les écrits de Taos.

Notre approche

Comme c'est souvent le cas pour les écrits de femmes, ce n'est vraiment que depuis peu que la critique a commencé à s'intéresser à l'oeuvre de Fadhma et Taos

Amrouche. Si des articles traitant de ces deux auteures paraissent à partir des années 80, très peu d'études approfondies leur ont été consacrées jusqu'à présent. L'article de Charlotte Bruner, "Fadhma et Marguerite Amrouche of the Kabyle Mountains," publié en 1984, semble être un des premiers consacré aux deux auteures. Cet article passe en revue les écrits des deux femmes tout en soulignant l'importance de la tradition orale dans leur oeuvre. L'approche de Bruner demeure cependant principalement biographique.

Les textes de Fadhma et Taos sont aussi examinés dans des ouvrages généraux consacrés à la littérature féminine du Maghreb ou de l'Algérie. Ainsi, dans les deux textes de Jean Déjeux: Femmes d'Algérie, Légendes, Traditions, Histoire, Littérature, où le critique se contente de lister les différents ouvrages écrits par des Algériennes et de les classer selon leur genre (autobiographie, roman, théâtre, poésie), et La littérature féminine de langue française au Maghreb où son approche des textes autobiographiques féminins demeure fortement marqué (comme nous le verrons au chapitre trois) par une perspective critique masculine traditionnelle, qui ne reconnaît guère la valeur littéraire de l'autobiographie féminine. Autres ouvrages généraux à présenter les textes des Amrouche: l'ouvrage dirigé par Christiane Chaulet-Achour, Diwan d'inquiétude et d'espoir, qui offre un résumé des textes, accompagné d'une analyse assez brève; et le texte de Denise Brahimi, Maghrébines, portraits littéraires, qui examine les représentations de Maghrébines dans les textes littéraires maghrébins et français. Elle considère notamment, l'image que nous offre Fadhma de sa mère Aïni, et l'image de Reine, la protagoniste du roman Jacinthe noire de Taos. Cependant ici aussi, ces analyses demeurent assez brèves car mises en parallèle avec d'autres textes littéraires.

L'ouvrage dirigé par Beïda Chikhi, Jean, Taos et Fadhma Amrouche: relais de la voix, chaîne de l'écriture, propose quant à lui différents articles consacrés à la famille Amrouche. Ces articles examinent les textes écrits des auteurs mentionnés, tout en soulignant l'importance de la tradition orale et de l'intertextualité dans chacune de leur oeuvre. Autre texte très utile à consulter, l'ouvrage dirigé par Salem Chaker, Hommes et

femmes de Kabylie, dictionnaire consacré aux hommes et femmes kabyles ayant joué un rôle important dans l'histoire ou la littérature de leur région. L'ouvrage comporte une notice très importante sur la famille Amrouche, avec une bibliographie très complète. Un article important à considérer également, celui de Carolyn Duffey, "Berber Dreams, Colonialism, and Couscous: The Competing Autobiographical Narratives of Fadhma Amrouche's Histoire de ma vie" souligne comment Fadhma construit son texte à partir de structures narratives, tirées à la fois de la culture kabyle et de la culture française, rendant d'autant plus problématique une catégorisation facile de son texte en tant que simple récit de vie.

Denise Brahimi semble donc être la seule à consacrer tout un ouvrage critique - Taos Amrouche, romancière - à Taos Amrouche. Elle examine avant tout l'oeuvre littéraire de Taos. Cette tentative de revalorisation des écrits de Taos se fait à partir d'une approche thématique. A travers l'analyse de l'évolution du "je" des différentes narratrices prenant en charge le récit, Brahimi considère les thèmes de l'exil, du déchirement du déracinement, de la double culture et de la recherche d'une certaine harmonie.

Notre étude considère à partir d'une approche féministe, la question de la mémoire et des identités multi-culturelles dans le contexte de cultures en diaspora à travers l'oeuvre de Fadhma Amrouche et sa fille Taos Amrouche. Nous examinons comment à travers leur écriture, ces deux auteures expriment une mémoire des souffrances et des désirs des femmes berbères, dans une société qui étouffe leur voix et les confine au domaine de l'oralité. L'occupation coloniale française en Algérie change radicalement la vie des femmes. L'occupant français manipule les représentations des femmes algériennes – à la fois sur le plan visuel et textuel – afin de satisfaire aux besoins du projet impérialiste. Les femmes sont souvent perçues comme victimes: silencieuses, voilées, soumises et opprimées. Cette tendance à représenter les femmes en tant que victimes, confirme la croyance française que la culture algérienne est arriérée. Nous considérons comment les textes de Fadhma et Taos s'inscrivent en tant que réponse à la

pratique coloniale de fictionalisation de la vie des femmes autochtones. Leurs textes autobiographiques constituent un site à partir duquel elles peuvent revendiquer leur subjectivité, un site de résistance dans le contexte d'oppression coloniale et culturelle. A travers ces écrits, nous examinons comment les questions de genre, d'ethnicité, de race, de classe et d'appartenance religieuse s'entrecroisent et influencent la vie de ces auteures, et considérons leurs différentes stratégies de négociation et de résistance aux discours dominants.

La critique est traditionnellement d'avis que les femmes écrivent différemment des hommes et traitent dans leurs textes de sujets différents de ceux des hommes. En ce qui concerne plus particulièrement le genre autobiographique, il est ainsi généralement admis que les femmes écrivent principalement sur la vie privée, abordent avant tout les questions domestiques, tandis que les auteurs masculins se penchent plutôt sur la vie publique et les questions politiques. Les changements qui ont eu lieu sur le plan théorique au cours des trente dernières années mettent en question cette perspective traditionnelle, et il semble difficile à l'heure actuelle de pouvoir généraliser ainsi les choses et d'affirmer de manière catégorique que les femmes écrivent de telle manière tandis que les hommes écrivent de telle autre. Cependant, vu le peu de place accordé historiquement aux femmes dans le discours dominant, il est aussi important et pertinent de continuer à considérer la question du genre (gender) dans l'élaboration de l'identité féminine telle qu'elle se révèle dans les textes autobiographiques. Autre aspect à considérer dans le cadre des écrits de femmes: celles-ci s'expriment-elles de la même manière, quelle que soit leur culture d'origine?

A cet effet, nous examinons dans notre étude, la représentation de la subjectivité féminine et la construction de l'identité dans les écrits autobiographiques de Fadhma et Taos Amrouche, principalement à travers l'analyse de trois de leurs textes: Histoire de ma vie, Rue des Tambourins et L'amant imaginaire. Vu la complexité de la question de l'identité et la complexité de la situation identitaire au Maghreb, notre approche à ces

textes est influencée par différentes perspectives théoriques: théorie de l'autobiographie, critique postcoloniale, féminisme, approche historique. Si certains éléments abordés par ces théories sont essentiels à la constitution de l'identité – questions coloniales, patriarcat, lutte des classes par exemple – d'autres éléments sont tout aussi importants: appartenance religieuse, famille, éducation, prise de conscience nationale.²⁵ Plus spécifiquement, il s'agira d'examiner et de situer les écrits de nos deux auteures en référence à la théorie de l'autobiographie, d'une part et d'autre part en référence à la théorie féministe. Il conviendra de considérer les idéologies culturelles à partir desquelles nos auteures écrivent et ce faisant, de situer leurs textes dans leur contexte socio-historique, ceci afin de voir si ces textes s'inscrivent dans le cadre d'une lutte, d'une résistance à l'oppression coloniale et/ou patriarcale.²⁶ Aussi, les textes de Fadhma et Taos s'inscrivent-ils dans une tradition d'expression féminine kabyle ou relèvent-ils plutôt d'influences extérieures?

Le premier chapitre considère les questions de l'identité et de la subjectivité à travers une étude de l'autobiographie et de la différence sexuelle et culturelle. Nous examinons comment la critique a traditionnellement lu et situé l'autobiographie féminine en relation au discours dominant du genre. Ainsi, avant et jusqu'à la période des années 70, l'autobiographie féminine n'a guère été considérée de manière sérieuse par la critique du genre, qui ne voyait tout au plus, dans ces écrits de femmes, qu'une source d'informations biographiques ne méritant pas une analyse critique approfondie. Cependant depuis ces trente dernières années, le statut de l'autobiographie a changé de manière dramatique, aidé en cela par la mise en place de nouvelles approches théoriques: théories critiques féministe, postcoloniale et postmoderne.²⁷ Nous voyons dans ce chapitre, comment l'autobiographie féminine est devenue le site privilégié où investiguer l'articulation de l'expérience féminine de la vie et réfléchir sur les problèmes associés à l'écriture d'un point de vue féministe, ou encore postcolonial.

Dans le chapitre deux, nous examinons la réception faite en occident aux textes autobiographiques féminins non-occidentaux, en les considérant en relation aux arguments avancés par le discours colonial. Nous examinons en particulier la réception de textes féminins arabes en Europe et aux Etats-Unis. Plus spécifiquement, à travers l'exemple du texte de l'auteure égyptienne Huda Shaarawi, Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, et la lecture de certaines critiques récentes du livre, nous voyons comment les représentations stéréotypées de femmes arabes en occident jouent un rôle important dans la réception de leurs textes dans cette partie du monde. Nombre de ces textes sont ainsi présentés, parfois transformés, afin d'offrir une image de la femme arabe correspondant aux attentes du public occidental: soit l'image de la femme opprimée par excellence. Nous considérons également dans ce chapitre, la place des femmes arabes dans les discours idéologiques (colonial et nationaliste) de leur pays. Finalement, nous voyons comment les discours colonialiste et nationaliste ont influencé et déterminé la vie et l'identité des femmes algériennes durant la colonisation française.

Dans les chapitres trois et quatre nous considérons les textes des Amrouche en relation aux théories examinées dans les chapitres un et deux. Dans le chapitre trois nous explorons la venue à l'écriture autobiographique de ces deux auteures dans le contexte d'oppression coloniale et culturelle, en examinant les diverses stratégies qui permettent l'auto-révélation féminine. Finalement dans le quatrième chapitre, nous examinons les thèmes de l'espace et de la mémoire et voyons comment ils contribuent à la mise en place du concept d'identité culturelle, ainsi qu'à la préservation de la mémoire familiale et culturelle, en les situant dans un contexte historique. Il s'agira de souligner et d'examiner les négociations et les glissements constants effectués par nos auteures, entre les divers espaces culturels en présence: l'espace kabyle du pays d'origine, l'espace français de la colonisation et de l'éducation, l'espace arabe de la ville de Tunis.

Notes

¹ Julia Clancy Smith, & Frances Gouda, Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism (Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1998). Voir surtout l'introduction 1-20.

² Voir l'interview accordée par Assia Djebar à Marguerite Le Clézio, le 23 juin 1983, à Paris. Marguerite Le Clézio, "Ecrire dans la langue adverse," Contemporary French Civilization. Spring (1985): 230-44.

³ Rabah Soukehal, L'écrivain de langue française et les pouvoirs en Algérie (Paris: L'Harmattan, 1999) 100.

⁴ Soukehal 105.

⁵ Soukehal 105.

⁶ Djebar dans l'interview accordée à Marguerite Le Clézio, dit la chose suivante: "Je ne suis pas un écrivain parti d'une autre langue, qui écrit en français, par choix ou grâce à une évolution, qui l'a fait librement. Moi, j'ai été dès mon enfance, de par ma situation de colonisée, installée dans la langue française, parce que je fus colonisée." Le Clézio 233.

⁷ Voir Jacqueline Kaye and Abdelhamid Zoubir, The Ambiguous Compromise: Language, Literature and National Identity in Algeria and Morocco (London and New York: Routledge, 1990), où les auteurs expliquent cette prise de position politique de Yacine.

⁸ Voir notamment Assia Djebar qui s'interroge sur sa propre écriture: "Qu'est-ce qu'écrire, pour moi? Est-ce que j'écris un texte dit "francophone" d'abord?... Est-ce que je me sens un écrivain francophone? (...) Ne suis-je pas un écrivain tout court?" Assia Djebar, Ces voix qui m'assiègent (Montréal: Les Presses Universitaires de l'Université de Montréal, 1999) 25-27.

⁹ Voir notamment: Clancy-Smith & Gouda; Sidonie Smith and Julia Watson, Eds. De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992); Nupur Chaudhuri & Margaret Strobel, Eds. Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992); Françoise Lionnet, "Logiques métisses." Green, Mary Jean, et al., eds. Postcolonial Subjects: Francophone Women Writers (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996).

¹⁰ Lionnet.

¹¹ Edouard Glissant, Caribbean Discourse. Trans. Michael Dash (Charlottesville, Virginia: University of Virginia Press, 1989).

¹² Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau and Raphaël Confiant, Eloge de la créolité 1989 Edition bilingue, (Paris: Editions Gallimard, 1993).

¹³ Citée dans Lionnet.

¹⁴ Charles-Robert Ageron, "L'Algérie algérienne" de Napoléon III à de Gaulle (Paris: Editions Sindbad, 1980) 131.

¹⁵ Ageron 132.

¹⁶ Ageron 157.

¹⁷ Ageron suggère que si le gouvernement français admet le chiffre officiel de 1 500 morts, il faut sans doute compter quatre à cinq fois plus de morts du côté algérien. Charles-Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine(1830-1966) (Paris: P.U.F., 1966) 94.

¹⁸ Le fils du pauvre de Feraoun, La colline oubliée de Mammeri, La Grande maison, L'incendie et Le métier à tisser de Dib, et Nedjma de Yacine décrivent tous la souffrance, la misère et l'humiliation de l'Algérien sous domination coloniale, et rompent avec l'image de l'Algérie présentée par la propagande colonialiste.

¹⁹ Parmi ces écrivaines françaises citons Hubertine Auclert, Marie Bugéja, Angèle Maraval-Berthoin, Magali Boisnard, Jeanne Faure-Sardet.

²⁰ Voir notamment Retour au sud et Les Journaliers. Isabelle Eberhardt, Ecrits sur le sable: oeuvres complètes Vol. 1 (Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1988). 2 Vols. 1988-90.

²¹ Parmi les juives les plus connues citons Elissa Rhaïs, Blanche Ben Dahanm, Maximilienne Heller, Lucienne Favre. Chez ces écrivaines, l'homme algérien est synonyme de brute lascive tandis que la femme algérienne apparaît en indolente et débauchée. Voir l'article de Jeanne M. Bowlan, "Civilizing Gender Relations in Algeria" dans Clancy Smith & Gouda, où elle démontre comment les écrits de Marie Bugéja mettent en question la mode orientaliste qui domine les arts depuis la fin du 19e siècle.

²² Denise Brahimi, Taos Amrouche, romancière (Paris: Editions Losfeld, 1995) 12.

²³ Jean Dejeux, Femmes d'Algérie (Paris: La Boîte à Documents, 1987) 309.

²⁴ Fadhma Aïth Mansour Amrouche est décédée le 9 juillet 1967 en Bretagne à l'âge de 85 ans. Cependant, peu avant sa mort, elle a appris que ses Mémoires seraient publiées, et a pris connaissance de l'introduction à son livre écrite par Kateb Yacine.

²⁵ Nawar Al-Hassan Golley, Reading Arab Women's Autobiographies (Austin: University of Texas Press, 2003) xi.

²⁶ Le terme "patriarcat" est considéré ici, à la fois, en tant que modes de pensée favorisant la subordination des femmes et en tant que pratiques sociales opprimantes.

²⁷ Sidonie Smith, and Julia Watson, Women, Autobiography, Theory (Madison: U of Wisconsin Press, 1998) 5.

CHAPITRE I

ECRITURE AUTOBIOGRAPHIQUE ET DIFFÉRENCE SEXUELLE

Un intérêt nouveau pour l'autobiographie - et plus particulièrement pour l'autobiographie féminine - durant ces deux dernières décennies a engendré une réévaluation du genre qui remet en question la validité et la suprématie du modèle masculin. En effet, si une production autobiographique féminine a toujours existé, ce n'est que depuis peu que la valeur littéraire de ces textes a commencé à être reconnue. Nombreuses sont celles qui, par le passé, ont éprouvé le besoin d'écrire - que ce soit sous forme d'autobiographie, de mémoire, de lettres ou encore de journal - afin de raconter non seulement leur vie quotidienne mais aussi leur histoire. Or ce n'est vraiment que depuis les années 70 que ces textes ont commencé à être considérés de manière sérieuse. Cette évolution du discours critique s'explique par les profonds changements qui se sont opérés à travers le monde, tant sur le plan social que politique, dans la seconde moitié du vingtième siècle: mouvements féministes en Europe et aux Etats-Unis, luttes pour l'indépendance dans les pays colonisés. Avant de nous engager plus avant dans l'autobiographie féminine, rappelons que l'autobiographie en général - tant féminine que masculine - a toujours été un sujet très débattu, une des questions majeure semblant préoccuper la critique, étant de savoir où la situer. S'agit-il d'un genre littéraire à part entière ou faut-il n'y voir qu'une forme d'écriture subalterne, à cheval sur d'autres formes d'écriture - le mémoire, la biographie, le récit historique, la fiction?

L'autobiographie et le concept de l'individualisme

Georges Gusdorf est un des premiers critiques à établir les fondements théoriques d'un genre jusque là considéré marginal.¹ Selon lui, le concept de l'autobiographie est basé sur un modèle du moi avant tout occidental et individualiste, engendré par une prise

de conscience de l'individualité de chacun au sein du groupe (29). Le moi autobiographique représente une "unité" finie, un "être isolé" (30) face aux autres, se définissant par sa séparation et sa singularité vis-à-vis du groupe. Gusdorf observe que l'autobiographie n'est donc guère possible dans un environnement culturel où l'individu en tant que tel, n'existe pas en dehors du, ou en opposition au groupe, mais plutôt dans son rapport d'(inter)-dépendance vis-à-vis de ce dernier. En effet, selon lui, l'autobiographie représente la conséquence sur le plan littéraire, de l'essor de l'individualisme en tant qu'idéologie dans la culture occidentale. Dans cette perspective, la production de textes autobiographiques en provenance de cultures non occidentales, ne peut représenter qu'une sorte de colonisation intellectuelle à une mentalité qui ne leur est pas propre (29).

Autre point important dans la théorie de Gusdorf, l'autobiographie constitue une variante de la biographie, l'auteur devenant historien de sa propre vie. Cependant, contrairement à la biographie, l'autobiographie permet à son auteur de présenter non seulement les événements importants et souvent publics qui ont jalonné son existence, mais aussi les pensées et les sentiments ayant accompagné ces événements. La plupart des autobiographies sont ainsi motivées non seulement par le désir de dissiper les malentendus et de rétablir une vérité qui a été présentée de manière incomplète ou déformée, mais aussi par le désir de justifier certaines actions ou prises de position. L'autobiographie fonctionne donc comme une apologie et une glorification de la vie considérée exemplaire - du dirigeant politique ou militaire, de l'artiste, ou encore de l'homme de lettres - et présentée comme un modèle à imiter.

L'importance accordée dans la théorie de Gusdorf, au concept d'un moi autobiographique individualiste, ainsi qu'à la notion d'exemplarité, pose problème car elle ne tient pas compte des différents groupes (femmes, minorités, personnes issues de

cultures non occidentales) pour qui, la construction identitaire et le processus d'individuation se font plutôt en relation et non en opposition au groupe et qui, de par leur statut (considéré inférieur à celui de l'homme occidental), ne peuvent prétendre aux dimensions publiques d'une vie exemplaire valant la peine d'être lue.² Ainsi, ce modèle d'une individualité séparée et unique proposé par Gusdorf, établit selon Susan Stanford Friedman, un "préjugé critique" menant à une interprétation erronée et à une marginalisation des textes autobiographiques écrits par des femmes et des minorités.³

Domna C. Stanton conteste elle aussi ce modèle autobiographique purement masculin et occidental, car négligeant selon elle, des textes autobiographiques importants écrits par des femmes en Europe et dans d'autres parties du monde au cours des siècles. Elle cite ainsi l'exemple de Margery Kempe dont le livre datant de 1432 constitue "the first full autobiography in English by anyone male or female," remontant jusqu'au début du quatorzième siècle où Julian of Norwich représente la première femme anglaise "to speak out about herself."⁴ Stanton continue avec le cas de l'Espagne, où le récit de Doña Leonor López de Córdoba datant du quinzième siècle, constitue la première autobiographie du pays. Pour finir au Japon, où mis à part The Tale of Genji, les textes majeurs écrits entre 794 et 1185, sont des récits introspectifs écrits par des femmes.⁵ Selon Stanton, ce dernier exemple et particulièrement intéressant car il anticipe ce qui se produira par la suite dans le domaine littéraire en occident, à savoir la ré-appropriation et l'usurpation de textes féminins par des auteurs hommes qui par une stratégie d'interversion, nieront la valeur de ces textes, tout en les réutilisant à leur avantage.

Enfin autre exemple important allant à l'encontre du modèle purement occidental de Gusdorf, celui du monde arabo-musulman, où la pratique de l'écriture sur soi constitue en fait une pratique ancienne remontant à la période médiévale.⁶ Cependant il s'agit là de textes avant tout masculins, la pratique autobiographique au féminin remontant seulement

aux années 1930. La célèbre chanteuse égyptienne Oum Kalsoum est ainsi une des premières femmes arabes à révéler des aspects de sa vie personnelle, dans des mémoires publiés en plusieurs épisodes s'échelonnant de 1937 à 1938, dans un journal du Caire.⁷

Le pacte autobiographique : unité et cohérence du sujet autobiographique

Autre critique à s'être penché sur la question de l'autobiographie, Philippe Lejeune, qui tente lui aussi de définir le genre et de le distinguer à la fois du roman et d'autres formes d'écriture autobiographique.⁸ Selon lui, l'autobiographie est un “[r]écit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité” (14).

Lejeune relève et analyse quatre catégories déterminantes dans sa définition.

Premièrement, la “forme du langage” dans l'autobiographie est à la fois récit et prose.

Deuxièmement, le “sujet traité” est celui d'une vie individuelle et l'histoire d'une personnalité. Troisièmement, la “situation de l'auteur” requiert que l'identité de l'auteur corresponde à celle du narrateur et que leur nom renvoie à une personne réelle.

Quatrièmement, la “position du narrateur” requiert d'une part, qu'il y ait identité entre le narrateur et le personnage principal, de l'autre, qu'une perspective rétrospective prédomine à travers le récit. Pour qu'il y ait autobiographie, il faut donc que les conditions dans chacune de ces quatre catégories soient remplies. Cependant, Lejeune observe que ces “différentes catégories sont inégalement contraignantes” (14), et que des différences peuvent exister d'une autobiographie à l'autre, au niveau de la forme du langage, du sujet traité, ou encore de la position du narrateur, mais que ces différences ne sont que “question de proportion”(15), de degré. Si Lejeune essaie d'élargir sa définition de l'autobiographie afin de permettre un certain degré de variété d'un texte autobiographique à l'autre, sa définition continue de reposer sur une conception traditionnelle et réductrice du genre, à savoir la notion que l'autobiographie est “la

biographie d'une personne écrite par elle-même.”⁹ De plus, si l'importance accordée dans sa définition au nom propre et au pacte autobiographique que ce dernier suppose entre l'auteur et son lecteur, permet à Lejeune de clairement distinguer l'autobiographie de la biographie et surtout du roman autobiographique, elle tend également à imposer des limitations plutôt strictes sur ce qui constitue une autobiographie.¹⁰

Pour les critiques littéraires féministes, l'insistance de la part de Lejeune sur l'“identité de nom entre l'auteur (tel qu'il figure, par son nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage dont on parle,”¹¹ pose problème, car la référence au nom patronymique en tant que vérification et validation du sujet autobiographique, privilégie une construction et représentation masculines de l'individualité, inscrites dans une généalogie patrilinéaire et un ordre symbolique patriarcal permettant de marginaliser, voire effacer, les textes autobiographiques écrits par des femmes.¹² La définition de Lejeune implique une autorité et une forme de subjectivité de la part de l'auteur, que le discours dominant ne reconnaît généralement pas aux textes autobiographiques féminins.

Leigh Gilmore dans Autobiographics: A Feminist Theory of Women's Self-Representation fait une relecture de l'histoire de la signature et du pacte autobiographique de Lejeune et note la chose suivante:

For men, the mythology of the signature involves either the empowerment or the anxiety of influence: tradition, genealogy; and the legacy of naming constitute a mutual heritage. For women, the title page is frequently the site of a necessary evasion. One reads here not the signature but the pseudonym, not the family name but "Anon." The title page of women's writing presents itself not as a fact but as an extension of the fiction of identity, and it is frequently more comprehensible as a corollary to laws regarding women's noninheritance of property. For women, the fiction

that our names signify our true identities obscures the extent to which our names are thought of not as our own but as the legal signifier of a man's property.¹³

Cette réévaluation de la signature de la femme éclaire les circonstances entourant l'écriture autobiographique féminine et les difficultés auxquelles se voient confrontées celles qui écrivent. Historiquement et légalement exclues du discours public et littéraire, se voyant dénier la position de sujet parlant, les femmes sont forcées de raconter leurs histoires différemment. A cette fin, elles ont recours à divers subterfuges pour défier l'ordre établi tout en maintenant en apparence, le silence exigé d'elles en public. Nombreuses sont celles à signer leur texte d'un pseudonyme. D'autres, s'adonnent à l'écriture de lettres "amateur" ou de journaux intimes, s'appropriant ainsi la parole pour écrire leur propre histoire, mais demeurant confinées au domaine considéré convenable du privé. D'autres encore, écrivent la biographie de leur mari, parlant d'elles-mêmes mais de manière indirecte, par personne interposée, perpétuant en apparence, la généalogie de l'homme.¹⁴ D'autres enfin, s'adonnent à la poésie où il leur est plus facile d'aborder, sinon suggérer, le personnel et l'autobiographique.¹⁵

Vérité et fiction: le problème de la mémoire

Autre aspect problématique de la définition de Lejeune: le pacte autobiographique, condition nécessaire à l'autobiographie, est indissociable du pacte référentiel,¹⁶ car ce dernier représente l'intention de l'auteur "de dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité," et constitue une promesse au lecteur que "le sujet de l'énonciation et celui de l'énoncé" sont le même,¹⁷ suggérant qu'il s'agit bien là d'autobiographie et non de fiction. Nombreux sont ceux, à questionner ce postulat de véracité mis en avant par Lejeune, ainsi que l'idée d'une autobiographie qui serait "a mere mirror reflecting an image of a coherent already-lived self,"¹⁸ et à souligner que l'acte autobiographique constitue plutôt une (re)construction du moi à partir de la mémoire. Déjà en 1956, Gusdorf notait que:

Autobiography is not a simple repetition of the past as it was, for recollection brings us not the past itself but only the presence in spirit of a world forever gone.

Recapitulation of a life lived claims to be valuable for the one who lived it, and yet it reveals no more than a ghostly image of that life, already far distant, and doubtless incomplete, distorted furthermore by the fact that the man who remembers the past has not been for a long time the same being, the child or adolescent, who lived that past. The passage from immediate experience to consciousness in memory, which effects a sort of repetition of that experience, also serves to modify its significance.¹⁹

La notion que l'autobiographie constitue une représentation exacte et authentique de la vie de l'auteur s'avère donc être une illusion. Cette idée est également reprise par Jean Starobinski qui est un des premiers à souligner l'importance d'un aspect jusque là négligé de l'autobiographie, l'écriture. Il note la chose suivante:

La valeur autoréférentielle du style renvoie [...] au moment de l'écriture, au "moi" actuel. Cette autoréférence peut ainsi paraître comme un obstacle à la saisie fidèle et à la reproduction exacte des événements révolus. Qu'il s'agisse de Rousseau ou de Chateaubriand, les critiques ont souvent considéré - indépendamment de la matérialité des faits évoqués - que la perfection du style rendait suspect le contenu du récit, et faisait écran entre la vérité du passé et le présent de la situation narrative. [...] Au vrai, le passé ne peut jamais être évoqué qu'à partir d'un présent: la "vérité" des jours révolus n'est telle que pour la conscience qui, accueillant aujourd'hui leur image, ne peut éviter de leur imposer sa forme, son style. Toute autobiographie - se limitât-elle à une pure narration - est une auto-interprétation.²⁰

La vérité de l'autos ne réside pas tant dans les faits rapportés, mais se crée dans un va-et-vient entre le passé et le présent, entre le réel et sa réflexion dans la conscience de celui qui écrit, entre l'imagination, la projection du moi et l'expérience vécue.²¹ Pour Starobinski, la troisième composante de l'autobiographie, soit la graphie, constitue donc une part essentielle car si "malgré le vœu de sincérité [autobiographique], le 'contenu' de la narration peut fuir, se perdre dans la fiction,"²² la graphie, elle, apparaît "comme le porteur d'une véracité au moins *actuelle*" et qui "livrera une image 'authentique' de la personnalité de celui qui 'tient la plume.'"²³

James Olney est lui aussi d'avis que la vérité autobiographique s'avère être une illusion. Il souligne l'importance du rôle de la mémoire dans l'autobiographie et les liens

étroits, complexes et souvent changeants s'établissant entre mémoire et bios lors de l'écriture autobiographique.

Time carries us away from all of our earlier states of being; memory recalls those earlier states - but does so only as a function of the present consciousness: we can recall what we were only from the complex perspective of what we are, which means that we may very well be recalling something that we never were at all. In the act of remembering the past in the present, the autobiographer imagines into existence another person, another world, and surely it is not the same, in any real sense, as that past world that does not under any circumstances, nor however much we may wish it, now exist.²⁴

Selon Olney, celui écrivant son autobiographie dispose de trois stratégies d'utilisation de la mémoire afin de résoudre le dilemme du bios. La première stratégie utilise la mémoire de manière plutôt ordinaire mais néanmoins créative, la seconde ne l'utilise pas du tout et la troisième la transforme tellement, qu'elle n'est plus reconnaissable²⁵. L'autobiographie se situe donc entre vérité historique et création fictionnelle, entraînant "the impossibility of making any prescriptive definition for [it] or placing any generic limitations on it at all."²⁶

Malgré les limitations relevées dans la définition de Lejeune, Le pacte autobiographique constitue un tournant dans la critique du genre. Nancy Miller remarque que Lejeune y rejette ses tentatives initiales à vouloir formuler une définition de l'autobiographie qui serait cohérente et exhaustive, et se prononce plutôt pour une conception de l'autobiographie qui est autant un mode de lecture qu'un mode d'écriture,²⁷ proposant une "[h]istoire de l'autobiographie [qui] serait [...], avant tout, celle de son mode de lecture."²⁸ Lejeune explique sa nouvelle perspective critique de la manière suivante:

Textuellement, je pars de la position du lecteur: il ne s'agit ni de partir de l'intériorité d'un auteur qui justement fait problème, ni de dresser les canons d'un genre littéraire. En partant de la situation du lecteur (qui est la mienne, la seule que je connaisse bien), j'ai chance de saisir plus clairement le fonctionnement des textes (leurs différences de fonctionnement) puisqu'ils ont été écrits pour nous lecteurs, et qu'en les lisant, c'est nous qui les faisons fonctionner. C'est donc par

des séries d'oppositions entre les différents textes qui sont proposés à la lecture, que j'ai essayé de définir l'autobiographie.²⁹

Ce revirement dans la théorie de Lejeune – l'attention critique se portant désormais sur le lecteur plutôt que l'auteur – traduit les préoccupations critiques de l'époque, notamment les questions d'auteur et d'autorité dans le texte.³⁰ Après s'être attachés à la narration romanesque (Nouveau Roman), les critiques structuralistes et poststructuralistes se tournent donc vers “le dernier bastion de la référentialité et de la transparence.”³¹ l'autobiographie, où ils se penchent non plus sur l'intention de l'auteur dans le texte, mais sur le texte lui-même. Dans ce contexte, l'étude de Lejeune sur l'autobiographie en tant que critique textuelle à partir de la perspective du lecteur est primordiale.

Cependant la nouvelle approche de Lejeune demeure problématique car si d'après lui la spécificité générique de l'autobiographie dépend du pacte, du “contrat de lecture”, établi entre l'auteur et le lecteur, sa définition demeure ancrée dans une tradition autobiographique avant tout occidentale et masculine. En effet, la manière dont chaque lecteur aborde et perçoit un texte est forcément dictée par ses expériences de lectures antérieures, et par conséquent, définie historiquement et culturellement. Toute lecture s'avère donc teintée par les attentes, les partis pris et les préjugés du lecteur. La définition de Lejeune découle de sa propre expérience en tant que lecteur d'autobiographie et se base sur les penchants et préjugés personnels du critique. Ceci est évident par exemple dans son choix de “grandes oeuvres”³² jugées dignes d'être retenues et à partir desquelles, en tant que “lecteur d'autobiographie,” il va pouvoir articuler les bases de sa théorie. Désireux semble-t-il, de devancer toute critique négative, il s'empresse d'ailleurs dans l'avant propos au texte de justifier son choix en expliquant que, “les cas particuliers” qu'il analyse “ont sur la moyenne des autobiographies, l'avantage d'articuler de manière plus complexe les différents aspects du texte” et de satisfaire “le désir critique’ de l'interprète.”³³ Le fait que Lejeune n'ait retenu aucun texte de femme

pour élaborer sa théorie, n'est guère étonnant ni unique car, comme le note Carolyn Heilbrun, le lecteur formé par le monde patriarcal n'a pas appris à lire les écrits de femmes et ne peut donc pas les considérer comme des modèles du genre.³⁴ Selon elle, "[w]e read well, and with pleasure, what we already know how to read; and what we know how to read is to a large extent dependent upon what we have already read (works from which we've developed our expectations and learned our interpretative strategies).³⁵

En fin de compte, si l'étude de Lejeune n'en continue pas moins à ignorer l'autobiographie féminine,³⁶ le point important à toutefois retenir dans sa nouvelle définition: le fait qu'il reconnaisse l'importance des conditions de réception d'un texte. Le rôle du lecteur évidemment, mais on peut également y ajouter celui de l'éditeur, du traducteur, ou encore de l'intervieweur, ce qui devient en théorie féministe (ainsi que dans d'autres théories modernes), aussi pertinent que celui de la personne écrivant son autobiographie, car le lecteur dans sa rencontre avec le texte, y relit aussi sa propre vie par association,³⁷ ou même par contraste.³⁸

Déconstruction de l'autobiographie

Les penseurs de la déconstruction et du post-structuralisme, et les théoriciens de la psychanalyse contestent eux aussi le concept de véracité, ainsi que la notion que l'autobiographie constitue le récit d'une totalité, d'une vie bien ordonnée quant à la chronologie du vécu. Influencés par le structuralisme, ils soulignent l'importance du rôle du langage et du discours dans la constitution de la subjectivité, remettant en cause la conception de l'homme autonome, maître du monde par la langue qu'il emploie. L'idée de la cohérence et de l'unité du moi n'est selon eux qu'une illusion. Ainsi, selon des critiques tels Jacques Derrida, Roland Barthes, Jacques Lacan, ou encore Paul de Man, le je textuel n'a rien à voir avec le je de l'auteur. Liés de manière étroite et complexe, l'autos et le bios émergent et prennent forme à travers la graphie, troisième élément

important de l'autobiographie. Texte autobiographique retraçant une vie et construisant un moi qui évoluent et ne prennent forme qu'à travers l'acte d'écriture, pour aboutir à une entité finie et complète inexistante au départ. Le moi émergeant de ce texte - un moi qui n'était pas réellement là au départ - s'avère en fin de compte être une construction textuelle, n'ayant rien à voir avec l'auteur du texte. Toute écriture du moi devient ainsi fiction, de même que toute écriture de la vie devient fiction, ne laissant en fin de compte que des personnages sur une page qu'il est possible de déconstruire à leur tour afin de "demonstrate the shadowiness of even their existence."³⁹

Dans "Autobiography as Defacement," Paul de Man note lui aussi l'impossibilité de définir l'autobiographie de manière claire et précise. Une définition précise du genre s'avère difficile, chaque autobiographie semblant faire exception à la norme et les empiètements sur des genres voisins, voire incompatibles, étant chose courante.⁴⁰ Selon de Man, une autre approche courante à circonscrire le sujet - tout aussi problématique car guère plus décisive - est celle qui étudie l'autobiographie en relation à la fiction et tente de les distinguer l'une de l'autre.⁴¹ En effet, si pour certains critiques, l'autobiographie représente une auto-reconstruction à partir de la mémoire, d'éléments et d'expériences disparates de la vie en un récit organisé et plus ou moins cohérent, les déviations de la réalité (fantasmes, rêves) que l'on y trouve, "remain rooted in a single subject whose identity is defined by the uncontested readability of his proper name."⁴² Or pour de Man, l'autobiographie, parce qu'elle affirme écrire l'essence d'un moi, doit être démasquée comme l'un des genres les plus suspects.⁴³

[A]re we so certain that autobiography depends on reference, as a photograph depends on its subject or a (realistic) picture on its model? We assume that life produces the autobiography as an act produces its consequences, but can we not suggest, with equal justice, that the autobiographical may itself produce and determine the life and that whatever the writer *does* is in fact governed by the technical demands of self-portraiture and thus determined, in all its aspects, by the resources of his medium?⁴⁴

De Man questionne donc la valeur référentielle de l'autobiographie et renverse l'idée que "language is used as a theater of self-expression and self-discovery; it is no medium but the subject itself. He shifts the focus from the portrait produced to the productive trope of self-reference."⁴⁵ Le référent ne détermine pas la forme mais plutôt le contraire. Le sujet de l'autobiographique n'est pas le moi mais l'écriture elle-même. La conception d'un moi cohérent et autonome, maître de la narration s'avère donc problématique, car somme toute illusoire.

Les théoriciens de la psychanalyse – notamment Jacques Lacan - mettent également en doute la notion de la cohérence et de l'unité du moi, constatant que "le Moi est fait de constructions, de projections et de fictions."⁴⁶ Cette nouvelle conceptualisation de la subjectivité découle de l'attention portée par Lacan au stade du miroir dans le développement de l'enfant, phase cruciale selon lui, dans la constitution du sujet. Le stade du miroir est l'étape où l'enfant reconnaissant son image dans le miroir, se voit comme si l'image de soi était un autre. L'image de l'enfant reflétée dans le miroir, lui permet de voir son propre corps dans sa totalité, en tant qu'entité complète et séparée, et lui renvoie un semblant d'identité distincte et cohérente. L'identification à cette fausse image – une construction, une représentation statufiée de soi - que le sujet cherche à rejoindre en s'y projetant, conduit à une division de ce dernier. Cette phase de narcissisme infantile est suivie d'une phase oedipienne où le processus de constitution du moi se poursuit à travers l'accession au langage et l'entrée dans le domaine du symbolique, ce qui selon Lacan, situe l'instance du moi dans une ligne de fiction, le moi construit par et dans le langage étant faux, tout comme son image dans le miroir était fausse.⁴⁷ L'accès au langage entraîne donc la division du sujet:

"That" the child says to itself, is "me"! And thus the "I" becomes split. The split in the subject inaugurated by the entrance into language generates the sense of an ever elusive grasping toward self-presence that is forever unachievable. For the split in the subject can never be sutured. Thus, Lacan proposes, the coherent,

autonomous self is indeed a fictive construct, a fantasy of the fully present subject in language.⁴⁸

Rejoignant Freud, Lacan propose un concept de construction du moi procédant de la perte de la fusion, de l'identification initiale avec la mère et du rapport de séparation, de concurrence et de différenciation avec autrui. Selon lui, le sujet "is never sovereign by itself but only emerges in an intersubjective discourse with the Other."⁴⁹ Le sujet, le moi, de même que le texte ne peuvent être vus que par rapport à d'autres sujets, à d'autres textes. Ainsi, "[e]very text is an articulation of the relations between texts, a product of intertextuality, a weaving together of what has already been produced elsewhere in discontinuous form; every subject, every author, every self is the articulation of an intersubjectivity structured within and around the discourses available to it at any moment in time."⁵⁰ La théorie lacanienne de construction du moi, a eu un impact profond sur l'étude de l'autobiographie et a entraîné une nouvelle conceptualisation de la relation entre l'auteur - le je qui écrit - et le je sur lequel l'auteur écrit.⁵¹ En effet, une fois établi le fait que ces deux positions du moi (le je sujet de l'énonciation d'une part et le je sujet de l'énoncé de l'autre) se contredisent plutôt qu'elles ne se reflètent exactement l'une l'autre, l'idée de l'autobiographie-miroir, reflétant de manière exacte et précise les expériences passées de l'auteur s'avère impossible.⁵² Jeffrey Mehlman, influencé par Lacan, note l'impossibilité de l'autobiographe à accéder au "vrai moi." Selon lui "all autobiography is 'necessarily fictive'; it creates a self whose very coherence is the sign of its falseness and alienation – just as the child's image in the mirror is false."⁵³ D'autres critiques tels Willis Buck, Gerald Kennedy et Gregory Ulmer, également influencés par Lacan et le structuralisme, voient "the self as a fictive entity constituted in images or words that cannot refer back to the 'real' world because of the inherently nonreferential nature of all signs."⁵⁴ L'ancienne notion du moi – entité cohérente, complète et finie – est donc redéfinie comme une construction illusoire, fictionnelle, et fait place au concept

d'un sujet divisé, toujours en cours de construction à travers la relation à et la séparation vis-à-vis de l'autre/des autres. Or, selon Susan Stanford Friedman, si les critiques psychanalytiques et post-structuralistes focalisent leur attention sur la non-référentialité du moi autobiographique, il n'en demeure pas moins que cette fausse entité créée dans le texte est avant tout une entité distincte et séparée d'autrui, rejoignant donc le modèle individualiste du moi autobiographique décrit par Gusdorf et Olney, et continuant par là à ignorer la présence et l'importance de l'autobiographie féminine dans la tradition littéraire.⁵⁵

Le questionnement philosophique du moi au vingtième siècle se traduit dans les textes autobiographiques, par des préoccupations plus philosophiques que biographiques et par une représentation du sujet "in fragmented discursive forms that seek by their fragmentation to mirror what modern criticism has come to call 'the divided self'."⁵⁶ Un des premiers autobiographes masculins en quête d'auto-représentation à clairement reconnaître "la qualité déformante du miroir autobiographique" est selon Paul Jay, Roland Barthes, qui dans Roland Barthes par Roland Barthes, est un des premiers à avoir délibérément débarassé son texte de toute notion de temps, de continuité, de cohérence, ou encore d'un moi représentant une entité finie et complète.⁵⁷ Il ne s'agit donc pas tant de découvrir et de restaurer un moi authentique et vrai - le sujet étant "merely an effect of language"⁵⁸ - ou encore de traduire en termes représentables l'expérience intérieure car "in the field of the subject, there is no referent."⁵⁹ Pour Barthes, "l'autobiographie n'est qu'un artifice et le protagoniste qui dit 'Je' n'est rien d'autre qu'un simulacre, un produit de l'écriture, loin de toute expérience vécue."⁶⁰ La relation entre l'auteur et le moi, le texte et la vie se constitue donc à travers l'acte d'écriture et s'avère être une construction purement textuelle. Illustrant cela, Barthes note: "I do not say: 'I am going to describe myself,' but: 'I am writing a text and I call it R.B.'"⁶¹ Le sujet de l'autobiographie n'est

pas le moi mais l'écriture elle-même. Certains critiques féministes rejettent toutefois cette idée extrême de non-référentialité, soulignant que "women, never having achieved the self-possession of post-Cartesian subjects, do not have the luxury of 'flirting with the escape from identity,' which the deconstructed subject may enjoy."⁶²

Si la question de non-référentialité pose problème pour la critique féministe, certaines considèrent toutefois que le texte de Barthes (Roland Barthes par Roland Barthes) peut tout de même être important d'un point de vue féministe car il offre un modèle de subjectivité non représentative, dispersée et déplacée, proche de certaines représentations féminines du moi. Roland Barthes par Roland Barthes constitue selon Brodzki et Schenck, "[a] subversive inside attack on the autobiographical genre and the self that putatively supports it," de la part de l'auteur dont certaines stratégies textuelles ne sont pas sans rappeler celles auxquelles ont eu recours certaines écrivaines à travers les siècles, mais dont le mérite n'a pas été assez reconnu jusqu'à présent.⁶³

Cependant, d'autres critiques déplorent qu'en fin de compte, Barthes rejoigne les autobiographes masculins qui l'ont précédé, car s'il souligne la non-référentialité du sujet autobiographique, le moi qui se révèle dans son texte n'en paraît pas moins un moi se démarquant d'autrui, un moi unique et exemplaire. Il déclare ainsi: "I myself am my own symbol, I am the story which happens to me: freewheeling in language, I have nothing to compare myself to."⁶⁴ Or, ce modèle d'une individualité unique pose problème, car comme nous l'avons déjà noté, il exclut les autobiographies écrites par des femmes ou des minorités pour qui la conception du moi, l'auto-crédation et la conscience de soi sont perçues différemment. Ajoutons à cela le fait que jusqu'à une époque encore récente "[s]ingularity in women was hardly to be boasted of."⁶⁵ Et donc, s'il était tout à fait acceptable pour l'homme d'écrire et de rendre publique son histoire, il n'en allait pas de

même pour les femmes qui, face au silence culturel et à la répression textuelle qu'on leur imposait, ne pouvaient être que des "selves in hiding."⁶⁶

Référentialité: autobiographie et vérité

Sidonie Smith dans A Poetics of Women's Autobiography, est-elle aussi d'avis que le "je" autobiographique ne peut pas être tout à fait le même que le "je" de l'auteur. Selon elle, l'autobiographie constitue pour celui ou celle qui écrit, à la fois un effort de récupération et de création, une exploration dans la possibilité de capturer et reformuler un passé, et implique simultanément la réalisation que l'aventure autobiographique est continuellement façonnée par les considérations et motivations changeantes du moment présent.⁶⁷ Les souvenirs sur lesquels repose l'autobiographie représentent en fin de compte une histoire de, et un discours sur l'expérience initiale, le recouvrement du passé étant une interprétation de l'expérience antérieure filtrée et influencée par l'expérience ultérieure, et articulée dans les structures du langage et de l'histoire. Il en résulte que l'autobiographie est à la fois le processus et le produit permettant de donner un sens à une série d'expériences passées, en insistant sur, juxtaposant, commentant, ou omettant certains aspects plutôt que d'autres. C'est ce que Elizabeth W. Bruss appelle "l'acte autobiographique," soit "an interpretation of life that invests the past and the 'self' with coherence and meaning that may not have been evident before the act of writing itself."⁶⁸

Cependant, contrairement à la théorie de non-référentialité de De Man ou Barthes, Smith déclare qu'il y a toujours une sorte de vérité dans l'autobiographie. Selon elle, "the autobiographical contract, that complex set of intentions and expectations binding the autobiographer and the reader together, is [not] as fluid as that which binds the fiction writer and the reader."⁶⁹ En effet, si le lecteur de l'autobiographie reconnaît qu'un manque de fiabilité est inévitable, il s'attend toutefois à y trouver également une certaine

vérité dont la nature est mieux comprise “as the struggle of a historical rather than a fictional person to come to terms with her own past.”⁷⁰

Nawar Al Hassan Golley adopte également une position qui va à l'encontre de l'idée de non-référentialité de De Man, déclarant que l'écriture autobiographique est à la fois construction et représentation, et notant que “[i]n the act of politicizing and publicizing the private sphere, autobiographical writing depends on the reference to social relations, which is not fiction.”⁷¹ Un bon exemple de ceci étant les récits politiques où le concept de non-référentialité devient complètement inadéquat. Les récits politiques de femmes de différentes régions du monde illustrent parfaitement cela: récit décrivant par exemple, la lutte menée par une Amérindienne ou une esclave noire aux Etats-Unis, récit d'une femme d'Amérique Latine ayant participé à la révolution dans son pays, d'une Palestinienne arrêtée ou violée par les forces d'occupation, ou encore d'une Egyptienne renvoyée de son travail et emprisonnée par son propre gouvernement.

Doris Sommer dans son article “Not Just a Personal Story: Women's *Testimonios* and the Plural Self” conteste elle aussi, le concept de non-référentialité avancé par De Man, par rapport à certains témoignages de femmes d'Amérique Latine qui constituent selon elle des “speech acts of the most passionate and militant variety.”⁷² Elle cite ainsi l'exemple de femmes telles Domitila Barrios, Rigoberta Menchú et Claribel Alegria, dont les récits témoignent de la lutte politique et sociale menées par ces auteures dans leur pays respectif et souligne que “[t]o doubt referentiality in testimonials would be an irresponsible luxury, given the urgency of the call to action.”⁷³ Ce genre de témoignages, ainsi que la plupart des textes écrits par des personnes issues de groupes économiquement ou socialement désavantagés, peuvent donc difficilement être considérés à partir du modèle de la déconstruction, car ignorer toute référence extérieure

à ces textes, équivaudrait à perdre la force politique inhérente à une telle forme d'écriture, et donc à adopter une position apolitique⁷⁴.

Autobiographie et poésie

Le fait que Lejeune définisse l'autobiographie comme "un récit rétrospectif en prose," pose problème car il restreint ce faisant, le nombre de textes qualifiant en tant qu'autobiographies, écartant "les autres genres de la littérature intime: [...] mémoires, journal, essai [...]." ⁷⁵ Cependant, la différence qu'il tente d'établir entre ces diverses formes d'écriture intime demeure imprécise car comme il le note lui-même, cette différence "est question de proportion, [...] de hiérarchie" donc de degré, et relève principalement de celui examinant et classifiant les textes – "le classificateur" - auquel le critique concède d'ailleurs "une certaine latitude." Le modèle autobiographique de Lejeune repose ainsi principalement sur une approche historique et sur l'expérience personnelle du critique vis-à-vis du genre. Les textes qu'il considère étant pour la plupart des récits rétrospectifs en prose écrits par des personnes réelles concernant leur propre existence et accentuant la vie individuelle et la personnalité, il en conclut qu'il s'agit là de conditions nécessaires à l'autobiographie. Or, comme le font remarquer d'autres critiques après lui, la rétrospection et la prose ne constituent pas des conditions nécessaires à l'autobiographie.

Olney par exemple, souligne que toute autobiographie n'est pas forcément prose, et qu'en fait certains poèmes peuvent être lus comme des autobiographies.⁷⁶ Il note que des similarités existent entre autobiographie et poésie:

The act of autobiography and the act of poetry, both as creation and as recreation, constitute a bringing to consciousness of the nature of one's own existence, transforming the mere fact of existence into a realized quality and a possible meaning. In a certain sense, autobiography and poetry are both definitions of the self at a moment and in a place: and I do not mean, for autobiography, that it is a definition of the writer's self in the past, at the time of action, but in the present, at the time of writing.⁷⁷

Et d'ajouter plus loin que "[a]rt, both autobiographic and poetic, mediates between the transient world of sensation and feeling, of event and emotion, and a constant, stable realm of pattern and significance."⁷⁸ Si certain(e)s n'ont vu dans cette mise en parallèle par Olney de la poésie et de l'autobiographie, qu'un moyen d'élever cette dernière au statut d'art afin de mieux légitimer le genre,⁷⁹ il n'en demeure pas moins qu'il est un des premiers à traiter de manière approfondie l'hybridité générique des autobiographies-poésies, et à repousser les limites traditionnelles du genre. Pour ce faire, Olney propose quatre alternatives possibles au concept traditionnel – soit l'histoire d'une vie individuelle *déjà* vécue – du bios: "the vital impulse – the impulse of life," "consciousness, pure and simple," "participation in an absolute existence," et "the moral tenor of the individual's being." Il considère le bios comme un processus plutôt qu'une chronique linéaire et rigide d'évènements passés.⁸⁰ Et selon lui, "if we accept that a legitimate definition of life [...] can be 'consciousness' with its now and now and now immediacy, then we will be the less disinclined to call [the] work 'autobiography,' even if, within the confines and categories of literary genre, it is classified as lyric poetry."⁸¹

La remarque de Olney est importante car elle va à l'encontre de siècles de classification et de hiérarchisation des genres, ainsi que d'une stricte préservation de la pureté générique. Olney lui-même - conscient de la hardiesse de ses propos - note: "I am well aware of the severe attitude almost certain to be adopted by many critics of the autobiographical mode when one introduces the heresy of calling a lyric poem an autobiography, for I have already had the experience of that attitude when I claimed that T. S. Eliot's *Four Quartets* could well be considered an autobiography."⁸² Cette résistance à la levée des barrières génériques s'explique selon la critique féministe par le fait que tout genre est toujours déterminé non seulement historiquement mais aussi politiquement et qu'il reflète par conséquent les caractéristiques définissant la société à

laquelle il appartient.⁸³ A ce propos, Celeste Schenck parle de politique du genre et souligne pertinemment que la hiérarchie générique préconisée par la critique littéraire occidentale renforce en fait la hiérarchie sexuelle présente dans la société:

[...] beginning with classical theory the ordering of genres has rested upon much more than aesthetic judgement. Traditionally viewed as purely aesthetic markers, genres have been highly politicized (not only gendered but also class biased and racially biased) in the long history of Western literary criticism, a phenomenon that has had enormous implications for the banishment of women writers (and other marginalized groups) from the canon. Genres – the sonnet and the epic, the realistic novel and autobiography, as well as the history of genre theory accompanying them – are fairly drenched in ideologies.⁸⁴

Et elle poursuit:

[...] beneath the Western will to taxonomize lies not only a defensive history of exclusions that constitute a political ideology but also a fetishizing of aesthetic purity – not unlike that which this culture maintains of virginity – which has distinctly gendered overtones. Pure genres, like biological genders, had best remain discrete and intact. Mixed, unclassifiable, blurred, or hybrid genres, like impure, anomalous, or monstrous genders, have traditionally offered up problems to their diagnosticians.⁸⁵

Implicitement présente dans ces images sexuelles, de même qu'en théorie du genre, se révèle donc la dichotomie entre norme et écart par rapport à la norme, entre usage et désordre, entre forme pure et copie altérée.⁸⁶ Les remarques de Schenk font écho à celles de Derrida qui dans son essai, "La loi du genre", montre comment celle-ci ("la loi du genre") suppose que "on ne doit pas mêler les genres:"

Dès qu'on entend le mot "genre", dès qu'il paraît, dès qu'on tente de le penser, une limite se dessine. Et quand une limite vient à s'assigner, la norme et l'interdit ne se font pas attendre: "il faut", "il ne faut pas", dit le genre, le mot "genre", la figure, la voix ou la loi du genre. [...] Ainsi, dès que du genre s'annonce, il faut respecter une norme, il ne faut pas franchir une ligne limitrophe, il ne faut pas risquer l'impureté, l'anomalie ou la monstruosité.⁸⁷

La théorie du genre en occident s'est donc traditionnellement préoccupée de l'établissement de limites, de lignes de démarcation strictes, de sauvegarde farouche d'une pureté générique (et implicitement sexuelle et raciale) idéalisée,⁸⁸ même si la chose s'est avéré pratiquement impossible, car comme le fait remarquer Derrida la loi du genre

est basée sur une “contre-loi,”⁸⁹ la mise en place de limites au genre étant toujours déjà compromise par l’impossibilité même de maintenir ces limites.

Cette tendance à vouloir maintenir une certaine pureté générique est vraie également pour le genre de l’autobiographie où la critique s’est principalement efforcée à stabiliser et à établir les limites du genre. Bien que Derrida souligne qu’en français le mot genre ne fait jamais uniquement référence à la seule notion de genre littéraire mais comprend et suggère toujours aussi l’idée de différence sexuelle (genre masculin et féminin), la critique féministe déplore que ce fait soit trop souvent ignoré par le discours dominant et conteste les critères de forme et de norme mis en place par la critique traditionnelle dans le catalogage des genres. De nombreuses études féministes soulignent en particulier la relation entre différence sexuelle et écriture autobiographique et constatent qu’il est impossible de formuler une théorie du genre autobiographique sans tenir compte du sexe de l’auteur. Par ailleurs, certains critiques travaillant sur la théorie de l’autobiographie féminine, notent le lien étroit existant entre le genre de l’autobiographie et celui de la poésie dans le dévoilement de la subjectivité féminine.⁹⁰ Cependant, la dimension personnelle et autobiographique relevée dans une grande partie de la poésie féminine est souvent dénigrée par la critique masculine qui n’y voit que “caterwauling,” “the incessant spinning-out, the embroidering of trivial themes.”⁹¹ Carolyn Heilbrun note de manière plus positive, que les récits autobiographiques féminins les plus remarquables se cachent en fait sous d’autres formes, d’autres genres - poésie, interviews, essais, critique social ou littéraire - et que, c’est précisément l’aspect confessionnel de l’autobiographie et de la poésie qui lient ces deux formes d’écriture féminine.⁹² Selon elle, c’est d’abord en poésie que les limites du genre ont été repoussées afin d’y inclure l’expérience du vécu féminin.

Bien que l'on ait souvent lu le corpus poétique de la femme (en commençant par celui de Sapho) comme son autobiographie, Heilbrun remarque que “[...] it is chiefly in Rich’s generation of women poets – Plath, Sexton, Kumin, Kizer, Levertov – that the T. S. Eliot ban upon the personal fell,”⁹³ et que les femmes ont commencé à explorer ouvertement leurs expériences et sentiments - ressentiment, culpabilité, souffrance - demeurés jusque là cachés ou encodés dans d’autres histoires. Examinant en particulier la poésie d’Emily Dickinson et d’Adrienne Rich, Celeste Schenk considère “the serial effort at sketching a self in time and over time [...], the poetic equivalent of snapshots recording a process of personal becoming during a period of historical change.”⁹⁴ Cette image de la photo instantanée est d’ailleurs clairement suggérée chez Rich dont le titre d’un de ses recueils de poèmes est “Snapshots of a Daughter-in-Law.”⁹⁵ Le moi autobiographique présenté dans ces poésies féminines est un moi de forme forcément multiple et discontinue, car élaboré à travers une série de poèmes et une série de moments dans le temps. On est donc loin du modèle autobiographique masculin traditionnel où se révèle l’unité du sujet, le récit d’une vie bien ordonnée quant à la chronologie du vécu, ainsi que l’exemplarité de la vie vécue. Cette forme d’écriture s’avère bien souvent inaccessible à la plupart des femmes, trop occupées aux tâches quotidiennes et laborieuses du ménage, et n’ayant donc guère le loisir de se consacrer au travail de longue haleine requis par l’autobiographie traditionnelle. “Writing poetry in fragments”⁹⁶ est souvent la seule forme d’écriture à laquelle leur temps libre limité leur permet de s’adonner. L’expression poétique féminine – tout comme la plupart des autobiographies féminines – permet donc d’une part de documenter sur le plan historique, la marginalisation et l’absence des femmes du discours littéraire dominant, de l’autre permet l’auto-inscription du sujet féminin au cœur de son propre discours.

L'autobiographie féminine

L'autobiographie - telle que la définit le discours dominant masculin - représente donc une forme d'auto-écriture inaccessible pour les femmes. En effet, les normes du genre, tels que les proposent la critique traditionnelle, empêchent une juste appréciation de la valeur esthétique et littéraire des textes de femmes, entraînant une dévaluation de ces écrits, et réduisant au silence leurs auteures. Certaines se sont ainsi interrogées sur l'absence d'autobiographies féminines du discours critique, absence d'autant plus suspecte que la critique masculine est prompte à cataloguer tout texte féminin comme étant "autobiographique." Comment expliquer ce paradoxe?

Sidonie Smith note que l'absence des écrits féminins du corpus de textes autobiographiques généralement analysés par la critique littéraire, est révélateur d'une résistance fondamentale à reconnaître une quelconque valeur à l'expérience et à la vision des femmes.⁹⁷ Domna C. Stanton, quant à elle, est d'avis que l'écriture autobiographique est à l'origine une activité essentiellement féminine que "men may have usurped and proclaimed their own by obscuring women's texts."⁹⁸ S'étant appropriés l'idée que l'expérience et les sentiments personnels étaient des sujets d'écriture littéraire valables, les hommes ont établi un modèle du genre avant tout masculin et reposant sur le rejet et l'effacement des textes féminins. Ce faisant, l'écriture autobiographique masculine occupe une place privilégiée et reconnue dans le canon littéraire, l'écriture féminine sur le moi - parce que différente de celle des hommes - se voit quant à elle, reléguée en marge du canon. Le terme "autobiographique" a par conséquent un sens positif lorsqu'il s'applique à un texte masculin, négatif au contraire, lorsqu'il s'applique à un texte féminin.⁹⁹ Selon Stanton, dans le cas des auteurs femmes, ce terme "had been used [...] to affirm that women could not transcend, but only record, the concerns of the private self; thus it had effectively served to devalue their writing."¹⁰⁰ Le terme

“autobiographique” étant ainsi sans cesse brandi “as a weapon to denigrate female texts and exclude them from the canon.”¹⁰¹ Le nom de l'auteur féminin a donc systématiquement entraîné une lecture restreinte et déformée de son texte, voire une exclusion pure et simple du genre de l'autobiographie basé sur un modèle masculin.¹⁰²

Rien d'étonnant si dans ce contexte - et bien que les femmes aient pratiqué l'écriture autobiographique depuis des siècles - l'étude critique de ces textes en tant que genre remonte à une vingtaine d'années à peine. Avant les années 70, l'autobiographie féminine était effectivement rarement étudiée de manière sérieuse, car considérée insuffisamment “complexe” pour faire l'objet d'une analyse littéraire sérieuse, seuls les textes masculins étant estimés dignes de critique littéraire.¹⁰³ Les choses ont cependant bien changé depuis, et l'autobiographie féminine est devenue le site privilégié où investiguer l'articulation de l'expérience féminine de la vie, et réfléchir sur les problèmes d'écriture d'un point de vue féministe, ou encore postcolonial. Les textes et théories autobiographiques ont joué un rôle prépondérant dans la révision de concepts et l'expression de nouvelles perspectives sur la condition féminine et les problèmes s'y rattachant: problème de naître femme et de grandir en tant que femme dans une société patriarcale, prise de parole, appartenance, sexualité et textualité.¹⁰⁴ L'écriture autobiographique féminine et la critique s'y rapportant ont ainsi permis de mettre en question la souveraineté et l'universalité du modèle masculin de subjectivité.

Les critiques féministes questionnent l'absence des autobiographies et des voix féminines du discours littéraire dominant. Elles soulignent l'importance d'une vaste tradition littéraire féminine ayant existé depuis des siècles, mais classée au mieux parmi les genres marginaux: autobiographie, mémoire, journal intime, lettres. Pour ces critiques, il s'agit avant tout de déconstruire l'hégémonie patriarcale de l'histoire littéraire et de reconstruire celle-ci, de même que la critique et les théories s'y rapportant, à partir

d'une perspective différente. Elles examinent quels effets, l'identité féminine de l'auteur, a sur son rapport au genre: au niveau de l'impulsion autobiographique, du style, de la structure du contenu, de la lecture et de l'écriture du moi, de l'autorité de la voix, ou encore de la perspective narrative.¹⁰⁵ Sauvés de l'oubli, les textes féminins sont relus et ré-examinés à partir d'une perspective qui insiste sur l'importance du sexe de l'auteur dans le processus d'écriture et de production autobiographique, et qui conteste le modèle masculin de subjectivité et de construction identitaire. En se ré-appropriant ces textes et en les situant au sein d'une tradition féminine plutôt qu'en marge de la tradition littéraire masculine, les critiques féministes ré-inscrivent ces textes dans l'histoire littéraire à la place qui leur revient, reconnaissant la contribution féminine au genre.

L'autobiographie féminine opposée à l'autobiographie masculine

Cependant, tout comme pour l'autobiographie masculine, il s'est avéré difficile de tenter de définir clairement l'autobiographie féminine. Toute définition de l'autobiographie est effectivement problématique, précisément parce qu'elle propose l'établissement de règles et de limites à une pratique d'écriture qui a défié toute catégorisation. Cela est d'autant plus vrai pour l'autobiographie féminine dont les auteurs ont souvent dû recourir - comme nous l'avons déjà noté - à divers moyens et subterfuges à leur disposition afin de pouvoir écrire. Certaines des premières théories de l'autobiographie féminine basent leur définition principalement sur la différence de sexe, ne tenant aucunement compte des critères de classe, de race, ou d'âge. Ainsi selon Estelle C. Jelinek, l'autobiographie féminine se distingue de celle des hommes par le contenu thématique des textes, déterminé essentiellement par le statut subordonné et proscrit des femmes dans la culture patriarcale. Si les autobiographies masculines traitent des aventures, de la vie professionnelle, de l'angoisse existentielle de leur auteur, les autobiographies féminines quant à elles, abordent plutôt la sphère de la vie privée et

domestique, des sentiments personnels associés à une intrigue amoureuse, ou encore des relations avec les autres,¹⁰⁶ reflétant ainsi les dichotomies privé/public, intérieur/extérieur marquant les différences de sexe dans l'ordre symbolique. Au niveau de la forme, l'auteur masculin rassemble les éléments dispersés de sa vie en un tout cohérent dominé par la linéarité, l'ordre et l'harmonie. L'autobiographie féminine est au contraire caractérisée par le fragmentaire et le discontinu, ainsi qu'une narration analogue selon Jelinek "to the fragmentary, interrupted, and formless nature of their lives."¹⁰⁷ Forme narrative qu'Anaïs Nin compare à "a crazy quilt, all in bits."¹⁰⁸

En distinguant l'autobiographie masculine et féminine, selon des catégories strictement opposées et complètement hermétiques les unes aux autres, Jelinek propose une description de différence textuelle qui ne semble plus convenir à notre époque. Déjà en 1956, Georges Gusdorf faisait la distinction entre deux sortes d'autobiographies: celle écrite par l'homme public (chef d'état, politicien, militaire) et destinée à glorifier une carrière ou une cause politique, et celle où l'aspect privé de l'existence prédomine. Dans cette dernière, Gusdorf classe les autobiographies spirituelles et celles où l'auteur décrit ses souvenirs d'enfance et de jeunesse antérieurs à la période publique, donc de l'ordre du privé.¹⁰⁹ "L'histoire de la personnalité individuelle"¹¹⁰ occupe également une place primordiale dans la définition de Lejeune, alors que dans certaines autobiographies féminines cet élément - de même que le domaine du privé - sont totalement éclipsés par la partie publique de leur vie. Il s'avère donc important de s'interroger sur la signification du mot "personnel". S'agit-il d'une forme particulière d'introspection et d'analyse affective? Ou le "personnel" dépend-il plutôt d'une certaine quantité et qualité des détails révélés? Selon Stanton, tout ce qui relève du personnel, les conventions de ce qui constitue le privé et de ce qu'il convient de révéler publiquement sont culturellement déterminées,¹¹¹ variant donc d'une région à l'autre, d'un auteur à l'autre.

De plus, d'une perspective contemporaine, le fragmentaire et le discontinu ne relèvent plus exclusivement de l'autobiographie féminine mais se retrouvent tant dans l'autobiographie masculine que féminine. Alors que linéarité, chronologie, unité et cohérence peuvent se retrouver dans certains écrits autobiographiques de femmes, soucieuses de se plier aux conventions masculines du genre afin de voir leur texte accepté et reconnu par le discours critique dominant. Il semblerait donc qu'une distinction claire et nette entre écriture masculine et écriture féminine ne soit pas possible, des chevauchements et des emprunts ayant lieu de part et d'autre, caractéristiques d'une certaine fluidité existant entre les deux formes d'écriture.

Certains critiques contemporains contestent donc les théories pionnières de l'autobiographie féminine,¹¹² reprochant à celles-ci, d'être principalement influencées par la Seconde Vague féministe,¹¹³ féminisme occidental qui ne reconnaît pas les différences - raciale, ethnique, sociale, géographique - existant entre les différents groupes de femmes, ceux-ci étant plutôt perçus comme une collectivité indifféremment soumise à l'oppression du pouvoir patriarcal. Comme le soulignent Smith et Watson, ce point de vue est particulièrement critiqué dans les récits autobiographiques des femmes africaines-américaines qui contestent dans et à travers leurs textes l'invisibilité dans laquelle on les a trop longtemps maintenues, et mettent en évidence leurs différences et la pluralité des voix existant au sein même de l'écriture féminine¹¹⁴. Même position critique de la part des féministes africaines-américaines; ainsi bell hooks remarque que "feminism...has never emerged from the women who are most victimized by sexist oppression; women who are daily beaten down, mentally, physically, and spiritually - women who are powerless to change their condition in life. They are a silent majority."¹¹⁵

Autobiographie féminine et subjectivités collectives

Dans son article “In Other Words: Native American Women’s Autobiography,” Helen Carr constate que “[w]esterners have assumed that they can judge the inhabitants of the Third World more clearly than they do themselves; just as women have been traditionally evaluated by the male gaze. But in both cases the gaze has been myopic, selective, reifying.” Et parlant des autobiographies par des Amérindiennes, elle ajoute “[...] these autobiographies with all their limitations, remind us of the need for sensitive agnosticism and for the acknowledgment of other subjectivities, other points of view.”¹¹⁶ Laura Marcus souligne elle aussi le besoin de nouvelles théories sur la subjectivité. Selon elle, “[t]he gender balance of autobiographical history cannot be corrected simply by adding more women to the list; basic suppositions about subjectivity and identity underlying autobiographical theories have to be shifted.”¹¹⁷

Ces remarques sont d’autant plus vraies que la diversité socio-culturelle de la production autobiographique féminine n’a d’égale que la diversité des moyens par lesquels les femmes s’expriment à travers l’écriture, s’affirmant – consciemment ou inconsciemment – en tant que sujets actifs et défiant les représentations et actions opprimantes des puissantes hiérarchies en place. Nawar Al-Hassan Golley, dans son étude consacrée aux autobiographies féminines arabes, remarque que même celles écrivant d’une position traditionnelle – mère dévouée ou épouse soumise – expriment des voix différentes non seulement en ce qui concerne leur situation individuelle mais aussi en termes du groupe social.¹¹⁸ L’écriture fournit donc aux femmes un espace dans lequel elles peuvent parler des complexités et pluralités du moi féminin. Le modèle du moi individualiste proposé par l’autobiographie masculine occidentale se révélant inadéquat pour écrire la vie réelle menée par les femmes, celles-ci se tournent vers d’autres moyens, d’autres formes pour parler d’elles-mêmes et repousser les limites du genre traditionnel. La contribution

féminine à l'écriture autobiographique a ainsi entraîné l'élaboration de nouvelles approches théoriques sur le statut du moi et la nature de l'auto-représentation.

Depuis la fin des années soixante-dix, de nombreuses études portant sur l'écriture autobiographique féminine ont en effet paru; les critiques y engageant le débat, critiquant et modifiant les modèles théoriques traditionnels en place. Sheila Rowbotham est une des premières à ne pas interpréter le sentiment d'identité collective des femmes comme un symbole négatif de faiblesse.¹¹⁹ En effet, d'après elle, incapables de voir leur véritable moi dans les images reflétées par la représentation culturelle, les femmes développent une conscience d'elles-mêmes double: d'une part, un moi tel que le définit le discours dominant, de l'autre, un moi différent de celui prescrit culturellement. Le sentiment d'aliénation découlant de la représentation culturelle des femmes, mène celles-ci à de nouvelles formes d'écriture et à une nouvelle conscience d'elles-mêmes.¹²⁰

Dans son livre The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender,¹²¹ Nancy Chodorow soutient d'un point de vue psychanalytique, que le concept d'un moi isolé ne peut s'appliquer aux femmes. D'après elle, "[...] feminine personality comes to define itself in relation and connection to other people more than masculine personality does. That is in psychoanalytic terms, women are less individuated than men and have more flexible ego boundaries."¹²² Selon Chodorow la différence dans le processus d'individuation entre hommes et femmes s'explique par la nature de la relation s'établissant entre la mère et ses enfants avant le stade oedipien, stade que Freud considérait comme formateur de l'individu (masculin) autonome. Les limites du moi féminin s'avèrent plus fluides car contrairement au garçon, la fille n'a eu ni à résister ni à rompre avec son identification première à la mère. Elle ressent donc moins le besoin de se différencier de la mère.

Feminine identification is based not on fantasied or externally defined characteristics and negative identification, but on the gradual learning of a way of

being familiar in everyday life, and exemplified by the person [...] with whom she has been more involved. It is continuous with her early childhood identifications and attachments.¹²³

Donc plutôt que de se différencier et de s'opposer aux autres de manière nette et distincte, la fille développe une connection fluide entre elle-même et les autres. C'est à cause de la nature de la relation mère-fille, que "women's sense of self is continuous with others and that, unlike men, women experience themselves relationally."¹²⁴ Selon Chodorow, la relation mère-fille se trouve donc au centre du processus d'individuation féminine.

Si par la suite certaines ont critiqué la théorie de la différence proposée par Chodorow, lui reprochant d'universaliser le processus de développement de l'enfant en ignorant ou en ne prêtant qu'une attention superficielle aux pratiques culturelles non situées dans l'occident du vingtième siècle, ses travaux ont toutefois grandement influencé les premières théoriciennes du genre autobiographique féminin (Susan Stanford Friedman, Sidonie Smith) qui, au début des années quatre-vingts, s'efforçaient à définir les différences relevées entre textes masculins et féminins,¹²⁵ et remarquaient entre autre que "[t]he emphasis on individualism as the necessary precondition for autobiography is thus a reflection of privilege, one that excludes from the canons of autobiography those writers who have been denied by history the illusion of individualism."¹²⁶

Bien qu'elle ne fasse pas explicitement référence aux formulations théoriques de Chodorow, Mary G. Mason, dans son étude sur les premiers textes autobiographiques féminins en Angleterre, "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers," remarque que l'identité féminine est caractérisée par la relation aux autres et produit par conséquent une représentation du moi contrastant avec celle des auteurs masculins.

Elle écrit:

[...] the self-discovery of female identity seems to acknowledge the real presence and recognition of another consciousness, and the disclosure of female self is

linked to the identification of some “other.” This recognition of another consciousness [...] this grounding of identity through relation to the chosen other, seems [...] to enable women to write openly about themselves.¹²⁷

Susan Stanford Friedman note elle aussi l'importance de l'identification relationnelle au groupe non seulement dans les autobiographies de femmes, mais également dans celles d'auteur(e)s appartenant à des groupes minoritaires.¹²⁸ De plus, elle souligne également l'importance de la notion de communauté féminine, de solidarité féminine, dans l'auto-représentation féminine. En effet, le sentiment d'une conscience collective, d'une solidarité collective avec d'autres femmes, permet à celle écrivant son autobiographie de dépasser son aliénation du discours dominant et de développer une manière autre de se voir, à travers la construction d'une identité de groupe basée sur l'expérience historique de ce groupe.

In taking the power of words, of representation, into their own hands, women project onto history an identity that is not purely individualistic. Nor is it purely collective. Instead this new identity merges the shared and the unique. [...] the self constructed in women's autobiographical writing is often based in, but not limited to, a group consciousness – an awareness of the meaning of the cultural category woman for the patterns of women's individual destiny. [...] alienation from the historically imposed image of the self is what motivates the writing, the creation of an alternate self in the autobiographical act. Writing the self shatters the cultural hall of mirrors and breaks the silence imposed by male speech.¹²⁹

La création d'images nouvelles et plus authentiques se fait donc à travers la fusion de l'identité individuelle avec l'identité collective du groupe.

En 1984, paraît sous la direction de Donna Stanton, un recueil d'articles: The Female Autograph: Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century, un des premiers ouvrages de la sorte à soulever les questions de la pluralité du moi féminin, de la théorie du genre et à établir des comparaisons avec le modèle masculin traditionnel, et ayant pour but de “undermine the generic boundaries that have plagued studies of autobiography, often resulting in extended lists of unconvincing criteria for differentiating various modes of self-inscription.”¹³⁰ A travers

un “collage” de textes de différentes cultures, différents modes, époques et domaines, Stanton s’efforce de confronter les problèmes de classe, de race et d’orientation sexuelle “[that] have only been sporadically adressed.”¹³¹ D’autres ouvrages féministes abordent également ces questions. Dans l’avant-propos au livre Life/Lines: Theorizing Women’s Autobiography, Germaine Brée se demande à propos du processus d’écriture au féminin:

[...] what strategies have women who “write [their] own lives” adopted, when confronting their world, to free themselves from the images of role personae and desire encoded in language? Have they moved beyond silence to speech, engendering through writing alternative motives and myths? And reached that authenticity in the weaving of a text which puts its marks on “literary” writing?¹³²

Sidonie Smith dans A Poetics of Women’s Autobiography, Marginality and the Fictions of Self Representation, observe comment dans une tradition androcentrique, l’autorisation autobiographique est inaccessible à la plupart des femmes. Historiquement absente de la sphère publique et des modes de la narration écrite, les femmes se voient obligées de raconter leur histoire différemment. Par conséquent, toute théorie de l’autobiographie féminine est selon Smith, dans l’obligation de reconnaître la fictionalisation de la femme par la culture patriarcale, et d’examiner les stratégies déployées par les auteures dans l’écriture de leurs récits de vie, en opposition aux idéologies sexuées imposées par la culture dominante. Elle examine également comment dans les autobiographies de femmes, les idéologies de race, de classe et parfois même de nationalité croisent et compliquent celles de l’identité sexuelle, la femme se trouvant par conséquent:

[...] doubly or triply the subject of other people’s representations, turned again and again in stories that reflect and promote certain forms of selfhood identified with class, race, and nationality as well as with sex. In every case, moreover, she remains marginalized in that she finds herself resident on the margins of discourse, always removed from the center of power within the culture she inhabits. Man, whether a member of the dominant culture or of an oppressed subculture maintains the authority to name “his” woman. In her doubled, perhaps tripled marginality, then, the autobiographer negotiates sometimes four sets of stories, all nonetheless written about her rather than by her. Moreover, her nonpresence, her unrepresentability, presses even more imperiously yet elusively

on her; and her position as speaker before an audience becomes even more precarious.¹³³

D'après Smith, les questions clés à considérer lors de la lecture d'une autobiographie féminine sont: Comment l'auteure autorise-t-elle sa revendication à l'écriture? Comment négocie-t-elle les fictions sexuées d'auto-représentation? Comment son autorité littéraire est-elle marquée par la présence ou l'absence de sa sexualité en tant que sujet de son histoire? Finalement, autre point important à examiner, la double voix narrative présente dans les textes de femmes, révélant les tensions existant entre un désir d'autorité narrative et une inquiétude d'auto-révélation excessive.¹³⁴

L'ouvrage critique The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings,¹³⁵ édité par Shari Benstock, présente lui aussi une analyse de la question de l'identité sexuelle par rapport aux problèmes de race, de classe, de religion, ou encore aux conditions historiques et politiques, et soulève des questions importantes à considérer dans l'analyse critique de l'autobiographie féminine:

[W]hat is it about autobiographical writing that raises issues of the "private" in terms of the "self"; how is the "self" opened to question in the positioning act of writing? How does the "private" situate itself in terms of the "public"? Are private and public selves forever opposed to each other? Does "self" position the subject in the singular? If so, how do "women" redefine the properties of the autobiographical? What roles do "theory" and "practice" play in such grouping?¹³⁶

Dans l'introduction à cet ouvrage, de même que dans un essai ultérieur, "The Female Self Engendered,"¹³⁷ Benstock doute que les théories académiques contemporaines sur l'autobiographie réussissent à traiter de manière satisfaisante toute la richesse et la variété des pratiques autobiographiques féminines. Elle soutient ainsi que l'autobiographie féminine est un genre difficile à définir et que les complexités culturelles ne font que souligner les insuffisances des tentatives à définir le genre. De plus, toute théorie repose sur l'établissement de règles et de limites strictes, chose que les écrits autobiographiques féminins subvertissent de manières diverses. Benstock

explique que la critique traditionnelle définit l'autobiographe typique comme quelqu'un établissant des limites claires entre lui-même et les autres, ainsi que le conscient et l'inconscient. Or, comme il est rare pour les femmes autobiographes, de se représenter et de décrire leur vie en termes aussi nets et catégoriques, une nouvelle approche s'avère absolument nécessaire dans l'étude de leurs textes.

Dans leur livre De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography,¹³⁸ Sidonie Smith et Julia Watson ont rassemblé des essais traitant de littératures issues du contexte colonial et post-colonial. Ces essais interrogent et redéfinissent les pratiques autobiographiques, les problèmes politiques et les questions liées à l'identité sexuelle chez des écrivaines originaires d'anciennes colonies et pour certaines, vivant en diaspora. Dans le contexte post-colonial, la production littéraire en provenance des anciennes colonies européennes a connu une nouvelle vitalité sur le plan autobiographique et cela "à un point tel qu'un nouveau questionnement du phénomène tout entier est devenu souhaitable."¹³⁹ Les multiples affirmations et explorations du Moi qui caractérisent l'autobiographie postcoloniale, sont autant de modèles acceptables d'une écriture autobiographique. En effet, la lecture des textes critiques de ces dix dernières années, voués à l'autobiographie postcoloniale, fait ressortir une diversité des formes d'écriture qu'il n'est plus possible de ranger sous le seul modèle du pacte prôné par Philippe Lejeune. Cependant si l'autobiographie postcoloniale "est caractérisée par le pluriel, le multiple, le transitoire, la superposition, la fragmentation et le collage" semblant en cela rejoindre "l'autobiographie moderne et postmoderne, elle s'en dissocie par les phénomènes typiquement postcoloniaux tels que le métissage et 'the blending of self and other', qui conditionnent la construction du Moi."¹⁴⁰

Reprenant le concept du métissage avancé par Edouard Glissant dans le Discours Antillais, Françoise Lionnet met en place un espace d'écriture féminine marqué par la

diversité et la multiplicité.¹⁴¹ A partir de cet espace d'écriture, les femmes énoncent une nouvelle vision d'elles-mêmes et de leur histoire allant généralement à l'encontre du discours dominant. Cet "espace métissé" permet et favorise une écriture autobiographique mettant l'accent sur la multiplicité des voix, l'oralité et l'identité hybride du/des narrateur(s). Dans le contexte de l'Algérie, Lionnet remarque qu'Assia Djebar constitue l'un des exemples d'écriture féminine qui illustre parfaitement cette notion de métissage. Elle est en effet l'un des auteurs féminins les mieux connus, remettant en cause non seulement l'ancien discours colonialiste mais aussi le discours algérien dominant qui l'a remplacé. Dans ses écrits, elle défend la notion d'une nation algérienne multi-culturelle et multi-linguiste et rejette l'image de la nation uniforme et unie que tente actuellement d'imposer le gouvernement algérien.¹⁴² Cette remise en question du discours dominant, mène l'auteure à une ré-écriture du passé de l'Algérie dans lequel le colonisé - et avant tout la femme algérienne - retrouve sa place. Djebar insiste ainsi sur l'importance primordiale de la mémoire orale des femmes dans la préservation et la transmission de l'histoire collective de la nation et sur le rôle décisif des femmes dans la préservation de la culture autochtone.

Conclusion

La majorité des études critiques sur les textes autobiographiques féminins soulignent donc le potentiel de ces derniers à contester les conceptions conventionnelles de l'identité et le rapport de l'identité à la politique et à l'écriture. Ces textes s'opposent au modèle individualiste du moi autobiographique masculin et renversent les définitions traditionnelles du genre. Par conséquent, la théorie du genre (imposée par le discours dominant) qui à l'origine a permis de rejeter les textes féminins car non conformes, est à son tour rejetée par celles écrivant dans le mode autobiographique. Nawar Al-Hassan Golley observe ainsi que "[t]he first theory that women's autobiographical writings

resist is perhaps the theory of genre;”¹⁴³ tandis que Shari Benstock remarque que les textes autobiographiques de femmes sont “as individual as women themselves, and often resist easy classification.”¹⁴⁴ L’élaboration d’une théorie du genre peut donc s’avérer difficile, sinon impossible, et cela d’autant plus que les critiques féministes rejettent l’idée d’une adhésion servile à un système théorique en particulier. Elles considèrent plutôt la théorie comme un mode de clarification ouvert à révision et un élément jouant un rôle actif dans la prise de conscience de la signification et de la richesse des écrits autobiographiques pour les femmes. Elles soulignent aussi la complexité des rapports existants entre la théorie et la pratique autobiographique, et l’impossibilité de les séparer en deux sphères bien distinctes.¹⁴⁵ Pour certaines, si les textes autobiographiques féminins se caractérisent par leur diversité scripturale entraînant des difficultés à les classer génériquement, la plupart de ces textes semblent toutefois avoir deux aspects en commun: l’intention de l’auteure – celle-ci semblant toujours vouloir construire une image plus vraie, plus authentique d’elle-même - et le genre de sujet que ces textes construisent.¹⁴⁶

Notes

¹ Georges Gusdorf, “Conditions and Limits of Autobiography,” trans. James Olney, Autobiography, ed. James Olney (Princeton: Princeton UP, 1980) 28-48.

² Julia Watson, “Toward an Anti-Metaphysics of Autobiography,” The Culture of Autobiography: Constructions of Self-Representation, ed. Robert Folkenflik (Stanford: Stanford UP, 1993) 58. Voir aussi Susan Stanford Friedman, “Women’s Autobiographical Selves: Theory and Practice,” Women, Autobiography, Theory, eds. Sidonie Smith, and Julia Watson (Madison: U of Wisconsin Press, 1998) 72.

³ “The fundamental inapplicability of individualistic models of the self to women and minorities is twofold. First, the emphasis on individualism does not take into account the importance of group identity for women and minorities. Second, the emphasis on separateness ignores the differences in socialization in the construction of male and female gender identity. From both an ideological and psychological perspective, in other words, individualistic paradigms of the self ignore the role of collective and relational identities in the individuation process of women and minorities.” Stanford Friedman 72.

⁴ Domna C. Stanton, “Autogynography: Is the Subject Different?” Women, Autobiography, Theory, eds. Sidonie Smith & Julia Watson (Madison: The University of Wisconsin Press, 1998) 133.

⁵ Stanton, “Autogynography” 133.

⁶ Margot Badran, “Expressing Feminism and Nationalism in Autobiography: The Memoirs of an Egyptian Educator,” De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women’s Autobiography, eds. Sidonie Smith and Julia Watson (Minneapolis: University of Minnesota, 1992) 270-93.

⁷ Badran 275.

⁸ Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique (Paris: Editions du Seuil, 1975) 14.

⁹ Lejeune 36. Cette définition de l'autobiographie en tant que variante de la biographie - donc reposant sur des faits, des événements historiques ou réels - est courante chez les critiques, jusque vers la fin des années soixante-dix. Ainsi pour Starobinski, l'autobiographie est "[I]a biographie d'une personne faite par elle-même." Jean Starobinski, "Le style de l'autobiographie," Poétique 1 (1970): 257. Tandis que May, quelques neuf ans plus tard, propose pratiquement la même définition: "l'autobiographie est une biographie écrite par celui ou celle qui en est le sujet." Georges May, L'autobiographie (Paris: Presses Universitaires de France, 1979) 12.

¹⁰ "C'est donc par rapport au nom propre que l'on doit situer les problèmes de l'autobiographie. [...] C'est dans ce nom que se résume toute l'existence de ce qu'on appelle l'auteur [...] L'autobiographie (récit racontant la vie de l'auteur) suppose qu'il y ait identité de nom entre l'auteur (tel qu'il figure, par son nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage dont on parle. [...] Comment distinguer l'autobiographie du roman autobiographique? Il faut bien l'avouer, si l'on reste sur le plan de l'analyse interne du texte, il n'y a aucune différence. Tous les procédés que l'autobiographie emploie pour nous convaincre de l'authenticité de son récit, le roman peut les imiter, et les a souvent imités.' Ceci était juste tant qu'on se bornait au texte moins la page du titre; dès qu'on englobe celle-ci dans le texte, avec le nom de l'auteur, on dispose d'un critère textuel général, l'identité du *nom* (auteur-narrateur-personnage). Le pacte autobiographique, c'est l'affirmation dans le texte de cette identité, renvoyant en dernier ressort au *nom* de l'auteur sur la couverture. Les formes du pacte autobiographique sont très diverses: mais toutes, elles manifestent l'intention d'honorer sa signature. [...] Ce qui définit l'autobiographie pour celui qui la lit, c'est avant tout un contrat d'identité qui est scellé par le nom propre. Et cela est vrai aussi pour celui qui écrit le texte." Lejeune 22-33.

Le pacte autobiographique de Lejeune constitue selon Nancy Miller "a declaration of autobiographical intention, an explicit project of sincere truth telling; a promise to the reader that the textual and referential 'I' are one. For Lejeune, however confessional a text may seem, without that covenant of good faith, we remain in the realm of fiction." Nancy Miller, "Writing Fiction: Women's Autobiography in France," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodzki & Celeste Schenk (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988) 47.

¹¹ Lejeune 23-4.

¹² Julia Watson, "Toward an Anti-Metaphysics" 60; Domna C. Stanton, "Autogynography" 131-144; Sidonie Smith, A Poetics of Women's Autobiography (Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1987);

¹³ Citée dans Barbara Rodríguez, Autobiographical inscriptions: Form, Personhood, and the American Woman Writer of Color (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999) 9.

¹⁴ Smith, A Poetics 42.

¹⁵ Celeste Schenk, "All of a Piece: Women's Poetry and Autobiography," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodzki & Celeste Schenk (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988) 281-305.

¹⁶ "Par opposition à toutes les formes de fiction, la biographie et l'autobiographie sont des textes *référentiels*: exactement comme le discours scientifique ou historique, ils prétendent apporter une information sur une 'réalité' extérieure au texte, et donc se soumettre à une épreuve de *vérification*. Leur but n'est pas la simple vraisemblance mais la ressemblance au vrai. Non 'l'effet du réel' mais l'image du réel. Tous les textes référentiels comportent donc ce que j'appellerai un '*pacte référentiel*', implicite ou explicite, dans lequel sont inclus une définition du champs du réel visé et un énoncé des modalités et du degré de ressemblance auxquels le texte prétend." Lejeune 36.

¹⁷ Lejeune 36.

¹⁸ Nawar Al-Hassan Golley, Reading Arab Women's Autobiographies (Austin: University of Texas Press, 2003) 58.

¹⁹ Gusdorf 38.

²⁰ Starobinski 258

²¹ Doris Ruhe, "Le scorpion en phénix; L'écriture autobiographique d'Albert Memmi," Postcolonialisme et autobiographie, eds. Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe, (Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998) 53.

²² Starobinski 258.

²³ Starobinski 259.

²⁴ James Olney, "Some Versions of Memory/Some Versions of Bios: The Ontology of Autobiography," Autobiography: Essays Theoretical and Critical, ed. James Olney, Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980) 241.

²⁵ "I am going to outline three strategies by which the autobiographer can resolve the dilemma of bios - one a strategy that employs memory in a fairly ordinary but nevertheless creative sense (Richard Wright); another that abandons memory altogether (Paul Valéry); and a third that transforms it out of all recognition (W. B. Yeats)." Olney, "Some Versions of Memory" 240.

²⁶ Olney, "Some Versions of Memory" 237.

²⁷ Nancy Miller, "Writing Fiction" 60-61.

²⁸ Lejeune 46.

²⁹ Lejeune 14.

³⁰ Smith, A Poetics 6.

³¹ Ernstpeter Ruhe, "Les mythomorphoses d'Assia Djebar," Postcolonialisme et autobiographie, eds. Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe, (Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998) 161.

³² Si les textes retenus ne sont pas forcément tous reconnus comme des "modèles" du genre (sauf évidemment Les confessions de Rousseau), et par conséquent peu lues comme tels, les auteurs de ces textes font tous partie du canon littéraire français. Parmi les textes retenus dans l'étude l'on trouve Les mots de Sartre, L'Age d'homme de Leiris, Si le grain ne meurt de Gide.

³³ Lejeune 9.

³⁴ Carolyn Heilbrun, "Woman's Autobiographical Writings: New Forms," Women and Autobiography, eds. Martine Watson Brownley and Allison B. Kimmich, (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1999) 15-32.

³⁵ Annette Kolodny, citée dans Heilbrun, "Woman's Autobiographical Writings" 23.

³⁶ Miller, "Writing Fiction" 60-61.

³⁷ Smith, A Poetics 6.

³⁸ Al-Hassan Golley 58.

³⁹ James Olney, "Autobiography and the Cultural Moment," Autobiography: Essays Theoretical and Critical, ed. James Olney, Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980) 22.

⁴⁰ “[...] autobiography lends itself poorly to generic definition; each specific instance seems to be an exception to the norm; the works themselves always seem to shade off into neighboring or even incompatible genres [...]” Paul De Man, “Autobiography as De-facement,” Modern Language Notes 94:5 (1979) 920.

⁴¹ “Another recurrent attempt at specific circumscription, certainly more fruitful than generic classification though equally undecided confronts the distinction between autobiography and fiction. Autobiography seems to depend on actual and verifiable events in a less ambivalent way than fiction does. [...] It may contain lots of phantasms and dreams, but these deviations from reality remain rooted in a single subject whose identity is defined by the uncontested readability of his proper name: the narrator of Rousseau's Confessions seems to be defined by the name and by the signature of Rousseau in a more universal manner than is the case, by Rousseau's own avowal, for Julie.” De Man 920.

⁴² De Man 920.

⁴³ Julia Watson, “Toward an Anti-Metaphysics” 62.

⁴⁴ De Man 920.

⁴⁵ Doris Sommer, “Not just a Personal Story: Women's *Testimonios* and the Plural Self,” Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 119.

⁴⁶ Ernsperger Ruhe 161.

⁴⁷ Stanford Friedman 74.

⁴⁸ Smith & Watson, “Introduction: Situating Subjectivity in Women's Autobiographical Practices,” Women, Autobiography, Theory 18.

⁴⁹ Michael Sprinker, “Fictions of the Self: The End of Autobiography,” Autobiography: Essays Theoretical and Critical, ed. James Olney, Princeton New Jersey: Princeton U.P, 1980) 324.

⁵⁰ Sprinker 325.

⁵¹ Susannah Radstone, “Autobiographical Times,” Feminism and Autobiography: Texts, Theories, Methods, eds. Tess Cosslett, Celia Lury & Penny Summerfield (London and New York: Routledge, 2000) 202.

⁵² “[...] the narration by a subject of enunciation – most often, but not always, selected to be ‘I’ – about the past self or selves as object of enunciation could not, by definition, display the unity, coherence, or self-presence that mark the Western myth of subjecthood.” Stanton 136.

⁵³ Stanford Friedman 74

⁵⁴ Stanford Friedman 74

⁵⁵ “[...] as with Freud, Lacan's concept of ego formation is based on the assumption that the ego results from a process that moves away from fusion and toward separation.” Stanford Friedman 74.

⁵⁶ Paul Jay, cité dans Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 5.

⁵⁷ Cité dans Brodski & Schenck 5.

⁵⁸ Barthes cité dans Brodski & Schenck 5.

⁵⁹ Barthes cité dans Brodski & Schenck 6.

⁶⁰ Ruhe 53.

⁶¹ Barthes cité dans Brodski & Schenk 5.

⁶² Celeste Schenck, "All of a Piece: Women's Poetry and Autobiography," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 288. Voir également Stanford Friedman.

⁶³ Brodski & Schenk 6.

⁶⁴ Cité dans Brodski & Schenk qui remarquent que l'allusion faite par Barthes au caractère unique du moi autobiographique n'est pas sans rappeler Rousseau, la promesse de sincérité, d'authenticité et de vérité en moins. Brodski & Schenk 5. Al-Hassan Golley note elle aussi le caractère unique et remarquable du moi dans le texte de Barthes. Al-Hassan Golley 66.

⁶⁵ Carolyn G. Heilbrun, "Non-Autobiographies of 'Privileged' Women: England and America," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 66.

⁶⁶ Heilbrun, "Non-Autobiographies of 'Privileged' Women" 66.

⁶⁷ Smith, A Poetics 45.

⁶⁸ Citée dans Smith, A Poetics 46.

⁶⁹ Smith, A Poetics 46.

⁷⁰ Smith, A Poetics 46.

⁷¹ Al-Hassan Golley 62.

⁷² Sommer 120.

⁷³ Sommer 120.

⁷⁴ Al-Hassan Golley 62.

⁷⁵ Lejeune 14-15.

⁷⁶ Voir à ce propos son analyse du poème "La jeune Parque" de Paul Valéry dans "Versions of Memory" 249-258. Voir aussi à ce sujet Paul de Man 920.

⁷⁷ James Olney, Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972) 44.

⁷⁸ Olney, Metaphors 45

⁷⁹ Schenk, "All of a piece" 287.

⁸⁰ Olney suggère que "[...] one could understand the life around which autobiography forms itself in a number of other ways besides the perfectly legitimate one of 'individual history and narrative': we can understand it as the vital impulse – the impulse of life – that is transformed by being lived through the unique medium of the individual and the individual's special, peculiar psychic configuration; we can understand it as consciousness, pure and simple, consciousness referring to no objects outside itself, to no events, and to no other lives; we can understand it as participation in an absolute existence far transcending the shifting, changing unrealities of mundane life; we can understand it as the moral tenor of the individual's being. Life in all these latter senses does not stretch back across time but extends down to the roots of individual being; it is atemporal, committed to a vertical thrust from consciousness down into the unconscious rather than to a horizontal thrust from the present into the past." James Olney, "Some Versions of Memory" 239.

⁸¹ Olney, "Some Versions of Memory" 242.

⁸² Olney lui-même conscient de la chose note: "I am well aware of the severe attitude almost certain to be adopted by many critics of the autobiographical mode when one introduces the heresy of calling a lyric poem an autobiography, for I have already had the experience of that attitude when I claimed that T. S. Eliot's Four Quartets could well be considered an autobiography." Olney, "Some Versions of Memory" 250.

⁸³ Franziska Gygax, Gender and Genre in Gertrude Stein, (Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1998) 2.

⁸⁴ Schenk, "All of a Piece" 282.

⁸⁵ Schenk, "All of a Piece" 283-4.

⁸⁶ Schenk, "All of a Piece" 284.

⁸⁷ Jacques Derrida, "La loi du genre," Parages (Paris: Editions Galilée, 1986) 252-3.

⁸⁸ Schenk, "All of a Piece" 285.

⁸⁹ Derrida, cité dans Kaplan, 208.

⁹⁰ Voir en particulier l'article de Celeste Schenk, "All of a Piece," et celui de Heilbrun, "Woman's Autobiographical Writings," où la poésie d'Emily Dickinson et d'Adrienne Rich illustre ce point.

⁹¹ Theodore Roethke, "The Poetry of Louise Bogan," Selected Prose of Theodore Roethke, ed. Ralph J. Mills, Jr. (Seattle: University of Washington Press, 1965) 133-4. Cité dans Schenk, "All of a piece" 289.

⁹² Heilbrun, "Women's Autobiographical Writings" 22-3.

⁹³ Heilbrun, "Women's Autobiographical Writings" 29.

⁹⁴ Schenk, "All of a Piece" 290.

⁹⁵ Schenk, "All of a Piece" 290.

⁹⁶ Adrienne Rich, "When We Dead Awaken: Writing As Re-Vision," On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978 (New York: Norton, 1979) 44. Citée dans Schenk, "All of a Piece" 290.

⁹⁷ Smith, A Poetics 16.

⁹⁸ Stanton, "Autogynography" 134.

⁹⁹ Smith A Poetics 16.

¹⁰⁰ Stanton, "Autogynography" 132.

¹⁰¹ Stanton, "Autogynography" 132.

¹⁰² Stanton, "Autogynography" 141.

¹⁰³ Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory 4.

¹⁰⁴ Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory 5.

¹⁰⁵ Smith, A Poetics 17.

¹⁰⁶ Estelle C. Jelinek, "Introduction: Women's Autobiography and the Male Tradition," Women's Autobiography: Essays in Criticism, ed. Estelle C. Jelinek (Bloomington: Indiana U. Press, 1980) 1-20.

¹⁰⁷ Jelinek 19.

¹⁰⁸ Citée dans Stanton 137.

¹⁰⁹ Gusdorf 36-7.

¹¹⁰ Lejeune 14.

¹¹¹ Stanton, "Autogynography" 137.

¹¹² Voir Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory 10-3; Stanton 137-9.

¹¹³ En note à leur introduction sur la théorie de l'autobiographie féminine, Smith et Watson notent que la Première Vague de féminisme fait référence aux différents mouvements pour le droit de vote des femmes ayant eu lieu entre 1890 et 1920. La Seconde Vague de féminisme s'est produite au début des années 70, et célèbre une perspective centrée sur la femme, et propose un mouvement féministe visant à transformer le patriarcat de manière radicale et à féminiser le monde. Smith and Watson, Women, Autobiography, Theory 42, note 3.

¹¹⁴ Smith and Watson, Women, Autobiography, Theory 10.

¹¹⁵ Citée dans Valérie Orlando, Nomadic Voices of Exile (Athens: Ohio UP, 1999) 69.

¹¹⁶ Helen Carr, "In Other Words: Native American Women's Autobiography," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 153.

¹¹⁷ Laura Marcus, Auto/Biographical Discourses (Manchester: Manchester University Press, 1994) 220. Citée dans Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory 16.

¹¹⁸ Al-Hassan Golley 69.

¹¹⁹ Sheila Rowbotham, Woman's consciousness, Man's World, citée dans Al-Hassan Golley 72.

¹²⁰ Stanford Friedman 75.

¹²¹ Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender (Berkeley: University of California Press, 1978).

¹²² Nancy Chodorow, citée dans Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory, 17.

¹²³ Chodorow, citée dans Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory, 17.

¹²⁴ Chodorow, citée dans Al-Hassan Golley 72.

¹²⁵ Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory, 17.

¹²⁶ Stanford Friedman 75.

¹²⁷ Mary G. Mason, "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers," Autobiography: Essays Theoretical and Critical, ed. James Olney, Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980) 210.

¹²⁸ Stanford Friedman 72.

¹²⁹ Stanford Friedman 76.

¹³⁰ Domna Stanton, The Female Autograph: Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century (New York: New York Literary Forum, 1984) vii. Citée dans Al-Hassan Golley, 70.

¹³¹ Stanton, The Female Autograph xi. Citée dans Al-Hassan Golley, 70.

¹³² Germaine Brée, "Foreword," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) ix.

¹³³ Smith, A Poetics 51.

¹³⁴ Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory 12.

¹³⁵ Shari Benstock, The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988) 1. Citée dans Al-Hassan Golley, 71.

¹³⁶ Benstock, The Private Self 1. Citée dans Al-Hassan Golley, 71.

¹³⁷ Shari Benstock, "The Female Self Engendered: Autobiographical Writing and Theories of Selfhood," Women and Autobiography, eds. Martine Watson Brownley and Allison B. Kimmich, (Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999).

¹³⁸ Sidonie Smith and Julia Watson, eds., De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

¹³⁹ Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe, Postcolonialisme et autobiographie (Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998) préface.

¹⁴⁰ Hornung & Ruhe 2.

¹⁴¹ Françoise Lionnet, Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture (Ithaca and London: Cornell UP, 1989); "Logiques métisses," Postcolonial Subjects: Francophone Women Writers, eds. Mary Jean Green, et al., (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996) 321-43.

¹⁴² Cela est surtout vrai dans L'amour, la fantasia, Vaste est la prison, Le blanc de l'Algérie et Oran langue morte.

¹⁴³ Al-Hassan Golley 72.

¹⁴⁴ Benstock, The Private Self 4. Citée dans Al-Hassan Golley, 72.

¹⁴⁵ Voir Smith & Watson, Women, Autobiography, Theory, 16, et Al-Hassan Golley 72.

¹⁴⁶ Al-Hassan Golley 72.

CHAPITRE II

FEMINISME, COLONIALISME ET NATIONALISME DANS LE MONDE ARABE

Les guerres de colonisation et de libération de l'Algérie, ainsi que l'établissement d'un état indépendant socialiste après 1962, ont mené à des changements radicaux dans la vie des femmes algériennes. Marnia Lazreg remarque qu'au-delà des nombreuses injustices militaires, politique, judiciaires et raciales commises par les Français envers le peuple algérien pendant plus de cent-trente années de domination coloniale, l'injustice la plus insidieuse et par conséquent la plus difficile à extirper, est l'injustice discursive de fictionalisation de la vie des Algériennes.¹ En effet, l'occupation française du pays entraîne une production énorme d'oeuvres littéraires et artistiques du côté de l'occupant, offrant des représentations textuelles et visuelles des Algériennes qui vont placer celles-ci au centre du discours idéologique des pouvoirs. Les deux sociétés en présence – celle des colons européens et celle des Magrébins autochtones – vont être amenées à s'évaluer l'une l'autre en termes de la question de la femme. La rhétorique colonialiste construit ainsi des mythes évoquant la fierté nationale, la gloire d'appartenir à la civilisation française, l'humamisme de la culture occidentale et la supériorité du christianisme vis-à-vis de l'islam. Elle construit surtout un ensemble de mythes ethnocentriques déclarant que les populations autochtones sont dépourvues de culture et de civilisation. La colonisation est ainsi présentée non comme la domination d'un pays par un autre, mais comme l'extension de la civilisation à des régions habitées par des peuples primitifs ou semi-primitifs. Au coeur de ce discours colonialiste, la vie des femmes – leur rôle en religion et dans la société, leur sexualité - devient pour les Européens le critère de référence à travers lequel mesurer toute la culture algérienne. Les femmes algériennes

sont présentées comme victimes, ce qui renforce la croyance d'une culture autochtone arriérée. Du début de la colonisation, lorsque les femmes et les filles des opposants à l'autorité française sont cataloguées comme "prostituées" et le reste des femmes algériennes deviennent des "Fatmas," jusqu'à la lutte d'indépendance des années 1950-60, lorsque les militantes algériennes deviennent des "terroristes," le régime colonial français tente de définir et de cataloguer les Algériennes selon les besoins du projet impérialiste.²

A la fin du vingtième siècle de nombreux universitaires concentrent leurs recherches sur les représentations du colonisé dans les documents historiques et la littérature de la période coloniale. Ainsi, dans son texte Orientalism, Edward Saïd analyse-t-il les attitudes occidentales envers l'orient telles qu'elles apparaissent dans les travaux artistiques et universitaires découlant de la domination impérialiste européenne au 19e et 20e siècles.³ La publication de Orientalism marque le début d'un intérêt croissant parmi les critiques et les théoriciens littéraires occidentaux pour le discours du colonialisme et suscite une vague importante de réactions critiques, notamment de la part de la critique féministe qui souligne l'attention insuffisante accordée aux questions de la différence sexuelle dans l'étude du discours colonial. Les recherches récentes dans diverses disciplines universitaires questionnent donc et tentent de réévaluer le statut de la femme colonisée dans le discours colonialiste et impérialiste. Cependant, nombre de voix se font également entendre mettant en garde contre une tendance chez certains critiques à universaliser et uniformiser la condition de la femme dite du "tiers-monde," perpétuant ainsi la marginalisation de cette dernière car lui niant toute hétérogénéité ou un quelconque pouvoir d'action.⁴ Ceci est surtout vrai d'un certain discours féministe occidental, qui ne retient bien souvent que la différence de sexe comme cause de l'oppression féminine, ne tenant point compte d'autres critères tout aussi importants,

critères de classe, de race, d'ethnicité, d'âge, de genre et de sexualité. Cette représentation des femmes du tiers-monde en tant que groupe homogène et cohérent, victime impuissante de l'oppression et de la domination masculines ne fait donc que perpétuer le discours colonialiste et néo-colonialiste.⁵

Dans ce chapitre nous examinons certains aspects du discours féministe dans le contexte du colonialisme.⁶ Plus spécifiquement, nous nous penchons sur certaines questions soulevées récemment par la critique féministe dans le domaine du discours colonial - problèmes qui paraissent importants dans le cadre de la réception de textes féminins du tiers-monde. Dans le cas particulier des textes féminins arabes, nous examinons en détail la réception faite en occident, au texte de l'Égyptienne Huda Shaarawi, Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, à travers certaines critiques récentes du livre. Ce texte soulève tout un ensemble de questions idéologiques liées au féminisme contemporain. Il illustre en effet parfaitement comment, dans un contexte de représentations stéréotypées des femmes arabes, les processus de traduction d'une part, et les attentes du public occidental de l'autre, peuvent transformer et limiter leurs textes autobiographiques. Si le problème de la traduction ne se pose pas pour les autobiographies d'auteures algériennes écrivant en français, il s'avère cependant pertinent de considérer les processus de publication et de réception de ces textes en Europe et aux États-Unis. Finalement, ce chapitre considère le discours féministe dans le monde arabe, ainsi que la place des femmes dans les discours colonial et nationaliste de leur pays. Nous examinons en particulier comment ces trois discours ont influencé la vie et l'identité des femmes algériennes durant la colonisation française.

Première partie : Féminisme et discours colonial

Féminisme occidental et l'universalisme de l'oppression féminine

Dans l'introduction à leur recueil Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers, Amal Amireh et Lisa Suhair Majaj notent le rôle prépondérant tenu par la seconde vague de féminisme occidental au cours des années soixante et soixante-dix, dans les relations qui se sont établies entre femmes occidentales et celles originaires du tiers-monde, ainsi que dans la réception des textes de ces dernières.⁷ Si le mouvement a permis d'établir un dialogue entre femmes de diverses origines, de soulever des questions importantes concernant les femmes du tiers-monde et d'accorder à celles-ci une place dans le monde occidental, des limites se sont vite imposées. En effet, la philosophie humaniste à la base de ce discours féministe, présumant avant tout la nature universelle de l'oppression des femmes (sans distinction de classes ou d'ethnicités), a conduit à une certaine insensibilité face aux différences existant entre ces dernières – différences qui sont cependant de plus en plus mises en avant par certains critiques contemporains. On note que si les femmes du tiers-monde ont à présent une place dans le discours occidental, cette place demeure limitée et déterminée par des modèles de pensée qui perpétuent – sans remettre en question - l'inégalité de pouvoir entre femmes occidentales et femmes du tiers-monde.⁸ Les auteures du tiers-monde voient ainsi leurs textes lus conformément à ces modèles de pensée, ce qui a des conséquences à la fois sur l'interprétation de ces textes en occident et la réception négative de leur auteure dans leur pays d'origine.⁹ Donc, bien que les femmes et les textes du tiers-monde soient davantage présents dans le monde universitaire européen et américain, les structures discursives, institutionnelles et idéologiques en place continuent à contrôler leur discours, déterminant à la fois ce qui peut être dit et qui *peut* dire (et être entendue).¹⁰

Nombreuses sont celles à critiquer les théories féministes occidentales, reprochant à certaines d'être colonialistes. Gayatri Chakravorty Spivak remarque que la critique du colonialisme est particulièrement justifiée lorsque "the emergent perspective of feminist criticism reproduces the axioms of imperialism."¹¹ C'est-à-dire lorsqu'il découle du discours féministe dominant, une théorie établissant la femme européenne ou américaine en tant que norme (féministe), car selon Spivak, un tel sujet étant extrêmement individualiste, ne peut servir de modèle pour les femmes des pays non-occidentaux. Or, ce point de vue va à l'encontre de celui de certaines en occident, pour qui l'accès de la femme à l'individualisme marque historiquement le premier moment de féminisme.¹² Cette dernière perspective pose évidemment problème pour celles originaires de pays non-occidentaux, pour qui le moi ne se définit pas nécessairement et uniquement à travers sa séparation et sa singularité vis-à-vis du groupe, mais se définit plutôt collectivement. En ce qui concerne par exemple le cas des premières féministes arabes, la prise de conscience de l'individualisme – si elle apparaît dans leurs textes – ne contrôle pas nécessairement leur sens de l'identité.¹³

D'autre part, les féministes occidentales tendent à se concentrer avant tout sur l'oppression sexuelle et les dimensions culturelles du patriarcat, tandis que les féministes non-occidentales tentent de souligner plutôt l'oppression politique et économique des femmes. Trop souvent cependant, dans le contexte féministe, les problèmes de ces dernières sont considérés comme secondaires. Cheryl Johnson-Odim remarque que: "Many Third World women feel that their self-defined needs are not addressed as priority item in the international feminist agenda, which does not address imperialism ... Third World women resident in Euro-America also feel neglected in the agenda setting process."¹⁴ Il s'ensuit donc d'une part, que certains problèmes sont considérés prioritaires, tandis que d'autres sont complètement éclipsés, d'autre part que les

expériences des femmes du tiers-monde sont colonisées et homogénéisées par la critique occidentale.

En effet, selon Chandra Talpade Mohanty “[t]he existence of Third World women’s narratives in itself is not evidence of decentering hegemonic histories and subjectivities. It is the way in which they are read, understood and located institutionally which is of paramount importance.”¹⁵ Selon elle, le discours féministe occidental:

discursively colonize[s] the material and historical heterogeneities of the lives of women in the third world, thereby producing/re-presenting a composite, singular “Third World Woman” – an image which appears arbitrarily constructed, but nevertheless carries with it the authorizing signature of Western humanist discourse. [...] An analysis of “sexual difference” in the form of a cross-culturally singular, monolithic notion of patriarchy or male dominance leads to the construction of a similarly reductive and homogenous notion of [...] the “Third World Difference” – that stable, ahistorical something that apparently oppresses most if not all the women in these countries. And it is in the production of this “Third World Difference” that Western feminisms appropriate and “colonize” the fundamental complexities and conflicts which characterize the lives of women of different classes, religions, cultures, races and castes in these countries. It is in this process of homogenization and systemitization of the oppression of women in the third world that power is exercised in much of recent Western feminist discourse [...].¹⁶

Mohanty soutient que le féminisme occidental construit “les femmes du tiers-monde” comme une catégorie d’analyse, comme “a homogeneous ‘powerless’ group often located as implicit victims of particular socio-economic systems.”¹⁷ Elle souligne que les femmes arabes sont spécifiquement incluses dans le processus par lequel le discours féministe occidental “colonise” une entité désignée comme “femme du tiers-monde,” la représentant en tant que victime silencieuse, en attente d’être secourue par ces sœurs occidentales plus libérées. Les femmes arabes sont ainsi décrites comme victimes de la violence masculine, victimes du processus colonial, victimes du système familial arabe, victimes du processus de développement économique, ou encore victimes du code islamique. Le processus présente donc la femme du tiers monde comme irréductiblement différente, phénomène auquel Mohanty donne le nom de “Third World difference.” La

“différence des femmes du tiers-monde” suppose que l’oppression est inhérente aux femmes du tiers-monde et que leur état de “victimes éternelles” est déterminé par leur sexe et le fait qu’elles soient du tiers-monde.

Marnia Lazreg, dans son article “Feminism and Difference; The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria,” où elle examine les représentations de la femme arabe aux Etats-Unis, note que si le féminisme occidental a grandement contribué à la mise en question des préjugés vis-à-vis des femmes dans les sciences sociales, en rejetant une représentation traditionnellement réductrice des femmes à une seule dimension de leur vie (reproduction, travaux ménagers) et en conceptualisant leur statut dans la société comme évoluant historiquement, il n’en demeure pas moins que lorsque l’on aborde l’étude des femmes non-occidentales, les féministes occidentales commettent exactement l’erreur qu’elles ont dénoncée chez d’autres: soit une tendance à généraliser les choses.¹⁸

Prenant l’exemple des Algériennes, Lazreg remarque:

Women in Algeria are subsumed under the less-than-neutral label of “Islamic women” or “Arab women” or “Middle Eastern women.” Because language produces the reality it names, “Islamic women” must by necessity be made to conform to the configuration of meanings associated with the concept of Islam. [...] Whether the “Islamic women” are truly devout or whether the societies in which they live are theocracies are questions that the label glosses over.

The one-sidedness of this discourse on difference becomes grotesque if we reverse the terms and suggest, for example, that women in contemporary Europe and North America should be studied as Christian women! Similarly, the label “Middle Eastern women,” when counterposed with the label “European women,” reveals unwarranted generality. [...] few [scholars] would dare subsume French or English women under the all-encompassing label “European women” or Caucasian women, as substantive categories of thought.¹⁹

Cette attitude généralisante de la part des féministes occidentales lorsqu’elles se

penchent sur l’étude des femmes originaires du Maghreb ou du Moyen-Orient, reflète parfaitement la dynamique de politique mondiale, particulièrement la dynamique entre les centres du pouvoir et les états à la périphérie, et le racisme qui l’accompagne souvent.

Citant Elly Bulkin, Lazreg note que “women’s lives and women’s oppression cannot be

considered outside of the bounds of regional conflicts.”²⁰ Selon Bulkin, la critique occidentale présente les femmes arabes comme étant tellement différentes, qu’on les considère incapables de comprendre ou de développer une quelconque forme de féminisme. Lorsque certaines s’expriment par elles-mêmes, sans rompre avec les causes qu’elles ont en commun avec les hommes arabes, “they are accused of being ‘pawns of Arab men.’”²¹ Cela signifie donc que, présent dans le discours féministe américain, se trouve “[t]he implication [...] that an Arab woman cannot be a feminist (whatever the term means) prior to disassociating herself from Arab men and the culture that supports them!”²² Le féminisme ne peut venir que de l’extérieur. En fin de compte, Il semble donc que lorsqu’on en vient aux représentations de femmes du Moyen-Orient et d’Afrique du Nord, le discours féministe occidental soit incapable de se détacher de la politique internationale et des préjugés qui l’accompagne. Il s’ensuit que les attitudes politiques émanant des centres du pouvoir se reflètent dans les attitudes féministes envers les femmes de pays à la périphérie “thereby closing a Western gynocentric circle based on misapprehended difference.”²³

La construction et production de la “différence du tiers-monde” distinguant les femmes occidentales des femmes africaines, asiatiques, ou encore arabes permettent donc avant tout de perpétuer une relation de pouvoir hiérarchique entre l’occident et le reste du monde qui n’est pas sans rappeler le discours colonialiste. En effet, la représentation de la femme non-occidentale comme intrinsèquement “autre” et “différente” dans le discours critique dominant, suggère la supériorité du critique ou du lecteur occidental vis-à-vis de ces femmes.²⁴ Cependant, si les préjugés politiques jouent une part considérable dans la construction et les représentations de la “différence du tiers-monde,” certains aspects économiques s’avèrent tout aussi importants à considérer. Certaines ont en effet noté que les forces du marché économique jouent un rôle très sérieux dans le contexte de réception

des textes d'auteurs du tiers-monde.²⁵ Ainsi les décisions prises concernant la traduction, l'édition, la publication et la distribution des textes, le sont non seulement en considération de facteurs littéraires mais aussi, bien souvent, économiques. En effet, les textes sélectionnés pour être traduits et vendus en occident, les problèmes considérés lors du processus de traduction (la décision de raccourcir ou de réorganiser un texte), le choix de la couverture et du titre du livre, le sont toujours avec un certain public de lecteurs et objectif financier en tête.

D'autre part, ces considérations économiques signifient que les textes littéraires d'écrivains du tiers-monde ne sont souvent lus que comme des témoignages sociologiques, donnant aux lecteurs un aperçu de l'oppression quotidienne ou de l'exotisme – donc de la “différence” - de femmes issues de sociétés non occidentales. Ceci est particulièrement vrai de la réception faite aux écrivains arabo-musulmans dont le travail est souvent décrit comme “levant le voile sur le monde inimaginable des femmes arabes,”²⁶ ou encore ouvrant les portes d'un monde inconnu et mystérieux. Ainsi le texte en couverture du livre Women of Sand and Myrrh par la Libanaise Hanan al-Shaykh, remarque que “little is known of what life is like for contemporary Arab women living in the Middle East,” tout en promettant au lecteur l'entrée “into this still-closed society.”²⁷ Similairement, le texte en couverture de Distant View of a Minaret par l'Égyptienne Alifa Rifaat, constate que les histoires du livre “admit the reader into a hidden private world.”²⁸ D'autres livres encore, promettent au lecteur exotisme, merveilleux, magie, voire même un certain danger à pénétrer ce monde féminin jusque là fermé à l'occident. Ainsi au volet de jaquette du livre autobiographique de Fatima Mernissi, Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood, on peut lire:

“I was born in a harem in 1940 in Fez, Morocco...” So begins Fatima Mernissi in this exotic and rich narrative. [...] this world renowned scholar, one of the most eloquent voices of feminism in the Muslim world, weaves her own memories with

dreams and fantasies of the women who surrounded her in the courtyard of her childhood. [...] in a book as evocative as anything found in *A Thousand and One Nights*, she writes of the politics of seduction [...].²⁹

Tandis que dans l'avant-propos au livre de Monia Hejaiej Behind Closed Doors,

Women's Oral Narratives in Tunis, Laura Rice remarque:

What do we discover when we go beyond the closed doors of Monia Hejaiej's Tunis?

Crossing the liminal space that divides the busy everyday world of events and men from the reflective ceremonial and conspiratorial space of women, we enter a world of wonder. [...] Those of us who are outsiders are made welcome guests there [...] Those who are already familiar with what goes on behind closed doors, find themselves most wonderfully at home.³⁰

Ces deux descriptions suggèrent donc un monde féminin exotique et merveilleux - pour l'imaginaire occidental -, suspendu dans le temps puisque coupé du reste du monde, un monde de contes et de légendes. Un monde qui évoque d'emblée les images du harem stéréotypé que l'on trouve dans les récits de voyageurs européens au Moyen-Orient et en Afrique du Nord au dix-neuvième et vingtième siècles. Un lieu où plaisirs érotiques et dangers se côtoient – à travers la référence aux Mille et une nuits et aux tendances conspiratrices des femmes - et qui reflète davantage les fantasmes de l'homme européen face à l'inconnu et l'inaccessible, que la réalité du vécu quotidien de ces femmes. Un lieu finalement, où les femmes sont gardées enfermées, sans accès au monde extérieur, prisonnières du bon vouloir d'un père ou d'un mari.

En outre, la référence dans le premier extrait, au statut d'universitaire et de féministe de l'auteure, suggère la validité du texte présenté, rendant d'autant plus difficile la mise en cause de son authenticité. Ceci est important car, comme nous le rappelle Marnia Lazreg, le préjugé politique qui sous-tend les représentations de la "différence des femmes du tiers-monde," se révèle chez beaucoup de féministes par une recherche du sensationnel et du fruste. Les vies des femmes du tiers-monde "are seen

merely as providing the opportunity to be mined for documentary evidence of ‘diversity,’ ‘oppression,’ or [...] ‘outrageous’ tales.”³¹ Et elle ajoute:

This search for the disreputable, which reinforces the notion of difference as objectified otherness, is often carried out with the help of Middle Eastern and North African women themselves. Feminism has provided a forum for these women to express themselves and on occasion for them to vent their anger at their societies. The exercise of freedom of expression often has a dizzying effect and sometimes leads to personal confession in the guise of social criticism. Individual women from the Middle East and North Africa appear on the feminist stage as representatives of the millions of women in their societies. To what extent they do violence to the women they claim authority to write and to speak about is a question that is seldom raised.³²

Dans le contexte du Moyen-Orient et de l’Afrique du Nord, il s’avère donc que certaines écrivaines et/ou universitaires originaires de ces régions, mais formées en occident, contribuent (de manière consciente ou non) à l’avilissement continu des femmes de leur région.³³ Ces femmes, qui font en fait partie d’une élite intellectuelle et sociale, sont ainsi invitées à faire des présentations dans des universités européennes ou américaines, sur leur culture et leur société et plus particulièrement sur la condition des femmes.

S’adressant à un public occidental, elles apparaissent en tant qu’“experts” de leurs société et culture – ou se présentent délibérément comme tels.³⁴ Parfois aussi, à travers un processus auquel Lazreg fait référence comme “theatrical indigenization,” la conférencière qui représente sa culture, “parle sa culture” et ne peut donc assurément, que dire la vérité, n’est bien souvent là que pour confirmer l’état d’oppression dans lequel se trouvent ses compatriotes, et valider ce faisant, les propos tenus par certaines universitaires occidentales, qui peuvent dès lors déclarer que leurs critiques d’autres cultures sont valides puisque justifiées par celles faites par certaines femmes autochtones elles-mêmes.³⁵ Il semble d’ailleurs difficile, même pour celle tentant de se défaire du cliché de critique culturel (et de témoin de l’oppression féminine) de pouvoir échapper à ce rôle qu’elle se voit automatiquement assignée. Lazreg note en effet, que le public

occidental est généralement davantage “hungry for tales about women”³⁶ - et il va sans dire d’histoires d’oppression – qu’intéressé par une analyse sérieuse du contexte institutionnel où ces histoires d’oppression se situent. Un fossé existe donc entre la conférencière et le public, fossé créé et entretenu par un certain discours féministe universitaire et renforcé par la connaissance superficielle et les représentations erronées des femmes du tiers-monde dans la culture populaire en occident.

Enfin, pour revenir au texte de Mernissi, Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood, notons que la notoriété de l’auteure en occident procure à son texte une plus grande autorité et signification. Son livre considéré comme une source d’information authentique va permettre au lecteur de découvrir la “vraie” culture marocaine, particulièrement le monde des femmes, à travers une personne qui en a elle-même fait l’expérience. Elle devient donc *la* représentante de son pays en occident. Or, comme le souligne Lazreg, si les grands noms de la littérature féminine arabe – Fatima Mernissi pour le Maroc, Assia Djebar pour l’Algérie et Nawal El Saadawi pour l’Egypte - sont reconnues et renommées en occident, elles demeurent inconnues pour une partie de la population féminine de leur pays. Ces femmes issues de milieux souvent défavorisés et n’ayant pas eu accès à une éducation n’ont donc pas lu ces auteures, ou parce que de classes sociales totalement opposées ont le sentiment de ne pas avoir grand chose en commun avec elles. Le texte de Mernissi considéré ici, semble donc destiné avant tout à un public occidental, pour qui il va valider les idées préconçues et les préjugés entretenus envers la culture arabe.

Féminisme et le concept d’une politique de position (“politics of location”)

En réponse à l’homogénéisation de l’oppression des femmes, un nouveau modèle théorique voit le jour, modèle qui oppose aux tendances universalisantes du féminisme occidental, une “politics of location” soulignant plutôt le spécifique et le régional.³⁷ La

féministe américaine Adrienne Rich est la première au début des années 1980, à utiliser le terme de “politics of location,” afin d’examiner et d’articuler l’idée de différence – plus spécifiquement, elle s’efforce d’interroger et de déconstruire la position, l’identité et le privilège associés au fait d’être blanc(he).³⁸ En analysant les limites du féminisme et les effets du racisme et de l’homophobie au sein du mouvement des femmes aux Etats-Unis à l’époque, sa notion d’une politique de position (“politics of location”) déconstruit les usages hégémoniques du mot “femme” dans le contexte de racisme américain et de pratiques féministes élitistes ou académiques. Le besoin éprouvé par Adrienne Rich d’examiner un concept de “politics of location” découle de plus d’une décennie de luttes pour tenter de définir et situer le mouvement féministe aux Etats-Unis. Le racisme et l’homophobie présents alors dans les discours universitaires féministes, oblige le courant féministe dominant (blanc) à se détourner des notions de similarité et d’homogénéité (au niveau des expériences/du vécu des femmes) et à examiner plutôt des notions de différence. Dans plusieurs essais publiés en 1986, dans le recueil Blood, Bread and Poetry,³⁹ Rich décrit comment un voyage au Nicaragua pour une conférence, lui permet de prendre conscience des différences de pouvoir existant entre divers pays et personnes. Ce voyage à l’étranger l’amène à ré-examiner la perception de sa propre position (“location”) en tant que Nord-Américaine. Marginalisée en tant que femme, féministe et juive, Rich se rend compte qu’elle a cependant plus de pouvoir que beaucoup d’autres femmes ne partageant pas son privilège d’être blanche. Elle se rend également compte que femmes blanches et non blanches peuvent avoir des priorités complètement différentes et que, au lieu de maintenir une position “missionnaire,” c’est-à-dire de dicter les attitudes et les pratiques féministes “correctes” dans d’autres pays, les féministes américaines doivent plutôt s’efforcer de reconnaître ces différentes priorités et se mobiliser autour de problèmes beaucoup plus vastes que ceux auxquels elles se sont

attaquées jusque là – y compris celui de la politique étrangère des Etats-Unis. Pour Rich, il s’agit avant tout de reconnaître la part de responsabilité et le rôle joué par les femmes occidentales blanches dans le processus de marginalisation et la mise en place d’inégalités vis-à-vis des femmes non blanches et/ou non occidentales.

En mettant l’accent sur les spécificités locales et culturelles de la vie de femmes non-américaines, la politique de position (“politics of location”) a permis de déconstruire l’usage hégémonique du genre (gender) en tant que catégorie universelle et d’encourager un intérêt pour et une réceptivité aux autres cultures. En conséquence, l’on assiste à un intérêt accru pour les textes d’auteurs du tiers-monde, intérêt qui porte en particulier sur “l’authenticité” de leurs écrits. Ces auteures – parce qu’issues de cultures non-occidentales – deviennent aux yeux de la critique féministe occidentale, des témoins “authentiques” pouvant représenter et critiquer leur culture à partir de l’intérieur, et ce faisant, corriger les représentations incorrectes de celle-ci. Cependant comme nous l’avons déjà noté et comme le soulignent certaines, cette position s’est vite avérée problématique.

Not only were Third World women construed as representatives of their culture, they were often viewed as if they *were* their cultures. [...] The “Authentic Insider” position sets up a “proprietary relationship” between Third World individuals and the “culture” of their nation or community, in ways that have the potential to function as a set-up. The inclusion of a single Third World woman on a conference panel, for instance, or of a Third World woman’s text on a curriculum, was invested with expanded significance: what was represented, it seemed, was not just one woman’s ideas, but an entire nation or culture. The result has been that Western perspectives appear multifaceted and diverse, rich with difference and tension, while “the Third World perspective appears seamless and monolithic.”⁴⁰

Un exemple illustrant parfaitement la manière dont la politique de position fonctionne par rapport à la réception de textes en provenance du tiers-monde est le cas du “testimonio.” Ce genre narratif particulièrement populaire en Amérique latine dans les années soixante, s’est développé en étroite relation aux mouvements de libération

nationale et de révolutions sociales et culturelles agitant alors cette région du monde. Comme son nom l'indique, le testimonio est un récit de témoignage où la narratrice témoigne, en son nom et celui de sa communauté, de l'urgence d'une situation de répression, de pauvreté, d'emprisonnement ou encore de lutte sociale et politique. La narratrice étant souvent analphabète, le récit est enregistré pour être retranscrit par la suite par un interlocuteur qui est un intellectuel: journaliste, écrivain professionnel ou universitaire. Le genre devenu très populaire dans le monde universitaire américain dans les années quatre-vingts, a permis de diffuser dans le monde occidental, l'engagement politique de femmes issues de classes sociales défavorisées ou de groupes opprimés, et de rendre public leurs circonstances de vie extrêmement difficiles. Ainsi, *le* texte canonique par excellence dans le corpus féministe américain, I Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala,⁴¹ récit poignant, et supposé fidèle, de la vie difficile d'une femme indienne du Guatemala et de sa communauté durant la guerre civile dans ce pays, illustre parfaitement la position excessivement prédéterminée et délicate occupée par la femme du tiers-monde et son texte en occident.

Des critiques ont effectivement noté que la réception faite aux testimonios en occident, a souvent ignoré la nature profondément médiante de ces textes qualifiés "d'authentiques."⁴² La spontanéité et le caractère direct souvent attribués à ces textes ne sont qu'illusion, les testimonios étant en fait des récits construits, manipulés et exploités par un ensemble impressionnant d'intermédiaires: interlocuteurs enregistrant le récit, traducteurs, rédacteurs, éditeurs, anthropologues et autres. De plus, dans son étude récente du testimonio de Rigoberta Menchú, David Stoll met quant à lui, directement en doute la véracité de ce récit et de certains événements que l'auteure y rapporte.⁴³ Des témoins contredisent ainsi certains des faits avancés par Menchú, notamment son statut subalterne. Vu la tendance à associer l'authenticité des femmes du tiers monde à leur état

de victimes, cette révélation est particulièrement importante. Elle montre effectivement, que le contrôle de la représentation ne se pratique en fait pas à sens unique. Quelqu'un comme Menchú, en "manipulant" la vérité et en contrôlant la quantité d'information révélée,⁴⁴ peut elle aussi exploiter son interlocuteur afin que son histoire atteigne et influence une audience nationale, voire internationale. Pour Menchú, militant pour sa communauté, il s'agit là avant tout d'une tâche politique perçue en termes utilitaires qui lui permet d'avancer la cause de son peuple (les Indiens Quiché au Guatemala).

Amireh et Suhair Majaj notent que:

The controversy surrounding Menchú's authenticity illustrates the limitations of the "authentic insider" position "conferred" on Third World women by Westerners. As Narayan points out, "the power to confer 'authenticity' is also the power to call it into question" (Narayan, 145). Indeed, the West that at one point gave Menchú the Nobel Peace Prize is now questioning the veracity of her story.⁴⁵

La controverse soulevée par le testimonio de Menchú illustre donc parfaitement la relation complexe existant entre l'auteur(e), le texte et le contexte de réception - le processus de réception compliquant bien souvent l'autorité des auteures du tiers-monde décidant d'écrire et de publier leur expérience.

Caren Kaplan note que "[r]ecourse to a politics of location [...] does not always result in a transformative feminist critical practice."⁴⁶ Une politique de position peut selon elle, encourager la célébration de la différence et du relativisme culturels qui mystifie plutôt qu'elle n'éclaire les relations de pouvoir. Selon Kaplan, "A politics of location is not useful when it is construed to be the reflection of authentic, primordial identities that are to be reestablished and reaffirmed." Et elle continue: "We should be suspicious of any use of the term to naturalize boundaries and margins under the guise of celebration, nostalgia, or inappropriate assumptions of intimacy."⁴⁷ Arif Dirlik va dans le même sens lorsqu'il observe que:

The celebration of the premodern pasts ... in the name of resistance to the modern and the rationalist homogenization of the world, results in a localism or a “Third-Worldism” that is willing to overlook past oppressions out of a preoccupation with capitalist or Eurocentric oppression and that in the name of recovery of spirituality affirms past religiosities that were themselves excuses for class and patriarchal inequalities.⁴⁸

La politique de position peut également mener à une inclusion masquant l'appropriation. Dirlik explique comment à travers un processus qu'il appelle “appropriation of the local for the global,” différentes cultures sont admises “into the realm of capital only to break them down and to remake them in accordance with the requirements of production and consumption, and even to reconstitute subjectivities across national boundaries to create producers and consumers more responsive to the operations of capital.”⁴⁹ Amireh et Suhair Majaj remarquent qu'une telle forme d'appropriation se décèle par exemple de plus en plus, dans le rayon des aliments dits “ethniques” au supermarché, dans la section “world music” dans les magasins de musique, ou encore à la manière dont certains objets culturels sont “refaçonnés,” ceci afin de les faire correspondre à une vue homogénéisée d'une culture mondiale (“global culture”). Ainsi, le cas de l'instrument de musique arabe traditionnel, le dirbakeh, appelé désormais “world drum,” effaçant ce faisant son lieu d'origine.⁵⁰ On peut ajouter à cette liste l'exemple du couscous, plat traditionnel du Maghreb, et la musique raï originaire d'Algérie, revendiqués aujourd'hui comme un des plats nationaux et une des musiques nationales en France - même revendication en Angleterre avec les plats indiens au curry. Une complète focalisation sur la politique de position peut donc avoir des conséquences imprévues: elle peut mener à une nostalgie conservatrice qui renforce en fin de compte l'oppression, à une exploitation du régional servant les intérêts du capitalisme mondial, ou encore à un intérêt prononcé pour l'individuel, au détriment d'un contexte historique plus large.

Féminisme et le processus de réception

Certains critiques tels Lata Mani, Chandra Talpade Mohanty, Elspeth Probyn ou encore Gayatri Chakravorty Spivak, ont constaté les limites de la politique de position et ont souligné la nécessité de modifier et d'étendre le concept. Mohanty et Mani ont toutes deux noté le besoin d'analyser à la fois la production et la réception des discours sur la différence en théories féministes. Tandis que Probyn encourage les théoriciennes féministes à analyser "location as a question of 'where we speak from and which voices are sanctioned,'"⁵¹ et incite "to acknowledge boundaries, not as mythic 'differences' that cannot be 'known' or 'theorized' but as sites of historicized struggles."⁵² Malgré les problèmes associés à la politique de position, Probyn encourage les théoriciennes à ne pas abandonner le régional mais de travailler "more deeply in and against it."⁵³ Kaplan, quant à elle, remarque qu'une nouvelle conception de la politique de position (politics of location) s'avère nécessaire, ceci afin d'arriver à une pratique féministe transnationale.

Only when we utilize the notion of location to destabilize unexamined or stereotypical images that are vestiges of colonial discourse and other manifestations of modernity's structural inequalities can we recognize and work through the complex relationships between women in different parts of the world. A transnational feminist politics of location in the best sense of these terms refers us to the model of coalition [...] to affiliation. As a practice of affiliation, a politics of location identifies the grounds for historically specific differences and similarities between women in diverse and asymmetrical relations, creating alternative histories, identities, and possibilities for alliances.⁵⁴

Cette nouvelle vue sur la politique de position souligne l'importance du contexte de réception car c'est là que se situent, selon Kaplan, les possibilités de relation, de connexion, et de coalition:

Too often, Western feminists have ignored the politics of reception in the interpretation of texts from the so-called peripheries, calling for inclusion of "difference" by "making room" or "creating space" without historicizing the relations of exchange that govern literacy, the production and marketing of texts, the politics of editing and distribution, and so on. Most important, feminists with socioeconomic power need to investigate the grounds of their strong desire for rapport and intimacy with the "other." Examining the politics of location in the

production and reception of theory can turn the terms of inquiry from desiring, inviting, and granting space to others to becoming accountable for one's own investments in cultural metaphors and values. Such accountability can begin to shift the ground of feminist practice from magisterial relativism (as if diversified cultural production simply occurs in a social vacuum) to the complex interpretive practices that acknowledge the historical roles of mediation, betrayal, and alliance in the relationships between women in diverse locations.⁵⁵

Amireh et Suhair Majaj notent elles aussi, le besoin de considérer davantage la part de responsabilité féministe et le processus de réception des textes du tiers-monde dans les relations s'établissant entre femmes de diverses origines géographiques et culturelles, et dans la formation de représentations et de valeurs culturelles – ceci afin de dépasser les oppositions conventionnelles: occident / tiers-monde, mondial / régional. Selon elles, s'il est important d'analyser les liens étroits et complexes existant entre le mondial et le régional, il est tout aussi important de ne pas choisir entre les deux car:

[...] in any context both the reading of a text and its reception are constructed according to local agendas (whether First World or Third World), which are themselves intimately informed by global forces. Although historicization of the relations of production and reception requires a focus on the local context, this must always be viewed in relation to the global dimension. Reception analysis draws our attention not simply to the ways in which local responses may resist globalizing tendencies, but also to the ways in which the local responses are themselves shaped by the global discourse.⁵⁶

Représentation et réception de la femme arabe et de son texte: L'exemple de Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist de Huda Shaarawi

L'intérêt accru pour le processus de réception est important dans le cas des textes autobiographiques féminins – et en ce qui nous concerne, les autobiographies d'auteurs originaires du monde arabe – car, bien souvent, ces textes semblent avoir été limités et transformés pour satisfaire aux attentes d'un public occidental. Un parfait exemple de cela est l'autobiographie de la féministe égyptienne, Huda Shaarawi (1879-1947), Mudhakkirat Raida al-Mara al-Arabiyya al-Haditha (Memoirs of a Modern Arab Woman Pioneer), intitulée en anglais Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist,⁵⁷ écrite dans les années 1940, mais publiée en 1981 après la mort de l'auteure. Ne

maitrisant pas l'arabe écrit, Shaarawi avait dicté son texte à son secrétaire Abd al-Hamid Fahmi Mursi. Shaarawi est une des militantes féministes égyptiennes importantes de la première moitié du vingtième siècle. Elle fonde en 1923 l'Union Féministe Egyptienne qu'elle dirigera jusqu'à sa mort.⁵⁸ Active sur le plan politique, elle s'est battue pour la réforme des lois contrôlant le mariage, le divorce, la garde des enfants, et autres aspects de la vie familiale, et a préconisé l'éducation des femmes.

Traduit, édité et introduit par Margot Badran, de manière à le rendre aussi attrayant que possible pour le lecteur occidental, Harem Years illustre comment les textes de femmes non-occidentales – en particulier de femmes arabes - sont présentés en occident et souligne certains des problèmes associés au processus de réception. Pour ces raisons, nous aimerions donc examiner ce texte en plus de détails, à travers certaines études récentes faites à son sujet.

Des critiques récentes ont montré comment le texte original et sa traduction anglaise sont en fait deux textes séparés, destinés à deux groupes de lecteurs bien distincts.⁵⁹ Les Mémoires de Shaarawi étaient à l'origine destinées à un public arabophone, tandis que Harem Years s'adresse de toute évidence à un public occidental. Cela se note non seulement, dans le titre mais également dans le contenu des deux textes. Les idées préconçues du public occidental sur le monde arabe et plus particulièrement sur la condition de la femme arabe, signifient qu'il a souvent certaines attentes vis-à-vis de textes écrits par et sur les femmes arabes et musulmanes, qui limitent généralement la lecture de ces textes. Ainsi, certaines ont noté qu'en décidant de changer le titre, Badran semble davantage motivée par un désir de satisfaire la demande en occident pour des "histoires de harem," plutôt que par le désir d'introduire la voix de Shaarawi à un nouveau public.⁶⁰ En effet, l'utilisation du mot "harem" dans le titre ne suggère pas simplement pour le lecteur occidental, la sphère privée et familiale de la maison réservée

aux femmes, mais évoque plutôt d'emblée, un lieu de débauche et de soumission. Ce choix de mot n'apparaît donc pas innocent mais semble plutôt encourager les attentes du lecteur, pour qui le mot "harem," comme le souligne Badran elle-même dans l'introduction au livre, "conjures up a host of exotic images."⁶¹ Le titre anglais est donc très commercial, destiné à attirer – au-delà des universitaires – un public beaucoup plus large de non-spécialistes. De plus, ce simple changement dans le titre introduit Shaarawi en relation avec le harem, la présentant dès le départ comme victime de l'oppression masculine. Amal Amireh remarque que "Shaarawi's title puts her at the center of her own narrative, emphasizes her subjectivity and agency, and identifies her as the source of enunciation. Badran's title, on the other hand, identifies Shaarawi with an institution and locates the narrative in a 'harem.'"⁶²

Or, cela s'avère d'autant plus étonnant que Shaarawi n'utilise le terme "harim" qu'une seule fois au cours des 457 pages composant son texte d'origine. Alors que la version anglaise utilise le mot "harem" vingt-cinq fois dans la seule introduction, ainsi qu'à maintes reprises dans les notes en bas de pages et dans les légendes accompagnant les photos. Mohja Kahf remarque qu'en contraste, la seule fois où Shaarawi utilise un terme spécial en référence à un endroit dans la maison, elle utilise le mot "salamlik," qui désigne une pièce où l'on reçoit les hommes rendant visite à la famille – l'accès au reste de la maison leur étant interdit. De plus, en arabe, Shaarawi utilise le mot "haram" pour "madame," ainsi "Haram Rushdi Basha" est la femme de Rushdi.⁶³ Comme le souligne Kahf, le terme "harem" ne constitue certainement pas un mot clé dans la version arabe des mémoires parce qu'il ne représente pas une catégorie sémantique nette et précise pour Shaarawi. En occident au contraire, le mot "harem" évoque immédiatement un lieu précis, un lieu d'enfermement et de soumission forcés pour les femmes. Or, la perception qu'a Shaarawi de l'intérieur du harem ne correspond pas à celle qu'en a le lecteur

occidental situé à l'extérieur. Non seulement le mot "harem" est-il absent de son texte, mais le sujet de l'enfermement n'en constitue pas un des principaux éléments structurants – contrairement à ce qui se passe dans la traduction anglaise. La vie sociale de Shaarawi et des femmes de sa famille ne semble guère moins active que celle d'une femme européenne issue d'un milieu social équivalent et vivant à la même époque, à Paris ou à Londres. Elle décrit ainsi les obligations mondaines, les visites respectives dans les familles de la haute bourgeoisie du Caire, les oeuvres de charité, les contacts avec la cour.⁶⁴ Il s'ensuit que:

The transformation of Sha'rawi's account into a harem memoir makes the English version a radically different reading experience from the Arabic version. The English version permits the reader to relegate Sha'rawi's writing to a harem of "First World" creation, a ghetto where Arab women's writing is put by the United States reception process, there to languish behind the mystique of "Third World woman's difference."⁶⁵

Notons que le harem (et aussi le voile), représente une obsession pour nombres d'écrivains et de critiques qui le considèrent encore aujourd'hui comme symbole de l'emprisonnement et de l'oppression des femmes arabes. La dichotomie public/privé à la base du discours ethnographique colonial et de la critique contemporaine se rapportant au monde arabe, sépare celui-ci en deux mondes distincts: l'espace privé des femmes et des tâches domestiques, et l'espace public des hommes et des activités politiques. Si cette observation peut s'avérer vraie au premier abord, les choses ne sont évidemment pas aussi simples. Les femmes ont toujours eu une influence plus ou moins grande sur la sphère publique - même si pour celles vivant dans le harem, il s'agit d'une influence indirecte, par personnes interposées. Cynthia Nelson explique que:

Women do approach public affairs but they do so from private positions. In public, women are separated from men, and men mix widely in the public circle of the market. The women, on the other hand, mix in a large number of smaller groups, more exclusive than the society of men and consisting largely of closer and more distant kin, affines, and other women who are friends of the women of the family ... [Middle Eastern] families are one of the basic groupings in its

economic and political, as well as its moral aspects ... Women, in general, are a necessary part of the network of communication that provides information for their menfolk, and at the head of the social hierarchy are some women who form a focus for the smaller groupings of women and a bridge between their concerns and the public concerns of men.⁶⁶

Les rôles conventionnels des femmes que l'on considérait limités à l'aspect domestique et donc à l'espace privé, sont en fait beaucoup plus complexes et fluides et touchent également à l'aspect économique, social et politique de la communauté. La séparation entre le public et le privé n'est pas aussi nette que certains ont voulu le croire. Les femmes arabes ont toujours été impliquées en politique que ce soit de manière indirecte ou plus directe – comme l'indique leur rôle dans les mouvements de libération nationaliste de divers pays arabes.

Mohja Kahf note que la perception du public occidental de la condition des femmes dans le monde arabe, découle d'un long passé empli de stéréotypes à l'encontre des différents peuples arabes et de la religion musulmane.⁶⁷ À l'heure actuelle, trois stéréotypes définissent selon elle, la représentation de la femme arabe en occident. Le premier est qu'elle est victime de l'oppression sexuelle. Le second stéréotype la dépeint comme une "évadée", quelqu'un qui se voit obligée de fuir une culture intrinsèquement oppressive. Le troisième stéréotype la représente comme un simple "pion", manipulée par l'homme arabe. Le texte original arabe des Mémoires est donc transformé afin de correspondre davantage aux attentes du public occidental. Cependant, il ne faut pas simplement interpréter cette transformation comme le choix délibéré d'un seul individu - la traductrice Badran - mais plutôt comme un phénomène s'inscrivant dans un processus plus large, en l'occurrence les demandes et pressions du monde de l'édition, et finalement les attentes du lecteur. Les pressions émanant du milieu de réception contribuent donc largement aux transformations effectuées dans la version anglaise des Mémoires.

Ces transformations sont tellement considérables que les critiques s'accordent pour dire que l'auteure de Harem Years est en fait Badran et non Shaarawi.⁶⁸ En effet, des cent-cinquante pages composant le livre, seulement soixante-dix-sept d'entre elles constitue le texte de Shaarawi même. Le reste du livre consiste en une préface, une chronologie, une introduction, un épilogue, une section de notes, un appendice, un glossaire et quarante-quatre photos. Dans la version arabe, treize des quarante-cinq chapitres constituant le texte, sont consacrés à l'enfance et l'adolescence de Shaarawi dans le harem. Le reste du livre couvre principalement sa vie publique dans l'arène politique de l'Egypte du début du vingtième siècle. En effet, pionnière du mouvement des droits des femmes en Egypte, Shaarawi était également à l'avant-garde du mouvement nationaliste de son pays et a activement participé à la lutte de libération nationale contre la Grande-Bretagne.⁶⁹ L'importance du rôle politique de Shaarawi n'est cependant guère traitée dans le texte anglais, où cette partie de sa vie est simplement résumée par la traductrice et reléguée dans l'épilogue. Harem Years couvre avant tout la première moitié de la vie de Shaarawi, Badran structurant la division du matériel autour de la notion de "harem," comme le montre les titres des différentes parties: "The Family," "Childhood in the Harem 1884-92," "A Separate Life 1892-1900," et "A Wife in the Harem 1900-18."⁷⁰ Cette version du texte met donc plutôt l'accent sur la vie privée de l'auteure.

On note ainsi quatre aspects de transformation majeure dans le texte anglais par rapport à la version arabe. Tout d'abord, Badran réduit l'importance de la présence et de l'influence de certains personnages masculins dans la vie de Shaarawi. L'influence de la culture européenne dans la formation intellectuelle de Shaarawi est exagérée au dépens des cultures arabo-musulmanes. Les privilèges auxquels l'auteure a accès en tant que membre d'une classe sociale aisée sont camouflés. Finalement son histoire qui est celle d'un personnage public dans le texte arabe, est réorientée plutôt vers le "harem" et la vie

privée dans la version anglaise. Mohja Kahf explique ces changements comme un moyen permettant de présenter Shaarawi au lecteur occidental, à la fois comme victime et “évadée” de l’oppression sexuelle du harem, tout en évitant néanmoins de la catégoriser comme simple “pion” aux mains de l’homme arabe.

Dans les Mémoires, tout le second chapitre du texte de Shaarawi est une apologie du père, le sultan Basha. Ceci constitue un aspect important dans le texte original car l’auteure tente, ce faisant, de défendre la réputation et le patriotisme de son père défunt, accusé d’avoir aidé les Anglais à envahir l’Egypte en 1882. Cependant, dans la traduction anglaise, l’apologie du père est reléguée en appendice, tandis que d’autres passages mentionnant le père ont été transformés. Dans la préface au livre, Badran explique avoir fait “some minor deletions to remove repetitions or the occasional over-elaboration,”⁷¹ ceci pour qu’il y ait plus de fluidité dans le texte. Par conséquent, les éloges que fait Shaarawi des vertus de son père (générosité, loyauté, élévation, attachement aux symboles de la religion) ne sont pas mentionnés dans la traduction. De même, certains adjectifs comme “bien-aimé” que Shaarawi utilise fréquemment en parlant de son père, et qui reflètent sa tendresse et son amour envers son père, n’apparaissent pas dans la version anglaise. Le grand-père paternel pour qui Shaarawi éprouvait une affection profonde est quant à lui, totalement omis du texte anglais; comme l’est l’énumération des différentes générations d’ancêtres qui l’ont précédée. Badran fait donc peu de cas de la place prioritaire accordée par Shaarawi à son père et à son grand-père dans les Mémoires et de son souci à vouloir établir la généalogie de sa famille, choses qui constituent pourtant un aspect important dans la tradition littéraire arabe et qui place Shaarawi au centre d’un milieu familial et d’un héritage arabo-musulman auxquels elle adhère pleinement.

Cependant pour le lecteur américain, à qui le titre Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, laisse entrevoir l’histoire d’une femme arabe ayant réussi à s’enfuir de l’enfermement et l’oppression du harem, et à se libérer de l’autorité du père ou du mari, le portrait de ces hommes ne peut guère être positif. Dans cette perspective, si Badran était restée fidèle au ton chaleureux et affectueux utilisé par Shaarawi pour décrire sa relation avec son père et son grand-père, la critique aurait catalogué cette dernière comme “pion” de l’homme arabe.

En effet, rejoignant Lazreg et Bulkin – mentionnées auparavant - Mohja Kahf remarque que:

An Arab woman who seems to wield some degree of power in her society and/or does not divest herself of Arab culture and attachments to Arab men must be operating under a false consciousness and is a “pawn.” The concept of the Arab woman as “pawn” is a useful refuge when a system of representation whose range for Arab women extends from “victim” to “escapee” is confronted with data that does not fit either of these categories.⁷²

Or, ce point de vue ne peut assurément pas fonctionner avec le rôle de féministe – tel que le conçoit une certaine critique occidentale - attribué à Shaarawi d’entrée de jeu: Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist. Certaines voient par conséquent, dans les transformations éditoriales de Harem Years, le besoin de façonner un texte qui corresponde davantage aux attentes du public, auquel on suggère dès le titre qu’il lui sera donné à voir un autre exemple de harem oriental, où les femmes ne peuvent être que victimes du pouvoir de l’homme et désireuses d’échapper à leur culture oppressive – non pas entretenant des relations étroites, affectueuses et importantes sur le plan émotionnel et intellectuel avec les hommes de leur famille, comme se fut le cas pour Shaarawi.⁷³ Badran réinterprète donc les Mémoires afin qu’ils s’accordent avec les attentes du public occidental.

Si la version anglaise des mémoires de Shaarawi, Harem Years, offre une vue différente de la version originale car accentuant certains passages au détriment d'autres, notre examen détaillé du texte et de certaines critiques s'y rapportant n'est cependant pas tant destiné à critiquer le travail de Badran, qu'à souligner certains des problèmes et pressions politico-économiques associés à la réception en occident, de textes d'auteurs arabes.⁷⁴ Le travail de traduction et de promotion de Badran est certainement important, car il permet d'introduire le texte d'une féministe arabe – même si de manière imparfaite – à un public anglophone. De plus, ce texte est également important car, comme l'ont montré certains critiques, il souligne et permet de comprendre comment les attentes du public occidental et le contexte de stéréotypes vis-à-vis des femmes arabes peuvent transformer et limiter les récits autobiographiques de ces dernières. Il signale les tensions existant entre le récit de celle écrivant son autobiographie et les procédés institutionnels à travers lesquels ce récit est transmis et reçu, ainsi que les représentations culturelles qui en découlent. Il s'avère donc essentiel de considérer les textes de femmes arabes dans le contexte des relations de pouvoir entre l'occident et le tiers-monde. Ceci afin de les sortir du "harem de la différence du tiers-monde" et d'évaluer plutôt leur importance et leur pertinence dans un contexte plus large, un contexte mondial.⁷⁵

Deuxième partie: Féminisme arabe

Comme pour la plupart des pays en voie de développement, les changements qu'a connu l'Algérie ont été en partie influencés par l'impérialisme occidental. La conscience nationale s'est développée en réaction au colonialisme européen qui a touché le Maghreb dès le dix-neuvième siècle. Les mouvements de libération nationale dans les différents pays arabes, ont changé la carte politique et la structure socio-économique de cette partie du monde. Il va de soi que ces changements ont également affecté les femmes arabes.

Dans le monde arabe, le développement de la conscience féministe est étroitement lié à celui de la conscience nationale, et cela, dès le dix-neuvième siècle.⁷⁶ Certains soutiennent que, la conscience féministe et la conscience nationaliste étant nées à la même période et en réaction à l'impérialisme occidental, le féminisme représente par conséquent une importation étrangère et n'est guère pertinent au contexte de la culture arabe. Ceux défendant ce point de vue sont principalement des Arabes traditionalistes ou politiquement conservateurs, et ceux opposés à l'émancipation des femmes et considérant que le féminisme n'a aucun rapport à la culture arabe.⁷⁷ Citant Kumari Jaywardena, Nawar Al-Hassan Golley explique que pour ce groupe, le féminisme représente "a product of 'decadent' Western capitalism ... it is the ideology of women of the local bourgeoisie, and that it either alienates women from their culture, religion and family responsibilities on the one hand, or from the revolutionary struggle for national liberation and Socialism on the other."⁷⁸ S'il est vrai que le mouvement des femmes dans le monde arabe s'est vu influencé par des mouvements de femmes d'autres régions du monde, cela ne signifie pas pour autant qu'il est étranger à la culture arabe en tant que telle. Certaines notent effectivement que les premiers appels à l'émancipation des femmes datent de la période précoloniale et découlent de changements économiques et politiques importants, dans les sociétés arabes de l'époque.⁷⁹ Dans ce contexte, le féminisme apparaît comme un mouvement autochtone à ces sociétés, et non simplement une importation de l'occident. Il naît des tensions et transformations engendrées par la disparition des moeurs traditionnelles, religieuses et féodales turques ottomanes et l'essor de moeurs modernes, laïques et capitalistes européennes.

Il s'avère cependant difficile de désigner de manière catégorique une origine précise, arabe ou occidentale. Cela explique que dans le discours critique les avis demeurent partagés. En effet, certaines femmes arabes considèrent le féminisme arabe

comme étant à la fois indigène au monde arabe et faisant partie d'un phénomène plus universel. D'autres, qu'il s'agit d'une importation occidentale, adoptant néanmoins une relation d'opposition au féminisme occidental. Les critiques occidentaux pour leur part, sont tout aussi partagés quant à l'origine du féminisme arabe. Certains sont d'avis qu'un féminisme arabe autochtone est impossible, dû à la nature oppressive de la religion musulmane vis-à-vis de la femme. D'autres pensent qu'il s'agit d'un phénomène occidental exporté vers les pays arabes. D'autres encore qu'il s'agit d'un phénomène purement arabe, ou encore qu'il s'agit d'une manifestation locale d'un féminisme universel.⁸⁰ Dans Opening the Gates, Badran et Cooke notent que si les différents critiques affirment l'universalité et la diversité du féminisme, ils en reconnaissent également la pluralité et préfèrent donc utiliser le mot "féminismes". L'emploi du pluriel reflète une nouvelle perspective qui met en question le mythe d'un féminisme occidental monolithique et soulignent que différents féminismes se développent et sont en fait le produit de périodes, d'endroits, de classes et de races spécifiques.⁸¹

Définition du féminisme

Il convient de définir ici le concept de "féminisme" et d'examiner les connotations qu'il a dans le contexte du monde arabe. Badran et Cooke remarquent qu'un mot connotant l'idée de féminisme fait son apparition dans le monde arabe avec la publication en 1909 par Malak Hifni Nasif (sous le pseudonyme de Bahithat al-Badiya – "Seeker in the Desert") d'un recueil d'articles et de discours intitulé Al-Nisaiyat.⁸² Le mot "nisaiyat" signifiant "quelque chose par ou sur les femmes." Si le titre du recueil n'est pas une référence directe au féminisme, le contenu, lui, le révèle clairement, préconisant l'amélioration de la vie des femmes – entre autre, une nouvelle éducation et la possibilité de travail – et le rétablissement de certaines libertés reconnues et accordées par l'islam.⁸³ La publication de Al-Nisaiyat dans le journal *Al-Jarida*, organe de presse

nationaliste libéral du parti Umma, permet aux idées féministes d'atteindre un public plus large, tant féminin que masculin. En 1923, les Egyptiennes, membres de l'Union Féministe Egyptienne, sont les premières à utiliser le terme "nisai" dans le sens de "féministe" pour se définir et définir leur organisation. Si en français, langue dominante des femmes appartenant à l'Union Féministe Egyptienne, la distinction entre "féminine" et "féministe" est claire, cela n'est guère le cas en arabe pour le mot "nisai," dont le sens, encore aujourd'hui, demeure ambigu et ne devient clair qu'en contexte.⁸⁴ Cependant, l'absence de terminologie ne signifie pas que l'on ne puisse parler de "féminisme" dans les pays arabes, ou qu'on ne puisse qualifier certaines personnes de "féministes". En effet, pour reprendre la définition de Kumari Jaywardena, une personne ou un texte est féministe lorsqu'elle/il soulève des problèmes féministes. C'est-à-dire lorsque le contenu d'un discours ou d'un texte reflète "the awareness of women's oppression and exploitation within the family, at work and in society and conscious action by women and men to change this situation."⁸⁵ Ainsi l'un des premiers exemples d'un tel discours féministe se trouve, selon Badran et Cooke, mais sans plus de précision bibliographique, dans la poésie d'une femme arabe publiée en 1860.⁸⁶

Contextes historiques

D'un point de vue historique, le féminisme se manifeste d'abord dans un contexte pré-colonial, suivant l'essor du capitalisme et la naissance de l'état moderne. Nawar Al

Hassan Golley résume l'histoire du féminisme arabe comme suit:

The story of Arab feminism can be outlined in the following fashion. First, the call for women's rights was part of the general movement to reform Islamic practices and hence the whole social order of Islamic societies. Second, the first calls for women's emancipation were voiced by educated men and women of the national bourgeoisie, who were later joined by men and women of the petit-bourgeoisie, struggling for liberation and democratic rights. Third, Arab feminism was born within and continues to suffer the predicament caused by the double struggle: internally against the old religious, social and economic order and externally against European colonization.⁸⁷

Cela est le cas pour l’Egypte, où au début, les femmes fondent leur féminisme sur l’islam, et par la suite sur le nationalisme. Le mouvement de modernisme musulman, promu au dix-neuvième siècle en Egypte, par le cheikh Mohammad Abdou (1849-1905), tente de concilier islam et modernisme.⁸⁸ Utilisant l’idée de “ijtihad” (recherche indépendante) qui maintient que la religion musulmane est directement accessible – sans l’intermédiaire d’un dignitaire religieux - à tout individu sérieux, éduqué et soucieux de comprendre ses enseignements, les musulmans réinterprètent le Coran. Les femmes découvrent ainsi que certaines pratiques, soi-disant musulmanes, comme le port du voile, la ségrégation des sexes et l’isolement des femmes imposées aux citadines, ne sont en fait pas prescrites par l’islam; et apprennent qu’au contraire, l’islam garantit des droits fondamentaux à tout croyant, homme ou femme.

Badran et Cooke soulignent qu’il est important de distinguer le féminisme des femmes du féminisme des hommes.⁸⁹ Citant l’étude effectuée par Badran sur le féminisme en Egypte, elles notent que des différences fondamentales existent en effet entre les deux discours.⁹⁰ Ainsi, la position pro-féministe des hommes résulte du contact avec la société européenne. Ils soutiennent que la société arabe est arriérée parce que les femmes sont arriérées et celles-ci sont arriérées à cause d’un manque d’éducation et de contraintes sociales tels le port du voile et l’isolement pratiquées dans les classes moyennes et supérieures. La seule manière de remédier à ce problème, selon eux: éduquer les femmes. Parmi ces hommes soulevant la question du droit à l’éducation des femmes, l’on trouve Ahmed Fares el-Shidyak, Rifaa Rafi el Tahtawi et le cheikh Mohammad Abdou.⁹¹ A la base de leur argument: leur défense des enseignements fondamentaux de l’islam, qui ont été selon eux, déformés au cours du temps et mal compris. Peu à peu cependant, le débat en faveur des droits des femmes se détache du

contexte religieux. Certains réformateurs, tel Qasim Amin (1865-1908), sont plus radicaux dans leurs demandes.⁹² Selon eux, la nation ne peut aller de l'avant sans améliorer la position des femmes. Ils préconisent donc le droit des femmes au travail et des réformes légales afin d'améliorer leur statut.⁹³

Le féminisme des femmes, quant à lui, est à l'origine, un phénomène des classes aisées. Il découle de deux choses: d'une part, l'accès de ces femmes à une excellente éducation, d'autre part, l'observation des transformations ayant lieu dans leur propre vie durant une période de grands changements. Parmi ces premières féministes citons la Libanaise Zainab Fawwaz (1850-1914), la Syrienne Warda al Yazigi (1838-1924) et l'Égyptienne Aisha al-Taimuriya (1840-1902).⁹⁴ Au départ, le féminisme de ces femmes se révèle dans des textes littéraires (prose et poésie). Par la suite, elles fondent des salons littéraires, des clubs et des revues destinées aux femmes. Leurs écrits et leurs discussions dénotent une conscience assez développée de leur propre subordination et de leur séparation de la vie publique, et révèlent leur mécontentement vis-à-vis de cette situation. Cela les amènent à lutter – même si de manière non militante au début - pour des droits fondamentaux, notamment l'accès à l'éducation pour toutes et la révision des lois du mariage et du divorce, ceci afin d'assurer les moyens d'existence des femmes. Elles discutent également les problèmes concernant le port du voile et la ségrégation, pratiques non prescrites par l'islam comme on le leur a fait croire jusque là.⁹⁵ Hommes et femmes contribuent donc au débat général de réforme.

Cependant dès la fin du dix-neuvième siècle, le féminisme arabe étant lié au mouvement nationaliste, devient davantage militant. Dans le cas de l'Égypte, les femmes de toutes origines sociales, contribuent ainsi au changement de la situation politique de leur pays. Elles participent activement aux manifestations et grèves organisées contre l'occupant britannique:

In the stormy days of 1919, (the women) descended in large bodies into the streets, those of the more respectable classes still in veil and shrouded in their loose black coats, whilst the courtesans from the lower quarters of the city, who had also caught the contagion (of political unrest) departed themselves unveiled and arrayed in less discreet garments. In every turbulent demonstration women were well to the front. They marched in procession – some on foot, some in carriages shouting “independence” and “down with the English” and waving national banners.⁹⁶

Si l’Egypte apparaît comme le pays précurseur des développements féministes et nationalistes dans le monde arabe, elle n’est cependant pas un cas unique. Dans d’autres pays arabes, les femmes jouent également un rôle important dans le mouvement nationaliste et le mouvement de libération de leur pays. Dans Opening the Gates, Badran et Cooke décrivent ce rôle comme suit:

In the late 1930s, during the Arab Revolt in Palestine, women from the Mashriq, who had earlier channelled their energy mainly into philanthropic and literary societies, became active as nationalist and feminist militants. In 1938 and 1944, at pan-Arab conferences in Cairo, they joined forces in cementing Arab feminist consciousness. In 1944, they formed the Arab Feminist Union. Among Palestinian women during the mandate period and after the creation of the state of Israel, women’s nationalism took priority with the impending and actual loss of their country. In Sudan, women participated in the national independence struggle in the mid-1950s and continued as an organised feminist movement. During the Algerian Revolution, 1954-62, most of the women who participated were young and only much later did some become feminists. In the late seventies and eighties, Palestinian women increasingly asserted themselves as feminists and nationalists simultaneously. Meanwhile women in the Arabian Peninsula took advantage of new educational opportunities, and state policies to reduce large foreign work forces opened new possibilities for work. In Kuwait, where women have more opportunities to organise and are freer to express controversial views, feminism has the most visible face, while in Saudi Arabia, where greater constraints are imposed upon women and candid expression, it is the least visible.⁹⁷

Donc, si l’Egypte apparaît comme le pays précurseur des développements féministes et nationalistes dans le monde arabe, chaque pays demeure unique, sa situation particulière déterminant et informant des développements locaux spécifiques. Ainsi, parmi les aspects ayant connus un développement différent en Egypte par rapport à celui d’autres pays arabes, citons la lutte des femmes pour l’abolition de la polygamie et pour le changement des lois sur le mariage et le divorce, qui n’a guère connu de succès en Egypte. Par contre,

des pays tels la Tunisie, la Syrie et l'Iraq, ont introduit des mesures pour rendre la polygamie et le divorce unilatéral plus difficiles, la Tunisie prohibant complètement la polygamie.⁹⁸

Femmes en Algérie

La colonisation française en Algérie a des conséquences désastreuses pour la société autochtone et plus particulièrement pour les femmes algériennes.⁹⁹ Une fois la pacification du pays assurée, vers la fin du dix-neuvième siècle, la question de la femme algérienne devient centrale dans le discours colonial français. Julia Clancy-Smith remarque que la construction de *l'Algérie française* repose autant sur l'élaboration d'un regard fixé sur les femmes algériennes que sur la mise en place de la machine bureaucratique, du contrôle politique ou de la dépendance économique vis-à-vis de la Métropole.¹⁰⁰ Ce regard colonial constitue une force cruciale dans la politique culturelle de l'identité des colons. Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, les observateurs coloniaux de la société nord-africaine utilisent deux mesures pour évaluer l'infériorité de la population indigène: les institutions politiques autochtones et les niveaux de développement technologique. Ces mesures représentent cependant simplement un moyen pour les Français d'évaluer le sous-développement culturel autochtone par rapport à l'Europe.

Dans la société algérienne, la source de toutes les relations sociales est l'islam – l'islam des gens ordinaires mais aussi l'islam des confréries militantes soufies, des saints et des mahdis.¹⁰¹ Dès 1830, les administrateurs coloniaux et les officiers de l'armée française multiplient les rapports sur l'islam, qu'ils décrivent comme la religion de révolte par excellence.¹⁰² Après 1870, alors que le pays passe de l'autorité militaire sous l'autorité civile et sous l'assujettissement moral de la France, le statut des femmes musulmanes devient de plus en plus important dans le processus d'évaluation de

l'homme algérien, jugé politiquement subalterne et culturellement autre. En conséquence, entre 1830 et 1900, parallèlement au discours colonial dominant concernant un islam masculin, actif et séditieux, se développe le discours d'un islam immuable et monolithique formant la base des structures familiales et relations sociales indigènes. Aux yeux de l'occupant, les femmes algériennes souffrent de l'oppression imposée par les lois et coutumes musulmanes. Par conséquent, entre 1870 et 1900, alors que le regard colonial se fixe progressivement sur les femmes musulmanes, l'islam passe dans les textes français du "champ de bataille à la chambre à coucher."¹⁰³ Le regard de l'homme et de la femme européens sur la femme musulmane devient dès lors, essentiel dans l'élaboration des représentations de l'empire. Clancy-Smith remarque que:

The female question embodied one of the most important subtexts in the emergence of French Algerian ethnogenesis by the late nineteenth century. The literature – official, popular fiction, quasi-scientific, etc. – devoted to Algerian Muslim women was decisive in forging *pied-noir* cultural identity as well as a sense of distinct political community. Indeed, both societies – colonial European and native North African – came to evaluate each other in terms of the female question.¹⁰⁴

De plus, dès 1900, les questions de sexualité et de genre, en particulier le statut des femmes arabes, tiennent une place privilégiée dans les débats concernant le suffrage des hommes algériens.¹⁰⁵ Le statut de la femme, manipulé sur le plan politique et rhétorique, devient donc une stratégie permettant de réfuter l'argument que l'assimilation des Arabes à la France soit désirable ou même possible.

Représentations textuelles et visuelles des femmes algériennes (1830-1900)

La question des femmes dans la société musulmane est d'abord traitée dans les textes officiels et semi-officiels des officiers et fonctionnaires du pouvoir colonial. Sauf quelques exceptions, ces textes masculins - particulièrement ceux écrit par les officiers attachés aux Bureaux Arabes (et ce, jusque vers la fin du siècle) – décrivent la femme arabe et la place qu'elle occupe dans la culture du Maghreb, mais ne traitent

généralement pas la question de la sexualité féminine. Les femmes dans ces textes apparaissent en tant que curiosités ethnographiques, simples objets décoratifs attrayants, objets curieux parmi tant d'autres que les Français découvrent au fur et à mesure de leur avancée dans le pays. Les femmes n'ont jusque là pas encore été investies "d'une aura offensante ou subversive."¹⁰⁶ Clancy-Smith note que:

When colonial male writers broached the topic of Muslim sexuality they treated the Arab male, believed to be "oversexed," not the Arab female. And the consequences of exaggerated male sexuality were deemed momentous for North African Muslim civilization. As a representative writer, Michel Chevalier, sermoned in 1865: "polygamy in Algeria prevents the development of social institutions, social movement, refinement of usages, culture of the spirit, and the progress of the arts, literature, and science."¹⁰⁷

Cependant cette attitude change radicalement dès la fin du dix-neuvième siècle qui voit un intérêt accru pour la question de genre et de sexualité féminine, sujets de plus en plus traités dans les textes tant officiels que non-officiels. On voit donc se multiplier les récits de voyages, les travaux quasi-scientifiques sur l'archéologie ou l'ethnologie, ou encore les romans à sensation (sur le plan sexuel). Ces textes non-officiels du colonialisme français jouent un rôle majeur dans la représentation du colonisé. Après 1900, les textes de femmes européennes deviennent eux aussi, de plus en plus nombreux: récits de voyages, traités sur les femmes indigènes, et littérature de harem.¹⁰⁸ Parmi ces auteures, certaines voient dans l'oppression sexuelle des femmes algériennes une cause politique à défendre. Ainsi, une des premières Françaises à écrire sur la sexualité et les femmes algériennes, est la féministe et militante politique, Hubertine Auclert.¹⁰⁹

Cependant, d'autres formes de représentation se développe également de manière significative à cette époque: peintures, photographies. Malek Alloula dans son livre The Colonial Harem, rassemble des photos et cartes postales de femmes arabes, datant de la première moitié du vingtième siècle, qui révèlent les préoccupations des Français pour le corps voilé ou dévoilé de la femme arabe.¹¹⁰ Sur ces photos - arrangées de manière à

fournir à l'homme européen, interdit de tout contact avec les femmes musulmanes respectables, accès à l'inaccessible - les femmes apparaissent à moitié dénudées et souvent dans des poses lascives. Ces photos de prostituées arabes dans des poses séductrices, remplacent peu à peu les représentations folkloriques de femmes dans leurs riches costumes autochtones faites par les officiers militaires français au début de la colonisation. La circulation de ces photos et cartes postales érotiques, disponibles dès les années 1890, contribue ainsi à répandre l'image de la femme arabe en tant que commodité sexuelle.¹¹¹ Dans ces transformations progressives des représentations visuelles, se note donc une "prostitutionnalisation" de la femme musulmane.¹¹² Cette représentation de la femme algérienne comme prostituée et courtisane apparaît également dans les textes écrits de la même période – notamment à travers la description d'escapades sexuelles avec les femmes de la tribu des Ouled Naïl.¹¹³ Cette tribu se distingue en effet par la grande liberté sexuelle accordée à ses femmes avant le mariage. La vente des charmes de ces dernières afin d'amasser l'argent de leur dot, était une pratique assez courante et acceptée. Cette pratique particulière à la tribu des Ouled Naïl était connue des Français dès le début de la conquête du pays, dans la première partie du dix-neuvième siècle. Les représentations françaises des Naïlias sont alors ambiguës. Dans le nord de l'Algérie, on les considérait comme des sortes de prostituées, mais dans le sud du pays, elles étaient décrites comme danseuses plutôt que prostituées.¹¹⁴ Ce n'est que plus tard dans le siècle, alors que des études semi-scientifiques et ethnographiques de plus en plus nombreuses sont publiées sur ces femmes, que la désignation "fille des Ouled Naïl" ou "Naïlia" devient synonyme de prostituée.¹¹⁵

Les textes officiels de la fin du dix-neuvième et début du vingtième siècles reflètent eux aussi l'intérêt toujours grandissant pour la femme arabe dans le discours colonial et s'inscrivent dans le débat beaucoup plus large de l'assimilation politique et

culturelle des autochtones.¹¹⁶ Dans ces textes, la femme arabe fonctionne comme une trope de la culture algérienne. Cette trope est de plus en plus employée à l'époque pour démontrer que la population autochtone ne pouvait ni absorber la civilisation française ni mériter des droits politiques et civils comparables à ceux accordés aux colons européens. "La femme arabe" constitue dès lors, un autre moyen de parler de l'islam – en particulier de la procréation de la famille musulmane, et par conséquent d'un ordre social tellement différent que l'assimilation s'avère inconcevable.¹¹⁷ A la fin du siècle, la question de genre et de sexualité devient étroitement liée à la question de race et devient un des sujets favoris des auteurs tant officiels que non-officiels. Clancy-Smith remarque que les débats soulevés par les écrits des Européens vont peu à peu fusionner l'ethnographie (discipline qui en est alors à ses débuts) et les impératifs de l'autorité coloniale, le monde officiel de l'impérialisme français et le domaine non-officiel. Les représentations des femmes musulmanes vont ainsi permettre d'élaborer les représentations d'une communauté algérienne française distincte à la fois de la communauté algérienne musulmane et de la communauté française de métropole, et acclamée par les colons dès la fin du dix-neuvième siècle.¹¹⁸

Féminisme français en Algérie: Hubertine Auclert et les femmes arabes

Les femmes françaises participent elles aussi au débat sur la condition des femmes algériennes. Comme il a déjà été mentionné, une des premières à écrire sur le sujet de l'oppression des femmes algériennes, est Hubertine Auclert. La fondatrice de la branche radicale du mouvement féministe français embrasse deux causes impopulaires à l'époque: le droit de vote des femmes en France et l'amélioration de la condition des femmes musulmanes en Algérie. En 1900, elle publie Les femmes arabes en Algérie, où elle dénonce le racisme, l'anti-sémitisme et la bigoterie dominant alors la société européenne en Algérie.¹¹⁹ Elle décrit comme suit le traitement de la population arabe:

In the eyes of foreigners, officials, Jews, settlers, and traders, the Arab, accorded less respect than his sheep, exists solely to be crushed. The dream [of the Europeans] is to push the Arab back into the desert in order to take from him what has not yet been taken. The French Algerians, who declare that fanaticism renders the Arabs uncivilizable, do everything possible to keep the Arabs in a state of ignorance so conducive to exploitation and domination.¹²⁰

Dans son texte, Auclert souligne également le parallèle existant entre le préjugé social et politique des hommes à l'encontre des femmes et le préjugé racial dirigé contre les colonisés.¹²¹ Elle note que la femme algérienne est doublement victime: du patriarcat de leur propre société d'une part et du patriarcat français de l'autre, et souligne la complicité entre le colonisateur et l'homme colonisé afin de perpétuer l'oppression de la femme. Cette complicité se révèle selon elle, dans le manque d'éducation accordée aux femmes algériennes, et le respect et maintien par le pouvoir colonial de lois et pratiques musulmanes telles la polygamie, le mariage de petites filles et la vente de mariées.¹²² Consciente donc du fait que les femmes algériennes souffrent doublement du colonialisme et parfaitement consciente des excès de l'ordre colonial, Auclert préconise néanmoins l'assimilation des Algériennes à la France. Une véritable assimilation ne peut cependant se faire selon Auclert qu'à travers les femmes françaises qui en tant que médiatrices culturelles, allant de maison en maison, sont les seules à pouvoir introduire la culture française dans l'espace domestique des femmes arabes. Auclert perçoit donc les femmes européennes comme phares et gardiennes de moralité et agents de civilisation. Ce sont les femmes françaises qui vont permettre la libération de leurs "soeurs musulmanes." Cependant comme l'observent certaines, ce discours de solidarité féminine internationale auquel Auclert a recours, demeure avant tout un discours impérialiste et hiérarchique.¹²³

Discours féministe français et l'islam

Notons que le débat en occident concernant la position et la condition des femmes arabes dans leur société, se fait toujours en rapport au contexte religieux et culturel de l'Islam. La plupart des occidentaux perçoivent ainsi les femmes arabes comme musulmanes et considèrent l'islam comme une religion monolithique et opprimante vis-à-vis de ces dernières. Il s'ensuit que la position des femmes dans le monde arabo-musulman a toujours été mal-interprétée en occident. Dans le cas particulier de l'Algérie, les nombreuses études sur les Algériennes publiées au cours des dix-neuvième et vingtième siècles, par les Françaises, universitaires et autres, sont toutes centrées sur l'islam. A l'époque coloniale, la religion est perçue comme un obstacle majeur à l'assimilation des Algériennes à la culture française. Dans le contexte algérien, cet obstacle ne s'applique d'ailleurs pas seulement aux femmes mais à toute la population autochtone, comme le note Clancy-Smith:

Racial politics and discourse in French North Africa differed somewhat from those in European colonies in sub-Saharan Africa. Clear-cut racial boundaries between colonizer and colonized did not always exist in Algeria; the vast majority of Arab-Berber peoples was of similar racial stock to the conquering Europeans, many of whom were from nearby Mediterranean countries or islands. Moreover, throughout the nineteenth century northern Europeans frequently characterized the Catholic Maltese and Sicilians as being of "African race." Thus, race had been a highly unstable category of difference in early French North Africa, and multiplicity of meanings and behaviors could be associated with it. In the hands of colonial apologists in Algeria, the classifications of "Arab" and "Muslim" became a cultural-racial grouping deployed to deny even the most basic rights to the indigenous population.¹²⁴

En catégorisant la population autochtone comme "musulmane," et suggérant ce faisant, des pratiques et coutumes religieuses et culturelles différentes et moralement inférieures, voire perverses - entre autre la polygamie, le harem, le port du voile, le mariage de petites

filles - le pouvoir colonial veut souligner avant tout des moeurs de vie incompatibles avec les lois et le mode de vie français, insinuant donc que l'assimilation est impossible.¹²⁵

Dans ce contexte, les textes féministes traitant des femmes algériennes révèlent souvent une certaine empathie vis-à-vis de ces dernières qu'ils perçoivent comme inférieures, tandis qu'ils ne révèlent bien fréquemment que mépris pour les hommes algériens. Dans certains de ces textes, les auteures essaient de distancier les Algériennes de la religion musulmanes en les situant en référence à un passé pré-islamique. Lazreg remarque que cela est déjà le cas dans le texte d'Auclert qui décrit les Algériennes comme étant "at heart the daughters of the free-thinking women of pre-Islamic Arabia. The eloquence they displayed in court, [...] was such that 'you would think you heard, resuscitated, the beautiful speakers of pagan Arabia.'"¹²⁶ De même en 1929, l'anthropologue Mathea Gaudry, consciente qu'elle ne peut changer les croyances religieuses des Algériennes, souligne cependant elle aussi, la notion du passé pré-islamique des femmes algériennes. Elle remarque: "By subjecting her [the woman from Ammour mountain] to the authority of a master whom she must fear, Islamic law profoundly separated her from those berber and pre-Islamic women: Sadouk, Raytah and others whose independence is legendary."¹²⁷ Aux yeux de ces auteures, l'islam est donc seul responsable de toutes les restrictions imposées aux femmes algériennes. Suggéré dans ces textes, est le fait que l'islam ne constitue pas une croyance véritable pour les femmes, qui subissent celle-ci plus par peur (de l'homme) que par foi profonde et véritable. C'est donc à travers les femmes qu'il sera possible de se défaire de l'islam. En identifiant la religion musulmane aux hommes, il est possible en effet de construire une essence féminine pré-islamique compatible avec la notion d'assimilation et de francisation de la femme algérienne.¹²⁸

En fait, tout au long du vingtième siècle paraissent des études sur les femmes algériennes dans lesquelles le but de l’auteure est de guider ces dernières vers un idéal de féminité française, tout en dévalorisant leur religion et leurs coutumes. Ces études sont pour la plupart dominées par le paradigme religion/tradition, menant à une conception réductrice et non-historique des femmes.¹²⁹ Il est au contraire essentiel de considérer la question de la religion dans le contexte socio-économique et politique dans lequel elle se développe vu que, comme toute activité humaine, elle est sujet à changement, si pas dans son contenu, tout du moins dans sa fonction. Lazreg souligne qu’il faut donc “address the ways in which religious symbols are manipulated by both women and men in everyday life as well as in institutional settings.”¹³⁰ Les relations de genre (gender) ne peuvent être analysés en termes de religion que lorsque celle-ci est considérée en rapport au milieu socio-économique et au climat politique dans lesquels elle évolue.

Femmes algériennes et les discours idéologiques

Durant la période coloniale en Algérie, un ensemble triangulaire de relations et de luttes se développe donc entre la métropole, la communauté des colons et la population autochtone. Dans ce contexte et à la veille de la première guerre mondiale, la femme arabe en Algérie devient l’unité de mesure par excellence pour évaluer la société autochtone. De plus, elle devient peu à peu simple pion sur l’échiquier politique de l’époque. Pour les nationalistes et musulmans libéraux de l’époque, la question de la femme devient un terrain idéologique où débattre les questions d’identité, d’authenticité culturelle et d’intégrité morale – ce qui est d’ailleurs toujours le cas à notre époque. Dès 1900, ce groupe soutient que la loi musulmane n’est pas immuable et propose une nouvelle interprétation de la nature, du statut et des droits de la femme arabe, tout en menant une campagne en faveur de leur éducation.¹³¹ Ainsi, le juriste algérien Kamal Muhammad ibn Mustafa écrit en 1903 un texte intitulé Les droits de la femme, où il

considère le statut de la femme sous la loi islamique.¹³² Ce texte écrit en français est primordial. En effet, destiné à un public musulman éduqué dans le système français il revendique le droit des Arabes et Berbères de participer à la vie politique de l'Algérie française.

Au contraire, les Français d'Algérie présente une vue différente de l'islam et de la femme arabe. Selon eux, le système légal musulman est un système invincible, tandis que la mentalité indigène envers les femmes et la sexualité ne peut être changée. Ces deux aspects produisent le harem qui représente selon les colons, la menace d'un "état dans l'état."¹³³ Le mode de vie de la population autochtone ne pourra donc jamais se concilier avec le mode de vie français. Les Algériens musulmans sont ainsi présentés en tant qu'étrangers et exilés dans leur propre pays, tandis que les colons européens "nés du sang des races latines" sont célébrés pour leur sensualité et virilité "africaine."¹³⁴ Cependant, le but du discours colonialiste étant d'incorporer l'Algérie à l'image nationale de la France, ces différences existant entre la métropole et la colonie s'avèrent problématiques. Les représentations sexuées des deux pays vont permettre de résoudre cette contradiction apparente. En effet, la description de l'Algérie et de la France en termes de féminité et de masculinité vont permettre de présenter la relation coloniale comme naturelle. Pour les deux sociétés - celle des colons et celle des colonisés - la question de la femme devient donc le point de référence à partir duquel elles peuvent mesurer leurs valeurs culturelles respectives.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons donc tenté de montrer comment les questions de féminisme, de colonialisme et de nationalisme ont influencé et déterminé la vie et l'identité des femmes arabes. Dans le contexte du monde arabe (et d'autres régions en voie de développement), ces trois discours sont étroitement liés. Sur le plan culturel, le

discours colonial tend à diviser le monde en deux groupes bien définis et distincts: d'une part, une culture monolithique occidentale, de l'autre, une culture tout aussi monolithique non-occidentale, dans laquelle se trouve catalogué le "monde arabe," perçu uniquement en termes homogènes et collectifs. Dans le monde actuel, marqué par le pluriel, le multiple et le multiculturel, il s'avère cependant de plus en plus difficile de diviser celui-ci en catégories aussi nettes et précises: occidental / non-occidental, colonial / colonisé. Les débats récents dans les domaines du discours colonial et du discours féministe sont donc particulièrement pertinents dans l'étude de textes autobiographiques - ou autres - de femmes arabo-musulmanes, ainsi que dans le contexte de leur réception en occident. Cependant, s'il s'avère primordial d'avoir recours au discours critique colonial ainsi qu'à la critique féministe dans l'étude de ces textes, il est tout aussi important de considérer d'autres questions essentielles en relation à ces textes: questions de classe, de milieu familial, d'éducation, de religion. Ceci afin de se défaire des représentations stéréotypées des femmes arabes encore présentes chez certains critiques et certainement trop répandues à l'heure actuelle dans la culture populaire.

Enfin, dernier élément important à considérer, le rôle des femmes dans le mouvement nationaliste de leur pays. Il faut effectivement souligner la place centrale occupée par les femmes arabes dans le discours des différents mouvements de libération nationaliste au Moyen-Orient et au Maghreb. La plupart des mouvements de libération des femmes sont étroitement associés à la lutte politique et nationaliste contre l'oppression coloniale. En Algérie, les Français, essaieront de contre-balancer le discours nationaliste en concentrant, eux aussi, leur attention sur les femmes arabes. Ils se lancent ainsi dans un programme de modernisation où les femmes occupent une position centrale et souvent paradoxale. Ainsi, dans les débats sur la tradition et la modernité, certains administrateurs coloniaux perçoivent les femmes musulmanes comme faisant obstacle à

la mission civilisatrice de la France. D'autres les célèbrent comme véhicule privilégié de l'expérimentation sociale française ou encore comme agents pouvant élever la société arabe par le biais de l'instruction française. En Algérie, comme dans d'autres pays arabes, les femmes deviennent donc de simples causes idéologiques – représentations qui vont culminer durant la lutte sanglante de libération du pays de 1954 à 1962 et à nouveau durant les troubles politiques des années quatre-vingt-dix.

Notes

¹ Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question (New York & London: Routledge, 1994) 3.

² Lazreg, The Eloquence of Silence "Introduction." Notons que le dictionnaire Larousse définit le mot "fatma" simplement comme "femme musulmane" et ne signale pas la connotation péjorative et raciste associée au mot. Le petit Larousse illustré (Paris: Larousse-Bordas, 1998).

³ Edward Saïd, Orientalism (New York & Toronto: Vintage Books Edition, 1979).

⁴ Certains critiques ont souligné l'aspect problématique dans l'emploi du terme "tiers monde" (Third World) afin de désigner les pays souvent issus de la décolonisation et considérés par l'occident comme étant en voie de développement économique et/ou politique. Plus particulièrement, l'opposition du terme "tiers monde" (Third World) à celui de "pays développés" (First World) qui permet de maintenir une certaine hiérarchie économique, politique et culturelle qui n'est pas sans rappeler celle du modèle colonialiste. Cependant à défaut d'une désignation plus adéquate, ces termes continuent à être utilisés, même si de manière critique. Voir à ce propos Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," Boundary 2 Spring-Fall (1984) 12:3 333-358.

⁵ Dans le contexte du monde arabo-musulman, voir l'article d'Amal Amireh, "Writing the Difference, Feminists' Invention of the 'Arab Woman,'" Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women's Literature and Film (New York: Garland, 1997) 185-211. Dans le contexte plus spécifique de l'Algérie, voir l'article de Marnia Lazreg, "Feminism and Difference; The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria," Feminist Studies 14:1 Spring (1988) 81-107.

⁶ Le mot colonialisme fait référence ici à la domination militaire et politique européenne, ainsi qu'à l'exploitation économique par certains pays européens (France, Grande-Bretagne, Pays-Bas, etc.) d'autres régions du monde. Nous le considérons également dans le sens de métaphore pour toute forme de domination culturelle ou d'élite tel que l'emploie la critique littéraire. Voir à ce propos Sidonie Smith & Julia Watson, eds., De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography (Minneapolis: University of Minnesota, 1992) Introduction XIII-XXXI.

⁷ Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj, eds., Going Global. The Transnational Reception of Third World Women Writers (New York & London: Garland Publishing Inc., 2000) 1-25.

⁸ "[...] it became increasingly apparent that certain paradigms determined the relationship between First and Third World women within feminist discourse: in particular, the "saving brown women from brown men" model, the "victims of culture" model, and the "feminist by exposure to the West" model. In all of these paradigms, the asymmetry of power between First and Third World women was maintained and never questioned. Not only did Third World feminists find their issues delineated and predetermined by these models, Third World women authors found their texts read in accordance with these paradigms. This affected both how texts were read in the West and how authors were read and received in their home countries." Amireh and Suhair Majaj, Going Global 7.

⁹ Un bon exemple de cela est celui de l'écrivaine égyptienne Nawal El Saadawi "whose 'celebrity' in the West over the last two decades served to deligitimize her with her Egyptian and Arab readers. Local critics and readers felt that El Saadawi was writing for a Western audience, not for them. The warm First World reception of her as the lone Arab woman's voice in the West was seen as proof that she was saying what the West wanted to hear. Her feminist critique of her culture, many argued, simply reinforced existing stereotypes about Arab culture in the West, with the result that Arab women were harmed more than helped." Amireh and Suhair Majaj, Going Global 7.

¹⁰ Amireh et Suhair Majaj prennent comme exemple leur propre expérience en tant que femmes arabes – Palestinienne pour l'une et Américaine pour l'autre - pour illustrer ce point. Décrivant l'époque où elles étaient toutes deux étudiantes de doctorat aux Etats-Unis, elles notent la chose suivante: "The efforts of feminist scholars inside the academy to correct the limitations of a Eurocentric feminist movement and to make space for Third World women to speak of their own experiences instead of being represented as the 'Other' seemed to be coming to fruition. [...] However we quickly discovered that this gesture of inclusion was not innocent, but instead often functioned to contain our voices within a predefined space. [...] If we critiqued our home cultures or spoke of issues confronting Arab women, our words seemed merely to confirm what our audiences already 'knew' – that is, the patriarchal, oppressive nature of Third World societies. If we challenged this ready-made knowledge, we were accused of defensiveness, and our feminism was questioned and second-guessed. We found ourselves occupying a predefined role [...]. Our very identities were constituted for us: although neither of us sees herself as a Third World woman, we were often viewed as only that, denied an identity in the plural." Amireh and Suhair Majaj, Going Global 1-2.

¹¹ Gayatri Chakravorty Spivak, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism," Critical Inquiry 12, no.1 (Autumn 1985): 243. Citée dans Nawar Al-Hassan Golley, Reading Arab Women's Autobiographies (Austin: University of Texas Press, 2003) 4.

¹² Elizabeth Fox-Genovese, "Placing Women's History in History," New Left Review 133 (May-June 1982). Citée dans Al-Hassan Golley 4.

¹³ Al-Hassan Golley prend l'exemple de Huda Shaarawi, la féministe égyptienne, qui dans ses mémoires fait constamment référence aux personnes – particulièrement les femmes – ayant joué un rôle important dans sa vie et lui ayant permis de devenir qui elle est. Son sens de l'individualité est limité par le sentiment que ce sont son milieu familial et ses circonstances socio-économiques qui lui ont permis de devenir qui elle est. Il y a chez elle un besoin prononcé de s'inscrire dans une lignée de femmes qui l'ont précédée et un sentiment d'appartenance à un groupe dans lequel sa conscience féministe s'est développée.

¹⁴ Cheryl Johnson-Odim, "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism," Third World Women and the Politics of Feminism, eds. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1991) 314-327. Citée dans Amireh and Suhair Majaj, Going Global 8.

¹⁵ Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Encounters: Locating the Politics of the Experience," Copyright 1 (Fall 1987): 30-44. Citée dans Amireh and Suhair Majaj, Going Global 1-25.

¹⁶ Chandra Talpade Mohanty, "Under Western Eyes" 334-5.

¹⁷ Mohanty, "Under Western Eyes" 338.

¹⁸ Marnia Lazreg, "Feminism and Difference" 87.

¹⁹ Lazreg, "Feminism and Difference" 87-8.

²⁰ Elly Bulkin, "Semite vs. Semite/Feministe vs. Feministe," Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism, ed. Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt, and Barbara Smith (Brooklyn: Long Haul Press, 1984) 167-8. Citée dans Lazreg, "Feminism and Difference" 88.

²¹ Bulkin, citée dans Lazreg, "Feminism and Difference" 88.

²² Lazreg, "Feminism and Difference" 88.

²³ Lazreg explique le terme "gynocentric" comme suit "I am using the term 'gynocentric' [...] to refer to the situation whereby some women as a group exercise discursive power over other women whom they exclude from their frame of reference." Lazreg, "Feminism and Difference" 88.

²⁴ Mohanty décrit le discours colonialiste présent dans le féminisme occidental comme suit: "Legal, economic, religious and familial structures are treated as phenomena to be judged by Western standards. It is here that ethnocentric universality comes into play. When these structures are defined as 'underdeveloped' or 'developing' and women are placed within these structures, an implicit image of the 'average third world woman' is produced. This is the transformation of the (implicitly Western) 'oppressed woman' into the 'oppressed third world woman.' While the category of 'oppressed woman' is generated through an exclusive focus on gender difference, 'the oppressed third world woman' category has an additional attribute – the 'third world difference!' The 'third world difference' includes a paternalistic attitude towards women in the third world. [...] when the category of sexually oppressed women is located within particular systems in the third world which are defined on a scale which is normed through Eurocentric assumptions, not only are third world women defined in a particular way prior to their entry into social relations, but since no connections are made between first and third world power shifts, it reinforces the assumption that people in the third world just have not evolved to the extent that the West has. This mode of feminist analysis, by homogenizing and systematizing the experiences of different groups of women in these countries, erases all marginal and resistant modes of experiences. [...] For in the context of a first/third world balance of power, feminist analyses which perpetrate and sustain the idea of the superiority of the West produce a corresponding set of universal images of the 'third world woman,' images like the *veiled woman*, the *powerful mother*, the *chaste virgin*, the *obedient wife*, etc. These images exist in universal, ahistorical splendor, setting in motion a colonialist discourse which exercises a very specific power in defining, coding and maintaining existing first/third world connections." Mohanty, "Under Western Eyes" 351-2.

²⁵ Amireh and Suhair Majaj, Going Global 4.

²⁶ Maureen Harrington, "Veil Lifted to Reveal the Unimaginable World of Arab Women," Denver Post, 13 February 1994, G-80. Citée dans Amireh and Suhair Majaj, Going Global 7.

²⁷ Hanan al-Shaykh, Women of Sand and Myrrh, trans. Catherine Cobham (New York: Doubleday, 1989).

²⁸ Alifa Rifaat, Distant View of a Minaret, (London: Heinemann, 1989). Citée dans Amireh and Suhair Majaj, Going Global 8.

²⁹ Fatima Mernissi, Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood (New York: Addison Wesley, 1994).

³⁰ Monia Hejaiej, Behind Closed Doors, Women's Oral Narratives in Tunis (London: Quartet Books Limited, 1996; New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 1996).

³¹ Marnia Lazreg, "The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women Be Known?" Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj, eds., Going Global, The Transnational Reception of Third World Women Writers (New York & London: Garland Publishing Inc., 2000) 33.

³² Lazreg, "Feminism and Difference" 89.

³³ Outre les deux articles de Lazreg, "The Triumphant Discourse of Global Feminism" et "Feminism and Difference," l'article d'Amal Amireh, "Writing the Difference," souligne lui aussi comment certaines universitaires arabes contribuent à perpétuer les préjugés occidentaux dans la représentation de femmes arabo-musulmanes.

³⁴ Voir en particulier à ce sujet, l'article d'Amireh, "Writing the Difference," où elle examine comment certaines universitaires arabes formées et bien souvent enseignant en occident, ont recours au discours de l'authenticité pour revendiquer la légitimité de leurs textes. Informant le lecteur de leur origine arabe, de leur maîtrise de la langue arabe, ainsi que du fait qu'elles ont vécu dans le monde arabe qu'elles lui dévoilent, elles se présentent en tant que "sujets authentiques," revendiquant le droit, de par leur naissance, de représenter leurs soeurs arabes à un public non-arabe, de parler pour et sur des femmes qu'elles estiment incapables de se représenter elles-mêmes. Cependant, ces universitaires, se positionnent simultanément en tant qu'hybrides, "Westernized Easterners", ayant grandi dans le monde arabe mais ayant vécu et travaillé en occident la majeure partie de leur vie adulte. Elles sont donc également différentes des femmes qu'elles représentent, car faisant parties d'une élite. Leur hybridité constitue un autre moyen de légitimer leurs représentations de l'Autre, cette fois-ci en se distinguant des femmes du tiers-monde. Selon Amireh, cette hybridité qui leur permet à la fois de s'identifier et de se distinguer des femmes du tiers-monde, sans pour autant examiner et questionner la politique de leur propre position, perpétue en fait les inégalités dans les relations de pouvoir entre femmes, car elle affermit plutôt qu'elle ne déconstruit l'opposition entre l'occident et le tiers-monde.

³⁵ Lazreg, "The Triumphant Discourse of Global Feminism" 33.

³⁶ Lazreg, "The Triumphant Discourse of Global Feminism" 35.

³⁷ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 8-9.

³⁸ Caren Kaplan, "The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice," Scattered Hegemonies, Postmodernity and Transnational Feminist Practices, eds. Inderpal Grewal & Caren Kaplan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994) 137-52.

³⁹ Cité dans Kaplan, "Politics of Location" 140.

⁴⁰ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 9.

⁴¹ Rigoberta Menchú, I Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala, ed. Elisabeth Burgos-Debray, trans. Ann Wright (London: Verso Editions, 1984). Ce texte est un des testimonios les plus étudiés aux Etats-Unis. Son auteure reçut le Prix Nobel de la Paix en 1992.

⁴² Voir à ce propos Doris Sommer, "Not Just a Personal Story: Women's Testimonios and the Plural Self," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodzki & Celeste Schenck (Ithaca & London: Cornell UP, 1988) 107-29; John Beverley, "The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)," De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography, eds. Sidonie Smith & Julia Watson (Minneapolis: University of Minnesota, 1992) 91-114; Caren Kaplan, "Resisting Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects," De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography, eds. Sidonie Smith & Julia Watson (Minneapolis: University of Minnesota, 1992) 115-38; Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj, eds., Going Global, The Transnational Reception of Third World Women Writers (New York & London: Garland Publishing Inc., 2000) 1-25.

⁴³ David Stoll, Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans (Boulder: Westview, 1998). Cité dans Amireh et Suhair Majaj, Going Global 10.

⁴⁴ Craignant que son texte puisse être utilisé contre elle-même ou sa communauté (notamment par la CIA au Guatemala), Menchú s'abstient délibérément de révéler certaines informations à son interlocutrice: tel par exemple son nom en langue nahuatl, préservant ainsi son identité indienne, ainsi que d'autres secrets de son peuple. Voir à ce propos l'article de Beverley.

⁴⁵ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 11.

⁴⁶ Kaplan, "Politics of Location" 144.

⁴⁷ Kaplan, "Politics of Location" 139.

⁴⁸ Arif Dirlik, "The Global in the Local," Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary, eds. Rob Wilson & Wimal Dissanayake (Durham and London: Duke UP, 1996) 46-77. Cité dans Amireh et Suhair Majaj, Going Global 11.

⁴⁹ Dirlik, cité dans Amireh et Suhair Majaj, Going Global 11.

⁵⁰ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 11-12.

⁵¹ Kaplan, "Politics of Location" 149.

⁵² Kaplan, "Politics of Location" 149.

⁵³ Kaplan, "Politics of Location" 148.

⁵⁴ Kaplan, "Politics of Location" 139.

⁵⁵ Kaplan, "Politics of Location" 138-39.

⁵⁶ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 13.

⁵⁷ Huda Shaarawi, Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, trans. & ed. Margot Badran (New York: Feminist Press, 1987).

⁵⁸ Leila Ahmed, "Between Two Worlds: The Formation of a Turn-of-the-Century Egyptian Feminist," Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography, eds. Bella Brodski & Celeste Schenck (Ithaca and London: Cornell UP, 1988) 155.

⁵⁹ Voir à ce propos: Nawar Al-Hassan Golley, Reading Arab Women's Autobiographies (Austin: University of Texas Press, 2003); Mohja Kahf, "Packaging 'Huda': Sha'rawi's Memoirs in the United States Reception Environment," Going Global, The Transnational Reception of Third World Women Writers, eds. Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj (New York & London: Garland Publishing Inc., 2000) 148-172; Amal Amireh, "Writing the Difference: Feminists' Invention of the 'Arab Woman'," Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women's Literature and Film (New York: Garland, 1997) 185-211.

⁶⁰ Al-Hassan Golley, Kahf et Amireh soulignent toutes trois les changements éditoriaux effectués dans Harem Years, la version anglaise des mémoires, et critiquent le rôle du milieu de réception en occident dont les demandes et les attentes favorisent et encouragent de tels changements. Amal Amireh examine également le rôle tenu par Badran dans tout le processus et signale l'échec de cette dernière à confronter son propre positionnement (d'universitaire féministe occidentale vis-à-vis de son sujet d'étude), perpétuant et reproduisant ce faisant les relations de pouvoirs entre femmes occidentales et femmes du tiers-monde.

⁶¹ Badran, Harem Years 7.

⁶² Amireh, "Writing the Difference" 201.

⁶³ Badran explique qu'elle utilise le mot "harem" dans sa traduction parce que la translittération standard "harim" est mal connue du public en général. Shaarawi utilise le mot "harim" une seule fois lorsqu'elle explique qu'elle choisit un homme pour lui enseigner l'arabe, qui est assez âgé pour pouvoir entrer dans le harem de sa maison sans offenser les idées conservatrices de sa famille. Voir Kahf 165 et note 13, 169.

⁶⁴ Voir Amireh, "Writing the Difference," et Kahf, "Packaging 'Huda.'" Voir aussi Leila Ahmed, "Women of Egypt," The Women's Review of Books, Nov. (1987): 7-8.

⁶⁵ Kahf, "Packaging 'Huda'" 163.

⁶⁶ Cynthia Nelson, citée dans Al-Hassan Golley 22.

⁶⁷ Kahf, "Packaging 'Huda'" 149.

⁶⁸ Voir en particulier Al-Hassan Golley, Kahf et Amireh, qui font une comparaison détaillée entre les deux versions du texte. Voir aussi Leila Ahmed, "Women of Egypt," The Women's Review of Books, Nov. (1987): 7-8; Mervat Hatem, "Feminist Analysis and the Subjective World of Women," Association of Middle East Women's Studies News 2, 6 Feb. (1988): 7-9. Ahmed et Hatem notent les transformations dans la version anglaise dans leur compte rendu du livre.

⁶⁹ En 1923, Shaarawi fonde l'Union Féministe Égyptienne. Au sein de cette organisation, elle écrit des articles traitant de la libération des femmes mais aussi de questions d'ordre national.

⁷⁰ Interrogée à ce propos, Badran explique qu'elle obtint accès au manuscrit de Shaarawi à travers la nièce de cette dernière, Hawa Idris, mais que ce manuscrit était incomplet. Le secrétaire de Shaarawi, Abd al Hamid Fahmy Mursi, qui avait en sa possession le manuscrit qui allait devenir la version arabe - apparemment plus complet - refusa de s'en séparer, affirmant que Shaarawi voulait que ce soit lui qui le publie. Badran affirme ne pas avoir mentionné la contreverse concernant les différents manuscrits dans son introduction, craignant qu'on ne néglige l'auteur elle-même: Shaarawi. Cependant, Leila Ahmed souligne qu'en supprimant l'histoire arabe des mémoires, Badran présente la version anglaise comme le texte faisant autorité, se présentant elle-même comme la seule autorité en la matière et le public occidental comme étant le seul public à considérer. Ahmed, "Women of Egypt" 8.

⁷¹ Badran, Harem Years 3.

⁷² Kahf 151.

⁷³ Voir en particulier Amireh, "Writing the Difference" et Kahf.

⁷⁴ La recherche de Badran consacrée au féminisme arabe, et plus particulièrement les courants féministes en Égypte, est considérable et de première importance. À travers de nombreux articles et des livres tels Feminists, Islam, and the Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995) et Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), elle a montré l'importance du rôle des femmes arabes dans l'histoire de leur pays. Elle a également introduit des textes d'auteures arabes, jusque là inconnues en occident, à un public anglophone.

⁷⁵ Amireh et Suhair Majaj, Going Global 17.

⁷⁶ De nombreuses recherches faites sur le féminisme arabe soulignent le lien étroit entre féminisme et nationalisme dans le monde arabe. Voir à ce propos, Nawar Al-Hassan Golley, Reading Arab Women's Autobiographies (Austin: University of Texas Press, 2003); Margot Badran and Miriam Cooke, eds., Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990); Margot Badran, "Expressing Feminism and Nationalism," De/Colonizing the Subject, eds. Sidonie Smith & Julia Watson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992) 270-293; Margot Badran, Feminists, Islam, and the Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995); Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven and London: Yale University Press, 1992); Suha Sabbagh, ed., Arab Women: Between Defiance and Restraint (New York: Olive Branch Press, 1996), en particulier la partie six qui traite du féminisme en relation avec le nationalisme dans le contexte palestinien.

⁷⁷ Fatima Mernissi, dans Women's Rebellion and Islamic Memory (London and New Jersey: Zed Books, 1996) explique que "Muslim societies resist women's claim to changing their status, and they repress feminist trends which are actually evident all over the Muslim world, condemning them as Western imports, not simply because these societies fear women, but because they fear individualism. Individualism, the person's claim to have legitimate interests, views and opinions different from those of the group, is an alien concept and fatal to heavily collectivist Islam. Islam, like any theocracy, is group oriented, and individual wishes are put down as impious, whimsical, egotistical passions. I would suggest,

however, that the woman, identified in the Muslim order as the embodiment of uncontrolled desires and undisciplined passions, is precisely the symbol of heavily suppressed individualistic trends” (110).

⁷⁸ Kumari Jaywardena, Feminism and Nationalism in the Third World in the C19th and C20th: History of the Women’s movement. Citée dans Al-Hassan Golley 16.

⁷⁹ Dans le monde arabe, le dix-neuvième siècle voit le déclin du contrôle de l’empire turc ottoman, l’essor du capitalisme et la formation de l’état moderne, et l’expansion dans la seconde moitié du siècle du colonialisme européen. Les changements économiques radicaux ayant lieu à l’époque dans les pays arabes – entre autre, la commercialisation de l’agriculture, le développement de la monoculture et la disparition progressive de l’industrie artisanale autochtone, résultant tous de la compétition européenne ou du contrôle complet des économies locales par les pays européens – ont des conséquences considérables sur la société en général et les femmes et la famille en particulier. Voir à ce propos Margot Badran & Miriam Cooke, Opening the Gates, et Guity Nashat & Judith E. Tucker, eds., Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), particulièrement la seconde partie qui traite de la période dix-neuvième/vingtième siècles.

⁸⁰ Badran & Cooke XVII. Voir aussi Marnia Lazreg, “Feminism and Difference,” où elle examine les écrits de femmes occidentales sur l’expérience et le féminisme des femmes arabes.

⁸¹ Prenant l’exemple du féminisme égyptien des années 1920 aux années 1940, et du féminisme iranien au cours du 20e siècle, Badran et Cooke notent que bien que les programmes féministes dans chacun de ces pays se soient établis en relation étroite avec le mouvement nationaliste et le mouvement de réforme et de modernisation de la doctrine musulmane, ils montrent aussi les rôles divergents de l’état dans chacun des cas concernés - le gouvernement égyptien tolérant un mouvement féministe indépendant, le gouvernement iranien au contraire, organisant et contrôlant l’avance des femmes des années 30 aux années 70. Notons que la pluralité ne se limite d’ailleurs pas au monde arabe mais se décèle également dans les féminismes occidentaux, où Karen Offen observe par exemple des différences essentielles entre les féminismes anglo-saxon et français. Elle remarque que le premier est principalement centré sur l’individualisme et que le second se base davantage sur le relationnel, la famille. De même aux Etats-Unis, les critiques notent des différences entre le féminisme des femmes blanches et celui des Afro-Américaines. Badran & Cooke XVII-XVIII.

⁸² Badran et Cooke traduisent le titre de la manière suivante: “women’s pieces or feminist pieces.” XXXIV note 2.

⁸³ Badran et Cooke expliquent ce dernier point comme suit: “Muslim women, argued that Islam guaranteed women rights of which they had been deprived because of ‘customs and ‘traditions’ imposed in the name of religion. Through the correct understanding and practice of Islam women could regain basic rights, and their families and societies would also benefit” (XVI).

⁸⁴ Badran & Cooke XIV. Al-Hassan Golley observe elle aussi l’absence de mots en arabe signifiant “féminisme” ou “féministe.” Selon elle, “[t]he nearest Arabic term for “feminist” is *nisai*, but this also means “womanly” (33).

⁸⁵ Kumari Jaywardena, Feminism and Nationalism, citée dans Al-Hassan Golley 34. Badran et Cooke donne une définition similaire du féminisme, dérivée principalement de leur analyse des différents textes de femmes présentés dans leur recueil Opening the Gates. Selon elles le féminisme “involves one or more of the following: an awareness by women that as women they are systematically placed in a disadvantaged position; some form of rejection of enforced behaviours and thought; and attempts to interpret their own experiences and then to improve their position or lives as women” (XV-XVI).

⁸⁶ Badran & Cooke XIV. Les auteures ne précisent malheureusement ni le titre du texte ni son auteure.

⁸⁷ Al-Hassan Golley 27. Golley examine en détail le cas de l’Egypte, où avec l’arrivée au pouvoir de Muhammad Ali au début du dix-neuvième siècle (1805-1848), le pays est réorganisé et l’administration, l’économie, l’armée et le système éducatif sont modernisés avec le concours de techniciens européens.

L'introduction de la propriété privée entraîne la formation d'une nouvelle classe de propriétaires terriens ("new agrarian capitalist classes") engagés dans le commerce et les opérations bancaires. Cette classe encourage les relations avec les Européens dont elle adopte le style de vie. Une autre classe à se développer à l'époque, celle de la petite bourgeoisie constituée de notables ruraux ayant perdu leur terres et s'étant installés en ville pour rejoindre le nouveau secteur des services. Cette classe se divise en deux catégories. D'une part, l'on trouve les commerçants, artisans et oulémas, rejetant la culture européenne qu'ils considèrent comme une menace à leur propre culture. D'autre part, les membres des professions libérales et employés de bureau, groupe occidentalisé et ayant une vue positive vis-à-vis de l'Europe. Ces deux groupes composant la petite bourgeoisie sont cependant plus nationalistes que les membres des classes supérieures, ces-derniers étant davantage intéressés par les bénéfices financiers que le capitalisme occidental peut leur apporter que par des aspirations nationalistes. Cette transformation de la structure sociale en Egypte a un impact considérable sur les femmes. L'afflux soudain d'hommes de milieux ruraux vers la ville signifie que beaucoup de femmes des classes moyennes et pauvres, perdent leur travail au détriment des nouveaux arrivants. De plus, l'introduction de la loi sur la propriété privée, entraîne des conflits légaux au niveau des héritages et est souvent utilisée au détriment des femmes quelque soit leur origine sociale. Cette situation conduit donc à de nouveaux conflits économique et sociaux qui mènent certaines femmes à une prise de conscience féministe, puis plus tard à la fin du dix-neuvième et début du vingtième siècles, à un militantisme politique très prononcé et étroitement lié au mouvement nationaliste (28-31).

⁸⁸ Badran & Cooke XXIV.

⁸⁹ Badran & Cooke XVI.

⁹⁰ Voir Badran & Cooke XXXIV note 6.

⁹¹ Al-Hassan Golley 30.

⁹² Qasim Amin était un juge musulman égyptien. En 1899, il publie The Liberation of the Woman, livre dans lequel il prône la réforme religieuse et la régénération nationale, ce qui n'est possible selon lui qu'en mettant fin à l'isolement des femmes et au port du voile, et en tentant d'éliminer les abus de divorce et de polygamie. En 1900, il publie le livre The New Woman dans lequel il a recours à des arguments laïcs dans son appel à la libération des femmes et par conséquent de la nation. Ce dernier livre crée un tollé général contre Amin. D'une part, il mécontente les musulmans orthodoxes parce que son argument est moins basé sur la religion et davantage sur la doctrine des droits naturels et le concept de progrès. D'autre part, il est mal reçu par les nationalistes, qui considèrent que ses vues enlèvent de l'importance à un problème primordial selon eux, la libération du pays des Britanniques. Badran, Feminists, Islam and Nation, 19.

⁹³ Al-Hassan Golley 30.

⁹⁴ Al-Hassan Golley 31.

⁹⁵ Al-Hassan Golley 31.

⁹⁶ Témoignage de Sir Valentine Chirol dans le *London Times*, cité dans Al-Hassan Golley 31-32.

⁹⁷ Badran & Cooke XXIV- XXV.

⁹⁸ Leila Ahmed, Women and Gender in Islam 175.

⁹⁹ Au dix-neuvième siècle, l'expropriation massive des familles de paysans algériens de leur terres, pour faire place aux milliers d'immigrés européens venus s'installer dans le pays, crée un prolétariat rural autochtone. Le phénomène a des conséquences désastreuses pour les femmes, qui sont réduites à travailler en tant que journalières dans les gros domaines européens, ou pour certaines, forcées de se prostituer dans les villes côtières. L'Algérie connaît également des transformations profondes dans l'industrie du tissage et de l'industrie artisanale. La fin de l'économie pastorale nomade, source de la plupart des matières premières pour ces activités économiques, et le bouleversement de la famille paysanne, entraînent la ruine

des artisans-producteurs, tant hommes que femmes. Les changements importants dans les structures de marché locales et régionales, et l'appauvrissement progressif des classes moyennes et supérieures de la société algérienne musulmane, signifient que beaucoup de productrices perdent leurs débouchés économiques et leurs clients. Dans les régions comme Tlemcen, dans l'ouest du pays, les femmes célibataires et les filles sont employées dans des fabriques ou ateliers de tapis appartenant aux Européens. Ces fabriques produisent des tapis répondant à la demande des goûts européens, en particulier la demande grandissante pour des souvenirs touristiques bon marché, le tourisme dans la région s'étant développé rapidement à la fin du dix-neuvième siècle. Nashat & Tucker 77-78.

¹⁰⁰ Julia Clancy-Smith, "The Colonial Gaze: Sex and Gender in the Discourses of French North Africa," Franco-Arab Encounters, eds. L. Carl Brown and Matthew S. Gordon (Beirut, Lebanon: American University of Beirut, 1996) 201-28.

¹⁰¹ Au 14^e siècle, l'historien Ibn Khaldun note que: "It has been well known (and generally accepted) by all Muslims in every epoch, that at the end of time a man from the family (of the Prophet) will without fail make his appearance, one who will strengthen the religion and make justice triumph. The Muslims will follow him, and will gain domination over the Muslim realm. He will be called the Mahdi." Cité dans Clancy-Smith, Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904) (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1994) 92.

¹⁰² Pour une étude approfondie de certaines révoltes et stratégies de résistance menées par les notables religieux contre l'invasion française et la mise en place du régime colonial français au Maghreb au 19^e siècle, voir Julia Clancy-Smith, Rebel and Saint. Dans son livre, Clancy-Smith examine les différentes révoltes mahdistes qui ont eu lieu en Algérie au 19^e siècle – notamment celles menées par Abu Ziyane en 1849 et par le chérif de Ouargla, Muhammad b. 'Abd Allah, de 1851 à 1855 dans le sud-est du pays. Dans cette étude, l'auteure montre comment, alors que la société algérienne se retrouve assiégée tant au sens propre qu'au sens figuré, les notables politiques et religieux du pays adoptent et adaptent différentes formes d'action politique – stratégies de résistance à l'occupation coloniale française - qui vont leur permettre de préserver et d'assurer la survie du patrimoine culturel algérien. Elle explique ainsi que ces stratégies de résistance à l'ennemi peuvent prendre la forme de "participation in jihads or mahdist movements [...] moral persuasion, propaganda, *hijra* (emigration), evasion, withdrawal and accommodation with the colonial regime" (4).

¹⁰³ Clancy-Smith, Islam, "Islam, Gender and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962," Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism, eds., Julia Clancy-Smith and Frances Gouda (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1998) 154-74.

¹⁰⁴ Clancy-Smith, "The Colonial Gaze," 202. Dans son article "Islam, Gender and Identities in the Making of French Algeria, 1830-1962," Clancy-Smith résume de la manière suivante la formation de l'identité culturelle pied-noire: " In this same period [1870-1900] a profound transmutation occurred among the European settlers; from a quarrelsome Mediterranean flotsam and jetsam, they grew into something new. By 1900 Maltese, Italian, French and Spanish settlers had intermarried, produced numerous progeny, and sunk roots deep into Algeria's unwilling land. Between 1872 and 1927 the number of Europeans residing in French Algeria's departments soared from 245,000 to 833,000. During the Third Republic they assumed a novel collective identity whose political project was proclaimed by the notion of *Nous Algériens* – "We the Algerians." This ideology held that European Algerians constituted a cultural race distinct from both the inferior Muslims and the racially degenerate, even effeminate French in the metropole" (155).

¹⁰⁵ A cette époque les nationalistes algériens musulmans, éduqués dans le système français, commencent une campagne vigoureuse pour obtenir davantage de droits sous la loi française, tout en soutenant que ces lois peuvent co-exister avec les codes légaux musulmans gouvernant le statut personnel, en particulier le mariage. Clancy-Smith, "Islam, Gender and Identities" (155).

¹⁰⁶ Clancy-Smith, "The Colonial Gaze" 211.

¹⁰⁷ Clancy-Smith, "The Colonial Gaze" 211.

¹⁰⁸ A propos de la littérature de harem écrite par les Européennes au 19^e siècle voir Julia Clancy-Smith and Cynthia Gray-Ware Metcalf, "A Visit to a Tunisian Harem," Journal of Maghrebi Studies, 1-2 . 1, Spring (1993): 43-49.

¹⁰⁹ Hubertine Auclert (1848-1914) écrivaine féministe et militante politique, publie Les femmes arabes en Algérie en 1900. Clancy-Smith, "Islam, Gender and Identities" 156.

¹¹⁰ Malek Alloula, The Colonial Harem, trans. Myrna Godzich & Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

¹¹¹ Pour une étude sur l'intérêt photographique des Européens pour les femmes autochtones du Moyen Orient et d'Afrique du Nord voir: Sarah Graham-Brown, Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950 (New York: Columbia University Press, 1988).

¹¹² Clancy-Smith, "Islam, Gender and Identities" 157.

¹¹³ Un des textes représentatif de l'époque est le récit de voyage fictif de Hector France, Musk, Hashish, and Blood (New York, n. d.), cité dans Clancy-Smith, "The Colonial Gaze" 206-8. Ce texte publié en français vers 1854, est traduit en anglais et publié à New York après 1892. Texte pornographique, il s'ouvre avec le viol et le meurtre imaginés d'une jeune femme algérienne et se poursuit avec la description des exploits sexuels du narrateur dans diverses maisons closes à travers le pays, ainsi que ses rencontres sexuelles avec les femmes des Ouled Naïl.

¹¹⁴ La tribu des Ouled Naïl vit sur un territoire s'étendant entre les villes de Bou Saada, Djelfa et Messaad, dans une région au sud d'Alger sur le haut plateau de l'Atlas Saharien. Voir Marnia Lazreg, The Eloquence 29-33.

¹¹⁵ Lazreg remarque que dès la fin du 19^e siècle les femmes des Ouled Naïl avaient été transformées par les autorités coloniales, en attractions sexuelles pour touristes. Lazreg, The Eloquence 29-33. Et Clancy-Smith observe, quant à elle, que le nom *Ouled Naïl* demeure encore aujourd'hui synonyme de prostituée, comme le dénote la définition donnée par le dictionnaire américain Webster: "An Arab prostitute and dancing girl of the North African cities usually dressed in brightly colored bespangled costumes and ornamental often feathered headdress." "Islam, Gender, and Identities" 305 note 18.

¹¹⁶ Le texte du général Daumas (1803-1871), La femme arabe, est publié dans la Revue Africaine en 1912. D'autres textes comprennent ceux d'universitaires coloniaux: celui d'Adrien Leclerc, De la condition juridique de la femme musulmane en Algérie, publié en 1901, et celui de Louis Milliot, Etude sur la condition de la femme musulmane au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie), publié en 1910. Cités dans Clancy-Smith, "The Colonial Gaze" 201-28.

¹¹⁷ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 166.

¹¹⁸ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 167. Voir aussi David Prochaska qui remarque que "The formation of a colonial society recognizably Algerian occurred between 1890 and 1914. It included all the Europeans – French, Italians, Spanish, Maltese – and excluded Jews as well as Muslim Algerians. Contemporary observers perceived a melting pot effect, a fusion of the European ethnic groups which resulted in a new 'race.'" David Prochaska, Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 206-7. F. Dessoliers, un journaliste de l'époque coloniale, traitant la question de race souligne la naissance en Algérie "[of] a new people, a race which is superior in intelligence and energy [to the French of the metropole.]" cité dans Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 169.

¹¹⁹ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 156. Hubertine Auclert passe quatre ans en Algérie de 1888 à 1892. Durant son séjour dans le pays, elle observe et étudie la vie quotidienne des Algériennes, ainsi que l'interaction entre la population indigène et les colons. Après son retour en France, elle écrit son livre basé sur les nombreuses notes qu'elle avait prises.

¹²⁰ Citée dans Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 169.

¹²¹ Certains critiques ont noté que les relations entre colonisateurs et colonisés sont souvent décrits en termes de masculin et de féminin par le pouvoir colonial. Dans leur relation à l'Autre, les Européens se présentent ainsi en tant qu'incarnation de la vigueur masculine, de la rationalité et du contrôle émotionnel, utilisant des termes opposés pour décrire les peuples colonisés qu'ils décrivent comme indisciplinés et efféminés. Non seulement les habitants, mais aussi le pays et le paysage colonisés se voient marqués de caractéristiques féminines et sont décrits en termes de féminin. Dans le cas particulier de l'Algérie, voir à ce propos: Yaël Simpson Fletcher, "Irresistible Seductions: Gendered Representations of Colonial Algeria around 1930," Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism, eds., Julia Clancy-Smith and Frances Gouda (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1998) 193-210.

¹²² Après 1861, le pouvoir colonial se prononce contre l'éducation des filles algériennes dans le système éducatif français déclarant que les écoles coûtent trop cher et que cela crée un groupe de femmes arabo-musulmanes éduquées mais acceptées ni par la société algérienne autochtone ni par la société française. De plus, certains Européens sont opposés à l'éducation des filles, et plus particulièrement à la modernisation de la culture autochtone, car y voyant une menace de destruction du "pittoresque Algérien" ou de la vie autochtone "authentique et traditionnelle." Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 170.

¹²³ Voir Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" et Lazreg, "Feminism and Difference."

¹²⁴ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 168-9.

¹²⁵ A propos de la polygamie l'écrivain Michel Chevalier observe: "Polygamy in Algeria prevents the development of social institutions, social movement, refinement of usages, culture of the spirit, and the progress of arts, literature and science." Cité dans Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 162. Et Hubertine Auclert quant à elle, déclare que la pratique de la polygamie mène à une "dégénérescence intellectuelle" et que le mariage des petites filles constitue en fait un viol d'enfant. (Clancy-Smith 162 et 171).

¹²⁶ Lazreg, "Feminism and Difference" 90.

¹²⁷ Citée dans Lazreg, "Feminism and Difference" 91.

¹²⁸ Voir Lazreg, "Feminism and Difference" 90.

¹²⁹ Voir Lazreg, "Feminism and Difference," qui examine quelques textes pour illustrer ce point. Parmi ceux-ci elle cite Germaine Tillon, Le Harem et les cousins (1966), Françoise Corréze, Les femmes des Mechtas (1976), Juliette Mincez, La femme dans le monde arabe (1980), Autilio Gaudio et Renée Pelletier, Femmes d'Islam ou le sexe interdit (1980).

¹³⁰ Lazreg, "Feminism and Difference" 95.

¹³¹ Clancy-Smith, "The Colonial Gaze" 226.

¹³² Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 173.

¹³³ Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 173.

¹³⁴ Louis Bertrand, Devant l'Islam (Paris, 1926), cité dans Clancy-Smith, "Islam, Gender, and Identities" 173.

CHAPITRE III

ÉCRITURE DE L'AUTOBIOGRAPHIE, ÉCRITURE DE LA MÉMOIRE DANS L'OEUVRE DE FADHMA ET TAOS AMROUCHE

Dans le contexte de l'Afrique du Nord, la critique considère les écrits de Feraoun, Dib, Mammeri, Kateb, Chraïbi, ou encore Memmi, comme textes fondateurs de la littérature maghrébine francophone, oubliant bien souvent d'y inclure - ou au mieux les reléguant au second plan - les écrits de femmes écrivant à la même époque que ces auteurs masculins. En effet, si l'année 1947 voit la sortie des premiers romans en français écrits par des femmes: Taos Amrouche avec Jacinthe noire et Djamila Debèche avec Leïla, jeune fille d'Alger, ces textes reçoivent peu d'attention critique. L'absence de la parole féminine du discours dominant - qu'il soit colonial ou post-colonial - est un concept qu'il est impossible d'ignorer lorsque l'on traite de la littérature maghrébine. Le discours dominant a effectivement, toujours eu tendance à ignorer le rôle prépondérant joué par les femmes, dans l'histoire de leur pays et dans la mise en place du concept d'identité. Or, qu'il s'agisse des années cinquante, période de combat nationaliste, des années suivant les Indépendances, ou encore de l'époque actuelle, témoin d'une recrudescence de l'intégrisme et du fanatisme religieux, "la question de la femme est centrale non seulement pour la société et pour les intellectuels progressistes que sont généralement les écrivains, mais aussi pour le discours idéologique des pouvoirs."¹ Aussi, l'occupation française provoque-t-elle dans la société autochtone, un durcissement vis-à-vis de la femme car cette dernière, comme l'a observé Jacques Berque, en tant que gardienne des traditions, représente le dernier bastion de résistance contre les tentatives d'infiltration et de contrôle de la société, par la puissance coloniale cherchant à éradiquer l'histoire et l'identité culturelle des colonisés.² Cette attitude ne change guère une fois le

Maghreb libéré du joug colonial, comme l'explique Hafid Gafaiti, “[...] la femme se trouve au centre de la problématique du rapport à la modernité qui se pose avec acuité après les Indépendances. Dans le contexte post-colonial, elle se trouve au centre de la question de la relation à l'Autre éclairée par, simultanément, un besoin de Différence et un désir du Même. La femme devient agent de rupture, lieu des confrontations et espace des contradictions [...],”³ la remise en question de sa condition ayant lieu tant sur le plan social et idéologique que littéraire.

Sur le plan littéraire, si des femmes se mettent à écrire dès la fin des années quarante, ce n'est vraiment que depuis une vingtaine d'années que la production féminine a connu une véritable explosion et a commencé à être pleinement reconnue par la critique.⁴ Historiquement réduite au silence par les divers discours dominants, la femme maghrébine s'est trouvée doublement marginalisée. Double marginalisation, double colonisation des femmes que les recherches récentes dans les diverses disciplines universitaires s'efforcent à démontrer.⁵ Dans ce chapitre nous proposons d'examiner comment deux Algériennes, contemporaines des “pères fondateurs” de la littérature algérienne francophone, Fadhma Amrouche et sa fille Taos Amrouche abordent l'écriture autobiographique et ce faisant, les problèmes auxquels se voit confrontée toute femme qui écrit. Dans un premier temps, nous examinons les problèmes associés à l'écriture autobiographique féminine dans le contexte algérien. Nous considérons ainsi la venue à l'écriture des femmes en relation au contexte de l'orature, où la parole féminine et le rôle des femmes en tant que gardiennes des traditions et coutumes culturelles et éducatrices des jeunes enfants ont toujours occupé une place significative. Silence et prise de parole sont souvent évoqués lorsqu'on aborde l'autobiographie féminine, et plus particulièrement l'autobiographie féminine maghrébine. Or, la dynamique entre parole et silence s'avère plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Pour les femmes

algériennes, parole et silence ne sont pas toujours antithétiques, se complètent plutôt. Le silence n'a ainsi pas nécessairement une valeur négative, peut en fait constituer une stratégie délibérée de la part des femmes. Dans un second temps, nous nous penchons plus particulièrement sur les textes de Fadhma et Taos Amrouche, considérant ce faisant le processus de dévoilement autobiographique – notamment les stratégies et stratagèmes adoptés par ces auteures pour justifier et permettre l'écriture autobiographique. La prise de parole autobiographique s'avère elle aussi bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. A travers la révélation autobiographique, sont également mis à nu les mécanismes d'oppression qui régissent le statut de femme, d'épouse, de mère et de fille de ces deux auteures.

Première partie: Écriture de l'autobiographie au féminin

Autobiographie féminine au Maghreb: problèmes du genre

L'un des problèmes essentiels posés par l'écriture autobiographique féminine et les théories féministes, s'avère être celui de l'émergence de la voix et des questions que celle-ci soulève. Qui parle, ou plutôt, qui *peut* parler? Comment? Dans quelles circonstances? Qu'est-ce qui est dit, ou encore, qu'est-ce qui *peut* être dit? Et finalement, qui est le destinataire du message/du texte? Parler de "l'émergence de la voix" féminine sous-entend un silence forcé, imposé historiquement aux femmes par le pouvoir patriarcal en place,⁶ et par conséquent, une absence de la parole féminine du discours dominant.⁷ Dans le contexte africain,⁸ cette absence de la parole féminine se note surtout à l'écrit. En effet, l'accès à l'écrit représente pour les femmes un phénomène relativement récent, contrairement au contexte de l'orature où leur présence et leur rôle,⁹ non seulement en tant que gardiennes des traditions culturelles de leur société mais aussi en tant que griottes,¹⁰ soit productrices de poésie, de chants, ont de tout temps été importants et reconnus sur le continent africain.¹¹ En orature, bien qu'elles ne puissent participer

pleinement à tous les genres, la position discursive des femmes est importante, contrairement à ce qu'elle a été jusqu'à présent en littérature.¹²

Si en orature, la présence et le rôle des femmes ont été traditionnellement importants, il n'en va pas de même sur le plan littéraire où leur présence et l'importance de leur rôle n'ont que relativement récemment commencé à être reconnus par la critique. Florence Stratton dans son livre Contemporary African Literature and the Politics of Gender,¹³ explique la non-visibilité des auteurs femmes dans les analyses critiques de littérature africaine, par le refus de considérer la question de sexe comme catégorie analytique pertinente. Selon elle:

In characterizing African literature, critics have ignored gender as a social and analytic category. Such characterizations operate to exclude women's literary expression as part of African literature. Hence what they define is the male literary tradition. [...] African women writers and their works have been rendered invisible in literary criticism.¹⁴

En ce qui concerne plus particulièrement la littérature algérienne, le peu d'attention critique accordée aux textes de femmes s'explique tout d'abord par le fait que leur production est relativement récente. En effet, si comme nous l'avons déjà noté, des romans féminins sont publiés dès 1947, ce n'est vraiment qu'à partir des années 80 que les créations féminines augmentent de manière considérable.¹⁵ De plus, c'est également à partir des années 80 que s'affirment les mouvements féministes qui vont favoriser les débats portant sur les problèmes de critique littéraire de ces textes féminins dans les colloques universitaires.

Parmi les ouvrages critiques traitant spécifiquement des auteurs femmes, notons en particulier deux textes de Jean Déjeux, Femmes d'Algérie (1987) et La littérature féminine de langue française au Maghreb (1994), ainsi que deux ouvrages de Christiane Achour, Diwan d'inquiétude et d'espoir (1991) et Noûn: Algériennes dans l'écriture (1998).¹⁶ Dans Femmes d'Algérie, Déjeux passe en revue la présence des femmes en

Algérie au cours de l'histoire ancienne et contemporaine à travers les mythes et les légendes, la lutte et la résistance armées face aux envahisseurs successifs, et finalement la littérature. Cependant, dans la partie vouée à la littérature, la section consacrée aux auteures algériennes à proprement parler, est assez limitée (à peine une quinzaine de pages dans un livre de 347 pages au total), l'auteur concentrant davantage son attention sur la seule Isabelle Eberhardt (32 pages) et les auteures pieds-noires juives (39 pages). Si l'on est loin ici d'une critique détaillée de l'écriture des auteures algériennes, le travail de Déjeux démontre néanmoins l'existence d'un corpus de textes variés (romans, poèmes, autobiographies, une pièce de théâtre) écrits par les Algériennes et la montée d'un discours au féminin.

Le second ouvrage de Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb, propose tout d'abord un panorama historique des divers genres littéraires abordés par les auteures maghrébines: romans, poèmes, théâtre, récits de vie et témoignages, détaillant dans un second temps les étapes de l'écriture féminine: la prise de conscience de soi, la venue à l'écriture, la relation des femmes au couple et à la famille, les peines du mariage, la place des femmes dans la société et leur lutte face aux dérapages de cette dernière (notamment dans le cas de l'Algérie, après l'indépendance du pays).

Diwan d'inquiétude et d'espoir, l'ouvrage dirigé par Christiane Chaulet-Achour, est quant à lui, le fruit du travail d'une équipe de recherche ayant recensé et analysé les écrits de femmes algériennes de 1947 à 1987. L'ouvrage répertorie non seulement les romans, nouvelles contes et poèmes durant cette période mais également les textes publiés dans la presse algérienne avant et après l'indépendance. Il se divise en deux parties: la première consacrée à certaines auteures en particulier, Assia Djébar, Myriam Ben, Leïla Sebbar, Yamina Mechakra, etc., la seconde consacrée aux genres littéraires: la poésie, le théâtre, les contes et nouvelles, les récits de vie et les romans romanesques, et

l'essai. L'ouvrage comprend également des entretiens avec certaines auteures, des comptes-rendus de conférence, ainsi qu'une bibliographie aussi complète que possible sur les auteures traitées. L'ensemble des essais composant le recueil traitent donc de différentes auteures algériennes et des thèmes abordés dans leurs textes: guerre, mémoire, exil, place de la femme dans la société, impuissance face à la société ou face à l'écrasement que leur impose l'histoire, luttes diverses. L'ouvrage souligne l'immense variété de la production féminine et présente des textes (poèmes, pièces de théâtre) inédits à l'époque de sa publication en 1991. Le second ouvrage de Choulet-Achour, Noûn: Algériennes dans l'écriture, est une suite à Diwan d'inquiétude et d'espoir et se concentre avant tout sur les années 90. L'ouvrage comprend non seulement des analyses de certains textes féminins mais aussi des entretiens avec des auteures. La dernière partie du recueil est particulièrement intéressante car elle présente sous forme de "fiction bruisante de voix de femmes," de "fiction-témoignage,"¹⁷ la vie des femmes dans l'Algérie des années 90 et la violence à laquelle elles se trouvent confrontées de manière quotidienne.

Les premières oeuvres féminines relèvent souvent de la littérature de témoignage même si des différences se notent sur le plan de l'évocation, de la narration et de la voix narrative entre les différents textes. Parmi ces auteures à s'affirmer publiquement, à se dévoiler, certaines le font directement, ayant recours au "je" de l'autobiographie traditionnelle, sans pour autant toujours admettre qu'il s'agit d'autobiographie, s'empressant plutôt de dire qu'il ne s'agit "que de roman," ou avouant tout au plus qu'il s'agit de roman à résonances autobiographiques. D'autres préfèrent utiliser la troisième personne du singulier, tandis que d'autres encore ont recours à un pseudonyme pour publier leur texte.¹⁸ Notons que les auteurs masculins francophones des années 40 à 60, ont eux aussi souvent eu recours au début de leur carrière au genre de l'autobiographie.

“Cet acte de découverte et de confirmation du Moi”¹⁹ chez des auteurs tels Mouloud Feraoun, Driss Chraïbi ou Albert Memmi, visait souvent un public métropolitain auquel on dévoilait les us et coutumes de la société maghrébine. Cependant, au delà de la simple valeur ethnographique que certains critiques accordent à ces textes, s’y exprime également une critique du colonialisme. Les auteurs dévoilent des identités aux prises avec les conflits historiques, sociaux et culturels de leur époque, victimes de l’oppression coloniale ou du poids de l’acculturation étrangère.

Winifred Woodhull remarque ainsi que la littérature francophone d’Afrique du Nord, écrite entre 1945 et 1962, est souvent perçue par la critique soit comme document ethnographique, soit comme l’expression d’une idéologie anticolonialiste et d’un nationalisme naissant.²⁰ Thomas Lyons, quant à lui, soutient que le “roman ethnographique” se développe en Algérie dans le climat d’apartheid caractérisant alors la société coloniale – climat qui excluait les intellectuels algériens des institutions politiques, sociales, universitaires et littéraires de la colonie. Il explique que:

A Muslim intellectual in Algeria [...] could not describe his or her society or diagnose its problems by means of an authoritative ethnography. The social institutions to “back up” such a work, or indeed to allow it to be created in the first place, were reserved for Europeans. The situation was similar for literary institutions – publishing houses, magazines, literary circles. French-language literary institutions were reserved for Europeans, while literature in Arabic, when tolerated by the authorities at all, was more or less reserved for religious writings.²¹

Et conclut que “[...] the ethnographic novel was a form of expression equivalent in some sense to the social and political writing that was denied to native Algerians under colonialism.”²²

Selon Lyons, le roman ethnographique se développe donc parallèlement aux recherches ethnographiques effectuées par le pouvoir colonial, en partie en réponse à l’absence d’institutions autorisant le discours des intellectuels algériens dans la colonie.

Destiné à un lecteur européen, il constitue au-delà de la simple représentation de la vie et des coutumes des Algériens, un espace où l'auteur peut de manière plus ou moins ouverte, offrir une critique de la présence et de l'oppression coloniales françaises dans le pays. Si cet aspect a été largement reconnu et étudié dans les textes d'auteurs masculins, il n'est que rarement relevé dans les premiers textes d'auteurs femmes et plus particulièrement chez les deux auteures qui nous concernent, Fadhma et Taos Amrouche. Or comme nous le montrons dans le chapitre quatre, une critique significative – ou parfois plus discrète - du colonialisme se révèle également dans les textes de ces deux auteures.

L'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche face à la critique

Dans le cas de Fadhma Amrouche, la critique occidentale n'a souvent vu dans son écrit qu'un récit de vie à valeur principalement sociologique, lui niant toute valeur littéraire, voire politique. Ainsi, lorsque Jean Déjeux inventorie les écrits des auteurs féminins algériens dans Femmes d'Algérie,²³ il classifie ces derniers selon trois catégories: les romans ou récits à intention esthétique et les recueils de nouvelles, les recueils de poèmes, et finalement les témoignages ou récits sans intention esthétique. Le texte de Fadhma se trouve dans cette dernière catégorie. De même, sept ans plus tard dans La littérature féminine de langue française au Maghreb, Déjeux qualifie-t-il le texte de Fadhma de "récit de vie plein de dignité de la part d'une maîtresse femme que les vicissitudes de la vie n'ont pas épargnée."²⁴ S'il souligne le courage de Fadhma, Déjeux ne reconnaît cependant toujours pas le caractère littéraire du texte. Pire, il instaure le doute quant à l'authenticité du texte puisqu'il se demande si Fadhma a écrit "mot à mot toutes ces déclarations." Et il ajoute: "Il est certain en tout cas que sa fille Taos Amrouche a assuré l'établissement définitif du texte après la mort de sa mère et de son frère Jean Amrouche. D'où les quelques enjolivements et les quelques coups de pouces

ici et là.”²⁵ Egalemeut pour Denise Brahimi, la valeur du texte de Fadhma réside-t-elle dans son aspect “récit de vie” ou témoignage. Fadhma écrit avant tout pour “porter témoignage et rendre un double hommage - l'un à sa mère Aïni et l'autre à son institutrice Madame Malaval.”²⁶ De plus, les multiples références à l'aide apporté par Taos à sa mère dans son travail d'écriture soulèvent, ici aussi, le problème de l'autorité de l'auteure.

Contrairement au texte de Fadhma, il semble impossible de nier l'intention littéraire des textes de Taos, puisque la couverture de ses livres nous annoncent qu'il s'agit de romans. Si certains aspects biographiques de ses livres (en particulier Rue des Tambourins) rejoignent inévitablement le texte de Fadhma, aux yeux de Taos, il s'agit cependant de création romanesque, mais création romanesque où l'autobiographique est toujours présent. Ainsi dans deux interviews séparées, l'une accordée en 1966, l'autre en 1972, elle dit la chose suivante: “J'invente à l'intérieur de la biographie,” “l'autobiographie est toujours présente,” “il y a valeur de témoignage, mais il y a aussi transposition par endroit.”²⁷ Approche confirmée dans ses romans, puisqu'elle fait dire à la narratrice de L'amant imaginaire, elle même écrivaine:

Des livres? Il suffirait de ficher un poinçon dans une de mes veines et de laisser le sang noir de mon coeur couler sur la page blanche, pour que les livres s'écrivent tout seuls. [...] L'enfance [...]. Puis l'adolescence [...]. Viendraient ensuite mes aventures sentimentales [...]. A moins que je me trompe il y aurait là un fameux cycle, une fresque saisissante, une belle brochette de romans poussant sur l'humus du déracinement et de l'exil. Les ferai-je jamais? Quand je songe à un sujet de drame, instinctivement, c'est en moi-même que je regarde. (L'amant 26-8)

Et d'ajouter plus loin: “[...] projetant sur le plan de l'oeuvre d'art ma propre histoire, comme si elle avait été vécue par une autre, la modifiant, la transformant à mon gré, m'en servant comme d'une matière première [...] (L'amant 121).” L'écriture s'avère donc avant tout autobiographique, n'est possible qu'à travers l'autobiographique, mais est aussi intimement liée au fictionnel, à la création romanesque.

Cependant comme pour Fadhma, l'aspect autobiographique des textes de Taos la rendent vulnérable face à la critique, certains y voyant un “cas de narcissisme (...) assez peu fréquent,”²⁸ d'autres un “narcissisme douloureux (...) poussé à l'extrême.”²⁹ Ainsi, à propos de la narratrice de L'Amant imaginaire, Déjeux remarque:

Aména n'en finit pas de se raconter, de se disséquer, de dévoiler sa passion [...] Il s'agit d'un très beau texte sur le plan de l'écriture, mais à la limite nous sommes encore en présence du “cas” presque pathologique de quelqu'un qui se cherche sans cesse, montre sa douleur, s'ausculte, creuse son drame jusqu'au masochisme.³⁰

Ces remarques sur les textes de Fadhma et de Taos s'inscrivent bien dans la tradition d'une critique littéraire masculine qui au mieux, n'attribue à l'autobiographie féminine qu'une valeur documentaire, lui niant une quelconque valeur littéraire. D'aucuns ne voient ainsi dans ce choix d'écriture qu'un manque de maîtrise de l'écriture de la part des femmes, et soulignent qu'il s'agit là d'une manière détournée d'entrer dans la littérature, refusant d'y voir un quelconque choix esthétique. Par ailleurs, comme nous l'avons noté dans le chapitre un, l'emploi du terme “autobiographique” acquiert systématiquement un sens négatif lorsqu'il s'applique à un texte de femme, permettant aux critiques de reléguer ce dernier en marge du canon littéraire. Les références répétées au narcissisme de Taos illustrent parfaitement ce point. Les allusions à satiété aux sentiments de Taos de la part de Déjeux, amoindrissent en fait la référence à la qualité de son écriture et dénigrent et dévaluent ses textes. Comparés à des textes autobiographiques masculins tels par exemple, Les confessions de Jean-Jacques Rousseau ou A la recherche du temps perdu de Marcel Proust, où le narcissisme de ces auteurs est tout aussi prononcé, sinon davantage, les textes de Taos sont évalués à partir de normes différentes – en termes négatifs - car textes de femme. Contrairement aux textes féminins, le narcissisme chez des auteurs masculins ne semble pas constituer une entrave à la valeur littéraire de leur(s) texte(s). Les références répétées au narcissisme de Taos et la mise en

doute de l'autorité de Fadhma permettent donc avant tout de reléguer leurs textes aux marges du canon littéraire et ce faisant, d'assourdir voire d'étouffer la parole de ces auteures, niant ou tout du moins limitant ainsi leur expression littéraire.

Du silence à l'écriture: violence de l'autobiographie

Dans cette perspective, Carole Boyce-Davies, dans son article "Private Selves and Public Spaces: Autobiography and the African Woman Writer," souligne que l'une des spécificités distinguant l'autobiographie féminine de celle des hommes, réside dans le fait même que la femme "has long been constructed as publicly silenced."³¹ Elle relève trois aspects caractéristiques de l'autobiographie féminine. Tout d'abord, celle-ci permet d'insérer le moi dans un cadre historique et social qui accepte son invisibilité et son silence, le fait même d'écrire devenant dans ce contexte un acte politique. Ensuite, l'histoire du moi s'inscrit dans le cadre plus large de l'histoire familiale ou culturelle, ce contexte plus étendu pouvant, de manière paradoxale, aboutir à un effacement de l'histoire individuelle. Finalement, "whereas man who speaks as 'representative of his people' articulates both self and country, the woman's story is never seen as synonymous with the country's."³² De là donc une conception et une réception différentes de l'autobiographie féminine. Dans le contexte algérien, si les textes (autobiographiques et autres) des auteurs masculins francophones des années 40 à 60, offrent au lecteur français un aperçu de la société algérienne autochtone, ils reflètent également la prise de conscience nationaliste de ces auteurs et constituent des représentations de la nation algérienne naissante. Or, en ce qui concerne la femme écrivain algérienne de la même époque, son histoire n'est pas synonyme de celle de son pays, car comme le note Sidonie Smith, elle est perçue comme n'ayant pas d'histoire:

Since the ideology of gender makes a woman's life script a nonstory, a silent space, a gap in the patriarchal culture, the ideal woman is self-effacing rather than self-promoting, and her "natural" story shapes itself not around the public, heroic

life but around the fluid, circumstantial, contingent responsiveness to others, that according to patriarchal ideology, characterizes the life of woman but not autobiography. From that point of view, woman has no “autobiographical self” in the same sense that man does. From that point of view, she has no “public” story to tell.³³

Réduite au silence socialement et littéralement par le pouvoir patriarcal, la femme est maintenue dans un statut d'infériorité qui permet à l'homme d'établir sa domination et son autorité vis-à-vis d'elle. Cette idée est reprise par Irène D'Almeida, qui remarque que les progrès sociaux accomplis grâce aux différentes stratégies de défi, de compromis, d'opposition, de résistance et de subversion de la part des femmes, ne sont pas parvenus à les libérer complètement de leur silence forcé - en particulier leur exclusion ou leur accès limité à l'expression littéraire - qui demeure à l'heure actuelle une réalité assez commune et douloureuse.³⁴ Le titre de son livre - Destroying the Emptiness of Silence - fait référence à ce silence forcé imposé aux femmes et à la violence qu'implique pour toute femme, et plus particulièrement pour la femme africaine, l'acte d'écrire, ou ce que D'Almeida appelle la “prise d'écriture.” Elle définit cette “prise d'écriture” des femmes dans le contexte africain, comme une appropriation militante du mot écrit et explique que:

[t]he canon does not open voluntarily; it must be made to open. That is why I term what women writers have achieved in the world of letters a *prise d'écriture*, “a taking of writing,” in the sense of a militant appropriation or seizing. Indeed, the term *prise d'écriture* connotes another term, *prise d'armes* (taking up arms), and though I find the military metaphor unsavory, here to rise up in arms implies a necessary battle for liberation. It is only by waging such a battle that a breakthrough is possible, not depending on the generosity of the dominant group, but on the deliberate action of those who take up arms to seize power. For women, then, writing becomes a symbolic weapon [...].³⁵

L'écrivaine égyptienne Nawal Al Saadawi fait-elle aussi référence à cette violence associée à l'écriture pour la femme. Selon elle, “[w]riting is like killing, because it takes a lot of courage, the same courage as when you kill, because you are killing ideas, you are killing injustices, you are killing systems that oppress you. Sometimes it is better to kill

the outside world and not kill yourself.”³⁶ Pour ces deux femmes, l'écriture représente donc une arme capable de supprimer le silence et de détruire les idées perpétuant l'assujettissement et l'injustice envers les femmes.

Autre écrivaine à faire référence au silence imposé aux femmes et à la violence que constitue l'acte d'écriture pour la femme arabe, Assia Djebar, qui à propos de l'écriture autobiographique dit la chose suivante:

[...] cet écrit - de vous et sur vous - vous déchire, vous arrache un lambeau de vous-même, vous paralyse au moment où le premier lecteur, s'il vous écrit, vous donne ainsi la preuve de la réception... Celle-ci vous fige littéralement, et même s'il s'agit d'éloges, ou d'étonnements, vous voici statufiée, devenue sourde soudain à vous-même et aux gens du dehors [...] J'appellerais cette réaction “le retour de la violence” de l'écrit autobiographique.

Ensuite, lentement vous remontez à la surface, vous trouvez la force de soulever le nouveau silence de suie qui n'est pas le premier linceul - celui de l'amont de l'écriture - mais plutôt le dernier, le plus banal certes, celui de la *hochma*, c'est-à-dire, en arabe, de la “honte”, en fait de la pudeur, seule spécificité féminine, pourrait-on dire, de la littérature autobiographique, ce voile qui vous engoncera, qui, dans les temps anciens, vous aurait fait désigner comme sorcière, comme impure, et impudique, et obscène, et publique...³⁷

L'écriture constitue ici un dévoilement, une mise à nu qui ne sont pas permis en milieu traditionnel algérien, et qui marginalise automatiquement celle qui s'y essaie. Pour une femme, écrire, et qui plus est, écrire sur soi, est donc indécent et ne peut la plupart du temps se faire qu'après rupture avec le milieu familial traditionnel, souvent à partir d'un lieu d'exil. Même tourment et violence, dans son rapport à l'écriture autobiographique pour Leïla Sebbar qui se demande:

Où trouver l'audace de la fugue? Où, la violence pour provoquer la crise, la rupture, l'arrachement à la parole enveloppante dans le secret des chambres? Où courir seule, loin de la terre natale, maternelle, pour donner à la parole droit de cité, civil et politique, pour l'inscrire en des lieux sacrés, inviolables, protégés, dans les livres et les bibliothèques?³⁸

A la parole des femmes émises dans l'intimité des chambres, donc ne franchissant pas “la clôture domestique,” Sebbar oppose la parole inscrite dans les “lieux sacrés” que constituent les livres et les bibliothèques. Cependant pour avoir accès à ce droit

d'inscription, la femme doit rompre avec le milieu réconfortant de la famille. L'écriture est donc souvent synonyme de cassure, de fuite. On retrouve ici aussi l'idée d'exil qui va permettre, libérer l'écriture féminine.

bell hooks qualifie le passage du silence à la prise de parole ("coming to voice") et d'écriture des femmes de "geste révolutionnaire." Selon elle:

... the idea of finding one's voice or having a voice assumes a primacy in talk, discourse, writing, and action. As metaphor for self transformation, it has been especially relevant for groups of women who have previously never had a public voice, women who are speaking and writing for the first time, including women of color. Feminist focus on finding a voice may seem clichéd at times, especially when the insistence is that women share a common speech or that all women have something meaningful to say at all times. However, for women within oppressed groups who have contained so many feelings - despair, anger, anguish - who do not speak, as poet Audre Lorde writes, "for fear our words will not be heard or welcomed," coming to voice is an act of resistance. Speaking becomes both a way to engage in active self-transformation and a rite of passage where one moves from being an object to being subject. Only as subjects can we speak. As objects, we remain voiceless - our beings defined and interpreted by others.³⁹

Cette notion d'un processus de "active self-transformation" est importante car elle va à l'encontre de l'image encore trop répandue, de la femme en tant que victime passive d'une oppression patriarcale écrasante; le processus soulignant plutôt ici la part active et délibérée que jouent les femmes dans diverses formes de résistance - ouvertes ou plus subversives - à l'ordre établi. Tahar Ben Jelloun avait déjà souligné cette résistance de la part des maghrébines prenant la parole et la plume dans son roman Harrouda (1973) où il écrivait la chose suivante: "Il fallait dire la parole dans (à) une société qui *ne veut pas* l'entendre, *nie* son existence quand il s'agit d'une femme qui ose la prendre. [...] La parole est déjà une prise de position dans une société qui la refuse à la femme."⁴⁰

Dans cette perspective, le fait que les femmes n'aient pendant longtemps pas eu accès au discours public ne signifie nullement qu'elles soient restées muettes ou passivement soumises au pouvoir patriarcal. Les femmes se sont toujours parlé, ont de tout temps raconté, communiqué ce qui leur tenait à coeur, même s'il s'agissait de le faire

par des moyens détournés. Dans le contexte de l'Algérie, Assia Djebar note que “[l]es femmes communiquent, les femmes s'expriment, mais elles s'expriment par une oralité nécessairement souterraine, tout au moins dans son dynamisme.”⁴¹ Cette idée est reprise par Marnia Lazreg qui constate que:

Silence as the absence of public voice is not synonymous with absence of talk or action. In fact, Algerian women acted through their history in ways that made their silence quite eloquent. Their silence was at times *circumstantial*, or the result of social, cultural or personal circumstances, such as trusting that the state would defend their rights and keeping quiet until these rights were grossly violated. At other times it was *structural*, or dictated by historically determined structures such as the colonial requirement that speech be expressed in French, thus disabling those who could not speak the language. *Strategic* silence was and still is a voluntary act of self preservation when a woman feels it is better to keep quiet than to incur someone's wrath or disapproval.⁴²

Et elle remarque plus loin:

[...] men's presence in the family after their working hours made it (and to a great extent still does) a formal environment requiring women's adjustment of voice and speech demeanor. For example, women developed an elaborate body language based on eye contact and movement, supported by an occasional word here and there, with their female children and relatives meant to convey meanings they could not afford to spell out before their menfolk. In addition, women made liberal use of “equivocal language and allusions” captured by the proverb “they [women] buy and sell men even when they [men] are sitting with them in the same room.” This proverb underscores women's linguistic skills in communicating with one another about and in the presence of men.⁴³

Langage du corps, langage équivoque et allusions constituent donc des stratagèmes permettant aux femmes de contourner l'interdit de la parole publique.

Dans son étude sur les écrivaines francophones d'Afrique sub-saharienne, Irène D'Almeida souligne elle aussi la fonction stratégique du silence et note que ce dernier n'a pas nécessairement une connotation négative, mais peut en fait être adopté par les femmes de manière délibérée, et ce à leur avantage, acquérant ainsi des connotations positives. Pour l'écrivaine africaine, la parole et le silence se complètent donc, se font contrepoids, afin de former ce que Véronique Tadjou appelle une “parole complète.”⁴⁴

Carole Boyce Davies et Molaria Ogundipe-Leslie font également référence à la fonction

stratégique du silence dans le contexte du Nnwonkoro, un genre verbal féminin akan,⁴⁵ où la chanteuse a recours au “silent ‘eye treatment’ (a cultural voice often used by the disempowered and subordinated) to effect her way, contrary to the overprivileging of the spoken word in an evaluation of power and women’s status in Western theorizing.”⁴⁶ Le silence adopté délibérément en tant que stratagème et stratégie, reflète donc la complexité de la dynamique régissant les relations entre les différents groupes et individus au sein de la société, et souligne les procédés complexes et sous-jacents à travers lesquels le pouvoir est exercé et bien souvent combattu.

Deuxième partie: Ecriture de l’autobiographie, écriture de la mémoire: l’oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche

Du silence à l’écriture autobiographique chez Fadhma et Taos Amrouche

Les conditions qui vont permettre aux Algériennes de commencer à écrire incluent inévitablement des mesures de compromis et de médiation. Comme le note Sidonie Smith, les notions patriarcales de la nature inhérente de la femme et par conséquent de son rôle social, ont entraîné son exclusion ou tout du moins son accès fortement limité à l’espace public. De plus, la méfiance masculine vis-à-vis de la femme a entraîné la répression de la parole féminine, phénomène qui a soit condamné la femme au silence public soit profondément entravé sa relation à l’écriture en tant qu’instrument de pouvoir. La femme qui écrit – donc qui joue le scénario de l’individualité masculine – transgresse nécessairement les définitions patriarcales de ce qui constitue la nature féminine. Ce faisant, elle défie les conceptions culturelles de ce qu’est la nature de la femme, s’exposant par conséquent à la censure publique.⁴⁷ Les contraintes sociales imposées par le patriarcat sont donc telles que le silence des femmes est souvent auto-imposé. Rien d’étonnant dès lors, si pour celles qui, poussées toutefois par leur désir de prendre la parole et de s’identifier en tant qu’auteure de leur texte, et s’essayant donc à

l'écriture, certaines précautions sont de mise. Si une certaine prudence accompagne souvent la présentation de leur expérience de femmes (notamment dans les premières autobiographies), leurs textes révèlent cependant aussi, un intérêt profond pour les problèmes auxquels se voient confrontées les femmes dans leur société et les conflits que cela engendre dans leur vie quotidienne. Dans les textes de Fadhma et de Taos, les conflits auxquels se voient confrontées les narratrices découlent - comme nous le verrons - d'une part, de leur position et de leur rôle en tant que femmes dans la famille et dans la société, d'autre part, de leur perception de l'identité vécue comme un rapport conflictuel d'inclusion/exclusion.

La dé/couverte autobiographique chez Fadhma Amrouche⁴⁸

Dans le contexte africain, Irène D'Almeida considère l'autobiographie féminine en terme de "dé/couverte," car selon elle:

[...] the strategies that women devise to write their life stories fit particularly well the richness and plurality of meaning that this French word offers: *découvrir* is used to mean "to discover" or "to uncover"; in both senses the common element is "cover." At a conceptual level, this double endeavor can be seen as a form of diglossia, a double language, the one that covers *and* the one that uncovers. [...] the dialectic of covering and uncovering results in a third movement, which is (though etymologically unrelated) that of "recovering." This act of recovering goes beyond simple discovery. It involves reappropriating for oneself something that was hidden or lost."⁴⁹

Une des stratégies auxquelles certaines femmes ont recours afin d'accéder à l'écriture, et ainsi "découvrir" leur vie, consiste à minimiser l'importance même de leur acte d'écriture - notamment chez certaines, la minimisation du talent associé au processus créatif et la suggestion que leur vie ne vaut guère la peine d'être racontée. Fadhma Amrouche adopte une telle stratégie consistant à minimiser l'acte d'écriture. Ainsi, en introduction à Histoire de ma vie, elle place deux lettres. L'une écrite par Jean Amrouche, le fils, demandant à sa mère d'écrire l'histoire de sa vie:

Il faut que tu rédiges tes souvenirs, sans choisir, au gré de ton humeur, et de l'inspiration. Ce sera un grand effort. Mais songe, ma petite maman, que tu ne

dois pas laisser perdre ton enfance, et l'expérience que tu as vécue en Kabylie. Un enseignement de grand prix peut s'en dégager. Et ce sera pour moi un dépôt sacré. Je t'en supplie, petite maman, prends en considération ma requête... (Histoire 18)

La seconde, la réponse de la mère au fils:

Je te lègue cette histoire, qui est celle de ma vie, pour en faire ce que tu voudras après ma mort. Cette histoire est vraie, pas un épisode n'en a été inventé, tout ce qui est arrivé avant ma naissance m'a été raconté par ma mère, quand j'ai été en âge de le comprendre. Si j'ai écrit cette histoire, c'est que j'estime qu'elle mérite d'être connue de vous. Je voudrais que tous les noms propres (si jamais tu songes à en faire quelque chose) soient supprimés et si tu en fais un roman, que les bénéfiques soient partagés entre tes frères et ta soeur, en tenant compte de tes frais et de ton travail. L'histoire, une fois écrite, sera cachetée et remise entre les mains de ton père qui te la remettra après ma mort [...]. (Histoire 19)

Fadhma avoue donc n'écrire qu'à la seule demande de son fils Jean. Nulle ambition littéraire ne semble l'animer puisqu'elle renonce complètement à son texte et en fait don à son fils. Son dévoilement autobiographique fonctionne comme un legs fait à ses enfants à qui elle va transmettre la mémoire et l'identité culturelle de la famille. Fadhma se place ainsi d'emblée, dans le rôle traditionnel de la conteuse dont le devoir consiste à transmettre l'histoire de la famille et de la tribu d'une génération à l'autre. Ce rôle lui permet d'effectuer le processus de "dé/couverte" dans un cadre qui lui est familier et où elle ne se sent pas menacée par la réprobation ou la censure masculines. Le pacte établi dès la dédicace entre la mère et le fils témoigne bien du statut de la femme maghrébine en milieu traditionnel. Il est à l'époque - et d'ailleurs, encore aujourd'hui - considéré indécent pour une femme d'écrire, et qui plus est, d'écrire sur elle-même à des fins littéraires. Dans cette perspective, l'histoire de la mère ne peut être révélée publiquement que sous forme de roman car il est le genre littéraire permettant de préserver l'anonymat, et par le biais du fils dont le statut de poète et d'intellectuel n'est plus à prouver. Il y a donc double mise à distance du texte de la mère dont la parole doit demeurer voilée en public. Nous sommes loin de la tradition autobiographique masculine qui, dans la mesure où elle constitue une révélation de soi, souvent à visée exemplaire ou justificative, s'adresse à un auditoire bien plus large.

Legs de la mère à la fille

Cependant, ironiquement, Jean n'écrira jamais le roman et à sa mort en 1962, Fadhma rajoute un épilogue au texte original qu'elle dédie cette fois-ci à sa fille.

Cette suite, je la dédie à ma fille Taos, Marie-Louise Amrouche, en souvenir des ancêtres, de la vieille maison abandonnée, en souvenir du pays kabyle que nous ne reverrons sans doute pas. En souvenir de son père et de ses frères morts, je lui lègue tout ce dont j'ai pu me souvenir, ces lignes maladroitement, car ma vue baisse de plus en plus, et mes mains tremblent, et il me faut faire des efforts pour écrire de façon lisible. J'ai eu tant de malheurs! (Histoire 199)

La transmission de l'histoire familiale se fait donc à travers la fille. Ceci est important de plusieurs points de vue. D'une part, si la transmission de l'histoire familiale et tribale se fait traditionnellement de mère en fille, d'une génération à l'autre, cette transmission se fait toujours oralement. Assia Djébar parle ainsi de "transmetteuses," qui sont des "parolières des hauts faits et gestes."⁵⁰ Or, la transmission du texte de Fadhma à sa fille Taos, représente un bouleversement au niveau du processus traditionnel de transmission, puisque l'on passe d'une transmission orale à une transmission écrite. Cet écart par rapport au rôle traditionnel de la femme en tant que conteuse, reflète le désir de Fadhma de se réapproprier son histoire, histoire étouffée par le poids du silence imposé par sa culture tout d'abord, puis par les exigences de discrétion de son mari et par les ambitions littéraires de son fils. Lorsque Fadhma lègue l'histoire familiale à sa fille, seize ans se sont écoulées depuis son texte original. Cette réappropriation est d'autant plus possible que son fils et son mari ne sont plus, et ne peuvent donc plus s'opposer à la publication de son texte. Fadhma, à l'âge de 80 ans, ré-acquiert finalement autorité sur son texte. D'autre part, dans la dédicace à la fille – contrairement à la dédicace au fils – Fadhma ne mentionne pas que cette dernière pourra, après sa mort, faire ce qu'elle voudra du texte. La raison pour cela étant évidemment qu'en 1962, date de la seconde dédicace, Taos a déjà écrit et publié (deux ans auparavant) sa propre version de l'histoire familiale, avec son roman Rue des Tambourins, elle n'a donc aucune intention d'utiliser le texte de sa mère pour en faire un roman. Au contraire, comme le suggère Djébar, la fille déjà romancière a dû encourager et pousser sa mère à l'écriture, puis à la publication.⁵¹

D'un silence à l'autre: prise de parole - voix étouffée

Le texte de Fadhma s'inscrit entre deux silences. Un premier silence s'étendant sur une période de cinquante ans, de sa sortie définitive de l'école en 1897 à ce mois d'août 1946 où elle entreprend, à l'âge de 64 ans, la rédaction de sa vie. Elle affirme effectivement écrire "en souvenir du cinquantième anniversaire de [s]a sortie de l'école de Taddert-ou-Fella" (199). Cependant il s'agit d'un silence qui remonte bien plus loin, "d'un silence d'avant elle,"⁵² d'un silence qui remonte à sa mère Aïni, reniée par sa famille pour avoir refusé à la mort de son mari, de réintégrer la maison parentale,⁵³ puis d'avoir eu avec un des hommes du village, une liaison illicite dont est née une fille illégitime, Fadhma. La rupture de ce premier silence se fait parce que Fadhma veut non seulement écrire la "vérité" de sa propre vie, mais aussi celle de sa mère.⁵⁴ Elle assure son lecteur que "[c]ette histoire est vraie, pas un épisode n'en a été inventé," mais surtout elle avoue que si elle écrit c'est qu'elle estime que son histoire "mérite d'être connue." Si cette déclaration révèle l'audacité de l'auteure à vouloir écrire, donc révéler son histoire, celle-ci est immédiatement tempérée par le risque d'effacement du texte que constitue le don maternel au fils, qui, en prenant possession du texte maternel peut alors le déformer et le réécrire à sa guise.

Une fois son texte écrit, Fadhma remet celui-ci à son mari, qui en aura seul la garde jusqu'à sa mort en 1958. S'établit dès lors un second silence qui va durer seize ans. Second silence imposé par le mari et auquel Fadhma accepte de se soumettre afin de maintenir la paix dans son ménage et sa famille. En effet, dans l'introduction à son épilogue de 1962, elle écrit la chose suivante: "J'avais essayé de l'ouvrir [son texte] à Ighil-Ali, en 1953, mais je compris que cela déplaisait au Papa, et, comme je ne voulais pas le chagriner, je remis le cahier dans son tiroir dont, seul, il avait la clef pendue à la chaîne de sa montre" (199). Dans ces quelques lignes se devine le désir, à demi avoué, de voir son texte rendu public. Tentation "d'ouvrir" son texte qui se heurte au refus catégorique de Belkacem. Cependant, point de critique ouverte ici face à la décision du mari. L'épisode est simplement mentionné "en passant."⁵⁵ Le fait que Fadhma éprouve le

besoin de nous communiquer le lieu et la date de cette tentation et tentative “d’ouvrir” son texte, dénote toutefois l’importance que l’épisode a pour elle. La réaction de son mari a dû la décevoir même si elle tente de n’en rien montrer ici, la discrétion et la soumission étant de mise. Cependant, parallèlement et simultanément à cette soumission au mari, à cette loi du silence, ce cri du coeur de Fadhma: “J’ai eu tant de malheurs!” (199), qui reflète la tension existant tout au long du texte, entre le désir et le besoin de révélation et d’affirmation du moi, et la nécessité de son effacement.

Taos, elle, se montre moins discrète dans son texte, au sujet du refus du père à laisser publier le texte de sa femme.

Il y a longtemps que j’ai appris à accepter ce que je ne puis éviter”, me dit maman dans sa dernière lettre. Ainsi, elle ne m’enverra pas le précieux Cahier où juste avant que sa vue baisse, elle a entrepris de raconter sa vie! – “Il sera trouvé après ma mort dans le tiroir de la commode”, ajoute-t-elle, comme si quelqu’un d’autre que moi se souciait de l’histoire poignante de notre famille. Pauvre papa qui a la phobie du scandale et redoute d’avantager l’un de ses enfants! Comment le persuader que le souci d’un héritage spirituel ne tourmente que moi depuis bientôt vingt ans? [...] Si donc ce Cahier m’était remis, personne à mon avis ne s’estimerait lésé. Mais il faut croire le sujet épineux, puisque maman me prie de ne pas insister, de peur que papa n’en vienne à brûler ce document où sont révélées des vérités qu’il ne désire pas voir divulguées. (L’amant 35)

Taos offre davantage de détails quant aux raisons motivant le père à s’opposer à la publication du texte de Fadhma. Peur donc d’avantager un des enfants, peur surtout du scandale, de la réprobation du clan face à cet étalage indécent, inconcevable de la part d’un des siens, de la part surtout d’une femme. Soulignons ici que Taos se pose très tôt en tant que “transmetteuse” de l’histoire familiale et héritière spirituelle de sa mère - bien avant la mort du frère et du père - dont elle essaie d’obtenir le texte afin de le faire publier. Mais, elle avoue “le sujet épineux.” L’emploi de l’adjectif “épineux” suggère les tensions et sans doute les disputes entre époux, qu’ont dû entraîner les demandes répétées de la fille pour le Cahier. Excédé par les tentatives des deux femmes à leur céder le document, Belkacem a dû menacer de le brûler. La gravité de la menace explique pourquoi Fadhma ne désire aucunement s’étendre sur le sujet. Et de nous confier

simplement: "je compris que cela déplaisait au Papa [...] je ne voulais pas le chagriner, je remis le cahier dans son tiroir [...]" (199). Afin de préserver son texte, Fadhma n'a de choix que d'adopter la stratégie du silence et de la patience. La ré-appropriation de la vérité se fera donc plus tard et à travers la fille.

Écriture autobiographique et dé/couverte de soi chez Taos Amrouche

Lorsque Fadhma se met à écrire l'histoire de sa vie au mois d'août 1946, Taos elle, a déjà écrit son premier roman Jacinthe noire qui sera publié en 1947. Ce livre représente la mise en oeuvre romanesque d'un épisode de la vie de la jeune femme que Fadhma évoque en quelques lignes dans Histoire de ma vie, où elle note: "Au mois d'octobre, Marie-Louise-Taos fut reçue au brevet supérieur et nous demandâmes à la Compagnie un emprunt pour l'envoyer en France continuer ses études; nous avions même retenu pour elle une chambre à Paris, dans une maison d'étudiantes. Mais elle ne put s'adapter et revint à Radès au bout de deux mois" (191). Dès ce premier roman, l'écriture de Taos est tournée vers l'autobiographique, même si l'auteure a recours au subterfuge de la fiction pour masquer cet aspect de son texte. Si l'héroïne malheureuse de ce roman est bien Reine, jeune Tunisienne venue étudier à Paris, le récit à la première personne constituant le roman, est mis non sous la plume de cette dernière mais sous celle de Marie-Thérèse, jeune française pensionnaire dans la même maison d'étudiantes que Reine. Ce n'est donc pas Reine qui dit "je" mais Marie-Thérèse, celle-ci décrivant sa rencontre et son amitié avec la jeune Maghrébine. Reine est donc peinte telle qu'elle est vue et perçue par une autre; ses sentiments, ses désirs et ses aspirations nous étant rapportés indirectement par Marie-Thérèse. Ceci permet à l'auteure de créer une mise à distance et simultanément une mise en lumière de ce personnage dans le roman. Si la révélation autobiographique se fait de manière détournée, Taos, tout comme sa mère, veut prendre la parole, écrire, afin de raconter son histoire et, avant tout, afin de se faire

comprendre des autres auxquels elle va révéler son être véritable. Dans les premières pages du roman, Marie-Thérèse nous décrit Reine comme suit:

J'ai été portée vers elle, elle est venue à ma rencontre. Elle ne faisait pas de mystère et savait la richesse de sa nature inépuisable. Elle me déroutait et m'épuisait dans nos premiers entretiens: j'étais si peu habituée à recevoir des paroles lourdes, si peu faite à l'intime compréhension des êtres, [...] Tous ceux que j'avais approchés me disaient, en passant, des choses essentielles sur eux, mais bien vite le regrettaient et s'empressaient de les noyer dans des plaisanteries et des platitudes. Elle aimait à montrer son vrai visage. "[...] que d'autres nient le pouvoir des mots et les disent vains. Je veux parler!" [...] Elle acceptait de détonner, de heurter, et dès les premiers mots vous en avertissait. [...] La clef de sa nature la voici: elle voulait se faire comprendre et comprendre. [...] Qui l'eût entendu me parler, l'eut prise pour une démente avide de détruire l'ordre, les conventions, les coutumes. Mais elle ne brisait devant mes yeux que le faux, l'artificiel, pour mettre à nu l'important, le pur. (*Jacinthe* 9-11)

Reine ne parviendra pas à s'intégrer totalement au groupe des jeunes étudiantes de la pension où elle séjourne et demeurera à jamais extérieure au groupe car trop différente – différente non seulement de par ses origines mais surtout de par ces exigences d'absolu et de pureté – et en conflit dès le départ avec Mlle Anatole, la directrice de la pension. En décrivant Reine à travers les mots de Marie-Thérèse, Taos peut non seulement se distancier par rapport à ce personnage, mais aussi mieux faire ressortir son altérité et son étrangeté, puisque vue de l'extérieur par un des personnage faisant partie du groupe. Pour l'auteure, incomprise et rejetée, l'écriture constitue donc une tentative de s'expliquer l'échec parisien, ainsi qu'une opportunité de s'expliquer face aux autres, de se faire comprendre des autres, et ce faisant, de dépasser l'épisode malheureux en se le ré-appropriant. La prise d'écriture chez Taos se fait donc à des fins justificatives et thérapeutiques.⁵⁶

Fadhma ou l'affirmation et l'effacement du moi autobiographique⁵⁷

Le discours poétique: Cet aspect thérapeutique de l'écriture autobiographique se retrouve également chez Fadhma. En effet, écrasé par le deuil de trois de ses fils,⁵⁸ et encouragée sans doute par sa fille Taos,⁵⁹ elle se décide à écrire ses mémoires au mois

d'août 1946. Cependant, en 1940, avant d'en arriver à l'écriture, elle improvise et compose dans la tradition orale, cinq poèmes (ou chants) à la mémoire de ses fils disparus (ainsi que deux poèmes destinés à protéger sa fille Taos, alors pensionnaire à la Casa Vélasquez à Madrid).⁶⁰ Ces poèmes ajoutés en appendice à sont texte, avaient d'abord été publiés en appendice dans Le grain magique, le texte de Taos, celle-ci en ayant assuré la traduction en français. Dans son introduction aux Chants berbères de Kabylie, Jean Amrouche souligne les qualités thérapeutiques des chants de sa mère. Selon lui, Fadhma "chante surtout pour endormir et raviver une douleur d'autant plus douce qu'elle est sans remède."⁶¹ Et d'ajouter plus loin:

C'est autour d'un berceau, ou près d'un lit de malade, qu'on peut le mieux éprouver la magie de ces chants. Nul de mes frères, ni moi, n'aurions supporté d'être bercés par une voix étrangère. Ma mère trouvait instantanément la mélodie propre à noyer doucement la douleur, et qui appelait le sommeil et le calme. Le miracle se produisait toujours: le chant apportait avec lui une réponse à l'inquiétude, il agissait comme une sorte de massage musical sur l'âme endolorie.⁶²

De même Taos, dans son livre Rue des Tambourins, décrit-elle comment le départ du fils aîné pour la France, libère la voix de la mère et la pousse à improviser des chants disant sa peine.

J'entends sa voix poignante et magnifique [...] cette voix que nous n'avions jamais entendue, auparavant, que le départ du Prodiges avait comme libérée. C'était des messages infiniment délicats que Yemma envoyait à l'aîné de la cage ensoleillée qu'était sa chambre: elle les improvisait en notre langue âpre et douce sur d'étranges mélodies, et les regardaient s'envoler, les yeux pleins de larmes, au-dessus des mers, comme une nuée de papillons, pour se poser sur le visage du bien-aimé en exil, et lui dire que nous vivions dans l'attente de ses lettres et de son retour. (Rue 19)

Cette libération de la voix maternelle est d'ailleurs évoquée par Fadhma elle-même, qui dans son texte, décrit comment l'engagement de son fils aîné dans les Chasseurs d'Afrique en 1918, provoqua chez elle ce besoin de chanter, mais surtout, de chanter les chants de son pays:

Ce fut le premier départ! C'est de ce jour que j'ai retrouvé tous les poèmes et les chants d'exil de mon pays. Tout en berçant mon dernier-né, je berçais ma douleur et mes larmes coulaient lourdes sur mon visage. Combien j'ai chanté, depuis! Combien j'ai pleuré! Je me demande comment mes yeux voient encore clair, après toutes les larmes que j'ai versées. (Histoire 168)

Ces trois extraits illustrent bien, comment, accablée par la douleur, Fadhma trouve refuge et consolation dans les chants kabyles, ainsi que dans sa culture d'origine.

Pour revenir à la mort des fils, voyons comment Fadhma exprime leur perte dans son texte, ainsi que dans l'un des poèmes composé à l'occasion du terrible évènement.

Dans Histoire de ma vie, elle écrit la chose suivante:

Paul nous conduisit à la gare de Lyon. [...] En nous séparant, comme je l'embrassais, il me dit: "dans deux ou trois ans vous reviendrez, vous trouverez du changement!" Je ne l'ai plus revu. [...] Quand Louis m'embrassa, je remarquai qu'il appuyait très fort ses lèvres sur ma figure. Je ne l'ai plus revu. [...] Louis, contaminé mourut le premier, le 20 août 1939, au sanatorium de Brévannes. [...] Paul mort pendant l'exode, le 16 juin 1940, et Noël à l'hôpital, le 10 juillet 1940. Ce double coup nous atteignit la même semaine par une carte inter-zone. (Histoire 192-3)

Tandis que son poème "Me voici," composé durant cette période difficile, exprime la douleur de la perte comme suit:

Me voici maigre, mon teint s'est assombri,
[...]
La mort de mes fils bien-aimés
A laissé mon coeur meurtri.
Me voici debout comme une ombre,
[...]
La nuit, le jour mes larmes coulent
Et ma peine sans fond est irrémédiable
[...]
Mon coeur gémit, mon coeur pleure
[...]
Je ne me résignerai jamais.
[...]
Je pleure mes yeux n'ont pas de répit.
Soir et matin je pleure
Les enfants dont s'est retirée la vie.
[...]
Depuis, la frayeur m'habite, je ne suis que tremblement
Si j'ai un ami qu'il pleure! (Histoire 218-9)

Il est intéressant de noter la sobriété du ton dans les mémoires de Fadhma. Point de démonstration publique de sa peine, mais une retenue qui contraste de manière frappante avec les sentiments exprimés dans le poème. Si le contraste s'explique en partie par le passage du temps – six ans ayant passé entre la composition du poème et celle du texte - il ne s'agit pas là de l'unique raison.

Il faut se tourner ici vers l'anthropologue Lila Abu-Lughod, qui au cours de ses recherches auprès d'un groupe de Bédouins – les Awlad Ali – vivant dans le désert égyptien, a relevé le rôle culturellement central de la poésie dans l'expression des sentiments individuels. Dans son livre, Veiled Sentiments, elle montre comment poésie et chant sont totalement intégrés à la vie quotidienne, soulignant le lien étroit existant entre la poésie et l'expression des sentiments, et le jeu de pouvoir et le maintien du système de hiérarchie sociale.⁶³ Elle signale ainsi le rôle de la poésie dans les relations sexuées au sein du groupe, ainsi que dans l'expression des sentiments personnels de la part des femmes et des jeunes hommes du groupe. Elle se penche en particulier sur le genre poétique des *ghinnāwa*, qu'elle décrit comme la poésie de la vie personnelle.⁶⁴ Uniquement pratiqué par les femmes et les jeunes hommes du groupe, dans des contextes sociaux spécifiques, exclusivement privés, ce genre poétique leur permet de révéler et d'articuler les sentiments concernant leurs situations personnelles et leurs relations les plus intimes – chose qui s'avèrerait complètement indécente et absurde en d'autres circonstances.

Similairement à ce que nous voyons dans le cas de Fadhma, Abu-Lughod remarque que les femmes expriment des sentiments totalement différents à travers le discours poétique et le discours non-poétique. Cette divergence reflète selon elle, les notions culturelles définissant la société, les relations sociales et l'individu au sein du groupe. En effet, selon Abu-Lughod, la société bédouine se base principalement sur

l'idéologie tribale de la parenté, en particulier le concept du "sang" - à travers ses aspects de l'ascendance et l'agnation - qui structure sa vision du monde social, définit l'identité sociale individuelle et l'identité culturelle collective, et détermine les attitudes individuelles et l'expression des sentiments envers les autres.⁶⁵ De l'idéologie de la parenté, découle celle de l'honneur, vertu principalement masculine - déterminée par les valeurs d'autonomie et de moralité - qui régit la vie politique et sociale du groupe. Cependant si la valeur morale de l'homme se mesure à son honneur, celle de la femme se mesure à sa modestie, soit sa déférence volontaire pour ceux hiérarchiquement au-dessus d'elle. Modestie sexuelle et verbale s'avère cruciale dans cette déférence pour ceux qui lui sont socialement supérieurs. Dans ce contexte, les *ghinnāwa* représentent le seul moyen à travers lequel les femmes peuvent exprimer des sentiments et parler de sujets qui leur tiennent à coeur, mais qu'il est culturellement inapproprié de mentionner en public: l'amour, le mariage arrangé, le divorce, la polygamie, mais aussi la tristesse, la souffrance, le désespoir, la perte d'un être aimé.

Les sentiments généralement exprimés en poésie suggèrent un moi vulnérable et faible, un moi profondément bouleversé par des sentiments d'amour et de désir, ou encore de douleur. La poésie représente donc le discours de l'intime, discours qui ne peut être révélé publiquement. En effet, l'expression publique des sentiments amoureux iraient à l'encontre du code de modestie, tandis que l'expression publique de la souffrance, serait preuve de faiblesse et de vulnérabilité, et par conséquent, irait à l'encontre du code de l'honneur. Les sentiments exprimés dans le discours non-poétique demeurent donc conformes à l'idéologie de l'honneur et de la modestie structurant la société. Cependant, Abu-Lughod note également la nature subversive des *ghinnāwa*. En effet, de par son contenu, ce discours poétique permet à ceux qui ne sont pas en position de pouvoir (les femmes et les jeunes hommes) d'exprimer des sentiments qui vont à l'encontre des

idéaux de la vie sociale normale et de s'opposer à l'autorité des aînés.⁶⁶ Bien qu'il s'agisse là d'un discours émotionnel de résistance au système en place, qui peut inquiéter ceux au pouvoir, il est culturellement reconnu et approuvé car pratiqué dans le contexte du rituel.⁶⁷ Ceux et celles qui récitent des *ghinnāwa* sont par conséquent non seulement tolérés mais aussi admirés.

Dans cette perspective culturelle, il est possible de mieux comprendre la retenue dont fait preuve Fadhma dans son texte, retenue contrastant avec son épanchement émotionnel dans le poème. La société kabyle, tout comme celle des Awlad Ali, est une société régie par un code exacerbé de l'honneur et déterminée par les valeurs de loyauté et d'obéissance. Bien que Fadhma défie l'ordre patriarcal en s'appropriant la plume pour écrire son histoire, son texte demeure influencée par les valeurs et les codes moraux de sa société, dont elle ne parvient pas à se libérer complètement, d'où sans doute, la retenue au niveau de l'expression émotionnelle.

Le discours écrit: Pour revenir au texte Histoire de ma vie, c'est à nouveau écrasée par la douleur et le deuil que Fadhma entreprend d'écrire l'épilogue à son texte au mois de juin 1962. Elle vient cette fois-ci, de perdre deux autres fils ainsi que son mari.⁶⁸ Ecriture donc en tant que thérapie mais aussi en tant que témoignage. En effet, en conclusion à la partie de son texte écrit en 1946, Fadhma remarque: "A mon fils Jean, je dédie ce cahier: pour lui, j'ai écrit cette histoire, afin qu'il sache ce que ma mère et moi avons souffert et peiné pour qu'il y ait Jean Amrouche, le poète berbère" (195). Se relève de nouveau ici la tension entre le désir et le besoin de révélation et d'affirmation du moi et la nécessité de son effacement. La vie des deux femmes ne vaut la peine d'être connue, n'est importante, que parce qu'elle annonce la vie et l'oeuvre de Jean, "le poète berbère." Le statut d'homme et de poète du fils autorise et justifie donc la révélation autobiographique de la mère. Sans la présence du fils dans le texte, Fadhma ne pourrait guère prétendre à une

prise d'écriture. Le contraste entre cette conclusion au texte de 1946 et celle de l'épilogue écrit en 1962 est flagrant. En effet, une fois le fils et le mari morts, une fois la menace d'effacement passée, c'est "Taos [qui] au début comme à la fin de cet épilogue, se tient seule dans le texte maternel."⁶⁹ C'est en effet à la fille que le livre maternel est finalement donné; c'est donc la fille que Fadhma reconnaît comme "continuatrice."⁷⁰ C'est donc à Taos d'assurer la transmission de l'histoire et de la culture familiales.

Le texte se termine avec les derniers conseils de Fadhma à sa fille:

[...] je me dis que je puis encore être utile à ma fille et j'essaye de la consoler un peu. Je voudrais lui laisser le plus de poèmes, de proverbes, de dictons... 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. Aussi, j'adjure à ma chère fille d'avoir de la patience et de savoir, selon la sagesse kabyle, remettre les choses entre les mains de Dieu. [...] Pour elle, j'ai voulu tracer, - d'une façon bien maladroite -, cette formule de vie: "Patience et courage! Tout passe, tout s'évanouit, et tout roule dans le fleuve de l'éternité." (Histoire 208-9)

Bien que l'auteure ne coure plus le risque de voir son texte réduit au silence, mais craignant sans doute d'être tout de même critiquée pour son acte, Fadhma termine son livre comme elle l'a commencé, en minimisant son talent d'écrivaine. Cependant, parallèlement à cette stratégie de minimisation, Fadhma se dresse également courageuse et forte de tout ce qu'elle a enduré, tournée vers sa fille, à qui elle donne un dernier conseil de mère, de mère kabyle, avec les dictons du pays. La vie de Fadhma illustrant en fait le dicton final adressé à Taos. Dans une société où sa naissance illégitime a fait d'elle une paria, Fadhma a dû faire preuve de courage et de persévérance. De par son origine modeste, elle a dû lutter pour sa survie quotidienne et celle de sa famille. Mère de sept enfants, elle n'a eu ni le loisir ni l'énergie de s'opposer directement au pouvoir des hommes. En tant que femme dans une culture qui ne lui reconnaît qu'un statut subalterne, elle n'était pas préparée pour se révolter ouvertement contre l'injustice de son sort. Patience et résignation ont marqué sa vie. Fadhma ne s'est jamais ouvertement opposé à

l'autorité de son mari au sujet de son texte. En jouant la carte de la prudence et en adoptant la stratégie du silence, Fadhma a pu préserver son texte. C'est donc grâce à sa patience et son apparente résignation que son texte a survécu, qu'il n'a pas été brûlé par le mari, et peut donc finalement être publié.

Cette tension entre l'affirmation et l'effacement du moi dans le texte de Fadhma, s'explique par le fait que le milieu traditionnel kabyle dans lequel elle vit, ne fait pas suffisamment place à la femme. Selon Béatrice Didier, "[l]'écriture féminine semble presque toujours le lieu d'un conflit entre le désir d'écrire, souvent si violent chez les femmes et une société qui manifeste à l'égard de ce désir, soit une hostilité systématique, soit cette forme atténuée, mais peut-être plus perfide encore, qu'est l'ironie ou la dépréciation."⁷¹ Dans la société dans laquelle Fadhma vit, le désir d'écriture est considéré "marginal, subversif, à tout le moins inutile."⁷² Il ne peut donc demeurer qu'un désir inavoué en public.

Taos ou la voix de guerrière

Taos romancière: Point de telle résignation, de telle prudence chez Taos, mais plutôt une force, un besoin de clamer haut et fort ses sentiments, ses désirs personnels et ses aspirations littéraires. D'où peut-être cette dernière recommandation à la circonspection et à la patience, de la part de la mère, dans la conclusion à son épilogue. En effet, contrairement à Fadhma qui, dans son texte, ne parle qu'à mots couverts des difficultés qu'une femme de sa culture doit affronter lorsqu'elle décide d'écrire, Taos, elle, en parle ouvertement. Ceci est particulièrement vrai dans son roman, L'amant imaginaire, qui comme nous l'avons déjà mentionné, se présente sous forme de journal et qui représente en partie, une réflexion sur l'écriture de la part de la narratrice Aména, et des difficultés que celle-ci rencontre à vouloir pratiquer son art.

La narratrice est ainsi parfaitement consciente que sa condition de femme – de femme mariée et mère de famille - rend ses aspirations littéraires beaucoup plus difficiles à concrétiser. Ainsi, au conseil de son amant Marcel Arrens, écrivain connu:

-Barricade-toi, ferme porte et fenêtres, et mets-toi à composer tes livres [...] Écris! Ne pense à rien d'autre. Fais-toi un monde bien à toi, avec un axe auprès de quoi rien ne puisse compter. En ce qui me concerne, aucune femme, rien jamais n'a pu rivaliser à mes yeux avec une plume et une feuille blanche. De quelle force tu disposerais si tu voulais m'entendre. Mais il est vrai que je m'adresse à une femme qui, elle, découvre différemment, en tant que femme, les joies de la création. Pour l'homme, créer, c'est pactiser avec le diable: quelle extraordinaire jouissance! (L'amant 200)

Aména répond :

Je suis terrassée par d'absurdes besoins ménagères qui m'empêchent de travailler. C'est en face de la bassine à vaisselle que je vois le plus clairement la manière d'agencer les différentes parties d'un récit (entrevu comment combiner, dans mes *Merles blancs*, l'échec du frère aîné avec celui de mon héroïne qui prélude au malheur de toute sa vie). (L'amant 206)

Et d'avouer:

Il me faudrait vivre un an loin de Paris, séparée d'Olivier et d'Isabelle pour mener de front mes *Merles blancs* et ce *Cahier Rouge* qui me passionne, mais qu'Olivier se met à redouter, estimant que l'introspection et les vivisections auxquelles je me livre sont dangereuses en un tel moment. J'en arrive à cacher mon journal dans les endroits les plus inattendus – à l'intérieur du piano par exemple. Mais quelle bonne fée pourrait me prendre en charge et me permettre d'écrire en paix? Et n'y a-t-il pas Isabelle? N'y a-t-il pas Olivier [...]? (L'amant 149)

Le conseil d'Arrens s'avère peu pratique. Il n'est pas possible à Aména de s'isoler complètement afin de se consacrer uniquement à l'écriture, car contrairement à Arrens elle ne peut se soustraire ni aux corvées quotidiennes du ménage ni à ses obligations maternelles. Dans la pratique, "la venue à l'écriture"⁷³ pour Aména se révèle beaucoup plus difficile que pour Arrens car principalement entravée par le quotidien de sa vie de femme. Écriture entravée certes, mais aussi étroitement liée à la vie de tous les jours, aux gestes de la vie quotidienne féminine. Il est ainsi intéressant de noter que c'est en faisant la vaisselle – geste banal par excellence dans la vie des femmes – que la composition et l'organisation interne de l'oeuvre se mettent en place, se concrétisent dans l'esprit de la narratrice. Leïla Sebbar, dans un texte intitulé "Travail de ménagère, travail d'écrivaine," souligne le parallèle existant entre le travail d'écriture et le travail de maison.⁷⁴ Selon

elle, ces deux activités requièrent sur le plan pratique, la même méticulosité, même précision dans le travail quotidien, pour parvenir à la mise en ordre soit domestique soit textuelle. “Faire une maison,” “faire un livre” c’est créer, donner “forme et force à une espace qu’on lit des yeux et du corps.” Travail de maison, travail d’écriture dont la ritualité “protège contre la folie et la mort, contre l’angoisse de ce qui est à refaire chaque jour.”⁷⁵ Écriture qui ici, se révèle donc avant tout activité féminine.

Contrairement à sa mère, qui ne fait qu’allusion aux restrictions que lui impose son mari et son milieu culturel, et aux difficultés auxquelles elle se voit confrontée, Taos, elle, n’hésite pas à mentionner les obstacles auxquels doit faire face une femme qui écrit. Cette différence au niveau de l’ampleur de la révélation autobiographique entre la mère et la fille, se note dans les textes, non seulement au niveau des thèmes abordés mais également de la force d’expression des sentiments et des opinions. Dans ses livres, Taos aborde ainsi des sujets tabous ou qui, dans sa culture doivent demeurer de l’ordre du privé: les sentiments amoureux, la sexualité, la perte de la virginité, la violence physique du père, l’homosexualité, la violence sexuelle, l’avortement. Contrairement à la voix discrète et timide de la mère, celle de Taos se révèle énormément amplifiée, beaucoup plus puissante, plus éclatante.

Taos fait ainsi directement référence à son art et à la création artistique que sous-tend pour elle l’écriture.

Ainsi donc, sur ce cahier rouge, je poursuivrais à mon insu la composition de *La poursuite de l’impossible?* [...] sur l’inextricable fond des événements, des souvenirs, et des rêveries du *Temps retrouvé*, où le réel et l’imaginaire sont intimement fondus, se détacheraient les trajectoires d’Olivier, d’Alex, d’Irène et de Marcel, sans parler de la mienne. (L’amant 216)

Est réitéré ici, le lien étroit dans son écriture, entre “le réel et l’imaginaire,” entre l’autobiographique et la fiction. De plus, la référence à Marcel Proust est significative, car ce faisant, la narratrice se place d’emblée dans la lignée de l’illustre auteur. L’oeuvre

de celui-ci reflète ses préoccupations avec l'art et la création littéraire, notamment la question de savoir comment l'oeuvre procède de la vie. Ces préoccupations apparaissent également dans L'amant imaginaire, où Aména, la narratrice, et Arrens ont plusieurs discussions à propos de leur art et ce qui constitue un bon roman. Arrens avoue que dans ses romans "tout est inventé [...] absolument tout! les paysages, les personnages et les drames. Rien n'existe que dans [s]on imagination" (L'amant 13). Lorsqu'il découvre l'histoire d'Aména à travers les lettres qu'elle lui envoie et une partie de son journal qu'elle lui fait lire, il l'encourage à en faire un roman en ces termes: "C'est une histoire qui dépasse tout ce que la fiction peut inventer. Si vous pouviez, avec le maximum de sécheresse, écrire tout un livre de cette même encre noire, vous auriez un document de premier ordre" (L'amant 122-3). Or Aména, bien qu'admirative du grand homme et désireuse de suivre ses conseils, s'avise cependant de l'impossibilité de la chose. La sécheresse documentaire n'est pas pour elle. Et de constater: "Je m'avise tout à coup que Marcel n'écrit pas de livres autobiographiques parce qu'il est incapable de dire la vérité et qu'il a la crainte d'être découvert" (L'amant 290). Si l'écriture autobiographique représente un dévoilement et constitue par conséquent un risque, pour Aména il s'agit pourtant là de la seule forme d'écriture possible. Ceci est confirmé par une autre référence à Proust et à son oeuvre:

[...] le fait que nos parents aient quitté les Jacarandas va m'aider, car cette maison basse, dissimulée par son beau jardin, est entrée pour moi dans le monde de la fiction du jour où je l'ai vue vendue. Alors je me suis dit: "Pour ne point la perdre à jamais, il faut la recréer dans un livre." Ainsi de tout; des êtres les plus aimés, des paysages, des disparus: on les embaume avec amour, et on les couche délicatement dans le sarcophage du souvenir. La "recherche du temps perdu" me hante, qui ne préoccupe pas Marcel entièrement requis par le moment présent. (L'amant 226)

Similairement à l'oeuvre de Proust, celle de Taos est marquée par la mémoire, constitue un travail de mémoire, un travail sur la mémoire. Par le biais de l'écriture, le pouvoir

d'évocation de la mémoire permet de réunir passé et présent en une même sensation retrouvée (la fameuse madeleine de Proust). Non seulement les romans de Taos, mais aussi tout son travail sur les chants kabyles constituent ainsi des "trajets de mémoire," un travail d'"archéologie de la généalogie féminine"⁷⁶ tant familiale que tribale poursuivi également par sa mère.

Cependant tout comme Fadhma, dont le mari fait obstacle à la publication de son texte, Taos verra elle aussi sa carrière littéraire entravée, dans son cas, par son frère Jean, le poète et critique littéraire, puis par son amant, l'écrivain Jean Giono. Le premier, poussé par une jalousie intellectuelle et une rivalité qui l'opposent à sa soeur, le second par peur du scandale que la révélation publique de sa liaison avec Taos pourrait provoquer. Laurence Bourdil, la fille de Taos, évoque ainsi la relation de sa mère avec ces deux hommes:

Ses livres ont été sa grande blessure. Je l'ai vue sangloter plusieurs fois à cause de cela, de son histoire avec Jean Giono, par exemple. Il l'a baïllonnée. [...] Quand elle a écrit *L'amant imaginaire*, il l'a encouragée. Puis, quand il a su qu'elle le mettait en lecture et qu'il a reçu des coups de fil lui indiquant qu'il figurait dans l'ouvrage, il a paniqué et envoyé une lettre à tous les éditeurs, interdisant que l'on publie quoi que ce soit d'elle. Elle a été muselée comme ça pendant vingt ans... Il a fallu l'autorisation de Giono pour que sorte *La rue des Tambourins*! Quant à *Jacinthe noire*, c'est son frère, Jean Amrouche, qui l'a "étranglé" (sic) chez l'éditeur Charlot... Jean adorait sa soeur mais elle était son talon d'Achille. Il y avait entre eux presque une rivalité d'homme à homme. Elle l'a maudit une fois à la maison de la Radio... C'était terrible. Heureusement, vers la fin ils se sont réconciliés et il est mort dans ses bras à elle.⁷⁷

Ces remarques de la fille expliquent le grand écart existant entre la date de rédaction des romans de Taos et la date de leur publication. Notons en effet, que son premier roman, Jacinthe noire terminé dès 1939 ne sera publié aux éditions Charlot qu'en 1947.⁷⁸ L'amant imaginaire, écrit au début des années cinquante, ne sera finalement publié qu'en 1975, un an avant la mort de l'auteure.⁷⁹ Quant au dernier livre de Taos, Solitude ma mère, écrit au début des années soixante, annoncé par l'éditeur François Maspéro dès

1972, il ne sera publié qu'en 1995 par les éditions Joëlle Losfeld.⁸⁰ Pendant près de vingt ans après la mort de leur auteure, ces textes étaient difficiles à trouver et étaient donc peu connus du public. Cependant, la décision des éditions Joëlle Losfeld de rééditer tous ces textes dans les années 90, les a rendus plus aisément accessibles aujourd'hui et a entraîné un regain d'intérêt par Taos Amrouche l'écrivaine.⁸¹

Toute sa vie durant, Taos va donc se battre pour que ses textes puissent être publiés et que son statut d'écrivaine soit reconnu. Dans L'amant imaginaire, Aména, décrit non seulement les difficultés pratiques – par exemple comment organiser le livre, les différents personnages, etc. - auxquelles se voit confronté tout écrivain, mais aussi les difficultés que ses ambitions littéraires créent dans sa vie de tous les jours, notamment dans sa relation avec son frère, lui-même auteur. Dès les premières pages du roman, le lecteur apprend ainsi qu'Alex, le frère de la narratrice, son "frère le plus choyé" est devenu son "ennemi" (12) et qu'ils ne se sont ni vus ni parlé depuis dix ans. Et d'expliquer le pourquoi de la brouille:

Ce qu'Alex voulait être? Le fleuron de la famille. Aurélien, notre aîné, lui portait ombrage. Mais Aurélien est mort en exil, la veille de l'armistice, [...] Et cette mort, suivie de deux autres parmi nos frères, allait permettre à Alex de devenir l'unique fleuron, l'étoile de la couronne. Or voici qu'au même moment, de petite vestale ingrate, vivant timidement dans son ombre, je passe au rang d'adolescente qui écrit, chante, découvre son destin: un livre sort de moi que je berce comme une poupée sur mon coeur – c'était ma *Pensée sauvage*. Alex risquait de devenir brusquement "le frère d'Aména". Or, cela, il ne pouvait à aucun prix l'accepter. Qu'a-t-il lui entre les mains? Une intelligence étincelante, mais froide comme un stylet, le désir éperdu d'être un artiste, mais sans la force créatrice, des écrits inachevés, une voix d'or et la beauté de Lucifer. Quand il se persuadera qu'il n'est vraiment ni poète, ni romancier, [...] le drame éclatera et son désir forcené se changera non seulement en envie et en ambition, mais en jalousie malade dirigée contre moi. De la tendresse et de la protection, il a su m'en donner tant qu'il me dominait et que je n'avais pas encore de personnalité. (L'amant 284)

La pensée sauvage est évidemment le premier roman de Taos, Jacinthe noire. Lorsque elle entame la rédaction de ce roman en 1935, "Jean Amrouche est déjà un poète, et il a

une réputation d'écrivain d'avenir."⁸² Le fait que sa soeur se mette à écrire elle aussi, constitue donc une menace pour lui, qu'il se doit d'arrêter. Dans le roman, la narratrice mentionne la "mise sous le boisseau" de son premier roman par son frère, raison, nous confie-t-elle, de sa brouille avec lui.⁸³ Alex essaie donc d'étouffer la voix littéraire de sa soeur; et mû par l'ambition professionnelle, tente également de la séparer de Marcel Arrens (l'amant). En effet, alors qu'Aména et lui collabore sur un film documentaire sur Arrens, il la calomnie et la dénigre auprès de l'écrivain, espérant que les tensions que ses commentaires créent entre eux, vont éventuellement écarter Aména du projet. Il s'agit donc avant tout pour Alex d'écarter sa soeur de toute possibilité d'avancement professionnel, afin de se mettre seul en avant.

Cependant, les moyens utilisés par Alex pour contrecarrer la carrière de sa soeur ne sont pas toujours aussi directs que dans le cas avec Arrens. En effet, désireux de projeter une image positive de lui-même, il a aussi recours à des tactiques plus sournoises, suggérant par exemple, qu'Aména est mentalement instable et souffre "de la folie de persécution." (L'amant 293).

[...] il lui suffit de si peu pour jeter la suspicion et le discrédit. Il use d'un moyen souverain pour éloigner de moi ceux qui auraient le désir de m'approcher: il s'arrange pour éveiller en eux une certaine inquiétude. S'ils persistent à vouloir me rencontrer et m'entendre chanter, il va jusqu'à insinuer que je n'ai plus tout mon bon sens et que je vis, inaccessible, en dehors de Paris... "Ma soeur? Leur dit-il, vous voulez voir ma pauvre Aména? Hélas, elle en est à son quatrième médecin!..." Et son air affligé laisse entendre que tout est perdu. Découragés, les gens n'insistent pas, pensant que j'ai la tête quelque peu dérangée. Et ils restent sur l'impression d'un frère désespéré qui protège jalousement sa malheureuse soeur. (L'amant 294)

La rivalité a donc lieu tant sur le plan littéraire que musical. Le statut d'écrivaine de Taos et sa renommée grandissante en tant que cantatrice, portent ombrage à la carrière du frère, sont perçus par celui-ci comme une menace. Sidonie Smith remarque que dans la société patriarcale, la présence de la voix féminine constitue en fait une perturbation

potentielle au coeur du discours androcentrique. L'appropriation, par celle écrivant son autobiographie, du pouvoir d'auto-promotion publique, conteste selon Smith, les idéaux et les normes de l'ordre phallique et représente une forme de désordre, une sorte d'hérésie dévoilant un désir féminin de transgression.⁸⁴ La gravité de la transgression explique la réaction du frère, insinuant l'instabilité mentale de sa soeur. Cette réaction s'inscrit d'ailleurs dans une tradition masculine de persécution de toute femme défiant les normes du système social en place – notamment à travers la répression verbale et sexuelle des femmes - et refusant donc de se soumettre au pouvoir patriarcal. Historiquement, ces femmes se sont vues accusées soit de folie, soit de sorcellerie – moyens commodes de se débarrasser de toutes celles n'entrant pas dans le rang.⁸⁵

La prise d'écriture de Taos s'inscrit bien dans cette perspective de transgression, non seulement à travers ce qu'elle écrit, mais aussi à travers le ton de révolte et surtout de défi qu'il est possible de relever par moment dans son texte. Ainsi lorsqu'elle écrit à propos d'Arrens, "Quoi de plus stupéfiant que l'égoïsme d'un grand artiste? A tant de prestige, d'autorité et de génie, et à tant de cynisme, il n'y a rien d'autre à opposer que l'orgueilleuse révolte [...]" (L'amant 191). Et d'ajouter un peu plus loin:

Toute fausse modestie mise à part, si je suis sincère avec moi-même, force m'est de reconnaître que je ne suis pas une femme quelconque. J'ai une conscience si aiguë de ma valeur, que la haute idée que j'ai du génie d'Arrens ne me fait pas rentrer sous terre d'humilité. [...] Il est indigne et vain de s'aplatir devant l'inconscience d'un grand homme. Dans cette voie de l'humilité (qu'il ne faut emprunter qu'avec Dieu), le sacrifice, l'effacement n'ont pas de fin. (L'amant 193)

Aména n'hésite pas à se moquer d'Arrens, lui l'écrivain célèbre, tout imbu de sa personne, et à mettre en avant sa propre valeur, tant sur le plan personnel que professionnel. Aména l'égale d'Arrens, l'homme, mais surtout Aména l'égale d'Arrens, l'écrivain.

Taos cantatrice ou l'archiviste de la mémoire tribale: Une part importante de la transmission de la mémoire familiale et tribale se fait aussi par le biais de l'oral, et plus particulièrement par la transmission des chants et des contes kabyles de la mère à sa fille. Notons que Taos n'a jamais vécu en Kabylie. Née et ayant grandi à Tunis, dans un milieu familial berbère, et éduquée dans le système français, Taos se sentira tiraillée toute sa vie, entre ces différentes cultures. Lors d'une conférence à Madrid en 1941, elle note:

Elle nous paraissait bien extraordinaire cette mère à nous ses enfants. Mille voix parlaient par sa bouche et nous sentions mais si confusément qu'en elle vivaient une multitude d'êtres. On eut dit qu'elle berçait en chantant une douleur très ancienne, une douleur qui n'avait pas sa source en elle, qui la dépassait. Mais les chants qui coulaient d'elle intarissablement ne nous étonnaient pas. [...] Ils étaient notre climat, nous ne les séparions pas de notre mère. Nous avions l'impression de les connaître depuis toujours. Tout comme le chant Grégorien. Ce n'est que lorsque nous étions malades qu'ils nous devenaient indispensables, ces chants tout comme nous était indispensable la présence de notre mère. Le reste du temps c'est en vain que notre mère essayait de nous intéresser aux êtres prodigieux qui peuplaient son monde intérieur. En vain qu'elle nous racontait une légende, qu'elle nous disait un beau poème. Nous lançait comme une flèche un proverbe ou nous rapportait les propos sentencieux de tel vieux sage de notre pays. Nous l'écutions distraitement. Et moi comme les autres. [...] Nous n'avions pas encore découvert que les moindres tressaillements de notre âme ont été chantés et que seuls ont survécu les accents authentiquement beaux, ceux qui expriment une vérité durable sinon éternelle. [...] Mais il était dit que nous sortirions de cet état d'inconscience dont j'ai honte aujourd'hui. Il était dit que j'en émergerais la première et que je n'envisagerais plus les 22 ans qui se sont écoulés jusqu'à mon réveil que comme la période ingrate qui prépare à une découverte, à une révélation ou à une conversion.⁸⁶

Ces remarques sont importantes car elles soulèvent le problème de l'identité culturelle et de sa préservation sous le pouvoir colonial. Notons en effet, que le système colonial français a toujours favorisé une politique d'assimilation de la population "indigène" dans les pays colonisés. En Algérie, cette politique était surtout dirigée envers les Kabyles (et autres groupes berbères) qui constituaient une minorité par rapport à la population arabe du reste du pays. L'implantation d'écoles et de missions dans ces régions, allait permettre au pouvoir colonial d'y renforcer son influence et de gagner l'appui des populations locales. Cependant, scolarisation et conversion mènent à une acculturation qui va diviser les familles. Ainsi, si une partie de la famille Amrouche a été éduquée dans le système

français et s'est convertie au catholicisme, le reste de la famille est demeurée analphabète et musulmane.

Dans le passage ci-dessus, Taos nous décrit comment cette acculturation affecte les différentes générations, comment les enfants soucieux de s'intégrer à la culture dominante, rejettent tout d'abord la culture maternelle. Cette culture dominante qui est une culture de l'écrit, du livre, a relégué au second rang la mère dans son rôle traditionnel de conteuse ("nous l'écoutions distraitement"). Or, c'est lors d'une maladie, que les enfants, coupés de la culture dominante, qui pendant un bref moment ne fait plus interférence, découvrent "la présence indispensable" de la mère. Les enfants vont se rétablir non seulement grâce aux soins de la mère mais aussi grâce à ses chants. Soulignons le parallèle qui s'établit ici, entre la maladie réelle des enfants et leur manque d'intérêt envers la culture maternelle qui s'avère également être une forme de maladie. Un intérêt nouveau pour les chants maternels va permettre la convalescence culturelle de Taos et de ses frères.

Contrairement à certains enfants d'immigrés maghrébins en France, pour qui le choc des deux cultures résulte bien souvent dans le rejet violent de la culture d'origine, nous assistons plutôt chez Taos et ses frères à un état "d'inconscience." Inconscience qui signifie ici connaissance passive de la culture de la mère. Taos a grandi en entendant les chants de sa mère mais n'a pas forcément cherché à les comprendre ou à les chanter elle-même. Et ceci, jusqu'au jour de la "révélation." Le fait que Taos compare la découverte de sa propre culture à une révélation quasi religieuse ou encore à une conversion, témoigne du rôle décisif que cette expérience jouera dans sa vie. Ainsi, dans certaines interviews accordées à la radio française, Taos qualifiera-t-elle sa nouvelle conscience culturelle de seconde naissance.

Au cours d'une conférence tenue à Paris en 1992 et consacrée à Taos Amrouche, Assia Djebar explique comment cette seconde naissance est en fait une référence à un épisode précis qui eut lieu en août 1935, à Annaba (Bône) où Taos passait l'été chez son frère, l'écrivain Jean Amrouche, alors professeur dans cette ville.⁸⁷ L'année précédente

(1934), Taos avait commencé à étudier à Paris mais, incapable de s'intégrer à la société française, décide d'abandonner ses études et de retourner vivre à Tunis avec ses parents. C'est, comme nous l'avons souligné précédemment, l'expérience malheureuse qui sera évoquée dans son premier roman Jacinthe noire.

L'année suivant son séjour à Paris, Taos décide de passer l'été chez son frère à Annaba. C'est là qu'une nuit se retrouvant envahie par un profond sentiment de solitude et d'exil, loin de ses parents et de sa terre natale, la Kabylie, elle entend au fond d'elle-même la voix de sa mère chantant un des chants berbères. Taos veut chanter le même chant mais se rend compte qu'elle le fait mal. Cette expérience est une révélation pour elle car c'est via le chant de la mère, que l'héritage culturel berbère qui était demeuré à l'arrière plan jusque là refait surface et que Taos se rend compte qu'en vérité, elle le connaît à peine. Elle décide alors de retourner à Tunis et demande à sa mère de lui enseigner les chants de Kabylie, convaincue qu'il faut qu'elle les chante elle aussi, devenant ainsi un maillon dans la longue chaîne des générations transmettant la mémoire ancestrale.

L'impacte de cet épisode de 1935 est manifeste non seulement dans le travail de Taos mais aussi dans celui de Jean. En 1937, c'est en chantant les chants de sa mère que Taos fait sa première intervention professionnelle à la radio. Jean, quant à lui, fait également plusieurs interventions à la radio traitant des anciens chants de Kabylie. En 1939, il publie Chants berbères de Kabylie, un recueil de chants kabyles transmis par sa mère et dont il propose sa propre traduction poétique en français.⁸⁸ Ces chants, évoquent les différentes étapes et les aspects importants de la vie de l'homme: naissance, amour, exil, travail, fêtes, ou encore célébrations religieuses. Taos, quant à elle, publiera en 1966, son recueil Le grain magique: contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie.⁸⁹

A travers ces chants s'effectue la transmission d'une mémoire non seulement familiale mais aussi tribale. Cependant, comme le note Assia Djebar, il s'effectue dans le passage de la mère à la fille, un changement fondamental quant à la manière et au but de cette transmission.

[...] Taos conserve tout des chants anciens maternels, mais avec une voix magnifiée – voix de conquérante, voix de guerrière, la voix de quelqu'un qui lutte [...]. Pourtant entre mère et fille, entre cette mère et cette jeune fille, s'est opérée une transmission – c'est-à-dire une fidélité, une eau qui coule, même si, au moment du passage entre les deux voix, entre les deux âges, entre les deux destins -, dans cette transmission, s'est manifesté comme un changement de valeur. Car, avec Taos, ce n'est plus un oued de montagne qui s'écoule; avec la passion de Taos – violence vocale certes, mais effervescence du coeur, sans nul doute – un bouillonnement obscur des contraires monte. S'opère un déplacement de registre, une amplification qui n'est pas seulement de nature musicale. [...] elle semble nous lancer ces chants violemment, fièrement, à la face [...] elle, la "paonne" et l'indomptable [...].⁹⁰

Nous assistons en effet, à un déplacement, une amplification de registre entre les chants de la mère et ceux de la fille. Le chant de Fadhma se limite au domaine privé. Elle chante pour elle, pour apaiser la douleur de l'exil, ou pour sa famille. Taos, au contraire, a conscience très tôt de l'importance historique et politique de ces chants.

Ainsi, toujours à la même conférence à Madrid en novembre 1941, elle note:

Nos chants sont nés dans cette partie de l'Algérie qui s'appelle la Kabylie où depuis un temps immémorial il se transmettent fidèlement de bouche en bouche et coulent d'âme en âme car il n'ont été jusqu'à ce jour ni transcrits ni enregistrés mais confiés à la mémoire de chacun. Ils sont nés en plein coeur du Maghreb et de la Berbérie, en cette Kabylie si tourmentée, si difficile d'accès, [...] C'est là qu'ils sont nés, il y a longtemps, si longtemps qu'ils semblent remonter à l'origine même, dans le monde, de la prière, de la poésie et du chant, à l'origine du langage peut-être. [...] C'est là qu'ils ont fleuri dans ce pays [...] follement épris d'indépendance dont toute la longue et douloureuse histoire [...] fut faite de luttes acharnées contre l'envahisseur et d'imparfaites soumissions, [...] car nul peuple plus que celui-là n'a porté à la liberté un amour éperdu. [...] Malheureusement cet amour [...] au lieu de les avoir sauvés, ils les a perdus.⁹¹

Et elle continue:

Les uns après les autres ces peuples la recouvrirent et crurent l'avoir conquise et réduite mais une fois la vague passée la Berberie réapparaissait, la Berbérie laissait voir une fois de plus le visage immuable et en un sens décevant qui est le sien, qui a toujours été le sien. Après chaque défaite ceux de ses fils qui ne pouvaient se résigner fuyaient abandonnant au vainqueur leurs terres fertiles et leurs richesses, fuyaient vers des retraites où il devenait impossible de les poursuivre après tant avoir sacrifié à leur amour de l'indépendance et sauvé ce qui à leur yeux était le plus précieux, leurs institutions démocratiques, leurs droits coutumiers [...] leur langue, leur poésie et leur chants. Après avoir sauvé en un mot la possibilité d'être eux même et de le demeurer.⁹²

Taos souligne ici l'importance des chants (et des chants de femmes) dans la préservation de l'identité berbère face aux invasions étrangères. Notons par ailleurs, le parallèle existant entre ces remarques et le dilemme auquel devait faire face les intellectuels algériens de l'époque, à savoir fallait-il s'efforcer à la modernité et au changement en ayant recours au français, ou était-il préférable d'aspirer à un changement social et politique en conservant sa propre langue. Comme le souligne Assia Djébar, ce qui est remarquable en ce qui concerne Taos est que son sens de la conscience nationale lui vient principalement de ces chants et non pas tant d'influences politiques extérieures.⁹³

En tant que dépositaire de la mémoire tribale, sa mission consiste à répandre ce savoir au-delà du cercle fermé de la famille ou de la tribu, passant ainsi à un niveau national, voire international. Il y a ainsi passage du domaine privé au domaine public. A partir de 1935, Taos s'occupe activement de la promotion et la dissémination de la culture berbère. En 1939, malgré la forte opposition de son père, elle se rend seule au Maroc pour y participer au Premier Congrès de Musique Marocaine tenu à Fès. Elle participe ensuite à des émissions radio consacrées à la tradition orale kabyle: chants, proverbes, contes, de manière quasi continue de 1937 à 1974, d'abord à Radio-Tunis avec Philippe Soupault, puis plus tard à Radio-Alger et à Radio-Paris (France Culture et émissions en kabyle de la RTF/ORTF).⁹⁴ Elle commence également à donner des récitals publics et des concerts, notamment en France, en Italie, en Espagne, au Maroc, à Dakar (1966), à Gstaad (1972), établissant ainsi sa renommée en tant que chanteuse. Elle continuera ainsi sa carrière de cantatrice jusqu'à la fin de sa vie.

Pour revenir à la question de la transgression relevée dans l'oeuvre écrite de Taos, soulignons que celle-ci apparaît également au niveau de l'oral. En effet, si la transmission des chants et des contes ancestraux kabyles, s'effectue tout d'abord dans le contexte

traditionnel: de mère à fille et dans l'espace privé de la maison familiale, Taos, elle, va continuer la transmission de manière beaucoup plus publique.

Taos, elle, dans le chant ancestral, est entrée à la fois en femme de théâtre, en comédienne, en cantatrice. [...] Peut-être que, dans la culture algérienne, ou même maghrébine, de ces dernières décennies de la colonisation [...], la vitalité, la virilité ou plus exactement la force androgyne de cette voix de Taos [...], cette voix est la seule à nous restituer la beauté irréductible de notre passé et notre désir obsédant d'unité.⁹⁵

Taos rompt donc avec le rôle traditionnel de la femme qui chante/transmet dans l'intimité de l'espace féminin, elle se donne à voir, et surtout à entendre sur scène. Elle rompt ainsi avec la fonction traditionnelle et rituelle de ces chants qui comme nous l'avons vu avec Fadhma, ont une fonction de régulation de la parole féminine. Pour Taos, l'interprétation publique et la préservation écrite de ces chants acquièrent une signification politique.

Conclusion

En dédicace à un exemplaire de Vaste est la prison, Assia Djébar se pose la question suivante: "Vraiment l'autobiographie?"⁹⁶ Question qui suggère l'évolution du genre durant ces dernières décennies et souligne la complexité des textes autobiographiques actuels. "Vraiment l'autobiographie?" Cette question, nous aimerions la poser à notre tour, en considérant l'oeuvre de Fadhma et Taos Amrouche. Il est certain que dans le cas de cette "écriture couplée," "mère et fille, la première écrivant, la seconde la suivant, la première continuant,"⁹⁷ le pacte autobiographique prôné par Philippe Lejeune, ne peut s'avérer plus problématique. De plus, dans leur oeuvre, les limites nettes et précises entre orature et écriture sont estompées et une circularité s'établit de l'oral à l'écrit pour finalement retourner à l'oral, faisant place à un entrelacement de la tradition et de la création féconde.

L'entreprise autobiographique s'entoure de protections tant chez Fadhma que chez Taos. La mère se posant en simple inspiratrice pour son fils Jean, Taos quant à elle,

ayant recours à la forme romanesque pour établir une mise à distance entre elle et le texte. Les critiques ont amplement débattu le sujet de la référentialité ou non-référentialité de l'autobiographie, certains ayant ainsi déclaré que toute autobiographie est une fiction. S'il est vrai que toute mise en texte d'une vie est forcément une construction, et l'évocation de la vie passée nécessairement une reconstruction de cette vie, donc une auto-fiction - l'auteur(e) choisissant, sélectionnant les moments qu'il désire évoquer, les ré-arrangeant au besoin – nous aimerions utiliser ici plutôt le terme de socio-fiction. Terme emprunté à Irène d'Almeida qui note que dans le contexte des sociétés africaines, "auto-fiction is generally turned into socio-fiction, [...] recounting the story of an individual life is often a pretext for reviving a historical moment and depicting a whole society."⁹⁸

Cette notion de socio-fiction s'applique en effet particulièrement bien à l'oeuvre des Amrouche, dont les textes retracent l'histoire d'une lignée de femmes, qui de mère en fille, se transmettent l'histoire et la mémoire de la famille et de la tribu. Il s'agit d'une oeuvre non seulement familiale mais aussi collective algérienne, de transmission culturelle et historique. Leur oeuvre se nourrit de l'histoire mais y contribue également. A travers l'expérience de l'exil, l'expérience du passage de l'oralité à l'écriture, de la création artistique à la préservation du patrimoine culturel, de la question identitaire, l'oeuvre des Amrouche reflète la réalité de la pluralité linguistique et culturelle de la société algérienne d'hier et d'aujourd'hui.

Notes

¹ Hafid Gafaiti, Les femmes dans le roman algérien (Paris: L'Harmattan, 1996) 16.

² Jacques Berque, French North Africa: The Maghreb Between Two World Wars (London: Faber, 1967) 340-3.

³ Gafaiti 16.

⁴ Deux Algériennes publient chacune leur premier roman en 1947; Taos Amrouche, Jacinthe noire, et Djamilia Debèche, Leila, jeune fille d'Algérie. Voir à ce sujet Jean Déjeux, Situation de la Littérature maghrébine de langue française. Approche historique - Approche critique. Bibliographie des oeuvres maghrébines de fiction 1920-1978 (Alger: Office des Publications Universitaires, 1982). Et du même auteur: Femmes d'Algérie. Légendes, Traditions, Histoire, Littérature (Paris: La Boîte à Documents, 1987) et La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Editions Karthala, 1994). Voir également Mildred Mortimer, Maghrebian Mosaic. A Literature in Transition (Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2001), surtout la troisième partie: "Women's Voice, Women's Vision."

⁵ Cette double marginalisation ne s'applique évidemment pas uniquement aux femmes maghrébines mais concerne également les femmes originaires d'autres parties du monde anciennement colonisées et subissant encore aujourd'hui l'emprise économique voire politique de l'occident. Voir par exemple Carole Boyce Davies and Elaine Savory Fido, eds., Out of the Kumbia: Caribbean Women and Literature (Trenton, NJ: Africa World Press, 1990). Julia Clancy-Smith & Frances Gouda, Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism (Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1998). Voir aussi Sidonie Smith and Julia Watson, eds., De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

⁶ Adrienne Rich définit le patriarcat comme étant "the power of the fathers: a familial-social, ideological, political system in which men - by force, direct pressure, or through ritual, tradition, law, language, customs, etiquette, education, and the division of labor, determine what part women shall or shall not play." Citée dans Irène Assiba D'Almeida, Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence (Gainesville: UP of Florida, 1994) 179 note 1.

⁷ Dans le contexte de la littérature caribéenne, Carole Boyce Davies et Elaine Savory Fido remarquent que "the concept of voicelessness necessarily informs any discussion of Caribbean women and literature. [...] By voicelessness, we mean the historical absence of the woman writer's text: the absence of a specifically female position on major issues such as slavery, colonialism, decolonization, women's rights and more direct social and cultural issues. By voicelessness we also mean silence: the inability to express a position in the language of the 'master' as well as the textual construction of woman as silent. Voicelessness also denotes articulation that goes unheard. In practical terms, it is characterized by lack of access to the media as well as exclusion from the critical dialogue." Carole Boyce Davies and Elaine Savory Fido, eds., Out of the Kumbia (Trenton, NJ: Africa World Press, 1990) 1. Le concept de l'absence de la parole féminine n'est évidemment pas unique à la littérature caribéenne. Il est un élément déterminant dans d'autres littératures en provenance de sociétés patriarcales plus traditionnelles où l'expression féminine se limite généralement à des formes artistiques spécifiques: poterie, tissage, broderie, certaines formes de poésie.

⁸ Notons que les pays du Maghreb occupent une position quelque peu ambiguë, à cheval sur deux mondes: l'Afrique (de par leur situation géographique) et le monde arabe (de par la langue et la culture), dont ils se distinguent cependant de par la forte présence d'une culture et d'une langue autochtones berbères. Soulignons aussi que similairement à d'autres régions d'Afrique, l'orature occupe encore aujourd'hui, une place importante au Maghreb.

⁹ Irène d'Almeida donne la définition suivante du mot orature: "Orature is a word coined by the Kenyan writer Ngugi wa Thiong'o and formed by the juxtaposition of the words *orality* and *literature*. In the same way that literature is the body of written works, orature is the body of oral artistic modes. The word *orature* is a necessary substitution for the term oral literature, which is anachronistic and subordinates orality to writing." Irène Assiba D'Almeida, Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence (Gainesville: UP of Florida, 1994) 179 note 3.

¹⁰ D'Almeida définit la griotte comme suit: "A griot (male) or a griotte (female) can be defined as (1) a poet, and often musician, trained in the art of eloquence; (2) an individual entrusted with the memorization, recitation, and passing on of oral history from one generation to the next; (3) a professional praise and criticism singer and social commentator." (179 note 4).

¹¹ Il y a eu historiquement une tendance chez la critique occidentale à négliger les contributions des femmes à l'orature et à n'accorder à l'art verbal des femmes qu'une valeur secondaire, subordonnée à l'expression orale masculine, que certaines études récentes s'efforcent de corriger. Voir à ce propos: Carole Boyce Davies & Molaria Ogundipe-Leslie, "Women as Oral Artists: Introduction," Research in African Literatures 25-3 (1994): 1-6; Thomas A. Hale, Griots and Griottes (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1998) 217-43; Aïssata Sidikou, Recreating Words, Reshaping Worlds. The verbal Art of Women from Niger, Mali and Senegal (Trenton, NJ: Africa World Press, 2001).

Aïssata Sidikou explique cette marginalisation de l'art verbal des femmes, d'une part par le fait que, en Afrique même, il y a une tendance à stigmatiser le langage féminin comme inférieur, dû au stéréotype présentant la femme comme biologiquement et intellectuellement inférieure à l'homme. Ainsi, lorsque les premiers auteurs masculins intègrent la tradition orale à leurs textes, il s'agit avant tout de la tradition orale masculine où les héros sont des hommes et où les femmes ne sont que des participantes secondaires. Donc, si ces textes ont contribué à souligner l'importance de l'art oral en général, ils n'ont pas eu le même impact en ce qui concerne l'art verbal des femmes.

D'autre part, dans le contexte d'oppression coloniale et de racisme européen, la femme africaine devient dans les écrits des auteurs masculins, synonyme du continent africain lui-même. Cette féminisation de l'Afrique - l'Afrique-femme mais surtout l'Afrique-mère - se fait à travers des images idéalisées de la femme africaine et une glorification de la maternité, qui ne correspondent ni à son vécu ni à son rôle réel dans la société. Ces représentations déformées et idylliques de l'image de la femme africaine "served as a response to refute the so-called cultural inferiority of the black man" mais ce, au dépens de l'identité véritable de la femme africaine.

Finalement, troisième élément ayant selon Sidikou contribué à la marginalisation de l'art verbal des femmes, le préjugé racial et culturel des Européens vis-à-vis des sociétés africaines à qui on ne reconnaissait ni un passé historique ni un passé littéraire antérieur à la conquête coloniale. Perçue comme barbare et primitive, la culture africaine était considérée inférieure, la femme africaine se retrouvant au plus bas de l'échelle hiérarchique composant la société coloniale, son art complètement méprisé. Sidikou souligne que la marginalisation de l'art verbal des femmes résulte donc en fait de plusieurs formes de domination patriarcale - autochtone et européenne - qui l'empêchent d'être pleinement reconnu hors d'Afrique bien que les femmes jouent un rôle significatif dans la préservation et la transmission des traditions morales, politiques et religieuses de leur société. (Sidikou 1-9).

L'étude de Sidikou se penche avant tout sur l'art verbal des femmes en Afrique de l'ouest (Niger, Mali, Sénégal); mais il est clair que les idées fausses et les préjugés vis-à-vis de l'art verbal des femmes qu'elle y relève, se notent également dans d'autres régions d'Afrique (et du monde) ayant subies la colonisation et où l'orature joue encore un rôle important.

¹² Voir Irène Assiba D'Almeida, Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence (Gainesville: UP of Florida, 1994) Introduction.

L'auteur se penche avant tout sur la présence des femmes en littérature et en orature dans les cultures d'Afrique sub-saharienne. A propos de l'orature elle note la chose suivante: "[...] women were vocal in orature, but only in certain genres - poetry, for instance. And even within these genres, only specific forms, such as praise or satirical poetry, were allotted to women. The forms that were canonized, such as epic or divination poetry, were the preserve of men, and Julien [Eileen Julien, African Novels and the Question of Orality, (1992)] is right when she argues that 'this hierarchic form [the epic] is tied to nationalistic agendas and military might, which have been and continue to be, for the most part, provinces of patriarchy.' The genres reserved for men no doubt required a much longer training, a training which would have removed women from their primary functions: economic production and procreation. Women did not have the leisure to indulge in protracted training." (5)

¹³ Florence Stratton, Contemporary African Literature and the Politics of Gender (New York: Routledge, 1994).

¹⁴ Stratton 1.

¹⁵ Voir Jean Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Edition Karthala, 1994) 14-16.

¹⁶ Jean Déjeux, Femmes d'Algérie: Légendes, Traditions, Histoire, Littérature (Paris: La Boîte à Documents, 1987); Jean Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Edition Karthala, 1994); Christiane Chaulet-Achour, ed., Diwan d'inquiétude et d'espoir: la littérature féminine algérienne de langue française (Alger: Enag Editions, 1991). Christiane Chaulet-Achour, Noûn: Algériennes dans l'écriture (Biarritz: Atlantica, 1998). Pour une liste d'études et d'articles consacrés aux écrivaines algériennes, voir aussi Jean Déjeux, Femmes d'Algérie notes 4 et 5 p.302.

¹⁷ Chaulet-Achour, Noûn: Algériennes dans l'écriture 15. Il s'agit d'extraits de poèmes, de romans, lettres, ou encore témoignages dans les journaux, écrits par différentes femmes et mis bout à bout pour créer un seul texte dénonçant la violence dont sont victimes les femmes dans l'Algérie des années 90.

¹⁸ Voir Déjeux, Femmes d'Algérie 301-18, La littérature féminine de langue française au Maghreb 115-29.

¹⁹ Alfred Hornung and Ernspteter Ruhe, Postcolonialisme et autobiographie (Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998) 1.

²⁰ Winifred Woodhull, "Exile," Yale French Studies 82 (1993): 7-24.

²¹ Thomas Lyons, "The Ethnographic Novel and Ethnography in Colonial Algeria," Modern Philology 100 (2003): 579. Lyons remarque qu'à l'époque, de nombreux auteurs algériens étaient publiés aux Editions du Seuil, où l'un des éditeurs était le romancier pied-noir Emmanuel Roblès.

²² Lyons 591. Lyons souligne que les romans ethnographiques sont en fait tous destinés à un lecteur européen et offre généralement une critique plus ou moins prononcée du colonialisme.

²³ Jean Déjeux, Femmes d'Algérie (Paris: La Boîte à Documents, 1987).

²⁴ Jean Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Editions Karthala 1994) 41.

²⁵ Déjeux, La littérature féminine de langue française 41.

²⁶ Denise Brahimi, Maghrébines portraits littéraires (Paris: Editions L'Harmattan 1995) 27.

²⁷ Interview par Lamine, L'Algérie en Europe n 10, 1er mars 1966 et interview par M'Hamad Elaloui, L'Afrique littéraire et artistique, n.22, avril 1972. Cité dans Jean Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Editions Karthala, 1994).72.

²⁸ Emmanuel Roblès sous le pseudonyme de Paul Jaquelin dans le Journal des Instituteurs de l'Afrique du Nord, n.5, 22 novembre 1947, p.68. Cité dans Jean Déjeux, La littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Editions Karthala, 1994).72.

²⁹ Jean Déjeux, La littérature féminine de langue 76.

³⁰ Jean Déjeux, La littérature féminine de langue 75-6.

³¹ Carole Boyce Davies, "Private Selves and Public Spaces: Autobiography and The African Woman Writer," The College Language Association Journal 34.3 March (1991): 268.

³² Boyce Davies, "Private Selves and Public Spaces" 272.

³³ Sidonie Smith, A Poetics of Women's Autobiography (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987) 50.

³⁴ Irène Assiba D'Almeida, Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence (Gainesville: UP of Florida, 1994) 1.

³⁵ D'Almeida 6.

³⁶ Citée dans D'Almeida 1-2.

³⁷ Assia Djébar, Ces voix qui m'assiègent (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999) 106.

³⁸ Leïla Sebbar, "La fugue," La tentation autobiographique. Communications de la quatorzième rencontre québécoise internationale des écrivains tenue à Québec du 19 au 22 avril 1986, ed. Pierre Morency (Montréal, Québec: Editions de l'Hexagone, 1988) 89.

³⁹ bell hooks, Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black (Boston: South End, 1989) 12.

⁴⁰ Cité dans Jean Déjeux, Littérature féminine de langue française au Maghreb (Paris: Editions Karthala 1994) 15.

⁴¹ Marguerite Le Clézio, "Ecrire dans la langue adverse," Contemporary French Civilization Spring (1985) 232.

⁴² Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence (New York and London: Routledge Edition, 1994) 18.

⁴³ Marnia Lazreg, The Eloquence 106-7.

⁴⁴ "The dynamics of speech and silence are far from being simple and clear-cut. For African female writers, speech and silence are not always antithetical; silence is not necessarily a negative attribute. For instance, Véronique Tadjo in the context of ritual shows that silence and voice complement and balance each other to form a *parole complète* [...] that is at once 'silence et verbe, action et inertie' [...] (*A Vol d'oiseau*, 67). Also, Colette Houéto affirms: 'Le silence, chez nous, fait partie de la parole... Le silence parle' [...] (57). Obviously this is an oxymoron that makes perfect sense when, used as a strategic ploy, silence becomes eloquent. [...] Werewere Liking advocates silence as a way to finding an inner voice that initiates creativity. This silence has positive connotations because of what it achieves and because it is self-imposed; it involves a personal choice and makes a crucial distinction between two propositions, 'to be silent' and 'to be silenced.'" D'Almeida, 2-3.

⁴⁵ Les Akans sont l'ensemble des peuples du Ghana et de la Côte d'Ivoire. Ils incluent les Baoulé, les Gouro, les Anyi, les Fanti et les Ashanti. Le Petit Larousse (Paris: Larousse-Bordas, 1998) 1116.

⁴⁶ Boyce Davies & Ogundipe-Leslie, "Women as Oral Artists" 4.

⁴⁷ Sidonie Smith, A Poetics of Women's Autobiography (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987) 7-8.

⁴⁸ Nous empruntons ce terme de "dé/couverte" à Irène d'Almeida, qui l'utilise pour définir l'approche adoptée par les auteures africaines dans leur processus de révélations autobiographiques.

⁴⁹ D'Almeida 33.

⁵⁰ Djébar, Ces voix 141.

⁵¹ Djébar remarque: "Tout donc a été réalisé et il faut le dire. 'Donc l'écrire', a dû insister Taos... Car celle-ci – c'est presque sûr – a dû user de sa confiance, de son amour, de sa raison pour, en relisant avec sa mère le texte premier, lui faire admettre que le récit, tel qu'il se présente, constituera un véritable livre. Riche. Utile. Vrai." Djébar, Ces voix 122-7.

⁵² Djébar, Ces voix 123.

⁵³ Une note dans le texte de Fadhma explique que “[s]elon la coutume, les enfants d’une veuve reviennent à la famille du mari, à l’âge de sept ans, et la veuve peut choisir, en attendant un remariage, de vivre soit dans sa famille d’origine, soit dans sa belle-famille.” Histoire 24.

⁵⁴ Dans l’introduction au livre Fadhma dit la chose suivante: “J’ai écrit cette histoire en souvenir de ma mère tendrement aimée et de Mme Malaval qui, elle, m’a donné ma vie spirituelle.” (Histoire 19).

⁵⁵ D’Almeida explique qu’une des stratégies utilisées par les femmes dans leurs textes est la stratégie de “in-passing discourse, [...] a strategy by which the writer describes in passing, that is, by what seems like innocent, benign observations, difficult issues women are confronted with in their daily lives.” D’Almeida 37.

⁵⁶ L’écriture en tant que thérapie est présente aussi dans L’amant imaginaire où la narratrice avoue “le soulagement” que représente pour elle le fait de pouvoir “déverser [s]a peine dans ce cahier, comme certains noient la leur dans la boisson [...]” (189).

⁵⁷ Voir aussi à ce propos l’article de Dina Foster, “La tension entre l’affirmation et l’effacement du moi dans Histoire de ma vie de [Marguerite] Fadhma Amrouche,” Présence francophone 50 (1997): 67-87.

⁵⁸ Selon Fadhma, son fils Louis meurt de tuberculose le 20 août 1939. Paul, le fils aîné meurt durant l’exode, le 16 juin 1940. Noël meurt lui aussi de tuberculose le 10 juillet 1940. Histoire 193. Dans la traduction anglaise du texte, Dorothy Blair (la traductrice) note que Laurence Bourdil, la fille de Taos, lui a révélé que Paul s’est en fait suicidé. Voir note en bas de page 157 dans Fadhma Amrouche, My Life Story: The Autobiography of a Berber Woman, trad. Dorothy Blair (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989). Blair ne précise cependant pas si Fadhma était au courant du suicide et décide de ne pas le mentionner dans son texte ou si la vérité lui a été cachée.

⁵⁹ Assia Djebar imagine l’épisode comme suit: “Peut-être que Taos Marie-Louise – trente-trois ans et elle vient d’avoir un bébé -, peut-être donc que la fille a poussé solidairement sa mère (qui, se dit-elle, doit enfin sortir du deuil): ‘Et si tu écrivais ta vie?’ Taos a dû penser, ou lui dire: ‘Ta vie est exemplaire, sais-tu?’ Emulation de la fille, première romancière, auprès de la mère sexagénaire et qui deviendra elle, la première autobiographe.” Ces voix 123.

⁶⁰ Taos remarque: “toute poésie chez nous est chantée et non récitée” Taos Amrouche, Le grain magique (Paris: Editions François Maspéro, 1982) 10.

⁶¹ Jean Amrouche, Chants berbères de Kabylie (Paris: Editions L’Harmattan, 1988) 56.

⁶² Amrouche, Chants berbères 59.

⁶³ Lila Abu-Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986).

⁶⁴ Abu-Lughod 31.

⁶⁵ Abu-Lughod 32.

⁶⁶ Voir Abu-Lughod, Veiled Sentiments; ainsi que du même auteur: “Shifting Politics in Bedouin Love Poetry,” Language and the Politics of Emotion (1990) 24-45.

⁶⁷ Voir également à ce propos Tassadit Yacine, “Femmes et espace poétique dans le monde berbère,” Clio 9 (1999): 107-20. Yacine signale comment, dans le contexte berbère, la poésie féminine joue un double rôle, “celui de conforter l’ordre dominant [...] et celui de dénoncer son dysfonctionnement, ses injustices et ses hypocrisies.” (109).

⁶⁸ Elle écrit: “[...] le malheur a frappé encore à ma porte [...]. Octobre 1958, Henri; janvier 1959, son père; avril 1962, c’est Jean. Depuis août 1939, cela fait cinq de mes fils, et leur père: six deuils qui me frappent, et je survivis à tous ces malheurs.” Histoire 208.

⁶⁹ Djébar, Ces voix 128.

⁷⁰ Djébar, Ces voix 128. Notons qu’en 1962, Taos est déjà une cantatrice reconnue, ayant donné de nombreux concerts sur les chants berbères à travers l’Europe et le Maghreb. Voir à ce propos Salem Chaker, “Amrouche Fadhma et Taos: l’oeuvre chantée,” Hommes et femmes de Kabylie, ed. Salem Chaker (Aix-en-Provence: Edisud, 2001) 55-63.

⁷¹ Béatrice Didier, L’écriture féminine (Paris: PUF, 1981) 11.

⁷² Didier, L’écriture féminine 11.

⁷³ Hélène Cixous, “La venue à l’écriture,” Entre l’écriture (Paris: des femmes, 1986) 7-69.

⁷⁴ Leïla Sebbar, “Travail de ménagère, travail d’écrivaine,” 12 Avril 2006
<http://clienet.swarthmore.edu/leila_sebbar/virtuel/ecrivaine.html>.

⁷⁵ Sebbar, “Travail de ménagère, travail d’écrivaine” 3.

⁷⁶ Djébar, Ces voix 144.

⁷⁷ Laurence Bourdil, “Ma mère est un être surgi des siècles,” Algérie Littérature/Action 3-4 sept.-octobre (1996): 179-186.

⁷⁸ A la fin du roman Taos indique elle-même la période durant laquelle elle a écrit ce texte: 3 janvier 1935 – 17 novembre 1939. Notons que depuis sa première publication, ce texte a été réédité en 1972 par François Maspéro et en 1996, par Joëlle Losfeld. Voir Taos Amrouche, Jacinthe noire (Paris: Editions Joëlle Losfeld, 1996) 2.

⁷⁹ Voir à ce sujet Denise Brahimi, Taos Amrouche, romancière (Paris: Editions Joëlle Losfeld, 1995) 5. Jose Santos, “Mythe des origines et nostalgie chez Taos Amrouche,” The French Review 77:2 December (2003) 326-39. Voir en particulier note 5 p. 338.

⁸⁰ Voir Santos, “Mythe des origines” note 1, 338.

⁸¹ Rue des Tambourins est réédité en 1996, L’amant imaginaire en 1997. De plus, un dernier texte de Taos, Cahiers, journal intime, annoncé comme “à paraître,” dans la rubrique “du même auteur chez le même éditeur,” à la première page du roman L’amant imaginaire de l’édition Losfeld, demeure inédit. Cette fois-ci, c’est Laurence Bourdil, la fille de Taos, qui s’oppose à la publication de ce texte. D’une part parce que certaines des personnes nommées dans les Cahiers sont encore vivantes, d’autre part, un conflit concernant les droits d’auteur oppose Bourdil aux éditions Losfeld. Voir Santos, “Mythe des origines” note 4, 338.

⁸² Djébar, Ces voix 134.

⁸³ “[...] mon premier livre La pensée sauvage sur lequel nous comptions, mis sous le boisseau; Alex et moi brouillés à mort.” (L’amant 108)

⁸⁴ Smith, A Poetics 42-3.

⁸⁵ Smith, A Poetics 20-43. Voir également la citation de Djébar citée précédemment (note 36) qui signale le risque d’être accusée de sorcellerie pour toutes celles s’appropriant la parole publique.

⁸⁶ Citée par Assia Djébar lors d'une conférence à Paris consacrée à Taos Amrouche. Assia Djébar, "Taos Amrouche: le chant du Phénix," Conférence au Centre Culturel Algérien. Paris, 5 mars 1992.

⁸⁷ Djébar, Conférence au Centre Culturel Algérien. Voir aussi à ce propos Djébar, *Ces voix* 131-7.

⁸⁸ Jean Amrouche, Chants berbères de Kabylie (Paris: Editions L'Harmattan, 1988).

⁸⁹ Dès la fin des années trente, Taos s'efforce à transcrire puis à traduire le patrimoine maternel et tribal, d'abord en collaboration avec Jean, puis individuellement. Avec la publication de ce recueil, Taos rompt avec la tradition orale. Elle ne se contente pas d'interpréter les chants, de raconter les contes, elle les met par écrit. La transgression est d'autant plus grande, qu'elle est la seule femme maghrébine à son époque à travailler à la préservation de ces contes et poèmes à travers l'écrit. En effet, si d'autres maghrébins se sont efforcés eux aussi à sauvegarder ce patrimoine oral par le biais de l'écrit, tous sont des hommes. Parmi ceux-ci citons évidemment Jean Amrouche, mais aussi Mouloud Feraoun, Malek Ouary et surtout Mouloud Mammeri.

Voir à ce propos: Mouloud Feraoun, Les poèmes de Si Mohand (Paris: Editions du Minuit, 1960); Malek Ouary, Poèmes et chants de Kabylie (Paris: Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1972); Mouloud Mammeri, Les isefra, poèmes de Si Mohand ou Mhand (Paris: François Maspéro, 1969) et Poèmes kabyles anciens (Paris: François Maspéro, 1980). De plus en tant que directeur du CRAPE (Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques) à Alger et enseignant de la langue berbère à la faculté des lettres de l'Université d'Alger, Mammeri a vastement contribué à la mise en place d'un mouvement berbérisant sur le plan scientifique et académique.

⁹⁰ Djébar, Ces voix 135-6.

⁹¹ Djébar, Conférence au Centre Culturel Algérien.

⁹² Djébar, Conférence au Centre Culturel Algérien.

⁹³ Djébar, Conférence au Centre Culturel Algérien.

⁹⁴ Salem Chaker, "Amrouche Fadhma et Taos: l'oeuvre chantée," Hommes et femmes de Kabylie, ed. Salem Chaker (Aix-en-Provence: Edisud, 2001) 55-63.

⁹⁵ Djébar, Ces voix 136.

⁹⁶ Ernstpeter Ruhe, "Les mots, l'amour, la mort; Les mythomorphoses d'Assia Djébar," Postcolonialisme et autobiographie, eds. Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe, (Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998) 161.

⁹⁷ Djébar, Ces voix 123.

⁹⁸ D'Almeida 35.

CHAPITRE IV

MÉMOIRE, IDENTITÉ ET COLONIALISME DANS LES ÉCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES DE FADHMA ET TAOS AMROUCHE

Dans ce chapitre, nous proposons d'examiner Histoire de ma vie de Fadhma Amrouche et Rue des Tambourins de Taos Amrouche. Il nous semble important de mettre ces deux textes en parallèle, car ils se font écho l'un à l'autre et illustrent parfaitement ce qui constitue, selon Assia Djébar, "l'écriture couplée" de la mère et la fille.¹ Fadhma léguant finalement son texte Histoire de ma vie à sa fille, celle-ci y répondant, continuant l'écriture de l'histoire familiale avec Rue des Tambourins.² A travers l'histoire familiale, se révèlent nettement les thèmes de la transmission et de la préservation de la mémoire familiale et culturelle. Nous examinons donc comment dans ces deux textes, les auteures abordent et traitent les concepts d'identité tels qu'ils se rapportent non seulement aux narratrices de ces textes mais aussi aux textes mêmes. Dans ces deux écrits, le concept d'identité y apparaît non point comme quelque chose de fixe et déterminé, mais plutôt comme une négociation et un mouvement constants entre divers espaces culturels et catégories littéraires qu'il serait intéressant d'explorer. Les thèmes de la migration,³ de l'exil, du pays natal et de l'appartenance, de la mémoire - liés au concept de l'espace - occupent une place importante dans chacun de ces textes et jouent un rôle primordial dans la construction et l'articulation identitaire des narratrices.

Migration, mémoire et écriture

L'identité culturelle de chacun se définit principalement à partir d'un lieu d'origine (pays, région, ville, village). Or pour l'exilé, s'ajoute à ce concept du lieu d'origine, celui du départ, du déplacement géographique pour aller s'installer dans un lieu étranger d'adoption. Non seulement l'espace joue-t-il un rôle primordial dans la construction identitaire de l'exilé, il occupe aussi une position décisive au niveau de

l'imaginaire.⁴ Eloigné du pays natal, qu'il perçoit comme perdu, l'exilé va reconstruire ce dernier à partir des souvenirs qu'il en garde, des nouvelles qu'il continue à en recevoir par les membres de la famille qui y sont restés, et à travers les histoires familiales qu'il raconte et transmet aux enfants nés en exil. La mémoire joue donc un rôle important dans l'affirmation et la préservation de l'identité ethnique et culturelle de l'exilé car elle lui permet d'établir une origine ainsi qu'une appartenance à un groupe spécifique. Or, la mémoire ne restitue bien souvent qu'une vision fragmentée du passé, car transformée et re-crée par l'éloignement géographique et temporel. Ainsi, Maurice Halbwachs note-t-il que "le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée."⁵ A propos de l'Inde de son enfance, Salman Rushdie souligne lui aussi cette vision déformée que chacun garde du passé:

It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge - which gives rise to profound uncertainties - that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that we lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind.⁶

La notion que le souvenir que nous gardons du passé ne correspond jamais exactement au passé tel que nous l'avons vécu, mais en est plutôt une version déformée par le temps, retravaillée et reconstruite par l'imagination, est importante car, comme nous l'avons déjà souligné, elle renvoie à la problématique de la véracité soulevée par l'écriture autobiographique.

Autre point important ici, l'imagination devient lieu de négociation et de création, de construction, entre pays natal et pays d'adoption qui va permettre à l'exilé de se placer et de se définir par rapport à ces deux espaces. Pris entre deux espaces géographiques et

temporels, le pays natal et le pays d'adoption d'une part, le passé et le présent de l'autre, l'exilé/l'émigré occupe par conséquent un tiers espace mobile, où il lui faut constamment négocier ses choix linguistiques et culturels, ainsi que ses sentiments d'appartenance. Marjorie Salvodon remarque que “[r]ather than compelling a choice between two distinct oppositions, the exilic condition demands a perpetual *errance*, a condition that continually subverts any singular position, choice, or fixed meaning.”⁷

Dans le cas des femmes migrantes, cela est d'autant plus vrai que pour elles, la question de l'identité ne relève pas uniquement de l'héritage culturel, mais tient compte également de la marque du genre. Identité culturelle indissociable de l'identité sexuelle qui mène donc à une double marginalisation pour la migrante, en tant que migrante d'une part et en tant que femme de l'autre. A l'“errance” entre pays d'origine et pays d'accueil, entre passé et présent, vient donc s'ajouter pour la femme, une “errance” entre espace domestique, lieu de préservation des traditions du pays d'origine, et espace du dehors, lieu de libération des contraintes de la tradition et de transgression de codes culturels trop rigides. En mouvement constant entre ces pôles, des femmes se mettent à écrire. Appropriation de la parole, du mot écrit, mue par un désir de changement, de transformation, et de création, mue aussi par le besoin d'écrire la mémoire et l'oubli, l'appartenance et la marginalité, le réel et la fiction.

Mémoire et colonialisme

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, dans le cas de Fadhma Amrouche, le besoin d'écrire, et surtout d'écrire le pays natal, se fait sentir lors de la perte prématurée de trois de ces fils. Besoin de se remémorer et de raconter la Kabylie et le passé familial, remontée aux sources qui va permettre d'y puiser des explications, de découvrir et de comprendre le sens de certaines choses, pour en fin de compte sinon guérir, du moins atténuer la douleur du deuil maternel. Nostalgie du pays qui va donc motiver une ré-écriture du pays, mais aussi une écriture sur soi. Ecriture où l'histoire personnelle se mêle à l'histoire collective et nationale, et qui révèle, au-delà de la simple

valeur ethnographique du texte que certains critiques se sont complu à y voir, toute la complexité des rapports entre les différents groupes (Français de Métropole, Pieds-Noirs établis en Algérie depuis plusieurs générations, Arabes et Berbères) en présence au Maghreb, sous domination coloniale française. Bien que née en émigration en Tunisie, Taos Amrouche éprouve elle aussi, très tôt le besoin d'écrire le pays kabyle, les multiples étés de l'enfance au village kabyle. Nostalgie du pays d'origine entretenue non seulement par les nombreux séjours en Kabylie avec sa famille, mais aussi par les histoires familiales, par les chants et les contes kabyles, transmis par la mère dans l'exil tunisien. Histoire de ma vie et Rue des Tambourins, textes importants donc, d'un point de vue historique, car ils montrent que le passé colonial ne peut se définir uniquement en termes dichotomiques colonisateur/colonisé, ou encore, répression/résistance - tel que le font les discours colonialiste et nationaliste - mais constitue plutôt une période où la réalité et les relations entre les diverses communautés et entre les individus sont beaucoup plus complexes, tant d'un point de vue politique que social. Ces textes montrent ainsi comment la présence coloniale française au Maghreb a façonné et transformé l'histoire des individus et de la région, et illustre le caractère multi-culturel de la région.

La colonisation française de l'Algérie, dans la première moitié du 19^e siècle, entraîne un véritable bouleversement de la société autochtone.⁸ La politique systématique d'expropriation des terres des propriétaires algériens, alliée à de lourds impôts et à une dévaluation monétaire, entraînent des changements à long terme de la structure sociale algérienne. De nombreuses familles, forcées d'abandonner ou de vendre leurs terres pour une bouchée de pain, se trouvent ruinées et condamnées à la misère. Une fois soumises, certaines tribus rebelles sont dépossédées de leurs terres et reléguées dans des régions isolées et peu fertiles, ceci afin de mieux les contrôler. Cependant, si la vie de chacun se trouve profondément et irrémédiablement perturbée, les femmes constituent le groupe le plus distinctement affecté. En effet, pour elles, l'invasion française est particulièrement synonyme d'instabilité sociale et de perte d'une certaine sécurité économique, car les

changements socio-économiques et les nouvelles lois sur la propriété touchant la population autochtone, mènent à des changements profonds au sein même de la structure familiale. La nouvelle politique agraire, qui permet l'appropriation et le partage de terres jusque là indivisibles, car propriétés communes de plusieurs familles et/ou tribus, signifie que les liens de parenté unissant les familles, et au-delà de celles-ci, les différents clans et tribus, perdent peu à peu de leur importance. L'effondrement de la cohésion sociale de la famille et de sa relation à la tribu, signifie pour les femmes, qu'elles ne peuvent plus compter socialement sur les hommes de leur famille pour protéger leurs intérêts matrimoniaux ou financiers, ou encore les soutenir économiquement. Dans certaines familles affaiblies socialement et économiquement, les hommes vendent ainsi les terres héritées par leur(s) soeur(s) - parfois à l'insu de ces dernières, presque toujours à leur détriment. Etant le groupe le plus faible dans l'ordre social colonial, les femmes se retrouvent donc à la merci des demandes et attentes des hommes, tant français qu'algériens. Objets du fantasme des uns, symboles de la nation pour d'autres, les femmes jouent un rôle décisif dans la préservation de l'intégrité culturelle et deviennent lieu politisé de contestation entre forces opposées, projetées malgré elles, au centre du débat idéologique opposant colonisateur et colonisé.

Dans ce contexte de chaos socio-culturel, la mémoire - à la fois collective et individuelle - va permettre de maintenir une certaine cohésion culturelle face à l'occupant. Le but ultime du colonisateur étant l'aliénation et l'assimilation culturelles de la population autochtone, ainsi que la négation d'un passé pré-colonial, les actes de mémoire deviennent dès lors, actes de résistance et de survie. Si, dans les cultures où l'oralité est le principal lieu de la conscience collective, le conteur occupe traditionnellement une position de première importance, son rôle devient crucial dans les pays soumis à l'occupation coloniale. Non seulement transmet-il la sagesse des anciens, mais aussi la langue, les chants, les histoires et l'histoire de la communauté d'une génération à l'autre, contribuant ainsi à la préservation culturelle et historique de cette

dernière. Si l'importance de la tradition et de la littérature orales dans les cultures africaines n'est plus à démontrer, l'intérêt des universitaires occidentaux se limite encore malheureusement trop souvent à l'art verbal des hommes, négligeant celui des femmes considéré inférieur et par conséquent négligeable. La tradition orale des Algériennes est elle aussi encore considérée marginale, l'importance du rôle des Algériennes, dans le maintien de la cohésion et de l'intégrité culturelles de leur communauté, n'étant toujours pas à l'heure actuelle, suffisamment reconnue.

Mémoire et espaces identitaires

Les textes des Amrouche considérés ici, Histoire de ma vie et Rue des Tambourins, s'inscrivent dans cette tradition de préservation et de transmission de la mémoire familiale et culturelle, et la thématique de la mémoire y occupe par conséquent une place importante. Histoire de ma vie et Rue des Tambourins, écrits à partir du/des lieu(x) d'exil, reflètent la condition d'exil de deux femmes kabyles et leur tentative de raconter une histoire jamais racontée jusque là: une histoire de femme(s). Exil et écriture sont profondément liés. D'une part, l'exil provoque le désir, le besoin d'écrire, de l'autre, c'est grâce à l'exil que l'écriture peut avoir lieu, que le silence peut être rompu. Notons ainsi que pour Fadhma, l'exil commence très tôt, avec la première exclusion, celle du village natal de Tizi-Hibel en Grande Kabylie. Le refus des villageois à accepter cette enfant illégitime, pousse Aïni, sa mère, à la placer à l'Orphelinat de Taddert-ou-Fella près de Fort National où elle va rester pendant dix ans. C'est à cet orphelinat qui était aussi une des premières écoles françaises laïques à ouvrir en Grande Kabylie que Fadhma reçoit une éducation française.⁹ Cette éducation va la marginaliser encore davantage. Double marginalisation qui oblige Fadhma à quitter son village de manière définitive pour aller travailler à l'hôpital des Aïth-Manegueleth, tenu par les Soeurs Blanches. C'est là qu'elle rencontre son futur époux Belkacem Amrouche, qui après leur mariage en 1899, l'emmène dans son village de Ighil-Ali, en Petite Kabylie. Fadhma vivra à Ighil-Ali jusqu'en 1910, année où elle part rejoindre Belkacem à Tunis, où celui-ci a obtenu un

travail auprès des chemins de fer. La famille vivra en Tunisie jusqu'en 1953, année où Fadhma et son mari retournent vivre à Ighil-Ali, espérant y finir leurs jours. Cependant la mort de Belkacem en 1959, oblige Fadhma à quitter définitivement la Kabylie pour la France où habitent ses enfants encore vivants. Ainsi, de manière paradoxale, le statut de paria de Fadhma qui l'oblige à s'exiler de son village, lui donnant ainsi accès à l'éducation, lui permettra aussi par la suite d'accéder à l'écriture. L'écriture est possible non seulement parce que Fadhma est instruite mais aussi parce qu'elle est, à travers son exil, physiquement éloignée du milieu traditionnel kabyle et du contrôle de sa belle-famille. Similairement pour Taos, née en 1913 à Tunis, donc enfant de l'émigration, l'éloignement physique du milieu traditionnel kabyle rendra possible l'accès à l'éducation et à l'écriture.

Cependant, déjà marginalisées et aliénées de la culture kabyle de par leur exil, le recours au genre autobiographique va également marginaliser ces deux femmes sur le plan littéraire. En effet, comme nous l'avons noté dans les chapitres un et trois, l'autobiographie féminine a trop souvent été considérée par la critique masculine comme un genre inférieur n'ayant pas sa place dans le canon littéraire. Selon Sidonie Smith, puisque l'autobiographie a traditionnellement fonctionné comme une forme littéraire et langagière soutenant l'idéologie du genre – soit de la différence sexuelle établissant et maintenant la domination de l'homme sur la femme – la femme qui écrit une autobiographie se voit:

[...] doubly estranged when she enters the autobiographical contract. Precisely because she approaches her storytelling as one who speaks from the margins of autobiographical discourse, thus as one who is both of the prevailing culture and on the outskirts of it, she brings to her project a particularly troubled relationship to her reader. Since autobiography is a public expression, she speaks before and to "man." Attuned to the ways women have been dressed up for public exposure, attuned also to the price women pay for public self-disclosure, the autobiographer reveals in her speaking posture and narrative structure her understanding of the possible readings she will receive from a public that has the power of her reputation in its hands.¹⁰

Et Nancy Miller d'ajouter, "Female autobiographers know that they are being read as women."¹¹ Les auteurs femmes comprennent donc qu'une histoire recevra une interprétation idéologique différente selon qu'elle est attribuée à un homme ou à une femme. Par conséquent, considérant toujours son lecteur fictif comme *le* représentant de l'ordre dominant, celle qui écrit se voit obligée de négocier sans cesse un équilibre entre les attentes de son lecteur et ses désirs à elle d'écriture, d'autorité. Il s'ensuit que la femme autobiographe est constamment engagée dans un dialogue avec son lecteur, "that 'other' through whom she is working to identify herself and to justify her decision to write about herself in a genre that is man's."¹² Cette tension constante entre un désir d'autorité narrative et une inquiétude d'auto-révélation excessive signifie que les textes de femmes se distinguent bien souvent des textes masculins par une structure à double voix. Cela est d'autant plus vrai pour les Amrouche, que pour elles, en tant que femmes kabyles, colonisées et christianisées, l'idéologie du genre se voit compliquée par les idéologies de race, de nationalité et de classe. Doublement, voire triplement marginalisée, la non-présence de la femme colonisée dans le(s) discours dominant pèse plus impérieusement sur elle; la position de celle qui s'approprie la parole publique se révèle toujours plus précaire que pour un homme.¹³

Espaces identitaires

Le texte de Fadhma Amrouche est important car il est un des rares écrits de femmes autochtones à décrire de manière détaillée la vie quotidienne des femmes kabyles de la fin du 19e au début du 20e siècles. Peut-être la rareté d'un tel document explique-t-elle l'appropriation sociologique qui a trop souvent été faite de son texte. De même, le texte de Taos Amrouche est, lui aussi, important. Il représente en effet, un des premiers écrits maghrébins à dépeindre la société tunisoise et le monde kabyle de la première moitié du vingtième siècle d'une perspective féminine. Mémoire et espace sont

étroitement liés dans les deux textes. Selon Maurice Halbwachs, la mémoire individuelle et collective “prend son point d'appui sur des images spatiales,” notamment “l'aspect matériel de la cité:” “les murs,” “les maisons,” “les rues,” “l'emplacement du marché,” etc.¹⁴ Ceci est vrai pour Histoire de ma vie, où les souvenirs d'enfance et d'exil de la narratrice s'écrivent avant tout en termes d'espaces, de lieux précis: Tizi-Hibel son village natal, Taddert-ou-Fella (village où se trouve l'école), l'hôpital des Aïth Manegueleth, Ighil-Ali (village de son mari) et finalement Tunis et Radès. Chacun de ces lieux correspond à une étape différente de la vie de la narratrice. Ils reflètent le nomadisme physique et psychologique de la narratrice, le va-et-vient constant entre la stabilité et l'instabilité lors de ses passages d'un espace géographique à un autre, d'un espace culturel à l'autre. Dans Rue des Tambourins, les souvenirs de Kouka, la narratrice, s'organisent également en termes d'espaces - Tenzis (Tunis), Asfar (Radès) et le Pays (la Kabylie), quartiers peuplés et ouvriers de Tenzis, quartier plus calme et plus aisé de la banlieue. Ces lieux constituent les différents espaces culturels et sociaux entre lesquels la narratrice circule: milieu citadin de Tenzis et d'Asfar où se côtoient Français et autres colons européens, Arabes autochtones et Berbères émigrés (Kabyles d'Algérie, Chleuhs marocains) d'une part, milieu rural du Pays de l'autre.

Espace de la maison et construction identitaire

Autre élément important en tant que lieu de mémoire, dans Histoire de ma vie, celui de la maison. En effet, la narratrice décrit les différents logements dans lesquels elle a vécu tout au long de sa vie, avec une exactitude étonnante par le nombre - une vingtaine au total. Cependant si elle ressent le besoin de toutes les mentionner, elle ne les décrit pas toutes avec le même degré de minutie. Ainsi, la maison de la mère à Tizi-Hibel et celle de la belle-famille à Ighil-Ali sont décrites de manière particulièrement détaillée, contrairement aux divers logements à Tunis, dont certains ne sont d'ailleurs mentionnés qu'en passant. Ces deux premières maisons, situées en Kabylie, sont importantes pour la narratrice car elles incarnent la culture kabyle perdue et leur évocation permet

l'articulation d'une identité spécifiquement kabyle. De même dans Rue des Tambourins, la maison ancestrale kabyle, maison des origines, occupe elle aussi, une place importante dans la mémoire de la narratrice, et ce, pour les mêmes raisons que pour Fadhma.

Selon Gaston Bachelard, chaque groupe humain marque de son empreinte sociale et culturelle les espaces géographiques et les lieux qu'il occupe. L'espace domestique reflétant selon lui, la structure et l'organisation sociale et culturelle du groupe qui l'occupe.¹⁵ Maurice Halbwachs va dans le même sens et remarque que, “[l]orsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, [...] Il s'enferme dans le cadre qu'il a construit.” De plus d'après lui, “[...] quand les membres d'un groupe sont dispersés et ne retrouvent rien, dans leur nouvel entourage matériel, qui leur rappelle la maison et les chambres qu'ils ont quittées, s'ils restent unis à travers l'espace, c'est qu'ils pensent à cette maison et à ces chambres. [...] Ainsi s'explique que les images spatiales jouent un tel rôle dans la mémoire collective.” Et ajoute-t-il encore “[...] le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement. [...] Chaque aspect, chaque détail de ce lieu a lui-même un sens qui n'est intelligible que pour les membres du groupe, parce que toutes les parties de l'espace qu'il a occupées correspondent à autant d'aspects différents de la structure et de la vie de leur société, au moins à ce qu'il y a eu en elle de plus stable.”¹⁶ Ces remarques sont importantes car elles situent de nouveau la mémoire collective et individuelle en termes spatiaux. Ceci est d'autant plus important pour l'exilé, que pour lui, la mémoire de la maison natale lui permet de préserver et reproduire une identité culturelle coupée de son lieu d'origine. Se remémorer la maison signifie donc s'enraciner de manière symbolique dans un monde humain et géographique disparu.¹⁷ Cette idée d'enracinement se retrouve par exemple, dans l'évocation de Kouka de la maison familiale en Kabylie:

Un peu en contrebas, et face aux montagnes, la maison désertée était là, avec sa porte ouverte à deux battants sur la cour de terre battue que l'olivier et le figuier étaient seuls à habiter, l'olivier qui semblait monter la garde au pied de l'escalier de granit, et le figuier jailli du coin le plus sombre, que le grand-père avait greffé. [...] La maison est rudimentaire: deux grandes pièces aux rares ouvertures,

surmontées de deux autres donnant sur un balcon d'où l'on découvre les montagnes écarlates. C'est à ce mirador que menait l'escalier de la cour [...] sur les marches duquel grand-mère faisait ses ablutions. Les chambres d'en haut, vides et sonores, reçoivent la lumière bleue des montagnes. Sur une natte brune, tout effrangée, un tas de petites poires aux joues empourprées répand une odeur d'été succulent. (Rue 43-4)

L'enracinement est symbolisé ici par la présence des deux arbres, dont les racines sont bien ancrées dans la terre de la cour, tout comme celles de la narratrice et de sa famille sont ancrées dans le pays kabyle. Cette première évocation de la maison donne une impression d'irréalité, de rêve, puisque elle apparaît abandonnée de ses occupants ordinaires – habitée seulement par les deux arbres de la cour, veillant sur elle - plongée dans le silence et grande ouverte à quiconque désire y entrer. L'aspect rudimentaire de la maison rappelle les origines paysannes de la famille et le lien particulier – plus près de la terre, plus attaché à la terre - que tout paysan entretient avec le lieu qu'il habite et cultive. Associés au souvenir de la maison, les grands-parents de la narratrice: le grand-père paysan, ayant greffé le figuier, et la grand-mère pieuse faisant ses ablutions dans l'escalier. L'évocation de la maison ancestrale et de ses habitants permet à la narratrice de se situer culturellement: sa famille est non seulement kabyle, elle est aussi paysanne et musulmane.

Espaces coloniaux

Pour revenir aux remarques d'Halbwachs, signalons qu'elles semblent également pertinentes dans le contexte de la colonisation française en Afrique du Nord, où l'occupation et l'appropriation des terres et des villes autochtones allaient invariablement de pair avec une politique de transformation du paysage rural et urbain, visant à affirmer tant le pouvoir politique et économique que culturel de l'occupant sur la région.¹⁸ L'espace autochtone est ainsi peu à peu transformé afin de refléter un milieu et une économie distinctement européens. Des villes neuves voient le jour aux confins des

médinas, établissant une ligne de démarcation entre ville arabe et ville française, et engendrant une ségrégation spatiale et raciale de fait. Cette ségrégation entre les différents espaces et groupes ethniques est évoquée dans le livre de Fadhma.

Au cours de leurs nombreux déménagements à Tunis, les Amrouche vont et viennent entre les différents quartiers – arabes et européens, ouvriers et plus aisés - incapables de vraiment s’assimiler soit aux uns soit aux autres. Ainsi, leur premier appartement en “plein quartier musulman” arabe pose problème pour Fadhma. Tout d’abord parce que “[n]e parlant pas un mot de la langue du pays, l’arabe” elle se sent “bien désorientée” (Histoire 140). Ensuite, parce qu’elle ne peut faire elle-même les courses et se voit obligée d’envoyer son fils de sept ans acheter ce dont la famille a besoin tous les jours. Fadhma en explique la raison comme suit: “Car je me serais trop singularisée, si j’étais sortie, visage découvert, parmi les musulmanes voilées” (140). Bien que Fadhma exprime ici sa différence en termes religieux – les autres femmes sont voilées parce que musulmanes, ce qui pourrait suggérer qu’elle même ne l’est pas parce que non musulmane – soulignons toutefois que si Fadhma ne porte pas le voile, ce n’est pas parce qu’elle est chrétienne, donc non musulmane, mais plutôt parce que dans sa culture, les femmes ne se voilent pas mais se couvrent la tête d’un foulard. Les époux Amrouche décident alors d’habiter dans une des parties européennes de la ville et plus particulièrement dans un quartier ouvrier italo-sicilien, où Fadhma peut circuler beaucoup plus librement. Elle explique ainsi que le logement se trouve “[...] à proximité des Souks, où l’on vendait des légumes, des fruits, de la viande et des tissus. C’est là que je faisais mes provisions. Habillée d’un peignoir à l’italienne, j’allais et venais sans aucune crainte dans ce quartier juif et italien” (Histoire 149).

Si la ségrégation raciale est réelle, la ségrégation sociale est tout aussi importante et semble davantage toucher Fadhma. En effet, les différents groupes ethniques ne sont pas complètement séparés les uns des autres, et dans certaines parties les plus pauvres de la ville, Arabes, Berbères et Européens co-existent et se côtoient sans qu'il y ait de problèmes majeurs. Fadhma décrit ainsi comment les Italiennes de son quartier lui montrent comment faire le pain italien et comment tailler les vêtements qu'elle coud elle-même pour sa famille, une entre-aide réelle s'établissant entre les femmes. Fadhma semble d'ailleurs avoir plus d'affinité avec ces femmes qu'avec les femmes autochtones. D'une part, parce que "certaines [...] parlaient un peu le français" (143) et qu'elles finissaient toujours par se comprendre. D'autre part, parce que "femmes d'ouvriers, de maçons, [...] elles savaient travailler et vivre de peu" (142), tout comme Fadhma et sa famille. D'ailleurs, lorsque les Amrouche finissent par acheter leur première maison dans un quartier arabe plus aisé, il y a tout de suite des problèmes:

Le quartier de la rue de la Rivière ne ressemblait pas à celui de Bab-Aléoua. Arabe, mais plus cossu, ce quartier n'était pas habité par les ouvriers du port. A priori, chez ces gens, une femme indigène qui sort, le visage découvert devant des hommes, n'était pas une femme honnête. Je compris cela plus tard. Tant que nous vivions dans un milieu italo-sicilien ou à Bab-Aléoua, cela pouvait passer inaperçu: pour les Italiens, j'étais la Française mariée à un Arabe, car mon mari s'est toujours refusé à quitter sa chéchia, même quand il s'est agi d'obtenir de l'avancement (or, parmi tous ses collègues, y compris son chef de bureau, il était le seul à avoir le brevet élémentaire). A Bab-Aléoua, nous étions noyés parmi tous les autres employés du Chemin de Fer, nos voisins. Rue de la Rivière, c'était autre chose: nous avons comme voisins des Arabes et des Kabyles aisés, pour la plupart propriétaires de leur maison. Les gamins ne jouaient pas dans la rue comme ceux que nous avons connus jusque là. (Histoire 172)

Il est clair ici, que la narratrice s'identifie davantage à ceux du même milieu social que le sien, qu'à ceux du même groupe ethnique, mais socialement plus aisés. Pour elle, la division de l'espace colonial tunisois, se fait en termes de langues et de statut social, plutôt qu'en termes d'identité ethnique.

Le code vestimentaire est important dans la construction de l'identité et Fadhma y fait allusion à plusieurs reprises dans son texte. Elle remarque ainsi comment toute la famille est habillée à la kabyle à l'époque de la toute première arrivée à Tunis, et puis comment progressivement ils se sont adaptés et sont passés aux vêtements à l'européenne. Cependant, ils ne parviennent à être à leur place nulle part, ni dans les quartiers arabes ni dans les quartiers européens de la ville. Dans le cas du père, le fait qu'il ait gardé sa chéchia tout en portant le costume européen, constitue une affirmation de son appartenance culturelle même si cela signifie qu'il doit subir la discrimination sur son lieu de travail. Dans ce contexte, porter la chéchia représente une forme de résistance au pouvoir colonial.

Au sein même de la famille Amrouche se révèlent d'ailleurs des contradictions nées de la colonisation, s'affrontent des cultures opposées. Taos dans son récit note:

[...] nous détonnions au point d'en être devenus le point de mire. Car, il faut le dire, l'extravagante famille que nous formions intriguait: qui étions-nous? D'où venions-nous? Quelle étaient notre origine et notre religion? Et pourquoi ce contraste entre les époux? Ce fossé entre l'aïeule et le reste de la famille? Le père portait la chéchia, la mère s'habillait à l'européenne, quand par hasard elle se montrait, les garçons circulaient tête nue (rejetant à la fois la chéchia et le chapeau), mais la grand-mère s'enveloppait d'une vieille couverture rayée en guise de haïk. Le père, malgré sa chéchia, se rendait à la messe, tandis que Yemma s'obstinait à ne jamais l'accompagner, mais l'aïeule portait ostensiblement des offrandes aux marabouts... (Rue 29)

Si la mère est décrite ici comme sortant rarement, il s'agit d'une réclusion auto-imposée, Fadhma préférant vivre en "recluse" "plutôt que d'alimenter la curiosité du quartier" (Rue 29). Trois cultures co-habitent donc à la maison: la culture berbère personnifiée par la grand-mère, la culture française de l'éducation et de la colonisation, et la culture arabe de la ville de Tunis. L'incursion de la culture arabe dans le quotidien de la famille se révèle ici, à travers le haïk que la grand-mère porte lorsqu'elle sort de la maison. Ainsi, bien que dans son village les femmes ne se voilent pas, elle adopte le port du voile afin

de pouvoir circuler librement dans l'espace arabe du quartier. Il est intéressant de noter que les garçons refusent de porter ou la chéchia ou le chapeau, semblant ce faisant, rejeter l'une et l'autre des cultures que ces couvre-chefs symbolisent, ou préférant peut-être, ne pas avoir à choisir entre les deux, se situant plutôt dans un entre-deux qui n'est ni tout à fait français ni tout à fait kabyle. Pour la famille, il y a donc glissement constant d'une culture à l'autre, d'une religion à l'autre.

Le cas des Amrouche n'est d'ailleurs pas unique. Ainsi, au cours d'une de ses lectures, Fadhma découvre une famille comme la sienne, dont les membres sont similairement aux prises avec différentes identités qu'ils essaient soit de préserver soit d'adopter.

J'avais lu dans un livre de Myriam Harry, *Tunis la blanche*, une description d'un milieu juif. Elle parlait d'une famille dont la grand-mère portait le costume juif ancestral, le pantalon bouffant, et, sur la tête, une coiffure pointue; la mère le peignoir à l'italienne, et la fille, une robe à la dernière mode de Paris. Je fis le parallèle avec notre cas: ma belle-mère enveloppée dans sa couverture, à l'arabe, moi en blouse à l'italienne, et Marie-Louise-Taos, plus tard vêtue à la mode de Paris. (Histoire 175)

Le fait que Fadhma mentionne cette auteure juive est important, car ce faisant, elle joint sa voix à celle de Myriam Harry, en témoignant elle aussi, des conséquences dévastatrices – soit la marginalisation et l'aliénation culturelles - de la colonisation française en Afrique du Nord. En l'espace de trois générations, toute indication extérieure de l'appartenance ethnique et culturelle a été effacée, et la famille assimilée à la communauté européenne. Notons que les Juifs d'Afrique du Nord ont effectivement été intégrés très tôt – dès la fin du 19e siècle - à la communauté européenne. Ainsi, en Algérie, le décret Crémieux accorde-t-il en 1870, la nationalité française à tous les Juifs du pays. Pour la communauté arabo-musulmane, une telle naturalisation en masse n'aura jamais lieu. D'une part, la communauté des colons y est fortement opposée, voyant

l'assimilation des Arabes comme une menace à leurs propres privilèges dans la société coloniale. D'autres part, la majorité des Arabes y est tout aussi farouchement opposée, la présence française étant considérée comme une occupation illégitime du pays à laquelle il leur faut résister à tout prix.¹⁹

Le bouleversement de la vie quotidienne de la population autochtone provoqué par l'occupation coloniale est visible partout, tant en ville qu'en milieu rural. En Kabylie, la présence des missionnaires, particulièrement actifs dans cette région, a transformé l'organisation spatiale du village.²⁰ Fadhma y fait allusion lorsqu'elle mentionne que "[l]es Pères avaient fait construire, pour les ménages chrétiens, de petits logements à proximité de la Mission" pour que les femmes converties puissent "pratiquer leur religion sans passer par le village" (105). Taos évoque elle aussi cette division du village résultant de la colonisation:

Car le pays avait été coupé en deux le jour où des missionnaires étaient venus l'évangéliser. Depuis, les membres d'une même famille se regardaient d'une rive à l'autre, désespérant de se rejoindre jamais. Il y eut désormais deux villages: celui de toujours, sur les crêtes, façonné par les mains des ancêtres, et l'autre au bas de la colline, comme un petit nid construit hâtivement par la main blanche de la mission. Convertis et musulmans vivaient en bonne intelligence, mais on eût dit que seuls leurs corps se rencontraient, ou mieux, leurs enveloppes, car l'essentiel ne pouvait être mis en commun. Il y avait donc deux clans face à face, bien distincts, et qui se défiaient: le cimetière vénérable, avec ses pierres aiguës, plantées en tous sens comme des échardes dans la terre schisteuse, et l'autre, tout blanc près de l'église. Et le premier semblait vous appeler, vous dire qu'il était le refuge authentique, vous promettre le meilleur sommeil, parce qu'il était le berceau de toujours. (Rue 37-8)

La narratrice est prise ici entre deux espaces religieux et culturels: l'espace "authentique" des ancêtres et celui illégitime des missionnaires. L'emploi des termes "vénérable," "refuge," "berceau" pour décrire le cimetière musulman, traduit l'attachement émotionnel et spirituel de Kouka à ce dernier; tandis que la référence à la couleur blanche pour décrire le village et le cimetière des missionnaires donne l'image d'un espace stérile et aseptisé, auquel l'attachement émotionnel semble impossible.

Espace sexué et colonialisme: la maison

Dans le contexte d'occupation et d'oppression coloniales, la maison autochtone se trouve projetée au coeur du débat idéologique opposant Algériens et Français. Pour les Algériens vivant sous occupation française, la maison constitue le lieu refuge où ils peuvent s'abriter des interventions coloniales auxquelles ils se trouvent confrontés journallement dans leur vie publique. La maison devient synonyme d'«espace inviolable» où ils retrouvent leur identité intacte, et sert de tampon contre la société coloniale.²¹ Cependant la maison ne constitue qu'un aspect de la résistance algérienne au colonialisme. L'habillement, le comportement vis-à-vis de l'occupant, la manière de vivre en général, la religion, représentent d'autres barrières permettant aux Algériens de se replier sur eux-mêmes, se protégeant ainsi du regard et de l'intrusion des Français au sein de leur société.²²

Le rôle de la maison dans cette résistance à l'ennemi est crucial. Elle représente l'aspect impénétrable de la vie algérienne, centrée autour de la famille et des activités des femmes. Pour le colonisateur, la maison algérienne devient lieu de confrontation et espace de contradiction, à la fois source de fantasmes orientalistes et symbole de résistance au pouvoir colonial. Comme les femmes, l'espace domestique représente une partie non conquise de la colonie qu'il devient indispensable d'investiguer, de comprendre et d'expliquer afin de mieux s'en rendre maître.²³ A cet effet de nombreuses études ethnographiques sont entreprises - principalement auprès des populations berbères et en milieu rural - dès la fin du 19^e siècle et ce, jusqu'à l'indépendance du pays en 1962 - la frénésie de cette recherche culminant dans les années 1920-1930.²⁴ Cet intérêt pour les Berbères s'expliquent par le fait que, comme nous l'avons déjà mentionné, les Français ne les croient que modérément musulmans et donc davantage assimilables que les Arabes.

L'intérêt français pour la maison indigène, milieu principalement féminin, donc fermé aux hommes étrangers, favorise l'émergence de femmes ethnographes dans une

discipline jusque là dominée par les hommes. La plupart des études menées par ces Françaises sur la vie des femmes autochtones, qualifient la maison indigène d'inconfortable, sale, peu pratique, répondant à peine aux besoins les plus élémentaires de la famille, et soulignent presque toutes le besoin de transformer l'habitat autochtone afin d'améliorer les conditions de vie déplorables des femmes.²⁵ Ces évaluations des conditions de vie des femmes autochtones, faites du point de vue du colonisateur, ne tiennent évidemment pas compte du point de vue des principales intéressées. Dans ce contexte, le texte de Fadhma Amrouche est primordial puisqu'il est un des rares écrits de femmes autochtones à donner une voix à ces femmes. Cependant, au delà de la simple valeur sociologique du texte, Histoire de ma vie présente plutôt une reconstruction créative - à travers l'écriture autobiographique - de la maison et des villages d'origine (Tizi-Hibel et Ighil-Ali) et donc une articulation de l'identité culturelle de la narratrice.

La maison maternelle incarne la culture kabyle intacte. Cette culture, la narratrice la (re)découvre après une absence de onze ans passée à l'école française, où sa mère s'est vue obligée de la placer après les abus verbaux et physiques dont l'enfant était victime au village, dus à son origine "honteuse," soit sa naissance illégitime. A l'âge de quinze ans, Fadhma a passée la majeure partie de sa vie - mis à part quelques rares et brefs séjours dans sa famille durant les vacances - coupée de sa culture d'origine. Son retour au village suit la fermeture de l'école à Taddert-ou-Fella et le renvoi des élèves kabyles dans leurs familles. Elle explique: "De ce jour je voulus chasser de ma mémoire tout vernis de civilisation. Puisque les Roumis nous avaient rejetées, je me résolus à redevenir Kabyle. Je dis à ma mère qu'il lui fallait m'apprendre les travaux du ménage, afin que je puisse la soulager" (Histoire 56). A son arrivée au village, la narratrice ne se sent donc plus - tout du moins, plus tout à fait - Kabyle. Ni Française, puisqu'après l'avoir éduquée dans leur système scolaire les Français l'ont rejetée, ni Kabyle puisqu'elle ne connaît pas vraiment les rites et les coutumes de sa société, Fadhma décide de réintégrer l'espace kabyle et ce, par l'intermédiaire de la mère à qui elle demande de l'aider. Susanne Heiler souligne

l'aspect rituel accompagnant le retour de Fadhma dans sa communauté. La jeune fille se soumet selon elle, à “des rites d'initiation à la culture kabyle sous l'égide de sa mère” qui “lui transmet l'ensemble de la culture kabyle dans une perspective féminine.”²⁶

Espaces sexués et identité kabyle

La société kabyle est une société où coutumes et tradition prédominent et où les devoirs imposés à chacun laissent très peu de place à la liberté individuelle. Loyauté et obéissance constituent les valeurs primordiales de cette société régie par un code exacerbé de l'honneur permettant de maintenir sur tous un contrôle stricte visant principalement à préserver la cohésion du groupe. Les désirs et les ambitions de l'individu sont par conséquent subordonnés aux besoins du groupe et le rôle de chacun déterminé selon son âge et son sexe d'une part, la position occupée par sa famille au sein du clan de l'autre. L'homme kabyle jouit d'un statut supérieur à celui de la femme, légitimé non seulement par la religion, mais aussi par la mythologie, où à l'image de la déesse, mère du monde, s'est peu à peu substituée celle de la vilaine sorcière.²⁷

Dans la pratique, la suprématie des hommes sur les femmes se traduit par une division symbolique de l'espace géographique, fidèle reflet de l'espace social.²⁸ En effet, en Kabylie, comme dans le reste du Maghreb, identités masculine et féminine reposent sur une construction de l'espace définissant le rôle de chacun dans la société. La distinction entre ce qui relève du masculin et du féminin, constitue la base de l'organisation sociale et économique. Ainsi, si le monde du dehors - ou espace public - appartient aux hommes, les femmes, elles, se trouvent traditionnellement confinées au monde intérieur, ou espace privé de la maison. Cependant, comme il s'agit là d'une division spatiale symbolique, certains lieux comme le jardin, la fontaine, la rivière ou certains champs, bien qu'espaces extérieurs, sont en fait considérés comme espaces intérieurs, car relevant de la sphère féminine.

Le monde féminin en milieu traditionnel, est donc un monde restreint, coupé du monde extérieur, et limité principalement à la maison et aux activités s'y rattachant: le

ménage, la préparation des repas, la culture du potager, le tissage, la poterie, les corvées d'eau et de bois, l'élevage de la basse-cour et d'animaux domestiques si la famille en a les moyens. Le monde masculin, quant à lui, comprend l'assemblée du village, les champs, le marché et les villages voisins. La division de l'espace et des activités constitue ainsi la base d'un "édifice social et culturel bâti par les hommes et pour les hommes."²⁹ Le code de l'honneur interdit aux femmes l'accès au monde extérieur ou leur défend de se montrer en public. Il exige également modestie et retenue tant au niveau du comportement que de la parole. Fadhma décrit tout cela dans son texte tout en révélant certaines différences culturelles entre son village natal Tizi-Hibel en Grande Kabylie et le village de son mari, Ighil-Ali en Petite Kabylie. Elle est ainsi choquée d'apprendre, que si elle veut se rendre à la messe le dimanche matin, elle devra se lever et partir avant l'aube et ne pourra revenir qu'à la nuit tombée, parce que "[l]es coutumes de la Petite Kabylie défendaient aux femmes jeunes de sortir de la maison et de se montrer aux hommes" (105). Le seul moment de l'année où les femmes sont autorisées à sortir est à la saison des olives.

Fadhma explique:

Cette époque de l'année, à Ighil-Ali, est celle où l'on est le plus bousculé, car toutes les femmes, jeunes ou vieilles, doivent aller à la cueillette. Levées avant l'aube, vêtues de leurs plus beaux atours et fardées, les pieds chaussés de ces sortes de babouches hautes et souples de couleur écarlate, ornementées de dessins noirs, parées de tous leurs bijoux, les femmes se rendaient aux champs. Toutes les femmes aiment le temps des olives car c'est le temps où elle peuvent sortir. Elles rentraient aux étoiles, éreintées mais heureuses. (Histoire 108)

Bien qu'elles sortent pour aller travailler, les femmes transforment cette sortie annuelle en une sorte de fête champêtre, où elles rivalisent les unes avec les autres en vêtements et bijoux.

Taos évoque elle aussi la division très stricte existant entre espaces masculins et féminins. La narratrice de son livre se rappelle ainsi, comment après l'âge de huit, neuf ans, sa famille lui interdit de continuer à se rendre sur la place du marché du village parce que:

[les] coutumes l'interdisaient [...]. Seuls les hommes, les vieillards, les jeunes garçons avaient le droit de s'y pavaner (à la rigueur les femmes très âgées, quand personne ne pouvait se charger de leurs emplettes, mais il se trouvait toujours quelqu'un pour leur rendre ce service, pour peu qu'elles ne fussent pas trop méfiantes ou avares. (Rue 78)

Les femmes autorisées à sortir pendant le jour doivent ainsi emprunter des chemins détournés, réservés exclusivement aux femmes, pour se rendre à la fontaine ou pour circuler entre le Haut-village et le Bas-village. Pour les autres, il leur faut attendre la tombée de la nuit pour se rendre à l'abreuvoir, lieu où elles vont s'approvisionner en eau, mais aussi lieu de rencontre, où s'échangent les nouvelles du village avec les autres femmes. Au Pays, Kouka doit, elle aussi, se soumettre aux lois ancestrales. Notons d'ailleurs que ce sont les femmes – notamment sa grand-mère – qui veillent à ce que ces lois soient respectées. Ainsi, face à l'attitude du grand-père qui “aurait fort bien admis que [Kouka] transgresse les lois d'un pays où [elle n'était] pas destinée à vivre ni à [se] marier” (79) et donc à la laisser courir à sa guise, la grand-mère oppose un refus catégorique. De manière paradoxale, les femmes participent donc à la sauvegarde de lois et de traditions qui les oppriment, se font complices du pouvoir patriarcal qui les domine.

Espaces et errance identitaire

Pour la narratrice d'Histoire de ma vie, l'entrée dans l'espace féminin s'effectue dès le lendemain de son retour de l'école française au village natal, soit après une absence de onze ans. Ce retour à l'espace féminin kabyle a lieu à travers l'accomplissement de tâches traditionnellement dévolues aux femmes: la corvée d'eau et le soin des animaux domestiques. D'autres tâches suivent: la fabrication et la cuisson des poteries, le lavage et le cardage de la laine, la cueillette des figues et du raisin, etc... Fadhma se rend compte que pour être pleinement intégrée et admise dans ce nouvel espace elle doit se soumettre au modèle de comportement féminin de sa communauté.

Cela signifie non seulement accomplir les travaux exigés de la femme kabyle, mais aussi rejeter toute trace de son éducation française. “Je ne voulais plus repenser à ma vie passée, puisqu'il fallait oublier que j'avais été instruite. J'étais décidée à faire mon possible pour cela” (58). Elle sait en effet que “le kabyle se méfie instinctivement de la femme instruite” (52). Le retour au village, provoque chez la narratrice une prise de conscience de sa position double et instable au sein de sa communauté. Ceci se remarque dans son positionnement vis-à-vis du colonisateur qui est également double et ambiguë. Dans la référence à son éducation citée plus haut, la narratrice passe alternativement de la position d'une personne s'incluant puis s'excluant de l'espace français. En effet, l'allusion au “vernis de civilisation” indique que d'une certaine manière, son instruction française l'a suffisamment influencée pour l'amener à adopter les valeurs culturelles françaises - ici, la croyance en la mission civilisatrice de la France dans ses colonies. Cependant, son emploi du mot “vernis” indique aussi qu'elle a conscience de la superficialité de la chose. L'aspect extérieur de sa personne peut refléter des normes culturelles françaises, au fond d'elle-même, elle demeure kabyle. Cette idée est renforcée par son emploi du mot “Roumis,” mot arabe utilisé par les musulmans en référence aux chrétiens. En utilisant ce mot plutôt que son équivalent français, la narratrice se place directement en opposition aux chrétiens - donc ici aux Français - et indique son attachement et son appartenance à la communauté musulmane kabyle.³⁰

Un autre exemple de ce double positionnement de la narratrice se note lors de la description de la maison maternelle. Fadhma constate: “C'est dans cet espace restreint que je devais vivre désormais” (58). La référence à un “espace restreint” reflète sa connaissance du monde au-delà de son village. En allant à l'école française, Fadhma a franchi et transgressé les limites du monde féminin kabyle. Ce glissement de l'intérieur

vers l'extérieur, lui permet à présent de juger l'espace réservé et imposé aux femmes par les hommes, et de critiquer de manière indirecte le fait que les femmes ne peuvent circuler librement. Autre exemple de ce genre de glissement, "d'errance" culturelle: "Un jour - c'était un vendredi - ma mère était restée à la maison, car le vendredi dans sa religion, est destiné à la prière" (Histoire 64). Le mouvement de l'extérieur vers l'intérieur de la culture kabyle, qu'entraînait précédemment l'emploi du mot "Roumis," est renversé ici par l'emploi de l'adjectif possessif "sa" qui positionne clairement la narratrice au dehors de l'espace religieux musulman. Cependant dans cet exemple, la narratrice se positionne elle-même au dehors de cet espace, contrairement à d'autres épisodes dans le texte où ce positionnement "au dehors" lui est imposé par les membres de sa communauté. Ainsi, après son mariage et sa conversion au catholicisme, sa belle-famille la considère-t-elle comme une marginale: "[...] je sentais sur moi des regards hostiles. J'étais celle qui avait renié sa religion et envoûté le fils chéri" (Histoire 106). Il est intéressant de noter les pouvoirs maléfiques qui lui sont attribués ici. Le fait qu'elle aille à l'encontre de la tradition est mal vu, fait peur même. L'ironie dans le cas de Fadhma est que son mari s'était converti au catholicisme bien avant qu'elle ne le rencontre, et qu'elle même ne s'était fait baptiser que pour pouvoir l'épouser. Une situation similaire a lieu pendant l'exil de la famille à Tunis: "La famille qui habitait l'étage au-dessous ayant déménagé, des compatriotes vinrent s'installer à sa place. Comme ma belle-mère ils pratiquaient l'Islam et nous considéraient comme des "m'tournis" (renégats) [...]" (Histoire 149). Dans cette seconde citation, il s'est effectué un glissement du "je" au "nous" indiquant que les enfants sont désormais associés à la marginalisation de la mère. Le sentiment d'exclusion et de déracinement dont l'origine remonte à la naissance illégitime de Fadhma et qui avait contraint cette dernière à s'exiler de son village, a été

transmis aux enfants. Fadhma et sa mère qui ont été sauvées de la mort par le pouvoir colonial français, en paient à présent le prix - ce que Taos dans son livre appelle la “rançon” - à travers leur descendance condamnée au “destin des inadaptés qui ne se sentent chez eux nulle part,” enfants condamnés à être “errants” (37), des “déracinés (76).

La narratrice de Rue des Tambourins fait allusion à ce problème du déracinement tout au long du livre, et notamment, la première partie où elle mentionne entre autre “le fossé de la religion” (76) séparant les Iakouren (le nom de la famille Amrouche dans le roman) des autres membres de la famille, en faisant “une race à part” (37). Ce fossé se concrétise pour Kouka le jour où accompagnant sa grand-mère à la fontaine, cette dernière lui indique la séparation établie dans le cimetière entre tombes musulmanes et chrétiennes:

Kouka, me dit Gida, c'est là dans cet enclos, qu'est enterré ton arrière-grand-père [...] Et ici, vois-tu, c'est la place de ma mère - Aïni - [...] Et là, un peu plus loin, c'est la tombe de mon frère Khaled, le caravanier [...] Vous, c'est de l'autre côté que vous serez: sur la colline d'oliviers des Soeurs Blanches. Nous, ici, et vous, là-bas. Nous, de ce côté, et vous, de l'autre. (Rue 76)

La cohésion du clan a été rompue par les membres de la famille qui se sont convertis au christianisme, se détachant ainsi du groupe. La grand-mère insiste sur cette rupture en opposant “Nous” c'est-à-dire l'ensemble du clan demeuré musulman à “Vous” les convertis, les parents de Kouka et ses frères. L'énumération des ancêtres permet à Gida d'établir sa généalogie et de valider son identité par rapport au clan qui constitue la base de la structure sociale. L'individu n'y ayant effectivement sa place que dans la mesure où il participe à la préservation et à la cohésion du groupe. La famille de Kouka en se convertissant au catholicisme, a transgressé les règles du groupe, rompant l'unité et affaiblissant le clan.

Tout comme leur mère, les enfants de Fadhma connaissent donc, eux aussi, l'errance culturelle. Ainsi, lors d'une visite au pays Kouka note:

Je ne devais cesser de constater, jour après jour, que nous avions quitté un monde pour un autre. Nous avons abandonné nos habitudes de Tenzis comme on laisse ses chaussures au seuil d'une mosquée, ou comme on se dépouille d'un vêtement d'emprunt. Pourtant, ces habitudes, pour nous les enfants, étaient une seconde nature. Mais l'ascendant de notre milieu ancestral était si puissant que nous travaillions d'instinct à effacer en nous tout ce qui nous distinguait de nos frères du Pays. (Rue 44-5)

En arrivant en Kabylie, les enfants glissent donc d'un espace culturel à un autre, adaptant leur comportement aux habitudes kabyles afin d'être admis et intégrés à leur nouvel environnement. Si pour la narratrice la culture authentique est celle des origines, celle du Pays, la culture de Tenzis représentant seulement une culture d'emprunt (un vêtement d'emprunt), il est clair également que ses frères et elle ne peuvent retourner en arrière et réintégrer de manière complète et permanente la culture d'origine, puisque, tout comme les fidèles laissant leur chaussures au seuil de la mosquée et les rechaussant à la sortie, les enfants Iakouren vont reprendre leurs habitudes de Tenzis en quittant le Pays. La référence à la mosquée est d'ailleurs significative et montre que, bien que les Iakouren soient chrétiens, certaines de leurs références culturelles demeurent ancrées dans le monde musulman de leur culture d'origine.

Cependant, même à Tenzis, la narratrice évolue entre différents espaces culturels auxquels elle ne peut complètement s'intégrer. Il s'ensuit donc un perpétuel glissement d'un espace à l'autre, source d'un déchirement profond qui se révèle de manière particulièrement accrue lors des fêtes et des célébrations religieuses. Kouka explique ainsi que sa famille s'étant convertie, elle n'est pas autorisée à participer aux fêtes religieuses musulmanes:

J'avais pour compagnes de petites musulmanes avec lesquelles je jouais à la dînette ou à cache-cache. Tout allait sans drame tant qu'une fête n'intervenait pas. [...] Au début cela déclenchait des scènes terribles. Comment admettre, sans révolte, qu'on m'isolât le jour de l'Aïd ou du Mouloud? On me séparait brutalement de mes amies avec qui on me permettait de m'amuser, le reste du temps. [...] A force de ruse, je réussissais à échapper à la surveillance de Yemma

et à m'échapper. C'était pour voir passer [...] mes petites amies [...]. Indifférentes et lointaines, elles passaient sans me reconnaître, avec leurs mains encombrées de jouets et de sucreries, soufflant dans des ballons multicolores, ou agitant des crécelles. [...] J'attendais en vain un regard d'amitié. [...] Avec quelle violence désirais-je pourtant me mêler à ces groupes en liesse pour souffler, moi aussi, dans les ballons et monter sur les chevaux de bois. (Rue 105-7)

L'enfant qu'elle est à l'époque, ne comprend pas pourquoi elle est mise à l'écart, pourquoi elle ne peut participer à la fête, elle aussi. La narratrice décrit également plus loin dans le texte, son engouement pour les mariages musulmans, qu'elle peut observer discrètement du haut de son balcon, fascinée par les couleurs et la richesse des vêtements et des bijoux, et les danses; tout cela contrastant avec l'austérité des mariages chrétiens auxquels elle a assisté. Durant son enfance la narratrice ne peut donc assister aux fêtes musulmanes qu'en tant que spectatrice.

Similairement, durant les fêtes françaises, Kouka reste au dehors, observant plutôt que ne participant à celles-ci.

Le 14 juillet, deux petits drapeaux flottèrent au-dessus de notre portail. [...] Le soir, les flonfons de la fête nous appelèrent irrésistiblement. Yemma obtint du père qu'il nous y emmenât. Nous parvînmes jusqu'au coeur embrasé de la fête, devant la Municipalité pavoisée. Sur la place ceinturée de palmiers, le bal battait son plein. En manches de chemises et robes légères, les habitants d'Asfar tournoyaient sous les guirlandes et les lampions. Un peu à l'écart, dans l'ombre, électrisés par la musique, nous regardions de tous nos yeux à travers les palmes, les enfants faire partir des fusées. Comme il nous semblait loin le patio de nos voisins de Tenzis vers lequel Yemma et moi, nous nous penchions, les nuits de fête! (Rue 143)

Bien que naturalisés depuis 1913, la famille de Kouka ne parvient pas à participer pleinement aux réjouissances de la fête nationale. En retrait du bal et à l'abri des regards derrière les palmiers, la famille observe avec une certaine curiosité ces couples entrelacés qui dansent. Bien que se trouvant dans un espace culturel français, les parents continuent à adhérer aux codes moraux de leur culture d'origine, où pudeur et modestie sont de rigueur et où hommes et femmes ne peuvent ni se tenir ni danser ensemble en public. La

fête nationale qui a une fonction unificatrice, qui unit les citoyens dans un même espace national, ne fait qu'accentuer l'isolement, la marginalité de la famille Amrouche.

Espace d'écriture

Si au premier abord, le texte de Fadhma semble conforme à la définition de l'autobiographie telle que la propose Philippe Lejeune, à savoir: "récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité,"³¹ il va au-delà du simple "récit sur [la] vie individuelle" pour englober la vie collective de la tribu. C'est pourquoi au lieu d'être seulement un acte d'écriture individuel et solitaire destiné à un lecteur inconnu, la rédaction des souvenirs de Fadhma s'inscrit également dans la tradition de la littérature orale, avec l'aïeule transmettant histoires familiales et contes kabyles aux enfants et à leur descendance. Carolyn Duffey dans son article consacré à Histoire de ma vie souligne la double influence - occidentale d'une part, berbère de l'autre – caractérisant l'autobiographie de Fadhma et les complexités que cela entraîne au niveau de l'écriture:

[...] her [Fadhma's] traditions were centered around oral tale telling. Non-Western writers who come to compose a lifestory centered on the "I" of the Western humanist subject when they have a history of other kinds of "life writing," such as oral genealogies, often must negotiate with some complexity between the "I" and the "we" of their traditional culture. [...] Fadhma's story [is] [...] certainly influenced by the "I" of the solitary romantic heroes of the 19th century French canon taught in the colonial school, all the while it is in large part recounting the "we" of Berber customs and daily family life. She defines herself as "la Kabyle," a transmitter of Berber culture [...].³²

Tradition littéraire occidentale et tradition orale berbère s'entrecroisent donc dans le texte, non seulement au niveau des thèmes mais aussi de la structure narrative.

Au niveau des thèmes, il se produit un glissement constant entre l'histoire personnelle de Fadhma et celle de sa famille et du village; entre ce que Duffey qualifie de "je" du héros romantique, solitaire du 19e siècle et le "nous" du groupe berbère avec ses coutumes et sa vie familiale quotidienne. Les nombreux passages dans lesquels Fadhma

décrit la nature et les paysages kabyles, ou encore ceux où elle s'interroge sur la vie ne sont pas sans rappeler le lyrisme des romantiques du 19^e siècle, et ils nous confirment s'il en était besoin, sa culture littéraire française. Elle mentionne d'ailleurs avoir lu des auteurs tels Alphonse Daudet, Pierre Loti, Victor Hugo, ainsi que Molière, Racine et La Fontaine. L'influence berbère quant à elle se note dans son utilisation d'éléments particuliers à cette culture: l'interprétation de rêves, la référence à certains contes populaires ou encore l'utilisation de mots, de proverbes et dictons kabyles.

Au niveau de la structure du texte, l'influence berbère se décèle dès l'ouverture du livre qui commence, non par l'histoire de Fadhma, mais plutôt par celle de sa mère, situant ainsi d'emblée la narratrice dans le prolongement de ses ancêtres. Le “je” n'est pas directement mis en avant, car la tribu demeure à ce moment là plus important que l'individu. Un style narratif répétitif caractérise également le récit de Fadhma et le situe ainsi dans la tradition orale de sa culture d'origine.

Rue des Tambourins est le livre de Taos, où les références à l'identité kabyle sont les plus claires. Le texte de Taos révèle lui aussi une double influence: l'orature berbère d'une part, la littérature occidentale de l'autre. Cependant chez Taos, l'influence berbère n'apparaît pas tant sur le plan de la structure du texte mais plutôt au niveau de certaines références géographiques (le Pays ici la Kabylie) ou emplois de certains mots (le mot pour mère par exemple: Yemma) dans le texte. Tout comme sa mère, Taos recourt elle aussi, abondamment aux dictons et proverbes kabyles. Toutefois au niveau de la structure, l'auteure reste plus proche du modèle d'écriture occidentale.

Mémoire et écriture identitaire

Généalogie des conteuses

Nous avons noté précédemment l'importance de la mémoire dans le maintien de l'identité et de la cohésion culturelles face à l'occupation coloniale d'une part et à l'éloignement dû à l'exil d'autre part. Dans l'Algérie de la fin du 19^e siècle et de la

première moitié du 20^e siècle, les actes de mémoire deviennent des actes de résistance et de survie culturelle face à l'ennemi et au discours dominant. Actes de résistance auxquels les femmes participent de manière significative. Cependant les femmes ne pratiquent pas seulement une résistance à l'ennemi français, mais aussi une résistance à l'autorité des hommes algériens. Ce rôle des femmes – des femmes conteuses – apparaît dans les textes de Fadhma et de Taos Amrouche, où les voix féminines se relaient et se croisent, restituant et transmettant l'histoire familiale et tribale. Cependant à travers les textes a lieu une mutation importante, la transmission passant de l'oralité à l'écrit.

Première voix féminine à se dresser dans la lignée des conteuses: Aïni la mère de Fadhma. Aïni, la mère virile qui très tôt se libère des conventions et des coutumes imposées par les hommes, en décidant après la mort de son mari et contrairement à la tradition, de vivre de manière indépendante et de ne pas réintégrer la maison familiale.³³ Aïni donc, en amont de cette lignée de conteuses familiales. Aïni, la première à entamer la lutte contre les interdits et les étroitesse, la première à s'affranchir – mais à quelle prix pour elle-même et pour sa descendance – des contraintes. Aïni donc, qui transmet l'histoire de sa transgression, de son refus d'accepter passivement sa condition de femme et l'autorité intolérable des hommes.

Fadhma apparaît elle aussi, comme celle qui raconte. Le talent de conteuse de Fadhma transparaît à travers tout le récit de Histoire de ma vie et il est clair que l'auteur n'en est pas à son coup d'essai. Taos elle même fait plusieurs allusions à ce talent particulier de sa mère dans Rue des tambourins. Une première fois lorsque des parents ou des amis venus à Tunis pour travailler passent leur première soirée d'exil chez les Amrouche:

Elle leur faisait raconter leur histoire. Elle apprenait par eux les malheurs du village, les morts et les naissances. Son étonnante mémoire jonglait avec les noms

et les dates; nous l'écouterions, émerveillés, rétablir la vérité, compléter les lacunes d'un récit, rapporter les propos sentencieux de tel vieux sage ou exalter la légende de l'arrière-grand-père. (Rue 32)

Et une autre fois, lors du séjour en Kabylie, à l'occasion du mariage du fils aîné: "La maison ancestrale s'ouvrait pour accueillir non seulement cet hôte de marque qu'était Yemma, mais toutes les ombres qui allaient être ressuscitées grâce à sa mémoire et à son culte du passé" (Rue 115). Ces deux passages illustrent parfaitement bien le rôle de conteuse de Fadhma au sein de la famille dont elle entretient et transmet la mémoire collective. Le premier passage souligne également comment le pays d'origine est reconstruit par ceux vivant en exil par les souvenirs qu'ils gardent de l'endroit, mais également par les nouvelles que les nouveaux arrivants apportent avec eux. Cependant Fadhma n'est pas seulement gardienne de la mémoire familiale mais aussi de celle du village:

Yemma, il est vrai, n'avait pas sa pareille pour ressusciter le passé. Chacun savait qu'elle valait, à elle seule, un registre d'état civil. Elle avait fait longtemps fonction d'écrivain public bénévole, tenant ses assises dans la maison médiévale de l'arrière-grand-père [...] De là ce prestige, cette science que tout le monde lui reconnaissait, et cette vénération dont on l'entourait. Durant des années, elle avait consolé les malades, réconforté les exilés et les parias, et ramené les égarés. Aussi que de secrets, de soupirs, d'espoirs, de larmes et de drames emmagasinés par son infailible mémoire! Et que de détails savoureux, de légendes, de proverbes et de chants! (Rue 83)

Ce passage est important car la mère y est décrite dans le rôle de scribe public, fonction traditionnellement réservée aux seuls hommes. L'instruction française de Fadhma lui permet de transgresser l'espace masculin. De plus, cet épisode, dans lequel la parole écrite et orale sont intimement liées, paraît précurseur du projet final de Fadhma où, comme nous l'avons déjà noté, tradition littéraire occidentale et tradition orale berbère s'entremêlent étroitement. Taos présente sa mère écrivant des lettres pour les femmes du village dont le mari ou le fils sont en France. Dans ces lettres Fadhma traduit les sentiments de tristesse, d'abandon, d'espoir, de joie, etc., éprouvés par ces épouses et ces mères tout en y ajoutant des détails sur la vie quotidienne au village, ainsi que des

légendes, des proverbes ou des chants kabyles. En ce faisant l'interprète de ces femmes et des plus pauvres du village, Fadhma leur donne une voix, un accès à la parole qui leur sont généralement niés: "Et Yemma, à la lueur d'une lampe à huile, se faisait l'interprète de la femme abandonnée et de tous les malheureux, trouvant dans son coeur les mots capables de mettre en échec l'éloignement et l'absence" (Rue 83). Et Taos d'ajouter que "cette longue pratique [...] a développé [chez sa mère] ce don d'écrire des lettres exquises, fourmillantes de détails et d'images" (83-4), et il s'agit d'une description que l'on pourrait fort bien appliquer à son autobiographie.

La transmission de la mémoire se fait par le biais des femmes et comme le montre Taos dans Rue des tambourins elle ne s'effectue pas seulement dans le cadre d'un évènement social important (naissance, mariage, fête religieuse) mais aussi lors des diverses tâches domestiques quotidiennes réservées à la gent féminine - tissage, travaux d'aiguille, préparation des repas - et souvent accomplies en groupe. La narratrice remarque effectivement que Yemma (sa mère) rendant visite à des parents, évoquait la mémoire de l'"aïeul légendaire," le grand-père de son mari, tandis que "Tante Touma cardait la laine et Ounissa pilait les condiments" (117).

Si Taos dépeint sa mère dans le rôle de la femme qui préserve et surtout transmet la mémoire familiale, Fadhma, elle, se décrit plutôt comme celle qui la reçoit. Un premier exemple de cela se trouve dans le passage où la mère de Fadhma décide qu'"il est temps qu'[elle la] mette au courant de certaines choses" (62), et commence alors à lui raconter sa vie passée: ses origines, son mariage, le meurtre du beau-frère, la malédiction et la mort du mari, son exclusion de la famille, la naissance illégitime de Fadhma et les menaces des frères du mari. Cette révélation permet à Fadhma de dire: "Je compris pourquoi, toujours, j'avais été une paria, pourquoi, alors qu'aucune fille de mon village

n'avait été chez les chrétiens, moi seule y étais allée. Pourquoi tous les sous-entendus. Pourquoi enfin, à chaque dispute, on me jetait à la face le mot qui blesse et qui fait mal!” (Histoire 62).

Aïni transmet donc à sa fille ses racines, ce qui va permettre à cette dernière de retrouver son identité et de comprendre la place particulière qu'elle occupe dans la société kabyle.

Un autre exemple dans Histoire de ma vie, où Fadhma est présentée comme celle à qui l'on transmet la mémoire familiale se passe lors de son séjour dans la famille de son mari. C'est en effet durant ce séjour qu'Aïni et Taïdhelt, les grands-mères de Belkacem, transmettent l'histoire des familles Amrouche et Merzouk et plus particulièrement l'histoire du grand-père Hacène, spahi dans l'armée française pendant vingt-et-un ans et vétéran de la campagne de Crimée. Il s'agit bien sûr du même grand-père que Taos qualifiait d’"aïeul légendaire" dans l'extrait cité plus haut. La juxtaposition des deux passages permet de relever la continuité qui s'établit dans la transmission de la mémoire. Fadhma reçoit l'histoire du patriarche, des grands-mères de son mari, et transmet cette même histoire à sa propre fille, qui elle-même la transmet aux générations futures, par le biais de son livre.

Dans le roman de Taos, Yemma s'adresse d'ailleurs directement à sa fille pour l'inciter à recevoir le don précieux de la mémoire familiale: "Souviens-toi, ma fille, de cette maison qui fut si puissante autrefois. Je souhaite tant que l'image de cet arrière-grand-père s'imprime en toi pour toujours" (Rue 117). Et, un peu plus loin dans le roman, s'adressant toujours à sa fille, Yemma lui dit: "J'espère que tu n'oublieras jamais cette maison pleine d'ombre, ni ces êtres tissés de la même fibre que toi: la race, la langue maternelle, l'origine, il est bon que tu en découvres, même obscurément, le sens pour plus tard, quand tu te sentiras une éternelle exilée comme moi" (Rue 122). A travers la

métaphore du tissage, Fadhma situe l'acte de transmission de la mémoire dans un espace féminin: il s'agit d'un acte accompli par les femmes dans l'enceinte de la maison. De plus, tout comme les fils de laine, s'entrecroisent et se mêlent pour former petit à petit une couverture ou un burnous, les histoires de femmes - ainsi que les textes des deux auteures - s'entrecroisent, se mêlent les unes aux autres pour former une histoire familiale et nationale.

Écriture identitaire et résistances

Résistance au pouvoir colonial: L'histoire du grand-père dépasse cependant le familial et acquiert une dimension mondiale de par la participation du patriarche à la guerre de Crimée (1854-1855). Ceci est un bon exemple de la manière dont certains événements historiques sont préservés dans la mémoire familiale, tissant un lien étroit entre le personnel et le public, entre le local et le national. A travers son texte, Fadhma fait plusieurs fois référence à des moments historiques importants dans l'histoire de sa région et de son pays. Ces passages sont importants. D'une part, ils montrent comment le sort des colonies était étroitement lié à celui de la France, celle-ci recrutant des troupes parmi les populations autochtones pour aller combattre dans ses nombreuses campagnes militaires à l'étranger. D'autre part, ils présentent ces événements de la perspective des Algériens, perspective qui peut s'écarter de la version officielle du pouvoir français. L'existence et la transmission de cette/ces version(s) parallèle(s) aux textes officiels français, constituent donc une forme de résistance au pouvoir colonial.

En ce qui concerne le grand-père, militaire dans l'armée française, il:

[...] avait vite gravi les échelons, puis ayant appris à parler le français, il devint interprète. [...] [il] s'était fait des connaissances parmi les Arabes, il avait loué de nombreux champs, semé du blé, et, pour battre le grain, il se servait des chevaux de l'armée: ces bêtes battaient le blé la nuit: au petit jour, il les menait à l'abreuvoir, les douchait, et les ramenait à l'écurie, aussi fraîches que si elles

n'avaient pas passé la nuit sur l'aire. C'est ainsi qu'au dire de Taïdhtelt, il avait amassé sa fortune. (Histoire 115)

Le grand-père est décrit ici, non comme une victime du pouvoir colonial, mais comme quelqu'un capable de renverser la situation, et grâce à la ruse, d'utiliser l'armée – soit dans le contexte colonial, la force d'oppression par excellence – à son avantage. Tel un héros de conte kabyle, le grand-père sort vainqueur de la confrontation au pouvoir français, par le recours à la ruse. Il parvient ainsi à faire fortune aux dépens de la force d'occupation.

D'autres passages dans le texte de Fadhma, évoquent des révoltes, soit des résistances ouvertes au pouvoir d'occupation français. Ainsi la narratrice mentionne-t-elle la révolte des Arabes à Tunis en 1911, "parce qu'on avait voulu faire passer la voie du tramway à travers un cimetière musulman" (Histoire 148-9). Elle évoque également une des dernières insurrections berbères contre l'occupant en 1871: "Boumezrag, le frère du Bach-Agha qui s'était insurgé en 1871, avait fini sa peine. Il revenait de déportation et le grand-père, qui l'avait connu à Bordj-bou-Argeridj avant la révolte et était très lié avec lui, avait tenu à le saluer à son retour d'exil" (Histoire 105). Ces évocations historiques sont importantes car elles soulignent l'importance du rôle des femmes dans la préservation de l'histoire algérienne. Parallèlement à l'histoire écrite du conquérant, continuent à circuler, mais de manière souterraine, "un savoir balbutiant,"³⁴ l'histoire orale des familles et des tribus berbères, et par conséquent, l'histoire algérienne. Comme le montre Assia Djebar dans son livre Vaste est la prison, par le biais de l'écrit, les divers conquérants, qu'ils soient Carthaginois, Romains ou Français, se sont efforcés d'étouffer la voix autochtone et d'effacer toute trace d'une histoire et d'une civilisation antérieures à leur arrivée. Or, cette histoire – comme dans le cas des Amrouche - resurgit grâce aux femmes.

Résistance féminine: Les textes de nos auteures, révèlent la relation étroite existant entre identité kabyle et identité sexuelle. Fadhma distingue ainsi clairement les coutumes de Grande Kabylie, lieu de sa naissance, de celles de Petite Kabylie, lieu où elle va habiter après son mariage. Cette distinction, comme nous l'avons souligné antérieurement, se pose surtout en termes de liberté, ou absence de liberté des mouvements des femmes. Restriction dans ses mouvements que Fadhma n'apprécie guère. Fadhma critique ainsi certaines coutumes et normes sociales kabyles comme étant injustes envers les femmes. Elle dénonce "les moeurs rudes" (25), consistant à tuer toute femme ayant enfreint le code de l'honneur – comme se fut presque le cas pour sa mère. Elle dénonce également la violence physique de son beau-père envers une de ses femmes, ainsi que la pratique de la polygamie dans la famille Amrouche. Dans la famille de son mari, la femme apparaît avant tout comme une commodité. Nous apprenons que le grand-père Amrouche "s'était marié une vingtaine de fois, alléguant qu'une femme épargne une domestique, mais surtout dans l'espoir d'avoir un deuxième héritier" (Histoire 113). Cette phrase résume parfaitement le rôle auquel est condamnée la femme kabyle en milieu traditionnel: travail et reproduction. L'enfermement de la femme, auquel nous avons déjà fait allusion, contribue lui aussi à la maintenir dans une situation subalterne. Ne pouvant circuler librement, elle ne peut avoir accès ni à une éducation décente ni à un travail rémunéré qui lui permettraient de s'émanciper du joug paternel ou conjugal, dont par conséquent elle demeure dépendante.

Le texte de Taos contient lui aussi, des critiques de la condition féminine en Kabylie ou en milieu kabyle en diaspora. La narratrice se souvient ainsi péniblement de la manière dont sa grand-mère la traitait parce qu'elle était une fille:

Le souvenir remontait douloureusement à ma mémoire: je devais avoir trois ou quatre ans. Grand-mère avait coutume de me détacher de son dos, comme une outre [...] et

de me laisser tomber, sans douceur, sur le banc où j'attendais, endolorie, durant des heures, offertes aux mouches, aux mille tracasseries de leurs pattes gluantes de suc de raisin. Une voix fatiguée s'indignait parfois:

-Oh! Lala, prends soin de l'enfant, tu finiras par lui faire mal.

-C'est une fille! Répliquait Gida, d'un ton insouciant. Que voulez-vous qu'il lui arrive? Ça a la vie dure, une fille! (Rue 100-1)

Kouka souligne également comment Yemma maltraite sa belle-fille Emeraude, tout comme elle même avait été maltraitée par sa belle-mère au Pays, reproduisant donc une situation similaire d'abus. Kouka elle-même, n'est pas très proche de sa mère, celle-ci lui préférant toujours un des fils.

De plus, bien que vivant à Tunis, les parents sont restés fidèles au sens de l'honneur dicté par leur culture d'origine et sont particulièrement strictes envers leur fille dont il s'agit de préserver l'honneur avant le mariage. Kouka entre donc en conflit avec ses parents qui la tiennent sous haute surveillance: le père contrôlant ainsi la longueur de ses robes et jupes, ses allers et venues en dehors de la maison, et entrant dans une colère terrible lorsqu'il découvre une lettre d'amour de Kouka destinée à un des garçon de sa classe. Dans cette épisode particulier, la violence du père est d'ailleurs encouragée par la mère qui n'a qu'une crainte, que sa fille se retrouve enceinte avant le mariage. La mère se fait donc ici complice de l'autorité masculine.

En abordant ces différents aspects de la condition féminine, et en dénonçant certains abus auxquels elles ont été confrontées, Fadhma et Taos donnent une voix à toute celles qui ne peuvent s'exprimer publiquement sur leur condition. Dans leurs textes si l'identité se pose donc en termes de kabylité, elle se pose également en termes de genre.

Conclusion

Dans la lutte avec l'identité à laquelle doivent faire face les exilés, l'espace et la mémoire jouent tous deux un rôle important. L'imagination de l'exilé traverse les

frontières géographiques pour reconstruire par l'intermédiaire de la mémoire le pays d'origine. Pays et mémoire réels et fictifs, qui vont permettre de forger et d'articuler une identité culturelle à partir de plusieurs espaces et positions géographiques. Une négociation permanente a donc lieu entre pays natal et pays d'adoption permettant à l'exilé de se placer et de se définir par rapport à ces deux espaces géographiques et culturels. Dans le cas des Amrouche, ce sont les récits et les chants de la mère, transmis dans l'exil tunisien qui vont entretenir auprès de ses enfants la nostalgie du pays perdu, et vont déclencher leur besoin de participer eux aussi, à la préservation et à la transmission de la culture kabyle. Taos se situe dans la continuité de sa mère et sa grand-mère, comme elles, se fait récitante de l'histoire familiale et tribale. S'établit ainsi une généalogie des conteuses, situées à la fois dans l'oralité et dans l'écrit. Actes de mémoires des femmes qu'il faut inscrire dans un espace de résistance: résistance à l'effacement de l'histoire algérienne par le pouvoir colonial, résistance à l'étouffement de la voix féminine par les discours masculins dominants (colonial et autochtone). Actes de mémoire qui deviennent dès lors, actes de survie. Dans cette perspective, la maison occupe une place primordiale, permet à l'exilé de se situer, de s'enraciner dans la culture d'origine; devient le site privilégié de résistance à l'oppression coloniale et/ou politique.³⁵

Le besoin de se remémorer et de raconter le pays kabyle et le passé familial, ce besoin de remonter aux sources, mène chez Fadhma et Taos, à une nostalgie du pays qui va motiver non seulement une ré-écriture du pays, mais aussi une écriture sur soi. Acte autobiographique conventionnel chez l'une, autobiographie fictionnelle chez l'autre, auto-révélation qui requièrent en tout cas, stratégies et patience, mais aussi courage, face aux différentes forces qui les oppriment. Si Fadhma avoue n'écrire que dans le seul but de transmettre son histoire à ses enfants, ne pouvant admettre ouvertement son désir

d'autorité sur son texte, Taos elle, ne cache pas ses ambitions littéraires. L'appropriation de la parole publique permet à ces femmes de mettre en question l'ordre établi et le discours dominant, car, comme le note Sidonie Smith, celle qui écrit son autobiographie, finit par interroger l'idéologie du genre (gender) prédominante, même si de manière inconsciente ou maladroite.³⁶

Finalement, en reprenant dans Rue des Tambourins, l'histoire de sa mère mais en la modifiant quelque peu pour en faire *son* histoire, Taos s'inscrit bien dans la lignée des conteuses traditionnelles, continuant se faisant, la chaîne de transmission familiale.

Notes

¹ Assia Djebar, Ces voix qui m'assiègent (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999) 123.

² Rappelons ici que si Rue des Tambourins est publié avant Histoire de ma vie – 1960 pour le premier, 1968 pour le second, la rédaction du texte de Fadhma (sauf pour l'épilogue, soit une dizaine de pages) est finie dès 1946, donc bien avant que Taos n'entame la rédaction de son livre.

³ Nous empruntons ce terme à Lucie Lequin et Maïr Verthuy qui expliquent leur choix de la manière suivante: "Nous avons retenu ici le mot 'migrance,' que d'aucuns considéreront comme un hardi néologisme, afin de mettre de l'avant l'idée d'errance, de mouvement continu. Il permet effectivement d'inclure non seulement les personnes elles-mêmes nées à l'étranger et immigrées en France et au Canada mais aussi les enfants de ces dernières, qui en plus de garder la double ou la triple nationalité, comme c'est si souvent le cas de nos jours, connaissent aussi une double ou triple culture, un double ou triple pôle d'attraction, une instabilité identitaire, source à la fois de richesse et d'angoisse." Lucie Lequin and Maïr Verthuy, eds., Multi-culture, multi-écriture, la voix migrante au féminin en France et au Canada (Paris and Montréal-Québec: L'Harmattan, 1996) 12.

⁴ Voir à ce propos Marjorie Salvodon, "Negotiating Cultural Identity and Geographical Space in Emile Ollivier's Passages," Migrating Words and Worlds, ed. E. Anthony Hurley, Renée Larrier and Joseph McLaren (Trenton, NJ and Asmara, Eritrea: Africa World Press, 1999) 87-98.

⁵ Maurice Halbwachs, La mémoire collective (Paris: Presses Universitaires de France, 1950) 57.

⁶ Salman Rushdie, "Imaginary Homelands," Imaginary Homelands Essays and Criticism 1981-1991 (London: Granta Books; London: Penguin Books Ltd, 1991) 10.

⁷ Salvodon 90-1.

⁸ Voir à ce propos Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence (New York and London: Routledge Edition, 1994) et Guity Nashat & Judith Tucker, eds., Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

⁹ Fadhma mentionne que ces écoles ont été ouvertes entre 1882 et 1884. Histoire de ma vie 31.

¹⁰ Sidonie Smith, A Poetics of Women's Autobiography (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1987) 49.

¹¹ Citée dans Smith 49.

¹² Smith 50.

¹³ Smith 51.

¹⁴ Halbwachs 134-6.

¹⁵ Gaston Bachelard, La poétique de l'espace (Paris: Presses Universitaires de France, 1958) 32.

¹⁶ Halbwachs 132-3.

¹⁷ Voir à ce propos Joëlle Bahloul, The Architecture of Memory: A Jewish Muslim Household in Colonial Algeria, 1937-1962, trans. Catherine du Peloux Ménagé (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹⁸ Zeynep Çelik, Urban Forms and Colonial Confrontations, Algiers under French Rule (Berkeley, Los Angeles and London: The University of California Press, 1997) L'étude de Çelik, centrée sur la ville d'Alger, montre le rôle crucial joué par l'architecture et l'urbanisme dans l'établissement et l'expression du pouvoir colonial, ainsi que dans son contrôle de la population locale. Architecture et urbanisme constituent des éléments clés dans les définitions de culture et d'identité, et font partie d'un programme politique complexe destiné à imposer l'idée de la supériorité politique, économique et culturelle du colonisateur. Autres études récentes consacrées au sujet: David Prochaska, Making Algeria French (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990), qui se concentre avant tout sur la ville de Bône, et Gwendolyn Wright, The Politics of Design in French Colonial Urbanism (Chicago: The University of Chicago Press, 1991) qui étudie le cas de villes au Maroc, au Vietnam et à Madagascar.

¹⁹ Pour une analyse détaillée de la politique raciale de la France en Algérie et des relations entre les différents groupes ethniques durant l'occupation coloniale voir Patricia Lorcin, Imperial Identities: Stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria (London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1995).

²⁰ Signalons que dès le début de la colonisation, les Français choisissent d'ignorer la grande diversité de la population algérienne composée à l'époque de la conquête, non seulement d'Arabes et de Berbères, mais aussi de Turcs, de Kouloughlis (descendants de Turcs et de femmes nord-africaines), d'Andalous (descendants des Maures exilés d'Espagne), d'Africains (esclaves et anciens esclaves émancipés), de Juifs et "d'Infidèles" (esclaves non-musulmans et renégats, dont beaucoup occupaient des postes importants durant l'occupation turque). Mis à part la population juive, les Français considèrent ainsi la population algérienne en termes dichotomiques d'Arabes et de Berbères, jugeant les premiers de manière négative et les seconds de manière positive. Cette approche positive envers les Berbères – particulièrement les Kabyles – permet la mise en place du "mythe kabyle." Ce mythe souligne non pas les différences entre les deux groupes mais la supériorité des Kabyles par rapport aux Arabes. Utilisant les différences sociologiques et les disparités religieuses existant entre les deux groupes, les Français créent l'image du bon Kabyle et du mauvais Arabe, extrapolant finalement que les premiers étaient plus aptes à être assimilés que les seconds. Ceci explique les efforts à l'éducation et à la conversion religieuse particulièrement importants dans cette partie du pays. Voir Lorcin.

²¹ Çelik 87.

²² Lazreg explique que "From the Algerians' standpoint, the occupation of Algeria by Christian France was an irreverent act. [...] the specialness of the condition of being Muslim, [...] was about to be destroyed by becoming vulnerable to the scrutiny of outsiders. French colonization was equated with the appropriation of Algerian people, stripping them of the protective device of their beliefs, thus leaving them exposed to a number of ills brought upon them by the colonists. [...] Hence a recommendation that the good Muslim should avoid contact with the outside world, now polluted by the French. The devout Muslim

should rarely venture outside of his home. If he must, he should lower his hood over his face and walk with his eyes averted 'just like a woman wrapped in her veil.' [...] The veil became women's refuge from the French denuding gaze. However, its form changed, becoming longer, and it acquired a new significance as a symbol of not only cultural difference but also protection from and resistance to colonial-*qua*-Christian domination. The idea of veiling early, before the onset of puberty, and *voluntary* became a sign of virtue among many Algerian girls growing up during the colonial era." Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence. (New York and London: Routledge, 1994). 51-4.

²³Çelik, 88.

²⁴ Pour une analyse détaillée des nombreuses études ethnographiques traitant des Berbères et plus particulièrement des Kabyles, et comment celles-ci ont contribué à la mise en place du "Mythe kabyle" qui va justifier la politique raciale de la France en Afrique du Nord, voir l'étude de Lorcin.

Pour des exemples d'études effectuées spécifiquement par des femmes françaises en milieu féminin berbère, voir par exemple Germaine Laoust-Chantréaux, Kabylie côté femmes: La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939 (Aix-en-Provence: Editions Edisud, 1990); ou encore Mathea Gaudry, La femme chaouïa de l'Aurès (Paris: Geuthner, 1929).

Finalement pour des études par des Françaises, consacrées à la femme algérienne, voir chapitre 2, note 129 pour quelques références.

²⁵ Çelik, 88-97.

²⁶ Susanne Heiler, "Cosmologie kabyle et autobiographie féminine: Histoire de ma vie de Fadhma Aït Mansour à la lumière des analyses de la société kabyle par Pierre Bourdieu," Jean, Taos, Fadhma Amrouche, Relais de la voix, chaîne de l'écriture, ed. B. Chikhi (Paris: L'Harmattan, 1998).

²⁷ Tassadit Yacine, "Femmes et espace poétique dans le monde berbère," Clio 9 (1999): 107-20.

²⁸ Daniela Merolla, Gender and Community in the Kabyle Literary Space (Leiden, The Netherlands: Research School CNWS, 1996) 53-7.

²⁹ Yacine, Femmes 108.

³⁰ Fadhma ne se convertira au christianisme qu'à l'âge de 16 ou 17ans lors de son mariage avec Belkacem Amrouche. Une des notes à son texte donne 1882 comme l'année présumée de sa naissance (F.Amrouche 25). Elle aurait donc eu 17 ans au moment de son mariage en 1899 (F. Amrouche 83). Elle même écrit s'être mariée à l'âge de 16 ans (F. Amrouche 83).

³¹ Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique (Paris: Editions du Seuil, 1975) 14.

³² Caroline Duffey, "Berber Dreams, Colonialism, and Couscous: the Competing Autobiographical Narrative of Fadhma Amrouche's Histoire de ma vie," Pacific Coast Philology 30: 1 (1995): 68-81.

³³ Aïni elle-même, se voit en femme courageuse et combative, en femme virile puis qu'elle a l'habitude de dire à sa fille que "le tatouage qu'[elle a] au menton vaut mieux que la barbe des hommes!" (Histoire 29)

³⁴ Assia Djebar, Vaste est la prison (Paris: Albin Michel, 1995) 322.

³⁵ Voir à ce propos bell hooks, Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics (Boston, MA: South End Press, 1990).

³⁶ Sidonie Smith, A Poetics of Women's Autobiography (Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1987) 175.

CONCLUSION

Les auteures que nous venons d'examiner sont importantes de plusieurs points de vue. Taos, première romancière algérienne de langue française, Fadhma, première autobiographe. Leurs textes constituent *les textes* fondateurs de la littérature féminine algérienne, "premier jalon d'une mémoire des Maghrébines écrivaines."¹ Leur prise d'écriture les projette dans un espace traditionnellement masculin, leur permet d'accéder à une forme de pouvoir exclusivement réservée aux hommes. Djébar souligne le rôle essentiel joué par les pères dans les pays arabes, dans l'émancipation des femmes. Ceux-ci, contrairement au modèle occidental, ayant joué selon elle, "un rôle d'intercesseurs:"² la "libération du corps de la femme par des filles se fais[ant] avec l'assentiment du père."³ L'auteure évoque cela dans la scène d'ouverture de son livre L'amour, la fantasia, où l'on voit la narratrice, petite fille arabe, allant pour la première fois à l'école, main dans la main du père, donc avec la complicité de ce dernier. Fadhma Amrouche évoque, elle aussi, cette ouverture à l'école française, premier espace de liberté. Cependant chez elle, l'accès à l'éducation se fait par le biais de la mère, celle-ci espérant préserver sa fille du mauvais traitement que lui infligent les villageois, en la plaçant ainsi dans un internat français. Ironiquement donc, c'est grâce à la politique d'alphabétisation et de scolarisation du pouvoir colonial français, que Fadhma parvient à sortir de l'espace restreint de la femme kabyle en milieu traditionnel.

Si dans le cas de Taos Amrouche, la situation est quelque peu différente, puisque née en exil à Tunis – donc dès le départ en dehors de l'espace féminin kabyle – c'est cependant également la mère qui a finalement un rôle d'intercesseur en faveur de ses enfants auprès du père. Celui-ci, fidèle au code de l'honneur kabyle, tente d'imposer la sévérité des valeurs morales de son pays sur la conduite de ses enfants. Or, Fadhma consciente que ceux-ci ne retourneront jamais au Pays pour y vivre, finit par convaincre

son mari de leur accorder plus de liberté – particulièrement à leur fille – ceci afin de ne pas en faire des inadaptés. C’est également Fadhma qui, pour les mêmes raisons, encourage ses enfants à partir pour la France, estimant qu’ils seront moins marginalisés dans la culture française que dans la culture kabyle. Dans le cas de Fadhma et de Taos, l’émancipation de traditions culturelles opprimantes se fait donc par le biais de la mère.

Autre aspect important dans la considération de l’oeuvre des Amrouche la thématique de la mémoire et de la préservation de la mémoire culturelle. La présence kabyle dans l’oeuvre littéraire de ces deux auteures est importante. Présence kabyle qui résulte de leur besoin de se remémorer et de raconter le pays kabyle et le passé familial. Besoin de remonter aux sources, qui mène chez Fadhma et Taos, à une nostalgie du pays qui va motiver une ré-écriture du pays. Dans ce retour aux sources identitaires, la mémoire joue un rôle de premier plan. Or, tout comme le pays, il s’agit d’une mémoire à la fois fictive et réelle, d’une mémoire étroitement liée à l’oubli, d’une mémoire souvent re-créée. Réalité et mémoire créées, ou recréées, par la parole de l’auteure à travers l’espace littéraire. Taos note ainsi: “Le difficile sera de restituer les aspects atroces de ce pays, à cause de cette patine conférée par le temps, qui transforme les haillons en de lumineuses dentelles, dans le crépuscule du souvenir” (Rue 80). Ecriture des mémoires qui crée donc un autre monde, un espace dans lequel le lecteur peut lui aussi s’avancer.

Dans les écrits de Fadhma et de Taos, les narratrices se sentent tiraillées entre leur culture de naissance et leur éducation foncièrement française. Marginalisées de par leur éducation et leur religion, Fadhma et Taos avouent se sentir exilées et déracinées où qu’elles se trouvent mais se déclarent aussi, de manière paradoxale, foncièrement kabyles. Ainsi à la fin de son texte Fadhma remarque: “[...] j’ai omis de dire que j’étais toujours restée “la Kabyle” [...] Aujourd’hui, plus que jamais, j’aspire à être enfin chez moi, dans

mon village, au milieu de ceux de ma race, de ceux qui ont le même langage, la même mentalité, la même âme superstitieuse et candide, affamée de liberté, d'indépendance, l'âme de Jugurtha!" (Histoire 195). Fadhma se positionne ici, avant tout dans l'espace berbère, et plus spécifiquement kabyle. La référence à Jugurtha, ce prince berbère qui a lutté contre l'envahisseur romain, et par conséquent, emblématique de la Berbérie rebelle, souligne l'insoumission de son pays à l'envahisseur quel qu'il soit. Écrit avant la guerre d'indépendance, le texte de Fadhma ne pose par le problème de l'identité en termes de la "nation algérienne." Son identité est avant tout kabyle, et comme nous l'avons vu dans son texte, kabyle de Grande Kabylie.

Parallèlement à ses écrits littéraires, Taos, elle, travaille à la promotion et à la revalorisation du patrimoine culturel berbère.⁴ Elle recueille ainsi les chants, les proverbes et les contes auprès de sa mère, avant d'en assurer la publication, étant à son époque une des premières femmes algérienne à effectuer un tel travail. Si certains critiques ont souligné la relation ambiguë de Taos au chant,⁵ celui-ci occupe toutefois une place fondamentale dans son oeuvre. Ainsi, après 1955, son engagement en faveur de la culture berbère devient de plus en plus prononcé. A partir de cette époque, Taos est de plus en plus concernée par la situation politique de l'Algérie et la question berbère dans le mouvement de libération nationale, son oeuvre s'inscrivant désormais dans une revendication berbère collective.⁶ Cet aspect de l'oeuvre de Taos, nous semble particulièrement important dans le contexte de la crise politique déchirant l'Algérie à l'heure actuelle. En effet, de même que durant la période coloniale, le discours dominant a imposé l'image d'une Algérie française sans aucune diversité autochtone culturelle et ethnique, de même aujourd'hui, le gouvernement algérien tente-t-il d'imposer l'image d'une Algérie uniquement arabe et musulmane. L'oeuvre de Fadhma et de Taos s'élève

contre tout discours dominant qui tenterait de nier le caractère multi-culturel de la société algérienne tant à l'époque coloniale qu'à l'époque actuelle. Fadhma et Taos, auteures importantes puisque leurs textes montrent l'importance de la tradition orale féminine trop souvent négligée, si ce n'est complètement oubliée par le discours dominant, qu'il soit colonialiste ou nationaliste. Importantes aussi, dans leur rôle de précurseurs, de "mères fondatrices" de la littérature algérienne féminine.

Notes

¹ Assia Djebar, Ces voix qui m'assiègent (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999) 89.

² Lise Gauvin, L'écrivain francophone à la croisée des langues. (Paris: Editions Karthala, 1997) 26.

³ Gauvin 27.

⁴ Voir Merabti, F., "Amrouche Marguerite-Taos, les voies de l'engagement berbère." Salem Chaker, ed. Hommes et femmes de Kabylie. Aix-en-Provence: Edisud, 2001.48-54.

⁵ A ce propos, voir en particulier Jane Goodman, "The Half-Lives of Texts; Poetry, Politics, and Ethnography in Kabylia, Algeria" Journal of Linguistic Anthropology 12:2 December (2002): 157-88.

⁶ Merabti 51.

BIBLIOGRAPHIE

Textes primaires

Amrouche, Fadma. Histoire de ma vie. 1968. Paris: Editions Maspero; Paris: Editions de la Découverte, 1991.

Amrouche, Taos. L'amant imaginaire. 1975. Paris: Editions Robert Morel; Paris: Editions Joëlle Losfeld, 1997.

- - -. Rue des tambourins. 1960. Paris: Editions de la Table Ronde; Paris: Editions Joëlle Losfeld, 1996.

- - -. Jacinthe noire. 1947. Paris: Editions Charlot; Paris: Maspero, 1974; Paris: Editions Joëlle Losfeld, 1996.

Textes secondaires

Amrouche, Jean. Chants berbères de Kabylie. Paris: Editions L'Harmattan, 1988.

Amrouche, Taos. "Que fait-on pour la langue berbère?" Tifin 1 (2006): 92-6.

- - -. Solitude ma mère. Paris : Editions Joëlle Losfeld, 1995

- - -. Le grain magique. Paris: Maspero, 1966.

Arnaud, Jacqueline. "La femme sauvage." Algérie Littérature/Action 3-4 septembre-octobre (1996): 192-3.

Bruner, Charlotte. "Fadhma and Marguerite Amrouche of the Kabyle Mountains." Pacific Quaterly Moana 8:4 (1984): 31-38.

Chikhi, Beïda. Jean, Taos, Fadhma Amrouche, Relais de la voix, chaîne de l'écriture. Paris: L'Harmattan, 1998.

Bourdil, Laurence. "Ma mère est un être surgi des siècles." Algérie Littérature/Action 3-4 septembre-octobre (1996): 179-186.

Brahimi, Denise. Taos Amrouche, romancière. Paris: Editions Losfeld, 1995.

- - -. Maghrébines: Portraits littéraires. Paris: Editions L'Harmattan, 1995.

Chaker, Salem. "Amrouche Fadhma et Taos: l'oeuvre chantée." Salem Chaker, ed. Hommes et femmes de Kabylie. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 55-63.

Chalet-Achour, Christiane. ed. Diwan d'inquiétude et d'espoir: la littérature féminine algérienne de langue française. Alger: Enag Editions, 1991.

Déjeux, Jean. La littérature féminine de langue française au Maghreb. Paris: Editions Karthala, 1994.

- - -. Femmes d'Algérie, Légendes, Traditions, Histoire, Littérature. Paris: La Boîte à Documents, 1987.

Djebar, Assia. Ces voix qui m'assiègent. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1999.

- - -. "Taos Amrouche: le chant du Phénix." Conférence au Centre Culturel Algérien. Paris, 5 mars 1992.

Duffey, Caroline. "Berber Dreams, Colonialism, and Couscous: the Competing Autobiographical Narrative of Fadhma Amrouche's Histoire de ma vie." Pacific Coast Philology 30.1 (1995): 68-81.

Foster, Dina. "La tension entre l'affirmation et l'effacement du moi dans Histoire de ma vie de [Marguerite] Fadhma Amrouche." Présence francophone 50 (1997): 67-87.

Goodman, Jane. "Writing Empire, underwriting Nation: Discursive Histories of Kabyle Berber Oral Texts." American Ethnologist 29:1 February (2002): 86-122.

Heiler, Susanne. "Cosmologie kabyle et autobiographie féminine: Histoire de ma vie de Fadhma Aït Mansour à la lumière des analyses de la société kabyle par Pierre Bourdieu." Jean, Taos, Fadhma Amrouche, Relais de la voix, chaîne de l'écriture. Ed. Beïda Chikhi. Paris: L'Harmattan, 1998.

Merabti, F. "Amrouche Marguerite-Taos, les voies de l'engagement berbère." Hommes et femmes de Kabylie. Ed. Salem Chaker. Aix-en-Provence: Edisud, 2001.48-54.

Merolla, Daniela. "Féminité, masculinité, et communauté kabyle." Algérie: Nouvelles Ecritures. Ed. Charles Bonn, Najib Redouane & Yvette Bénayoun-Szmidt. Paris: L'Harmattan, 2001. 118-30.

- - -. "Amrouche Fadhma." Hommes et femmes de Kabylie. Ed. Salem Chaker. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 35-7.

- - -. "Amrouche, Marguerite-Taos." Hommes et femmes de Kabylie. Ed. Salem Chaker. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 44-7.

- - -. Gender and Community in the Kabyle Literary Space. Leiden, The Netherlands: Research School CNWS, 1996.

Santos, José. "Mythe des origines et nostalgie chez Taos Amrouche." The French Review 77:2 December (2003): 326-39.

Ouvrages consultés

Abu-Lughod, Lila. Writing Women Worlds, Bedouin Stories. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993.

- - -. "Shifting Politics in Bedouin Love Poetry." Language and the Politics of Emotion (1990): 24-45.

- - -. Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1986.

Ageron, Charles-Robert. "L'Algérie algérienne" de Napoléon III à de Gaulle. Paris: Editions Sindbad, 1980.

- - -. Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1969). Paris: P.U.F., 1969.

Ahmed, Leila. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

- - -. "Between Two Worlds: The Formation of a Turn-of-the-Century Egyptian Feminist." Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodski & Celeste Schenck. Ithaca and London: Cornell UP, 1988. 154-174.

- - -. "Women of Egypt." The Women's Review of Books. November (1987): 7-8.

Al-Hassan Golley, Nawar. Reading Arab Women's Autobiographies. Austin: University of Texas Press, 2003.

Al-Shaykh, Hanan. Women of Sand and Myrrh, trans. Catherine Cobham. New York: Doubleday, 1989.

Alloula, Malek. The Colonial Harem, trans. Myrna Godzich & Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Amireh, Amal. "Writing the Difference, Feminists' Invention of the 'Arab Woman'." Interventions: Feminist Dialogues on Third World Women's Literature and Film. New York: Garland, 1997. 185-211.

- - -. "Prospects and Problems for Publishing in the West: Arab Women Writers Today." Against The Current March-April (1997): 21-24.

Amireh Amal and Lisa Suhair Majaj, eds. Going Global, The Transnational Reception of Third World Women Writers. New York & London: Garland Publishing Inc., 2000.

Bachelard, Gaston. La poétique de l'espace. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Badran, Margot. Feminists, Islam, and the Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

- - -. "Expressing Feminism and Nationalism in Autobiography: The Memoirs of an

Egyptian Educator.” De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography. Ed. Sidonie Smith and Julia Watson. Minneapolis: University of Minnesota, 1992. 270-293.

Badran Margot and Miriam Cooke, eds. Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

Bahloul, Joëlle. The Architecture of Memory. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge: University Press, 1996.

Benstock, Shari. “The Female Self Engendered: Autobiographical Writing and Theories of Selfhood.” Women and Autobiography. Ed. Martine Watson Brownley and Allison B. Kimmich. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999. 3-13.

- - -. The Private Self: Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphaël Confiant. Eloge de la créolité. 1989. Edition bilingue. Paris: Editions Gallimard, 1993.

Berque, Jacques. French North Africa: The Maghreb Between Two World Wars. London: Faber, 1967.

Beverly, John. “The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative).” De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography. Ed. Sidonie Smith & Julia Watson. Minneapolis: University of Minnesota, 1992. 91-114.

Boyce Davies, Carole & Molaria Ogundipe-Leslie. “Women as Oral Artists: Introduction.” Research in African Literatures 25.3 (1994): 1-6.

Boyce Davies, Carole. Black Women, Writing and Identity, Migrations of the Subject. London and New York: Routledge, 1994.

- - -. “Private Selves and Public Spaces: Autobiography and The African Woman Writer.” The College Language Association Journal 34.3 March (1991): 267-89.

Boyce Davies, Carole and Elaine Savory Fido, eds. Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature. Trenton, NJ: Africa World Press, 1990.

Brée, Germaine. “Foreword.” Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodski & Celeste Schenck . Ithaca and London: Cornell UP, 1988.

Carr, Helen. “In Other Words: Native American Women's Autobiography.” Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodski & Celeste Schenck. Ithaca and London: Cornell UP, 1988. 131-153.

Çelik, Zeynep. Urban Forms and Colonial Confrontations, Algiers under French Rule. Berkeley, Los Angeles and London: The University of California Press, 1997.

- - -. Berbères aujourd'hui. Paris: L'Harmattan, 1998.
- Chalet-Achour, Christiane. Noûn: Algériennes dans l'écriture. Biarritz: Atlantica, 1998.
- Cixous, Hélène. "La venue à l'écriture." Entre l'écriture. Paris: des femmes, 1986.
- Clancy-Smith, Julia. "Islam, Gender and Identity in the Making of French Algeria, 1830-1962." Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism. Ed. Julia Clancy-Smith and Frances Gouda. Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1998. 154-174.
- - -. "The Colonial Gaze: Sex and Gender in the Discourses of French North Africa." Franco-Arab Encounters. Ed. L. Carl Brown and Matthew S. Gordon. Beirut, Lebanon: American University of Beirut, 1996.
- - -. Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904). Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1994.
- - -. "The Passionate Nomad Reconsidered." Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance. Ed. Nupur Chaudhuri & Margaret Strobel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992. 61-78.
- D'Almeida, Irène Assiba. Francophone African Women Writers: Destroying the Emptiness of Silence. Gainesville: UP of Florida, 1994.
- Davis, Angela. Blues Legacies and Black Feminism. New York: First Vintage Books Edition, 1999.
- - -. Situation de la Littérature maghrébine de langue française, Approche historique - Approche critique, Bibliographie des oeuvres maghrébines de fiction 1920-1978. Alger: Office des Publications Universitaires, 1982.
- De Man, Paul. "Autobiography as De-facement." Modern Language Notes 94.5 (1979) 919-930.
- Derrida, Jacques. "La loi du genre." Parages. Paris : Editions Galilée, 1986. 251-287.
- Didier, Béatrice. L'écriture féminine. Paris: PUF, 1981.
- Djebar, Assia. Oran, langue morte. Paris: Actes Sud, 1997.
- - -. Le blanc de l'Algérie. Paris: Editions Albin Michel, 1995.
- - -. Vaste est la prison. 1987. Paris: Editions Albin Michel, 1995.
- - -. L'amour, la fantasia. 1985. Paris: Editions Albin Michel, 1995.

- Donovan, Kathleen. Feminist Readings of Native American Literature, Coming to Voice. Tucson: The University of Arizona Press, 1998.
- Dunwoodie, Peter. Writing French Algeria. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Eberhardt, Isabelle. Ecrits sur le sable: Oeuvres complètes. Vol. 1. Paris: Editions Grasset et Fasquelle, 1988.
- Farès, Nabile. L'ogresse dans la littérature orale berbère. Paris: Editions Karthala, 1994.
- Feraoun, Mouloud. Les poèmes de Si Mohand. Paris: Editions du Minuit, 1960.
- Gafaiti, Hafid. Les femmes dans le roman algérien. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Glissant, Edouard. Caribbean Discourse. Trans. Michael Dash. Charlottesville, Virginia: University of Virginia Press, 1989.
- Goodman, Jane. "The Half-Lives of Texts; Poetry, Politics, and Ethnography in Kabylia, Algeria." Journal of Linguistic Anthropology 12:2 December (2002): 157-88.
- - -. "Refracting Berber Identities: Genre, Intertextuality, and Performance in Kabylia and the Kabyle Diaspora." Diss. Brandeis University 1999.
- Graham-Brown, Sarah. Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950. New York: Columbia University Press, 1988.
- Gusdorf, Georges. "Conditions and Limits of Autobiography." Trans James Olney. Autobiography. Ed. James Olney. Princeton: Princeton UP, 1980. 28-48
- Gygax, Franziska. Gender and Genre in Gertrude Stein. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1998.
- Hale, Thomas A. Griots and Griottes. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1998.
- Halbwachs, Maurice. La mémoire collective. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Hatem, Mervat. "Feminist Analysis and the Subjective World of Women." Association of Middle East Women's Studies News 2, 6 February (1988): 7-9.
- Heilbrun, Carolyn. "Woman's Autobiographical Writings: New Forms." Women and Autobiography. Ed. Martine Watson Brownley and Allison B. Kimmich. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1999. 15-32.
- - -. "Non-Autobiographies of 'Privileged' Women: England and America." Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodski & Celeste Schenck. Ithaca and London: Cornell UP, 1988. 62-75.

Hejaiej, Monia. Behind Closed Doors, Women's Oral Narratives in Tunis. London: Quartet Books Limited, 1996; New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 1996.

hooks, bell. "Homeplace, a Site of Resistance." Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Boston: South End Press, 1990.

- - -. Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black. Boston: South End Press, 1989.

Hornung, Alfred, Ernstpeter Ruhe. Postcolonialisme et autobiographie. Amsterdam - Atlanta: Editions Rodopi, 1998.

Huston, Nancy & Leïla Sebbar. Lettres parisiennes, autopsie de l'exil. Paris: Bernard Barrault, 1986.

Jelinek, Estelle C. "Introduction: Women's Autobiography and the Male Tradition." Women's Autobiography: Essays in Criticism. Ed. Estelle Jelinek. Bloomington: Indiana U. Press, 1980. 1-7.

Kahf, Mohja. "Packaging 'Huda': Sha'rawi's Memoirs in the United States Reception Environment." Going Global, The Transnational Reception of Third World Women Writers. Ed. Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj. New York & London: Garland Publishing Inc., 2000. 148-171.

Kandiyoti, Deniz, ed. Gendering the Middle East: Emerging Perspectives. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

Kaplan, Caren. "Resisting Autobiography: Out-law Genres and Transnational Feminist Subjects." Women, Autobiography, Theory. Ed. Sidonie Smith and Julia Watson. Madison: U of Wisconsin Press, 1998. 115-138.

Kaye, Jacqueline & Abdelhamid Zoubir. The Ambiguous Compromise: Language, Literature and National Identity in Algeria and Morocco. London and New York: Routledge, 1990.

Khelladi, Aïssa. "L'impossible jouissance totale." Algérie Littérature/Action 3-4 septembre-octobre (1996): 187-91.

Lacoste-Dujardin, Camille. Des mères contre les femmes. 1985. Editions La Découverte, 1996.

- - -. Le conte Kabyle. Paris: Editions Maspero, 1970.

Laoust-Chantréaux, Germaine. Kabylie côté femmes, la vie féminine à Aït Hichem 1937-1939. Aix-en-Provence: Edisud, 1990.

Lazreg, Marnia. "The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women Be Known?" Going Global, The Transnational Reception of Third World Women

- Writers. Ed. Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj. New York & London: Garland Publishing Inc., 2000. 29-38.
- - -. The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question. New York & London: Routledge, 1994.
- - -. "Feminism and Difference; The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria." Feminist Studies 14.1 Spring (1988) 81-107.
- Le Clézio, Marguerite. "Ecrire dans la langue adverse." Contemporary French Civilization Spring (1985): 230-44.
- Lejeune, Philippe. Le pacte autobiographique. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- Lequin, Lucie and Maïr Verthuy, eds. Multi-culture, multi-écriture, la voix migrante au féminin en France et au Canada. Paris and Montréal-Québec: L'Harmattan, 1996.
- Lionnet, Françoise. "Logiques métisses." Postcolonial Subjects: Francophone Women Writers. Ed. Mary Jean Green et al. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996. 321-343.
- - -. Postcolonial Representations: Women, Literature, Identity. Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.
- - -. Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture. Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.
- Lorcin, Patricia. Imperial Identities: Stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria. London and New York: I. B. Tauris Publishers, 1995.
- Lyons, Thomas. "The Ethnographic Novel and Ethnography in Colonial Algeria." Modern Philology 100 (2003): 579.
- Mahfoufi, Mehenna. Chants de femmes en Kabylie, Fêtes et rites au village. Paris: Editions Ibis Press, 2005.
- Mammeri, Mouloud. Poèmes kabyles anciens. Paris: François Maspero, 1980.
- - -. Les isefra, poèmes de Si Mohand ou Mhand. Paris: François Maspero, 1969.
- Mason, Mary G. "The Other Voice: Autobiographies of Women Writers." Autobiography: Essays Theoretical and Critical. Ed. James Olney. Princeton New Jersey: Princeton U.P, 1980. 207-235.
- May, Georges. L'autobiographie. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- McNee, Lisa. Selfish Gifts: Senegalese Women's Autobiographical Discourses. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

- Memmi, Albert. Portrait du colonisé. Paris: Gallimard, 1985.
- Meriwether, Margaret L. and Judith E Tucker, eds. Social History of Women and Gender in the Modern Middle East. Boulder Colorado: Westview Press, 1999.
- Mernissi, Fatima. Women's Rebellion and Islamic Memory. London and New Jersey: Zed Books, 1996.
- - -. Dreams of Trespass, Tales of a Harem Girlhood. New York: Addison Wesley, 1994.
- Merolla, Daniela. "Féminité, masculinité, et communauté kabyle." Algérie: Nouvelles Ecritures. Ed. Charles Bonn, Najib Redouane & Yvette Bénayoun-Szmidt. Paris: L'Harmattan, 2001. 118-30.
- - -. "Amrouche Fadhma." Hommes et femmes de Kabylie. Ed. Salem Chaker. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 35-7.
- - -. "Amrouche, Marguerite-Taos." Hommes et femmes de Kabylie. Ed. Salem Chaker. Aix-en-Provence: Edisud, 2001. 44-7.
- - -. Gender and Community in the Kabyle Literary Space. Leiden, The Netherlands: Research School CNWS, 1996.
- Miller, Nancy. "Writing Fiction: Women's Autobiography in France." Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodzki & Celeste Schenk. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. 45-61.
- Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." Boundary 2 Spring-Fall 12.3 (1984) 333-358.
- Mortimer, Mildred. Maghrebien Mosaic, a Literature in Transition. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2001.
- Mosteghanemi, Ahlem. Algérie: Femme et écriture. Paris: Editions L'Harmattan, 1985.
- Müge Göçek, Fatma and Shiva Balaghi, eds. Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity and Power. New York: Columbia University Press, 1994.
- Nashat, Guity & Judith E. Tucker, eds. Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Olney, James. "Some Versions of Memory/Some Versions of Bios: The Ontology of Autobiography." Autobiography: Essays Theoretical and Critical. Ed. James Olney. Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980. 236-267.
- - -. "Autobiography and the Cultural Moment." Autobiography: Essays Theoretical and Critical. Ed. James Olney. Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980. 3-27.

- - -. Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972.
- Orlando, Valérie. Nomadic Voices of Exile. Athens: Ohio UP, 1999.
- Ouary, Malek. Poèmes et chants de Kabylie. Paris: Librairie Saint-Germain-des-Prés, 1972.
- Prochaska, David. Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Radstone, Susannah. "Autobiographical Times." Feminism and Autobiography: Texts, Theories, Methods. Ed. Tess Cosslett, Celia Lury & Penny Summerfield. London and New York: Routledge, 2000. 201-219.
- Rodríguez, Barbara. Autobiographical inscriptions: Form, Personhood, and the American Woman Writer of Color. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ruhe, Doris. "Le scorpion en phénix; L'écriture autobiographique d'Albert Memmi." Postcolonialisme et autobiographie. Ed. Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe. Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998. 53-67.
- Ruhe, Ernsper. "Les mythomorphoses d'Assia Djebar." Postcolonialisme et autobiographie. Ed. Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe. Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi, 1998. 161-177.
- Rushdie, Salman. "Imaginary Homelands." Imaginary Homelands Essays and Criticism 1981-1991. London: Granta Books; London: Penguin Books Ltd, 1991. 9-21.
- Sabbagh, Suha ed. Arab Women: Between Defiance and Restraint. New York: Olive Branch Press, 1996.
- Saïd, Edward. "Invention, Memory, and Place." Landscape and Power. Ed. W. J. T. Mitchell. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994. 241-259.
- - -. Orientalism. New York & Toronto: Vintage Books Edition, 1979.
- Salvodon, Marjorie. "Negotiating Cultural Identity and Geographical Space in Emile Ollivier's Passages." Migrating Words and Worlds. Ed. E. Anthony Hurley, Renée Larrier and Joseph McLaren. Trenton, NJ and Asmara, Eritrea: Africa World Press, 1999. 87-98.
- Schenk, Celeste. "All of a Piece: Women's Poetry and Autobiography." Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodzki & Celeste Schenk. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. 281-305.
- Sebbar, Leïla. "Travail de ménagère, travail d'écrivaine," 12 Avril 2006
<http://clinet.swarthmore.edu/leila_sebbar/virtuel/ecrivaine.html>.

- - -. "La fugue." La tentation autobiographique, Communications de la quatorzième rencontre québécoise internationale des écrivains tenue à Québec du 19 au 22 avril 1986. Ed. Pierre Morency. Montréal, Québec: Editions de l'Hexagone, 1988. 87-91.

Shaarawi, Huda. Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist. Trans. & ed. Margot Badran. New York: Feminist Press, 1987.

Sidikou, Aïssatou. Recreating Words, Reshaping Worlds, The verbal Art of Women from Niger, Mali and Senegal. Trenton, NJ: Africa World Press, 2001.

Simpson Fletcher, Yaël. "Irresistible Seductions: Gendered Representations of Colonial Algeria around 1930." Domesticating the Empire: Race, Gender and Family Life in French and Dutch Colonialism. Ed. Julia Clancy-Smith and Frances Gouda. Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1998. 193-210.

Smith, Sidonie. "Construing Truth in Lying Mouths: Truth-telling in Women's Autobiography." Women and Autobiography. Ed. Martine Watson Brownley and Allison B. Kimmich. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 1999. 33-52.

- - -. A Poetics of Women's Autobiography. Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1987.

Smith, Sidonie & Julia Watson, eds. Women, Autobiography, Theory. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

- - -. De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

Soukehal, Rabah. L'écrivain de langue française et les pouvoirs en Algérie. Paris: L'Harmattan, 1999.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Imperialism and Sexual Difference." The Oxford Literary Review 8 (1986): 225-40.

- - -. "Can the Subaltern Speak?" Colonial Discourse and Postcolonial Theory: a Reader. Ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994.

Sprinker, Michael. "Fictions of the Self: The End of Autobiography." Autobiography: Essays Theoretical and Critical. Ed. James Olney. Princeton New Jersey: Princeton U.P., 1980.

Stanford Friedman, Susan. "Women's Autobiographical Selves: Theory and Practice." Women, Autobiography, Theory. Ed. Sidonie Smith and Julia Watson. Madison: U of Wisconsin Press, 1998. 72-82.

Stanton, Domna C. "Autogynography: Is the Subject Different?" Women, Autobiography, Theory. Ed. Sidonie Smith and Julia Watson. Madison: U of Wisconsin Press, 1998. 131-144.

Sommer, Doris. "Not just a Personal Story: Women's *Testimonios* and the Plural Self." Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography. Ed. Bella Brodski & Celeste Schenck. Ithaca and London: Cornell UP, 1988. 107-129.

Stratton, Florence. Contemporary African Literature and the Politics of Gender. New York: Routledge, 1994.

Starobinski, Jean. "Le style de l'autobiographie." Poétique 1 (1970): 257-265.

Watson, Julia. "Toward an Anti-Metaphysics of Autobiography." The Culture of Autobiography: Constructions of Self-Representation. Ed. Robert Folkenflik. Stanford: Stanford UP, 1993. 57-79.

Woodhull, Winifred. Transfigurations of the Maghreb: Feminism, Decolonization and Literatures. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1993.

- - -. "Exile." Yale French Studies 82 (1993): 7-24.

Wright, Gwendolyn. The Politics of Design in French Colonial Urbanism. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Yacine, Tassadit. "Femmes et espace poétique dans le monde berbère." Clio 9 (1999): 107-20.

- - -. "Femmes et création en Kabylie." Awal 12 (1995): 23-7.

- - -. "La féminité ou la représentation de la peur dans l'imaginaire social kabyle." Cahiers de la Littérature Orale 34 (1994): 19-43.

- - -. L'izli ou l'amour chanté en kabyle. Paris: Fondation de la maison des sciences de l'homme, 1988.

- - -. Poésie berbère et identité, Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham. Paris: Fondation de la maison des sciences de l'homme, 1987.

VITA

Nathalie Malti was born in Lille, France. After obtaining a Master of Arts Degree in English literature from the Université Charles de Gaulle, Lille III, she moved to England where she taught French in high school. She lived in various parts of the United States, before coming to Louisiana to enroll in the French doctoral program at LSU. Ms Malti is currently living in Natchitoches, Louisiana.