



UNIVERSITE SIDI MOHAMED BEN ABDELLAH

FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

Centre d'Etudes Doctorales *Esthétiques et Sciences de l'Homme*

Formation doctorale *Langue et formes symboliques*

Spécialité : Langue et littérature françaises

Laboratoire de Recherche sur l'Expression Littéraire et Artistique

THESE DE DOCTORAT

**La notion de "frontière" entre enracinement
identitaire et quête altéritaire dans *Un génial imposteur*
de Kébir-Moustapha Ammi et *La perle des Comores* de
Coralie Frei**

**Présentée par
Idrisse MOUSSA**

**Sous la direction des Professeurs
Atmane BISSANI - Abderrahim KAMAL**

Année universitaire 2017-2018

A la mémoire de M^{me} Amal Aghzadi,

Que sa connaissance nous éclaire !

Remerciements

Je ne remercierai jamais assez...

...mes chers parents – Moussa Bacar & Hassanati Ali M'djara – qui ont toujours cru en moi, encouragé et soutenu. Qu'Allah vous en récompense !

...mes frères et sœurs qui m'ont toujours accordés la foi, la confiance et la patience. Sans vous je n'y serais jamais arrivé. Recevez toute ma gratitude !

...mes profs et enseignants qui ont fait de moi un homme meilleur. Je vous en suis très reconnaissant et vous en serai toujours gré. *** Qu'il me soit permis de rendre un hommage particulier aux professeurs Abderrahim Kamal & Atmane Bissani pour la codirection de cette thèse ; aux professeurs Khalid Hadji & Id-brahim Hassan pour la codirection du mémoire du Master ; et au professeur Saïd Mahmoud pour la direction du mémoire de la Licence. *** Qu'Allah vous honore ! ;

...le Professeur Mohamed El-Bouazzaoui qui a fait un travail remarquable en embellissant les lignes de cette thèse. Puisse Allah vous en rendre grâce ! ;

...mes ami(e)s et tous ceux et celles qui, de près ou de loin, ont contribué physiquement, moralement ou financièrement à la réussite de ce travail.

INTRODUCTION GENERALE

Définir la notion de « frontière » par rapport à la distance qui sépare l'identité de l'altérité sous-entend quelque part qu'il est question de limites et de barrières. Or, il n'en est rien – ou du moins pas seulement – car la notion de "frontière" va au-delà de ses propres frontières. Certes dans cette conception particulièrement géographique, la notion de "frontière" introduit plutôt des "murs" – réels ou imaginaires – sous forme d'obstacles pour *dé-limiter*, d'un espace à un autre, le passage de la frontière. Mais cette « limitation périphérique » ne définit pas à elle seule la frontière en tant que notion, puisqu'elle ne prend pas en compte ce qui vit dans le "dedans", comme nous le fera remarquer Demangeon :

« La frontière ne se fixe pas sur des obstacles matériels qui en feraient comme un mur de défense mais au contraire elle se calque sur ce qui vit au-dedans »¹

L'objet de cette recherche est justement de mettre en exergue la notion de « frontière » dans une relation particulièrement altéritaire. C'est-à-dire, interroger des limites usuellement géographiques dans un champ principalement littéraire. Cette mise en relation entre frontières, à la fois limites et figures altéritaires, consiste à démontrer clairement comment la frontière en tant que notion nourrit l'échange entre l'identité et l'altérité, tout en privilégiant la rencontre (au-delà) de l'horizon. Cela présuppose, entre autres, que la « frontière » n'est pas seulement une notion de limites et de conflits, mais un lieu d'échanges et d'interactivités.

Notons d'ores et déjà qu'il nous faut différencier la "frontière" en tant que notion de la "frontière" en tant que limites, murs et barrières. En effet, la "frontière" tout court est une « limitation périphérique »² alors que la frontière en tant que notion, et notamment dans sa conception littéraire, insiste surtout sur la relation entre l'identité et l'altérité. Ce rapport que nous qualifierons d'altérité, pour ne pas dire d'adversité, fait appel à l'espace de *l'ici* opposé à *l'ailleurs* – qui, à son tour, introduit le « mur » de l'horizon. C'est dans ce *champ du frontalier*, entre autres, que s'inscrit notre réflexion : « la notion de "frontière" »

¹Albert Demangeon, « Géographie des frontières », *Annales de Géographie*, 1941, t. 50, n°281. pp. 58-60.
p.58

²*Ibidem.*

entre enracinement identitaire et quête altéritaire dans *Un génial imposteur*³ de Kebir-Moustapha Ammi et *La perle des Comores*⁴ de Coralie Frei. »

Le choix de ce sujet repose sur plusieurs raisons. D'abord, parce que la notion de "frontière" est devenue une « obsession » du monde, notamment dans le domaine de la littérature où la question de l'altérité obsède homme de lettres, poète et écrivain. Ensuite, parce qu'elle contribue, d'une façon ou d'une autre, à remettre de l'ordre dans *le dérèglement du monde*⁵. Enfin, parce que la « *la frontière n'est pas seulement un lieu de séparation où s'affirme la différence ; elle peut être aussi un espace d'échange et d'enrichissement, où peuvent se former des identités plurielles* »⁶, c'est-à-dire, un lieu de possibilité.

Il convient de noter dans ce sens que, directement ou indirectement, la question de la frontière a toujours été au cœur du débat. Objet de conte ou de mythe, d'histoire ou de trame narrative, de culture ou d'opinion politique, la notion de "frontière" s'est enrichie au fil des années, tant au niveau sémantique que scientifique. Elle s'est ainsi investie dans plusieurs champs disciplinaires, notamment dans le domaine de la géographie, de la psychologie, de la philosophie, de la sociologie, de la littérature... Nous pouvons remonter jusqu'à l'écrivain et ethnologue universitaire José Maria Arguedas (1911-1969), pour ne citer que celui-là, et constater comment la frontière interagit, par exemple, sur l'indigène (le colonisé, l'esclave) face à l'étranger (le colon, le maître).

L'identité par rapport à l'altérité, telle est d'ailleurs la réflexion de plusieurs essayistes qui traitent le sujet de la frontière comme une préoccupation du monde contemporain. Citons, entre autres, Paul Ricœur qui présente le *soi-même comme un autre*⁷, Tariq Ramadan qui estime que *l'Autre [est] en nous*⁸, Julia Kristeva qui nous

³Kebir-Mustapha Ammi, *Un génial imposteur*, éd. Mercure de France, 2014

⁴Coralie Frei, *La perle des Comores, destin d'Anjouanaise*, Ed. Le Manuscrit, Paris, 2010

⁵ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, Edition Grasset & Frasnelle, Paris, 2009

⁶ Warschawski M. *Sur la frontière*, Un ordre d'idées Stock, 2000, cité dans Gabi Dolff-Bonekämper, *Conseil de l'Europe, Patrimoine européen des frontières*, Edition du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, P.11

⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Edition du seuil, Paris, 1990

⁸ Tariq Ramadan, *L'autre en nous*, pour une philosophie du pluralisme, presses du châtelet, Paris, 2009

considère comme des *étrangers à nous-mêmes*⁹, Jean Baudrillard et Marc Guillaume qui préfèrent parler de plusieurs *figures de l'altérité*¹⁰... et Régis Debray qui, en comparant le monde à Soi, fait l'*éloge des frontières*¹¹ : « Un pays, dit-il, comme un individu peuvent mourir de deux manières : dans un étouffoir ou dans les courants d'air. »¹²

Cette question actuelle de la « frontière » dans les relations altéritaires n'explique pas seulement la compatibilité de ces deux notions, mais plutôt l'influence de l'espace sur l'humain. C'est ainsi que la notion de "frontière" oppose l'enracinement identitaire à la quête altéritaire. En effet, l'identité enracinée s'enferme dans un ici "infernale" tandis que l'Autre est en quête dans un ailleurs "mythique". Ainsi opposons-nous les personnages de Coralie Frei pris au piège dans l'île "inconnue" d'Anjouan, à ceux de Kebir-Moustapha Ammi luttant pour l'indépendance de l'Algérie. Cependant, même si la frontière oppose ces personnages, la quête de liberté semble les rapprocher davantage.

Nous essaierons de montrer que la "frontière" n'agit pas de la même façon chez Frei comme chez Ammi, puisque l'identité n'est pas forcément confrontée à la même altérité. Le personnage de Frei est par exemple confronté à un Autre du même espace (l'Anjouanais) contrairement à celui de Ammi pour qui l'Autre est un Autre d'ailleurs (le colon). Cette opposition fait agir les personnages différemment, c'est-à-dire, par rapport à la *proximité* et à l'*appartenance*.

Ainsi, *l'espace fermé* semble enfermer le personnage sur lui-même, tandis que *l'espace ouvert* rend totalement libre le personnage. Cela dit, la figure de l'altérité n'est pas simplement perçue comme une figure de « l'Autre » puisqu'elle se manifeste comme « inconnue » de près (dans l'espace fermé) et « étrangère » de loin (dans l'espace ouvert). Cela voudrait dire entre autres qu'il y a un « Autre » "étranger" et un « Autre » qui ne l'est pas. Or, l'étranger c'est tout simplement cet Autre qui n'est Autre que par rapport à Soi-même ; comme le dit si bien Abdelkébir Khatibi, « l'étranger, c'est à la fois celui qui est

⁹ Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », Paris, 1988

¹⁰ Jean Baudrillard et Marc Guillaume, *Figures de l'altérité*, éd. Descartes et Cie, Paris, 1994

¹¹ Régis Debray, *Eloges des frontières*, Gallimard, Paris, 2010

¹² *Ibid.*, p.81

proche et loin ; loin ne signifie pas nécessairement qu'il y a une distance géographique ou culturelle mais plutôt qu'il y a un passage de frontière. »¹³

Nous remarquerons, ainsi, que cette insistance sur la figure altéritaire de l'Autre ne fait que reposer véritablement la question du rôle de la "frontière" dans les relations altéritaires, surtout par rapport à *l'espace* lui-même qui est systématiquement associé au personnage. C'est dire, en d'autres termes, que la notion de "frontière" interroge l'Autre par rapport à la position spatiale de l'identité (enracinée ou en quête). Il semblerait d'ailleurs que ce soit sur ce positionnement des figures par rapport à l'espace que la notion de "frontière" détermine les actes des personnages vis-à-vis de l'Autre.

L'une des questions fondamentales de notre thèse est justement de comprendre davantage cette influence qu'a la "frontière" sur l'identité dans sa relation avec l'altérité, mais aussi et surtout d'identifier ce « refoulement qui conduit [l'identité]¹⁴ à traverser une frontière et à se trouver à l'étranger »,¹⁵ c'est-à-dire dans l'espace de l'Autre. Aussi poserons-nous la *question de la relation obsessionnelle du Soi (l'identité) à l'horizon (la frontière), et de l'horizon à l'ailleurs (l'altérité)*. Comment comprendre cette obsession de Soi à l'Autre ? Comment cet espace-notion de "frontière" détermine-t-elle dialectiquement l'identité et l'altérité ?

Nous tenterons de répondre à ces questions, et ce à travers trois axes qui correspondent aux trois parties de notre thèse.

Dans le premier axe, intitulé « Frontière et enracinement identitaire dans *La perle des Comores* de Coralie Frei », nous nous intéresserons à l'impact de l'espace sur l'identité, la société et sur le rêve de vivre (derrière) l'horizon. Nous nous efforcerons ainsi de montrer, dans un premier chapitre, comment l'identité vit prisonnière de (pour ne pas dire piégée par) son espace natal ; ensuite, dans un deuxième chapitre, de démontrer pourquoi la féminité, définie comme identité-territoire, est un état qui rend inconnu le personnage de *La perle des Comores* ; et, dans un troisième chapitre, de discuter comment le rêve de l'horizon devient une considération fondamentale du monde de l'Autre.

¹³ KHATIBI, A., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.20

¹⁴ C'est nous qui soulignons.

¹⁵ KRISTEVA, J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.47

Le deuxième axe, intitulé « Frontière et quête altéritaire dans *Un génial imposteur* de Kébir-Moustapha Ammi » portera principalement sur le rapport de l'identité avec l'altérité. Dans cette deuxième partie de notre travail, il sera notamment question de *rencontres, d'échanges* et de *dialogues*. C'est ainsi que le chapitre quatrième fera le lien entre l'altérité et l'espace d'accueil ; le chapitre cinquième analysera de plus près la *possibilité* de changer et de vivre la liberté dans l'espace de l'ailleurs ; le chapitre sixième clôturera enfin cette deuxième partie, en soulignant justement ce qui rend différent l'identité par rapport à l'altérité et ce qui les définit toutes les deux.

Le troisième axe, intitulé « Frontière et cohabitation cosmique, étude comparative entre *La perle des Comores* de Coralie Frei et *Un génial imposteur* de Kébir-Moustapha Ammi », établira une mise en regard des deux œuvres, afin de mettre en relief l'opposition de deux postures, de deux visions : « close », insulaire du personnage de Frei, "universelle" du personnage de Ammi. La confrontation de deux espaces textuels nous fera revivre, dans le septième chapitre, l'impact de l'espace sur le comportement des personnages. Le huitième chapitre analysera l'opposition du *monde de l'ici* au *monde de l'ailleurs* et l'imposition inévitable et forcée des *lieux de passages*. Le neuvième et dernier chapitre, nous le consacrerons à l'étude du *pouvoir de l'horizon* sur l'identité et l'altérité.

En définitive, notre hypothèse se greffe sur une citation de Kébir-Moustapha Ammi qui, dans une vaine tentative optimiste, condamne dans *Le partage du monde* l'inégalité et l'injustice qu'incarnent les frontières en affirmant: « la terre est vaste et tous les peuples peuvent, d'égale façon, en tirer profit. »¹⁶ Autrement dit, et c'est ce qu'affirmera ou infirmera notre thèse, de *l'espace frontalier* proviennent les inter-déterminations positives et négatives entre l'identité et l'altérité.

Enfin, conscient de l'importance que revêtent les choix méthodologiques dans la réalisation d'un travail scientifique, nous nous efforcerons, tout au long de notre recherche de définir notre *choix ad hoc* et selon les impératifs de l'analyse. Cependant, même si notre préférence pour l'approche thématique et philosophique est marquée, nous nous ne limiterons pas à une seule méthodologie dans notre investigation. Par ailleurs, étant donné

¹⁶ Kébir-Mustapha Ammi, *Les vertus immorales*, Gallimard, Paris, 2009, p.99

que nous allons travailler sur deux œuvres appartenant à deux littératures différentes et autour d'une même thématique, une *approche comparative* s'impose d'elle-même.

PREMIERE PARTIE

FRONTIERE ET ENRACINEMENT IDENTITAIRE *DANS* *LA PERLE DES COMORES DE CORALIE FREI*

Introduction de la première partie

L'espace natal, lieu de jouissances et de souvenirs, obsède et fascine l'identité de façon à l'enfermer sur elle-même, dans un monde singulièrement nostalgique. C'est un espace joyeux certes, mais clos et fermé. Cette *clôture* travaille de sorte que la découverte de l'espace de *l'horizon* devient un rêve, une ambition. Cette obsession de l'Ailleurs, espace-monde à la fois imaginaire et mythique, rend l'identité complètement étrangère : d'abord, étrangère à elle-même face à l'Autre, l'inconnu, qu'elle imagine libre et indépendant ; ensuite, étrangère à la société qu'elle tient pour responsable de son étrangeté ; enfin, étrangère à la culture et à la tradition qu'elle redécouvre agressives et fatales.

Cette dialectique de l'espace et de l'identité est plus que fondatrice, d'autant plus qu'une influence de l'un sur l'autre est évidente. Cette première partie porte justement sur la question de la frontière entre ces deux figures altéritaires – l'identité et l'espace – pour une réinterprétation de l'enracinement identitaire. Comment expliquer cette caractéristique de l'espace familial, comme espace de complexité et de vulnérabilité ?

Chapitre 1

Identité et frontière dans l'espace natal

L'espace natal, ou « la maison natale », pour reprendre un terme de Bachelard, est ce « lieu de jouissance et de création »,¹⁷ porteur d'autant de « souvenirs, des songes que seule la méditation poétique peut nous aider à retrouver »¹⁸ comme nous le fait remarquer l'auteur de *la poétique de l'espace*.

Partant de ce principe bachelardien, il nous est donc difficile, pour ne pas dire impossible, d'explorer cet espace "nostalgique" sans nous référer à la psychologie et à la poétique. Et quelle poétique peut-elle nous aider à y voir clair que celle de l'espace dans laquelle Bachelard a déjà si bien déblayé le terrain des gravats ? N'y a-t-il pas invité l'éminent écrivain américain, le diplômé des universités Rice et de l'Iowa, Charles William Goyen, pour nous définir cet espace dans lequel commence notre existence dans l'inconnaissance des lieux :

« Penser qu'on puisse venir au monde dans un endroit qu'au début on n'aurait même pas su nommer, qu'on voit pour la première fois et que, dans cet endroit anonyme, inconnu, on puisse grandir, circuler jusqu'à ce qu'on en connaisse le nom, le prononcer avec amour, qu'on appelle un foyer, où on enfonce des racines, y abriter ses amours, si bien que, chaque fois qu'on en parle, c'est à la façon des amants, en chants nostalgiques, en poèmes débordants de désir. »¹⁹

Bachelard, dans cet ouvrage qui se veut aussi psychologique que philosophique, nous jette dans cet espace nostalgique, plein de souvenirs, où les poètes s'émotionnent particulièrement pour offrir des vers souvent exceptionnels. Mais est-ce le même cas pour les romanciers qui tendent à dénoncer des méfaits, à critiquer des mentalités, à interroger des pensées, à remettre en cause des idées..., quitte même à affronter les personnes importantes qui ont marqué leur vie dans ce lieu indescriptiblement nostalgique ? Est-ce le même cas pour les romanciers pour qui évoquer cet espace natal, c'est aussi adjoindre aux

¹⁷ Nicole Bourbonnais, « La symbolique de l'espace dans les récits de Gabrielle Roy », *Voix et Images*, vol. 7, n° 2, 1982, p. 367-384., p.368

¹⁸ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige », Paris, 2012 [1957], p.33

¹⁹ *Ibid.*, p.67

paragraphes leur dénonciation, leur critique et leur jugement ? Sinon, comment interpréter la nostalgie des romanciers derrière l'écriture romanesque ?

C'est en tout cas les multiples interrogations auxquelles nous tenterons de répondre dans ce premier chapitre, en nous servant du roman de Coralie Frei, *La perles des Comores*, comme support principal de notre étude. Pour nous mettre dans le bain, rappelons que l'histoire de ce roman est une nostalgie pour Catidja, un retour au passé à la recherche d'une identité dans une enfance particulièrement difficile. « A travers l'histoire de sa vie, martèle Coralie Frei dans son avant-propos, Catidja répond aux questions qui l'ont souvent dérangée »²⁰ et autour desquelles bascule sa vie. Il s'agit, entre autre, de la question de l'enracinement, de la féminité, de la complexité, de l'appartenance, de l'identité,....

Remarquons d'ores et déjà qu'à travers la citation précédente, l'auteure nous avertit d'une possible haine du personnage pour qui l'enfance, dans son espace natal, n'est pas à envier. Cela doit retenir notre attention dans la mesure où l'espace décrit est surchargée de multiples émotions de ce questionnement, et plus particulièrement la haine envers l'environnement hostile de la figure du père. Autrement dit, le sens lui-même n'est pas accessible à l'œil nu puisqu'il est jalonné d'autant d'émotions qui font défaut à qui hypothèque la compréhension du texte. Aussi, puisqu'il s'agit d'une autobiographie, nous chercherons à savoir si le « Je » donné à la narratrice, Catidja, ne modifie pas les sentiments (de l'auteure) ressentis vis-à-vis de son espace natal. Autrement dit, ne s'agirait-il pas d'un double discours, un autre « Je » pour reprendre Rimbaud²¹. Sinon à quel degré les sentiments exprimés influencent-ils la description de l'espace ?

Mais, surtout, ce sera aussi l'occasion de nous intéresser, d'une manière ou d'une autre, à cet espace natal où vit enraciné le personnage, puisque pour Weil, être enraciné

²⁰ *Ibid.* p.13

²¹ En effet Arthur Rimbaud insistera sur cette expression pour différencier l'auteur de ses productions. Car « Je est un Autre », dira-t-il dans la célèbre lettre envoyé à Georges Izambard en mai 1871. La nuance est claire, il n'est pas question d'un « Je » qui pense mais plutôt d'un « On » qui pense. Dans ce cas-là, le « Je » de l'auteur n'est à prendre dans son sens subjectif mais plutôt dans sa conception objective du monde.

dans un lieu veut dire simplement que l'on y reçoit les besoins nécessaires pour vivre²², et ce quel que soit l'endroit. De ce point de vue weilcien, nous nous efforcerons davantage d'étudier la position de Frei en vue de mieux cerner les principes de nourrir l'âme, mais surtout répondre à notre curiosité de mieux comprendre la relation entre Soi et l'Autre dans cet espace dit d'enracinement. Par ailleurs, à l'opposé de l'enraciné, Weil définit le déraciné comme étant la personne qui s'installe dans un espace où rien ne la retient.

Ainsi, répondre à la question de l'enracinement ou du déracinement du personnage principal de *La perle des Comores* serait aussi une manière de justifier la suffisance ou non des besoins de l'âme, ou du moins une conception de ce que sont les besoins de l'âme. Autrement dit, voir si le personnage bénéficie d'un quelconque besoin de l'âme (liberté, obéissance, propriété privée, liberté d'opinion...) pour assouvir ses besoins.

I. L'espace clos

1. Obsession d'une ville natale

Aborder l'espace natal en tant que tel, c'est d'abord s'intéresser à ce sentiment d'obsession qui semble se distinguer principalement en nous. « Car la maison est notre coin du monde, »²³ insiste Bachelard. En effet, penser à la maison natale, c'est retourner vers ce lieu porteur d'autant de souvenirs. Ce retour s'expliquera différemment selon le domaine de recherche. Nous n'aurons sûrement pas la même explication, par exemple, pour un psychologue qui tentera d'expliquer un refoulement de sentiment, et un sociologue qui fera un rapprochement de la société. Mais nous aurons sans doute la même conclusion, ou plutôt le même avis : l'attachement à l'espace natal, ou à « la maison » natale, pour reprendre le terme de Bachelard. Rappelons que, pour ce dernier, la maison ne signifie pas seulement la demeure où l'on passe la nuit, elle peut-être aussi notre « premier univers [...] »

²² Nous faisons références ici aux « besoins de l'âme » cités dans *l'Enracinement* (Simone Weil, 1949) comme étant la nourriture dont l'âme a besoin pour vivre.

²³ BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p.24

un cosmos dans toute l'acception du terme ». ²⁴ Cet attachement, quel qu'il soit, est ce sentiment qui marque l'obsession de cet espace qui a tant marqué un temps de notre vie.

Pour Coralie Frei, aussi méprisante soit-elle, c'est toute une affection qu'elle verse dans les pages de son roman. Il faut croire que chacun a sa manière d'exprimer son amour à la terre qui l'a vu naître et qui a participé à son éducation sociale et culturelle. C'est ainsi en tout cas que nous avons lu et compris l'existence de la petite Catidja, l'héroïne principale de *La perle des Comores*, pour qui la vie dans ce coin du monde, perdu en plein océan, insiste-t-elle, est un vrai paradis infernal :

« On ne choisit pas ses parents comme on ne choisit pas ses origines. » (*La perle des Comores*, p.20)

Nous aurons à discuter plus tard de cette haine qui se laisse facilement découvrir entre les lignes. Mais d'abord parlons de cette enfance qui passionne tant l'auteure, car en effet, ce n'est ni plus ni moins qu'une vie d'enfance narrée dans ce roman qui, d'ailleurs, porte comme sous-titre « destin d'Anjouanaise. » ²⁵ Ce qui nous intéresse le plus pour le moment c'est de savoir s'il s'agit bien d'une nostalgie pour l'auteure de revenir sur son enfance, ou au contraire, d'une obsession pour une ville natale ? Sinon, comment expliquer cette agressivité à l'endroit de l'espace natal ?

a. Sentiment d'étrangeté ?

« [...] et moi, Marie Coralie, Moina Djini, fille de Badjini, Anjouan est mon île. Elle m'a vue naître, m'a élevée, m'a éduquée. Anjouan c'est moi. Je suis l'inconnue de l'océan. » (*La perle des Comores*, p.13)

En analysant cette déclaration, nous remarquons une forte implication de l'auteure qui, d'ailleurs, manifeste visiblement une affection profonde à l'endroit de son île natale. Cette affection est partagée avec Moina Djini qui est le personnage principal du roman. Remarquons d'abord que c'est une double affirmation pour l'auteure qui se fait passer pour

²⁴ *Ibid.* p.24

²⁵ Cela est d'ailleurs très clair dans l'avant-propos où l'auteure introduit elle-même la narratrice : « A travers l'histoire de sa vie, Catidja répond aux questions qui l'ont très souvent dérangée. » p.13

son personnage, en s'affichant fièrement et en assumant sa détermination : « moi, Marie Coralie [...] Anjouan est mon île ». Mais, de cette affirmation, de cette prise de position ressort un sentiment d'étrangeté qui semble ensevelir le courage de l'auteure et qui fait que, avant de s'affirmer Anjouanaise, elle cède la parole à Moina Djini. Ainsi, le « Moi » dynamique et engagé de l'auteure passe le « Je » de la narration à la miséreuse et peureuse « fille de Badjini », son personnage principal, pour qu'elle nous exprime son sentiment d'étrangeté pour l'île natale :

« Anjouan c'est moi. Je suis l'inconnue de l'océan. » (*La perle des Comores*, p.13)

Comparée à Anjouan qui est une petite île de l'archipel des Comores, Moina Djini affirme ainsi, non seulement son attachement à l'île natale, mais aussi son infériorité par rapport à son père qui, lui par contre, est le grand océan²⁶. En effet, comme à l'image de cette île perdue au milieu de l'océan, Moina Djini se sent influencée par son père qui, visiblement, est le centre de tous ses moindres faits et gestes. Ce n'est donc pas une haine pour l'île (inconnue) qui est la sienne, mais au contraire une répulsion à l'endroit de la figure paternelle. L'île d'Anjouan introduite ici est bel et bien une obsession, une passion de cet espace natal, quoi qu'elle soit suivie de cette aversion paternelle. Cela étant, comment expliquer alors l'affirmation suivante :

« Il me paraissait évident que chez moi c'était Ouani. Quoique, en réfléchissant bien, je m'y étais toujours sentie étrangère. » (*La perle des Comores*, p.200)

b. Refoulement de sentiment

Pour comprendre davantage le pourquoi de cette étrangeté, non pas ressentie, mais refoulée pour l'espace natal, nous invitons encore une fois Bachelard pour nous expliquer comment le poète manie les vers, ou plutôt comment le langage se poétise puisqu'il s'agit bien d'un acte de langage. En effet Bachelard, dans ce sens, nous dit ceci :

²⁶ Il s'agit bien ici de l'Océan Indien.

« L'atomisme du langage conceptuel réclame des raisons de fixation, des forces de centralisation. Mais toujours le vers a un mouvement, l'image se coule dans la ligne du vers, elle entraîne l'imagination comme si l'imagination créait une fibre nerveuse. Pontalis ajoute cette formule [(p. 932)] qui mérite d'être retenue comme un index très sûr pour une phénoménologie de l'expression : « Le sujet parlant est tout le sujet. » Et cela ne nous paraît plus un paradoxe de dire que le sujet parlant est, tout entier dans une image poétique, car s'il ne s'y donne sans réserve, il n'entre pas dans l'espace poétique de l'image. Très nettement, l'image poétique apporte une des expériences les plus simples de langage vécu. Et si on la considère, comme nous le proposons, en tant qu'origine de conscience, elle relève bien d'une phénoménologie. »²⁷

Certes, dans notre cas, il s'agit d'un roman. Mais c'est exactement la même chose. En effet, il est question ici d'atomisation du langage dans la mesure où l'on n'arrive pas à séparer dans le discours, l'image de Ouani qui est la ville et celle des habitants pour qui Catidja exprime un certain ressentiment. En d'autres termes, puisque penser « Ouani » c'est aussi penser à ceux qui s'y trouvent, il est dans ce cas très difficile pour Catidja de parler des habitants, et plus particulièrement de son père, sans se référer à la ville elle-même.²⁸ Ainsi, le fait que Moina Djini se sente étrangère à Ouani vient, non pas de la ville elle-même, mais de l'environnement dans lequel elle a grandi. Il y a donc cette interférence de la ville par rapport à l'entourage de Catidja. C'est donc un acte de conscience comme le pense Bachelard et non pas une volonté pleinement assumée du personnage. Cela dit, nous sommes d'accord avec Pontalis pour affirmer que « le sujet parlant est tout le sujet »²⁹ dans la mesure où justement le discours tient de cet acte de conscience qui est en fait un refoulement du vécu de la narratrice.

²⁷BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit. p.11-12

²⁸ Remarquons dans ce sens qu'on associe souvent des gens à leur lieu d'appartenance (« les Ouaniens », « les Anjouanais »...), parfois pour les distinguer des autres, parfois pour donner un comportement spécifique à leur lieu d'appartenance. Cette qualification peut être synonyme d'affection, mais elle peut l'être aussi pour des mépris comme c'est le cas ici.

²⁹ BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit. p.11

En se référant d'une théorie Socratique développée par Aristote, Kermer-Marietti pense plutôt qu'il s'agit d'un dédoublement du langage dans la mesure où c'est la réflexion elle-même qui est la cause du jugement. En effet, dit-il : « la réflexion modifie la proposition spontanée et produit un véritable dédoublement du langage »³⁰ Nous ne pouvons pas nous écarter de cette possibilité puisque nous sommes ici face à un personnage submergé de sentiments négatifs – de son entourage – qui affectent profondément sa réflexion.

Rappelons par ailleurs qu'en plus de trouver son père trop influent, Moina Djini n'arrive pas non plus à s'intégrer la coutume et les traditions de son propre pays.³¹ C'est en fait cette difficulté de retrouver la paix dans un environnement familial qui se lit dans le discours de Catidja (Moina Djini). La réflexion prend ainsi le dessus en influençant son jugement au discours. Et à Paul Ricœur d'ajouter cette affirmation tirée de la proposition 18 du Livre II de *L'Éthique* : « si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps simultanément, sitôt que l'Âme imaginera plus tard l'un des deux, il lui souviendra aussi des autres. »³²

Remarquons par ailleurs que paradoxalement le personnage principal de *Ghizza*,³³ confronté à ce même phénomène, y mettra tout son courage pour témoigner son affection à l'espace natal. En effet dira-t-elle :

« Qu'une pierre roule vers moi et m'écrase, je sais que la seule chose à laquelle je penserai avant de mourir sera ce pays. »³⁴

L'image est sans doute forte pour exprimer une telle affection à l'espace natal. Mais cette comparaison montre à quel point le risque est à prendre en considération dans le discours. Autant pour Catidja que pour Ghizza. Nous voudrions rappeler dans ce sens que Weil considère le *risque* comme un besoin de l'âme, tout en soulignant justement que ce besoin enferme parfois « une part de jeu », comme c'est le cas chez Catidja pour qui le

³⁰ Angèle Kermer-Marietti, *L'éthique*, Presse Universitaire de France, Paris, 1987

³¹ L'auteure dira d'ailleurs que les jeunes Anjouanais subissent « les coutumes comme une fatalité » (p. 13)

³² Paul Ricœur, *La mémoire, L'histoire et l'oubli*, Edition du seuil, 2000, p.5

³³ Faïza Soule Youssouf, *Ghizza, à tombeau ouvert*, Ed. Cœlacanthe, 2015

³⁴ *Ibid.* p.123

besoin d'exprimer son ressentiment envers son entourage est plus fort à tel point qu'il dépasse largement l'amour porté à l'espace natal ; Cependant, ce même Weil ajoutera que le risque est parfois « une obligation [qui] pousse l'homme à y faire face. »³⁵ D'ailleurs, nous semble-t-il, c'est cette obligation d'aimer son espace natal qui pousse Ghizza à affronter sa plus grande peur (la mort).

Pour y revenir, si dans *Ghizza*, le personnage principal affirme son courage de mourir pour son espace natal (son pays), Catidja de Coralie Frei le fait moins, sinon elle manque carrément du courage. Soulignons toutefois que ce manque de courage ne vient pas seulement de sa peur et du risque, mais surtout du fait qu'elle n'arrive pas à s'intégrer complètement à son espace natal, comme nous l'avons vu. D'où son envie de fuir pour se trouver un lieu qui lui serait équilibré. L'espace dans lequel vit Catidja, non seulement semble étranger pour cette dernière, mais il l'étouffe si fortement qu'elle cherche à s'en échapper. C'est la raison pour laquelle nous nous intéressons davantage à cet espace (île) qui porte ouvertement cet air d'"inconnu".

2. L'île inconnue d'Anjouan

Étymologiquement, la notion de l'espace se définit généralement en « une manière de déterminer un endroit »³⁶, en le redimensionnant dans un paysage unique et un décor singulier. Dans l'écriture, il est ce « lieu qui fonde le récit »³⁷ qui nous souligne ainsi le rapport des personnages à leurs univers respectifs. Ceci dit, non seulement l'espace est un lieu qui héberge des personnages, mais il fait aussi rythmer leur vie aussi bien dans le milieu (espace) que dans le quotidien (durée/temps). C'est-à-dire qu'un personnage qui vit par exemple dans un milieu hostile n'aura pas la même expérience que son prochain qui vit dans un espace paisible, ou un autre dans un espace de misère (froid, famine etc.)... « Il

³⁵ WEIL Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1949, 381 pp. Collection idées. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, complétée le 6 mai 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec. p.30

³⁶ Lucas Bembem, *L'espace de rencontre*, Repères éthiques, Mai-juin 2014, p.1

³⁷ Cf. : L'interaction entre le corps et l'espace *Ni fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar et *Cérémonie* de Yasmine Chami-Kéttani, mémoire de maîtrise en études littéraires par Sabah Amrouch, Montréal, 2008, p.11

faut donc dire comment, nous habitons notre espace vital en accord avec toutes les dialectiques de la vie, comment nous nous enracinons, jour par jour, dans un « coin du monde » »³⁸ dira Bachelard. Ce dernier semble déjà nous indiquer (sans toutefois nous dire comment) la démarche à suivre pour comprendre l'influence de la géographie (l'espace) sur le comportement. Car l'espace, géographiquement parlant, joue en effet un rôle d'influence sur le comportement humain. Remarquons que Coralie insiste par exemple sur la superficie de l'île pour faire remarquer cet espace qui terrorise son personnage Catidja, pour son aspect géographiquement étroit :

« Elle est réellement inconnue. Sur la plupart des Mappemondes, grandes ou de moindre importance, elle fait défaut. L'inconnu de l'océan, c'est l'île d'Anjouan. 425 km², 205.000 habitants. Un certain touriste à l'âme poétique l'a affectueusement baptisée *La perle des Comores*. » (*La perle des Comores*, p.11)

D'abord, notons ce rapport entre la géographie et le personnage, marqué ici par l'emploi du terme « inconnue. » Ce dernier inclut à la fois la géographie de l'île (petite) et sa conséquence (inconnue) pour l'esprit du personnage. « L'inconnue » qui se dégage donc en île contamine le corps humain au point de le transformer en énergie. En effet, le rapport de l'île au personnage n'est pas seulement une indication, ni simplement une référence à la géographie qui, en plus, est notée avec la densité (425 km², 205.000 habitants), mais plutôt une interférence directe qui semble interagir sur l'auteure elle-même pour qui l'inconnue de l'océan, voire même des Mappemondes, est une fatalité pour son personnage comme pour elle-même :

« L'inconnu de l'Océan, c'est toi jolie petite Fatima de vingt printemps au sourire angélique. Seule sur le territoire français et comprenant à peine la langue du Général de Gaule [...] C'est toi aussi chère nièce Roukiya qui te fit « violer » le soir de tes noces, avec la complicité de ta mère et ses congénères, heureuses d'avoir, elles aussi, subi le même sort [...] C'est aussi vous Karim, Salim, Mahmoud, Abdou, Bacar..., jeunes Anjouanais, braves et instruits qui subissez les coutumes de votre pays comme une fatalité et

³⁸BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit, p.24

moi, Marie Coralie, Moina Djini, fille de Badjini, Anjouan est mon île. Elle m'a vu naître, m'a élevée, m'a éduquée. Anjouan c'est moi. Je suis l'inconnue de l'océan. Un jour je l'ai quittée, j'ai coupé le cordon. J'ai voulu l'oublier, me faire oublier. J'ai voulu m'oublier. Inconnue je le suis alors devenue, inconnue je le resterai. Toujours. Pour tous. Aussi longtemps que je persisterai à fuir mon île, à me fuir. » (*La perle des Comores*, p.12-13)

Cette force de « l'inconnue » semble obséder la narratrice. Cela n'est plus une évidence puisque dans ce discours « l'inconnue » catalyse tout un monde. C'est justement l'élément catalyseur pour ceux qui vivent dans l'île comme pour ceux qui tendent à fuir aussi. (« Inconnue je le suis alors devenue, inconnue je le resterai. Toujours. Pour tous. Aussi longtemps que je persisterai à fuir mon île, à me fuir. ») La force de « l'inconnue » est donc cette malédiction de l'île que l'Anjouanais, qui la subit sans raison, est contraint de « fuir » durant toute sa vie. En d'autres termes, ce fait de naître dans un espace géographiquement étroit et inconnu affecte profondément le psychique à tel point que l'on veuille s'en débarrasser. Et d'ailleurs, le fait de préciser la superficie de l'île s'inscrit justement dans cette logique de témoigner, sinon d'attirer l'attention du lecteur sur ce phénomène qui serait la cause de ce qui arriverait au personnage.

Remarquons que la géographie introduite ici, non seulement elle détermine cet espace dans lequel le personnage vit prisonnier, mais aussi et en même temps elle délimite la liberté de pouvoir s'en réjouir. Car, le fait même de s'imaginer vivre dans une ville "petite", en plus d'être dans un pays "inconnu" à cause de sa superficie, influence énormément l'esprit lui-même. Puis, n'est-ce pas une torture morale que de vivre dans un espace où « tout le monde connaît tout le monde »³⁹ ? En effet si, et c'est même le fait qui pousse Moina Djini à s'affirmer inconnue pour l'île qui est sienne. L'espace géographique est donc ce phénomène qui renverse l'ordre psychologique du personnage. Remarquons par ailleurs qu'en parlant de Mayotte qui reste toujours sous la dépendance française, Coralie semble la dispenser de cette force d'inconnue, même si elle fait partie de l'archipel, en la rattachant à un espace connu (la France) : « elle est sans doute la seule à savoir à peu

³⁹ Faiza Soule Youssouf, *Ghizza*, *op. cit.*, p.45

près où elle met les pieds »⁴⁰ Cela dit, « l'inconnue » de l'île ne vient pas seulement de la géographie mais, au contraire, c'est une obsession de la conscience elle-même.

Outre la géographie qui retient notre curiosité, il y a aussi ce fait que la narratrice invite une figure inconnue, ce « certain touriste à l'âme poétique », pour embellir l'image de l'île d'Anjouan en la baptisant de « *perle des Comores* ». Ce fait d'enjoliver l'espace « île » face à la force de « l'inconnue » prouve encore une fois l'attachement de la narratrice à son espace natal. Mais soulignons aussi encore une fois que l'île, par sa forme inconnue, efface toute forme d'amour ressenti, raison pour laquelle la narratrice a préféré inviter une figure touristique pour témoigner de la beauté de l'île à sa place. On notera toutefois ici que, en évoquant ce témoignage, la narratrice cherche une raison qui puisse expliquer le pourquoi de se trouver dans cet espace qu'elle laisse pour inconnue à son lecteur. Autrement dit, le fait d'inviter cette facette unique pour l'île d'Anjouan, *la perle des Comores*, vient de ce besoin d'avoir de quoi tenir pour supporter cette étrangeté et cette force d'inconnue qui obsèdent quotidiennement la narratrice.

Ainsi, l'inconnue semble ne pas s'identifier dans l'île elle-même mais au personnage. Autrement dit, comme à l'image du père face à l'océan, l'image de l'inconnue de l'île est un miroir de l'identité inconnue, incarnée par la narratrice face à son environnement familial.

3. Le chez soi prison

Nous sommes loin de cet univers classique où l'espace évoqué minutieusement est à prendre en considération pour se situer davantage dans l'espace-narration. Certes. Mais chez Coralie Frei, la description, aussi rapide qu'elle soit, est très significative et est à prendre en considération. Ce qui est frappant ici par exemple, c'est que, à l'opposé de l'espace inconnu de l'île qui influence le comportement humain, l'espace « prison » est intentionnellement évoqué, quoique de manière réservée. En effet, la narratrice manifeste toujours le côté craintif qu'elle a à l'endroit de la figure paternelle. Ce côté réservé nous le découvrons dans la narration, comme c'est le cas dans le discours suivant où la narratrice,

⁴⁰C. Frei, *La perle des Comores*, op. cit., p.12

en cachant son jeu derrière les mots, dénonce de manière non agressive, pour ne pas dire polie, l'atmosphère insoutenable de la maison dans laquelle elle a passé son enfance.

« De ma prison, chez mon père, j'entendais les échos des chants et le son des tam-tams, les cris des enfants et les murmures des gens qui se rendaient à la fête puis en revenaient. J'étais interdite de sortie. J'étais punie pour nulle faute. » (*La perle des Comores*, p.138)

Remarquons que ce discours porte en lui-même deux espaces complètement différents, mais interposés et conditionnés de manière à cacher la réelle expression de la narratrice. D'une part, nous avons un espace clos qui comprend l'interdiction et la punition qu'encourt Catidja dans la demeure du père (« De ma prison, [...] J'étais interdite de sortie. J'étais punie pour nulle faute. ») L'introduction de cette phase, qui est implicitement la phrase clé du discours, nous place ainsi dans un espace très sévère, qui plus est fermé, où il ne fait pas bon vivre, tant par son enfermement physique et psychique (interdiction de sortir) que par sa forme arbitraire (être puni pour nulle faute). Cet enfermement physique et psychique n'est pas seulement une plainte pour une vie d'enfance cloisonnée derrière quatre murs, puisque comme nous le verrons plus tard, le personnage rêve des grands espaces. Mais bien plus que cela, c'est une dénonciation de cette claustrophobie exercée à l'endroit de la narratrice. Autrement dit, l'évocation d'un tel souvenir devait être plus que direct, voire agressive, au lieu de raviver l'atmosphère de la prison avec des images qui apaisent tant soit peu l'espace de la narration.

En effet, paradoxalement Catidja nous place dans un espace qui inspire la joie, aussi moindre soit-elle. Cette dernière est évoquée après l'introduction de l'espace du père (« chez mon père »), une description des scènes joyeuses que la narratrice arrive à peine à profiter pour des raisons d'emplacement (« les échos des chants et le son des tam-tams, les cris des enfants et les murmures des gens qui se rendaient à la fête puis en revenaient. ») Certes, la phrase elle-même souligne le manque de pouvoir profiter la joie qu'il fait dehors, ce qui est tout à fait normal puisque, nous l'avons souligné tout à l'heure, il s'agit d'un discours fait depuis un espace clos. Mais toujours est-il que la narratrice a choisi de citer cette atmosphère joyeuse qui l'entoure et qu'elle aimerait malgré tout découvrir.

Pour y revenir, l'influence du père pèse énormément dans le discours de Catidja de

telle manière que, même pour parler de cet espace sans liberté (prison) dans lequel elle a passé la majeure partie de sa vie, elle se sent obligée de faire appel à un environnement vivifiant pour éviter le sentiment de l'hostilité. Cela dit, le discours lui-même relève de l'influence du père. Cela ne nous empêche pas toutefois de souligner que cet espace paternel exprime plus de souffrance que de joie. Même si l'espace « prison » n'est pas à proprement parler physique, puisque la prison ne vient pas de l'environnement lui-même mais de la psychologie de la narratrice, de son arrière-pensée, de son imagination. Nous lisons d'ailleurs dans ce sens que :

« L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination. En particulier, presque toujours il attire. Il concentre de l'être à l'intérieur des limites qui protègent. Le jeu de l'extérieur et de l'intimité n'est pas, dans le règne des images, un jeu équilibré »⁴¹

C'est donc l'imagination qui introduit cet espace de peur et d'agressivité. Comme nous le disions, il n'est pas question d'un espace physique ou géométrique, même si le discours le rend ainsi. C'est la présence du père qui modifie l'environnement joyeux en un espace de terreur et de frayeur. Cela dit, l'environnement rend fermé l'espace, notamment par la présence de la figure paternelle qui annonce le danger, voire même la fatalité. Remarquons par-là que la figure du père déteint négativement sur l'atmosphère. La narratrice la fait décrire avec une hostilité remarquable. C'est un mouvement provoqué involontairement par l'imagination et exécuté par la réflexion. Deleuze, dans une recherche approfondie sur la mémoire dans l'œuvre de Proust, affirme dans ce sens que la mémoire *involontaire* intervient en fonction de la particularité des signes (sensibles) qu'on reçoit. En effet dit-il :

« Les signes sensibles qui s'expliquent par la mémoire involontaire ont un double infériorité, non seulement par rapport aux signes de l'art, mais même par rapport aux signes sensibles qui renvoient à l'imagination. D'une part leur matière est plus opaque et rebelle, leur explication reste trop

⁴¹BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit. p.17

matérielle. D'autre part ils ne surmontent qu'en apparence la contradiction de l'être et du néant. »⁴²

Pour Frei, comme pour Faïza, la figure du père donne en elle-même des signes négatifs. Car pour elles, la figure du père c'est à la fois le cœur dur, le manque d'affection...

« Ma mère m'aimait beaucoup, mon père pas beaucoup »⁴³

Mais c'est aussi le danger, la menace, voire même la mort...

« A lui seul, mon père suffirait pour me l'amener enfin, cette chère mort »
(*La perle des Comores*, p.45)

Déjà, avec ces deux exemples, nous voyons bien comment est supporté le regard du père par rapport à celui de la mère. Le regard de la mère n'est pas reçu comme celui du père chez les deux auteures. Il y a tantôt une balance qui distingue les deux figures, tantôt un pré-jugement réservé à l'un comme à l'autre. Le regard de la mère est ainsi chargé d'attentes positives (beaucoup d'amour), alors que celui du père est soutenu de quelques réserves qui font déjà défaut quant à la partialité du jugement attendu. C'est d'ailleurs la même chose pour la narration suivante :

« Ce jour-là, mon père allait m'annoncer une importante nouvelle. De la cuisine où je surveillais la cuisson du riz, je le vis se servir un verre d'eau bicarbonatée, remède miracle pour ses aigreurs d'estomac. Il l'avala d'une traite, puis rota fort et long comme lui seul savait le faire. Il déposa le verre sur le mortier renversé qui lui servait de vide-poches puis se mit à arpenter la chambre de long en large, mains derrière le dos et la tête penchée en avant. – Catidjaaa ! Mugit-t-il soudain – mon sang fit un tour de veines et se figea dans mes yeux. Je me redressais, bien décidée à défendre ma peau au cas où... J'étais devant lui, résignée, prête à recevoir mon châtiment, puisque tel était mon karma. » (*La perle des Comores*, p.41-42)

⁴² Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » 1987, p.68

⁴³ Faiza S. Y., *Ghizza*, *op. cit.* p.45

La narration introduit un environnement jalonné de peur dès l'appel du père, alors qu'il s'agit plutôt d'une "importante nouvelle". Ce qu'il faut noter c'est que la figure du père est biaisée de frayeur, dans l'absence comme dans la présence⁴⁴. Autrement dit, c'est l'image même du père qui est porteuse de cette atmosphère grisâtre. On remarquera d'ailleurs que même Aboubacar Said Salim semble partager cette même réaction de frayeur envers la figure du père, en évoquant son désir de s'en tenir éloigné :

« Tout le village se déplaçait comme un seul homme pour cultiver le champ de chaque habitant. C'était les seuls moments où Miloude aimait la compagnie des adultes. »⁴⁵

Cela dit, nous ne sommes pas du tout dans une psychologie freudienne où la fille s'attache plus au père qu'à la mère, mais bien plus que cela. Nous sommes bien dans un environnement particulier du père auquel il convient de s'intéresser davantage quant au comportement de ce dernier. Et sans doute, la meilleure façon d'y parvenir, c'est de nous intéresser à la société elle-même.

II. La société ou l'espace d'influence

Nous avons vu précédemment comment la figure du père influence l'espace de façon à le rendre clos et étranger pour la narratrice. Cela étant, nous sommes d'accord pour reconnaître l'influence de l'espace sur le corps et sur l'environnement humain. L'environnement étant une sorte de redéfinition du contact établi entre le corps et l'espace. Dans cette synergie, nous avons pu déceler la façon dont l'espace entre en contact avec le corps, et pas seulement puisqu'il le modèle aussi de façon à faire réagir émotionnellement le Soi. Cela nous pousse à nous intéresser davantage à cette sphère d'influence qui fait interagir le Soi. Sinon, comment l'environnement social, par exemple, influence-t-il la chaîne familiale de façon à s'imposer au Soi ? Ou alors, comment comprendre le pouvoir du social et du familial par rapport au Soi ?

⁴⁴ Remarquons Faïza parle d'un père défunt alors que chez Frei le père est bel et bien vivant.

⁴⁵ Aboubacar Said Salim, *Le bal des mercenaires*, Komedit, Paris, 2013, p.104

Rappelons avant tout que l'influence, définie comme étant l'action exercée entre l'espace et le corps, ou disons carrément la force de l'espace sur le corps, puisque l'énergie est beaucoup plus spatiale que corporelle, nous offre moins le choix de poser le regard sur toute autre force extérieure que sur celle du corps par rapport à un autre. Autrement dit, l'influence se recadre la plupart du temps sur une force corporelle par rapport à une autre. Chose qui est tout à fait légitime, mais qui écarte toutefois l'hypothèse d'une probable prise en compte de la force spatiale. Or, cette dernière y est aussi pour quelque chose puisque, nous semble-t-il, on ne peut parler d'influence sans évoquer au moins l'environnement de deux (espèces) rivaux. Parce qu'il y a en effet une force extérieure (la société, le respect, la différence...) qui fait s'imposer la décision de l'un par rapport à l'autre. En d'autres termes, dans la définition de l'influence, il y a une sorte d'influence autre, disons géométrique, sinon scientifique qui fait respecter l'ordre environnemental. Cette force n'est autre que l'espace ou l'environnement dans lequel s'effectue la relation du Soi envers l'Autre.

Weil nous parle par ailleurs de cette *obéissance* de l'un envers l'autre, tout en insistant sur la reconnaissance de l'ordre de l'un et le consentement de l'autre. C'est-à-dire sans qu'il n'y ait crainte de l'un envers l'autre. Weil nous invite ainsi à traiter la notion d'*obéissance* autrement, c'est-à-dire sans y inclure forcément une quelconque force de soumission. Notons que, pour Weil, l'obéissance est une nourriture nécessaire pour l'âme, un besoin que l'être humain doit assouvir. Cela veut dire entre autres qu'elle doit être nourri de façon permanente, raison pour laquelle Weil insiste pour que ceux qui « commandent obéissent [aussi] de leur côté. »⁴⁶

Pour y revenir, suivant la logique de Weil, nous pouvons déduire que l'influence est un besoin de l'âme. Aussi ajoutons que, tout comme l'obéissance, l'influence « est de deux espèces : obéissance à des règles établies et obéissance à des êtres humains regardés comme des chefs »⁴⁷. Et, véritablement, même si les répercussions semblent souvent prouver le contraire, elle n'est pas du tout une pénalisation. Car, certaines situations en

⁴⁶WEIL Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1949, 381 pp. Collection idées. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, complétée le 6 mai 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec., p.15

⁴⁷*Ibidem.*

effet nécessitent une certaine influence pour qu'il y ait respect et considération. C'est le cas par exemple du système social africain où les traditions et les coutumes ne vivent que sous l'influence des aïeux. Autrement dit, l'influence n'est pas seulement un système d'imposition car elle peut aussi servir d'objet de pérennité et de sérénité.

1. Système d'une société féodale

Le concept de la « féodalité » date du Moyen Âge. Il désigne particulièrement un régime politique et social caractérisé par le pouvoir des fiefs et des seigneurs. Ces derniers, en échange d'une protection, faisaient travailler durement les paysans qui vivaient dans la crainte et la famine. La société féodale était ainsi une société rurale. Ce qu'il nous faut savoir, c'est qu'au fil du temps le concept a pris diverses formes d'interprétations, tant au niveau politique que social. Les chercheurs qui ont travaillé sur la féodalité et son évolution nous ont, en effet, souligné quelques changements du concept, voire même une redéfinition du terme. C'est d'ailleurs ce que nous apprend Bloch, en précisant surtout que « les mots [cependant]⁴⁸ sont comme des monnaies très usées, à force de circuler de main en main ; ils perdent leur relief étymologique. »⁴⁹ Aussi, ajoutera-t-il dans ce sens que :

« Dans l'usage aujourd'hui courant, « féodalité » et « société féodale » recouvrent un ensemble intriqué d'images où le fief proprement dit a cessé de figurer au premier plan. »⁵⁰

Notons de prime abord que ce n'est pas vraiment l'existence des fiefs qui nous intéresse ici, même s'il est clair que parler de fief c'est évoquer aussi un autre système d'influence. Mais, ce qui nous intéresse ici c'est plutôt le pouvoir de l'un (le père) et l'obéissance de l'autre (la fille), comme le sous-entend le concept lui-même d'une société féodale. Nous nous intéressons sans doute à l'ordre et à l'obéissance d'une part, et, d'autre part, à la hiérarchie et à l'honneur.

⁴⁸ C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ Marc Bloch, *La société féodale*, Editions Albin Michel, Paris, 1982, 704 pages. Collection 'L'évolution de l'Humanité', tomes XXXIV et XXXIVbis. Édition électronique complétée le 31 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, p.8

⁵⁰ *Idem.*

a. L'ordre

L'ordre, du verbe ordonner, est, comme nous le dit Weil, un besoin de l'âme. Il en est d'ailleurs le premier, avec pour mission d'améliorer les relations sociales dans le respect des obligations. Et à Weil d'ajouter que « l'âme ne souffre une violence spirituelle de la part des circonstances extérieures que dans ce cas »⁵¹. Vu sous cet angle, l'ordre demeure indiscutablement un besoin de l'âme pour l'être qui a besoin d'un espace meilleur, un espace qui inspire la joie de vivre. Mais, ce que Weil semble omettre, même s'il en parle implicitement en présentant les trois sortes d'ordre⁵² face aux trois espèces d'hommes, c'est que dans l'ordre, il y a lieu aussi de « commandement », donc d'autorité. Et c'est dans ce sens que nous l'employons ici pour faire référence à l'autorité de la figure paternelle, et pas seulement pour sa fille Catidja, mais aussi pour la mère et pour toutes les personnes influencées par lui. Le sujet de l'autorité est on ne peut plus discuté dans le récit. La narratrice l'évoque, la plupart du temps, comme une sorte de fatalité, surtout quand elle parle d'elle-même, ou de sa mère ou de l'un des membres de sa famille.

« Ma vie était ailleurs. Ainsi l'avait décidé mon père. » (*La perle des Comores*, p.320)

Remarquons dans cette déclaration que la décision du père sonne comme une sorte de punition pour la narratrice, alors qu'en réalité cette dernière ressent l'envie de voyager, de partir loin de l'île d'Anjouan. Ainsi, le Soi semble coincé, prisonnier de son rêve, parce qu'il n'arrive pas justement à se sentir lui-même. Il se sent dos au mur face à la décision de l'Autre, le père qui, au lieu de participer à la réalisation du rêve de Soi, manifeste clairement son influence. En quelque sorte, c'est une imposition de l'Autre face aux décisions de Soi. Muriel parle surtout d'un personnage qui manifeste sa "singularité" dans

⁵¹WEIL Simone, *L'enracinement*, op. cit., p.11

⁵² Weil établit trois types d'ordre à travers trois espèces d'hommes en se basant sur le danger et la pression. Ainsi, dit-il : « Il y a ceux qui ont beaucoup de courage naturel, un tempérament dans une large mesure étranger à la peur, une imagination peu tournée au cauchemar ; ceux-là vont souvent au danger avec légèreté, dans un esprit aventureux, sans dépenser beaucoup d'attention pour choisir le danger. Il y a ceux pour qui le courage est difficile, mais qui en puisent l'énergie dans des mobiles impurs. Le désir d'une décoration, la vengeance, la haine, sont des exemples de ce genre de mobiles ; il y en a un très grand nombre, très différents selon les caractères et les circonstances. Il y a ceux qui obéissent à un ordre direct et particulier venu de Dieu. » (*Ibid.*, p.135)

les choix qu'on lui fait prendre⁵³. Ainsi, l'ordre n'est pas ici comme le définit Weil, « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations »⁵⁴, mais bien au contraire un déchirement psychologique du personnage, puisqu'au lieu d'un consentement il subit.

François Pommier, quant à lui, parlera plutôt de « l'absence de l'autre »⁵⁵ dans ce sens qu'il y a une force dominatrice qui écrase l'Autre. Le déséquilibre de cette équation humaine donne lieu à un effacement du sujet, le principal, pour céder la place au second. Et c'est d'ailleurs ce qu'en pensera Weil dans *La pesanteur et la grâce*,⁵⁶ en parlant de la force destructrice qui efface le « Je » de la narration. En effet, cette force extérieure – ou divine, pour utiliser le terme exact de l'auteur – qu'on assimilera ici à l'autorité du père, détruit le "Je" dans la mesure où ce dernier ne parle que pour rendre service à l'Autre ; sinon pour reproduire (accomplir ?) les décisions de l'Autre. C'est en quelque sorte, parler sans avoir véritablement la parole. Toutefois, et nous le notons avec Weil, même si le malheur vient de l'extérieur, la destruction se fait de l'intérieur,⁵⁷ car le Soi qui obéit (sans aucune forme de consentement) est contraint de s'ignorer intérieurement.

L'ordre est ainsi une domination, et pas seulement puisqu'il est bien question d'une destruction de Soi (qui obéit – se souscrit – à l'Autre). Aussi, l'autorité du père n'est pas seulement une influence au sens strict du terme, mais loin de là, elle est une souffrance morale pour Catidja qui doit s'y soumettre. D'ailleurs, le personnage principal de *Ghizza* ira jusqu'à le dire avec des termes on ne peut plus clairs, dans un passage où le personnage se trouve dans l'ambiguïté du choix entre partir ou mourir :

⁵³ MURIEL Briançon, « *L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ?* », *L'identité, Sciences-croisées* N° 2-3 du juin 2008

⁵⁴ BACHELARD G., *La poétique de l'espace, op. cit.*, p.11

⁵⁵ Pommier François, (2012), *Destruction de l'altérité en analyse*. In : Cupa D, Chaudoye G., *Figures de la cruauté*, Sèvres, EDK, pp. 59-69.

⁵⁶ WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*. Librairie Plon (Paris), 1947 et 1988, 210 pp., Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh, complétée le 11 juillet 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

⁵⁷ Dans ce sens, il ajoute aussi que « quand le je est blessé du dehors, il a d'abord la révolte la plus extrême, la plus amère, comme un animal qui se débat. Mais dès que le je est à moitié mort, il désire être achevé et se laisse aller à l'évanouissement. Si alors une touche d'amour le réveille, c'est une douleur extrême et qui produit la colère et parfois la haine contre celui qui a provoqué cette douleur. De là chez les êtres déçus, ces réactions en apparence inexplicables de vengeance contre le bienfaiteur. » (WEIL Simone, *L'Enracinement, op. cit.*, p.36)

« Ici je suis condamnée à être moi »⁵⁸

C'est en effet cette condamnation d'obéir à des décisions qu'elle ne consente même pas qui fait du personnage de *Ghizza*⁵⁹ ce que la société veut qu'elle soit. Autrement dit, le personnage est condamné à être un Moi (traditionnel) qu'il n'est pas. Ou pour faire simple, il n'a pas la volonté d'agir, puisque celle-ci est réservée à une certaine influence traditionnelle. D'où la raison de s'intéresser à une probable soumission.

b. De l'obéissance à la soumission

Suivant la logique de Weil, le besoin de l'ordre comme nourriture de l'âme fait appel directement au besoin de l'obéissance. En effet, dit-il :

« [Le besoin de l'obéissance en tant que nourriture de l'âme]⁶⁰ suppose le consentement, non pas à l'égard de chacun des ordres reçus, mais un consentement accordé une fois pour toutes, sous la seule réserve, le cas échéant, des exigences de la conscience.»⁶¹

En d'autres termes, l'obéissance vient après consentement de l'ordre reçu, ou disons simplement que l'obéissance est automatiquement consenti comme un besoin après établissement de l'ordre. Mais si nous tenons en compte le genre d'ordre qu'on a pu établir précédemment, aussi bien chez Frei que chez Faïza, on se rend vite compte qu'il s'agit en fait d'une forme de manipulation clairement exposée pour que le terme d'obéissance apparaisse comme tel. Cela est clair dans le texte, nous avons pu le constater précédemment quand le personnage parlait comme un Moi qui exprime les souhaits des Autres. C'est d'ailleurs cette impression qui rend le Soi esclave de l'Autre qui nous pousse à poser l'interrogation sur l'obéissance. En effet, ce n'est pas l'obéissance en elle-même qui pose véritablement problème, mais plutôt l'imposition (l'ordre) qui l'accompagne, le fait de se sentir soumis face à l'Autre, comme à l'exemple suivant tiré dans *Ghizza* de Faïza :

⁵⁸Faiza S. Y., *Ghizza*, *op. cit.* p.130

⁵⁹*Ibid.*, p.16

⁶⁰ C'est nous qui soulignons.

⁶¹WEIL Simone, *L'enracinement*, *op. cit.*, p.15

« Nous ne sommes pas venus là pour te demander ton avis, nous sommes venus t’informer et prendre les dispositions quant à la date du mariage. Et Avant que tu ne viennes, nous avons réfléchi et avons décidé que ce serait dans une semaine. »⁶²

Cette citation nous laisse voir un Soi qui, non seulement doit se soumettre aux décisions de l’Autre, mais surtout n’a pas son mot à dire. C’est-à-dire, un Soi esclave qui subit les décisions de l’Autre, celles de la famille. Autrement dit, même la notion d’obéissance qui devrait primer ici, puisque nous parlons de relation familiale, a perdu toute valeur dans ce sens que le personnage n’a pas la liberté de consentir. Pour rappel, Weil dans sa logique fait se succéder respectivement le besoin de l’ordre, de la liberté et de l’obéissance. Autrement dit, il veut nous montrer, même s’il ne le dit pas, qu’entre l’ordre et l’obéissance, il doit y avoir une certaine liberté. En d’autres termes, la liberté de celui qui obéit est un facteur capital qu’il faut prendre en compte pour qu’il y ait obéissance. C’est d’ailleurs ce que Weil pense en parlant de consentement⁶³. Or, dans le présent cas, le Soi n’a pas cette liberté d’obéir, il est plutôt dans l’emprise de la force de l’Autre, de son imposition. Qu’il le veuille ou non, le Soi doit se plier aux ordres de l’Autre. Raison pour laquelle nous parlons plutôt de soumission. Mais, pour que les choses soient claires, dans le cas présent c’est l’obéissance qui fait appel à cette soumission dans ce sens où nous parlons d’un ordre qui fait s’imposer l’obéissance, même si Bertho pense plutôt qu’il faut inscrire cette soumission dans la peur, puisque, dit-il :

« Le sécuritaire appelle [donc] le sécuritaire et la peur appelle, légitime, impose, l’obéissance. »⁶⁴

⁶² Faiza S. Y., *Ghizza*, op. cit.16

⁶³ La notion de consentement pour Weil comme pour Hobbes, s’articule surtout autour de la contrepartie de deux consentants. Paul Munier le résume en « l’acte par lequel l’individu, après « délibération » (Hobbes, 1999, p. 138), « se dessaisit » de son droit sur une chose quelconque, en le transmettant à un autre individu (1999, p. 130), en vue d’une contrepartie – ce en quoi il y a « contrat » (1999, p. 132). La contrepartie n’est pas immédiate mais regarde l’existence future du contractant – ce en quoi il y a « convention » ou « pacte » (1999, p. 132-133)³ – et elle est d’ordre politique (le terme de consentement, « *consent* » en anglais⁴, est chez Hobbes quasi exclusivement affecté au discours portant explicitement sur le politique) » (Paul Munier, « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes. », p.77)

⁶⁴ Bertho Alain, *Nous autres nous-mêmes*, Ethographie politique du présent, Edition du Croquant, 2008, p.96

Notons que Bertho parle surtout du sentiment de la peur, tout en évoquant parallèlement la question de l'ordre, même si les deux sont spécialement expliqués dans un contexte religieux. Toutefois dans son intervention, nous aurons compris que la peur est surtout un argument de « discipline » pour instaurer la sécurité. Obéir qui est donc un consentement à la volonté de l'Autre, semble indiquer dans ce sens qu'il y a des rapports d'autorité entre le père (Badjini) et l'enfant (Catidja). Et d'ailleurs, puisque nous y sommes, parfois l'autorité du père apparaît comme une sorte d'orgueil envers la famille maternelle de la narratrice. Nous faisons référence entre autres à la scène où, décrivant la visite du feu grand-oncle Gallieni à sa nièce (la mère de la narratrice) dans la bijouterie de son père, la narratrice de *La perle des Comores* épingle son père de ce caractère calamiteux envers sa belle-famille :

« Le propriétaire le reçut comme il le faisait avec tous ceux de sa belle-famille, par un grognement et un « qu'est-ce que vous voulez ? » » (*La perles des Comores*, p.16)

Remarquons ici qu'au lieu de préciser le nom du "propriétaire" de la bijouterie qui n'est autre que son père, Catidja préfère s'enfermer dans sa capsule de fille peureuse qui ne peut affronter son père, même dans l'absence. Le père devient ainsi un personnage complètement étranger. Mais, ce n'est pas vraiment ce qui nous intéresse ici puisque nous avons vu et discuté en somme la cause de cette peur. Et nous allons sans doute y revenir, puisque ce sentiment de peur installe une certaine forme d'étrangeté chez le personnage. Mais pour le moment, ce qui nous interpelle, c'est cette autorité qui s'installe chez le père, et qui semble incarner l'image de la société.

En effet, chez Faïza comme chez Frei, les points de vue sur l'autorité du père semblent se croiser. Et la similitude s'inscrit principalement sur cette autorité inébranlable que détiennent certaines figures masculines de la famille sur les autres, et particulièrement les [jeunes ?] filles. Mais, au-delà même de cette vision partagée entre les deux auteures, c'est surtout la question d'une tradition instrumentalisée qui se soulève. Une autre forme d'influence typiquement spatiale, puisqu'elle émane de la société, qui nous fait s'interroger sur la société elle-même. Mais est-ce vraiment légitime de prendre en compte cette vision de la société comorienne qui est marquée d'intrigues traditionnelles, notamment celle de

l'influence entre les différentes couches sociales ?

2. Intrigues traditionnelles

La tradition est, d'une manière générale, la vitrine d'un pays. Elle permet en effet de miroiter l'image du pays à travers certains rites souvent incompris de la société. La langue française la définit généralement comme tout ce qui est d'usage dans la société, et transmis de génération en génération. C'est du moins ce que nous en tiendrons du dictionnaire *Hachette*⁶⁵ qui, de ses propres termes, parle de « manière de faire transmise(s) par les générations antérieures. » La tradition est ainsi traitée, la plupart du temps, dans sa facette d'héritage et de transmission. Mais cela n'empêche d'y entrevoir des signes d'évolution, voire même de révolution traditionnelle qui conduisent à un bouleversement total des us et coutumes de la société. C'est en tout cas ainsi que le conçoit Lenclud en nous parlant de tradition qui change de génération après génération. Car, en effet, certaines sociétés sont, dit-on, « plus traditionnelles que d'autres », et cet autre critère de "traditionalité" fait qu'au fil du temps *la tradition n'est plus ce qu'elle était...*⁶⁶, elle s'enrichit.

L'auteure de *la perle des Comores*, quant à elle, perçoit la tradition comme une sorte de malédiction qui tomberait sur les jeunes de la société comorienne, et plus particulièrement aux Anjouanais. Ces derniers, dit-elle, subissent les coutumes comme « une fatalité. »⁶⁷ On remarquera dès lors qu'elle profite du genre romanesque autobiographique pour inculquer cette pensée singulière dans l'esprit de la narratrice. Cette dernière ne cachera pas son mépris à l'égard de tout ce qui se fait au nom d'une tradition anarchique. Citons entre autres, l'imposition de certaines obligations coutumières telle que la circoncision, ou encore la non considération de la figure féminine, le mariage arrangé sans en avertir la mariée, le mariage précoce,... et par-dessus tout, la complicité de la femme dans ce tumulte traditionnel. Mais sa distanciation vis-à-vis de la tradition vient surtout de ces "intrigues traditionnelles" qui auraient, directement ou indirectement, un

⁶⁵*Dictionnaire Hachette*, Hachette livre, Paris, 2004

⁶⁶Lenclud Gérard, *La tradition n'est plus ce qu'elle était...* Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie, *Terrain*, n° 9, pp. 110-123, 1987

⁶⁷C. Frei, *La perle des Comores, op. cit.*, p.13

impact sur les « jeunes Anjouanais braves et instruits »⁶⁸ qui vont même jusqu'à vouloir se déraciner de l'île pour s'enraciner ailleurs. La société comorienne a en effet ouvert une brèche pour favoriser certaines figures de la société par rapport à d'autres, en instaurant la hiérarchie des couches sociales d'une part et, d'autre part, en privilégiant l'honneur à certaines figures de la société.

a. Structure hiérarchique

La hiérarchie est l'un des besoins de l'âme traités dans *l'enracinement* de S. Weil comme un atout social puisqu'elle contribue à faire installer en chacun une certaine considération à l'égard des autres, « considérés non pas dans leurs personnes ni dans le pouvoir qu'ils exercent, mais comme des symboles. »⁶⁹ Elle installe ainsi la vénération des uns et inspire le dévouement des autres, sans pour autant faire appel à leurs rangs de supériorité ou d'infériorité dans la société. Mais cette vision de Weil n'est qu'une emphase, pour ne pas dire superficielle, car la définition même du terme annonce déjà une subordination d'éléments, les uns suivant les autres⁷⁰. Dans ce sens, la hiérarchie est certes un atout qui contribue à l'harmonisation de la société mais qui la rend aussi partielle et anarchique. C'est d'ailleurs dans cette atmosphère purement matérialiste que l'écrivain sénégalais Ousmane Sembene attribuait le rang de « capitaine » à El Hadji Abdou Kader Beye, le personnage principal du *Xala*,⁷¹ pour son troisième mariage.

Ce passage d'un rang à un autre est sans doute reproduit dans *Ghizza*. Mais à l'image de la femme après mariage, c'est toujours l'homme qui sert de vitrine :

« Une femme sans mari est morte socialement (une morte qui respire quand même). Une femme sans mari n'a aucune réelle existence dans notre société »⁷²

⁶⁸*Idem.*

⁶⁹WEIL Simone, *L'enracinement, op. cit.*, p.19

⁷⁰*Dictionnaire Hachette, op. cit.*

⁷¹ Sembene Ousmane, *Xala*, Présence Africaine, 1973

⁷²Faiza, S. Y., *Ghizza, op. cit.* p.70

Nous retiendrons de cette citation que c'est la société qui fait installer les règles et qui, par la même occasion, dicte aussi ses lois. Il n'y a donc pas lieu de croire en une quelconque appréciation de la part de l'auteure qui s'en moque visiblement en ironisant sur cette sorte de distinction sociale. Remarquons par ailleurs que même certaines figures masculines n'apprécient guère cette imposition sociale qui fait que certaines en sortent maîtres alors que d'autres en sont victimes. Nous citerons entre autres Aboubacar Ben Salim qui, dans *Le bal des mercenaires*,⁷³ parle d'une société « gérontocratique » dans laquelle les vieux sont les véritables privilégiés (par rapport aux jeunes), car ce sont eux qui détiennent le statut d'honneur. Et c'est ainsi d'ailleurs qu'il pointera du doigt ces vieillards mal impropres desdites sociétés villageoises (« les Mlariba, les *Fundi* Minazi, les Msankasi, les Mwendraya ») qui pillent les biens de la société en y faisant régner la loi, la leur. Nous retrouverons de même, dans la pièce théâtrale de Mohamed Toihiri, *La nationalité*⁷⁴, cette même catégorie de gens qui se permettent à tout, et qui vont jusqu'à humilier les autres juste parce qu'ils ont fait le *anda*,⁷⁵ comme le veut la tradition pour accéder au rang de grand notables:

« Je te remettrai toujours à ta place tant que tu n'auras pas fait ton grand mariage. »⁷⁶

Pour y revenir, la société qui a hiérarchisé le corps social, a ainsi donné naissance à une certaine forme d'influence des uns par rapport aux autres. Cette force est non seulement une influence de l'Autre par rapport au Soi, mais lui donne aussi une autre image. Celle d'un Soi ordinaire qui se plie à l'Autre implicitement spécial. C'est, pour ainsi dire, une forme de privilège que la tradition, puisque tout vient d'elle, réserve aux uns en "défavorisant" les autres. Et c'est peut-être ce qu'en pense Frei en parlant de coutume subie comme une « fatalité. » Le pouvoir de l'honneur en est un exemple on ne peut plus concret.

⁷³ Aboubacar Said Salim, *le bal des mercenaires*, Komedit, Paris, 2013

⁷⁴ Mohamed Toihiri, *La nationalité*, Edition A3, Paris, 2001

⁷⁵ Grand mariage traditionnel.

⁷⁶ Mohamed Toihiri, *La Nationalité, op. cit.*, p.9

b. Le pouvoir de l'honneur

Nous avons vu précédemment comment la société donne pouvoir à certaines figures de la société, plaçant ainsi l'honneur au centre de tout. Mais ce que nous n'avons pas encore pris en compte c'est comment, en plus d'être une controverse sociale, l'honneur peut être aussi à l'origine des multiples tensions entre les différentes classes sociales. En effet, définir le concept d'honneur revient souvent à placer l'estime et la considération de l'un envers l'autre comme le *prima* du terme. Or, cette prise en compte n'est qu'une interprétation superficielle. Certes, l'honneur est ce sentiment d'estime et de considération porté à l'intention de l'Autre, et c'est d'ailleurs pour ces deux notions qu'on lui attribue « force » et « pouvoir ».

« L'Honneur. Il est plus fort que tout. Son pouvoir est tel que le comorien se damnerait pour le préserver. » (*La perle des Comores*, p.204)

Mais cela ne veut en aucun cas dire que la notion se limite à cette unique interprétation. Elle s'ouvre au contraire sur différentes variables. Tantôt elle est une dignité acquise, tantôt une démonstration de respect. Autrement dit, elle change d'image par rapport à celui qui l'emploie. Nous avons déjà remarqué que la notion d'honneur porte en elle-même une certaine distinction, une certaine différenciation du vénéré et de celui qui vénère.

A ce stade Weil parle de « privatisation » de l'honneur, en mettant ainsi l'accent sur « la considération infligée à des catégories d'êtres humains. »⁷⁷ Tenant en compte le poids d'influence infligée à ces catégories sociales pour instaurer cette considération aux autres, il ne suffit pas de préciser davantage pour comprendre qu'il ne s'agit pas d'hierarchisation, mais plutôt d'une distinction de classes sociales. C'est d'ailleurs ce que Faïza semble vouloir dire dans *Ghizza* en s'exprimant dans ces termes :

« Nous n'étions pas de la même classe sociale. »⁷⁸

⁷⁷WEIL Simone, *L'enracinement*, op. cit., p.21

⁷⁸Faïza S. Y., *Ghizza*, op. cit., p.107

Et à Weil d'ajouter : « De telles catégories ne doivent pas exister. »⁷⁹ Ainsi, comme dans la hiérarchie, l'honneur qui en est d'ailleurs le résultat, impose aussi son influence de façon à souligner la fatalité de la coutume. Mais c'est avant tout une imposition sociale, et d'ailleurs à ce propos, parfois la religion devient une imposition sociale.

3. Sacralisation de la religion

Le sujet de la religion demeure un choix difficile, voire même préoccupant, pour l'auteure de *la perle des Comores* qui essaie tant bien que mal de faire cohabiter deux religions qui ont marqué sa vie de jeunesse : l'une, l'Islam, celle dite religion principale du pays, instaurée partout et dans tout ; et l'autre, le Christianisme, celle dite religion des étrangers ou des « non-croyants », quasiment inexistant chez le peuple, mais qui fascine énormément la jeune et naïve Catidja. De ce chevauchement religieux naît un sentiment nouveau d'une conquête de foi. Le personnage principal est souvent confus entre suivre la religion de ses ancêtres et celle de son amie Emilie pour qui elle déversera autant d'affection. Mais c'est surtout une chance pour nous de voir et comprendre la prise de position de la religion principale rendue sacrée vis-à-vis d'une intrusion religieuse pour laquelle la pratique demeure un grand péché.

a. Monotonie religieuse

Comme nous l'avons vu et compris précédemment, pour Frei, les indigènes sont des sujets qui subissent des choix imposés par le système social, la coutume en particulier. C'est déjà une mise en garde claire qui nous donne l'opportunité de saisir la conception de l'auteure de façon à nous en servir pour comprendre davantage le sujet de la sacralisation de la religion car, notons-le, Frei elle-même semble bien avoir tranché sur la question.

« Je voulu me signer comme me l'avait enseigné Emilie, je n'osai pas. Ma naissance me l'interdisait. Alors je me contentai de faire un pied de nez. »
(*La perle des Comores*, p.380)

⁷⁹WEIL Simone, *L'enracinement*, op. cit., p.21

Pour y revenir, la question de la religion chez Frei apparait comme une imposition de choix sur les personnages. D'ailleurs, le personnage principal en souffrira spirituellement comme nous le prouve la citation précédente ; car ce dernier est partagé entre un choix social qui lui "impose" une religion monotone d'une part, et un choix amical (pour son amie Emilie) qui ébranle sa foi. Elle finira par toutes les ignorer :

« Trop accaparée par l'explosion de mes hormones, j'avais négligé Le Père, Jésus et Marie, et même Allah et Mahomet. » (*La perle des Comores*, p.345)

Remarquons d'emblée que Frei n'a pas fait que s'indigner contre cette imposition religieuse à son encontre, elle a, semble-t-il, soulevé aussi un sujet qui demeure tabou dans la littérature comorienne, celui de la religion de l'Autre. Aucun auteur avant elle, à notre connaissance, n'a confronté la religion musulmane du pays à une quelconque autre religion. Se détacher de cette monotonie religieuse semble clairement être ainsi un sujet préoccupant pour Coralie Frei. D'ailleurs, elle en fera quelques critiques vaguement stéréotypées, en comparant le quotidien des religieux à une perte de temps⁸⁰, et la crainte du Grand Allah pour de la superstition. Alors que, même si nous ne pouvons pas omettre la question de la superstition dans la société comorienne où certaines pratiques purement traditionnelles, et même quelques fois animistes, sont considérées comme faisant partie de l'Islam, nous ne pouvons pas comparer le culte musulman à de la superstition.

Notons par ailleurs que la question de la religion dans la littérature comorienne n'est pas, semble-t-il, un sujet complémentaire à la tradition et/ou à la culture, mais les deux à la fois. En effet, cela se laisse voir chez presque tous les auteurs. Il en va d'un personnage qui souhaite accomplir une mission très importante :

« Ce qui est certain, c'est que notre opération réussira. Elle réussira car Dieu, les Anges, Ses prophètes, les Compagnons et les Cheikhs sont avec nous contre ennemi de la religion »⁸¹

A un débat sur une cause importante de la société :

⁸⁰ « Ils jouaient à longueur de journée aux jeux de société, traînaient dans les *Bangwés* discutant de tout et de rien en tirant un chapelet qui n'en finissait guère, ou faisaient des heures supplémentaires à la mosquée pour tromper leur oisiveté. » (*La perle des Comores*, p.172-173)

⁸¹ Mohamed Toihiri, *La république des imberbes*, op. cit., p.169

« Le premier précepte de toute religion n'est-il pas : tu ne tueras point ? Et comment voulez-vous que des gens qui vivent du crime puissent être musulmans ? C'est tout simplement une insulte à notre religion. »⁸²

Sans doute, nombre d'auteurs comoriens ont eux aussi cherché à critiquer la religion, non qu'elle est source de monotonie dans la société, mais parce qu'elle domine la culture et la tradition de la société. Mohamed Toihiri s'y est déclaré être en première ligne, en écrivant ses deux pièces théâtrales *La nationalité*⁸³ et *L'école de Bangano*⁸⁴ qui démontent en toutes pièces le comportement fallacieux des grands notables, lesdits "religieux". Patrice Ahmed Abdallah en fera de même dans *Le notable répudié*⁸⁵. D'autres, s'y impliqueront personnellement, allant jusqu'à jouer le rôle de la défense. D'ailleurs, Frei semble s'y inviter de près, même si elle préfère parler de tolérance.

b. La tolérance

Certes, nous constatons qu'il y a une certaine distance entre les pensées des auteurs comoriens eux-mêmes et leur façon de concevoir le rôle de la religion dans la société. Il semblerait, selon notre propre lecture romanesque, que certains pensent que la religion est une affaire socio-culturelle, alors que les autres pensent au contraire que la religion est une et la culture en est autre. Cela va de soi. Mais tous s'accordent quand même sur le fait que la religion est le pilier même du pays, en plus d'être la fondation de la tradition, des us, de la coutume... De ce fait, les uns comme les autres se sont vu s'aligner sur la même ligne de la défense. Dans ce sens, d'ailleurs, Weil soutient aussi que la religion a « un rôle dominant dans le développement de la culture, de la pensée, de la civilisation humaine. Une instruction dans laquelle il n'est jamais question de religion est une absurdité. »⁸⁶

A y voir clair, Weil joue le rôle de la défense. Autrement dit, défendre sa religion comme le font les auteurs de la littérature comorienne n'est pas en soi le grand souci, car la religion elle-même est « proclamée une affaire privée », affirmera Weil. En effet dit-elle :

⁸²Aboubacar Said Salim, *Le bal des mercenaires*, op. cit., p.21

⁸³Mohamed Toihiri, *La nationalité*, op. cit.

⁸⁴ Mohamed Toihiri, *L'école de Bangano*, Klamba édition, 2005

⁸⁵ Patrice Ahmed Abdallah, *le notable répudié*, Komedit, 2002

⁸⁶WEIL Simone, *L'enracinement*, op. cit., p.67

« La religion a été proclamée une affaire privée. Selon les habitudes d'esprit actuelles, cela ne veut pas dire qu'elle réside dans le secret de l'âme, dans ce lieu profondément caché où même la conscience de chacun ne pénètre pas. Cela veut dire qu'elle est affaire de choix, d'opinion, de goût, presque de fantaisie quelque chose comme le choix d'un parti politique ou même comme le choix d'une cravate ; ou encore qu'elle est affaire de famille, d'éducation, d'entourage. Étant devenue une chose privée, elle perd le caractère obligatoire réservé aux choses publiques, et par suite n'a plus de titre incontesté à la fidélité. »⁸⁷

Le choix étant fait de protéger sa religion, celle de l'Autre devient forcément une menace. La religion de l'Autre devient ainsi un péché grave qu'il faut s'en passer au risque de devenir mécréant. Car les mécréants sont forcément dans l'autre camp de la religion. Mais, de ce péché se trace une ligne droite, celle qui limite le Soi à ne regarder que sa foi, celle qui fait vêtir à l'Autre les habits de l'étranger. Ce dernier est pour ainsi dire libre de pécher du moment qu'il ne le fait pas à l'image du pays. Autrement dit, comme la religion est à l'image de tout, le pays y compris, tout acte à son encontre est un péché, y compris appartenir à une autre religion. D'où ce qui empêche Catidja de pratiquer ouvertement le Christianisme alors qu'Emilie, étrangère qu'elle fut, le pouvait comme tous ceux des siens :

« Des non-croyants, déploraient les Ouaniens, mais c'étaient des étrangers et ils leur pardonnaient leurs erreurs. » (*La perle des Comores*, p.165)

Ainsi, la tolérance, semble-t-il, n'est pas pour la religion de l'Autre mais plutôt pour l'Autre en tant qu'« étranger », autrement dit, elle est un choix de visage et non de foi. Ainsi, le blanc est toléré pour sa religion par respect de sa peau, sa couleur mais surtout son visage, alors que l'indigène n'est pas autorisé par respect de la société. Cette balance entre le corps pour l'un et l'espace pour l'autre souligne, non seulement l'influence de l'un envers l'autre, mais trace aussi des frontières et des territoires.

⁸⁷*Ibid.*, p.88

III. L'espace étranger

1. Péjoration de l'indigène

Notre analyse précédente ne nous laisse pas indifférent quant au fait qu'il y a une balance entre l'espace de l'indigène et celui de l'étranger. En effet, l'espace natal demeure un lieu étranger pour Catidja pour qui vivre à l'étranger devient une passion. Cette dernière, Catidja, est d'ailleurs jalouée par l'image de l'étranger, le *mouzoungou*, dans la société comorienne. Le visage de l'étranger porte en effet cette marque de "supériorité" par rapport à celui de l'indigène dans ce sens où le premier est permis de faire ce que le second ne peut pas⁸⁸. Cela étant, la relation entre l'indigène et l'étranger demeure ainsi une relation chargée de nombreux préjugés raciaux entre le maître blanc dominateur et l'indigène soumis. Mais c'est aussi et surtout un conflit d'intérêt entre l'indigène qui se forge une place au sein de sa propre société et l'étranger à qui la société donne une place considérable. Cette situation génère une sorte de malaise, mais surtout elle est incomprise pour l'indigène qui se sent étranger dans son propre espace, comme le souligne la citation suivante :

« Les élèves ne s'en plaignaient pas, ils ne réclamaient pas de droit qu'ils ne possédaient pas. C'étaient des indigènes. » (*La perle des Comores*, p.169)

Dit avec ces termes, il est clair que l'indigène n'a pas véritablement sa place dans la société de son propre pays. Il est "éjecté" socialement, pour ne pas parler d'assimilation. Et d'ailleurs, l'écriture elle-même de cette phrase nous laisse présager que nous sommes sans doute à l'époque du colonialisme, non seulement parce que nous assistons à ce que l'UNESCO qualifie de « préjugé racial »⁸⁹ et qu'on retrouve surtout au temps colonial, mais parce qu'aussi « l'adjectif « indigène » renvoie en effet à un statut juridique colonial, et par extension à la vision européenne des mondes locaux : c'est par conséquent un

⁸⁸ Juste à titre d'exemple : « par la faute de son père, Emilie était toujours en retard. Le maître ne disait rien. Il ne la réprimandait, ni ne tapait avec la règle sur ses ongles manucurés. C'était une mouzoungou. Elle était différente, elle était supérieure. » (C. Frei, *La perle des Comores*, p.169)

⁸⁹ UNESCO : Déclaration sur la race et les préjugés raciaux adoptée par la Conférence générale à sa vingtième session, Paris, le 27 novembre 1978, Article2, alinéa1.

vocable assez peu approprié à la saisie de leurs dynamiques propres. »⁹⁰ Cela présuppose entre autres que même si Frei semble n'être pas une anticolonialiste, l'amour et l'attachement qu'elle réserve à la France, à travers le personnage de Catidja, n'est pas un désir mais une impulsion, celle de rejoindre cet espace métropolitain qu'elle pense être aussi sien. Outre cette éjection sociale psychologiquement marqué par cette sorte de discrimination sociale⁹¹, le roman nous brosse aussi l'image d'un peuple réduit au mépris et à la dérision.

En effet, comme nous le montre clairement le paragraphe suivant, la disposition des espaces affecte psychologiquement l'indigène dans ce sens où, pour ce dernier, l'étranger est visiblement le bien accueilli, le bien ménagé :

« Les départements des malades se divisaient en catégories : chez les indigènes, les murs étaient en béton brut, le sol cimenté, et le toit en tôles ondulées. Les chambres, très grandes, contenaient une vingtaine de lits métalliques dressés côte à côte. Une natte couvrait les ressorts, et un drap de toile de lin gris et lourd servait de couverture au patient. La lampe à huile ou à pétrole, disposée dans un coin de la chambre à même le sol, était apportée par la famille. Bien balayée et en apparence propre la chambre était imprégnée d'une odeur fétide de sueur, de vomis et d'urines, mêlée à l'éther et au mercurochrome. [...] Le département aux murs lisses blanchis à la chaux, avec le sol carrelé en mosaïque et le toit plat en béton, était celui des riches et des Wazoungou. Il était petit, la clientèle étant peu nombreux car moins souvent malade. La chambre du malade au toit plat en béton et sa baie vitrée, était meublée d'un lit métallique à baldaquin habillé d'une moustiquaire. Le matelas en éponge directement importée de la Métropole était recouvert d'un drap brodé fin et léger. » (*La perle des Comores*, p.178)

L'Autre devient ainsi une icône d'influence tant socialement que moralement, mais il est surtout une péjoration de la figure de l'indigène dans ce sens où, malgré son

⁹⁰ Romain Bertrand, *Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en « situation coloniale »*, Centre d'études et de recherches internationales Sciences Po, Questions de recherche / Research in question – n° 26 – Octobre 2008)

⁹¹ « C'était une mouzoungou. Elle était différente, elle était supérieure. », *La perle des Comores*, p.169.

implication et son implantation, physiquement et socialement, c'est toujours l'étranger qui prévaut. En ce sens, l'indigène se sent en fait déraciné dans son propre territoire dans ce sens où la plus grande considération est pour celui qui vient de l'étranger. Autrement dit, porter le visage d'indigène est synonyme de bassesse alors que le contraire est synonyme de force et de pouvoir. Dans ce sens, on notera encore une fois l'exemple de cette scène qui est finalement répétitive et qui, malgré le fait que la faute est à punir, la fautive en sort indemne pour la seule et unique raison qu'elle et son père ne portent pas le même visage que les indigènes : ils sont des étrangers, donc supérieurs aux autres :

« Par la faute de son père, Emilie était toujours en retard. Le maître ne disait rien. Il ne la réprimandait, ni ne tapait avec la règle sur ses ongles manucurés. C'était une mouzoungou. Elle était différente, elle était supérieure. » (*La perle des Comores*, p.169)

2. Considération de l'étranger

Tout ce qui est nouveau est étranger. L'étranger attire parce qu'il réside en nous-mêmes, il est notre inconscience et, de ce fait, notre relation à l'Autre. « Et lorsque nous fuyons ou combattons l'étranger, nous luttons contre notre inconscient », ⁹² explique ainsi Julia Kristeva en faisant le lien entre l'intérieur et l'extérieur de la personnalité. Cette dernière est donc à l'image d'elle-même. Et c'est d'ailleurs dans ce sens que Paul Ricoeur tentera aussi d'expliquer l'amour du prochain (l'étranger), en faisant appel à ce principe biblique qui incite le résidant à se rappeler qu'à une époque antérieure, il était lui-même étranger en quelque sorte :

« L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. »⁹³

Cela dit, l'amour pour l'étranger, non pas parce qu'il est magnifié ou idéalisé, est tout simplement ressenti et éprouvé, parce qu'il vient de l'intérieur, parce qu'il y a en fait

⁹²KRISTEVA J. *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.283

⁹³ Cf., Paul RICOEUR, étranger, moi-même, Conférence donnée au cours de la session 1997 des Semaines sociales de France, « l'immigration, défis et richesses »

un lien antérieur qui unie le résidant et l'étranger. C'est sans doute pour ce lien imaginaire que Frei (l'auteure) fait en sorte que Catidja (la narratrice) s'attache à tout ce qui lui rappelle son amour pour l'espace étranger. Ainsi, il n'est pas étonnant de lire que la narratrice se sent plus étrangère que résidente :

« Il me paraissait évident que chez moi c'était Ouani. Quoique, en réfléchissant bien, je m'y étais toujours sentie étrangère. » (*La perle des Comores*, p.200)

C'est cette image qu'elle voudrait garder de son enfance. L'envie de vivre l'ailleurs. Mais ce n'est pas seulement pour cette raison, puisqu'en réalité tout la rattache à cet espace extérieur, et pas seulement à la France, mais aux autres îles aussi⁹⁴, voire même aux villes importantes de l'île à l'exemple de la capitale. En effet, la présence de l'étranger suscite chez le résident cette envie pressante d'aller visiter son espace pour qu'il le découvrir davantage. Dans ce sens aussi, nous noterons cette absence momentanée du personnage principal de *Lamina ma délicieuse effrontée*⁹⁵ qui confirme en quelque sorte cette envie de s'exiler pour découvrir l'extérieur :

« Cette musique venue d'ailleurs nous faisait oublier momentanément notre *twarabu* traditionnel. »⁹⁶

Cette envie de s'exiler dans l'espace de l'Autre, nous la retrouvons aussi chez Faïza pour qui vivre ailleurs serait en quelque sorte s'effacer pour devenir autre (l'Autre). Et d'ailleurs, l'« Autre » moi serait encore meilleur que celui que l'on possède ici. En effet dit-elle :

« Loin de tous ces faux-semblants. Loin de moi. Ailleurs, je serai autre. Ici je suis moi. Ailleurs, j'épouserai la culture du pays qui m'accueillera. Ici je

⁹⁴ « Pour eux [les Anjouanais], La Grande-comore, Mohéli et Mayotte représentaient l'étranger. Car pour s'y rendre, il fallait prendre l'avion. » P.79 »

⁹⁵ Dhoifiri TOPO, *Lamina ma délicieuse effrontée*, Komedit, Paris, 2015

⁹⁶ *Ibid.*, p.96

suis condamnée à être moi. Je ne puis être autre ici. Pas longtemps. Ici, le seul choix qu'il te reste, c'est partir ou mourir. »⁹⁷

Chez Frei, l'exil est à mi-chemin de l'imaginaire et du réel. Soulignons en effet que, contrairement au personnage de Dhoifiri qui s'exile par exemple pour une musique, ou celui de Faïza qui voudrait s'exiler pour fuir ce que lui impose la société, le personnage de Frei se situe entre les deux. Elle voudrait s'exiler certes pour fuir cette coutume qu'elle trouve abominable dans ce sens qu'elle est fatale pour l'anjouanais, mais parce qu'aussi la présence de l'étranger lui rappelle à chaque fois qu'il y a un espace meilleur que le sien, où elle pourrait se sentir libre et à l'abri de la fatalité. En effet, Catidja est une libératrice, elle aime l'immense liberté, pas comme nombreux de ses semblables.⁹⁸ C'est justement cette soif de découvrir l'espace de l'Autre qui l'anime :

« *Cher général, veux-tu me prendre en France avec toi ? Si on m'en avait donné l'occasion, ce serait le discours que j'aurais récité au Général. Le rêve m'emportait. La France. La Métropole. Un tourbillon de confiance enveloppait mon âme.*

Si seulement je pouvais parler au Général en personne, ou à Madame, je leur dirais de m'appeler à leur départ, une fois que l'avion serait au-dessus des vagues. Ils n'auraient qu'à crier mon nom : Catidja ! Catidja ! » Les anges diraient « Amen » » (*La perle des Comores*, p.193)

C'est à travers l'image fantasmée du Général que le personnage féminin cherche à satisfaire le désir de découvrir l'espace de l'Autre. Ce désir est d'autant plus frappant que, outre le fait de prendre le chemin présidentiel, les anges seront là aussi pour bénir le voyage. Mais ce qui interpelle surtout dans cette phrase, c'est le mélange de l'imagination et la réalité⁹⁹ elle-même. Cette fusion permet d'assouvir le désir de s'exiler, le désir de

⁹⁷Faiza S. Y., *Ghizza*, *op. cit.*, p.130

⁹⁸ En fait nous nous référons à cette ville, Ouani, décrite comme une ville renfermée sur elle-même, même si la plus part aimerait visiter Mutsamudu qui est la capitale : « la ville de Ouani avait vécu repliée sur elle-même depuis des générations. Ses habitantes n'ont pas daigné se mélanger avec les immigrants perses, occidentaux et d'ailleurs qui avaient séjourné dans l'île. Ils avaient manifestement peur de la différence » (Dhoifiri TOPO, *Lamina ma délicieuse effrontée*, *op. cit.*, p.7)

⁹⁹ Notons que réellement, le Général De Gaulle visitera les îles Comores en juillet 1959, c'est-à-dire 15 ans avant la prise de l'indépendance du pays.

découvrir l'espace de l'Autre qui prend le dessus dans cette citation. De surcroît, cette citation introduit non seulement le songe et la rêverie, mais évoque aussi en d'autres manières le mystère que recèle l'espace de l'Autre. N'est-ce pas dans ce sens que s'inscrit cette curiosité particulière ?

« Tu ignores ce qui t'attend là-bas à Oulaya (L'Europe). Est-ce qu'ils cuisinent au moins là-bas ? J'ai entendu dire qu'ils ne se nourrissent que de... que de... Ah ! J'ai oublié le mot. » (*La perle des Comores*, p.360)

Ainsi, l'espace étranger ravive cette curiosité de vouloir à tout prix découvrir ce que cache l'espace de l'autre monde. Il façonne aussi celui qui le découvre ou celui qui ressent l'envie de le découvrir, qu'il s'agisse du voyageur ou de l'exilé. Pour Faïza par exemple c'est la poétesse qui prend le dessus en parlant de cet espace envié :

« Je vais chercher cet ailleurs dont parlent les poètes [...] je trouverais d'autres vagues pour me bercer. D'autres bras pour m'enlacer. D'autres personnes pour m'encourager ou me détester. »¹⁰⁰

Au terme de ce chapitre, fort est de remarquer que le « je » de l'auteure interfère avec le discours de la narratrice. L'auteure, elle-même étrangère à sa ville natale, impose à sa narratrice une vision négative qu'elle garde de l'île au temps colonial. Mais c'est surtout l'espace qui la rend étrangère dans ce sens que la tradition impose son influence "fatale" sur l'Anjouanaise. Cet espace aussi étroit qu'inconnu, s'interfère au discours de la narratrice et, de ce fait, devient un sujet psychologique et démoralisant. On notera d'ailleurs qu'en plus de s'identifier petite comme l'est l'île d'Anjouan perdue au milieu de l'océan, Catidja ne cache pas le visage inconnu que lui inflige son espace natal. S'ajoute à ce sentiment d'inconnue l'influence du père qui rend l'atmosphère close et fermée. Mais c'est surtout à l'égard de la société que Catidja exprimera son éloignement et sa distance.

La société n'a rien à offrir à Catidja qui puisse l'encourager à vouloir rester. Tout est pour le moins sujet à thème d'influence et d'autorité. Le Soi qui n'arrive pas à sentir lui-même dans son propre espace ne fait que subir encore une fois l'influence de l'Autre, subit aussi, en quelque sorte, l'influence de la société qui voudrait qu'il soit autre, un autre

¹⁰⁰Faiza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.135

moi, un moi traditionnel. Or, la tradition décrite par la petite Catidja n'est autre qu'une sorte de malédiction puisqu'elle s'impose et impose une certaine discrimination en instaurant la hiérarchie des couches sociales d'une part et, d'autre part, en privilégiant l'honneur à certaines figures de la société. C'est d'ailleurs pour cette raison que Frei s'indignera contre la monotonie religieuse.

Outre cela, la relation entre l'indigène et la figure étrangère demeure une relation chargée de préjugés raciaux entre le "résidant soumis" d'une part et "l'étranger dominateur" d'autre part. Il est question aussi et surtout d'un conflit d'intérêt entre l'indigène qui se forge une place au sein de sa propre société, et l'étranger à qui la société donne une place considérable. L'Autre, l'étranger devient ainsi une icône d'influence mais surtout une péjoration de la figure de l'indigène, car socialement, c'est toujours l'étranger qui reçoit les éloges. Mais cette forme de jalousie pour l'étranger est une sorte de sentiment qui semble unir l'un à l'autre. En effet, la présence de l'étranger suscite chez le résident une certaine envie d'aller visiter aussi son espace, pour le découvrir davantage. Cela introduit non seulement un sentiment particulier de curiosité, mais renforce aussi le souhait de vivre le mystère de l'Autre.

Pour résumer, ce chapitre a, entre identité et frontière, rebondi sur la question d'un « Je » qui se cherche, aussi bien socialement que psychologiquement, dans un espace partagé tant au niveau traditionnel que social. Ainsi, l'espace clos semble isoler le Je de l'Autre. Ce qui nous amène au chapitre suivant, consacré à cette complexité de Soi à l'égard de l'Autre.

Chapitre 2

Identité et complexité dans l'espace commun

Entre confiance et défiance, Catidja, le personnage principal de *la perle des Comores* préfère se replier sur sa petite personnalité. Plusieurs sont les raisons qui l'ont poussée à agir de la sorte. La société est la principale cause, comme nous l'avons fait remarquer dans notre précédent chapitre. Cela étant, la question de la complexité semble être un sujet plus que préoccupant pour l'auteure qui s'en prend scrupuleusement à une société comorienne plus virulente que "violente" sur l'identité de la femme. La dite société favorise le mépris et la marginalité de soi. Par conséquent, l'identité de Catidja ne peut se détacher de cette complexité ressentie, qui l'affecte moralement de façon à se mépriser elle-même. Elle est l'illustration parfaite d'un Soi fragile, complexe et à la merci d'un autre soi que la société a rendu supérieur.

Si ce n'est pour le souligner, sachons que Debray pense qu'il faut s'assumer au lieu de se replier sur soi-même. Car, dit-il, « renoncer à soi-même est un effort assez vain : pour se dépasser, mieux vaut commencer par s'assumer. »¹⁰¹

En outre, le complexe identitaire nous amène à supposer aussi, d'une manière ou d'une autre, que la complexité est un mode d'identité car, comme l'affirme Patrick, l'identité « n'est pas simplement une opposition de nature; elle se fonde sur une relation. »¹⁰² Elle est donc ainsi une référence plurielle, alors même que la complexité, nous le savons sans doute, est – elle aussi – une notion vague et très ambiguë¹⁰³. Mais, d'abord, revenons sur cette notion d'identité sur quoi repose cette complexité envers soi-même, et à travers laquelle s'inscrit la relation à autrui. En effet, alors que la littérature définit l'identité comme étant une notion plurielle, mieux encore une construction sociale de caractère idéologique et culturelle, la philosophie, quant à elle, insiste sur la réciprocité, c'est-à-dire « ce qui fait qu'une chose est tout à fait semblable à une autre. »¹⁰⁴ Dans ce sens, elle prend le sens de l'altérité. Et d'ailleurs, Colin ajoutera aussi dans ce sens que :

¹⁰¹ Régis Debray, *éloges des frontières*, Gallimard, Paris, 2010, p.16-17

¹⁰² Colin Patrick, « Identité et altérité », *Cahiers de Gestalt-thérapie* 2001/1 (n° 9), p. 52-62., p.54

¹⁰³ D'abord parce la complexité est polysémique, ensuite parce qu'elle varie selon la situation et la discipline. Notons par ailleurs que la complexité signifie contradictoirement d'une part ce qui est « sans ordre, sans régularité [et] aléatoire » et d'autre part, ce qui est « organisé, fortement structuré et riche en information » (Jean Paul Delahaye, *Définir et mesurer la complexité : la théorie algorithmique de l'information*, Laboratoire d'informatique fondamentale de Lille (UMR CNRS 8022), 2013, p.8)

¹⁰⁴ *Dictionnaire de la philosophie, op. cit.*, p.139

« Identité et altérité sont indissolublement liées, et ainsi, plus ma conscience d'identité sera forte, plus ma capacité de reconnaître l'autre dans sa différence sera grande. Dans le rejet de l'altérité dans le domaine du barbare, du non existant, l'autre ne m'interpelle plus, ne fait plus effraction dans mon intimité narcissique pour m'enjoindre à être davantage. »¹⁰⁵

Colin parle sans doute de cette relation qui ouvre le Soi à l'Autre pour être comme lui, mais tout en insistant sur le rapport à Soi qui en est d'ailleurs le fondement. D'ailleurs, le professeur Hadji semble avoir aussi tranché ce sujet de rapport à Soi, en recadrant toutefois son propos à un rapport plutôt *pathémique*. En effet, parlant de l'expérience de la vie et d'un retour à Soi comme une prédilection d'un Je dans l'œuvre, Khalid Hadji soulignera aussi ce rapport à Soi inscrit dans l'historicité et l'éthique. C'est bien évidemment une relation aux autres, mais qui invite le Soi à entrer en communication profonde avec le Même, pour produire le meilleur de lui-même. C'est ainsi que nous avons compris cette dite relation *pathémique* :

« Le rapport à soi, qui est un rapport éthique en premier lieu, devient par le déterminisme de l'historicité de la vie un rapport aux autres, c'est-à-dire, un rapport *pathémique* du fait de sa situation en tant qu'être communautaire et de ses relations. »¹⁰⁶

Dit en ces termes, le retour à Soi semble être non seulement une affaire de relation profonde du Soi au Même, mais aussi une manifestation de la conscience, car faire appel à l'éthique, nous semble-t-il, c'est aussi s'interroger sur les principes de la morale, tout en sachant que «la « morale » désigne plus particulièrement l'application de ces principes dans les actes de la vie »¹⁰⁷

Ainsi, la question de la complexité n'est pas seulement une affaire de la conscience, même si nous ne pouvons pas nous permettre d'exclure ce principal fait qui nous rappelle

¹⁰⁵Patrick Colin, *Identité et altérité*, op. cit. p.56

¹⁰⁶ Khalid Hadji, *Loakira-Elhayani, écrire, peindre l'Être*, Faculté des Lettres et des sciences Humaines/Dar-El-Mahrez Fès, 2016,p-p, p.21

¹⁰⁷*Dictionnaire de la philosophie*, op. cit., p.92

que non seulement les sentiments¹⁰⁸ constituent inconsciemment notre personnalité, mais un conflit intérieur qui conduit le Soi à se remettre en question pour orienter ses relations avec le Même (comme avec l'Autre). Autrement dit, c'est une expérience à travers laquelle le Soi peut, soit s'enfermer sur lui-même et donc s'enfermer contre l'Autre, soit s'ouvrir sur lui-même et donc s'ouvrir aux autres. Puis, n'est-ce pas dans ce sens que Kearney parle de la traduction comme moyen de se traduire à soi-même pour traduire aux autres ?¹⁰⁹

I. Le complexe de l'infériorité

Weil résume le complexe de l'infériorité en une sorte de mélange contradictoire d'une mauvaise conscience et du sentiment d'injustice et de férocité¹¹⁰. Le complexe de l'infériorité demeure un champ très vague est très ambigu. D'une part, parce qu'elle a particulièrement un sens d'influence et (ou ?) de domination de la connaissance (intellectuelle et/ou culturelle...) comme nous le soumet Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*¹¹¹ en comparant le peuple colonisé à un « peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité. » Il s'agit en fait de ce sentiment qui fait surface chez ce peuple pour qui le respect et la soumission deviennent (forcement ?) un devoir envers le colon. Cette sensation de se sentir dominé moralement et (ou ?) culturellement, ce qui d'ailleurs pousse l'auteur de ce best-seller à parler d'une « mise au tombeau » de la culture originale, est la conséquence directe qui rend complexé le soumis. Autrement dit, la complexité elle-même vient de ce sentiment de se sentir infériorité envers l'Autre ;

D'autre part, parce qu'aussi le complexe de l'infériorité est une autre façon de se concevoir inférieur. Autrement dit, même si le complexe de l'infériorité exprime plutôt une expression du mal vivre et de faiblesse, il n'est pas exclu d'y concevoir un retour à Soi, aussi négatif soit-il. Ce retour à Soi complexifie la situation du Même dans ce sens qu'il se voit inférieur à l'Autre, c'est-à-dire inférieur à « ce qui n'est pas moi, ce qui est différent

¹⁰⁸ Nous parlons de "sentiment" comme élément « décisif de la destinée du genre humain », comme dirait Weil en insistant sur le fait que « les sentiments personnels jouent dans les grands événements [du monde] un rôle qu'on ne discerne jamais dans toute son étendue. » (*L'enracinement, op. cit.*, p.137)

¹⁰⁹ Richard Kearney, *Paul Ricœur De l'homme faible à l'homme capable*, presse universitaire de France, 2008, pp. 157-178

¹¹⁰ WEIL Simone, *L'enracinement, op. cit.*, p.129

¹¹¹ Frantz FANON: *Peau noire, masques blancs*, Seuil (Points-Essais), 1975 (1e éd. 1952), pp. 14-18

de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler »¹¹² comme diraient Jean Baudrillard et Marc Guillaume dans *figures de l'altérité*. C'est justement la comparaison du Même à autrui qui crée cette tension intérieure à se considérer inférieur par rapport à l'Autre. D'où le mépris de Soi.

1. Le mépris de soi

Nous l'avons dit, le complexe de l'infériorité est d'abord une crise identitaire avant d'être mépris du soi. Sans doute parce que « la question de l'identité de l'être condamne le sujet à interroger le sens de l'existence qu'il mène, le sens des principes qui cadre sa vie et le sens de la finalité de tout ce à quoi on croit au moment où l'âge et les centres d'intérêt de l'homme compliquent d'une manière ou d'une autre notre façon de voir les choses. »¹¹³ Il est donc naturel de concevoir un mépris de Soi dans cette crise identitaire, du moment que l'être qui est à l'intérieur de la capsule corporelle ne se reconnaît plus lui-même, comme il estime se reconnaître auprès des autres, de son entourage. C'est donc à proprement parler une crise identitaire mais qui affecte aussi profondément le Soi qui se sent d'ailleurs lui-même absent, voire même effacé dans son univers intérieur :

« Je me reconnais plus. Je ne me connais plus. Je ne me rappelle pas de mon prénom. J'essaie de me rappeler. Je n'y parviens plus. »¹¹⁴

La façon qu'a Faïza d'insister sur la "reconnaissance" de Soi est remarquable dans ce sens qu'elle fait se succéder les verbes d'identification (se « connaître » et se « reconnaître ») pour faire appel à la mémoire. C'est donc une tentative de reconnaissance de Soi qui s'annule ensuite avec l'introduction de cette difficulté de connaître le Soi. En d'autres termes, se connaître c'est connaître le Soi comme une image du Même. Puis, n'est-ce pas aussi de cette manière qu'on pourrait interpréter littéralement le fameux *cogito* de Socrate « connais-toi toi-même » qui nous ouvre vers une autre dimension de nous regarder à travers le Soi ? C'est en tout cas dans ce sens que Maalouf, dans *les identités*

¹¹² Jean BAUDRILLARD et Marc GUILLAUME, *Figures de l'altérité*, Paris, éd. Descartes et Cie, 994, p.10

¹¹³ Abderrahim KAMAL, *Loakira-Elhayani, écrire, peindre l'Être, op. cit.*, p. 40

¹¹⁴ Faïza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.77

*meurtrières*¹¹⁵, tentera de s'authentifier dans un Soi "unique" en redéfinissant le Soi comme une entité du Même et non de l'Autre, d'où son fameux « moi-même et pas un autre ». Chose qui réduit sérieusement l'identité en une seule entité, ou comme le dira d'ailleurs Maalouf lui-même : « mon identité, c'est ce qui fait que je suis identique à aucune autre personne. »¹¹⁶.

Ainsi, ce n'est pas une dissociation de deux entités (le Soi et le Même) qui formerait l'identité mais l'adjonction de ces deux entités pour le compte d'une seule. C'est ce qui fait que le personnage de *Ghizza* n'arrive pas à se rappeler son nom. Nous remarquerons d'ailleurs que cela est dû non pas au fait que le personnage n'identifie pas le Soi en tant qu'entité du même, mais essentiellement à la réduction de soi, voire à sa néantisation. Il en découle que le Même fait du Soi un simple objet, philosophiquement parlant¹¹⁷. C'est d'ailleurs cet effacement de Soi qui nous conduit vers cette absence du Même qu'a développé Faïza dans son roman *Ghizza*.

Par ailleurs, le sens de *Ghizza* se résume sans doute à cette absence du Même, cette absence de l'identité, qui se traduit littéralement par "le néant", "le rien" ou encore au "noir total"... L'adjonction de la locution « à tombeau ouvert »¹¹⁸ à ce grand vide ("sans visage") ne fait que signifier davantage cet indescriptible insignifiance « qu'on oublie très vite » qu'incarne le personnage de *Ghizza*, mais aussi l'identité de la femme – comorienne – particulièrement méprisée, c'est-à-dire rendue inférieure :

« Je suis la Sans-Nom. Sans identité. Sans fierté. Je ne suis qu'une pierre parmi tant d'autres. Je ne suis qu'une fille parmi tant d'autres. Je ne suis qu'une morte parmi des vivants qui ne le sont pas. »¹¹⁹

Force est de remarquer ainsi qu'en plus de cette absence du Même (comme identité intérieure) s'invite une autre absence qui remet en cause le personnage lui-même (c'est-à-

¹¹⁵ Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Editions Grasset & Fasquelle, 1998

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 16

¹¹⁷ Pour la philosophie, à l'opposé du sujet pensant, l'objet est « la chose même qui est pensée. » En effet, le soi s'identifie ici comme un problème d'existence en rapport avec l'être (c'est-à-dire le Même qui est véritablement le sujet)

¹¹⁸ Il s'agit bien évidemment du sous-titre du roman

¹¹⁹ Faïza S. Y., *Ghizza*, *op. cit.*, p.123

dire, son identité extérieure). Autrement dit, le Soi chez qui s'est réduit le Même au néant se voit s'attribuer extérieurement ce vide intérieur comme le propre de son identité, ce qui explique le surnom de *Ghizza* ou « la Sans-Nom ». A ce stade, il semblerait même que l'identité du Même est indissociablement liée au Soi, même si pour l'un comme pour l'autre chaque entité semble s'identifier de manière autonome. Et c'est justement dans cette crise intérieure que s'inscrit cette haine de Soi envers le même qu'on appellera aussi « mépris de soi ».

Le mépris de Soi n'est pas seulement un sentiment de haine envers soi-même (ou un sentiment d'indignité à l'égard de soi) comme nous le sous-entendons, elle est plutôt une autre façon de s'estimer à travers une autocritique. Cette dernière, l'autocritique, est d'abord une négation de soi-même pour prendre position par rapport aux autres. On notera d'ailleurs que la négation de soi est une autre manière de s'affirmer exigeant envers soi-même, en remettant en cause les deux ingrédients de l'estime de soi, respectivement le sentiment d'être aimé et le sentiment d'être compétent.¹²⁰ Et d'ailleurs, à ce sujet, les auteurs de *l'estime de soi* opposeront « haute estime de soi » et « basse estime de soi », tout en montrant que les deux modèlent la personnalité dans ce sens que ceux qui s'estiment haut « ont des idées claires sur eux-mêmes » et « tiennent sur eux-mêmes un discours plutôt cohérent » alors que ceux qui s'estiment bas « ont le sentiment de mal se connaître » et « tiennent sur eux-mêmes un discours plutôt contradictoire. »¹²¹

Cela étant, l'autocritique de soi semble déjà porter ce sentiment de bassesse qui est aussi un défaut avant d'être un mépris de soi, même si la culpabilité du personnage nous impose de réaffirmer ce mépris, puisqu'elle est un peu abusive.

2. Sentiment de culpabilité

La culpabilité est un sentiment, issu d'un jugement qui rend répréhensible le Soi. Et comme nous l'avons vu en parlant du mépris de soi, la culpabilité nourrit aussi le personnage mais de façon à le rendre agressif envers lui-même. Autrement dit, elle modèle

¹²⁰ André Christophe et Lelord François, *L'estime de soi, s'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Edition France Loisirs, 1999, p. 23

¹²¹ *Ibid.*, p.28

en quelque sorte les sentiments du personnage, en orientant ce dernier vers une toute autre vision qui n'est pas nécessairement idéale, pour ne pas dire raisonnable. C'est, en d'autres termes, remettre en cause le jugement de Soi après un certain temps, ou à travers le temps, pour y trouver un certain réconfort autre que ce qu'on l'on a pu avoir dans le passé et dont le Soi s'en sent toujours responsable. Dans ce sens, la culpabilité semble imposer une certaine influence (dans la pensée ?) en poussant le Soi à prendre conscience de ses actes, ce qui explique d'une autre façon le sentiment de se sentir coupable.

Pour Mieville, la culpabilité est un « Surmoi » qui interfère dans les sentiments du « moi » pour modeler le « ça ». ¹²² Dit ainsi, il nous est difficile de passer sans souligner d'abord que Mieville partage aussi le jugement du Soi par rapport au Même qui résulte le sentiment de se sentir coupable. Nous noterons ensuite que Mieville considère que la culpabilité est le jugement qui contribue à façonner le rapport de Soi au Même pour produire le ça (ce qui le pousse à agir en conséquence). C'est d'ailleurs dans ce sens que Merville finira par définir le sentiment de la culpabilité comme « la perception qui dans le Moi correspond à cette critique venant du Surmoi. » ¹²³ La culpabilité est ainsi une réaction critique du Surmoi à l'endroit du Moi, mais surtout une autocritique à travers laquelle le personnage s'identifie responsable des actes qui sont les siens, commis dans le passé, et dont il ressent un certain regret par rapport au résultat escompté, comme l'illustre bien le paragraphe suivant :

« Et moi, Marie Coralie, Moina Djini, fille de Badjini, Anjouan est mon île. Elle m'a vue naître, m'a élevée, m'a éduquée. Anjouan c'est moi. Je suis l'inconnue de l'océan. Un jour je l'ai quittée, j'ai coupé le cordon. J'ai voulu l'oublier, me faire oublier. J'ai voulu m'oublier. Inconnue je le suis alors devenue, inconnue je le resterai. Toujours. Pour tous. Aussi longtemps que je persisterai à fuir mon île, à me fuir. » (*La perle des Comores*, p.13)

Nous l'aurons compris, la relation entre le personnage et le pays est on ne peut plus remarquable, dans ce sens que le personnage lui-même s'identifie à l'île d'Anjouan qui la

¹²² « Le Ça, c'est l'ensemble des pulsions d'un individu, ses forces instinctuelles qui le poussent à aimer ou à agresser. » (Mieville Claude, *Psychanalyse et sentiment de culpabilité*, Echo de Saint-Maurice, 1987, pp. 138-149, p. 144)

¹²³ *Ibid.*

supporte (« Anjouan c'est moi »). Ce qui veut dire entre autres qu'en voulant fuir son île natale, le personnage cherche à se fuir lui-même, pour ne pas dire qu'il s'est empêché d'être lui-même. La culpabilité intervient ainsi pour tenter de faire porter le poids de cet acte au personnage qui a toujours refusé de l'assumer, mais aussi tenter d'imposer un certain sentiment de remord vis-à-vis de cette transgression (entre la géographie et le corps) que le personnage a dû s'infliger pour s'empêcher ainsi de vivre confortablement, parce qu'en effet, la culpabilité vient aussi de cette « transgression d'une limite de la jouissance. »¹²⁴

En outre, le sentiment de culpabilité est aussi une crise référentielle qui met au premier plan le Même au regard de Soi, en créant toutefois une frontière entre les deux. Frontière, certes, mais qui est à la fois « remède » et « poison » pour celui pour qui se regarder est ainsi vital (pour se surpasser ou s'en vouloir). En effet, cette frontière qui crée de probables limites entre le Soi (ou le Surmoi) et le Même (ou le moi) ne fait pas forcément objet de nuisance dans ce sens qu'elle est aussi une prise de conscience pour celui qui l'utilise à bon escient. C'est sans doute dans ce sens que Régis Debray, en comparant la frontière à un médicament, insiste surtout sur le dosage qu'il faut pour mieux se guérir.¹²⁵

Pour être un peu plus réaliste, prenons la phrase suivante dans laquelle le personnage se remet en cause pour exprimer indirectement son souci de ne pouvoir être pris au sérieux :

« Je me demande ce qui ne va pas chez moi. Tout ce que je dis est mal compris. Tout ce que je fais est mal interprété. »¹²⁶

Nous aurons compris que le personnage se sent coupable de s'être (peut-être) mal exprimé. En effet, la frontière mesurée ici entre le « Je » qui parle et le « Moi » qui en subit les conséquences est un « remède » dans ce sens qu'elle évoque la "complémentarité" d'un « Je » qui s'exprime pour le compte d'un Moi qui subit, surtout qu'il s'agit d'une remise en question qui doit pousser l'un à se surpasser pour le compte de l'Autre dans le souci

¹²⁴ Colette Soler, *l'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Presse univ. de Murail, 2002 p. 54

¹²⁵ Régis Debray, *éloges des frontières*, Gallimard, 2010, p.79-80

¹²⁶ Faiza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.12

justement d'être pris au sérieux. Et cela n'est pas du tout la même chose que dans la phrase suivante dans laquelle le « Je » s'abstient de ne pas avoir à supporter les critiques adressées à l'endroit du Moi :

« « C'est moi l'auteur » voulus-je lui avouer. Je m'en abstiens. Et s'il me critiquait ? Me suggérer des modifications ? Peut-être ne me croirait-il pas, me rirait au nez et me traiterait de menteuse. Comme mon père. Non, je ne voulais pas le comparer à Badjini. Lui, c'était mon Joël. Il me laissait parler et m'écouter, m'encourageait et me complimentait. Il regardait dans la même direction que moi. » (*La perle des Comores*, p.239-240)

Retenons d'abord qu'ici, dans cette déclaration, il est plutôt question de "complicité", contrairement à ce que nous avons vu dans la déclaration précédente où il était question de "complémentarité". Complicité, parce que le rôle du « Je » ne semble pas du tout être le même que celui du Moi. Nous remarquerons d'ailleurs que la comparaison s'est faite sur deux personnes : l'une, le père pour qui tout est critique ; et l'autre, Joël pour qui tout est compliment. Résultat, les deux n'auront fait que partager le personnage entre le fait de se prendre en « haute estime [de soi] » ou en « basse estime [de soi] », pour reprendre les termes de André Christophe et Lelord François. Ensuite, nous retiendrons aussi cette absence du Je affaissé (« je m'en abstiens ») qui, ouvertement exprimé, laisse présager son indépendance par rapport au Moi, d'autant plus que ce dernier ne cache pas non plus son envie de prendre une autre direction. En effet, le « Je » s'affaisse devant les critiques de Badjini alors que le Moi s'invite à partager la même direction que Joël. Enfin, notons aussi que cette confrontation est surtout riche de sens puisqu'elle se fait entre un « Je » candide face à un Moi dynamique.

La frontière mesurée ici entre le Je pessimiste et le Moi optimiste est donc apparent et affligeant, pour ne pas dire qu'elle est « poison », dans ce sens qu'elle divise les deux et les met en conflit ; mais surtout parce qu'elle inclut des limites entre le Je et le Moi, des limites qui peuvent être désastreuses pour l'être en tant qu'entité vouée à des forces antagonistes. Et d'ailleurs, remarquons que c'est dans ce sens qu'on comprend ce sentiment de culpabilité chez Catidja, le personnage de Frei, pour qui le monde se mesure par rapport aux faits et gestes de Badjini, le père.

3. Sentiment de marginalité

Le sentiment de marginalité est avant tout un ressenti extériorisé pour exprimer sa solitude. Chez Frei ce sentiment constitue, en grande partie, le point focal de l'œuvre sur laquelle nous travaillons. Nous remarquerons d'ailleurs que ce livre commence par une distance entre les personnages (inconnus par rapport à l'île d'Anjouan) et l'espace natal (qui est lui aussi l'inconnu de l'océan), et se termine par les regrets d'être inconnu dans un pays autre que le sien. Cette distanciation nous ramène justement à poser un regard critique sur ce sentiment qu'à le personnage de se sentir inconnu, mais surtout de se sentir marginal. Pour ne pas avoir à revenir encore une fois sur le sentiment d'inconnu chez Catidja, sentiment dont nous avons parlé le long de notre premier chapitre, nous nous intéresserons davantage à l'effet de cette marginalisation qui, implicitement ou explicitement, est le tournant d'une vie enfantine marquée de mépris de soi et surdéterminé par l'espace natal comme la seule façon de se sentir libre, d'être soi-même. C'est ce qui ressort du paragraphe suivant :

« J'allais monter dans le Boeing 547 !, voler dans les airs, seule et libre. Partir loin de cette île qui ne m'inspirait que colère, révolte, ressentiment, mépris, haine et dégoût, loin de mon père avec ses cris et accès de colère, de ma mère avec sa collection de maris. Loin de la pauvreté, de la dépendance, des humiliations et des contraintes. Vivre libre. Parler sans baisser les yeux. Marcher sans trébucher. Ecouter sans me faire rabrouer. Manger avec appétit. Exprimer mes idées. Dormir en suspendant toute garde. Me réveiller sans craindre l'inattendu. J'allais changer de matricule, gommer de mon existence mon enfance ratée. Oublier. Me faire oublier. A jamais. » (*La perle des Comores*, p.365)

De prime abord, commençons par souligner que le sentiment de marginalité chez Catidja est la plupart de temps implicite, à l'exception de quelques passages où les ressentiments sont fortement extériorisés et expressément livrés, pour la simple raison qu'il s'agit ici d'une autobiographie centrée sur la famille et dont la figure du père, très controversée, fait objet d'autant de respect et de considération. Cela étant, la confession du sentiment de marginalité n'est pas apparent dans ce sens que l'exploration du Moi à l'égard d'un autrui familial, décrit d'ailleurs comme une force violente qui viserait à rendre le Je

mélancolique, bascule toute attente de ce sentiment. Le familier est sans doute la raison qui fait que la narratrice se sent plutôt libre de s'exprimer en image plutôt qu'avec des phrases simples¹²⁷ :

« Par lambeaux, mes cheveux tombèrent sur la terre battue. Une petite mèche léchait tendrement mon pied, une main s'en empara et l'enfouit dans la poche de son boubou. La main de Badjini. Aussitôt après la culpabilité ternit mon audace. S'il y avait quelque chose que mon père aimait sur moi, c'était bien mes cheveux. Et voilà que j'agréais à leur anéantissement. Je venais de perdre l'unique fil, aussi mince fût-il, qui me liait à lui. J'étais triste. » (*La perle des Comores*, p.188)

Nous assistons, à travers cette image, à une situation très particulière qui démontre clairement la finesse de cette relation père/fille qui s'est profondément dégringolée d'une part, mais qui est finalement la volonté des deux protagonistes, d'autre part. Car, en effet, par la tradition, le père s'est trouvé dans l'obligation de couper l'unique « fil » qui le liait à sa fille, en coupant les cheveux de cette dernière. Nous remarquerons d'ailleurs que cette scène crée le malaise chez le père – qui essaie tant bien que mal de sauver le coup en ramassant les cheveux qui tombent par terre – comme chez la fille, même si cette dernière en surprendra plus d'un en affirmant son entier agrément face à cette situation qui la rend plus triste que jamais. Mais, c'est justement une autre manière pour la narratrice de laisser s'exprimer son intérieur marginalisé depuis toujours, car à travers la minceur de fil de cheveux qui lie le père et la fille (« s'il y avait quelque chose que mon père aimait sur moi, c'était bien mes cheveux. Et voilà que j'agréais à leur anéantissement »), c'est toute la relation père/fille qui fait figure emblématique. C'est-à-dire que Catidja, la narratrice, ne s'est toujours pas sentie proche (intérieurement) de son père comme elle l'aurait souhaité, sinon disons simplement qu'elle ne se sent pas reconnue, car c'est justement un problème de reconnaissance. D'ailleurs, Edgar Morin le soulignera aussi, « le problème clé de la relation à autrui, c'est la reconnaissance. Tout être humain a un besoin fondamental d'être

¹²⁷ D'ailleurs, faut-il préciser que « dire la vérité revient à s'exposer, à devenir une cible » ? (Tariq Ramadan, et Edgar Morin, *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps*, entretien avec Claude-Henry Du Bord, Archipoche, presses du Chatelet, 2014)

reconnu. »¹²⁸ Et c'est sans doute ce sentiment qui l'a poussée à se sentir inconnue, éloignée et marginalisée par le père auprès de qui elle espérait trouver le plus de tendresse, le plus de reconnaissance.

Rappelons, par ailleurs, que c'est aussi cet environnement inconfortable qui rend toujours la narratrice étrangère de façon à vouloir s'en extraire. De ce sentiment de marginalité intérieure découlera certes de l'engouement pour une vie d'ailleurs, mais elle constitue aussi une étape cruciale dans la vie du personnage, en ce sens qu'elle y introduit transformation et mutation. Car, en effet, bien que naïve, nous sommes face à un personnage qui mûrit à travers les difficultés de son quotidien, même si ce murissement ne fait essentiellement que nourrir cette autre expérience qui est de vivre pleinement l'ailleurs comme une introspection.

Pour y revenir, le sentiment de marginalité est d'abord une auto-exclusion du Soi dans le milieu social avant d'être une exclusion pour Soi. En d'autres termes, le marginal vient du Même et s'exerce sur le Même, puisque c'est la narratrice elle-même qui se l'inflige. Cela n'exclut pas pour autant la part du paternel qui est à l'origine de cette marginalité, vu la nature de la relation qu'il entretient avec sa fille, une relation très dure et très froide qui rend quasi-impossible la communication entre les deux. Et c'est justement cette froideur qui met en péril la relation entre le père et la fille puisqu'elle torpille l'autonomie et de Soi, ce qui conduit le personnage à vouloir s'en détacher et donc à s'en éloigner. C'est d'ailleurs, dans cet ordre d'idées, que Tariq Ramadan nous parle du sacrifice qu'il faut savoir faire pour vivre en harmonie dans le monde commun, avec les autres. Il insistera sur un certain « effort sur soi [...] pour aller à la rencontre de la commune d'autrui, au cœur même de sa différence »¹²⁹, car c'est avec force et sacrifice que le Soi accepte l'autre comme un autre en Soi. C'est dans ce sens que s'inscrit cette citation :

¹²⁸ Tariq Ramadan, et Edgar Morin, *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps*, entretien avec Claude-Henry Du Bord, Archipoche, presses du Chatelet, 2014, p.40

¹²⁹ Tariq Ramadan, *L'autre en nous, pour une philosophie du pluralisme*, presses du châtelet, 2009, p.105-106

« Autrui n'est point la frontière de mon impossible mais la multiplication stimulante de nos possibles communs. »¹³⁰

Certes, Ramadan pose comme autrui cet autre qui n'est pas forcément familial, contrairement à Frei chez qui nous traitons Autrui dans une relation familiale, le père. Mais cela ne nous empêche pas pour autant de nier l'évidence, c'est-à-dire ce qui peut être interprété « comme l'envers ou l'échec de l'intégration, de l'assimilation ou de l'insertion sociale touchant aussi bien des individus que des groupes complets ». ¹³¹ Laberge et Roy parlent, eux-aussi, de ce phénomène d'« auto-exclusion » qui est, comme nous l'avons soutenu, « la conséquence soit d'un acte social que constitue l'agression, le plus souvent physique, ou de la peur anticipée en lien direct avec des situations criminelles ou toutes celles estimées inquiétantes ou dangereuses. [...] Cela ramène au premier plan la question de la vulnérabilité face à diverses situations dans lesquelles on se sentait jusque-là en sécurité. » ¹³²

Pour expliquer autrement cette force d'auto-exclusion, Weil se réfère à la figure d'Hitler à laquelle tout le monde voudrait ne pas en être identifié. Cette figure qui sonne au loin comme l'image du démon et dont chacun voudrait s'en éloigner, cette figure qui rend tellement diabolique le Moi que le Soi voudrait la bannir dans les pensées, c'est-à-dire la châtier avant qu'elle transforme le Moi. Et c'est justement dans ce sens que Weil la renvoie à une transformation intérieure, c'est-à-dire « commencer le châtiment d'Hitler dans l'intérieur de sa propre âme, en modifiant la distribution du sentiment de la grandeur. » ¹³³ Autrement dit, « pour contribuer à cette transformation, il faut l'avoir accomplie en soi-même. » ¹³⁴ Ce retour en Soi pour faire exclure l'Autre est certes difficile, car il sera question aussi de changement extérieur (atmosphérique et social), mais le processus doit demeurer exclusivement spirituel.

Somme toute, cette « auto-exclusion », comme le souligne T. Ramadan, est ce que nous en tirons de ce « récit autobiographique classique [qui] sélectionne, unifie et

¹³⁰ *Ibid.*, p.271

¹³¹ Danielle Laberge et Shirley Roy, « Marginalité et exclusion sociales : des lieux et des formes », *cahier de recherche sociologique* n° 22, 1994, pp.5-9, p. 5

¹³² *Ibid.* p.8

¹³³ WEIL Simone, *L'enracinement*, *op. cit.*, p.150

¹³⁴ *Ibid.*

hiérarchise des fragments d'existence pour présenter un parcours en « ordre de parade » », ¹³⁵ en nous représentant la vie d'un personnage déçu face à un environnement, quoique familial, dépourvu de sentiment. Le marginal vient ainsi du rejet vécu intérieurement par la narratrice. C'est donc un sentiment de marginalité qui remet en cause l'autonomie du Moi, mais c'est surtout une tentative d'identification du Moi de la narration au « Je » de l'écriture. C'est d'ailleurs cette question de l'Autre et de Soi qui nous amène à entreprendre cette autre approche qui traite le personnage comme une entité plurielle.

II. Le complexe de la féminité

Si la narratrice de Frei utilise le « Je » pour reformuler sa singularité, l'écriture nous ouvre plutôt sur un Moi qui se veut pluriel, quitte même à parler d'un Moi plus généralisé, plus féminin. C'est dans ce Moi féminin implicitement inférieur face à un Moi masculin explicitement autoritaire et supérieur que s'inscrit ce complexe généralisé de la féminité. Certes, il ne serait peut-être pas vain de considérer cette "dualité" homme-femme comme le fruit de la diversité, ce qui nous épargnerait sûrement le complexe identitaire. Car, nous semble-t-il, identifier le caractère masculin comme puissant et supérieur, revient à condamner vulnérable le caractère féminin. Mais c'est mettre aussi encore une fois l'interrogation sur le statut commun des êtres humains, parce que non seulement « le rapport femme-homme est directement lié à la conception de l'Homme »¹³⁶ mais parce qu'aussi « nous avons un principe d'unité, de similarité et de différence »¹³⁷ et qu'« identifier quelque chose [comme unique par rapport à une autre], c'est pouvoir faire connaître à autrui, [cette chose] au sein d'une gamme de choses particulières du même type »¹³⁸ et lui donner une distinction ou un caractère unique et spécial. Parle-t-on ainsi de diversité et de différence. Mais, « peut-on, au nom de la différence, c'est-à-dire de la diversité, justifier des traitements discriminatoires ? »¹³⁹

¹³⁵ Charlotte Martin, « Michel Leiris (1901-1990), l'Âge d'homme », Les énigmes du moi, Ellipses, 2008, pp. 95-136, p. 97

¹³⁶ RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps*, op. cit., p.42

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Edition du seuil, 1990, p.39

¹³⁹ RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps*, op. cit., p.42

Cette question mérite une mure réflexion puisqu'il nous semble en effet que « différencier » est synonyme de « distinguer ». Et l'action de distinguer, qui implique forcément un choix entre deux ou plusieurs choses, nous fait penser d'une façon ou d'une autre à cet acte de "discrimination" puisque par essence le verbe « discriminer » renvoie à cet acte de trier ou de distinguer deux ou plusieurs choses, donc à ces traitements discriminatoires sur deux ou plusieurs corps. Et c'est justement sur ces traitements discriminatoires que repose surtout le poids de la complexité chez la femme, puisque, face à l'homme la femme occupe le rang de subordonnée, derrière l'homme. Edgar Morin souligne que le phénomène est particulièrement scientifique : « il y a une hormone mâle, la testostérone, qui pousse à l'agressivité plus que chez la femme. C'est ainsi, et c'est là que le problème devient difficile et complexe. »¹⁴⁰

Pour revenir à la définition, la complexité, disait Edgar Morin, est un « mot-problème et non un mot-solution »¹⁴¹ dans ce sens qu'elle est ce qui ne fournit aucun éclaircissement¹⁴². Mais le plus complexe dans notre cas reste toujours la femme, non seulement parce qu'elle est discriminée et rendue inférieure, mais parce qu'elle se sent, elle-même, insaisissable. Nous remarquerons d'ailleurs dans ce sens que c'est surtout elle qui se forgera cette image d'infériorité, comme nous l'avons vu au tout début de ce chapitre, mais d'abord parce qu'elle n'hésite pas aussi à renier ce qu'elle est, reniant ainsi ce qui la rend particulièrement singulière. Tout simplement, cela veut dire qu'en se condamnant, elle condamne aussi le sexe féminin auquel elle est souscrite, comme nous le montre clairement la citation suivante :

« J'eus connaissance de la liste dactylographiée et, une fois encore, regrettai amèrement mon appartenance au sexe féminin. Une idée me vint : remplaçant les pantalons et les chemises par des jupes et des corsages, j'aurais la joie d'accéder à la garde-robe la plus somptueuse à laquelle j'eusse jamais rêvée [...] pourquoi au fait les filles n'avaient-elles pas droit à l'internant ? [...] la logique, selon moi, voulait qu'on gardât les filles enfermées. » (*La perle des Comores*, p.208-209)

¹⁴⁰ *Ibid.*, 45

¹⁴¹ Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Edition du Seuil, Paris, 1990

¹⁴² Cf. : Bernard Cadet, *Traitement de la complexité dans les sciences humaines*, Edition publibook, 2010

Force est de remarquer que le complexe est lié à une considération morale, elle-même stéréotypée, qui condamne formellement la classe de la femme. Mais, c'est surtout cette part de féminité qui empêche Catidja de figurer sur la liste dactylographiée des élèves admis à l'internat. Autrement dit, c'est parce qu'elle est femme qu'elle ne peut pas accéder à l'internat, contrairement aux hommes qui ont été choisis sur la base d'autres critères. Certes la femme subit une discrimination à cause de sa féminité, mais toujours est-il qu'elle ne manifeste aucun geste de défense, en tout cas pas dans le roman, si ce n'est qu'une plainte d'être une femme. Et c'est d'ailleurs ce que soulignera particulièrement T. Ramadan en insistant sur cette part de responsabilité que se doit d'assumer pleinement la femme pour pouvoir s'assumer : « la femme, au sens du féminin, doit pouvoir assumer son caractère féminin »¹⁴³

En outre, s'assumer, qui implique forcément une part de responsabilité de soi, revient à s'affirmer défenseur de soi-même, car la responsabilité c'est l'essence même de la subjectivité, comme nous l'expliquera Levinas. C'est d'ailleurs cette part de responsabilité qui nous fait distinguer ce complexe de la féminité chez Catidja. Aussi Levinas souligne-t-il, comme Heidegger, que la responsabilité est ce qui définit le Soi :

« Ce n'est que dans la responsabilité que le soi se dévoile »¹⁴⁴

En effet, la responsabilité n'est pas au rendez-vous chez Frei, du moins pas avec la petite Catidja, encore naïve et peureuse. Pour cette dernière, la vie est déjà marquée de torture et d'humiliation paternelles. Certes, elle « criait à la révolte »¹⁴⁵ mais n'a pu se défendre que « faiblement » car elle était persuadée que « la mort était l'unique solution » pour s'en sortir. C'est ainsi que se voyait Catidja face à un père qui, manifestement, ne pouvait s'empêcher de manifester son regret de n'avoir pas eu un héritier de sexe mâle pour façonner sa fierté et sa noblesse :

« Moi j'étais là pour lui rappeler qu'il n'avait pu procréer que des femelles. » (*La perle des Comores*, p.35)

¹⁴³RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps*, op. cit., p.44

¹⁴⁴ Cf., François Raffoul, *Responsabilité et altérité chez Heidegger et Levinas*, California state University, Stanislaus, Symposium I, 1, (1997) pp. 49-64, p.60

¹⁴⁵C. Frei, *La perle des Comores*, op. cit., p.35

Sachons par ailleurs que contrairement à Catidja, qui semble s'est renfermée sur Soi en se condamnant elle-même à une catégorisation de sexe (comme quoi la féminité est une impuissance), Faïza interroge le Soi à l'image de la femme, sinon la considération de la femme en tant qu'être social, consciente de sa particularité féminine. Cela veut dire, entre autres, que cette confrontation de la femme à l'image de la féminité condamne tout simplement le premier à disparaître pour laisser place au second :

« Cette femme que je vois dans le miroir, est-ce moi ? Est-ce elle ou est-elle moi ? [...] pourquoi je la vois ? [...] elle est partout et je suis nulle part. N'avais-je pas de vie avant elle ? Se l'est-elle appropriée ? Si oui, comment a-t-elle pu effacer des pans entiers de mon existence ? »¹⁴⁶

Ainsi, nous remarquons que même si l'écriture nous ouvre vers une question plus générale de la complexité, en particulier celle de la féminité, le personnage, quant à lui, demeure toujours dans sa petite personnalité qui le rend à la fois moindre et inférieur, mais aussi naïf et terrorisé. Raison pour nous de nous intéresser davantage à cette figure féminine, particulièrement odieuse et facilement méprisable.

1. La figure odieuse de Moina Djini

De prime abord, soulignons que dès les premières pages, l'auteure de cette autobiographie (*La perle des Comores*) nous convie à un probable choix entre un « Je », celui de la narratrice, et une autre figure de son image, celle pour qui elle voudrait (ou ne pas) être. Rappelons d'ailleurs dans ce sens que le terme « autobiographie » qui se compose de trois racines grecques, respectivement « *autos* » (soi-même), « *bios* » (la vie) et « *grafein* » (écrire), soit littéralement, « écrire sur la vie de soi », nous évoque déjà cette trinité de personnage entre le « Je » de l'auteur, le moi de la narratrice et le soi qui porte ou supporte la vie du personnage (nom, sexe, critères, caractères...).

Ainsi, travailler sur la figure de Moina Djini revient d'abord à étudier cette trinité de personnage qui forme un tout. Autrement dit, répondre à la question : « Pourquoi tel personnage à la place de tel autre ? » Ou alors, dans notre cas, répondre à la question :

¹⁴⁶Faiza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.35

« Quand est ce que l'auteure convoque la narratrice ? . Et quand est-ce qu'elle fait appel à Catidja ou à Moina Djini ? ». Sachons aussi que l'une comme l'autre ont autant de traits spécifiques que de similitudes. Dans tous les cas, elles ne sont qu'un Moi dans un Moi, ou comme dirait Levinas, « Moi c'est Moi ». Et pour comprendre davantage cette image du Moi au Même, Levinas nous propose de « la fixer non pas en réfléchissant sur l'abstraite représentation de soi par soi, [mais] partir de la relation concrète entre un moi et un monde. Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi. »¹⁴⁷ Autrement dit, le « Je » change à l'image de l'Autre.

a. Le « Je » de la narratrice

La narratrice, celle qui relate les faits et les événements de sa vie, dans un cadre spatio-temporel bien précis, se présente ici comme celle qui vit et subit le calvaire de Catidja et la torture de Moina Djini. Partagée entre les deux, elle incarne ainsi l'image d'un personnage partagé entre la crainte d'un père monstrueux et le fantasme d'un bonheur imaginaire. C'est ainsi une « enfance ratée » que la narratrice essaie de remplir d'imagination et d'espoir :

« Je m'autorisais à donner libre cours à mon imagination et à mes fantasmes, pour offrir un peu d'enfance à mon enfance ratée » (*La perle des Comores*, p.28)

L'imagination et le fantasme, deux notions clés qui correspondent aux perceptions antérieures de Catidja, mais liées aussi à l'image d'une vie ratée dans une enfance malheureuse. La narratrice vit et décrit ainsi les deux mondes dans lesquels elle est ballotée : l'un est bâti sur les fantasmes d'une vie princière (« j'étais donc fille de roi et ne le savais pas »¹⁴⁸), et l'autre est marqué de tourments et la peur (« le feu de l'enfer n'était rien comparé à la peur que j'éprouvais pour mon Badjini de père. »¹⁴⁹)

¹⁴⁷ Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, essai sur l'extériorité, Kluwer academic (Ed. original Martinus Nijhoff, 1961), 1971, p.26

¹⁴⁸C. Frei, *La perle des Comores*, op. cit., p.29

¹⁴⁹*Ibid.* p.33

b. Le « Je » de Catidja

Catidja est certes celle à qui la narratrice fait souvent appel pour parler avec le monde, y compris avec son père. Mais, elle est surtout celle pour qui le monde prend vie autour du personnage, non seulement parce que c'est avec elle qu'a lieu le véritable dialogue avec les autres personnages, mais parce qu'aussi elle est celle qui se veut d'incarner la fille type (Anjouanaise) de l'époque, celle à laquelle la narratrice voudrait s'identifier. Ainsi, comme toute Anjouanaise, elle vit au jour le jour contre un destin déjà scellé, celui d'être prisonnière chez son père, en attendant le verdict d'un mariage arrangé. Elle n'en sera pas d'ailleurs épargnée.

Cette image qui fait d'elle l'enfant prodige d'un Badjini sournois, fait d'elle « l'enfant que le père mérite ». ¹⁵⁰ Et d'ailleurs, Catidja semble l'affirmer aussi, même si le contexte dans lequel elle le dit nous paraîtrait plutôt inadéquat : « et moi pauvre Catidja, je demeurais toujours la fille de Badjini » ¹⁵¹. Mais, on se rappellera toujours que Catidja est le tiers personnage d'une trinité où les idées et les comportements s'opposent. Cela étant, le discours semble bien répondre à l'affirmation malgré le contexte dans lequel il est prononcé. Et d'ailleurs, elle se présentera plus tard à l'image de Cendrillon, celle qui vit au jour le jour dans les tortures de sa marâtre, pour insister justement sur cette séquestration malgré elle, malgré son obéissance :

« Cendrillon, c'était moi. Sauf qu'en guise de marâtre, j'étais le souffredouleur d'un Badjini, moins sournois mais bien plus diabolique. » (Frei, 2010 : 209)

c. Le « Je » de Moina Djini

Moina Djini, à l'opposé de Catidja, soumise et naïve, se veut celle qui se forge une vie autre pour s'extraire de cette vie misérable et malheureuse. Le personnage de Moina Djini, contrairement à Catidja qui demeure rêveuse et évasive, est ambitieux et déterminé. Son ambition de devenir autre mais surtout meilleur que les autres (sa mère, sa sœur, les

¹⁵⁰ *Ibid.* p.20

¹⁵¹ *Ibid.*, p.36

Ouaniens...) se laisse voir dans presque tous les sous-chapitres du roman. En effet, elle ne le cache pas, elle le dit franchement, comme ici quand elle se refuse de vivre la même aventure calamiteuse que sa mère a vécu à treize ans :

« J'avais dix-huit ans, elle n'en avait pas treize la première fois qu'elle fut dans mon état [enceinte]. Et pourtant j'étais là, pour vivre la même aventure qu'elle. Rejetait-elle peut-être l'idée de me voir grandir ? Ou celle de lui ressembler ? J'étais sa petite fille certes, mais également et surtout celle de Dieu Badjini. Un Demi Dieu. Je ne devais surtout pas lui ressembler, elle, la petite Faty de Kilengeni. Je n'avais pas le droit d'être comme elle. » (*La perle des Comores*, p.361)

Et c'est justement ce caractère odieux qui rend Moina Djini particulièrement révoltante.

Pour y revenir, le Je change à l'image du personnage (la narratrice ou Catidja ou Moina Djini), mais c'est surtout le personnage qui rend le Je vivant dans son monde abstrait. C'est dans ce dernier, le monde abstrait, que s'inscrivent les émotions du personnage. On se rappellera d'ailleurs qu'en travaillant sur le sens de l'œuvre, Levinas évoquait aussi dans ce sens, l'appropriation du sens comme étant le contact avec un monde de possibilité, un monde dans lequel le « visage parle » de lui-même. Autrement dit, le Moi est à l'image du Même s'il l'imité, s'il suit sa cadence. Cette considération du Moi à l'image du Même (ou de « Je » à l'image du personnage) comme deux entités en total passivité ne peut être pertinente que si l'un comme l'autre aspire à la liberté. Car en effet la liberté se trouve dans la passivité et non dans l'action. Et à Levinas d'ajouter : « rien ne supprime dans cette passivité la trace de l'autre dans sa virilité pour ramener l'Autre au Même »¹⁵²

2. Les tortures du silence

Si la torture physique n'y est évoquée qu'implicitement, la torture psychologique, quant à elle, y est explicitement décrite et fait des dégâts le long du roman. Mais plus

¹⁵² Levinas Emmanuelle, *Humanisme de l'autre homme*, fata Morgana, 1972, p.88

encore, elle est ce qui crée le lien d'attachement entre l'œuvre et son lecteur par sa parfaite description, car elle ne se lit pas à travers les lignes du livre mais se vit à travers le visage d'un personnage mineur pour qui toute la vie est déjà synonyme de tortures et de souffrances. Et ce, même dans les endroits dans lesquels on s'y attend le moins comme à la maison, à l'école...

En effet, si la maison est une véritable « prison » pour Catidja, l'école demeure une "maison de correction", surtout le collège où les tortionnaires (les élèves comme Normand, le directeur du collège lui-même) n'avaient aucune répugnance pour faire subir à la petite écolière des tortures, de tout genre (racisme, sexisme...) :

« Tu crois qu'il mange la même chose chez lui ? Me chuchota à l'oreille mon voisin de table.

Je ne sais pas.

Y a-t-il quelque chose que tu saches, Mademoiselle *Normand* ?

Amal. Je m'appelle Amal Catidja.

Je m'en fou ! Je t'appelle comme bon me semble. Pour l'heure, n'oublie pas que le directeur t'a à l'œil. Tu as intérêt à te tenir tranquille, sinon... Je n'aimerais pas être à ta place, Mademoiselle *Normand* ! Et comme je ne le suis pas, je vais tout de suite te le prouver.

Il fit tomber son couvert par terre, saisit le morceau de viande avec ses doigts et l'arracha avec ses dents en éclaboussant la sauce sur mon visage et sur ma robe. Tous les autres éclatèrent de rire. Ils lâchèrent leurs couverts et plongèrent leurs mains dans les macarons. Je baissai la tête, gênée, me fit violence pour retenir mes larmes. Larmes de honte ou de colère, les unes comme les autres empoisonnaient mon existence. A force de les retenir, je finissais par m'y noyer.

Verser des larmes n'était pas la solution [...] Les larmes n'apporteraient qu'humiliation de plus à une condition que je rejetais de tout mon être. Je défiais le regard de mes tortionnaires. » (*La perle des Comores*, p.220-221)

Ce passage nous montre clairement comment une simple conversation est pour Catidja source de tortures et d'humiliations. Entre son voisin de table qui l'insulta en l'humiliant et les autres élèves qui s'en sont moqué, Catidja n'a pu faire que laisser couler des larmes. Des larmes qui n'apportèrent qu'une autre humiliation, cette fois-ci intérieure. Autrement dit, elle s'est elle-même humiliée par ce geste d'impuissance. Et c'est justement cette torture, relevant quelque part de la volonté de se mépriser, qui retient notre attention.

Mais d'abord, rappelons que la torture est aussi, d'une façon ou d'une autre, un besoin pour l'Homme. Qu'elle soit faite aux autres ou à soi-même. Puis, n'est-ce pas pour ces tortures accrues et ces barbarismes de tout genre, ne serait-ce que pour le dénoncer autrement, que Giono écrivait *un roi sans divertissement*¹⁵³ ? D'ailleurs, Riendeau et Sacré nous ont fait une remarque assez pertinente sur l'écriture de la torture, en évoquant une particularité assez courante dans les œuvres romanesques. En effet, disent-ils : « le récit de torture est [lui aussi] narré à la première personne, comme s'il n'y avait pas de médiateur ou si la douleur, trop violente, ne pouvait se raconter par l'intermédiaire d'autrui »¹⁵⁴ Nous remarquerons toutefois qu'ici, dans notre cas, la torture n'est pas une description mais une action qui s'exerce sur la narratrice. Elle n'est pas une description pourquoi ? Parce que la narratrice ne raconte pas ses souffrances mais plutôt la cause de ses souffrances. C'est ce qu'on dit communément « torture de la morale ».

Cette torture de la morale nous la retrouvons aussi chez Gounelle, dans une autre dimension carrément utopique, mais surtout en rapport avec l'estime de soi. En effet dans son livre *Le philosophe qui n'était pas sage*¹⁵⁵, Gounelle travaille aussi cette soif de se venger, mais par-dessus tout la torture elle-même de la conscience, en mettant en place différentes manières de punir l'Autre, en l'occurrence les indigènes de l'amazone brésilienne. Bref, après moult réflexions, Sandro, qui porte en lui la fureur de se venger pour la mort de sa femme, convaincra Krakus de détruire le peu d'estime qui reste aux

¹⁵³ Jean Giono, *Un roi sans divertissement*, Editions Gallimard, 1947

¹⁵⁴ Riendeau Pascal et Sacré Sébastien, *L'écriture de la torture comme art romanesque : pensée éthique et création littéraire dans Le maître de jeu de Sergio Kokis*, Voix et Image, Vol. 33, n° 2, (98) 2008, pp.115-130, p.116

¹⁵⁵ Gounelle Laurent, *Le philosophe qui n'était pas sage*, Editions Kero, 2012

indigènes, car dit-il : « détruire en eux l'estime de soi »¹⁵⁶ c'est la meilleure façon de les « achever » :

« Krakus murmura, songeur : — Enseigner l'habitude de se comparer aux autres... — Oui, se comparer aux autres. Sandro s'assit en face de Krakus. — Et si on veut les achever, alors il faut parallèlement détruire en eux l'estime de soi. Ainsi on les enfermera dans une double contrainte : la solution est individuelle, mais tu n'es pas à la hauteur. Krakus acquiesça. »

Ce passage prouve combien la torture psychologique est pire qu'un châtiment corporel, et surtout il montre à quel point détruire l'estime de soi est tout aussi néfaste que destructeur puisqu'il produit le même effet que le verbe achever : l'extermination.

Pour ce qui est du silence (de la torture), il est de deux formes : d'abord complice et ensuite complément de la torture. Le premier se veut une abnégation pure et simple du personnage dans ce sens qu'il est comme pris entre les files des mailles. C'est-à-dire, un silence qui s'impose, mais de façon indispensable :

« Ce n'est pas comme si mes cris pouvaient leur faire quelque chose et, même si c'était le cas, qu'est-ce qu'ils pourraient bien me faire, à moi ? Ils sont morts. »¹⁵⁷

La complicité s'inscrit justement dans ce sens que le personnage n'a pas le choix que de se plier au silence, contrairement au second (silence) qui est plutôt le composé de deux mots « torture » et/en « silence ». Cette torture s'exprime surtout dans la pensée, avec les nombreuses interrogations qui remettent en question la confiance et la volonté de soi :

« « C'est moi l'auteur » voulus-je lui avouer. Je m'en abstiens. Et s'il me critiquait ? Me suggérer des modifications ? Peut-être ne me croirait-il pas, me rirait au nez et me traiterait de menteuse. Comme mon père. Non, je ne voulais pas le comparer à Badjini. Lui, c'était mon Joël. Il me laissait parler et m'écouter, m'encourageait et me complimentait. Il regardait dans la même direction que moi. » (*La perle des Comores*, p.239-240)

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.366

¹⁵⁷ Faiza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.125

L'évocation du père, réellement absent dans la conversation mais qui vient tout de même (dans la pensée de la narratrice) perturber la conversation des deux interlocuteurs (Catidja et Joël) rend prisonnière la première (Catidja, la narratrice) dans ses prises de décision. Autrement dit, cette influence du père, qui rend manifestement impossible l'autonomie de la pensée de la narratrice, condamne cette dernière à rester toujours dans le cercle vicieux du père. Or, celui-ci, n'a que des images négatives, des images contre lesquelles le personnage se bat pour s'en sortir. Nous remarquerons d'ailleurs qu'il y a une guerre acharnée qui oppose le choix de deux pensées, d'une part celle de Catidja qui veut s'affirmer dans ses choix, c'est-à-dire être autonome dans ses décisions, et d'autre part l'ombre du père qui cherche en vain à imposer sa suprématie.

Ainsi, à défaut de ne pouvoir se substituer au Même et à l'Autre, « le « je » fait semblant d'être un autre. »¹⁵⁸ Un autre qui incarne beaucoup plus l'absence que la présence, car perdu dans les pensées elle ne peut que s'y soustraire. Les tortures du silence sont ainsi cette inclusion importante de l'image de l'Autre dans la pensée de Soi, de façon à faire s'imposer à la conscience des obligations ou des interdictions absolues, mais c'est surtout le conflit d'un Soi présent face à un Autre absent pour qui l'influence est remarquablement importante.

3. Le mal de vivre

Le mal de vivre que décrit *la perle des Comores* est lié surtout à l'existence qu'à la narratrice. Une existence terne, qui coïncide avec la complexité des conditions féminines très révoltantes de l'époque, mais aussi avec un sentiment agressif de l'environnement familial. Le « mal » et la « vie » ne font ainsi qu'un pour la petite Catidja qui ne trouvera nul repos pour s'en passer. D'ailleurs, la posture du père à vouloir à tout prix être/faire la pluie et le beau temps pour Catidja sera mal interprétée, ce qui lui vaudra le surnom du "vieux Badjini"¹⁵⁹ ou, la plupart de temps, le "Diable" :

¹⁵⁸ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.32

¹⁵⁹ « L'Ogre, le Diable, le Méchant ou le Fantôme... » (*La perle des Comores*, p.21)

« Avec Badjini ce n'était jamais gagné d'avance. De sa part, j'avais appris à m'attendre au pire, surtout quand il ne disait rien. » (*La perle des Comores*, p.65)

L'énergie négative que dégage la figure du père, que ce soit le « vice » qui cible son caractère moral ou le « diable » qui caractérise le monstre physique, ne fait pas emprisonner la psychologie de la narratrice, mais elle l'éternise aussi de manière à rendre encore la pensée plus stigmatisante. Ce qui nuit forcément au contact avec le souffle du "bonheur". La narratrice sent d'ailleurs cette emprise négative à chaque fois qu'elle est en contact avec son père, soit à travers une image représentative du père (« la déception qui m'étreignit se mesura à ma honte d'avoir rêvé meilleur que mon père »¹⁶⁰) ou à travers un quelconque lien en rapport avec le père :

« J'ai voulu crier, pas un son ne sortit de ma gorge. De guerre lasse, j'implorai en silence l'invité de m'épargner, j'espérais qu'il le ferait par égard pour celui qui était son ami, mon père. » (*La perle des Comores*, p.94)

La force du mal se communique ainsi par l'image et le lien qui lie le personnage à son père. C'est ainsi une force qui arbitre la pensée et l'imagination, conduisant ainsi l'être à se confronter à « lui-même et à ses angoisses »¹⁶¹, mais aussi et surtout c'est un tiraillement qui finit par une « lutte de l'homme avec lui-même décontenancé qu'il est devant ce qu'il ne peut maîtriser. Attitude qui peut le pousser à mettre en valeur tout ce qui est sordide et laid afin de conjurer les angoisses de son esprit dans cette auto-flagellation du « Je » avec « l'Autre » en lui-même. »¹⁶² D'ailleurs, le personnage de Faïza le dira dans un langage simple :

« J'ai tellement souffert que la souffrance faisait, et fait encore, partie intégrante de ma personnalité. Je ne suis heureuse que malheureuse. »¹⁶³

¹⁶⁰*Ibid.*, p.70

¹⁶¹ Hadji Khalid, *De l'inquiétude onto-poétique* sur le seuil de trois recueils de Loakira, *Loakira Elhayani, Ecrire, peindre l'Être*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, p.p. 13-41, p.29

¹⁶²*Ibid.* p.36

¹⁶³Faïza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.97-98

Celui qui saura adoucir et casser cette négativité qui pèse à l'image du père c'est bien évidemment Joël et *a fortiori* la mère. Car cette dernière, non seulement elle viendra de loin, mais elle aura été loin du père :

« Ma mère revient enfin de Madagascar [...] La lune avait enfin dévié ses pas dans notre direction. Chez nous, la joie était intense. Ce jour le plus beau de mon existence, je découvrais enfin que j'avais une mère en chair et en os. » (*La perle des Comores*, p.181)

Notons toutefois que quand celle-ci, la mère de la narratrice, s'approchera suffisamment pour s'entretenir avec Badjini, voire même faire subir certaines de ses recommandations à Catidja, elle deviendra subitement objet de tourment. Mais le grand tourment demeurera toujours Badjini jusqu'au grand voyage de la narratrice vers l'étranger.

L'autre face du mal de vivre se découvre dans les traditions ancestrales qui contraignent le personnage à « subir ». En effet, comme l'auteure l'a annoncé au tout début, le personnage ne cessera de subir la coutume comme une « une fatalité », ce qui ne créera pas la surprise quand elle décidera de s'en moquer ouvertement :

« Je n'étais pas autorisée à prendre part aux festivités. Ni en actrice, ni même en spectatrice. Avant, je n'en avais pas le droit car j'étais vierge. Maintenant je ne le pouvais pas car j'étais interdit de sortir. » (*La perle des Comores*, p.356)

L'isolement et l'enfermement, c'est tout ce que la tradition a pu offrir à la mariée. Cette tradition qui empêche la mariée, donc la narratrice, de profiter des fastes et des événements de sa vie, ne contribuera donc qu'à rendre le personnage plus prisonnier que lors de sa puberté. Et d'ailleurs, Frei n'est pas la seule à critiquer les attributs de cette tradition. On se rappellera que Lamina, la fille "frivole" qu'on retrouve chez Topo, se révoltera de cette tradition qui va jusqu'à confisquer aux jeunes filles « le droit de chanter

en public dans un groupe musical en raison de la stricte séparation entre les hommes et les femmes dans toutes les festivités »¹⁶⁴.

En outre, ce mal de vivre n'est pas seulement un sentiment qui habite la psychologie du personnage, elle relève bien aussi d'un espace d'"intimité"¹⁶⁵ (souvent violé) à travers lequel le personnage prendra ses repères pour mesurer son univers (prison) par rapport à d'autres univers, encore imaginaires, mais qui comportent déjà les perspectives d'une probable liberté. Le mal de vivre est ainsi, d'une façon ou d'une autre, une perspective d'ouverture sur l'horizon. Et d'ailleurs, Tariq Ramadan affirmera dans ce sens que « l'horizon que l'on regarde et espère se relève beaucoup à partir du lieu d'où l'on parle et des expériences qui nous habitent. »¹⁶⁶ Aussi faut-il rappeler que c'est pour se libérer de ces "expériences" insupportables que Catidja se laissera attirer par la beauté de l'horizon, et ainsi rêver de l'inconnu:

« Le dos tourné au badamier et ses danseurs, je regardais le lointain. Là-bas, dans l'immensité de la mer, quelque chose me fascinait et m'attirait plus que les danses et les jeux salaces de mes compatriotes, plus que le sable chaud de cette plage sur laquelle je brûlais mes fesses sans le sentir. [...] L'inconnu du revers de l'Océan était si intense que j'en oubliai mon identité. Sans m'en apercevoir, j'étais déjà en train de renier les miens. Leur civilisation, leur culture, leurs coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. Je devenais une *mouzoungou*.¹⁶⁷ » (*La perle des Comores*, p.135-136)

C'est un sentiment de revers, très intense, qui décrit ce désir de vivre le mystère de l'ailleurs, mais surtout un « Je » qui fait semblant d'être un « Autre »,¹⁶⁸ d'être l'inconnu.

¹⁶⁴Dhoifir TOPO, *Lamina ma délicieuse effrontée*, op. cit., p.45

¹⁶⁵ Nous faisons référence ici à cet intimité comme « lien essentiel, sans lequel il n'y a rien, rien qu'une absence d'épaisseur humaine et donc de vérité » (RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées*, op. cit., p.183). Autrement dit, il est question d'un espace privé, ou à proprement parler il s'agit d'une « vie privée »

¹⁶⁶*Ibid.*, p.184

¹⁶⁷ Une blanche dans un sens péjoratif.

¹⁶⁸BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.32

III. La face de l'inconnu

L'inconnu demeure un mystère pour le Soi, que cela soit pour son apparence physique (le visage) ou sa personnalité morale (son caractère, sa mentalité, son comportement...). Il est, de plus et au-delà même de la notion conceptuelle d'inconnu, une autre face de l'identité que le Soi se représente dans son imagination. Cet Autre dont l'identité demeure toujours masquée par la ligne d'horizon, crée et/ou suscite l'envie d'aller vers lui, d'où la convocation des notions comme la rencontre et/ou la découverte, mais aussi et surtout celles d'autrui et/ou d'altérité.

Cette quête de la face de l'Autre, de la face de « l'inconnu » demeure ainsi, non seulement une ouverture pour le Soi qui part à la rencontre de l'Autre, mais aussi un retour au Soi pour qui l'Autre est un autre "soi-même". Car le seul fait de prendre le temps pour observer attentivement l'horizon¹⁶⁹ dans le but d'y trouver un sens, nous dit Ramadan, crée déjà en l'homme un sens : « l'harmonie et la paix » parce que cela veut dire que « nous somme en route vers notre conscience, nos convictions, nos questions, nos amours et nos espoirs. »¹⁷⁰

Ainsi, découvrir la face de l'inconnu, c'est être en quête de soi-même. D'ailleurs, Ramadan ajoutera aussi dans ce sens que tout est question de la conscience : c'est « la conscience [qui] questionne la nature du connu à l'instant même où elle appréhende les horizons de l'inconnu. »¹⁷¹ La face de l'inconnu est ainsi une face cachée sous le visage du mystère, de l'inconnu, mais qui aide le Soi à soigner son image par rapport à une image qu'il se forge lui-même. Il s'agit ainsi d'une question conceptuelle certes, mais surtout d'une question d'imaginaire. Puis, n'est-ce pas pour cet univers derrière l'horizon de l'imaginaire que Bachelard fait s'opposer le monde du « rêve » et de la « rêverie » ? Le second étant « une hypothèse de vie »¹⁷² à travers laquelle l'être s'accroche à l'univers.

¹⁶⁹ Nous attirons ici l'attention sur le mot « horizon » qui est à prendre dans les deux sens. C'est-à-dire, à la fois comme ce qui est limité par la vue (ligne d'horizon) et la conscience (champ d'horizon).

¹⁷⁰ RAMADAN T., *L'autre en nous, op. cit.*, p.65

¹⁷¹ *Ibid.* p.47

¹⁷² BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, presse universitaire de France, 1960, p.7

Bachelard, nous semble-t-il, se basera surtout sur le monde de l'inconscience, le monde du rêve. La face de l'inconnu est donc pour lui, soit un « cogito » qui revient sur son enfance, ce qui pose déjà le sujet de l'inconnu comme connu, soit une conscience dans un « cosmos ». En tout cas, quoi qu'il en soit, le monde de Bachelard est un monde poétique, centré surtout sur l'enfance et l'errance. Y découvrir l'inconnu revient ainsi à se découvrir soi-même, mais dans un espace redoré par le temps (antérieur) et la nostalgie (l'enfance). Alors que nos recherches dans l'œuvre de Frei, en l'occurrence *La perle des Comores*, nous conduisent sur une face (de l'inconnu) qui peut être appréhendée dans un temps futur, mais surtout une face construite par l'imagination du personnage et son envie de la rencontre et de l'ailleurs. C'est donc une face (de l'inconnu) qui conduit le Soi à habiter un univers qu'il bâtira pour un inconnu auquel il donnera lui-même un visage.

Toutefois, l'inconnu en question ne sera pas seulement une imagination du personnage puisqu'il débarquera dans son quotidien sous plusieurs pseudonymes (l'ami, l'étranger, l'invité ...); et le plus important, c'est surtout son comportement (à la fois bienveillant pour certains, et agressif pour d'autres) qui bouleversera toutes les attentes du personnage.

1. Le visage de l'inconnu

Mettre un visage sur l'inconnu revient à lui donner une identité. Autrement dit, lui donner un corps physique et moral à partir desquels le visage qui était "inconnu" devient un "connu". C'est pour ainsi dire que l'inconnu s'efface du moment qu'il devient connu. L'image de l'inconnu prend ainsi son attribut par rapport à l'interprétation de la personne qui le définit. Ainsi, nous parvient l'image de cet « invité » qui épie le territoire de Catidja :

« Anna et moi étions dans notre cabane. Un léger frémissement de feuilles sèches du côté de la porte, j'y aiguillonnai mon attention. L'invité était là, qui nous épiait avec ses petits yeux d'hyène et un sourire pervers à ses lèvres répugnantes. Surprise, et surtout contrariée par la violation de mon territoire, je me levai vivement en tirant nerveusement sur le bas de ma robe » (*La perle des Comores*, p.87)

Le visage placé sur la figure de l'invité (« pervers » et « répugnant ») semble souligner plutôt le sentiment de désolation et de déception qu'éprouve le personnage à l'endroit de l'inconnu qu'à la personnalité physique elle-même. C'est-à-dire que le visage de « l'invité », qui est généralement connu comme une figure honorifique de la société, devient d'un coup un visage méprisable parce que la personne qui le porte l'est autant. C'est d'ailleurs cette relation physique/moral qui prédomine. D'ailleurs, on notera aussi que dans cette relation vient s'inscrire l'image du père (« l'invité de mon père »¹⁷³) qui, comme nous le savons, est déjà porteur du mépris. Ainsi, le mépris à l'encontre de l'image de l'invité est avant tout un mépris du père, même s'il ne faut pas aussi nier le barbarisme de l'invité qui prévaut au niveau de cette image. En revanche, ce qu'il faudra surtout noter, c'est que le visage de « l'invité » prendra vite un visage d'« inconnu » pour marquer la distance entre le père d'une part et l'invité lui-même d'autre part :

« Mon cœur battait la tam-tam. J'avais peur. De l'inconnu. De l'individu que chaque fibre de mon corps repoussait avec dégoût. Peur de l'homme contre lequel mon père me mettait souvent en garde. [...] Mon père avait raison. L'homme était un vilain. » (*La perle des Comores*, p.93)

Le visage de « l'inconnu » marque ainsi la distance entre le père et l'ami du père (« l'invité »). Cette distance est d'ailleurs introduite par une expression de rejet et un sentiment de la peur. Le visage de « l'invité » reste donc une image de marque, puisque le mépris ne vient pas de l'invité lui-même mais du père, alors que le visage de l'inconnu se présente comme le visage derrière la méfiance (« mon père avait raison. L'homme était vilain. »)

En posant la question de l'altérité "menaçant", Baudrillard et Guillaume nous ouvraient aussi sur cette perspective de penser l'autre comme un danger pour Soi. En effet, disent-ils, « dans l'autre se tapit une altérité ingérable, menaçante, explosive. »¹⁷⁴ L'autre en qui réside le visage de l'inconnu est représenté comme un être imaginé, source de menace pour soi. Le visage de l'inconnu est donc un visage perçu à partir de préjugés.

¹⁷³*La perle des Comores, op. cit.*, p.106

¹⁷⁴BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité, op. cit.*, p.13

Mais ce jugement n'est pas forcément suffisant pour justifier le visage donné, a priori, à l'inconnu.

En effet, plus loin dans l'œuvre nous rencontrons un autre visage de l'inconnu. C'est le visage qui prendra plus tard le nom de Joël. Ce visage, reçu avec autant de réserve (et avec autant de mépris : « un grand poilu corpulent aux bras musclés » (*La perle des Comores*, p.229)) par le personnage, deviendra une force irrésistible qui attirera le personnage par son caractère particulier et sa personnalité singulière : « une force implacable m'attirait vers l'inconnu. La mort ! Etait-ce ainsi qu'elle se présentait ? Je me détestais de ne pouvoir la contrôler. » (*La perle des Comores*, p.231)

Il y a certes l'image d'une altérité menaçante dans l'inconnu, mais le visage change cette image en un personnage irrésistiblement attirant. Ainsi, poser l'inconnu comme une identité menaçante n'est pas forcément légitime dans ce sens que c'est le visage au sens psychologique qui prévaut par rapport à l'image au sens physique. D'ailleurs, Maalouf relèvera cette ambiguïté en cautionnant l'identité globale à la place d'une identité particulière. Nous noterons toutefois que l'éminence de cet auteur ne tient pas seulement à la globalité et à la particularité mais plutôt à l'interrogation du Soi :

« A chaque pas dans la vie, on rencontre une déception, une désillusion, une humiliation. Comment ne pas en avoir la personnalité meurtrie ? Comment ne pas sentir son identité menacée ? Comment ne pas avoir le sentiment de vivre dans un monde qui appartient aux autres, qui obéit à des règles dictées par les autres, un monde où l'on est soi-même comme un orphelin, un intrus, ou un paria ? »¹⁷⁵

2. La triple face de l'inconnu

La figure de l'inconnu bénéficie d'abord du statut du non-être, c'est-à-dire de l'anonymat.¹⁷⁶ Cette dernière est une représentation de l'Autre qui requiert, non seulement

¹⁷⁵ AMIN Maalouf, *Les identités meurtrières*, Editions Grasset & Fasquelle, 1998, p.87

¹⁷⁶ Nous parlons ici de cet anonymat qui « serait un moyen de libérer l'imaginaire, et donc de prendre une distance par rapport à soi-même » (J. Baudrillard et M. Guillaume, *Figures de l'altérité*, op. cit., p.29)

les dimensions physique, physiologique et psychologique du visage, mais aussi la distanciation de l'Autre, c'est-à-dire, un regard tourné vers Soi pour se représenter l'Autre. Ce statut de « non-être », cette représentation de l'Autre à travers l'imagination, confère à l'Autre imaginé le visage du mystère derrière lequel se substitue trois figures de l'inconnu, suivant notre interprétation de l'Autre : le premier est une figure « connue » physiquement, mais qui demeure dans une embrouille mentale. C'est à dire, une figure qui s'ouvre dans la confusion et l'incohérence de Soi ; le deuxième, est une figure cachée derrière une autre figure, ou disons tout simplement une représentation de l'Autre collée sur une image de l'Autre. Autrement dit, une double altérité pour n'en faire qu'une seule figure. Cela dit, le visage de l'Autre – inconnu – est certes « connu », mais au travers d'une autre personne qui parle et agit ; le troisième visage de l'inconnu, qui serait à proprement parler la figure de « l'inconnu », traite la figure de l'Autre sur la base de son statut, c'est-à-dire une représentation de l'Autre par rapport à sa considération dans la société.

a. L'inconnu-connu

Cette figure se distingue principalement chez la narratrice de Frei, quand elle dresse d'elle-même le portrait d'un personnage « inconnu » face à un autre, géant et spacieux, qui est le grand Océan¹⁷⁷. Autrement dit, un personnage qui se reconnaît, mais comme étant la victime d'un Autre supérieur :

« Anjouan c'est moi. Je suis l'inconnue de l'océan » (*La perle des Comores*, p.13)

Le Soi affirme ainsi son souci de vouloir être un Autre (narratrice) meilleur pour l'Autre (Océan), sachant que l'Autre (l'Océan), est aussi un grand espace « inconnu » par rapport à l'Autre (de la narratrice). Mais cette image semble être chose impossible vu le fait que l'Autre (la narratrice) est déjà à l'image de l'Autre (Océan). Ainsi, le Soi narratrice

pour se figurer l'Autre. Autrement dit, la figure de l'anonymat est une projection de l'Autre à travers Soi. Elle requiert ainsi trois facteurs importants de l'altérité, qui sont le Soi, l'Autre et la distance.

¹⁷⁷ Nous noterons dans ce sens que la figure de l'altérité n'est pas seulement une représentation de l'Autre à travers des traits humains, mais à travers l'image de la pensée. C'est-à-dire, une altérité qui relève d'une « autre façon de penser » (BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.54). L'Autre est ainsi la représentation d'une autre figure qui n'a pas forcément des traits humains.

se reconnaît dans la figure de l'Océan, mais garde toujours le trait d'un Autre inconnu, car « elle est réellement inconnue »¹⁷⁸ malgré sa grandeur.

Ainsi, (pour ne pas revenir encore une fois sur la dimension spatiale expliquée dans le chapitre 1) la figure de la narratrice est certes une figure inconnue par rapport aux autres figures de l'Océan, mais elle est connue à travers la figure de l'île (« Anjouan c'est moi »). Toutefois, nous ne pouvons pas nous empêcher de souligner que, puisque le rapport de l'altérité – narratrice à l'image de l'Océan – se mesure en temps et en espace, c'est-à-dire une altérité "Homme" au reflet d'un "Espace", l'identification perd tout son sens. Certes, altérité il y a, mais cette dernière est plutôt constructive car, nous semble-t-il, la narratrice ne se mesure à l'Océan que pour mieux apprendre à se connaître elle-même.

b. Le connu inconnu du visage

La figure de l'inconnu qui se cache derrière l'inconnue est en fait une description méticuleuse des gestes d'une figure présente pour une autre figure dont la représentation est indescriptible. C'est ainsi, une figure qui demeure psychologiquement connue, mais inconnue sur le plan :

« Le gourou reniflait, il transpirait. De grosses gouttes de sueurs perlaient sur son visage et coulaient jusqu'à ses yeux et le long de ses tempes. La brave s'échappait des coins de sa bouche, elle descendait jusqu'à son cou. Son nez coulait, il transpirait fort pour faire remonter la morve et l'avalait. Tremblantes, ses mains se baladaient sur mon corps, horizontalement, verticalement en oscillatoire, elles s'attardaient sur ma poitrine encore absente, effleuraient mon périnée... De ses yeux devenus translucides il fixa sur moi un regard menaçant, saisit ma main droite, la posa sur son buste et la maintint avec fermeté. Il demanda :

Tu entends mon enfant ? le Diable entre en contact avec moi... » (*La perle des Comores*, p.109-110)

¹⁷⁸*La perle des Comores, op. cit.*, p.11

Cette figure, au visage non-connu, qui prend possession du visage de Soi pour un autre Soi, fait de Soi un Autre qui ne peut pas être le Même. Autrement dit, nous ne pouvons parler d'une relation de Soi au Même tant que celle-ci n'est pas à proprement parler identique. C'est d'ailleurs une autre identité invitée à la place d'une autre pour permettre à cette dernière de parler/faire librement des choses qui ne sont pas autorisées au premier.

C'est aussi d'ailleurs le même cas pour Lamina, le personnage de Topo, quand elle voulut se libérer de ses traditions très strictes, pour s'adonner à des activités charnelles avant le mariage. En effet, le personnage a préféré se donner un autre nom et un autre visage à la place des siens, pour pouvoir se libérer et être un Autre avant de souiller la tradition. Pour faire court, Lamina « avait fait un vœu d'abstinence sexuelle jusqu'au jour où elle se marierait »¹⁷⁹, ce qui l'empêchait de coucher avec son amoureux Mohad, même si elle en avait envie. C'est ainsi qu'elle se présenta sous le nom de Ramina, la prétendue sœur jumelle, pour jouir de son libertinage. C'est, dira-t-elle, « une belle occasion de ressusciter une image » de Soi qu'on ignorait.

Ainsi, même si Ramina prend le visage de Lamina, elle demeure toujours une figure inconnue. Ramina n'est en réalité qu'une invention, une représentation d'un Autre dans la peau d'une Autre. Cette représentation empêche le Soi d'être soi-même momentanément, pour donner place à un "Soi-Autre". Et d'ailleurs, ne dit-on pas que « l'altérité n'est pas un problème de distance mais le passage d'une frontière, et [qu'] une frontière peut-être complètement imaginaire et invisible »¹⁸⁰ ? Car en effet, « il peut y avoir un rapport d'altérité où l'autre serait l'autre de l'un, du premier, alors que l'un n'est pas l'autre du premier. »¹⁸¹

c. L'inconnu de nom

Contrairement aux deux autres figures de l'inconnu, celle-ci ne souffre d'aucune contestation. Elle est souvent employée implicitement ou explicitement. Ce que nous

¹⁷⁹Dhoifir TOPO, *Lamina ma délicieuse effrontée*, op. cit., p.87

¹⁸⁰BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.64

¹⁸¹*Ibid.* p.152

dénommons ici « inconnu de nom » répond ainsi à une synonymie de mots qui ont trait à une inconnaitance physique. C'est-à-dire, pour reprendre Faïza, « des personnes rencontrées parfois »¹⁸² ou désignées avec des noms particuliers pour nous être familières. Ainsi, lit-on chez Faïza le visage de la mère habituellement familière, (même dans le livre) mais dont la relation, très compliquée, avec le personnage lui vaudra cette figure d'une parfaite inconnue :

« Je ramasse l'album photos juste sur la table à côté de mon lit. Je regarde les photos. Mes yeux s'embuent. Sur l'une d'elles, je vois cette inconnue qu'est ma mère... »¹⁸³

L'inconnu prend ici les traits d'une personne rencontrée dans le passé, et dont les souvenirs la définissent dans le présent. Et d'ailleurs, nous assistons ici à une relation mère/fille qui se devait d'être particulièrement une relation familière. La qualification de la mère de personne « inconnue » lui ôte le visage de la familiarité. Elle reste ainsi un visage sans valeur maternelle. Un visage comme celui qu'on rencontre dans la rue sans une quelconque affection. Un visage comme « le douanier », « le voyageur », « l'infirmier »... C'est d'ailleurs dans ce sens que Faïza qualifiera aussi le mariage par « une forme de mort » puisque le mari est un parfait inconnu lié à une autre inconnue qui est la mariée :

« Me marier avec quelqu'un que je ne connais pas est une autre forme de mort. »¹⁸⁴

Remarquons qu'il s'agit d'une relation avec « quelqu'un que Je ne connais pas.» La connaissance a ainsi une place particulièrement importante dans la relation. Sans elle, sans la connaissance de la personnalité du mari, ce dernier demeure un étranger « occasionnel », comme le définiront J. Baudrillard et M. Guillaume dans *la figure de l'altérité*.¹⁸⁵ Par ailleurs, le visage de l'étranger, qu'il soit « occasionnel » (l'invité, du visiteur...) ou « professionnel » (le douanier, le pompier...), demeure aussi une figure inconnue du nom, comme nous tenterons le définir dans le point suivant.

¹⁸²Faïza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.60

¹⁸³*Ibid.* p.59

¹⁸⁴*Ibid.* p.47

¹⁸⁵ Pour J. Baudrillard et M. Guillaume, il existe deux sortes d'étrangers : un « étranger occasionnel » et un autre « professionnel ».

3. La figure de l'étranger

« Plus on est débarrassé du corps, de l'identité, du nom, plus on tombe sous le coup d'un codage et d'un surcodage effrayant, mais ce n'est pas un jugement moral ». ¹⁸⁶ C'est plutôt l'image qu'on se fait de l'Autre derrière le masque de l'inconnu. Ainsi, c'est dans cette image terrifiante que prend forme le visage de l'étranger, sous cette frontière qui sépare l'Autre du Soi qui l'imagine. En effet, l'étranger est ce corps débarrassé du nom, voire même du visage – même si celui-ci est tout près du sujet parlant – pour lui attribuer un caractère propre et singulier. Ainsi, se dresse-t-il le portrait du personnage étranger Joël dont l'amour porté à son égard atténue le côté agressif : « Il s'appelait Joël, était de race blanche et venait de France. Je n'avais pas besoin d'en savoir plus. Je me trouvais bien en sa compagnie, honorée d'être choisie par lui pour des conversations et des promenades sur la plage. Je l'admirais. Il avait beaucoup de classe, des beaux yeux océan dans lesquels je me noyais quand il posait le regard sur moi, et la manière dont il raccourcissait mon prénom me charmait. « Cat », ça voulait dire « chat » en anglais, ça me plaisait. Joël ne critiquait jamais mon peuple, il témoignait de l'intérêt à nos mœurs. Il était courtois et discret, saluait mes exploits scolaires et sportifs et s'abstenait de toute remarque ou conseil à mon égard. Et il ne me saoulait pas avec des « chez nous en France », comme le faisaient ses amis Pierre et Martine Martin. Je me sentais importante à ses côtés. » (*La perle des Comores*, p.253)

De prime abord, notons que le rapport de Joël avec Catidja est un rapport d'espace et de comportement. L'espace étant l'environnement qui différencie les deux personnages, l'un étant Français et l'autre Comorienne ; et le comportement étant le sens de la sociabilité. Joël est en effet décrit comme étant un personnage très sociable. L'espace et le comportement sont ainsi mis en valeur pour enjoliver l'image de l'étranger. Nous noterons d'ailleurs que découvrir la France est le combat de la narratrice. Le fait de souligner ainsi la provenance de Joël dans cet espace « heureux », prouve non seulement que la narratrice réserve un intérêt particulier à ce lieu mais aussi qu'elle y est étrangère.

¹⁸⁶BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.40

La distance et l'espace se traduisent ainsi par un sentiment d'étrangeté. D'ailleurs, Sammuel dira dans ce sens que l'étranger « est à la fois celui qui est proche et loin ; loin ne signifie pas nécessairement qu'il y a une distance géographique ou culturelle mais plutôt qu'il y a un passage de frontière. »¹⁸⁷ Cette figure qui trace les limites d'un Soi "ordinaire" par rapport à un Autre "mystérieux", peut aussi réduire l'Autre à autrui pour lui donner un visage singulier, un visage qui n'est pas forcément le visage de l'Autre puisqu'il est une représentation de Soi. C'est d'ailleurs dans ce sens que Kristeva concevra la relation à l'étranger comme une relation qui naît de soi-même.¹⁸⁸ Car, ce n'est pas l'Autre qui se déclare étranger, au contraire c'est le Soi qui se le représente "étranger".

C'est donc cet Autre « étranger » caché en Catidja qui dresse le portrait de Joël. Et d'ailleurs, elle le dressera bien, selon des convenances qui ne sont propre qu'à elle. Parce que justement Catidja éprouve le besoin de se trouver un Autre qui ne puisse pas être comme son père, et Joël répond bien à ce profil, non seulement parce qu'il vient d'un autre espace, mais aussi parce qu'il est le contraire des autres, et particulièrement du père de Catidja. Et c'est justement ce critère qui rend heureuse cette dernière, qui la pousse également à se sentir importante devant Joël. Joël est ainsi « le visage de l'étranger [chez qui]¹⁸⁹ brûle le bonheur »¹⁹⁰ ; et le bonheur est un luxe que Catidja donnerait tout pour l'avoir.

Pour y revenir, la figure de l'étranger porte ainsi le visage que lui donne le Soi qui le dévisage. Et à J. Baudrillard et M. Guillaume d'ajouter : « on se confie plus volontiers à l'étranger qu'à ses proches. On est ainsi dans un rapport tout à fait singulier parce que le plus loin est aussi le plus près. »¹⁹¹

¹⁸⁷ Cf., BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.20

¹⁸⁸ Cf., KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit.

¹⁸⁹ C'est nous qui soulignons.

¹⁹⁰ *Ibid.* p.12

¹⁹¹ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.21

Au terme de ce chapitre, nous retiendrons que la question de l'identité, et plus particulièrement celle de l'identité de la femme, occupe une place centrale chez l'auteure de *La perle des Comores*. Car, c'est dans cet espace conflictuel entre un Autre masculin que la société a rendu supérieur face à un Soi féminin qui en est spectatrice. Cette dernière, complexée, s'en prendra d'abord à cette société plus "violente" envers l'espèce de la « femme ». Mais, coupable car criant au mépris et à la marginalité de Soi, la femme est contrainte d'orienter ses relations pour s'ouvrir sur l'homme. Car s'identifier inférieur face à l'Autre, c'est se condamner soi-même comme étant inférieur.

Cela étant, la femme devra faire preuve de responsabilité, car la responsabilité est l'essence même de la subjectivité. Mais, hantée par des sentiments négatifs, et plus particulièrement par le sentiment de subir la coutume comme une sorte de « fatalité », le sujet se tournera vers l'horizon pour se chercher un bonheur fictif à travers le visage de l'Autre, l'étranger. C'est ainsi une relation de Soi qui s'ouvre vers un Autre inconnu mais dont la présence est étrangement apaisante. Cette quête de l'Autre inconnu, est une ouverture pour le Soi qui – dans l'imagination – part à la rencontre et à la découverte de l'Autre. Mais c'est surtout un retour vers Soi, car la quête de l'Autre est une quête de Soi-même. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'on remarquera que le visage de l'Autre prend l'image que lui donne le Soi.

Chapitre 3

Frontière et horizon comme lieu d'évasion

La frontière n'est pas seulement la ligne qui sépare deux espaces, elle est aussi la « limite d'un territoire qui en détermine l'étendu. »¹⁹² Dans ce sens, la notion de "frontière", qui détermine particulièrement la géographie de l'espace, répond aussi de façon dimensionnelle à « la limite circulaire de la vue »¹⁹³ que présuppose la définition. Autrement dit, la frontière ne définit pas seulement l'espace dans ses mesures géographiques, c'est-à-dire limitation d'un territoire par rapport à un autre selon son étendue cartographique, mais le définit aussi dans ses mesures visuelles, c'est-à-dire à la limite de là où s'arrête le champ visuel, à la limite de l'horizon.

Définie en ces termes, la frontière devient ainsi cette limite naturelle imposée à notre champ de vision, c'est-à-dire qu'elle devient l'horizon. D'ailleurs notons dans ce sens que la l'horizon n'est pas forcément « la ligne qui sépare le ciel de la terre, ou de la mer », mais simplement la limite du champ visuel. En d'autres termes, l'horizon est un concept qui introduit deux espaces séparés, l'un étant réel (l'espace dans lequel est observé l'horizon) et l'autre imaginaire (l'espace derrière lequel est l'horizon).

Par ailleurs, le concept de l'horizon ne se limite pas seulement à son interprétation simple qui implique forcément la vue et la distance, ou en un mot le "lointain". Loin de là, le concept de l'horizon nous ouvre sur le monde imaginaire car, non seulement la conception de l'horizon implique forcément le cercle, la distance, la vue et le sujet, mais elle place aussi son "observateur" au centre de tout. Autrement dit, ce qui est conçu à l'horizon est retransmis selon la conception de celui qui observe. Il ne s'agira pas dans ce sens d'une transcription de « limite » comme le laisse sous-entendre le sens de l'horizon, mais d'une interprétation de cette limite selon l'imagination.

Cela dit, la notion de "frontière" liée au concept de l'horizon, devient ainsi une conception arbitraire qui n'engage que celui qui l'observe au profit de son imagination. Dans ce sens, la conception de l'horizon se veut subjective et non objective. Autrement dit, l'horizon dépend de celui qui l'observe. Puis, n'est-elle pas à la fois « la ligne qui sépare le

¹⁹² *Le Nouveau Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Dictionnaire le Robert, paris, 1993

¹⁹³ *Ibidem*.

ciel de la terre, ou de la mer, et le grand cercle théorique divisant la sphère en deux parties égales, l'une visible et l'autre invisible » ?¹⁹⁴

L'horizon fait rêver son "observateur", comme le sous-entend déjà ce terme pris dans *Le Petit Robert* et qui définit l'homme au centre de son interprétation. Cette conception rejoint finalement celle donnée à la frontière par Julia Kristeva. Cette dernière conçoit chez l'observateur un important « refoulement qui conduit à traverser une frontière et à se trouver à l'étranger. »¹⁹⁵ C'est-à-dire que la frontière prend aussi en compte la force de son observateur¹⁹⁶. Cependant, il n'est pas seulement question de force physique, mais également de force spirituelle ou imaginaire. C'est d'ailleurs cette force qui fait s'exiler (rêver) l'observateur. Dans cet espace d'exil, Fouad Laroui conçoit un monde virtuel où toutes les frontières s'effacent, un monde « sans frontière » :

Mais « quelles frontières, en effets ? On y entre sans passeport, dans ce territoire, ou seulement avec celui, très virtuel, de l'amour qu'on porte à la langue de Voltaire et de Senghor. »¹⁹⁷

Avec Laroui, l'espace derrière l'horizon devient ainsi un monde de rêve, imaginé par son observateur. Mais pas seulement car ce même monde "virtuel" est construit aussi par la passion, l'affection et les sentiments. Laroui considère ainsi la frontière comme quelque chose à partager avec les autres, et non comme quelque chose à faire subir aux autres. Cette conception rejoint celle de Kristeva qui, quant à elle, parle plutôt de « refoulement ». Nous noterons toutefois que, chez les deux, les sentiments ne sont pas partagés de la même façon, car chez l'une, Kristeva, les sentiments donnent de l'élan au voyageur, alors que chez l'autre, Laroui, ils donnent accès (c'est-à-dire l'entrée sans conditions) au voyageur. Dans tous les cas, les deux mondes se veulent être virtuels.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, *op. cit.* p.47

¹⁹⁶ Notons d'ailleurs dans ce sens que plus la vision de l'observateur est bonne plus la distance est assez importante. La force de la frontière vient dans ce sens du champ visuel.

¹⁹⁷ Laroui Fouad, *D'un pays sans frontière*, Essais sur la littérature de l'exil, Linga, 2015, p.63

I. Rêves de l'autre monde

Soulignons d'abord que le verbe " rêver" ne se limite pas seulement à son sens de "faire des rêves", c'est-à-dire, s'exiler dans l'inconscience. En effet, dans le verbe « rêver », il y a aussi ce sens de "vision" et d'"imagination". C'est ainsi que le définira le Petit Robert qui parlera aussi de « pensée qui cherche à échapper aux contraintes du réel. »¹⁹⁸ Cette « construction de l'imagination »¹⁹⁹ est aussi une autre manière de concevoir l'autre espace derrière lequel l'horizon devient un lieu de possibilité. C'est en tout cas ce que défend Bachelard en soulignant qu'avec l'horizon « tout est possible »²⁰⁰.

Avec cette conception de rêve comme espace de possibilité, Bachelard nous ouvre sur une conception particulière de la notion de la "frontière" à travers laquelle le rêve se redéfinit, certes selon les limites imposées par le temps, c'est-à-dire l'absence (le sommeil), mais aussi selon l'interprétation. Autrement dit, le rêve n'est pas seulement un phénomène de transposition mais d'imagination. Bachelard distinguera ainsi ce qu'on appelle « rêve » de ce qu'il appelle « rêverie ». Le « rêve » étant ce qui porte en lui les signes de la "passivité" alors que la « rêverie » porte en elle la "possibilité." Il dira d'ailleurs dans ce sens qu'« une conscience qui rêve n'est plus déjà une conscience. »²⁰¹

Ainsi, la conscience qui rêve n'en est plus une, car être conscient signifie forcément être dans le monde du réel alors que le rêve est une transposition fictionnelle. La conscience n'est pas donc conscience car le rêve l'immunise, elle devient donc une inconscience. Cela qui signifie que le rêve est quand même un autre monde dans lequel le rêveur trouve une autre existence synonyme à l'existence réelle. C'est d'ailleurs dans ce sens que Bachelard conçoit dans le monde rêvé un immense bonheur pour le rêveur. Car le rêve fait aussi voyager :

¹⁹⁸ *Le nouveau Petit Robert, op. cit.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ BACHELARD G., *Poétique de la rêverie, op. cit.*, note de bas de page, p.180

²⁰¹ *Ibid.*, p.5

« En rêvant à l'univers, toujours on part, on habite dans l'ailleurs – dans un monde toujours confortable. Pour bien désigner un monde rêvé, il faut le marquer par le bonheur. »²⁰²

Ainsi, avec cette conception, Bachelard ne fait pas que concevoir dans le rêve une sorte de frontière entre deux monde, c'est-à-dire deux espace complètement différents (le monde réel et le monde du rêve), mais il nous invite aussi à y concevoir un espace de joie et de bonheur pour le rêveur. Autrement dit, le rêveur s'exile dans ce monde de rêve pour fuir le monde réel. Certes, le monde est dans ce cas imaginaire, mais le concept de frontière, qui conçoit les deux mondes, nous ouvre non seulement à un espace de préférence et de choix, mais également elle fait passer la conscience pour de l'inconscience. En d'autres termes, partir d'un monde à un autre c'est faire le choix de vivre une autre vie, comme on le fait en dormant pour rêver.

Cela dit, passer du monde réel au monde imaginé suppose donc qu'il y a forcément des frontières entre les deux mondes. Nous allons y revenir, ce qui nous importe le plus pour le moment, c'est l'envie qui pousse "l'observateur" à vouloir vivre dans l'autre côté du monde. Car, semble-t-il, ce rêve de vivre l'autre monde exprime de manière nette l'envie de vivre « ailleurs » plutôt qu' « ici ». Autrement dit, il y a une force attractive dans l'autre monde. Cette force attractive expliquerait d'ailleurs la théorie de Bachelard selon laquelle « en rêvant à l'univers, toujours on part, on habite dans l'ailleurs – dans un monde toujours confortable. »²⁰³

1. Rêveries d'un espace meilleur

Aborder l'espace de l'autre monde derrière l'horizon comme un espace de refuge ou comme lieu d'évasion spirituel sous-entend déjà que l'espace dans lequel se trouve l'observateur de l'horizon est un espace de stricte liberté, c'est-à-dire un espace qui manque de bonheur, de joie et de convivialité. C'est pourquoi d'ailleurs celui qui parle de l'autre côté de l'horizon laisse entrevoir dans son discours tout un champ de bonheur qui amplifie de plus en plus son désir de s'évader :

²⁰²*Ibid.* p.152

²⁰³*Idem.*

« Là-bas, de l'autre côté de l'Océan, il y a un autre monde différent du nôtre. Un monde plus beau. » (*La perle des Comores*, p.136)

Dans ce discours, comme nous l'avons souligné, la narratrice rêve d'un autre monde, mais pas seulement, car c'est surtout la beauté (au sens du bonheur) qui l'attire. Autrement dit, elle se l'imagine comme sien, mais avec un environnement de meilleure qualité. Pour rappel, Bachelard souligne dans ce sens que l'espace imaginé est un espace qui se veut déférent de l'espace dans lequel vit le rêveur²⁰⁴. Cet espace est ainsi enjolivé exprès pour qu'il attire non seulement son rêveur mais aussi le lecteur lui-même, puisque ce dernier se laisse aussi saisir par son imagination. D'ailleurs à ce propos, ce même Bachelard soulignera que :

« L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination. En particulier, presque toujours il attire. Il concentre de l'être à l'intérieur des limites qui protègent. Le jeu de l'extérieur et de l'intimité n'est pas, dans le règne des images, un jeu équilibré. D'autre part, les espaces d'hostilité sont à peine évoqués dans les pages qui suivent. Ces espaces de la haine et du combat ne peuvent être étudiés qu'en se référant à des matières ardentes, aux images d'apocalypse. »²⁰⁵

Nous reconnaissons dans ces deux espaces une frontière bien nette qui permet de distinguer l'espace réel et l'espace imaginé. En effet, dans l'espace réel l'observateur s'exile, donc inconscient, pour se réfugier dans l'espace imaginé. L'observateur s'évade ainsi dans l'espace imaginé, non seulement pour se trouver un semblant de réconfort pour ses angoisses quotidiens mais aussi pour tenter d'oublier le mal qu'il vit dans son quotidien²⁰⁶.

²⁰⁴ « Pour bien désigner un monde rêvé, il faut le marquer par le bonheur. » (BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit., p.152)

²⁰⁵ BACHELARD G., *Poétique de l'espace*, op. cit. p.17-18

²⁰⁶ Dans un article publié dans *revue.org*, Pierre Singaravelou relève le contraire chez les Européens. Ces dernières, souligne-t-il, se nourrissent principalement d'œuvres romanesques qui évoquent l'ailleurs (particulièrement d'Asie et d'Afrique subsaharien) comme un espace suscitant « la peur, la répulsion et le

C'est le cas de la narratrice de Frei pour qui l'autre côté de l'Océan représente un monde plus beau. Le monde rêvé est un monde qu'elle habite non pas réellement certes mais dans l'imagination. C'est un monde qu'elle connaît très bien par la présence de Joël. Cela signifie, entre autres, que la frontière qui sépare les deux mondes est introduite à la fois par un signe du réel (Joël) complété ensuite par l'imagination de la narratrice. En d'autres termes, le monde introduit par l'image du bonheur est le fruit de l'imagination, alors que celui introduit par l'image de Joël est bien réel. La frontière est certes quasi-étroite, voire similaire, mais elle y est puisque le monde rêvé ne peut-être celui de Joël pour la simple raison que la personne qui rêve n'est pas Joël. Cela explique la distance des deux mondes dans le discours. Cette distance est marquée par la différenciation de deux espaces : « là-bas » par rapport à ici, « l'autre côté de l'océan » par rapport à cette face de l'océan, ou encore l'« autre monde différent du nôtre »...

Cela dit, la notion de "frontière", à l'image de l'horizon qui sépare le bonheur (ailleurs) du malheur (ici), se confirme en ce sens que le monde imaginé est beaucoup « plus beau » que le monde réel dans lequel se trouve le rêveur, ou l'observateur en parlant d'horizon. C'est d'ailleurs dans ce sens que, chez Frei, la narratrice fera de ce bonheur (encore imaginaire) un objectif primordial à son existence :

« Mon existence avait un but à présent : découvrir le monde qui se dissimulait de l'autre côté de la mer pour faire mien. » (*La perle des Comores*, p.137)

On se rappellera dans ce sens que Bachelard nous invite à prendre acte du bonheur imaginable du monde imaginé, en insistant sur le fait que celui qui rêve un monde meilleur part l'habiter aussi.²⁰⁷ Soulignons toutefois qu'il ne s'agit pas ici de vivre le rêve au sens de « passivité », mais plutôt au sens de « possibilité »²⁰⁸, c'est-à-dire, rencontrer réellement

désir » (Pierre Singaravélou, « Par-delà l'Ici et l'Ailleurs », *Écrire l'histoire* [En ligne], 7 | 2011, mis en ligne le 01 octobre 2014, consulté le 03 Avril 2017. URL : <http://elh.revues.org/370> ; DOI : 10.4000/elh.370, p.26)

²⁰⁷ « En rêvant à l'univers, toujours on part, on habite dans l'ailleurs – dans un monde toujours confortable. » (BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit., p.152)

²⁰⁸ La possibilité, telle qu'elle est définie chez le professeur Atmane Bissani dans son *essai sur le possible*, nous invite à une conception de l'univers dans lequel se rencontrent les figures de Soi et de l'Autre. Autrement dit, il s'agit d'une cohabitation de l'altérité.

l'autre monde comme étant une autre figure de l'altérité derrière l'autre côté de l'horizon. Dans cette perspective, le professeur Bissani lui-même y parle du "devenir", un projet qui relève de la figure du « même » et de « l'autre », et qui se redéfinira finalement par « l'acte » de la rencontre avec l'Autre :

« C'est lorsque le même projette d'être que toutes ses actions s'inscrivent dans la perspective de la rencontre de l'autre »²⁰⁹

Cela dit, cette projection dans la rencontre de l'Autre, ou disons simplement cette forte impression qui donne force à Soi de s'imaginer vivre « là-bas », derrière l'horizon, place le personnage dans une sorte de "mirage " qui permet la rencontre avec l'Autre. Nous passons donc du rêve à la rêverie. Car il ne s'agit pas strictement d'une description de l'univers avec gout et émotion, mais surtout d'une rencontre qui relève bien-sûr de l'imagination du personnage et qui prédispose ce dernier à rencontrer l'Autre dans son univers, comme dans le monde réel. C'est donc justement cette forte impression de vivre réellement l'ailleurs qui fait du rêve une rêverie. Bachelard nous rappelle dans ce sens que « qu'une rêverie, à la différence du rêve, ne se raconte pas. Pour le communiquer, il faut l'écrire, l'écrire avec émotion, avec goût, en la ravivant d'autant mieux qu'on la récrit. »²¹⁰

Certes, la rêverie pose surtout la question du poète, donc de celui qui est derrière le stylo pour donner ses impressions sur le monde dans lequel il ne cesse de s'exiler. Mais dans notre cas, il ne fait aucun doute que la rêverie se laisse découvrir à travers les exils du personnage, car ce dernier ne raconte pas seulement son bonheur de vivre le monde de l'autre de côté derrière l'horizon mais le décrit aussi, comme s'il y vivait véritablement. Cela se manifeste quand la narratrice dit, par exemple, qu'elle ressentait du soulagement en songeant au monde de l'autre côté de l'Océan. C'est-à-dire, en transitant dans cet espace qui lui est encore inconnu :

« Je tentai d'ignorer la honte qui me rongait les trips, me consolai en songeant au monde de l'inconnu de l'autre côté de l'Océan. » (*La perle des Comores*, p.139)

²⁰⁹ Atmane Bissani, *De la rencontre, essai sur le possible*, Conception graphique et impression, Imagerie-pub, Fès, 2009, p.11-12

²¹⁰ BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit., p.7

2. Rêver pour habiter

Comme nous l'avons souligné précédemment, rêver l'espace de l'Autre c'est l'habiter aussi. Le rêve étant un acte passif, la rêverie tente de combler cette rencontre avec l'Autre, en permettant à ce qui est passif (le rêve) d'être une possibilité. Autrement dit, permettre le non-lieu de la rencontre d'avoir lieu, c'est-à-dire rendre l'imagination possible pour qu'elle soit une réalité. Dans ce sens, la frontière qui sépare le réel de l'imaginaire est très significative. Car le fait de passer du rêve à la rêverie permet au rêve de cesser de n'être qu'une simple histoire qu'on raconte pour devenir une réelle existence dans laquelle le rêveur réaliserait ses fantasmes les plus improbables. C'est d'ailleurs dans ce sens que le rêve obsède l'existence du rêveur.²¹¹

Nous voudrions rappeler que le concept de la rêverie chez Bachelard « est une ouverture à un monde beau, des mondes beaux. Elle donne au moi un non-moi qui est le bien du moi. »²¹² Autrement dit, le Moi ne trouve le bonheur que lorsqu'il cesse d'être soi-même, pour devenir un Autre. Nous l'avons vu d'ailleurs quand nous affirmions avec Bachelard qu' « une conscience qui rêve n'est déjà plus une conscience ». ²¹³ En d'autres termes, puisque le Moi de la conscience n'est plus le Moi de l'inconscience, le Moi du rêveur n'est plus aussi quand « la rêverie poétise le rêveur ». ²¹⁴ Ainsi, la rêverie donne sens aux désirs refoulés de celui qui rêve en rendant possible le bonheur imaginé.

Le monde imaginé ou rêvé devient ainsi passionnant et fascinant, voire même réel, comme l'est celui décrit dans le discours suivant :

« Là-bas, dans l'immensité de la mer, quelque chose me fascinait et m'attirait plus que les danses et les jeux salaces de mes compatriotes, plus que le sable chaud de cette plage sur laquelle je brûlais mes fesses sans le sentir. J'ignorais la brise iodée qui caressait mon visage, ainsi que le soleil qui dardait ses rayons sur mon corps en tentant de réchauffer mon cœur sans pouvoir y parvenir. L'inconnu du revers de l'Océan était si intense

²¹¹Puisqu'il s'agit bien évidemment d'un monde « confortable » plus que ne l'est le monde réel.(BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit. p.152)

²¹² BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit., p.12

²¹³*Ibid.*, p.5

²¹⁴*Ibid.*, p.14

que j'en oubliai mon identité. Sans m'en apercevoir, j'étais déjà en train de renier les miens. Leur civilisation, leur culture, leurs coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. Je devenais une *mouzoungou*. » (*La perle des Comores*, p.135-136)

Soulignons de prime abord que, dans ce discours, l'espace imaginé est décrit à la frontière du réel et l'imagination. C'est-à-dire que la narratrice ne fait pas que rêver l'espace de l'Autre, elle le vit réellement quoique de façon imaginaire. Autrement dit, en plus de se trouver confrontée à la frontière qui la sépare du monde de l'Autre, elle se sent attirée par une sensation de fascination. C'est d'ailleurs cette sensation qui demeurera indescriptible pour elle à tel point qu'elle l'appellera « l'inconnu », et plus particulièrement « l'inconnu du revers. » Notons d'ailleurs que cet « inconnu du revers » sera si intense et si sensationnel qu'il lui fera même oublier son identité. Ainsi, la narratrice changera pour devenir une « *mouzoungou*²¹⁵ ». Cela signifie, entre autres, que puisque le Moi est devenu Autre, il a pris aussi une autre identité.

Le traitement que fait l'imaginaire du réel ne signifie pas seulement que la frontière entre le réel et l'imaginaire est très étroite, mais que le passif peut devenir aussi possible. Ainsi prend sens le rêve en devenant rêverie, permettant au rêveur, particulièrement à la narratrice, de s'exiler pour habiter l'espace de son imagination. Autrement dit l'espace rêvé n'est pas seulement un espace d'exile et de refuge (un espace de rêve), il est aussi un lieu de confort qui attire le personnage (un espace de réalité).

La frontière se traduit ainsi par cet horizon franchissable qui sépare le réel de l'imaginaire. Elle permet au personnage de vivre l'ailleurs, ce qui fait du monde imaginé un espace de possibilité et de rencontre. Cela nous pousse à nous intéresser davantage à l'étendue de cet espace derrière l'horizon qui demeure malgré tout un espace familier pour son observateur.

²¹⁵ Une blanche dans un sens péjoratif. (Note de l'auteure)

3. Familiarisation de l'espace de chez l'inconnu

L'espace de l'ailleurs attire le personnage, et plus particulièrement le songeur (le rêveur), comme nous l'avons vu précédemment, et comme le dira la narratrice en parlant de Joël qui, contextuellement, représente pour la narratrice le moyen d'atteindre la France²¹⁶ :

« Une force implacable m'attirait vers l'inconnu » (*la perle des Comores*, p.231)

Cette force fait de l'horizon, la frontière, un lieu d'attrance que le personnage voudrait dépasser pour découvrir l'autre côté. En utilisant l'adjectif « implacable », la narratrice semble exprimer une certaine force involontaire qui provient d'elle-même. Autrement dit, à force de vouloir découvrir l'ailleurs, l'ailleurs l'attire aussi pour produire l'effet de la rencontre. Ce sont sans doute deux forces antinomiques qui font que le personnage finira par perdre le contrôle puisque ce qui lui était désir et plaisir deviendra devoir et obligation :

« Je devais partir, car ma vie était ailleurs. » (*La perle des Comores*, p.320)

Remarquons encore une fois que le devoir n'a rien à voir avec le plaisir. Le devoir domine l'envie, pour ne pas dire qu'il la supprime. Le devoir est ainsi une autre force naturelle, celle dite « implacable » dans le texte et qui fait de l'ailleurs un espace attirant pour le rêveur. Autrement dit, le fait de partir, même s'il correspond à une ambition profonde du personnage, devient ainsi une force attractive qui relève du mystère de la frontière. Ce ne sera pas le seul mystère puisque même l'image "vicieuse" du père prendra une autre forme grâce à (ou à cause de ?) la frontière :

« Le moment arriva où je devais partir, car ma vie était ailleurs. Ainsi l'avait décidé mon père [...] J'avais toujours cru mon père vicieux, mais j'allais découvrir un autre visage de celui qui m'avait tant terrorisée » (*La perle des Comores*, p.320)

²¹⁶ La narratrice dira à ce sujet que Joël était le « passeport pour cette vie de rêve. » (*La perle des Comores*, p.241)

La frontière ne fait pas seulement changer l'environnement spatial du songeur, il vivifie aussi l'environnement familial, comme à l'image du visage vicieux de Badjini qui devient d'un coup un visage « vieux, faible, et vulnérable », ²¹⁷ c'est-à-dire, un visage pour lequel la narratrice ressent une certaine empathie. Pire encore, la frontière ne fait pas que changer seulement l'atmosphère du personnage, il fait changer aussi le personnage de façon à le rendre complètement Autre, voire même à causer son effacement et son oubli :

« Partir loin de cette île [...] J'allais changer de matricule, gommer de mon existence mon enfance ratée. Oublier. Me faire oublier. A jamais. » (*La perle des Comores*, p.365)

La frontière semble jouer ce rôle de passage à travers lequel, certes le personnage doit forcément passer pour rejoindre l'autre espace qui l'attire d'une part, mais en s'oubliant et en s'effaçant pour devenir autre d'autre part. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir le personnage se détester lui-même pour ces deux forces opposées qui le départagent, l'une l'attirant vers un bonheur qu'il arrive à peine à contrôler et l'autre dans l'inquiétude de ne pouvoir rien contrôler :

« Une force implacable m'attirait vers l'inconnu. La mort ! Etait-ce ainsi qu'elle se présentait ? Je me détestais de ne pouvoir la contrôler. » (*La perle des Comores*, p.231)

En outre, soulignons que par cette force « implacable », le personnage partage la vision de Debray qui soutient que finalement la « frontière est d'abord une affaire intellectuelle et morale. » ²¹⁸ En effet, il en est question dans ce sens que le désir exprimé, en dehors de ce qui semble être une conception intelligente pour le personnage, c'est-à-dire refuser de s'aventurer dans cet espace indéchiffrable, cet espace mystérieux et inconnu, semble ne pas dépendre du vouloir du personnage. Ce n'est pas de sa volonté. Autrement dit, même si la narratrice le veut, elle se sent incapable d'utiliser la force et (ou ?) la raison pour s'empêcher de franchir la frontière. Elle est comme obsédée de cette frontière. Cette obsession fait de la frontière une force « implacable » qui exclut à la fois l'intelligence et la raison.

²¹⁷*La perle des Comores, op. cit., p.378*

²¹⁸DEBRAY R., *Eloges des Frontières, op. cit., p.17*

Toutefois, soulignons qu'il ne s'agit pas pour nous de mesurer ou d'opposer la force de la raison à la frontière, mais plutôt d'en déceler une logique quant à la représentation littéraire de celle-ci. Ce que Debray souligne être une « affaire intellectuelle et morale » semble dépasser aussi cette force attractive, car nous semble-t-il, Debray s'intéresse davantage à ces frontières imaginaires, « ces frontières que je ne saurais voir. »²¹⁹ Autrement dit, derrière la frontière se cachent d'autres frontières qui cacheraient elles aussi d'autres frontières. C'est d'ailleurs l'image elle-même de l'ailleurs, un espace derrière un environnement mystérieux. Mais c'est peut-être aussi ce mystère qui comprend le véritable bonheur de l'ailleurs.

En posant la frontière comme lieu de joie et de bonheur, le personnage semble parler ainsi d'un espace qu'il semble très bien connaître. En effet, nous sortons dans le monde imaginaire, car nous semble-t-il, il faut avoir visité cet espace, physiquement et visuellement, pour affirmer une telle joie et un tel bonheur. Il faut ainsi être en contact, ou sinon entrer en communication à « distance » avec cet espace, comme le conçoivent Baudrillard et Guillaume dans *figure de l'altérité*²²⁰. En effet, disent-ils, « la communication se nourrit de toutes les formes de mises à distance. »²²¹

En admettant qu'il s'agit d'un contact à distance, nous admettons aussi, d'une façon ou d'une autre, que l'espace derrière l'horizon est une autre forme de figure altéritaire. Il s'agit donc dans ce sens d'une relation (échange) entre l'un (l'espace habité) et l'autre (l'espace observé). La relation entre les deux espaces est introduite donc par la notion de "frontière" qui assure en quelque sorte la communication des deux figures. D'ailleurs, c'est dans ce sens, nous semble-t-il, que Baudrillard et Guillaume citeront Chris Marker pour nous dire que « l'altérité n'est pas un problème de distance mais le passage d'une frontière, et une frontière peut-être complètement imaginaire et invisible. »²²²

²¹⁹ *Ibid.*, p.18

²²⁰ Nous tenons à tirer notre attention sur cette communication à distance, car il ne s'agit pas chez Baudrillard et Guillaume d'une communication spatiale mais plutôt relationnelle, c'est à dire une communication qui invite le Soi à entrer en contact avec l'Autre.

²²¹ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figure de l'altérité*, op. cit., p.26-27

²²² *Ibid.* p.64

Arrivé à ce stade, la notion de « frontière » nous invite, non seulement à prendre en compte l'aspect imaginaire du lieu et à nous familiariser avec cet espace qui se cache derrière l'horizon, mais aussi à prendre en considération ce passage qui conduit d'une frontière à une autre et qui traverse les frontières de l'horizon.

II. Considération de l'horizon

L'horizon est cette frontière qui sépare un espace d'un autre, au loin, par la vue. Elle est ainsi une conception qui implique forcément un observateur et un champ de vision. L'observateur apprécie l'horizon selon sa propre vision. Autrement dit, l'horizon est subjectif. Dans ce sens, l'horizon n'est pas véritablement une limite de frontière mais une considération de frontière. Considération parce qu'il n'est pas forcément conçue pour être une barrière pour l'homme, à proprement parler, même s'il l'est dans un sens particulièrement métaphasique et notamment dans le monde de l'imagination. L'horizon est donc ainsi une frontière qui naît de l'imagination.

En parlant de frontière et d'imagination, nous sommes tout de suite renvoyé à l'invisibilité, et dans un autre sens, à ce que Baudrillard et Guillaume considèrent comme « frontière imaginaire » ou « frontière invisible » dans *figure de l'altérité*. Notons toutefois que ces deux auteurs ont mis l'accent surtout sur l'invisibilité, en considérant certes l'espace et le temps. Cette conception reformule encore une fois notre considération de l'horizon dans un aspect plus imaginaire puisque, nous semble-t-il, ce qui fait l'imagination c'est aussi l'espace. D'ailleurs Bachelard dira aussi dans ce sens que « l'imagination travaille l'espace, le temps et la force. »²²³

Le rapport entre l'imagination et l'espace relève donc ainsi d'une certaine considération de la part de celui qui utilise sa pensée pour imaginer une scène. D'ailleurs, pour être encore plus clair et précis, Bachelard ajoutera aussi dans ce sens qu'il ne s'agit pas seulement d'un rapport spécifiquement visuel, mais d'un rapport qui inclut aussi

²²³BACHELARD G., *Poétique de l'espace*, op.cit. p.111

l'aspect d'idées. Ainsi parlera-t-il des « idées qui rêvent »²²⁴ et des théories qui sont des « vastes rêveries, des rêveries sans limites. »²²⁵

Suivant cette conception, la notion de frontière ne se limite pas à la considération de l'horizon comme lieu de passage imaginaire qui inclut forcément le point de vue d'un observateur, mais nous ouvre aussi sur une autre considération de la notion de la frontière, celle qui consiste à la personnifier (ou particulièrement, l'horizon) afin de lui donner un caractère plus humain. Autrement dit, la frontière passe d'un statut d'*objet* à un statut de *sujet*, en utilisant la pensée comme moyen d'exil. Bachelard ajoute dans ce sens que : « l'imagination sympathise avec l'être qui habite l'espace protégé. L'imagination vit la protection, dans toutes les nuances de sécurités, depuis la vie dans les plus matérielles coquilles jusqu'aux plus subtiles dissimulations dans le simple mimétisme des surfaces. »²²⁶

1. Personnification de l'horizon

Partant du fait qu' « à l'horizon tout est possible »²²⁷, nous nous ouvrons sur une multitude de possibilités dont la personnification de l'horizon, pour ne citer que cela²²⁸.

La personnification est donc une des possibilités de l'horizon, d'ailleurs soulignons dans ce sens que ce que possibilité signifie est une ouverture à d'autres horizons. Autrement dit, l'horizon lui-même est une possibilité parmi tant d'autres. C'est en tout cas dans ce sens que nous avons compris le sens donné au concept du *possible* quand le

²²⁴*Ibidem.*

²²⁵*Ibidem.*

²²⁶*Ibid.*, p.127

²²⁷BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p.180, note de bas de page.

²²⁸ Remarquons d'ailleurs dans ce sens que même la Géographe Carole considère que la frontière est aussi un lieu de clôture. Autrement dit, ce que nous voyons n'est pas forcément une ouverture ou une fermeture, car ce peut être les deux à la fois. C'est dans ce sens que Carole fera remarquer dans l'introduction de son article que « la clôture est à la fois articulation et limite, lien et frontière » (Lauga-Salevave Carole, « le clos et l'ouvert, terre et territoire au Fouta-Djaloun » Le territoire, lien ou frontière ? Gret-Paris X, Actes du colloque du 2-4 octobre 1995)

professeur Bissani présentait « le Maroc comme Horizon de possible. »²²⁹ Et au professeur d'ajouter :

« C'est clair dès à présent que par possible nous entendons la rencontre. La rencontre dans son sens le plus révélateur et le plus promoteur d'un monde fait d'échange et de partage, un monde qui se veut loin de toute tentative d'endoctrinement idéologique, utopique ou onirique, un monde réel, patent et vivable. C'est dans cet esprit que nous avons le désir de réfléchir sur le Maroc, notre pays, comme lieu de ce possible/rencontre »²³⁰

Il est plus que certain que le « possible » défini ici se veut d'abord être un possible de rencontres et d'échanges. Autrement dit, un « possible » qui repose sur la rencontre de l'Autre, mais pas seulement puisqu'il doit aussi concevoir l'espace "Maroc" comme un lieu fait « d'échange et de partage. » Dans ce sens, le « possible » conçu dans l'espace "Maroc" s'articule sur la rencontre, l'échange et le partage. Autrement dit, le « possible » est lui-même l'acte clé de rencontres et de partages. Cela signifie entre autres, que l'espace "Maroc" comme lieu d'horizon (c'est-à-dire, derrière un champ visuel d'un observateur qui contemple Maroc pour y trouver des attentes particulières) est un espace rempli de mystères qui sont, selon le professeur Bissani, la rencontre et le partage.

Pour revenir à notre sujet concernant la personnification de la frontière, nous en décelons une forte impression (ou une force) qui conduit l'observateur à vouloir franchir l'horizon. Mais pas seulement, car avant même cette affranchissement, l'horizon est d'abord un lieu qu'il faut rencontrer. Autrement dit, l'horizon n'est pas seulement un lieu de passage, encore moins un lieu imaginaire, mais bien plus que cela, il est une représentation altéritaire pour le Soi qui part à sa rencontre.

La rencontre avec l'horizon devient ainsi, non seulement un désir, mais aussi un plaisir pour l'observateur. Et d'ailleurs, c'est ce que nous constatons avec le personnage de Faïza qui prend plaisir à regarder de loin le soleil se faire dévorer par l'horizon :

²²⁹BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible, op. cit.*, p.27

²³⁰*Ibid.* p.28

« J'adore voir le soleil se faire dévorer par l'horizon à travers des volutes fumée. Cela le rend encore plus irréel. »²³¹

Restons sur ce plaisir qu'a le personnage à voir le soleil se faire dévorer par l'horizon. Car, c'est surtout là que repose la figure de personnification. En effet, c'est cet instant de bonheur "mystifié" qui rend réel l'horizon, car à partir de ce bonheur ressenti par l'observateur, l'horizon devient un être animé capable de « dévorer » le soleil. La citation cannibalise sans doute l'horizon de façon à le rendre carnivore. Ainsi, par ce fait de « dévorer », l'horizon prend les traits d'animal animé qui doit assouvir un besoin inné. Ces traits, puisqu'ils sont animés et particulièrement humains, ne rendent pas seulement l'horizon « vivant », mais lui donnent aussi un caractère (« plus réel ») et une sensation ou plutôt un jugement réflexif (« adorable »)

Ainsi, avec ces traits d'humains particulièrement remarquables, l'horizon attribue à la notion de "frontière" un autre sens plus riche en interprétation qu'en imagination. C'est ce que montre la citation suivante : la frontière comme limite et séparation relève beaucoup plus d'animation et donc plus de métaphysique :

« On voyait Mibani, avec ses deux quartiers nettement séparés par une ruelle pierreuse et une dénivellation qui servait de « frontière » entre le quartier d'en-haut, celui des gens de la terre, et le quartier d'en-bas, celui des pêcheurs. »²³²

Nous noterons que la ville décrite ici n'est pas seulement un tableau peint par le narrateur, mais plutôt une représentation spectaculaire qui laisse plonger le lecteur dans une sorte de mélange entre le paysage naturel de la ville de Mibani et l'esthétique de ses ruelles pierreuses. C'est d'ailleurs dans ce sens aussi que le narrateur attribuera aux deux quartiers (séparés) de cette même ville un caractère agressif, laissant sous-entendre que la ville a non seulement le pouvoir de posséder « ses deux quartiers », mais aussi la capacité d'inclure elle-même les limites de ses frontières à ces derniers. La ville n'est donc pas un « objet » mais plutôt un « sujet » animé qui entretient des relations de bon voisinage. On notera d'ailleurs au passage que la « frontière » sert de médiateur pour les deux quartiers.

²³¹Faiza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.65

²³²Said Salim Aboubacar, *Le bal des mercenaires*, Kome dit, Moroni, 2013, p.15

La frontière prend ainsi des traits humains, en agissant sur la querelle de deux quartiers, et parfois même en restant neutre (ce qui relève entre autres du libre arbitre de la ville). Autrement dit, la ville se présente comme consciente et apte à juger ou capable de donner ou d'apprécier un jugement. La notion d'horizon (frontière) qui sépare les deux villes introduit donc des émotions et des conséquences. Et d'ailleurs, le narrateur nous apprendra aussi dans ce sens qu'à travers la « frontière », les deux quartiers forment « deux mondes distincts » l'un de l'autre. Autrement dit, à cause de la frontière les deux quartiers prennent chacun un caractère d'autonomie :

« Ces deux quartiers formaient deux mondes distincts par les traditions et les modes de vie. Il était impensable de transgresser la coutume qui voulait que les pêcheurs vivent entre eux, tout comme les gens de la terre. Seule la religion réunissait ces deux communautés pour la prière de vendredi à la grande mosquée située traditionnellement dans le quartier haut. Les enterrements formaient la deuxième circonstance où les pêcheurs se mêlaient aux gens de la terre. Ces derniers considéraient les pêcheurs comme des gens inférieurs qui parlaient en criant, blasphémaient à tout propos et empestaient le poisson à cent lieux. De leur côté, les pêcheurs considéraient les autres villageois comme des culs terreux, des paresseux qui voulaient faire la pluie et le beau temps, alors qu'ils seraient mort de faim sans eux. »²³³

Ainsi, la notion de « frontière » dans le sens d'un horizon personnifié, nous ouvre vers un "sujet-objet-animé"²³⁴ qui sépare deux territoires pour donner deux mondes et donc deux espaces totalement différents l'un de l'autre. Raison pour laquelle il nous importe davantage de comprendre les raisons d'être de ce "mur-frontière-animé" qui sépare les deux mondes.

²³³ *Ibidem.*

²³⁴ Malgré sa forme de mur

2. Le mur de l'entre deux mondes

La conception du mur vient de cette barrière conçue par un observateur, pour diviser un espace d'un autre. Cette conception répond clairement, d'ailleurs, à la définition de la frontière donnée par Debray, qui conçoit dans la notion de frontière une « épidémie de murs. »²³⁵ Debray répond ainsi la question des barrières qu'incarne la notion de frontière, en posant par la même occasion cette question du "mur" qui est certes synonyme de barrière et de limite, mais il conçoit directement la frontière comme une limite visible à l'œil nu. C'est-à-dire, la frontière est ce que l'observateur voit ou apprécie. Aussi la conception du mur est-elle avant tout une conception qui inclut la visibilité.

En effet, la notion de frontière n'inclut pas forcément cette conception du mur visible à l'œil nu puisqu'il y a des frontières invisibles et imaginaires. Le mur comme notion nous invite ainsi à prendre en considération les limites imposées dans la notion de frontière, qu'elles soient réelles ou imaginaires. C'est d'ailleurs dans ce sens que nous devons comprendre cette frontière qu'évoque Catidja et qui marque à la fois la distance et l'espace :

« Pourquoi la France était-elle loin « surtout » pour moi ? Il m'aimait bien pourtant Joël, il venait de le dire. Ne pouvait-il pas être le pont qui me rapprocherait d'elle ? Le passeport qui m'ouvrirait ses frontières ? » (*La perle des Comores*, p.240)

La distance qui sépare l'île d'Anjouan et la France introduit ici la frontière dans ce sens qu'il faut un passeport pour la dépasser. D'ailleurs la question du passeport introduit elle aussi une limite à la fois réelle et imaginaire puisque, pour aller en France, il faut se munir de ce passeport pour être considéré comme ayant droit à l'espace français. Autrement dit, l'espace français n'est autorisé qu'à ceux qui ont un laissez-passer appelé "passeport".

La question du passeport devient intéressante dans ce sens aussi que le passeport représente une sorte de clé de passage à l'aide de laquelle l'entrée en France est acceptable. Autrement dit, même si Catidja n'est pas contrainte d'entrer en France en tant que

²³⁵DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.82

citoyenne à part entière, elle doit tout au moins se munir de sa clé de passage (le passeport) qui lui permettra de franchir l'espace frontière qui conduit à l'espace français. Le passeport est ainsi, non seulement une identité pour Catidja, mais aussi son laissez-passer symbolique. Le passeport devient ainsi l'objet pour lequel la frontière est à la fois réelle et imaginaire. C'est d'ailleurs dans ce sens que Catidja le conçoit le passeport comme la chose qui lui « ouvrirait ses frontières »²³⁶

Remarquons dans ce sens aussi que la frontière n'est pas seulement un mur de passage ni une limite imaginaire, mais une limite symbolique. C'est à cause de cette limite symbolique qui empêche Catidja de rejoindre la France que celle-ci se laissera errer dans cet espace qu'incarne à la fois la figure de Joël :

« Je m'autorisais à rêver. De ce jour où je m'appellerai Madame Joël, où j'habiterai une belle demeure dans une ville merveilleuse loin d'Ouani. Je n'aurai plus à aller puiser l'eau du puits ni de la rivière, elle coulera d'un robinet. Ni à aller ramasser le bois au champ pour ma cuisine, j'aurai un réchaud à gaz. Je ne serai plus obligée de gratter le fond de mes casseroles avec le charbon de bois pour les faire briller, car elles ne se saliront pas. La nuit venue, je n'aurai pas besoin d'allumer la lampe à pétrole ou à huile pour retrouver ma couchette, et de l'éteindre rapidement pour épargner le carburant. La lumière jaillira des murs et du plafond et éclatera toutes les pièces. La nuit sera aussi claire que le jour. [...] Ce sera en France. Et Joël était mon passeport pour cette vie de rêve. » (*La perle des Comores*, p.240-241)

Nous en concluons que l'horizon comme mur et barrière, qui marque à la fois l'espace de l'observateur et celui de l'autre monde, introduit aussi une frontière entre le réel, l'imaginaire et le symbolique. Dans ce sens, non seulement la frontière fait déplacer l'observateur d'un espace à un autre, mais lui donne aussi la chance de s'exiler à travers le temps. La frontière devient ainsi une navette qui conduit son observateur à une multitude de vies (antérieures ou postérieures), laissant ainsi la distance définir l'espace et le temps. L'horizon peut conduire ainsi son observateur au passé comme au futur pour le laisser

²³⁶*La perle des Comores, op. cit.*, p.240

revivre ses origines ou se découvrir lui-même. C'est d'ailleurs ce que souligne Tariq Ramadan quand il parle de l'horizon comme lieu qui mène à soi. En effet, dit-il :

« On avance vers l'horizon pour mieux revenir vers l'origine. [...] : il faut aller pour revenir, se plonger dans le temps pour revivre la naissance, parcourir le monde pour, enfin, revenir à soi. »²³⁷

A travers ces propos, nous nous rendons compte aussi que la frontière est certes un voyage entre le passé et le futur, mais elle est surtout un voyage qui ramène le Même au Soi, comme il le fait aussi pour le Soi à l'Autre. Autrement dit, voyager, c'est aller à la rencontre de l'Autre, mais aussi revenir pour se découvrir soi-même. Cela dit, l'écart entre ce qui sépare la frontière imaginaire et la frontière réelle est vraiment très étroit, car comme dans le réel où rencontrer l'Autre c'est se rencontrer soi-même, l'imaginaire favorise aussi ce retour vers soi qui est aussi une autre façon de s'identifier à travers l'espace et le temps.

III. Représentation utopique de l'ici par rapport à l'ailleurs

Rappelons de prime abord que la conception de l'horizon chez Tariq Ramadan est assez impressionnante : elle nous ouvre sur une représentation de l'univers en deux blocs, séparés l'un de l'autre. L'univers ainsi représenté offre à celui qui l'habite le choix entre deux itinéraires possibles de la vie :

« Soit se prononcer de fenêtre en fenêtre, de philosophie en philosophie, de religion en religion, et chercher à comprendre une à une les traditions et les écoles, leurs enseignements et leurs principes [...] soit cheminer au cœur même du paysage et, de là, tourner notre regard vers les fenêtres environnantes. [...] une fois admise une fenêtre de notre existence, il faut donc voyager, se libérer, plonger dans l'océan, naviguer, aller, s'arrêter, chavirer, résister, reprendre la route, naviguer encore et se souvenir que

²³⁷RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.21

l'océan n'a d'existence (et notre survie de chance) que par la présence de ses multiples rives qui le font unique. Et vice versa. »²³⁸

Ainsi sculpté, l'univers devient un large territoire regardé derrière une petite « fenêtre », comme le précise Ramadan, à travers laquelle l'observateur est sommé de faire le choix entre un ici mystifié de paysages très encombrants (idéalisation de la religion, de la tradition...) et un ailleurs mystérieux qui demande un effort assez important, voire même un réel déplacement, pour y découvrir une autre face de l'existence. Ramadan laisse entendre dans ce sens que l'homme a toujours le choix pour la vie qu'il souhaite, ou plutôt l'espace qu'il aimerait habiter.

Nous noterons toutefois qu'il s'agit certes d'une considération de choix qui conduit l'homme à s'interposer à l'univers, mais la représentation est avant tout une conception de l'observateur. Autrement dit, ce dernier est en quelque sorte l'arbitre de son destin. Mais par de-là le destin, l'observateur ou l'homme dans l'univers est sommé de questionner, sinon de mettre en balance son environnement par rapport à celui de l'autre côté de l'horizon, pour opérer un choix entre les deux. Cela dit, le choix n'est pas véritablement une imposition car il permet à l'homme de s'ouvrir sur cette « fenêtre » mondaine qui canalise sa réflexion.

C'est donc une affaire de conception et non une imposition de choix. Et d'ailleurs c'est dans ce choix de « perception » qui consiste en d'autres termes à « représenter » l'autre côté de la frontière comme un espace meilleur, qu'Emmanuel Levinas parlera de signification²³⁹. Autrement dit, l'autre côté de l'horizon n'a de signification que parce qu'il est conçu de toute pièce par celui qui observe l'horizon. Cela est assez intéressant dans ce

²³⁸ *Ibid.*, p.11

²³⁹ La perception, qui consiste justement à « représenter », est dans ce sens le laboratoire par excellence à travers lequel s'opère la notion de la signification. Cette dernière précède les données du langage qu'on dit pourtant être la demeure de l'être. Autrement dit, le langage s'isole de la signification. On notera toutefois que c'est par le langage que la signification se produit dans l'être alors que la perception, pour y revenir, reçoit et exprime les données par une sorte de *prolepsie*. Levinas soulignera aussi dans ce sens que « la signification ne peut s'inventorier dans l'intériorité d'une pensée. La pensée elle-même s'insère dans la Culture à travers le geste verbal du corps qui la précède et la dépasse. » (LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p.27) Autrement dit, Levinas veut signifier que derrière le langage se cache forcément un esprit, un guide. C'est d'ailleurs dans ce sens aussi qu'il parle de « dépassement de la structure sujet-objet » (*ibid.*, p.29)

sens que l'horizon traduit l'ailleurs comme l'espace vu dans l'ici. En d'autres termes, pour mieux vivre l'espace de l'ailleurs, l'observateur a besoin de sculpter de plus près le comportement de celui qui y vient, c'est-à-dire l'étranger, mais aussi de mettre en balance son quotidien par rapport à l'indigène ou le demeurant.

Ainsi, parler de l'image utopique de l'ici par rapport à l'ailleurs revient à faire la comparaison entre la figure de « l'indigène » par rapport à celle de « l'étranger ».

1. L'indigène d'ici

Nous parlons particulièrement d'indigène puisque le roman de Frei décrit une vie vécue pendant la période du colonialisme. Soulignons de prime abord que rares sont les auteurs comoriens qui reviennent sur cette littérature coloniale. Cela est dû au fait que la littérature comorienne d'expression française est elle-même une littérature « pré-coloniale »²⁴⁰ puisqu'elle est née dans les années 80, et plus précisément en 1985, soit dix ans après l'indépendance. Il n'est donc pas forcément nécessaire pour les auteurs de s'y intéresser d'autant plus que l'actualité accablante de l'archipel ne le permet presque pas. Revenir sur cette époque coloniale est certes une occasion, mais surtout une nécessité de revivre cette ère coloniale bouleversante et parfois mouvementée comme le décrira Aboubacar ben Salim dans son livre *Et la graine*²⁴¹.

Mais, d'abord, revenons sur cette figure indigène qui, évoqué, prend tout de suite un sens péjoratif dans le récit. Mais encore avant cela, rappelons que le terme "indigène", qui vient de « l'indien », est jusqu'à nos jours, une figure sans voix, comme le relève le chercheur Salhi Mohamed dans sa thèse *L'indigénisme dans l'œuvre romanesque*²⁴². Dans cette thèse, le chercheur avance en effet que « depuis les premières manifestations de

²⁴⁰ L'expression est de Seillant Jean-Marie. Ce dernier appelle littérature « pré-coloniale » la production littéraire française relative aux territoires en voie d'occupation et de colonisation à la fin du XIX^e siècle. » (Seillant Jean-Marie, « La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIX^e siècle », *Romantisme* 2008/1 (n° 139), p. 33-45., p.34) Notons toutefois que l'expression « pré-coloniale » ne parle en aucun cas de la période de production mais plutôt de l'image qu'elle construit de l'Afrique.

²⁴¹ Said Salim Aboubacar, *Et la graine*, Komedit, Paris, 2014. (Ce livre décrit en effet l'évènement crucial de 1968, l'un des facteurs qui soulèvera le peuple à l'indépendance des îles, sept ans plus tard.)

²⁴² *L'indigénisme dans l'œuvre romanesque de José MARIA ARGUEDAS*, Thèse de Mohamed Salhi, sous la direction de Paul Verdevoye, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1983-1984

l'indigénisme jusqu'à nos jours, l'indien n'a pas parlé. On a parlé en son nom, respectivement des secteurs de la société hispanique, créole ou métis, qui, comme nous l'avons vu, avaient pour objectif l'incorporation nationale de l'indigène pour "forger la patrie" et pour donner une subalterne à l'idée de nation. »²⁴³

L'indigène s'est certes forgé une image propre à lui, c'est-à-dire une façon de se distinguer pour mieux s'intégrer dans la société, mais toujours est-il que cela remet en question la prise en compte de l'indien lui-même qui est, semble-t-il, absent dans le cercle familial. Autrement dit, par cette affirmation de l'être indigène, c'est-à-dire venir du même pays, l'indien (le véritable latino-américain) a perdu son statut d'être, il est un tout.

Le plus important à noter à propos de cette famille indigène latino-américaine, c'est qu'elle subira des influences néfastes, physiquement et moralement, comme le relève José Maria Arguedas :

« La population andine était complètement mal interprétée. Elle était décrite, la population indigène incluse, comme une population dégénérée, diminuée humainement par des vices comme l'alcool et la coca. Enfin on les a décrits comme des types barbares, et moi je sais que ceci était complètement faux, que c'était une œuvre des gens qui avaient vu les choses de loin. » (J.M. Arguedas)²⁴⁴

Sans doute, José Maria Arguedas nous plonge dans cet esprit de péjoration de l'image de l'indigène que les observateurs décrivent comme des sauvages, des « barbares. » Autrement dit, l'image donnée au visage des indigènes est une considération de certaines catégories de gens pour qui l'autre dans sa capsule d'indigène est forcément un « barbare. » Et c'est justement ce qu'est le visage de l'indigène chez Frei, ou du moins sa tierce représentation puisque l'auteure semble ne pas trop s'y intéresser.

En effet, la narratrice de *La perle des Comores* passera en revue l'infériorisation de la figure indigène (l'Anjouanais), en comparant cette dernière à la figure dite de

²⁴³ *Ibid.*, p.7

²⁴⁴ Cf., *L'indigénisme dans l'œuvre romanesque de José MARIA ARGUEDAS*, Thèse de Mohamed Salhi, *op. cit.*, p.53

"l'étranger" qui, contrairement à l'indigène, reçoit toute la considération nécessaire pour être à l'aise dans cette contrée lointaine, loin de chez lui :

« Chez les indigènes, les murs étaient en béton brut, le sol cimenté, et le toit en tôles ondulées. Les chambres, très grandes, contenaient une vingtaine de lits métalliques dressés côte à côte. Une natte couvrait les ressorts, et un drap de toile de lin gris et lourd servait de couverture au patient. La lampe à huile ou à pétrole, disposée dans un coin de la chambre à même le sol, était apportée par la famille. Bien balayée et en apparence propre la chambre était imprégnée d'une odeur fétide de sueur, de vomis et d'urines, mêlée à l'éther et au mercurochrome. » (*La perle des Comores*, p.178)

L'indigène est ainsi pris non pas vraiment en bête sauvage comme chez José Marias Arguedas, mais comme un être inférieur face à l'étranger qui lui, contrairement à l'indigène, jouit d'un confort total et reçoit une hospitalité particulière. En effet, la chambre du malade de ce dernier, l'étranger, en plus de son « toit plat en béton et sa baie vitrée, était meublée d'un lit métallique à baldaquin habillé d'une moustiquaire. »²⁴⁵ Certes, le nombre d'étrangers demeure le facteur justificatif de cette généreuse attention envers les Français²⁴⁶, mais cela reste peu convaincant pour justifier le déséquilibre entre les deux figures, à savoir l'indigène et l'étranger. D'ailleurs, on notera aussi dans ce sens que la narratrice de *La perle des Comores* semble envier la place de l'étranger (le *mouzoungou*) dans l'île en évoquant la paresse non-sanctionnée de son amie française Emilie :

« Par la faute de son père, Emilie était toujours en retard. Le maître ne disait rien. Il ne la réprimandait, ni ne tapait avec la règle sur ses ongles manucurés. C'était une mouzoungou. Elle était différente, elle était supérieure. La tolérance du maître lui était acquise d'office. Les élèves ne s'en plaignaient pas, ils ne réclamaient pas de droit qu'ils ne possédaient pas. C'étaient des indigènes. » (*La perle des Comores*, p.169)

²⁴⁵ *La perle des Comores*, op. cit., p.178

²⁴⁶ La narratrice explique en effet que le département des malades « était petit, la clientèle étant peu nombreux car moins souvent malade. » (*Ibidem.*)

Avec ce paragraphe, nous comprenons davantage la position de la narratrice face à cette discrimination sociale. Mais c'est surtout la considération des figures qui importe, sachant effectivement que celle de l'indigène est rendue inférieure par rapport à celle de l'étranger. Toutefois, retenons que cette péjoration de l'indigène ne se traduit pas forcément en haine puisque c'est plutôt l'hospitalité anjouanaise qui est remise en question, même si, soulignons-le, c'est surtout dans les institutions occupées par les Français (l'école, l'hôpital,...) que la narratrice dénonce cette partialité.

2. L'étranger d'ailleurs

Comme nous l'avons précédemment souligné, la partialité raciale dans les institutions n'incombe pas vraiment à l'Anjouanais lui-même, sauf que celui-ci en est partiellement responsable, car sa considération et son hospitalité à la figure étrangère sont, semble-t-il, beaucoup exagérées. En effet, contrairement à la description faite de la chambre de l'indigène malade qui manque considérablement d'espace et d'hygiène, la chambre de l'étranger malade bénéficie d'un environnement sanitaire enviable. Ainsi, c'est sous le coup du poids partial que la narratrice décrira l'espace des malades étrangers comme un espace bien entretenu, et donc un espace convenable pour l'hygiène et la santé :

« Le département aux murs lisses blanchis à la chaux, avec le sol carrelé en mosaïque et le toit plat en béton, était celui des riches et des Wazoungou. Il était petit, la clientèle étant peu nombreux car moins souvent malade. La chambre du malade au toit plat en béton et sa baie vitrée, était meublée d'un lit métallique à baldaquin habillé d'une moustiquaire. Le matelas en éponge directement importée de la Métropole était recouvert d'un drap brodé fin et léger. » (*La perle des Comores*, p.178)

La description du département des malades français plonge le lecteur à une sorte distinction entre riche et pauvre : le riche étant l'étranger et le pauvre l'Anjouanais. La narratrice dénonce ainsi cette domination coloniale, sans vraiment l'écrire entre les

lignes²⁴⁷, en évoquant cette discrimination sociale qui montre bel et bien que le Français est forcément (considéré) supérieur par rapport à l'Anjouanais. Et d'ailleurs, nous remarquerons dans ce sens que la considération est, semble-t-il, à sens unique. Elle va de l'indigène dominé à l'étranger dominant, ou des étrangers entre eux de manière hiérarchique. Autrement dit, l'indigène se doit de respecter l'étranger sans s'attendre à ce que ce dernier lui fasse autant. D'ailleurs cette réalité ne concerne pas uniquement les personnes, elle est la figure même des relations qui régissent la France et l'île d'Anjouan (Comores). Nous noterons en effet cette difficulté qu'a l'Anjouanaise Catidja à rejoindre la France²⁴⁸ alors que pour les Français cela est vraiment facile.

Ainsi, l'esprit de colonisation nous ouvre/conduit déjà à cette frontière qui sépare le dominant du dominé, en instaurant un mode social à sens unique qui impose la considération de l'étranger. Autrement dit, la considération n'est pas vraiment un choix (pour parler d'hospitalité, même si nous ne pouvons pas nous empêcher d'en parler s'agissant d'un aspect de la société comorienne) mais une sorte d'imposition qui donne pouvoir au colonisateur afin qu'il exerce pleinement la mission de colonie. En ce sens, la notion de "frontière" devient une limite qui s'impose naturellement entre le colonisateur et le colonisé, donnant ainsi la force au dominant d'apprécier sa force.

De surcroît, la considération de la figure de l'étranger pose ainsi non seulement la question du respect de l'Autre en tant que figure étrangère, mais aussi la question de l'Autre en tant que figure conquérante. Autrement dit, la relation entre le colonisateur et le colonisé peut-être aussi perçue comme une relation d'intérêt. Dans ce sens, le conquérant et la personne objet de la conquête subissent une force frontalière qui leur impose l'obligation de se rapprocher et de s'éloigner. C'est-à-dire que pour que la colonisation fonctionne, il faut qu'il y ait un minimum d'approche et un minimum d'éloignement. Dans ce sens, la frontière est certes naturelle, mais elle génère surtout une forme d'empathie et une sorte de la jalousie entre les deux figures altéritaires. C'est d'ailleurs dans ce sens que

²⁴⁷ En effet, il semblerait que cela n'inquiète la narratrice que dans le sens de nourrir son envie de devenir elle-aussi une *mouzoungou* (une blanche). Ceci dit, cette discrimination est, en quelque sorte, appréciée et non dénoncée véritablement.

²⁴⁸ Le cas de la narratrice qui remue ciel et terre pour se rendre en France ne laisse pas le lecteur indifférent.

s'inscrit cet étonnement de Joël qui n'arrive toujours pas à comprendre le désir de Catidja de vouloir vivre une autre vie que celle qu'elle vit :

« Tu n'es pas bien ici, chez toi où personne ne te posera jamais de questions sur tes origines, sur ta religion, sur le climat ? Ici où tu connais tout et tous ? » (*Perles de Comores*, p.240)

Pour Joël qui est né et vécu en France, vivre à Anjouan est une manière de s'échapper aux questions de « l'origine », de « religion » et du « climat » qui sont pour lui un tourment plus qu'angoissant, alors que pour Catidja, c'est tout le contraire car le poids de ces questions est moindre par rapport à ce qu'elle voudrait fuir, c'est-à-dire les fatalités de ses propres coutumes. Ainsi, la question de frontière, dans cet espace de convoitise, n'introduit pas seulement des limites dans le social des convoités et des conquérants, mais aussi une vive envie d'échanger les espaces. Comme si de cette frontière naissait un sentiment de n'être bien que dans l'espace de l'Autre. C'est ainsi que la notion de frontière nous ouvre sur la quête du bonheur.

Au terme de notre analyse, force est de constater que la notion de « frontière » donne à l'horizon une signification, une image et un statut de personnage. Ainsi, de la signification au personnage, la frontière passe d'un lieu de passage réel à un lieu de passage imaginaire, voire symbolique. Ce passage du monde réel au monde imaginaire, comme du rêve à la rêverie, donne à la frontière la force de l'acte et le pouvoir du possible. Autrement dit, le passage du réel à l'imagination, comme du rêve à la rêverie, n'est pas seulement un fantasme pour le rêveur, mais une possibilité. C'est-à-dire, rêver l'espace de l'autre pour l'habiter devient une possibilité qui s'affirme dans l'émerveillement, l'exaltation et l'admiration.

Avec la notion du possible, la notion de « frontière » prend ainsi un sens novateur. Elle est en effet un lieu d'exil, mais pas seulement car dans un autre sens elle est aussi un lieu d'invitation. Elle favorise ainsi la rencontre et encourage le partage. Notons d'ailleurs dans ce sens que « la rencontre est une stratégie qui ambitionne le possible »²⁴⁹, comme le souligne le professeur Bissani. « Aller à l'autre c'est l'inviter à m'accueillir comme

²⁴⁹BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible*, op. cit., p.9

conscience-autre. C'est une invitation à l'échange et au partage qui s'inscrit dans l'horizon de la continuité. »²⁵⁰ C'est dire, en définitive, que la frontière n'est pas seulement une ouverture stratégique mais une ouverture comme « fenêtre » sur le monde, comme le souligne Ramadan²⁵¹. C'est une fenêtre à la fois vers et chez l'Autre, mais qui nous redirige dans ce sens aussi vers et chez nous-nous. Autrement dit, dépasser la frontière à la rencontre de l'Autre c'est faire le voyageur à la rencontre de Soi-même. Cela traduit d'ailleurs la pensée de Kristeva qui souligne justement que nous ne sommes étrangers qu'à nous-mêmes²⁵².

²⁵⁰*Idem.*

²⁵¹RAMADAN T., *L'autre en nous*, *op. cit.*, p.11

²⁵²KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, *op. cit.*

Conclusion de la première partie

En définitive, la notion de « frontière » s'articule elle-même et prend forme avec l'enracinement identitaire. Autour de l'identité, la notion de « frontière » donne place au "Je" pour signifier la singularité du "Moi" dans son espace original. C'est-à-dire que vivre dans un grand espace comme la ville est une obsession alors que le contraire paraît être une prison (chez soi). L'espace joue ainsi un grand rôle dans l'enracinement identitaire, car non seulement il modèle l'identité mais lui procure aussi des émotions. En d'autres termes, dans la notion d'espace s'opère une certaine « frontière » qui conditionne l'identité elle-même. C'est dans ce sens que le personnage se sent comme enfermer chez soi et pense n'être libre que chez l'Autre. Dans tous les cas, c'est toujours l'espace qui joue un rôle d'influence chez le personnage. Il motive ce dernier à prendre des initiatives et à garder des habitudes. D'ailleurs, Bachelard soutiendra dans ce sens que l'espace (natal) est un lieu nostalgique.²⁵³

L'identité est ainsi facilement manipulable. Ce sentiment de vulnérabilité la rend complexe et compliquée. Mais c'est surtout le sentiment de se sentir singulièrement inférieur qui la rend complexe. La notion de « frontière » opère ainsi une certaine distance entre le "Je" de l'acte pour signifier le "Moi" des sentiments. C'est ainsi que le personnage se trouve confronté à cet Autre de son entourage qui l'influence ouvertement dans son quotidien. Cette situation conflictuelle crée chez le Soi un monde certes imaginaire, mais dans lequel le repos semble être chose possible²⁵⁴. Ainsi apparaît l'image de l'étranger sous le visage de l'inconnu. La notion de « frontière » crée ainsi un monde de tension dans lequel le Soi part à la recherche d'un monde meilleur, tout en sachant que cet espace est le monde de l'Autre, l'étranger.

²⁵³ Dans ce sens, Bachelard soutient aussi que l'espace (natal) est un lieu nostalgique : « Et tous les espaces de nos solitudes passées, les espaces où nous avons souffert de la solitude, joui de la solitude, désiré la solitude, compromis la solitude sont en nous ineffaçables. Et très précisément, l'être ne veut pas les effacer. Il sait d'instinct que ces espaces de sa solitude sont constitutifs. Même lorsque ces espaces sont à jamais rayés du présent, étrangers désormais à toutes les promesses d'avenir » (BACHELARD G., *La poétique de l'espace, op. cit.*, p.28)

²⁵⁴ « Je tentai d'ignorer la honte qui me rongait les trips, me consolai en songeant au monde de l'inconnu de l'autre côté de l'Océan. » (*La perle des Comores*, p.139)

Le passage entre les deux mondes devient ainsi un défi singulier pour le Soi qui rêve d'un monde meilleur qui puisse lui garantir le repos attendu. Pour ce faire, l'horizon devient un lieu de possibilité, car si ce monde meilleur existe, il ne peut être que derrière l'horizon. Dans ce sens, la notion de « frontière » fait de l'horizon un lieu de possibilité, d'espoir et d'espérance²⁵⁵. Mais l'horizon c'est aussi un lieu de rencontre, d'échange et de partage qui permettrait au Soi d'être un Autre et de vivre étranger. Puis, n'est-ce pas dans ce sens que Kristeva écrivait que nous sommes *étrangers à nous-mêmes*²⁵⁶ ?

²⁵⁵ « Là-bas, de l'autre côté de l'Océan, il y a un autre monde différent du nôtre. Un monde plus beau. » (*La perles des Comores*, p.136)

²⁵⁶ KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes op. cit.*

DEUXIEME PARTIE
FRONTIERE ET QUETE ALTERITAIRE
DANS
UN GENIAL IMPOSTEUR DE KEBIR-
MOUSTAPHA AMMI

Introduction de la deuxième partie

L'ailleurs, ce lieu d'échange, de rencontre et de dialogue, fascine et passionne mais intrigue aussi. C'est un monde de possibilités, donc de différences et de surprises. L'identité voyage, découvre, interroge et s'interroge : « *Qui suis-je et qui est l'Autre ?* » Enigme, comme *l'Ailleurs*, et même après rencontre, *l'Autre* demeure toujours un mystère pour Soi. Il est l'étranger pour qui l'horizon devient une obsession, et avec qui prend véritablement sens la quête altéritaire. En effet, il n'est plus question du (visage) connu ni d'un (environnement) habit(u)é, mais plutôt de (conquérant) ennemi et d'(espaces) d'appartenance, c'est-à-dire, des *lieux de passage* et une considération des frontières.

Dans cette deuxième partie de notre travail, il est justement question de cette *rencontre altéritaire* qui redéfinit les frontières de Soi par rapport à l'Autre. Mais surtout, il est question d'espace et d'influence puisque, nous semble-t-il, l'ailleurs n'agit sur le Soi que pour le rendre étranger. En d'autres termes, comme *l'ailleurs est l'ici de l'Autre, le Soi devient l'étranger de l'ailleurs*. Dans ce sens, comment comprendre cette inversion de rôle et de figure ? Et surtout, comment réagit le Soi face à une telle nouvelle réalité ?

Chapitre 4

Altérité et frontière dans l'espace d'accueil

L'altérité et la frontière ne sont pas forcément des notions étrangères l'une à l'autre. Car l'altérité suppose la présence de deux figures identitaires, comme la frontière suppose la présence d'au moins deux espaces²⁵⁷. D'ailleurs, la similitude des deux notions n'est pas seulement d'ordre quantitatif puisque les deux notions font appel aussi à l'espace, à la limite et à la distance. Aussi parler de la frontière ou de l'altérité, c'est parler de rencontre, de partage, de différence, voire même de dualité, de culture, d'imagination, de voyage...

La synonymie des mots fait de la frontière une voisine de l'altérité. Et pas seulement, car « l'ailleurs »²⁵⁸ les rapproche davantage. En effet, l'ailleurs comme espace d'échanges et de rencontres n'est pas seulement un lieu d'exil mais, par de-là même le contact spatial et/ou altéritaire, c'est d'abord un dépassement physique ou métaphysique²⁵⁹ d'un espace à un autre. Dans ce sens, l'ailleurs, dans sa conception d'espace à la fois physique et métaphysique, suppose indirectement la présence de l'Autre et de la frontière. C'est pourquoi, avant de parler d'espace d'accueil comme espace de rencontres et d'échanges – sinon comme espace de frontières et de figures d'altérité –, il nous paraît juste de revenir d'abord sur les notions de frontière et d'altérité, de la géographie à la littérature.

²⁵⁷ Principalement la notion de frontière, géographiquement parlant, distingue l'espace initial de l'espace d'accueil en évoquant les différends qui distinguent les Etats-Nations. C'est d'ailleurs dans ce sens que Warschawski définissait la frontière, en insistant surtout sur le fait qu'elle « n'est pas seulement un lieu de séparation où s'affirme la différence ; elle peut-être aussi un espace d'échange et d'enrichissement où peuvent se former des identités plurielles. » (Warschawski M. *Sur la frontière*, Un ordre d'idées Stock, 2002 ; Cf., Dolff-Bonekämper Gabi dans *Conseil de l'Europe, Patrimoine européen des frontières*, Edition du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, P.11)

²⁵⁸ En effet, en tentant de définir la question de l'altérité, M. Guillaume et J. Baudrillard sont tombé d'accord tous les deux sur un point commun : « l'altérité, c'est au fond l'autre façon de penser » (BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.54), mais pas seulement, car, complétera Baudrillard un peu plus loin, « le secret de l'altérité c'est de penser que tout vient d'ailleurs. » (*Ibid.*, p.73). Autrement dit, considérer l'altérité comme figure qui va de l'Autre à l'Autrui c'est considérer qu'il y a une frontière entre l'Autre et l'Autrui. Cette frontière, insiste Marc, explique une certaine insuffisance de se suffire soi-même. C'est ainsi qu'est posé le principe d'ailleurs. C'est-à-dire, cette opération qui fait que l'Autre ne peut pas vivre sans accepter et reconnaître l'intelligence d'Autrui comme la force qui fait de lui ce qu'il est. Autrement dit, « rien ne vient de soi-même » (*Ibid.*, p.71) L'ailleurs, dans la figure de l'altérité, est donc l'Autrui regardé par de-là la frontière de l'Autre.

²⁵⁹ Nous citons ici Pierre Singaravelou qui pense que l'ailleurs n'est qu'un ici. En effet, s'appuyant sur Montaigne, Singaravelou souligne qu' « en réalité nous ne sommes qu'ici. L'ailleurs est en effet une notion relative qui ne prend sens que par rapport au lieu précis d'où on l'énonce. » (SINGARAVELOU P., « *Par de-là l'ici et l'ailleurs* », op. cit., p.23)

I. De la frontière géographique à la littérature de l'altérité

En recadrant la notion de « frontière » dans « l'équilibre de force »²⁶⁰ entre deux Etats, le géographe Albert Demangeon a, semble-t-il, personnifié la notion de « frontière » de façon à la rendre protectrice et exigeante aux humains. La frontière se suppose ainsi beaucoup moins "solide" dans sa conception géographique (limites) qu'elle ne l'est avec l'altérité (les vies / les humains) qu'elle "encadre" avec hospitalité et bienveillance. C'est-à-dire que c'est « le dedans qui importe »²⁶¹ le plus par rapport aux frontières qui l'entourent. Autrement dit, ce qui fait la force de la frontière ne sont pas vraiment les limites qui séparent les deux espaces mais, au contraire, les deux peuples séparés. La frontière serait donc ainsi « un cadre où l'essentiel n'est pas ce cadre mais les hommes qui sont encadrés »²⁶²

La conception d'Albert sur la notion de « frontière » nous pousse ainsi à prendre en compte trois aspects non négligeables, à savoir l'espace environnemental (le dedans), le cadre physique ou métaphysique (les limites) et, le plus important à notre sens, l'implication de la figure humaine (l'altérité). L'espace environnemental supporte la figure humaine tandis que les limites les protègent des dangers extérieurs. Dans ce sens, la notion de « frontière » chez Albert est indissociable de la notion de l'altérité puisqu'elle apporte au sujet son "hospitalité", tout en sachant qu'il est le centre du problème. Car, véritablement « il n'y a pas de problème des frontières. Il n'est que des problèmes de nations ».²⁶³ La "nation" est donc en quelque sorte ce qui donne sens à la notion de frontière. Toutefois, soulignons d'emblée que cette conception qui redéfinit la notion de « frontière » comme "limite protectrice" des nations soulève forcément une autre question, celle des échanges entre les deux nations des deux espaces séparés.

²⁶⁰ DEMANGEON A., « Géographie des frontières », *Annales de Géographie*, op. cit., p.58

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Ibid.*, p.60 (Nous tirons notre attention sur la citation car elle insérée comme un paradoxe dans le texte, mais qui exprime davantage la pensée d'Albert sur la notion de « frontière » que la conception de J. Ancel [l'auteur du livre sur lequel Albert a écrit son article] qui redéfinit la « frontière » comme limite d'un Etat par rapport à un autre.)

En effet, dans un article publié en 2003, on parle plutôt de « coopérations transfrontalières »²⁶⁴ qui constitueraient « une forme de franchissement de frontières dans la mesure où elles nécessitent de penser différemment l'espace voisin, demandent de concevoir une relation avec l'altérité voisine.»²⁶⁵ Autrement dit, comme nous l'avons souligné au préalable, la notion de frontière fait forcément appel à la notion de « franchissement » et, d'un espace à un autre, celle de l'altérité. C'est-à-dire que, malgré ses limites, la frontière n'est pas véritablement une "dislocation" imposée aux hommes mais une "nécessité" puisqu'elle nourrit la rencontre de ces derniers. C'est d'ailleurs ce qu'en pense Debray dans *Eloges des frontières*, en posant la frontière comme un « remontant » pour l'homme :

« La frontière, ce remontant, nous rend l'envie de nous dépayser, fait reculer le blasement terminal. De sa sauvegarde dépend la survie non pas de « citoyen du monde », cliché vaniteux et qui n'engage à rien, mais de citoyens de plusieurs monde à la fois (deux ou trois, ce n'est déjà pas si mal), et qui deviennent, par là même, ces féconds androgynes que sont les hommes-frontières. »²⁶⁶

Debray pense en effet que la frontière est un « remède » nécessaire pour guérir les maux des relations intercommunautaires. Car, du moment que le « Moi » considère « l'Autre » avec tous ses différences, il (le Moi) apprend aussi à le connaître (l'Autre) davantage. Autrement dit, l'altérité ne peut exister qu'à partir du moment où il y a des frontières. Car ce sont ces frontières qui marquent la présence de l'Autre en soulignant toutefois ce qui les distingue. Il est donc impossible de concevoir une relation altéraitrice sans frontières comme il est inconcevable aussi de tracer des frontières sans l'existence des figures altéraitrices. C'est d'ailleurs ce qu'en pense le philosophe Gilles Plante dans ses recherches sur le proverbe²⁶⁷ « *la liberté s'arrête là où commence celle des autres* »²⁶⁸.

²⁶⁴ FOURNY Marie-Christine, CRIVELLI Ruggero. « Cette montagne que l'on partage », *Frontière et montagne dans les coopérations transfrontalières de régions alpines / The sharing of mountain areas : cross-border cooperation in alpine regions*. In: *Revue de géographie alpine*. 2003, Tome 91 N°3. Traverser et utiliser la frontière (Andes/Alpes) pp. 57-70.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.57

²⁶⁶ DEBRAY R., *Eloges des frontières*, *op. cit.*, p.83-84

²⁶⁷ Souligné par Gilles plante lui-même pour lever l'ambiguïté sur sa connotation philosophique. Notons toutefois que le terme est traité philosophiquement.

Certes, les recherches de Gilles Plante sur cette expression portent plutôt sur la vision philosophique d'Aristote, relayée ensuite par Thomas d'Aquin et Jean Poinso. Mais, le « là où » traité comme frontière entre deux possibilités (ma liberté et celle de l'Autre), nous ouvre plutôt sur une autre interprétation particulièrement littéraire.

Gilles Plante pose, en effet, la notion de la frontière comme un problème qui lie indirectement le lieu (de liberté) à l'altérité (l'Autre homme). Aussi le point qui marque à la fois les limites de ma liberté et le commencement de la liberté de l'Autre est-il l'espace qui permet la rencontre (l'entrecroisement) de deux personnes. En effet, dit-il :

« En cas de remplacement d'un (1) homme par un (1) autre homme, « là où » il y a maintenant [un (1) homme], là il y avait tout à l'heure [un (1) autre homme] ; par suite, il est clair que le lieu est quelque chose d'autre que les deux corps qui y entrent et en sortent en se remplaçant »²⁶⁹.

La logique de Gilles Plante est simple et claire puisqu'elle suppose le « là où » comme l'espace qui marque à la fois la frontière mais aussi l'ailleurs. C'est là que deux corps viennent se croiser pour à la fois se rencontrer et produire un spectacle de remplacement et d'entrecroisement. Ce spectacle qui produit l'effet de rencontre (le remplacement et l'entrecroisement), présuppose aussi l'espace d'accueil. C'est d'ailleurs ce que fait Debray pour expliquer davantage la frontière qui réunit le politique et le religieux²⁷⁰. En effet, Debray démontre dans ce sens que ce qui permet la coexistence des deux c'est ce terrain d'entente qui réunit les deux figures. Autrement dit, reconnaître les limites de l'Autre pour ne pas les franchir. Ces limites, qui doivent être conçues de façon réciproque, marquent l'espace d'entrecroisement, l'espace dit de rencontre ou aussi l'espace d'accueil.

Pour y revenir, la géographie trace les frontières et la littérature les applique de façon à marquer la cohésion entre l'espace et l'altérité. Autrement dit, il est difficile de traiter la notion de « frontière » dans la géographie sans la littérature, comme il est difficile

²⁶⁸ Plante Gilles, « *la liberté s'arrête là où commence celle des autres* », Notre-Dame-Du-Mont-Carmel, Québec, 2014

²⁶⁹ *Ibid.*, p.52

²⁷⁰ « C'est par la frontière, on le voit, que le politique rejoint le religieux. » (*Eloges des frontières, op. cit.*, p.27)

de la traiter dans la littérature sans se référer à la géographie. Toutefois, et c'est ce qui nous semble être important, alors que la géographie suppose forcément le déplacement pour passer d'une frontière à une autre (dans ce sens, la frontière linguistique supposerait par exemple la traduction d'un message), la littérature suppose la frontière comme moyen de marquer ses distances (dans ce sens, la frontière linguistique supposerait par exemple la compréhension, l'interprétation d'un message). Cela dit, « l'espace d'accueil » qui est géographiquement parlant un espace qui « reçoit » l'Autre en tant que sujet venu « d'ailleurs », n'est que l'espace qui marque la rencontre des figures altéritaires dans une interprétation littéraire. Autrement dit, l'ailleurs n'est pas forcément un espace « à l'étranger » mais simplement un « un espace étranger », c'est-à-dire un espace où « chaque culture a son style de clôture »²⁷¹, comme dira Debray. Et c'est d'ailleurs dans ce sens que nous avons lu et compris l'espace « Algérie » considéré comme « *sol inégal* » pour Shar dans *Un génial imposteur*²⁷² de Kebir-Mustapha Ammi :

« Il martelait de son pas le sol inégal » (*Un génial imposteur*, p.26)

Cette conception du sol comme espace « inégal » pour Shar qui est normalement chez lui, Algérien qu'il est, soulève en nous la curiosité de s'y intéresser davantage, d'autant plus que, dans ce sens, Shar est considéré comme un étranger foulant un sol d'accueil qui est véritablement le sien.

1. Espace physique et métaphysique de l'ailleurs

La symbolique de l'espace autour de laquelle s'articulent le physique et la métaphysique de l'ailleurs est beaucoup plus une fascination de l'imagination qu'une appréhension du regard ; alors que la description, quant à elle, renvoie plutôt à une visualisation spatiale plutôt qu'à une transcription d'espace. En d'autres termes, l'espace physique ou métaphysique demeure une appréciation subjective de l'observateur. Ce dernier regarde ou vit l'espace selon ses attentes. Dans ce sens, l'espace se réfléchit sur son observateur pour obliger ce dernier à se définir, comme le fait remarquer Nicole Bourbonnais en parlant de l'espace « plaine » qui s'impose face aux humains :

²⁷¹ DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.33

²⁷² Kebir-Moustapha Ammi, *Un génial imposteur*, Ed. Mercure de France, Paris, 2014

« Lieu de tous les possibles, la plaine oblige les humains à se définir »²⁷³

C'est dire que l'espace fait prendre aux hommes des décisions auxquelles l'influence spatiale est quand même assez importante. Pour comprendre davantage cette influence spatiale exercée sur l'homme, intéressons-nous à l'identité d'appartenance d'Amin Maalouf opposée à son identité de provenance dans *Les identités meurtrières*²⁷⁴. Remarquons de prime abord que l'ouvrage traite plutôt la question d'une identité plurielle, voire multiple, mais visiblement la notion de « frontière », traitée indirectement, oblige l'identité à se positionner entre une terre de naissance (le Liban) et une terre du quotidien (la France). D'ailleurs à ce sujet, Maalouf prendra position dès les premières lignes de son essai :

« Que dès fois m'a-t-on demandé, avec les meilleurs intentions du monde, si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « l'un et l'autre ». Non par quelque souci d'équilibre, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais. Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis à lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. »²⁷⁵

Ce qui nous intéresse ici c'est de voir comment l'environnement géographique, l'espace de naissance, oblige Maalouf à se positionner par rapport au second environnement qui est l'espace du quotidien. Ce deuxième est sans doute l'espace d'accueil, mais il ne fait aucun doute qu'il ne l'est pas pour Maalouf qui se dit appartenir aux deux espaces, à savoir son espace d'origine et l'espace d'accueil. Autrement dit, l'espace d'origine n'en est plus un, comme l'espace d'accueil n'en est plus un autre aussi puisque les deux espaces forment un seul et unique espace. Et justement c'est ce dernier espace qui définit "multiple"²⁷⁶ ou « plurielle » l'identité de Maalouf.

²⁷³ DIOURI A., « La symbolique de l'espace dans les récits de Gabriel Roy », *op. cit.*, p.371

²⁷⁴ MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, *op. cit.*,

²⁷⁵ *Ibid.*, p.7

²⁷⁶ La question d'une identité « multiple » est à prendre avec beaucoup de réserve, puisqu'en vérité il n'est pas question ici d'une double identité. D'ailleurs, même Maalouf l'affirme en disant qu'il est à la fois Français et Libanais. Autrement dit, les deux pays lui procurent une seule identité. Une identité qu'il

L'exemple de l'identité de Maalouf fait sérieusement réfléchir sur l'importance de la notion de « frontière » dans ce sens qu'elle ne distingue pas seulement des terres et des frontières, mais vraisemblablement, elle impose aussi une certaine influence sur l'identité de façon à ce que cette dernière se positionne par rapport aux deux espaces (l'espace d'origine et l'espace d'accueil). Quoi qu'il en soit, nous avons encore une fois une confrontation de frontière et d'altérité. Raison pour laquelle il nous faut insister sur cet aspect qui nous fait reconsidérer le physique de l'espace d'une part, et la métaphysique d'autre part ; puisque, semble-t-il, la notion de « frontière » ne fait pas diviser deux territoires seulement, elle impose aussi ce choix à l'identité. Autrement dit, l'espace physique et l'espace métaphysique subissent une certaine influence de la frontière.

b. Espace physique

Pour ne pas perdre le fil, rappelons d'abord que la notion de « frontière » distingue deux espaces : l'un comme espace initial (l'espace d'origine), et l'autre comme espace final (l'espace d'accueil). Un espace de départ et un autre d'arrivée qui placent l'identité dans un choix conventionnel pour lui conférer une nationalité. Mais cela, semble-t-il, demeure un choix principalement géopolitique puisque la nationalité octroyée exige une certaine considération des conventions qui ouvrent les frontières aux pays signataires. Cela dit, « ces frontières conventionnelles »²⁷⁷, pour reprendre un terme de Demageon, ne prennent pas en compte l'identité en tant que figure altéritaire, mais en tant qu'entité conventionnelle. L'identité demeure donc la preuve existentielle des conventions entre deux Etats. La frontière demeure une considération de l'espace physique avant d'être une considération identitaire. Et d'ailleurs, dans ce sens, Demageon soulignera que « le tracé de beaucoup de frontières fut déterminé, à l'exclusion des traits physiques du territoire politique, par des impulsions de leur volonté interne. »²⁷⁸

appellera « authentique » à lui-même : « mon identité, c'est ce qui fait que je suis identique à aucune autre personne. » (*Ibid.*, p.16). Ceci dit, affirmer ou infirmer qu'il s'agit d'une multiple identité n'est pas nécessairement correcte, mais il est aussi difficile d'affirmer cette unique identité vu la frontière qui sépare le Liban de la France, géographique, politiquement...

²⁷⁷DEMANGEON A., « *Géographie des frontières* », *op. cit.*, p.60

²⁷⁸*Ibid.*, p.58

Demageon soulève ainsi un autre facteur qui souligne plutôt l'aspect physique des frontières que leur aspect métaphysique. Puisqu'il souligne en effet qu'il y a d'une part une considération « des traits physique du territoire politique » et d'autre part « des impulsions » qui modèrent cette volonté interne de ces dits territoires politiques. Et c'est ce que semble confirmer Kebir-Mustapha Ammi, la frontière est une considération géographique qui implique l'identité :

« Nous venons au monde et les frontières, les barrières prennent formes »²⁷⁹

Il est clair que, dans cette affirmation, le physique de l'espace prend le pas sur l'identité, en affichant non seulement sa primauté sur l'identité mais aussi sa nécessité d'être. L'espace « monde » est primordiale pour l'identité. Toutefois, le corps identitaire manifeste une certaine suprématie à l'endroit de l'espace auquel l'identité fait subir des modifications considérables comme le fait de le partager en plusieurs frontières. Ainsi, l'espace physique « monde » couvre l'identité, même si cette dernière lui est méconnaissant. Pour ainsi dire, il y a une certaine différence entre l'espace physique « monde » par rapport aux barrières introduites par l'identité, puisque le premier est généreusement ouvert et accueillant, tandis que le second lui fait implanter des frontières et des barrières. Pour y revenir, Kebir-Moustapha Ammi souligne cette impulsion qu'a l'homme de condamner l'espace physique « monde » pour exprimer sa suprématie sur l'Autre et sur la nature. Cette impulsion humaine souligne encore une fois la relation qui lie l'identité à la frontière d'une part, et la cruauté de l'homme envers son prochain et envers la nature (l'espace physique) d'autre part.

Ainsi, l'espace physique ne fait que subir cette haine de l'homme envers son prochain. Soulignons d'ailleurs que dans un article sur la *haine et trahison dans le roman noir des lumières*, le professeur Bernoussi s'interroge si, dans ce sens, l'espace ne devient pas un adjuvant, car, finalement, « l'espace est son partage engendrent d'autres types de partage. »²⁸⁰ Remarquons que le professeur Bernoussi ne souligne pas vraiment le devenir

²⁷⁹ Kebir-Mustapha Ammi, *Le partage du monde*, Gallimard/jeunesse, Paris, 1999, p.80

²⁸⁰ Mohamed Bernoussi, « haine et trahison dans le roman noir des lumières », *Haine et trahison*, Approches, revue des sciences humaines, numéro18, volume 09, Fès, 2015, p.15

d'un espace partagé, mais plutôt les conséquences d'un espace partagé, en y attachant une certaine importance à son devenir car, en effet, l'espace partagé devient un espace réduit, d'où l'interrogation sémiotique de savoir si cet espace "réduit" ne joue pas le rôle d'un adjuvant. En tout cas, l'interrogation du professeur Bernoussi nous aura ouvert sur deux aspects de l'espace qui sont entre autres le physique et la métaphysique de l'espace, car semble-t-il, définir l'espace comme « adjuvant » ne signifie pas seulement qu'on lui donne une identité, un rôle, mais surtout cela peut signifier aussi qu'on le distingue de ce qui est typiquement matériel et/ou réel à ce qui serait peut-être immatériel et/ou non-réel (imaginaire).

c. Espace métaphysique

Pour mieux comprendre cet espace métaphysique, revenons encore une fois sur la conception de Pierre Singaravelou qui considère l'espace d'accueil comme un espace conceptuellement subjectif, tout en soulignant que « l'ailleurs » est un « ici » de l'Autre. En effet, dit-il :

« Si « nous pensons toujours ailleurs », comme l'affirme Montaigne²⁸¹, en réalité nous ne sommes toujours qu'ici. L'Ailleurs est en effet une notion relative qui ne prend sens que par rapport au lieu précis d'où on l'énonce. Et l'historien de la considérer comme une « boîte noire », inutile parce que insaisissable : l'Ailleurs est « à la fois partout et inexistant »²⁸²

Dit ainsi, l'espace « ailleurs » devient n'importe où, c'est-à-dire ici ou ailleurs, du moment qu'il n'est pas physiquement et/ou géographiquement proche. Mais le plus important c'est que, dans ce sens, l'ailleurs devient surtout une représentation de l'imagination puisqu'il n'est accessible que dans la pensée. Nous remarquerons d'ailleurs que Montaigne le précise dans la citation précédente : « nous pensons toujours ailleurs ».

²⁸¹ Référent par SINGARAVELOU P., « *Par de-là l'ici et l'ailleurs* », *op. cit.*, note de bas de page n°1, p.23 : « « Nous pensons toujours ailleurs ; l'espérance d'une meilleure vie nous arrête et appuie, ou l'espérance de la valeur de nos enfants, ou la gloire future de notre nom, ou la fuite des maux de cette vie, ou la vengeance qui menace ceux qui nous causent la mort », Montaigne, « De la diversion », *Essais*, III, 4. »

²⁸² SINGARAVELOU P., *Par de-là l'ici et l'ailleurs*, *op. cit.*, p.23

Autrement dit, cela ne signifie pas seulement que l'espace « ailleurs » est particulièrement lointain, mais surtout qu'il est étranger. Et d'ailleurs, il semblerait qu'en insistant sur « la pensée », Montaigne insiste sur l'étrangeté de l'espace d'accueil. Autrement dit, « l'ailleurs » est particulièrement un espace étranger pour celui qui se l'imagine. Soulignons d'ailleurs dans ce sens que c'est ce qu'en pensent aussi Marc Guillaume et Jean Baudrillard en traitant l'altérité comme une figure d'ailleurs²⁸³. Placer ainsi l'altérité dans l'ailleurs c'est le rendre étranger pour soi. D'ailleurs, l'espace « ailleurs » rend particulièrement mystérieuse la figure de l'altérité.

L'espace « ailleurs » n'étant donc pas un espace physique, au sens géographique du terme, il devient ainsi un espace métaphysique qui n'est accessible que par la pensée. Autrement dit, le sens de l'ailleurs passe d'un aspect géographique à un aspect particulièrement imaginaire, d'où le choix de le définir à partir d'une interprétation littéraire. Soulignons d'ailleurs dans ce sens que Kebir-Mustapha Ammi semble aussi différencier l'espace physique de l'espace métaphysique, en opposant « souffrance » et « liberté » en rapport avec l'identité du personnage et son pays d'origine :

« Ce livre que je voulais écrire n'existe plus que dans le souffle qui fait encore tenir l'homme que je suis. J'en dis souvent les pages à l'ombre d'un grand chêne : deux voix se mêlent toujours. Il est cet ultime miroir dans lequel je vois l'homme que je suis et le pays d'où je viens. Un pays sans contours où les hommes souffrent mais où ils sont libres. » (*Un génial imposteur*, p.250)

Il est clair que la relation qui lie le personnage à son pays est nettement émotionnelle (la souffrance) que philosophique et littéraire (la liberté). En d'autres termes, la frontière entre l'identité et l'espace est métaphysique dans ce sens qu'elle ne peut-être expliqué que dans un sens affectif. Le terme « liberté » trouve sa place dans la « souffrance », car justement elle démontre combien la liberté nécessite des sacrifices. Cela veut dire que vivre librement dans l'espace physique (pays) requiert nécessairement certains sacrifices moraux (souffrances). Soulignons d'ailleurs dans ce sens qu'Ammi

²⁸³ « Le secret de l'altérité c'est de penser que tout vient d'ailleurs » (BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures d'altérité*, op. cit., p.73)

semble avoir un faible quant à la relation qui unit la géographie à la littérature, comme c'est le cas ici avec l'espace physique et les sacrifices moraux. Et c'est ce qu'il en fera de même quand il soulignera implicitement les méfaits des frontières dans *Les vertus immorales*²⁸⁴ :

« La terre est vaste et que tous les peuples peuvent, d'égal manière, en tirer profit »²⁸⁵

La relation entre terre et peuple, qui est naturellement la relation qui nous fait considérer la géographie et la littérature, n'est pas seulement une relation de profit mais plutôt une relation marquée par l'introduction des frontières. Car, nous semble-t-il, le profit n'est possible que dans l'égalité des peuples à vivre sans frontières. En effet, le discours parle de « profit » dont bénéficieraient tous les peuples si la terre vaste est partagée d'égal manière. Autrement dit, le profit ne sera qu'au cas où le monde serait sans frontières, ou si ces frontières sont de manière équitable, c'est-à-dire à peine senties. Ce qui nous intéresse ici c'est surtout cette relation qui fait cohabiter terre, peuple et frontières. Car dans cette relation, il n'est pas seulement question d'espace d'accueil, mais d'altérité aussi et de frontières.

Nous aurons remarqué d'ailleurs que, dans le discours précédent, la frontière n'est pas seulement une interprétation des limites géographiques puisque, littérairement, elle introduit la notion d'égalité des peuples, et implicitement elle dénonce des conflits territoriaux et une certaine influence de catégorie de peuples par rapport à une autre. En d'autres termes, la frontière a, d'une part, un sens politico-géographique et, d'autre part, un sens socio-littéraire. Quoi qu'il en soit, elle est une interposition des relations transfrontières et altéritaires. Dans ce sens, son interprétation est particulièrement métaphysique.

Fouad Laroui rebondit plutôt sur les relations altéritaires pour expliquer la métaphysique de l'espace « ailleurs » (l'espace d'accueil), mais surtout en imputant aux occidentaux un regard outrancier face à l'Autre "étranger". En effet, pour l'occident, l'espace d'ailleurs est à l'image de l'Autre qui en est issu. Autrement dit, l'ailleurs est

²⁸⁴ Kebir Mustapha AMMI, *Les vertus immorales*, Gallimard, Paris, 2009

²⁸⁵ *Ibid.*, p.80

mesuré par la culture, la souffrance, la différence, bref par tout ce qui est différent des occidentaux. C'est, pour revenir à ce que nous disions, un espace qui n'a d'existence que par la présence de l'Autre, puisque l'occident ne regarde pas l'Autre à travers l'espace physique du pays d'où il vient mais à travers certaines caractéristiques des habitants du pays dans lequel l'Autre s'ancre. C'est-à-dire, le visage étranger de l'Autre est significativement l'ailleurs de l'occident. C'est pour cette raison que la question de Soi à l'égard de l'Autre demeure une préoccupation majeure pour l'occident, car non seulement elle répond de manière significative à la question « qui suis-je et qui est l'Autre ? »²⁸⁶, mais oppose surtout socialement et culturellement l'occident à l'Autre, et particulièrement au Maghrébin :

« Qui suis-je et qui est l'Autre ? L'Occident voit là une interrogation métaphysique, hégélienne, frivole, sans trop d'importance finalement, tout juste bonne pour que quelques philosophes allemands poussifs, poussiéreux. [...] En revanche, dans qui suis-je et qui est l'Autre ? Les peuples vaincus voient la question fondamentale. Car, au fond, n'est-ce pas elle qui suscite les maquis armés ou alimentent le malaise des intellectuelles du Maghreb au Machrek, du nord de l'Afrique ? On égorge, et ce n'est pas une figure de style, pour un oui ou pour un non, quand c'est cette question qui est posée. On est, effectivement, très loin de la métaphysique. »²⁸⁷

Pour y revenir, l'ailleurs est un espace métaphysique, c'est-à-dire un espace représentatif qui n'est accessible que dans une représentation imaginaire. Nous l'avons vu dans la représentation de l'espace lui-même et dans la représentation de Soi par rapport à l'Autre. Dans ce sens, la notion de frontière qui sépare l'espace d'origine et l'espace d'accueil, introduit non seulement une ouverture pour accéder à un autre monde, mais aussi et surtout une interrogation, une balance de l'espace d'origine par rapport à l'espace d'accueil si ce n'est une représentation altéritaire de Soi par rapport à l'Autre. L'espace de l'ailleurs est ainsi un lieu de passion pour l'espace d'accueil que pour l'Autre lui-même. C'est au sujet de cette passion de l'Autre et pour l'ailleurs que Kristeva souligne un certain

²⁸⁶LAROUÏ F., *D'un pays sans frontière, op. cit.*, p.96

²⁸⁷*Ibid.*, p.96-97

bonheur pour l'occident qui regarde l'Autre à travers lui-même. En effet, Kristeva, après s'être interrogée sur la possibilité d'« admettre qu'on devient étranger dans un autre pays parce qu'on est déjà un étranger à l'intérieur »²⁸⁸ elle finit par en conclure que « l'étrangeté de l'Européen commence par son exil intérieur. »²⁸⁹

2. Une passion pour l'ailleurs

Vivre l'ailleurs, semble-t-il, demande non seulement un certain recul pour dévisager et apprécier la nature du monde de l'autre côté de l'horizon, mais implique aussi un certain champ de jugement, une position personnelle de l'"étranger" qui sculpte le paysage nouvel. Cette position est, peut-être pour le moins, un sentiment critique ou une sensation originale, car l'ailleurs est un monde attirant et passionnant. C'est d'ailleurs l'idée de Sinatra qui souligne en effet que le pays de l'autre est un lieu de passion où « l'exil n'est que la condition *sine qua non* pour qu'il y ait désir du sujet »²⁹⁰. Il dira d'ailleurs dans ce sens que :

« Le pays de l'autre – comme le dit bien Serge Leclair (*Le pays de l'autre*, Seuil 1991) – n'est la terre de personne, ni d'un Lui, ni d'un toi, ni d'un moi : il s'ouvre dans l'entre-deux de la rencontre et rien n'en peut garantir les frontières puisqu'il n'en a pas. C'est un espace de libre échange de raison et de passion, un pays de l'ailleurs où fleurissent les orangers du désir et mûrissent les fruits de l'amour. Objet de mille convoitises, il s'évanouit devant la moindre tentative de mainmise. Il vit de ce qu'il est, terre de présent et de réel, l'envers d'un mirage. La passion de l'exil surgit alors comme le désir caché de l'étranger de retrouver son propre espace. »²⁹¹

La remarque que fait Sinatra sur le « pays de l'autre » est assez intéressante dans ce sens où, non seulement elle fait de la quête de l'Autre une condition *sine qua non* pour

²⁸⁸ KRISTEVA J., *Etranger à nous-mêmes*, op. cit., p.26

²⁸⁹ *Ibid.*, p.41

²⁹⁰ Sinatra Francesco, « étranger singulier ou la passion de l'exil », *Un étranger sur mon divan : différences linguistiques, culturelles et situation thérapeutique*, filigrane, numero5, p.p.62-71, Automne 1996, , p.70

²⁹¹ *Ibidem.*

refouler ses désirs, mais aussi parce qu'elle évoque aussi un certain soupir du Soi à se sentir libre dans la terre de rencontre. C'est ce que ressent à peu près le personnage de Kébir-Moustapha Ammi après avoir atteint *le pays de l'autre*²⁹², pour reprendre Serge Leclair²⁹³ :

« La sortie en mer, pour gagner le grand large fut pour moi une deuxième naissance. Je réalisais qu'une vie s'achevait et qu'une autre commençait. Plus rien ne serait comme avant. Tout ce que je vivrais désormais sur la terre à venir, cette nouvelle rive, serait comme l'enfant d'une nouvelle vie. »²⁹⁴

La sensation du personnage est, semble-t-il, normale pour quelqu'un qui s'aventure à quêter d'autres paysages et d'autres rives. Pourtant il y a quelque chose d'un peu particulier que le personnage lui-même semble évoquer, en insistant sur la sensation d'être dans une « nouvelle vie » dans « la terre à venir » (l'autre rive). En effet, le personnage semble choisir les termes qui marquent son affection, sa passion pour l'ailleurs en parlant par exemple d'une « vie qui s'achève » pour une « deuxième naissance ». Il nous semble que cette forte sensation que ressent le personnage ne peut être prise pour seulement de la joie, puisque la joie ne serait qu'une extériorisation naturelle des sentiments du personnage²⁹⁵, alors qu'ici il s'agit véritablement d'une sensation éprouvée par le personnage après avoir découvert l'espace d'ailleurs. Une passion de vivre une nouvelle expérience.

Ainsi, traverser la frontière pour retrouver l'autre côté de la rive s'avère être un passage essentiel pour le personnage à tel point qu'il s' imagine « renaître » pour vivre dans

²⁹² Serge Leclair, *Le pays de l'autre*, Ed. Seuil, Paris, 1991

²⁹³ Serge Leclair est un psychanalyste qui a beaucoup travaillé sur Freud. Dans *Le pays de l'autre* (*op. cit.*) il traite à la fois la question de Soi et l'Autre dans le pays de l'autre, mais sa réflexion rebondit surtout sur la frontière de l'entre-deux terre dans un ordre socio-politique.

²⁹⁴ AMMI K. M., *Les vertus immorales*, *op. cit.*, p.72

²⁹⁵ Contrairement à la passion qui est une sensation intentionnellement extériorisée. D'ailleurs notons à ce propos que le professeur Hadji, en parlant de haine comme passion "extériorisée" « après une intériorisation », soulignera aussi à la même page deux actes en relation avec la passion : l'acte « libéré » et l'acte « réprimé ». Ces deux actes donnent à la haine une force impulsive. Ce qu'il faut retenir c'est que c'est la passion qui rend vivant la haine, tout comme, dans notre cas, elle rend vivante la joie du personnage. (Cf. : Hadji Kahid, *Haine et trahison : Caïn et le Surnois*, Approches, Fès, 2015)

une nouvelle vie, c'est-à-dire devenir totalement quelqu'un de nouveau, quelqu'un d'étranger. En d'autres termes, l'espace d'accueil rend "Autre" la figure altéraitrice car, comme le souligne Laroui « "c'est bien la même terre." Mais c'est un autre monde »²⁹⁶. Soulignons par ailleurs que les (ses) lectures de Laroui sur les romans de l'exil semblent démontrer qu'en toute honnêteté cet auteur n'est pas vraiment enthousiasmé pour cette passion de vivre l'ailleurs. En effet, Laroui soulignera dans un compte-rendu sur *Lu, vu, entendu* de Driss Chraïbi²⁹⁷ que « toute passion vient d'une transgression. »²⁹⁸ D'ailleurs, il ira plus loin que cela en soulignant qu' « on jouit de jouer chez l'autre, de jouer de l'autre, de flouer tout le monde. C'est le narcissisme, ou le masochisme, des petites différences. »²⁹⁹

Nous noterons que Chraïbi évoque surtout une frontière de langue, mais la confrontation du Soi face à l'Autre « étranger » est clairement nette. D'ailleurs, même dans cette confrontation semble se détacher une certaine passion (violente ?), comme l'a si bien montré Laroui, vis-à-vis de l'Autre. Pour revenir encore une fois chez Ammi, il est clair que pour lui cette passion n'est pas, comme chez Laroui, une transgression mais plutôt un acte d'épanouissement, car il est question de vivre une expérience nouvelle.

Ainsi, la notion de frontière semble jouer un rôle très important aussi bien au niveau des relations altéraitrices qu'au niveau des espaces eux-mêmes (l'espace d'origine et l'espace d'accueil), puisqu'elle implique une certaine sensation, une certaine passion pour la terre convoitée. D'où la notion de quête du pays de l'ailleurs. Cette quête est une considération de deux espaces « "injoignables" »³⁰⁰, l'ici et l'ailleurs, mais aussi et surtout une rencontre altéraitrice dans un sol étranger. A ce stade, il serait plus judicieux d'étudier le côté sociétal de l'espace en quête qui fait de l'Autre un sujet passionné.

²⁹⁶ LAROUÏ F., *D'un pays sans frontière*, op. cit., p.43

²⁹⁷ Chraïbi Driss, *Lu, vu, entendu*, Gallimard, Paris, 2001

²⁹⁸ LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.84

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Abderrahim Kamal, « l'être-jeté loakirien, temps, espace et corps dans l'inavouable », *Loakira Elhayani, Ecrire, peindre l'Etre*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, p.p. 87-99, p.97

3. L'ordre social

Qu'on soit suicidaire comme Andromaque³⁰¹ pour se livrer « en aveugle au destin »³⁰² ou aventureux comme Baldassare³⁰³ pour « affronter le monde »³⁰⁴ avec courage, l'ordre social demeure un facteur assez important dans la rencontre altéritaire, car non seulement elle est « la négation utopique [qui]³⁰⁵ ébranle les institutions »³⁰⁶, mais travaille aussi la couche sociale de façon à vivifier les échanges, à alimenter les rencontres, voire même à animer les conflits.³⁰⁷ C'est d'ailleurs dans ce sens que Weil, qui considère par ailleurs que la notion de relation (sociale) est fondamentalement une notion qui appartient à un esprit de solitude, soutient aussi que la société est une sorte de caverne, et le seul remède d'y échapper est la solitude³⁰⁸. Autrement dit, la société obéit à des lois qu'il faut nécessairement respecter pour y faire partie. C'est dans ce sens que l'ordre est primordial car, comme le soulignera Weil, « si nous y pensons comme à un objet auquel on doit le sacrifice total quand l'occasion s'en présente, nous serons dans la situation d'un homme qui marche dans la nuit, sans guide, mais en pensant sans cesse à la direction qu'il veut suivre. Pour un tel voyageur, il y a une grande espérance. »³⁰⁹ Il est ainsi évident que l'ordre ne peut être défini comme étant un simple « tissu de relations sociales »³¹⁰ puisqu'il incarne deux forces opposées de l'identité, à savoir le social et la solitude d'une part, et d'autre part le Soi et l'Autre.

Ainsi, dans l'ici comme dans l'ailleurs, l'ordre social demeure un facteur primordial puisqu'il pèse dans la relation altéritaire. Kebir-Mustapha Ammi, contemplant

³⁰¹ Personnage de Jean Racine dans *Andromaque* (Théodore Girard, Paris, 1668)

³⁰² Cf., M Zimmermann Eléonore, *La liberté et le destin dans le théâtre de Jean Racine*, Genève : Slatkine, 1999, p.62

³⁰³ Personnage de Amin Maalouf dans *Le périple de Baldassare* (Grasset & Fasquelle, Paris, 2000)

³⁰⁴ *Ibid.*, p.256

³⁰⁵ C'est nous qui soulignons

³⁰⁶ Raymond ARON, « *Liberté, libérale ou libertaire ?* » Conférence du 5 septembre. Édition électronique réalisée à partir du tome XXII (1969) des Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève., ouvrage coédité par les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1970. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui, pp.77-250, p.128

³⁰⁷ *Ibidem.*

³⁰⁸ « La société est la caverne, la sortie est la solitude » (Jacquier Charles ; Canciani Domenico, *Simone Weil, l'expérience de la vie et le travail de la pensée*, Éd. Sulliver, 1998, p.244)

³⁰⁹ WEIL Simone, *L'Enracinement, op. cit.*, p.13

³¹⁰ *Ibid.*, p.11

l'ailleurs avec autant de passion, attribue à l'ordre social des traits d'une nette contradiction, puisque l'ailleurs est pour lui à la fois un lieu de profit et de survie. C'est ainsi que nous découvrons la ville de Madrid dans *Un génial imposteur* :

« Le 5 février 1948, je suis à Madrid. Je n'ai pas choisi d'être là. Mais je ne me plains pas. La mort m'était promise, et je suis envie. Cela seul compte. Pour l'heure, j'ai résolu de tirer profit de chaque instant. Je ne m'interdirai rien. Je prendrai tout ce qui me permettra de rester en vie. » (*Un génial imposteur*, p.31)

Le personnage ne cache pas son visage à la fois contrarié par le fait d'être dans un pays nouvel (« je n'ai pas choisi d'être là ») et enthousiasmé à l'idée d'y être quand même (« mais je ne me plains pas ») car il y est « en vie ». Ici, dépasser la frontière pour rejoindre Madrid n'est donc pas un acte de plaisir mais de survie comme nous l'avons souligné. D'ailleurs, on notera que pour Shar l'ailleurs n'est pas véritablement un espace de stabilité, c'est plutôt un véritable « enfer ». Cela est clair quand l'auteur présente par exemple la « vallée paisible » de l'est du Maroc comme un « enfer » pour Shar³¹¹, ou quand il voudra carrément s'échapper en Amérique et trouver une autre terre d'accueil :

« Je décide de quitter l'Amérique pour échapper au Baronet et à ses hommes. Mais quelle direction prendre et où trouver la sortie de cet enfer ? » (*Un génial imposteur*, p.39)

Ainsi, l'ordre social dans l'espace d'accueil semble être dominé par l'état de survie que par l'envie d'y être. Ammi semble ainsi confirmer Laroui qui soulignait en effet que « la découverte du monde connu n'est " ni moins passionnante ni moins fertile en surprises" que l'exploration de rivages inconnus. »³¹² Cette dualité de mondes, de visages et d'altérités nous ouvre sur plusieurs notions, notamment celle de la liberté, de droit, de violence, d'humanisme... mais surtout celle de l'interculturalité où des cultures s'affrontent, à proprement parler, ou s'entre-aident.

³¹¹ En effet, nous lisons que « l'exil, dans cette vallée paisible, à l'est du Maroc, avait été un enfer pour lui » (*Un génial imposteur*, p.16)

³¹² LAROUI F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p166

4. Interculturalité

La question de l'interculturalité dans la quête de l'Autre demeure une question primordiale, car il ne s'agit pas seulement d'une représentation de cultures mais d'une confrontation de cultures : la culture de l'un face à la culture de l'autre. Cette dualité de culture fait de l'Autre un étranger pour Soi, et pousse le premier soit à défier le second soit à se rapprocher de lui. Dans tous les cas, il y a une sorte d'affrontement entre deux cultures opposées, même si cela peut être conçu quelque fois comme une sorte de rapprochement. Laroui affirmera d'ailleurs dans ce sens que « la culture permet presque toujours des rapprochements intéressants, inattendus. »³¹³ Autrement dit, le sens véritable de ce "rapprochement" est l'inattendu, c'est-à-dire la surprise. Cette dernière traduit le fond même de la confrontation, car semble-t-il, c'est dans l'inattendu que naît le doute, la méfiance. D'ailleurs, Maalouf ne parlera pas de dualité ni de confrontation, mais précisera clairement qu'il s'agit d'un véritable combat culturel : « le combat pour la diversité culturelle sera gagné lorsque nous serons prêts à nous mobiliser, intellectuellement, en faveur d'une langue menacée de disparitions, avec autant de conviction que pour empêcher l'extinction du panda ou du rhinocéros. »³¹⁴

Pour Ammi, la culture de l'Autre semble avoir un impact direct, non pas pour Soi seulement, mais pour toute une race. C'est-à-dire, il n'est pas question de l'Autre et de Soi, mais de tout un peuple. Cela est clair quand Ammi nous parle par exemple des sentiments de Shar remis en cause, non pas parce qu'il est étranger comme les autres, mais parce qu'il est particulièrement Arabe.

« Notre amour semblait inébranlable. Mais le père refusa avec une farouche obstination que son héritière s'acquine avec un Arabe. » (*Un génial imposteur*, p.165)

Notons ici qu'il s'agit de mettre l'Autre en évidence, et conséquemment toute une race, tout un peuple. La frontière semble ainsi agir d'un pays à un autre, tout en évinçant

³¹³*Ibid.*, p.117

³¹⁴MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, op. cit., p.151

particulièrement le côté socioculturel du « tout-autre »³¹⁵, pour reprendre un terme de Khatibi, pour qui l'origine prend le dessus. Nous noterons par ailleurs que le personnage est victime de ce conflit qui dépasse même les attentes d'une dualité de cultures. En effet, le narrateur semble narrer la même scène en Angleterre où il tombera amoureux de la jeune Leslie :

« Je croise, le 21 février, la route de Leslie, une Anglaise, d'excellente famille, au café de la Mairie, place Saint-Sulpice. Elle rêve de me présenter à sa famille et m'apprend les rudiments de sa langue. Je la suis à Londres. Mais je n'ai pas été formé à Cambridge et cela est rédhibitoire : si la mère semble conciliante, le père jure d'excommunier son héritier si elle unit son sort au mien. » (*Un génial imposteur*, p.33)

Soulignons que le narrateur ne parle pas d'un sort pour soi-même mais pour les siens. Autrement dit, et comme nous l'avons souligné, il s'agit d'un sort collectif réservé à une catégorie de gens. C'est donc, en quelque sorte, une confrontation entre culture d'héritage. Soulignons qu'il s'agit particulièrement d'une question d'interculturalité et non d'altérité (même si on ne peut évoquer l'un sans l'autre) puisque, semble-t-il, le narrateur est victime de tout ce qui fait de lui un Arabe, c'est-à-dire sa langue, sa race, son origine... C'est donc une guerre interculturelle. Et d'ailleurs, Maalouf le soulignera clairement dans *Les identités meurtrières*, en affirmant en effet qu'« il n'a jamais été facile pour un Arabe – mais pas d'avantage pour un Indien, un Malgache, un Indochinois ou un descendant des Aztèques – d'adhérer pleinement, sans arrière-pensée, sans remords, sans déchirement, à la culture de l'Occident. »³¹⁶ Et c'est aussi d'ailleurs dans cette optique d'enfermement de culture que Debray conçoit une sorte de frontière interculturelle en soulignant en effet que « chaque culture a son style de clôture »³¹⁷

³¹⁵ « De toute manière un étranger est toujours étranger pour l'autre, mais entre eux il y a le tout-autre; le troisième terme, la relation qui les maintient dans leur singularité qui est, d'une manière ou d'une autre, intraduisible » (Abdelkhabir Khatibi, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987, p.204.)

³¹⁶ MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, op. cit., p.92

³¹⁷ DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.33

II. Un environnement étranger

La notion de frontière qui a fait de l'ailleurs un endroit étranger, conditionne aussi la relation qu'il entretient avec l'altérité. Cela n'est visible que si et seulement si nous considérons la relation altéritaire comme une relation de solitude. C'est-à-dire, une relation "transitive", comme le pense Levinas, qui fait de l'Autre un être en moi³¹⁸ comme dirait Ramadan. En d'autres termes, tout prend forme à partir du moment où « Je » existe. C'est du moins la conception levinasienne du sens profond de la relation avec autrui. Levinas soulignera dans ce sens que :

« Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne *suis* pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon *exister* qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. »³¹⁹

Il est donc évident que la relation avec l'Autre est d'abord une relation particulièrement singulière, qui fait du contact un élément essentiel pour donner existence à l'Autre. Justement, insistons sur ce « contact » qui rend possible la relation altéritaire car effectivement c'est tout là la véritable beauté de la relation altéritaire chez Levinas, voire même chez Kristeva selon notre angle de perception³²⁰. En effet, et pour reprendre Levinas encore une fois, « je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne *suis* pas l'Autre. »³²¹ Autrement dit, la relation avec l'Autre est rendue possible grâce à ce contact avec l'Autre comme "objet", ce qui ne marque pas forcément la présence de l'Autre en tant qu'être

³¹⁸ Nous nous référons ici particulièrement à l'ouvrage de Tariq RAMADAN l'intitulé *l'Autre en nous* (*op.cit.*).

³¹⁹ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige, PUF, Paris, 1983, p. 21.

³²⁰ En effet, *étranger à nous-mêmes* (KRISTEVA J., *op. cit.*), présuppose aussi ce retour en Soi pour se trouver un Autre comme Soi. Le simple fait d'aller à la recherche de l'Autre marque d'ores et déjà la solitude du "Je". On comprend maintenant pourquoi il est important pour le Soi de se trouver un compagnon qui puisse lui ôter sa solitude. En d'autres termes, le Soi solitaire a besoin de l'Autre pour coexister vraiment.

³²¹ *Ibidem.*

animé, mais simplement en tant que présence singulière. Barthes dira quelque chose de similaire en posant les mots comme signe du langage³²². Pour y revenir, cette relation altéritaire transitive et singulière peut être représentée de manière significative. Nous parlons du moment où le Soi se dédouble, en nous imaginant Autre dans une vie antérieure :

« Je ne pouvais pas continuer d'enterrer une part de moi-même et faire semblant de vivre comme si de rien n'était. » (*Un génial imposteur*, p.15)

Dans cette citation, il est clair que le personnage se reconnaît dans une vie antérieure, à travers l'image de quelqu'un d'autre. Cette vie a fait de lui le personnage qu'il est devenu aujourd'hui. Ici, le contact avec l'Autre est particulièrement temporel, sans que cela n'empêche « l'acuité de la solitude » ni le processus de mise en relation sensoriel. Ce que semble omettre Levinas et qui semble être essentiel pour nous, c'est l'élément déclencheur de cette relation qui n'est pas vraiment la distance, ni véritablement la solitude, même si elles y sont pour quelque chose, mais l'environnement étranger lui-même qui pousse le personnage à se rappeler sa provenance. C'est, pour aller encore plus loin, le sentiment d'être dans cet espace nouveau qui a déclenché ce rapport altéritaire transif. Raison pour laquelle, avant d'aller plus loin, il nous semble judicieux d'interroger ce sentiment singulier d'étrangeté.

1. Sentiment de vivre étranger

Dans *Humanisme de l'autre homme*³²³, Levinas tente d'expliquer ce qu'est le sens. En se référant à Platon et à certains penseurs positivistes contemporains, Levinas nous fait constater que le sens provient de notre moi intérieur dans ce sens où « la signification se

³²² En effet, dans ce qu'il définit comme signe typique, notamment le signe verbal, le signe iconique et le signe gestuel, Barthes nous parlera de dénotation et de connotation qui fait que le message a un double sens. Dans ce sens, la compréhension du signe ne dépend que de son contexte ou que par rapport à celui qui le dit. D'ailleurs, le soulignera-t-il, « Si l'on retire tous ces signes de l'image, il y reste encore une certaine matière informationnelle ; privé de tout savoir, je continue à « lire » l'image, à « comprendre » qu'elle réunit dans un même espace un certain nombre d'objets identifiables (nommables), et non seulement des formes et des couleurs. » (Roland Barthes, « Rhétorique de l'image », *Communications*, n°4, 1964. *Recherches sémiologiques*. pp. 40-51, Document généré le 21/03/2017, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1964_num_4_1_1027, p.42)

³²³ LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*

réduit à des contenues données à la conscience »³²⁴. Cela veut dire que la perception n'est qu'un moyen de « représenter » l'objet signifié. Autrement dit, et c'est peut-être là l'un des plus importants points de cette constatation majeure, le sens lui-même est un ressenti qui n'a de signification que par rapport à celui qui le perçoit. En d'autres termes, le sens est subjectif. En ce qui nous concerne, cela nous aide à mieux comprendre ce sentiment qu'a Shar de se sentir étranger dans l'espace d'accueil.

En effet, comme il « est impossible [de concevoir un sens]³²⁵ à partir d'un Moi qui existe »³²⁶ et que dans ce sens, et c'est ce que Sartre soulignera aussi, autrui est un grand vide pour le Soi³²⁷ qui est en quête de l'autre, on ne peut que concevoir ce sentiment d'étrangeté. Puis, n'est-ce pas aussi dans ce sens que le soulignaient justement Jean Baudrillard et Guillaume Marc que « notre vrai voyage, c'est l'autre, les autres »³²⁸ ? En effet, ajouteront-ils, « plus on échange avec les autres, plus il y a de la communication, de contact, de branchement, etc. plus, en fait, on implose en soi-même. »³²⁹ En d'autres termes, l'absence de l'Autre conduit le Soi à se sentir seul et de ce fait à avoir le sentiment de vivre étranger.

Nous noterons toutefois que dans notre cas, c'est-à-dire chez Ammi, et particulièrement dans *Un génial imposteur*, l'autre est là. Mais par confrontation, ce dernier s'efface pour Soi. C'est ce que nous découvrons d'ailleurs dans le passage suivant où, au lieu de dévisager l'Autre, Shar choisit plutôt de dé-paysager la nature qui est pour lui un environnement non seulement étranger, où il sent lui-même étranger :

« Je regardais les paysages que je portais dans les plus lointaines régions de mon âme et qui, calmement, s'imposaient à moi avec une funeste gloire. Combien de temps restai-je dans cet état ? La nature semblait vouloir se soumettre à ma volonté il n'y eut plus un seul bruit. Comme pour annoncer le deuil à venir. Le silence dura une éternité. » (*Un génial imposteur*, p.153)

³²⁴ *Ibid.*, p.18

³²⁵ C'est nous qui soulignons

³²⁶ LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p.41

³²⁷ « Un pur trou dans le monde » (Cf. *Humanisme de l'autre homme*, p.63)

³²⁸ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.85

³²⁹ *Ibidem.*

Il est clair que Shar ne regarde pas la nature comme il la regardait avec autant d'estime. Car la nature n'inspire qu'« une funeste gloire ». Autrement dit, le sentiment de tristesse produit par la nature dicte les émotions de Shar, dont ce sentiment de vivre étranger. D'ailleurs, nous noterons que cette scène « funeste » se solde par un éternel silence. Plus tard, ce même Shar aura l'impression d'être nulle part. La scène se passe en pleine mer, mais le discours reflète ce personnage perdu comme étant au milieu de nulle part :

« Je ne songeai plus, moi aussi, qu'à quitter le navire. Mais comment faire ? Et pour aller où ? A quel camp est-ce que j'appartenais ? Au milieu des bousculades, je ne savais plus d'où j'étais. Dans la pagaille générale, ma boussole devint folle, elle aussi. J'étais d'ici mais de nulle part. Et cet ici ne comptait plus. Il était promis à n'être plus à moi. » (*Un génial imposteur*, p.172)

Ce qu'il importe de noter ici ce n'est pas seulement le sentiment de se sentir nulle part, mais surtout cet « ici » qui disparaît pour laisser un vide au « Moi ». Sinon, ce « dépassement de la structure sujet-objet »³³⁰ qui fait que « l'Autre s'absorbe dans le Même. »³³¹ A propos de cette conception altéritaire, Jean Baudrillard et Guillaume Marc disent « tout ce qui est accident, panne, lapsus, dérapage, folie, finalement cette systématité, est un peu notre altérité, notre autre dans la mesure où nous sommes nous-mêmes devenus machine. »³³² En d'autres termes, ce sentiment causé par l'absence du Moi, et qui rend par ailleurs le Même étranger à soi-même, n'est pas le véritable sens de l'étrangeté éprouvé par Shar, même s'il lui donne concrètement ce sentiment. Il est au contraire le signe même de l'altérité. En effet, « pour qu'il ait altérité, il faut une certaine réversibilité. Non pas l'opposition des termes séparés de moi et d'un autre, mais le fait que les deux sont dans le même bain, qu'ils ont le même destin. »³³³

Ainsi, le sentiment d'étrangeté chez Shar, ne signifie aucunement que ce dernier est, à proprement parler, étranger à l'Autre, mais plutôt étranger à lui-même et à la nature.

³³⁰ LEVINAS E., *Humanisme de l'autre homme*, op. cit., p.29

³³¹ *Ibid.*, p.64

³³² BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.135

³³³ *Ibid.*, p.147

Il est de ce fait clair que le personnage se considère lui-même comme une altérité menaçante. Par ailleurs, notons que Shar se sent partout étranger, qu'il soit à l'intérieur (ici) ou à l'extérieur (ailleurs) de l'Algérie. Il dira dans ce sens que :

« Ma vie était ailleurs. Loin de ce pays où j'étais né manifestement par erreur. Une main invisible me poussait de l'avant. Vers l'horizon où l'homme se défait de lui-même. » (*Un génial imposteur*, p.71)

Ce passage ne décrit pas seulement un personnage qui a le sentiment de vivre étranger dans ses terres (comme partout ailleurs), il souligne aussi un état d'esprit craintif, ce que nous appelons « qui-vive permanent » et que nous tenterons d'approfondir davantage dans le point suivant.

2. Le qui-vive permanent

Commençons par rappeler que dans *Figures de l'altérité* Jean Baudrillard et Guillaume Marc conçoivent le rapport à l'Autre dans une « altérité radicale ». C'est-à-dire une altérité peut différente de celle que nous connaissons traditionnellement³³⁴, une altérité « incompréhensible », voire même « menaçante ». Cette altérité, disent-ils, « constitue toujours une provocation »³³⁵, et pas seulement car elle est aussi une forme « d'assimilation » et de « colonisation ». L'Autre étant ainsi une cible facile pour son prochain, nous pouvons facilement comprendre ce qui-vive permanent chez Shar qui vit par ailleurs dans une Algérie encore colonisée. C'est de cette altérité radicale qui fait naître chez Shar ce sentiment permanent de peur, de façon à ce que même quand il pense s'en échapper il y demeure toujours. Il le dira de manière insistante, alors qu'il est perdu en pleine mer :

« La peur avait fini par me rattraper. » (*Un génial imposteur*, p.172)

³³⁴ Dans cette altérité, comme le souligneront Jean Baudrillard et Guillaume Marc, l'autrui est cet Autre « qui n'est pas moi, ce qui est différent de moi, mais que je peux comprendre, voire assimiler » (*Ibid.*, p.10)

³³⁵ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.19

La peur de Shar nous conduit à ce que Colin dénomme le « moi fermé à tout ce qui est non-moi »³³⁶, c'est-à-dire un moi peureux ou, comme il le dira dans un point consacré essentiellement à la peur, un moi en quête de refuge pour se protéger d'un danger essentiellement extérieur. En effet, la peur, cette « intonation de base du contact avec l'autre »³³⁷, n'est pas seulement un signe (stresse) extériorisé, bien au contraire elle est, semble-t-il, une sorte d'énergie puissante dans la relation altéritaire, qui agit de l'Autre à Moi. En d'autres termes, la peur est/permets le contact de l'autre, comme le précisera Colin, en insistant surtout sur ce "contact de l'autre", « un contact au sens gestaltiste du terme »³³⁸. Car, ajoutera-t-il, c'est quand mon rapport à l'autre cesse d'être un en-vue-de, que peut apparaître l'autre. »³³⁹ Aussi conclura-t-il, « c'est cette altérité radicale, qui me renvoie à mon identité déliée, à ma liberté, ma responsabilité et ma solitude d'être. »³⁴⁰

Colin semble expliquer de manière implicite ce qui-vive permanent chez Shar, en l'assimilant par ailleurs à la peur d'être une identité solitaire, sinon éloigné de l'Autre par opposition à ce qu'il est, c'est-à-dire ses idées, sa personnalité. Il semblerait en effet que le personnage vit dans la crainte de l'Autre, non pas parce que l'Autre est simplement "Autre" (étranger), mais parce qu'il est "radicalement" opposé à ses idées. En d'autres termes, l'Autre prend l'habit d'un « ennemi juré ». Dans ce sens, la peur n'est pas seulement thématique, c'est-à-dire un sentiment refoulé après un motif quelconque, mais plutôt atmosphérique ou spatiale, c'est-à-dire à cause de l'ère coloniale qui rend difficile la vie aux indigènes, sinon qui oppose le colon aux indigènes (pour des raisons de terre). C'est aussi d'ailleurs ce que vit le personnage de *Mardochée*³⁴¹ dans le sol du Maroc³⁴², même si le personnage mettra toute sa peur sur le dos de la frontière :

³³⁶PATRICK C., *Identité et altérité, op. cit.*, p.57

³³⁷*Ibid.*, p.59

³³⁸*Ibidem.*

³³⁹*Ibidem.*

³⁴⁰*Ibidem.*

³⁴¹ Kebir-Mustapha Ammi, *Mardochée*, Gallimard, Paris, 2011

³⁴² Nous tenons à tirer notre attention sur la comparaison de la situation de Shar par rapport à celle de Mardochée, car il est clair que les deux situations sont opposées pour la seule et unique raison que Shar vit dans un pays colonisé et Mardochée vit dans un pays "indépendant". Toutefois la peur de Shar et celle de Mardochée demeure au même niveau dans ce sens que les deux vivent de la quiétude quotidienne, le premier, Shar, pour la révolte clandestine qu'il mène afin de libérer son pays, et le second, Mardochée,

« J'avais commencé, moi aussi, à m'attacher à ce pays et sa lumière. Il était sur le point d'être le pays de mes fils. – une longue lignée va s'enraciner dans cette terre, répétais-je, certains jours, comme un fou. [...] Mais cela ne suffit pas à faire de ce pays le paradis que j'avais, dans ma belle innocence, cru trouver en franchissant la frontière. Nous ne savions jamais la veille de quoi le lendemain serait fait »³⁴³

Ainsi, même si Mardochée est plutôt submergé par la peur d'être démasqué pour sa foi religieuse et sa mission clandestine de débusquer des informations sensibles sur le Maroc, il semble avoir raison sur le rôle de la frontière dans son qui-vive quotidien. Car, en effet, la frontière qui a fait introduire des limites chez les uns comme chez les autres, influence aussi les décisions des uns et des autres. En d'autres termes, comme la frontière réunit le politique et le religieux³⁴⁴, elle est aussi la cause des nombreux sujets de contestations. Remarquons par ailleurs qu'à travers cette relation frontalière qui oppose le colon à l'indigène, le personnage d'*Un génial imposteur* comme celui de *Mardochée* semblent ne s'en prendre qu'à l'exil, au pays d'accueil, à la France. Car, ce pays, quoi que passionnant, « faisait étrangement craindre le pire. »³⁴⁵

3. L'exil, un espace psychologiquement infernal

Tout se passe dans la psychologie. C'est ainsi que la « vallée paisible » du Maroc devient un « enfer » pour Shar, l'Algérien (*Un génial imposteur*, p.15-16) ; ou encore une suite d'enfer comme pour Moumen qui ne « quittai[t] un enfer que pour entrer dans un autre »³⁴⁶. L'exil est pour ainsi dire un espace certes de refuge – d'un point de vue strictement littéraire –, mais qui n'en est pas un véritablement³⁴⁷. D'ailleurs, nous noterons

pour l'entrée clandestine dans son pays pour livrer des informations sensibles aux français qui veulent venir coloniser le Maroc.

³⁴³ AMMI K. M., *Mardochée*, *op. cit.*, p.31

³⁴⁴ « C'est par la frontière, on le voit, que le politique rejoint le religieux » (DEBRAY R., *Eloges des frontières*, *op. cit.*, p.27)

³⁴⁵ *Un génial imposteur*, *op. cit.*, p.138

³⁴⁶ AMMI K. M., *Les vertus immorales*, *op. cit.*, p.29

³⁴⁷ Soulignons dans ce sens que le professeur Hadji, dans *Le poème de saxifrage*, traitant la question de la poésie, soulignera que « l'homme exilé est un homme plein de misère. » (Khalid Hadji, *Le poème saxifrage*, Maison d'éditions Post-Modernité, Fès, 2014, p.105).

dans sa définition première qu'il est « l'expulsion de quelqu'un hors de sa patrie avec défense d'y rentrer »³⁴⁸. Au fil du temps, l'exil prend toutefois un virage majeur et devient "interne". C'est-à-dire, et c'est sur quoi insistera surtout Anne Herbert, « loin de consister dans le fait de quitter (de gré ou de force) sa patrie, l'exil consiste dans le fait d'y être – ou de s'y sentir – emprisonné »³⁴⁹

L'exil devient ainsi une vie définie par l'être lui-même qui y réside. C'est d'ailleurs ainsi et dans cette vie qu'il devient « une sanction de la présence par l'éloignement »³⁵⁰, autrement dit, l'exil est à la fois « présence » et « absence », « gaieté » et « nostalgie », bref, l'exilé est un être « éternellement dispersé »³⁵¹ comme le notera le professeur Hadji. C'est sans doute ainsi que nous pouvons lire et comprendre cette Algérie qui "rattrape" le narrateur qui part à la recherche de Shar :

« J'ignorais que l'Algérie me rattraperait dans une rue anonyme, un soir. Je m'étais persuadé que je n'avais pas rien à voir avec ce pays, je l'avais rayé de mon existence. Je n'avais jamais éprouvé le désir d'aller sur les traces de mon père. Peut-être voulais-je occulter cette souffrance en n'allant pas où il avait tant souffert. » (*Un génial imposteur*, p.16)

Remarquons de prime abord qu'ici nous passons carrément de l'exil à une quête altéritaire, même si pour un lecteur avisé, le narrateur ne s'exile pas vraiment, sinon il voyage pour combler une vie antérieure. L'exil est pour ainsi dire une sorte d'échappatoire pour le narrateur. D'ailleurs le lecteur sent cette distance à travers l'étonnement du personnage de voir l'Algérie le rattraper dans une rue « anonyme ». En effet, l'anonymat de la rue montre bien combien le narrateur est dans l'incapacité de se trouver lui-même. C'est d'ailleurs dans ce sens que nous comprenons aussi le sens donné à l'Algérie qui est fuie : « ce pays, je l'avais rayé de mon existence. »³⁵² En d'autres termes, cette rencontre avec l'Algérie est, comme dirait le professeur Hadji, un « non-être »³⁵³, c'est-à-dire un

³⁴⁸ Neil B. Bishop, *Anne Hebert, son œuvre, leurs exils : essai*, presses universitaires de Bordeaux, 1993, p.26

³⁴⁹ *Ibidem.*

³⁵⁰ HADJI Kh., *Le poème de saxifrage, op. cit.*, p.109

³⁵¹ *Ibid.*, p.107

³⁵² *Un génial imposteur, op. cit.*, p.16

³⁵³ HADJI Kh., *Le poème de saxifrage, op. cit.*, p.124

"exil" qui ne suscite pas le regret ou la nostalgie. Nous noterons toutefois qu'après s'être rattrapé, le narrateur se laissera exprimer sa nostalgie³⁵⁴ et faire du pays un lieu d'« espoir ».

Notons ensuite que la venue du narrateur dans ce pays lointain n'est pas pour rompre avec sa vie antérieure, mais au contraire pour reprendre en quelque sorte le passé, c'est-à-dire la revivre. Il serait ainsi compréhensible de considérer cette quête comme un retour chez Soi, puisqu'une partie de la vie recherchée fait partie de la vie du narrateur. Autrement dit, et dans un autre sens, le narrateur vivait vraisemblablement en exil avant de revenir sur ses pas dans cet Algérie qui l'a rattrapé. Si tel est le cas, alors aucun inconvénient pour nous de parler d'un retour chez Soi.

Soulignons par ailleurs que le professeur Hadji soutient dans ce sens que « le retour n'est pas nécessairement l'achèvement de l'exil : c'est plutôt un autre début, celui d'une errance plus atroce que la première parce que, à la condamnation, s'ajoute la malédiction que le spleen surcharge. »³⁵⁵ Ce spleen nous le rencontrons aussi dans la narration du narrateur quand ce dernier décrit la vie de Shar. En effet, le narrateur insistera pour nous parler d'un Shar qui martèle « de son pas le sol inégal » (*Un génial imposteur*, p.26) Cela étant, non seulement cette "quête-exil" s'annonce infernale mais le "retour" semble n'être pas aussi un lieu de refuge, même si pour le personnage (le narrateur) fouler l'Algérie pour combler sa vie antérieure (en d'autres termes, revenir chez soi) demeure une option émotionnellement reposante. Cela nous paraît suffisant pour nous intéresser davantage à cet espace censé procurer du repos à l'exilé, sinon quel espace pour se trouver refuge ?

III. L'espace natal comme lieu de refuge émotionnel

Nombre de fois Ammi a présenté le lieu de naissance comme le lieu de refuge certes imparfait (car il y manque de tout, en plus d'être un lieu de souffrances, de guerre, de famine,... bref, un lieu de désespoir) mais idéal quand même pour ses personnages pour

³⁵⁴ « Je ne pouvais pas continuer d'enterrer une part de moi-même et faire semblant de vivre comme si de rien n'était. » (*Un génial imposteur*, p.15)

³⁵⁵HADJI Kh., *Le poème de saxifrage*, op. cit., p.125

lesquels le retour chez soi semble procurer quand même une certaine "ambiguïté", que cela soit dans *le partage du monde*³⁵⁶ où Brahim parle de « quatre murs » (p.33) et de « rempart » (p.57) qui l'empêchent de quitter la ville³⁵⁷ ; ou dans *Mardochée*³⁵⁸ où le personnage principal ne manque pas d'évoquer son attachement à Mogador (p.225), le lieu où reposent les siens et où, dit-il, « outre les visages que je connaissais bien, mes yeux voyaient d'autres visages, ceux d'ancêtres inconnus, qui se dressaient pour former un mur et m'empêcher d'avancer » (*Ibidem*)³⁵⁹ ; ou encore dans *Les vertus immorales*³⁶⁰ où Moumen revisite son enfance pour « tout reconstituer, tout reprendre de zéro... » (p.203) ; Notons par ailleurs que dans *Un génial imposteur* Ammi semble définir cette source d'obstacles qui semble jaillir dans ces lieux de refuge. Ammi parle en effet d'un état de « ruine », représenté d'ailleurs comme un défi principal du personnage :

« Je trouve dans cette vallée de l'enfance, même si c'est à l'état de ruines, ce que je ne trouve nulle part ailleurs, et qui me réconcilie avec moi-même. »
(*Un génial imposteur*, p.233)

Pour revenir à ce que disait Hadji en parlant de retour de l'exil, il est clair en effet que le personnage, Shar en particulier, se laisse influencer par la beauté de l'espace d'exil car, semble-t-il, cette « ruine » est mise en opposition à l'espace "meilleur" vécue ailleurs. Cela dit, pour reprendre encore une fois le professeur Hadji, ce « n'est pas nécessairement l'achèvement de l'exil : c'est plutôt un autre début, celui d'une errance plus atroce que la première parce que, à la condamnation, s'ajoute la malédiction que le spleen

³⁵⁶ Kebir-Moustapha Ammi, *Le partage du monde*, Gallimard jeunesse, Paris, 1999

³⁵⁷ Notons que dans *Le partage du monde*, la ville a une sorte de "muraille" qui n'enferme pas vraiment Brahim, mais l'empêche quand même de franchir les barrières (les frontières) pour entrer illégalement en France. Autrement dit, la ville est une sorte de protectrice pour Brahim qui « rêve des pays du Nord » (p.59) où il fait bon vivre.

³⁵⁸ AMMI K. M., *Mardochée*, *op. cit.*

³⁵⁹ Nous en revenons encore une fois au « mur », aux barrières imaginaires qui empêchent toujours les personnages de Ammi de visiter l'autre côté de la frontière. Il semble d'ailleurs que ce sont ces barrières qui donnent force aux personnages de Ammi d'affronter l'horizon. On notera d'ailleurs que c'est ce défi qui animera Brahim dans *Le partage du monde* pour traverser clandestinement la frontière qui mène en France. Ce dernier dira d'ailleurs en guise de moquerie (?) : « ils exagèrent ceux qui prétendent que c'est infranchissable et qu'il faut des forces, des capacités surhumaines pour en venir à bout. » (*Le partage du monde op. cit.*, p.106). Ce qu'il faut surtout savoir c'est que ces « murs », semble-t-il, sont parfois signe d'affection. C'est le cas ici, dans *Mardochée*, où ces murs signifient par exemple "liens familiaux"...

³⁶⁰ AMMI K. M., *Les vertus immorales*, *op. cit.*

surcharge. »³⁶¹ D'ailleurs Bachelard y verra aussi de « l'ombre » dans un passé vrai. En effet, représentant l'espace de refuge comme un espace de « songe », Bachelard nous parlera d'une « maison onirique »³⁶² où « l'unité de l'image et du souvenir [s'interprète]³⁶³ dans le mixte fonctionnel de l'imagination et la mémoire. »³⁶⁴

Certes, Bachelard évoque – pour ne pas dire qu'il assimile – une dualité de rêve et de la pensée dans l'espace de refuge. Mais sa théorie semble confirmer cet « état de ruine » opposé à l'espace meilleur de l'ailleurs car, semble-t-il, le mélange de l'imagination et de la mémoire rend confus le rêve et le réel, pour ne pas reprendre encore le terme de « souvenir-songe » qu'emploie Bachelard. En somme, l'espace natal est certes un espace de « ruine », mais qui suscite chez le personnage l'envie de retrouver ce qu'il « ne trouve nulle part ailleurs ». Cette envie explique peut-être la nostalgie de Shar de vouloir refouler le pays malgré son état de ruine, sinon elle évoque des sentiments d'affection pour une terre « meurtrie » qui a besoin d'être sauvée.

1. Shar, un personnage nostalgique

Commençons par souligner cette passion nostalgique qu'a Shar pour sa terre natale. En effet, cette passion se laisse voir de façon très clair, d'ailleurs même le Mandarin qui enverra Shar en France pour le transformer en "incomparable chef de guerre" le fera remarquer (à Shar) : « un homme comme vous qui aime passionnément sa terre ».³⁶⁵ Ce témoignage prouve combien Shar, malgré son comportement d'*imposteur*, s'attache profondément à son pays natal. C'est donc ce profond attachement qui explique en quelque sorte cette passion nostalgique. Aussi, nous noterons par ailleurs que c'est aussi ce sentiment de passion nostalgique qui noiera le personnage durant tout le passage de la mer

³⁶¹HADJI Kh., *Le poème de saxifrage*, op. cit., p.125

³⁶²BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., p.33

³⁶³ Certes c'est nous qui soulignons ce blanc. Mais soulignons toutefois que Bachelard lui-même l'a souligné dans l'œuvre en faisant remarquer d'ailleurs que le mot "*interprétation*" n'est pas à même d'expliquer la réciprocity « du rêve par la pensée et de la pensée par le rêve » (*Ibidem.*). Et à lui d'ajouter : « le mot *interprétation* durcit trop cette volte-face. » (*Ibidem.*)

³⁶⁴*Ibidem.*

³⁶⁵*Un génial imposteur*, op. cit., p.168

à Paris, et même au-delà (de l'atmosphère brutal) de Paris puisque c'est au final la voix du père qui lui fera prendre conscience de ce qu'est la révolte :

« Le bateau leva l'ancre et je songeai à un autre bateau fantôme, celui de Glen, dans une autre vie, qui avait quitté ce même port et qui menaçait de chavirer dès sa sortie en mer.

C'est au cours de ce voyage que j'assistai à la répression brutale que subirent les Algériens, bien avant celle d'octobre 1960 dans les rues de Paris, et dont on parle peu. Il me semblait qu'on avait, par un fait exprès, attendu que je pose le pied en France pour ce déchainement de violence inouïe [...] J'aurai pu commettre le pire, pour me libérer du sentiment qui m'assaillit, à cet instant. Une figure, celle du père, vint s'adjoindre d'outre-tombe à ces voix assourdissantes.

J'étais prêt à payer le prix. » (*Un génial imposteur*, 169)

C'est donc finalement cette voix du père (mort), qui crie sa lente agonie avec les parisiens, qui enseigne à Shar la voie de la résistance et du sacrifice. Cela dit, Shar n'est pas seulement nostalgique, il l'est passionnément puisqu'il vit vraisemblablement une atmosphère familière, ou s'exile particulièrement dans « une autre vie » comme il le dira lui-même. Autrement dit, cette passion nostalgique est, semble-t-il, une sorte d'évasion pour Shar, une sorte de rêverie. Soulignons par ailleurs que Ben Jelloun pense que c'est au contraire une manifestation de la ville dans la peau du personnage. C'est-à-dire que ce qui rend nostalgique le personnage n'est pas seulement un vide d'une vie antérieure mais un ressenti extériorisé. En effet, Ben Jelloun voit la ville (natale) comme une seconde peau du personnage, pour ne pas dire qu'elle en fait partie. Car dit-il, elle se nourrit de lui. C'est en tout cas dans ce sens que nous avons compris le passage suivant :

« Je sais, on ne quitte jamais la ville natale. Elle vous poursuit, peuple votre sommeil de cauchemars, de rêves prémonitoires, des rappels à l'ordre et

au retour. Elle vous laisse crever n'importe où mais tient à se nourrir de votre corps. »³⁶⁶

La nostalgie chez Shar est plus qu'un sentiment de vivre un vide de vie, elle est une passion qui se comble d'une vie antérieure et des visages familiers. Elle est aussi par ailleurs, en tant que passion, ce qui alimente le désir de vengeance d'un personnage pour qui « battre la France » demeure une préoccupation majeure pour s'en libérer, pour s'en décoloniser. Et d'ailleurs, elle explique même parfois le côté « imposteur » de Shar, puisque en effet c'est parfois ce sentiment de "déracinement" qui pousse le personnage à commettre des atrocités. C'est le cas par exemple du passage suivant où penser le pays natal rend complètement le personnage diabolique :

« Certains jours, je croyais que je pouvais à moi seul battre la France. Ce qui avait été impossible sur ma terre natale, je l'accomplissais ici. Une jeunesse péremptoire brûlait en moi. Je rêvais d'infliger à la France, sur ce terrain, une défaite cuisante, méprisant, sciemment, les obstacles qui se multipliaient. Voilà pourquoi je continuais de traquer l'un de ses officiers, et non des moindres. Le diable de Lang Son devint une obsession. » (*Un génial imposteur*, p.46)

Force est de constater que dans cet état de barbarisme le personnage semble n'être pas lui-même, puisque manifestement il se laisse manipuler par la passion de la haine que celle de la raison. Ce qui explique aussi, en d'autres termes, la source de son imposture. Autrement dit, et c'est ce que nous tacherons d'analyser davantage dans le point suivant, le comportement d'imposture de Shar est, semble-t-il, un sentiment impulsif qui s'explique par une certaine rancune vis-à-vis de l'Autre (le colonisateur) et un certain sentiment d'abandon (de/pour soi ?).

2. Sentiment d'abandon de soi

Comme souligné précédemment, il y a comme un sentiment, sinon un ressenti chez Shar qui fait que parfois le lecteur se demande s'il n'y a pas lieu de dédoublement de

³⁶⁶ Tahar Ben Jelloun, *L'écrivain public*, Edition du seuil, 1983, p.47

personnage. Cette confrontation du personnage à soi-même, si on peut le qualifier ainsi, évoque parfois une certaine réflexion (un retour) sur le personnage lui-même de façon à produire l'effet de la relation "maître-esclave"³⁶⁷, mais surtout elle donne matière à réfléchir sur les décisions irréfléchies, sinon le comportement imposteur de Shar pour qui la survie et la liberté (l'indépendance) priment dans ses choix sadiques. En effet, ce dédoublement est clair et net dans le roman. C'est quand par exemple Shar se convainc d'avoir fait le bon choix en suivant le Hollandais Van der Feld pour, dit-il, s'éloigner plus encore de la rive qu'il avait quittée :

« Je me persuadais que j'avais eu raison de suivre cet homme. » (*Un génial imposteur*, p.34)

Cette confrontation à soi-même restreint chez Shar la faculté d'agir consciemment en toute liberté. Car, comme le souligne Levinas « avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement ».³⁶⁸ Le personnage agit, non pas de son propre chef, mais pour se surpasser et devenir « maître » de soi afin de maîtriser la situation. Autrement dit, en prouvant à lui-même qu'il peut se surpasser que Shar fait de lui un "Autre Shar" qui agit selon ses convictions. On notera dans ce sens que, malgré son imposture Shar se montrera plus d'une fois sociable, que cela soit pour porter secours à un marin tombé dans la mer houleuse et ou pour donner des soins à un malade qui a eu la jambe écrasée par une drisse ? (p.43). Cela dit, le comportement de Shar est tout simplement "insaisissable" puisque, d'une part il s'avoue « maître du simulacre » et d'autre part s'inquiète de ce sentiment « inexplicable » comme par exemple dans le passage suivant où il avoue son sadisme (à ses frères Algériens) nourri de sentiments inexplicables :

« Je retournai en Algérie et me mis à nourrir un sentiment inexplicable à l'endroit de ceux que la naissance m'avait donnés pour frères. Je rêvais d'extirper mes racines de la terre que nous partageons pour n'avoir plus rien de commun avec eux. » (*Un génial imposteur*, p.169)

³⁶⁷ Dans cette relation, comme chez Hegel, un Je autonome se confronte à un Moi secondaire, ou vis-versa, mais finit toujours par s'y soumettre finalement. Le Je n'étant donc pas autonome, il devient soumis et perd toute forme de liberté. C'est ainsi, semble-t-il, que le maître (Je) devient l'esclave de l'esclave (Moi) et l'esclave, le maître du maître.

³⁶⁸ LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, op. cit., p.79

E. Levinas parle dans ce sens d'une puissante altérité qui prend le dessus chez autrui, pour le rendre soumis, sinon « l'anéantir » complètement. En effet, Levinas dira ceci en parlant de l'Autre comme "altérité d'autrui" :

« C'est l'altérité qui fait toute sa puissance. Son mystère constitue son altérité. Remarque fondamentale : je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie. »³⁶⁹

Ainsi, force est de noter que ce dédoublement de personnage ne fait pas que dicter des lois au personnage puisqu'il s'agit d'un Soi soumis face au Même démoniaque. D'ailleurs, le personnage justifiera aussi ce "Même démoniaque" par son « penchant naturel et guerrier »³⁷⁰. Cela dit, il y a en effet un certain désistement qui semble se manifester quelque fois chez le personnage et qui montre encore une certaine réfraction, un sentiment de n'être pas soi-même. Cela conduit quelque fois le personnage à se sentir délaissé de soi-même, en quelque sorte un abandon de soi. D'ailleurs, c'est dans ce sens que nous avons lu et compris le passage suivant :

« Je fis contre mauvaise fortune bon cœur. Je fis croire que j'étais là chez moi et que seul m'importait de me battre pour que mes compagnons d'armes recouvrent la liberté. Je franchis une étape supplémentaire pour convaincre mes hôtes que j'étais l'un des leurs. J'appris leur langue et m'initiai à leurs coutumes. » (*Un génial imposteur*, p.48)

3. L'horizon comme mur et prison pour la pensée

Dans notre point précédent, nous évoquions un sentiment d'abandon de soi-même à travers lequel le personnage se trouve confronté à lui-même pour se forger une certaine

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰370 « Mes compagnons se demandaient comment je faisais [pour être « un combattant exemplaire » (c'est nous qui citons)]. Je laissai juste libre cours à mon penchant naturel et guerrier. Je n'avais nulle ambition de réaliser le moindre exploit. » (*Un génial imposteur*, p.47)

maîtrise de soi. Ici de même, nous allons insister davantage sur ce sentiment qui est nourri de forces intérieures (personnelles/ambitions) et extérieures (objectifs/attentes), comme la liberté et l'indépendance... :

« Je fis croire que j'étais là chez moi et que seul m'importait de me battre pour que mes compagnons d'armes recouvrent la liberté. Je franchis une étape supplémentaire pour convaincre mes hôtes que j'étais l'un des leurs. J'appris leur langue et m'initiai à leurs coutumes. » (*Un génial imposteur*, p.48)

Remarquons dans ce passage, par exemple, que le personnage insiste sur le fait qu'il a "fait croire" à l'Autre (l'étranger) qu'il est ce qu'il n'est pas vraiment. C'est-à-dire un compagnon d'arme (français). C'est certainement pour cacher ses intentions de devenir un jour leur bourreau ; mais d'abord, il l'a fait aussi, dit-il, pour que ses « compagnons d'arme recouvrent la liberté ». C'est un élément qui semble avoir son importance puisque le personnage montre clairement son jeu d'être dans le corps qu'il s'est forgé. C'est-à-dire aller plus loin, en essayant de se convaincre lui-même pour arriver à ses fins. Nous noterons d'ailleurs dans ce même paragraphe ce troisième élément très important qui pousse le personnage à vivre davantage dans le mensonge qu'il s'est donné comme rôle. C'est quand le personnage va encore plus loin dans sa quête de liberté, en apprenant la langue de l'Autre et en s'initiant à ses coutumes. Il montre ainsi, une fois de plus, sa détermination pour ce qu'il s'est donné comme ambition, c'est-à-dire le rêve d'être un guerrier « exceptionnel » pour se battre un jour pour la liberté de son pays longtemps colonisé³⁷¹.

Cela dit, il y a cette part de détermination chez le personnage. Mais, nous noterons toutefois que ce dernier est comme emmuré dans le sentiment de vivre étrangement "prisonnier" à l'idée que l'Algérie ne puisse avoir aucune vraie liberté. D'ailleurs, Shar ne cachera pas ce doute profond quand, par exemple, il pensera au fait de demeurer pour

³⁷¹ « Dans l'enfance déjà, je rêvais de cette guerre. Je sillonnai la montagne en pensées, et livrais une guerre implacable à des ombres qui avaient le visage de nos ennemis. Ensuite, je faisais voler leurs têtes. » (*Un génial imposteur*, p.69)

toujours comme des « citoyens à part entière »³⁷². C'est dans ce sens que s'inscrit aussi cette moquerie sur le rêve qu'avait son père d'être « libre » un jour. Remarquons que ce rêve demeure torturant pour le personnage tant que le colon en fait partie, puisque ce dernier n'aura inventé pour les colonisés que la « facette » et non la "face" de ses véritables intentions, telle est le cas par exemple de cette dite "liberté française" :

« Il [son père]³⁷³ croyait la liberté avait un seul et même visage pour tous. Je découvrais que la France avait inventé une liberté à plusieurs facettes. Une liberté pour elle et une liberté pour les autres. » (*Un génial imposteur*, p.69)

A travers cet exemple, nous comprenons mieux pourquoi un peu plus loin, Shar exigera des prières en l'honneur de son pays³⁷⁴, non pas en signe de redevances, mais pour se rappeler les nombreux sacrifices que Shar et ceux des siens ont dû faire car, dit-il, « la liberté valait bien quelques sacrifices » (*Un génial imposteur*, p.98). Ainsi l'horizon (si nous le considérons comme étant la France) semble être un espace qui nourrit certes le cœur d'espoir³⁷⁵, mais qui déçoit aussi le plus souvent. Car, soulignons-le, c'est de cet horizon que Lartigue craignait le « pire »³⁷⁶. Autrement dit, l'horizon demeurait à la fois l'espoir et le désespoir d'un peuple meurtri. Ce désordre qui rend "cloisonné" l'esprit des Algériens, nous le rencontrons même après l'indépendance quand le narrateur, à la recherche de Shar, y trouvera ce qu'il n'a pu trouver ailleurs, malgré les ruines :

« Je trouve dans cette vallée de l'enfance, même si c'est à l'état de ruines, ce que je ne trouve nulle part ailleurs, et qui me réconcilie avec moi-même. » (*Un génial imposteur*, p.233)

³⁷² Notons par ailleurs que cette expression a un sens particulier, puisque quelque part les Algériens, et plus particulièrement les Franco-algériens, étaient des citoyens à part entier.

³⁷³ C'est nous qui soulignons.

³⁷⁴ « J'exigeais souvent de mes prisonniers qu'ils disent des prières en l'honneur de cette terre si longtemps meurtrie par leurs pères. [...] Ensuite, je les faisais exécuter. » (*Un génial imposteur*, p.88)

³⁷⁵ « Si l'Algérie traversait de violentes tornades, mon ciel en revanche restait clair : l'horizon était toujours chargé de belles promesses. » (*Un génial imposteur*, p.214)

³⁷⁶ « Lartigue avait la passion d'un pays, la France, et que cette passion lui faisait étrangement craindre le pire. » (*Un génial imposteur*, p.138)

Au terme de ce chapitre, il est à noter que la notion de frontière évoque aussi la notion d'altérité de manière implicite, voire même explicite. Et vis-versa. Le Soi ainsi évoqué devient une figure particulièrement singulière qui s'affirme, s'impose ou se soumet face à l'Autre (adversaire) dans une relation extracommunautaire. Mais d'abord, c'est un Soi qui part à la découverte de l'ailleurs, un espace particulièrement motivant, pour ne pas dire un espace de liberté et d'oisiveté. Cette représentation, quelques fois imaginaire, enlace le personnage migrant dans une espèce de passion qui ne traduit pas seulement son affection de vivre comblé mais aussi sa sensation de "renaitre encore une fois" sous un ciel étranger. Autrement dit, rencontrer des visages nouveaux. C'est d'ailleurs à l'issue de cette rencontre altéritaire que l'ailleurs connaît des tournants considérables quant à son interprétation physique et métaphysique, puisque l'ailleurs n'est agressif qu'à l'image de l'Autre.

En effet comme nous l'avons vu, la frontière, qui fait de l'ailleurs un environnement étranger, conditionne aussi les relations altéritaires. De ce fait, le Soi en contact avec l'ailleurs, subit l'influence altéritaire qui émane aussi d'une chaîne communautaire de l'Autre. C'est-à-dire, une discrimination sociale et raciale à laquelle se confrontent des peuples, des races.... Ce sont ainsi, des conflits interculturels et interraciaux qui viennent perturber la passion de Soi pour l'ailleurs. C'est d'ailleurs pour ce fait que la peur de/pour l'Autre interagit dans les relations altéritaires, faisant passer l'ailleurs pour un pays qui fait « étrangement craindre le pire. »³⁷⁷ Autrement dit, s'y exiler ne signifie point s'y trouver refuge, d'autant plus que le fantôme (de la vie) antérieur pourchasse le présent. Ce chapitre est ainsi une redéfinition de l'ailleurs, l'espace (au-delà de la frontière) qui finit par rendre crédible la « vallée paisible » de la naissance. En effet, l'espace natal est un lieu de "reconstitution" qui rappelle au personnage le besoin de trouver la paix dans son espace de « ruine ». C'est d'ailleurs sur ces « ruines » que la colonisation est jugée et que la France deviendra le principal « ennemi ». Cette condamnation donne lieu à des prises de position (brutalités ?) des uns (les colonisés) par rapport aux autres (les colons) et fait de la frontière un lieu des conflits altéritaires. Dans ce sens, peut-on vraiment parler de l'ailleurs comme lieu de rencontre, de liberté ou de possibilité ?

³⁷⁷*Un génial imposteur, op. cit., p.138*

Chapitre 5

Figures et altérité dans l'espace de rencontre

Poser l'Autre comme figure d'altérité nous renvoie à cet Autre « étrange » qui est en nous, comme nous l'explique Julia Kristeva dans *Etrangers à nous-mêmes*³⁷⁸; Sinon à cet autre considéré comme « le produit d'un processus psychosocial »³⁷⁹, comme l'affirme Denise Jodelet. Dans tous les cas, qu'il soit considéré en nous-mêmes ou dans la société, l'Autre demeure une figure à rencontrer. D'ailleurs, rencontrer c'est ce fait d'être en contact, d'échanger ou de coopérer avec l'Autre, et comme nous dira Charaudeau dans un article sur « l'identité culturelle entre soi et l'autre »³⁸⁰ :

«Au contact de l'étranger, on jugera celui-ci trop *rationnel, froid* ou *agressif*, persuadé que l'on est soi-même *sensible, chaleureux, accueillant* et *respectueux* de l'autre. Ou bien, à l'inverse, on jugera l'autre *anarchique, extraverti, peu fiable*, persuadé que l'on est soi-même *rationnel, maître de soi, direct, franc, fiable* »³⁸¹

« L'Autre » ne serait donc que l'équilibre du produit de la rencontre entre le « Même » et le « Soi », c'est-à-dire un autre soi-même venu d'ailleurs, d'où ce fait « étrange » de rencontrer « l'Autre étranger » comme nous rencontrons d'ailleurs cet « Autre étrange » en nous-mêmes. C'est, par ailleurs, cet Autre « étrange » qui est à l'image de « l'Autre étranger » puisque, et c'est ce que soulignera d'ailleurs Kristeva, « l'étranger commence lorsque surgit la conscience de ma différence et s'achève lorsque nous nous reconnaissons tous étrangers, rebelles aux liens et aux communautés. »³⁸²

Ce qui nous semble intéressant à souligner ici c'est surtout cet autre « étranger » en nous qui s'identifie comme « Autre étranger » dans la société. C'est à se demander si la rencontre de cet Autre en nous-mêmes produit le même effet que la rencontre de l'Autre en tant que figure de l'altérité. Il n'est donc pas question d'étudier vraiment l'espace de la rencontre, même si celui-ci en est vraiment légitime, mais de revenir sur la rencontre de

³⁷⁸KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit.,

³⁷⁹Denise Jodelet, *Formes et figures de l'altérité*, "Les classiques des sciences sociales", bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2005, p.7

³⁸⁰Patrick Charaudeau, "L'identité culturelle entre soi et l'autre", Actes du colloque de Louvain-la-Neuve en 2005 (Références à compléter), 2009, consulté le 10 juin 2017 sur le site de *Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications*.

³⁸¹*Ibid.* (sans pages)

³⁸²KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.9

l'Autre en rapport avec l'influence spatiale qui lui attribue ce statut d'étranger. Autrement dit, poser un regard critique sur l'Autre comme sujet de rencontre, c'est poser l'espace de l'« ailleurs » comme lieu de possibilités. Cela nous permettra, entre autres, de revenir aussi sur la notion de l'« ailleurs » comme possible figure de l'altérité, sinon interroger son rôle dans la relation altéritaire avec l'Autre en tant qu'étranger.

Comme nous le soulignons dans la conclusion de notre précédent chapitre, parlant de colon et de colonisé, la rencontre altéritaire devient conflictuelle et brutale. Cela signifie entre autres que les figures altéritaires subissent elles aussi les conséquences de cette tension. Dans ce sens, l'étranger ne sera pas perçu comme la « figure pacifique par excellence »³⁸³ mais bien au contraire comme la figure de l'"ennemi". Autrement dit, avant de parler de figure altéritaire, il est primordial de souligner d'abord la nature des relations entretenues, ce sont ces dernières qui définissent vraiment l'image de la figure altéritaire. Dans ce sens, Paul Ricœur posera, dans ce même article, la question de « la diversité de figures altéritaires ». Peut-on parler d'une altérité plurielle comme nous le fait d'ailleurs remarquer Jodelet dans l'introduction de son article que l'« Autre est pluriel »³⁸⁴ ? Remarquons que la figure de l'Autre est non seulement « étrange » face à un soi « étranger », mais diverse aussi et plurielle. Autrement dit, et cela nous paraît essentiel, pour la saisir, il faut la placer dans un espace connu et lui donner un visage. Raison pour laquelle nous interrogerons en premier lieu le visage de l'Autre.

En outre, en parlant d'espace et d'ailleurs, soulignons aussi que « *le monde est une aventure infinie* »³⁸⁵ comme nous dira Khatibi dans *pèlerinage d'un artiste amoureux*. Autrement dit, rencontrer l'ailleurs n'est pas seulement un affranchissement de frontière pour découvrir un autre espace, un autre pays, mais c'est aussi et surtout un affranchissement d'une vie (antérieure) pour une nouvelle expérience, c'est-à-dire rencontre une autre culture, d'une autre tradition, d'autres coutumes... Dans ce sens, comment définir l'Autre dans cette rencontre parallèle entre figure altéritaire et figure spéciale ? Sinon quelle place pour l'ailleurs s'il est figure de l'altérité ?

³⁸³ Paul Ricœur, *étranger moi-même*, conférence donnée au cours de la session 1997 des semaines sociales de France, « l'immigration, défis et richesses », p.2

³⁸⁴ JODELET D., « *Formes et figure de l'altérité* », *op. cit.*, p.7

³⁸⁵ Abdelkébir Khatibi, *Pèlerinage d'un artiste amoureux*, Ed. du Rocher, Casablanca, 2003, p.248

I. Rencontre de l'Autre

Si nous supposons l'Autre comme étant une entité abstraite³⁸⁶ qui, selon la diversité de critères, prend forme dans la société. Il nous paraît alors évident que la rencontre de Soi avec l'Autre sera conditionnée par rapport au type de relation entretenue entre les deux figures altéritaires. C'est-à-dire que c'est l'Autre (la société) qui donnera visage au Soi, comme il en sera pour Soi à l'Autre puisque ce dernier serait l'image du premier. Dans ce sens, nous parlons de l'Autre qui est/se construit, c'est-à-dire par rapport à l'image de Soi. Mais d'abord, cette construction de Soi à l'image de l'Autre est, nous semble-t-il, une représentation relationnelle puisqu'elle inclut la rencontre de Soi avec l'Autre.

En effet, parler de relation entre Soi et l'Autre présuppose déjà une certaine différence, soit d'idée, de sexe, de comportement, de nationalité... C'est d'ailleurs dans ce sens que Colin, faisant le point sur l'altérité, et plus particulièrement sur l'*alter-ego*, « cet autre qui me ressemble mais qui n'est pas moi »³⁸⁷, soulignera qu'« on ne peut séparer la conscience de l'identité de ce dont elle se différencie. Si cette différence peut paraître simple lorsqu'il s'agit de me distinguer d'un animal ou d'un végétal, elle est beaucoup plus complexe quant à cet autre moi-même qui est différent tout en étant semblable. »³⁸⁸ Colin est on ne peut plus clair sur cette question de différence entre le Même et le Soi, surtout en insistant sur l'incompatibilité d'une figure sur figure. D'ailleurs il ira jusqu'à démontrer que cette forme de distanciation repose même la question du genre dans l'identité sexuelle. En effet, dira-t-il :

« La question si souvent posée : "qu'est-ce qu'être un homme ou une femme ?" n'a pas évidemment pas de réponse puisque l'homme ou la femme n'existent pas en soi. Ce sont des concepts, des réservoirs de représentations en perpétuelle définition. [...] Quand je dis que l'être-

³⁸⁶ Notons que Jodelet aussi pose dans sa réflexion sur « *les formes et figures de l'altérité* » (*op. cit.*) l'Autre est une entité abstraite qui « s'attache à la diversité de critères qui le font autre » (p.8). Cette réflexion sur l'Autre comme entité abstraite est particulièrement intéressante dans ce sens où elle nous offre une autre figure de l'Autre, « qui en résulte une pluralité de présentations du rapport à l'Autre qui ne s'intègre pas dans une vue synthétique » (*ibid.*) L'Autre est ainsi une figure dans une figure, mais surtout une figure de l'altérité. C'est-à-dire, une figure qui en elle-même mais qui s'identifie dans la société.

³⁸⁷ Patrick Colin, « identité et altérité », *op. cit.*, p.54

³⁸⁸ *Ibid.*, p.55

homme ou l'être-femme sont des possibilités en devenir, c'est le travail de différenciation n'est jamais réellement accompli. Il est toujours en voie d'achèvement... C'est à ce niveau que les notions d'identité et d'altérité prennent tout leur sens. »³⁸⁹

Colin avance de façon claire et nette que l'identité est le même, à moins qu'on lui attribue un sexe, un nom ou un visage. Mais, en même temps, il répond aussi à la question de l'identité comme figure de l'altérité, en signifiant clairement que, respectivement, ces deux notions n'ont de sens que si elles sont dans une relation de distanciation. Autrement dit, on ne saurait parler d'altérité sans qu'il y ait au moins deux ou plusieurs figures identitaires. Par ailleurs, soulignons dans ce sens que beaucoup voient dans l'altérité une sorte d'émergence identitaire. C'est-à-dire une identité qui en émerge dans une autre. Il semblerait d'ailleurs que cela soit aussi la vision de Marc Augé qui, dans *Le sens des autres*³⁹⁰, souligne que : « *c'est toujours la réflexion sur l'altérité qui précède et permet toute définition identitaire* »³⁹¹

Autrement dit, réfléchir est comme une sorte de « face à face » puisqu'il y a invitation de l'Autre dans l'esprit de Soi. D'ailleurs, Levinas nous dira dans ce sens que « la position "contre-nature" de la réflexion n'est pas un hasard dans la vie de la conscience. Elle implique une mise en question de soi, une attitude critique qui se produit elle-même en face de l'Autre et sous son autorité [...] Le face à face demeure situation ultime. »³⁹² Toutefois, force est de souligner que ce qui nous intéresse ici n'est pas vraiment la forme de rencontre établie entre Soi et l'Autre, ni même ce face à face de la conscience. Ce qui importe c'est le visage de cette rencontre, car, c'est à partir de ce face à face, qu'il s'agit du Même au Soi, ou de Soi à l'Autre, que le visage de l'Autre prend réellement une forme d'existence. C'est ce que semblait expliquer Levinas un peu plus avant : l'Autre n'existe que pour être, non seulement à l'image de Soi, ni seulement à l'opposé de soi, mais surtout pour être en relation avec Soi. En d'autres termes, l'Autre se veut aussi un être de liberté, un être en relation avec l'être (l'Autre). « La relation avec

³⁸⁹ *Ibid.*, p.56

³⁹⁰ Marc Augé, *Le sens des autres*, Fayard, Paris, 1994

³⁹¹ Cf., JODELET D., « *les formes et figures de l'altérité* », *op.cit.*, p.12

³⁹² LEVINAS E., *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p.80

l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même »³⁹³ En d'autres termes, l'Autre est un autre Soi pour qui le visage mérite une étude approfondie de notre part.

1. Visage physique et métaphysique de l'Autre

En posant l'Europe comme lieu et figure altéritaie, Derrida semble avoir posé aussi l'interrogation sur le visage physique et métaphysique d'une Europe qui se tourne vers l'*autre cap* d'un monde en plein essor culturel. Ce qui retient notre attention dans cette représentation altéritaie c'est surtout cette géographie ainsi conçue dans sa spiritualité, c'est-à-dire comme identité spirituelle capable de prendre une direction. C'est sans doute en considérant cette identité (géographique) spirituelle que Derrida exprimera son souci de voir l'Europe confondre son visage et son image sur le *cap* d'une identité culturelle. Autrement dit, la confusion d'une identité physique (géographique) et d'une identité métaphysique (spirituelle) qui tend à l'humanitaire. En effet il dit :

« L'Europe n'est pas seulement un cap géographique qui s'est toujours donné la représentation ou la figure d'un cap spirituel, à la fois comme projet, tâche ou idée infinie, c'est-à-dire universelle : mémoire de soi qui se rassemble et s'accumule, se capitalise en soi et pour soi. L'Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe avancée, dites d'un phallus si vous voulez, donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en générale. »³⁹⁴

Cette confusion interpelle notre attention dans ce sens où elle pose, non seulement le visage d'une Europe qui « scrute l'horizon et veille dans une direction déterminée », mais aussi parce que dans ce sens l'Europe se reconnaît « elle-même comme un cap. » C'est-à-dire qu'elle a une certaine liberté d'exercer, ne serait-ce que sur elle-même, une certaine influence. C'est dans cet ordre d'idée que nous avons compris le personnage du

³⁹³ *Ibid.*, p.37

³⁹⁴ Jacques Derrida, *L'autre cap*, Les Editions de Minuits, Paris, 1991, p.28-29

Pèlerinage d'un artiste amoureux cherchant « un monde de paix et de tolérance »³⁹⁵, ou encore celui de *L'écrivain public* qui voit « plein de trous »³⁹⁶ sur le visage de la ville de Fès.

La ville ainsi regardée prend, non seulement une identité (l'Autre), mais offre aussi son véritable visage. Mais, ce qui retient davantage notre attention n'est pas vraiment le visage de la ville en tant qu'identité, mais l'identité d'une ville en tant que reflet de l'Autre. C'est-à-dire en tant qu'« identité sur identité », sinon une identité derrière une identité. Notons d'ailleurs que c'est dans ce sens que prend confusion la relation du père de Shar avec la France et la réaction de la France à son encontre :

« Il s'était embarqué, un jour, pour libérer la France, qu'il tenait pour le cœur du monde, et cette France n'avait pas trouvé mieux que de lui tirer dessus, le 8 mai 1945 » (*Un génial imposteur*, p.69)

Par conséquent, il y a deux visages de la France, l'un incapable de se défendre (faible), et l'autre capable d'agir (féroce). Mais par-dessus tout, ce qui nous intéresse ici, c'est surtout le véritable visage de la France puisque, nous semble-t-il, derrière ce visage il n'est pas vraiment question de la France en tant qu'entité géographique mais de la France en tant que figure identitaire.

a. Visage physique de l'Autre

Rappelons, de prime abord, le double visage de la France³⁹⁷. Car c'est dans ce double visage que nous pouvons tirer le physique de la métaphysique. Mais d'abord, qu'est-ce que nous entendons par « visage physique » de l'Autre ? Répondre à cette question nous renvoie à la notion du portrait, mais dans notre cas, personnifiée. C'est-à-dire, un portrait physique qui ne s'établit pas sur la personne elle-même, mais à travers un autre visage. Comme c'est le cas ici avec le visage de la France qui est, nous semble-t-il,

³⁹⁵ KHATIBI A., *Pèlerinage d'un artiste amoureux*, op. cit., p.187

³⁹⁶ BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public*, op. cit., p.43

³⁹⁷ « Il [le père de Shar] s'était embarqué, un jour, pour libérer la France, qu'il tenait pour le cœur du monde, et cette France n'avait pas trouvé mieux que de lui tirer dessus, le 8 mai 1945 » (*Un génial imposteur*, p.69)

un visage derrière un (des) visage(s). Il est à noter d'ailleurs dans ce sens que le visage derrière un visage est très significatif, puisqu'il dévoile ce qui est voilé. Autrement dit, nous ne sommes pas devant un visage physiquement vrai, mais devant un masque. Mais cela ne signifie pas non plus que l'idée de la ville comme entité physique n'est pas à prendre en compte. Au contraire, la ville est physiquement réelle ici puisqu'elle est le porteur du masque. C'est la France qui porte le visage de celui (ou ceux) qui a (ont) tué le père de Shar.

Ainsi, la France est un visage derrière un ou plusieurs visages. Ce qu'il nous faut noter ici c'est que, dans ce sens, le visage de la France ("tueuse") n'est pas à proprement parler physique puisqu'il porte le visage d'un autre visage. Comme dirait Levinas, « le visage [physique]³⁹⁸ est présent dans son refus d'être contenu »³⁹⁹. Le Clezio semble d'ailleurs nous peindre un tel visage (de la ville), personnifié et animé :

« C'est l'ivresse qui a régné sur la vallée, durant tout ce jour, avec le feu du soleil qui brûlait les lèvres. Le vent du désert s'est mis à souffler vers le soir, recouvrant les campements sous un brouillard d'or, cachant les murs de la ville. Nour s'est mis à l'abri d'un arbre, enveloppé dans son manteau. »⁴⁰⁰

Ce passage de Le Clezio nous décrit l'exemple "parfait" d'une ville enragée, qui va jusqu'à menacer la vie du personnage, Nour. Le visage de la ville est donc ici à découvert, et surtout accessible. Il est ainsi le visage de l'Autre qui fait peur et qui laisse exprimer sa haine. D'ailleurs, on se rappellera aussi que c'est dans ce sens que le sémioticien Bernoussi nous parlait de l'espace comme « adjutant »⁴⁰¹, dans un article sur la haine et la trahison. C'est-à-dire, un espace capable, non seulement de sentir, mais de réagir aussi. Le visage physique de la ville est donc ainsi saisissable, car non seulement il est apparent dans son

³⁹⁸ C'est nous qui notons.

³⁹⁹ LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.211

⁴⁰⁰ Jean Marie G. Le Clezio, *Désert*, Edition Gallimard, Collection Folio, Paris, 1980, p.428

⁴⁰¹ BERNOUSSI M., « Haine et trahison dans le roman noir des lumières », op. cit., p.15

action, mais dévoile aussi sa véritable identité, et surtout, contrairement à celui de la France qui protège un nom d'assassin, le visage « se refuse à la possession »⁴⁰².

Pour résumer, le visage physique de l'Autre est accessible et se refuse à la possession. Il est ainsi l'Autre qui fait face à son adversaire. C'est d'ailleurs ainsi qu'il s'identifie parfois à l'image d'un Autre plus humain, comme à l'exemple suivant où le personnage s'identifie aux culs-terreux de l'Amérique centrale :

« Je ressemble aux culs-terreux de l'Amérique centrale, je suis vêtu comme ces pauvres diables que la faim pousse loin de chez eux. » (*Un génial imposteur*, p.37)

Retenons que dans ce paragraphe, il n'est pas question d'un visage sur l'Autre, il est question d'un visage à l'image de l'Autre. C'est-à-dire que l'Amérique centrale est un Autre qui se distingue aux autres culs-terreux. Autrement dit, il nous offre son véritable identité, même si cette dernière est semblable à celles des culs-terreux. Par ailleurs, Ce paragraphe nous renvoie au premier visage de la France pour laquelle le père de Shar s'est battu pour la liberté. Cette France, qui est par ailleurs le « cœur du monde », nous renvoie plus à la géographie qu'à l'humain. Certes, il y a peu d'information sur cette France, mais en tant que "cœur" du monde, c'est-à-dire une petite particule dans une grande particule, elle nous renvoie plutôt à un Autre qui est le « monde ». C'est-à-dire un Même dans le Soi. Levinas nous invite dans ce sens à y voir une relation de réduction, de l'Autre au Même. Et à lui d'ajouter : « telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. »⁴⁰³ Ajoutons toutefois que cette relation nous conduit directement à une relation métaphysique, puisque cette dernière, comme nous tenterons de le démontrer dans le point suivant, « relie au noumène qui n'est pas un numen. »⁴⁰⁴

⁴⁰² « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs » (LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.215)

⁴⁰³ LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.37

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.75

b. Visage métaphysique de l'Autre

Soulignons de prime abord que le visage métaphysique se définit comme le visage de l'infini. C'est-à-dire le visage de « l'absolument autre » (Dieu ?), comme l'appelle Levinas. Nous posons toutefois l'interrogation sur ce visage qui semble être celui de "Dieu", puisque dans « l'absolument autre » il y a certes l'idée de l'infini. Mais n'empêche qu'il y a aussi l'idée de l'invisibilité, de l'inaccessible, du distant, de l'intouchable... Autrement dit, c'est un Autre "non défini" qui n'a d'existence que dans la conscience du Même. Ce qui veut dire aussi que sa conception « est donc un rapport avec « quelque chose » qui s'établit au sein d'un rapport avec ce qui n'est pas un « quelque chose »⁴⁰⁵, comme le présente autrement Levinas. D'ailleurs ce même auteur soulignera un peu plus tard que le rapport avec le visage de cet autre absolument autre n'est qu'une idée de Soi. Et c'est aussi pour cette raison que « le visage où se présente l'Autre – absolument autre – ne nie pas le Même. [...] Il reste à la mesure de celui qui accueille, il reste terrestre. »⁴⁰⁶

Cela dit, le visage métaphysique est une représentation « sans visage » qui prend visage par rapport au Même.

Pour revenir à notre conception, ce visage n'est pas forcément celui de Dieu, puisque nous semble-t-il, aucun indice ne semble le signifié. Autrement dit, la relation va du visage à l'absent. Et qu'on se rappelle, ce même Levinas nous dit dans *Humanisme de l'autre homme* que « la relation qui va du visage à l'absent est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation. »⁴⁰⁷ Ceci dit, il est difficile de dire avec précision que le visage de « l'absolument autre » est "Dieu", même s'il est tout à fait normal de concevoir dans ce visage celui de « l'infini⁴⁰⁸ ».

En ce qui nous concerne, ce visage de l'absolument autre cache un autre visage. Ce dernier est à concevoir derrière l'idée et la croyance. C'est-à-dire que l'Autre derrière le visage de l'absolument autre est un Autre magnifié, qui répond toutefois au critère d'autrui. En d'autres termes, on peut le concevoir comme étant le Même, comme on peut le

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.206

⁴⁰⁶ *Ibid.* p.222

⁴⁰⁷ LEVINAS E., *Humanisme de l'Autre homme*, *op. cit.*, p.63

⁴⁰⁸ Il faut lire l'infini ici dans le sens d'une pluralité de visages.

concevoir comme un autre de l'Autre. D'ailleurs, remarquons que ce « autre dans l'Autre » est comme le Même dans le Soi. Et, pour revenir à notre phrase⁴⁰⁹, c'est ce qui semble être le visage de la France "tueuse". En effet, comme nous le soulignons un peu plus haut, la France "tueuse" est le visage qui cache l'assassin du père de Shar. Cela signifie entre autres que la France porte un visage d'assassin sans en être un. Sinon, disons tout court que la France porte deux visages : l'un (le sien) caché derrière l'autre (celui de l'assassin).

Arrivé à ce stade où l'assassin prend le visage de l'autre de l'Autre, sinon « l'invisible », celui pour qui « la vraie vie est absente », le visage de l'assassin semble prendre un trait métaphysique. Et à Levinas de justifier cette affirmation en soulignant que « la métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. »⁴¹⁰ Mais peu importe qu'il soit métaphysique ou pas, car notre véritable souci est surtout de voir comment cet autre de l'Autre influence la rencontre de Soi avec l'Autre (l'étranger). Sinon, comment l'Autre est conçue comme l'Autre de l'Autre pour avoir l'image du monstre ? de l'imposteur ?

2. Visage de monstre

Le visage de monstre revient souvent chez Ammi, et plus particulièrement dans *Un génial imposteur* où ceux qui portent le visage de "monstre" sont vraiment légion. Mais, même si cette particularité se réserve souvent aux personnages principaux chez Ammi (ceux-ci justifient cet acte barbare par la survie...), il n'en reste pas moins que les autres personnages, les seconds, sont indexés d'être les « bandits ». D'où peut-être la "confusion", sinon cet oxymore dans le choix des titres : « *un génial imposteur* », qui en dit long déjà sur le personnage, des « *vertus immorales* » qui ne laisse personne indifférent quant à l'existence terne que laisse le personnage principal derrière lui, « *Mardochée* » qui est à la fois héros et "antihéros" pour avoir rendu servir au pays qui envahira le sien...

⁴⁰⁹ « Il [le père de Shar] s'était embarqué, un jour, pour libérer la France, qu'il tenait pour le cœur du monde, et cette France n'avait pas trouvé mieux que de lui tirer dessus, le 8 mai 1945 » (*Un génial imposteur*, p.69)

⁴¹⁰ LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.21

D'ailleurs, si ce n'est que pour le dire, notons que Ammi termine presque ses romans, pour ne pas dire toujours, dans un profond regret.⁴¹¹

Le visage de « monstre » est celui de l'Autre, c'est-à-dire tout sauf le personnage principal. C'est d'ailleurs le cas pour le passage suivant où, pour justifier son crime passionnel, le personnage se fait victime et endosse la responsabilité au préfet qu'il fait devenir le bourreau :

« Je décidais ensuite d'infliger une mort cruelle au préfet P., que je tenais coupable du crime d'où découlait tous nos malheurs. » (*Un génial imposteur*, p.70)

Cette relation cruelle entre le narrateur et le préfet semble contenir à elle seule l'idée du monstre qui, à la fois, sommeille en Soi (Je) et chez l'Autre. Autrement dit, et cela nous semble très pertinent, c'est le monstre de chez l'Autre qui réveille celui de Soi. Ainsi, « le visage de monstre » chez le Soi comme chez l'Autre n'est que temporel. Car, en dehors de ses crimes, le visage du préfet garde son image admirative. Ce qui signifie entre autres que le visage porte en lui d'autres visages, mais cela signifie surtout que le visage est un autre visage du comportement et de la parole. D'ailleurs, c'est en ce sens, nous semble-t-il, que Levinas parlait de : « visage [qui]⁴¹² parle »⁴¹³

⁴¹¹ Nous pouvons par exemple lire :

« Quant à Mardochée, il n'a pas eu, dit-on, de sépulture. Une légende prétend que ses cendres ont été jetées à la mer comme les cendres de notre coffre sur lesquels des hommes se sont acharnés pour effacer, vraisemblablement, toute trace de notre présence sur cette terre... » (AMMI K. M., *Mardochée*, op. cit., p.255)

« J'accepte le verdict du ciel, puisqu'il était sans doute indiqué quelque part que cette vie, partie en fumée, ne connaîtrait pas la forme que je voulais lui donner. Je suis enclin à croire par instant que c'est le châtement d'un dieu qui a voulu me punir pour que nul, ni en mon siècle ni en un autre, ne sache que je suis ou qui j'ai pu être. » (AMMI M., *Les vertus immorales*, op. cit., p.207)

« Maintenant, tout cela me semblait dérisoire. J'ai réussi à craquer une allumette pour mettre le feu à ces dernières pages qui soutenaient avec force... Mais que soutenaient-elles ? » (*Un génial imposteur*, op. cit., p.251)

⁴¹² C'est nous qui soulignons.

⁴¹³ LEVINAS E., *Humanisme de l'Autre homme*, op. cit., p.51

Ainsi, le visage du "monstre" ne peut être conçu qu'en l'Autre⁴¹⁴. D'ailleurs, on se souviendra que les indochinois ont, eux aussi, vu ce monstre en Shar. Mais ils l'ont vu autrement. Ils l'ont vu à l'image de la France :

« On me mit la tête sur un billot, et le bourreau s'arma d'une hache. Mais à l'instant fatidique, un homme survint. – Halte-là ! s'écria-t-il. Cette tête ne doit en aucun cas être coupée, c'est une tête amie, elle mérite considération. Cet homme vient d'un pays où la France sévit contre les siens depuis plus de cent ans [...] – c'est l'un des nôtres, ajouta Nguyen, c'est un Algérien. » (*Un génial imposteur*, p.44)

La rencontre du visage "français" crée une sorte de frontière, sinon provoque carrément la distance, entre l'opprimé et son bourreau. Le véritable visage n'est pas celui de Shar, c'est-à-dire en tant que figure singulière, mais plutôt celui qu'il porte en lui, c'est-à-dire celui de l'Algérie. En d'autres termes, et comme dirait Levinas, le visage devient quelque chose d'abstrait et nu : « il est dénudé de sa propre image. »⁴¹⁵ Ainsi, ne peut-on pas y concevoir, en plus du monstre, un autre visage d'imposture ?

3. Visage d'imposture

A l'opposé du visage de monstre, le visage d'imposture est directement attribué à Shar. Ce dernier est un véritable "maître du simulacre" :

« Maître du simulacre, il ne semblait nourrir aucune acrimonie à l'encontre des colons. Il leur faisait même croire qu'il se plaisait en leur compagnie et qu'il serait toujours leurs plus fidèle allié. » (*Un génial imposteur*, p.20)

⁴¹⁴ D'ailleurs, soulignons dans ce sens que même quand il l'est souligné clairement, « *Shar est un diable...* » (*Un génial imposteur*, p.20) Une forme de distance semble venir du narrateur. Ce dernier jette la responsabilité sur les "congénères" de Shar. Ainsi, l'image de Shar est, semble-t-il, intouchable malgré sa monstruosité. En d'autres termes, le narrateur ne diabolise pas réellement le nom de Shar, il décrit un caractère du personnage. Un personnage qui, d'ailleurs, évolue jusqu'à se sacrifier pour défendre son pays... Mais, véritablement le plus important n'est pas cette évolution mais son sens du sacrifice, car nulle justice n'est là pour juger les coupables...

⁴¹⁵ *Ibidem*.

Shar est ainsi cet Autre « imposteur » en vaine apparence. Présenté ainsi, dès les premières pages, le lecteur est moins choqué de le découvrir au fur et à mesure. Car, non seulement il est averti du genre de personnage, mais est aussi en relation avec lui. C'est en tout cas ce que nous tirons de Levinas quand il souligne dans ce sens que : « la présentation du visage me met en rapport avec l'être. »⁴¹⁶ Mais, le plus important, c'est surtout cette mise en garde qui évoque déjà une relation de conflit entre Shar, l'Algérien, et les colons, les Français. En effet, l'imposture de Shar s'inscrit dans une logique de convaincre l'adversaire pour gagner sa confiance. C'est-à-dire, et cela nous fait revenir encore une fois sur la monstruosité du visage de Shar, il est un « monstre » qui cache un monstre sans qu'il le soit réellement. Cette posture s'inscrit donc dans cette logique de rapprocher davantage Shar avec son bourreau.

« Je fis contre mauvaise fortune bon cœur. Je fis croire que j'étais là chez moi et que seul m'importait de me battre pour que mes compagnons d'armes recouvrent la liberté. Je franchis une étape supplémentaire pour convaincre mes hôtes que j'étais l'un des leurs. J'appris leur langue et m'initiai à leurs coutumes. » (*Un génial imposteur*, p.48)

Cette logique est un dédoublement de figure. C'est-à-dire, pour revenir à ce que nous disions à ce sujet, un autre derrière l'Autre. Mais ce qui est encore plus extraordinaire dans ce dédoublement, c'est surtout le fait que la posture de Shar remet en question celle des colons. En effet, si la passion de Shar est d'être le maître des maîtres, cela sous-entend que ces derniers sont aussi plus rudes que lui. Ainsi nous révèle-t-on dans la réflexion suivante :

« Qui aurait pu croire que deux guerres se soulèveraient pour demander des comptes ? Et qu'ils se soulèveraient en masse ? Je songeais à ceux qu'on avait brutalisés pendant cent vingt ans et qu'on avait refusé d'entendre. Je songeais à ceux, aux indigènes et va-nu-pieds, qui n'avaient pas le droit d'être des citoyens à part entière [...] Je voulais m'acquitter d'une dette vis-à-vis de mon père. Je songeais à son crime. Pensez-donc, il

⁴¹⁶LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.233

avait rêvé d'être un homme libre sur la terre des siens... » (*Un génial imposteur*, p.68-69)

Ainsi, le visage d'imposture de Shar est non seulement une invention de toute pièce pour battre le mal contre le mal, comme on dit, mais c'est aussi l'espoir de tout un peuple, une possibilité de changer pour avoir une certaine liberté. Et d'ailleurs, nous nous souviendrons de la méditation de Laroui sur une situation qui nous semble peu similaire :

« Que reste-t-il, quand les valeurs s'effondrent, quand les repères s'estompent, quand le "sauve-qui-peut" devient le credo commun ? Quand l'ennemi mortel n'est plus l'Autre, très loin là-bas, mais le voisin, ou le cousin, ou même le frère ? Il reste l'individu, dépouillé de toutes ses certitudes, qui ne peut extirper au fond de lui l'horreur que par l'impensé radical. » P.37

II. Possibilité de changer

La possibilité de changer semble de prime abord sans espoir, mais de la soif de justice à la révolte, en passant par le sang et le sacrifice, le personnage semble avoir fait un grand pas vers la liberté de Soi, puis de la liberté de Soi à la liberté du pays tant souhaité. Par ailleurs, la liberté en tant que « choix » semble déjà impliquée l'idée du possible, c'est-à-dire un choix qui conduit à plusieurs ouvertures⁴¹⁷. Plus important encore, la liberté n'est pas seulement « un choix », mais une passion aussi, un désir. C'est-à-dire qu'elle implique à la fois le choix et la passion. D'ailleurs, ces deux notions réunies lui donnent parfois une forme de négation⁴¹⁸. Et, sans doute, de cette négation s'inscrit la soif de justice et du

⁴¹⁷ Nous pouvons ainsi lire chez Ammi, comme nous le verrons tout à l'heure, qu'une liberté a plusieurs facettes (*Un génial imposteur*, p.69)

⁴¹⁸ Weil parle plutôt de « possibilités larges au point de nuire » (WEIL Simone, *L'enracinement*, *op. cit.*, p.14). Mais ce qu'il faut souligner ici c'est surtout cette négativité qui émane de la liberté et qui fait que l'on arrive « à penser que la liberté n'est pas un bien » (*Ibidem*). Car en effet, comment comprendre que la liberté nuise ? Cette interrogation nous renvoie à cette réflexion philosophique française qui limite le champ de la liberté : « la liberté des uns s'arrête là où commence celle des autres. » La frontière entre les uns et les autres est certes indéfinie (puisqu'elle n'est pas vraiment précise), mais rappelle quand même que même dans la liberté il y a des limites. Et à Weil d'en conclure : « en pareil cas les hommes, croyant à

sacrifice. Toutefois, soulignons d’emblée que notre réflexion n’est pas de parler, à proprement parler, de justice ou de sacrifice, mais de nous interroger sur comment, sinon en quoi cette soif de justice conduit à une possible liberté ?

1. Soif de justice

D’abord, soulignons avec Maalouf que « quand on passe en revue tous les éléments qui ont pu influencer une décision, ou déclencher un conflit, on ne peut jamais tracer une ligne droite reliant l’effet à une cause. »⁴¹⁹ Autrement dit, il n’est jamais possible de dire avec certitude que cette soif de justice ait pu être la cause de la liberté. Toutefois, comme nous allons le voir, cette soif de justice semble engrangée une certaine sensation de pouvoir, certes avec une étrange passion de vengeance, mais qui pousse à l’espoir et à l’espérance. D’ailleurs, en parlant de « passion » et de « vengeance », rappelons avec Laroui que « toute passion vient d’une transgression »⁴²⁰ En d’autres termes, faire instaurer la justice serait aussi une autre forme d’injustice. Car, non seulement il y a l’idée de « force », mais aussi de « pression », donc de pure injustice.

Soulignons par ailleurs que ce qui fait appel à cette soif de justice chez Shar n’est pas la justice elle-même mais l’injustice qui se cache derrière elle. C’est-à-dire que la justice est influencée par une certaine injustice. Car, remarquons-le, Shar n’est prêt à se sacrifier pour son pays que parce qu’il croit en sa liberté, c’est-à-dire contre l’injustice. Mais, contrairement à ses intentions (d’être droit et juste, comme le sous-entend la justice), l’idée de la justice fait naître en lui une espèce de monstre qui se nourrit de sa haine et de son animosité⁴²¹ :

« Je n’eus plus envie que de traverser la mer, sur n’importe que rafiote, pour prendre part au grand chambardement, la guerre qu’à mon insu, et avec

tort qu’ils possèdent la liberté et sentant qu’ils n’en jouissent pas, en arrivent à penser que la liberté n’est pas un bien. » (*Ibidem.*)

⁴¹⁹ Amin Maalouf, *Le dérèglement du monde*, Edition Grasset & Frasnelle, Paris, 2009, p.134

⁴²⁰ LAROUÏ F., *D’un pays sans frontière*, op. cit., p.84

⁴²¹ Notons d’ailleurs que ce sentiment se lie chez toutes les autres figures qui ont pour ennemis « les colons ». C’est le cas par exemple pour les indochinois qui n’hésite à couper toute tête qui a visage français : « Cet homme est un Français et il faut lui couper la tête. » (*Un génial imposteur*, p.44)

rage, j'appelais de mes vœux depuis toujours, comme bien des fils de cette terre brimée. [...] je trépignais, incapable de taire mon impatience. Rien, aucune promesse, ne pouvait plus me retenir sur aucune rive. » (*Un génial imposteur*, p.65)

C'est donc du voulu, mais le plus important c'est de voir comment cette « envie » de faire la guerre pour se venger crée chez le personnage à la fois une autre figure narcissique, c'est-à-dire un Autre qui n'aime autre que lui-même puisqu'à ce prix il infligera de l'injustice à l'Autre (de la société); mais aussi, et cela nous semble très pertinent, un Autre du Même se crée pour effacer (ou prendre la place) le Soi, ce qui sous-entend entre autres qu'il y a effacement du visage (voire même de la figure elle-même) de Soi. Ce cas de figure semble être le même que celle établie par Pommier, surtout en parlant de la « cruauté » de l'Autre.

En effet, ce psychologue dira en ce sens qu'« il y a dans cette notion [de la cruauté de l'Autre]⁴²² non seulement l'idée d'une certaine régression vers un temps où sujet et objet ne sont pas encore distincts, mais aussi le fait qu'elle tend à créer une néo-réalité en terme d'acte au service de l'homéostasie libidinale et narcissique. »⁴²³ Autrement dit, la figure se voit dissoute du véritable visage qui la caractérise pour devenir un Autre plus narcissique et très dangereux. Puis, n'est-ce pas pour parvenir à cette "cruauté" que Shar se mesurera à la France ?

« Certains jours, je croyais que je pouvais à moi seul battre la France. Ce qui avait été impossible sur ma terre natale, je l'accomplissais ici. Une jeunesse péremptoire brûlait en moi. Je rêvais d'infliger à la France, sur ce terrain, une défaite cuisante, méprisant, sciemment, les obstacles qui se multipliaient. » (*Un génial imposteur*, P.46)

Par ailleurs, soulignons que Shar n'est pas le seul à vouloir cette justice, puisque le narrateur aussi s'y impliquera personnellement :

⁴²² C'est nous qui soulignons.

⁴²³ FRANCOIS P., « La destruction de l'altérité en analyse », *op. cit.*, p.60

« Je continue de croire qu'il y a une justice et que tôt ou tard les hommes paient le prix de leurs forfaits. Le monde ne serait pas le monde sans une justice au-dessus des hommes. Une justice qui ne sert pas qu'aux plus forts pour assouvir en toute quiétude leurs méprisables ambitions. » (*Un génial imposteur*, p.205)

2. De la soif de justice à la désinvolture (la révolte)

Tout d'abord, rappelons que dans notre point précédent nous avons vu comment la soif de justice peut conduire à une destruction (totale ?) du Même et construire un Autre rebelle et révolté. Cet Autre est, comme nous l'avons vu aussi, un passionné de la guerre et de la vengeance. Cette construction altéritaire, bien qu'elle soit évolutive chez le personnage, pose la question d'une soumission altéritaire. C'est-à-dire, et comme le soulignera Levinas, sans qu'il y ait une certaine réciprocité, « l'un est pour l'Autre ce que l'Autre est pour lui. »⁴²⁴, En d'autres termes, Shar agit pour le compte d'un Autre "lui-même"⁴²⁵, tout en étant soumis à ce dernier. Et d'ailleurs cela semble être dit dans la réplique suivante où le personnage donne sens au terme de la révolution :

« La révolution, c'est de pouvoir nourrir son homme, en s'acoquina avec le diable, au besoin. » (*Un génial imposteur*, p.30)

Il nous semble en effet que cette relation de "nourrir" son homme se traduit par une certaine soumission à l'égard de Soi. Mais, difficile de parler ici de maître ou d'esclave puisque, nous semble-t-il, cette relation est bâtie dans le désir et la volonté du Même. Ce

⁴²⁴ *Le temps et l'autre*, op. cit., p.74 ; Levinas détaillera d'ailleurs ce que pour lui signifie cet Autre "soi-même", cet *alter ego* « Autrui en tant qu'autre n'est pas seulement un *alter ego* ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, "la veuve et l'orphelin", alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique. L'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l'extériorité spatiale. La relation de l'altérité n'est ni spatiale ni conceptuelle (...) Entre la charité et la justice, la différence essentielle ne tient-elle pas à la préférence de la charité pour l'autre, alors même qu'au point de vue de la justice, aucune préférence n'est plus possible ? » (p.75-76)

⁴²⁵ Et d'ailleurs, parfois nous avons même l'impression que ce n'est pas pour Autre (« soi-même ») seulement puisque, comme il dira lui-même, il le fait aussi pour les siens.

qui signifie entre autres que le Même se rend coupable lui-même. Et d'ailleurs, le désir, tout comme la haine et la trahison, est une passion qui se nourrit de la relation avec l'Autre. Le professeur Hadji, parlant de la haine surtout, ira même jusqu'à parler de relation altéritaire "obligatoire" sans laquelle le processus d'une véritable passion ne peut aboutir⁴²⁶. Autrement dit, et c'est peut-être aussi le point de vue de Levinas qui souligne que « le Désir est désir de l'absolument Autre », le Soi se nourrit d'un un Autre (figure) qui, rapidement, prend possession de son visage, et donc de lui-même.

Ainsi, le moi de Shar, dans son individualité, semble n'être qu'une figure sans véritable visage, puisqu'il n'agit pas véritablement pour lui-même (même si cela semble être le cas), mais pour l'Autre (quel que soit la nature de cet Autre, c'est-à-dire lui-même ou la société.) Ce qu'il faut retenir en tout cas, dans cette relation altéritaire, c'est que le personnage semble être submergé de haine et de colère qu'on a l'impression qu'il agit dans le but d'assouvir sa passion. Autrement dit, cette passion, et c'est ce que nous venons de montrer à l'instant, prend la véritable identité "altéritaire", tout en se cachant sous le visage du Même. Et d'ailleurs Levinas ajoutera dans ce sens que « la relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la *révélation* de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement. »⁴²⁷

3. Sacrifice pour la nation

« L'homme, dans les moments de crise, prend toujours la décision juste »⁴²⁸, ainsi disait Coelho dans les toutes dernières pages de *Le pèlerinage de Compostelle*. Même si l'idée de sacrifice nous paraît à la fois « noble » et « barbare », la réflexion de Coelho attire notre attention sur la notion même de la justice, mais aussi, dans un autre sens, celle du sacrifice. Faut-il rappeler aussi que dans *Les justes*⁴²⁹, l'idée d'une justice s'inscrit dans une injustice totale ? Soulignons d'ailleurs dans ce sens que Camus semble poser l'interrogation sur la notion elle-même de « justice », mais aussi celle du « sacrifié », en

⁴²⁶ Cf., HADJI Kh., *Haine et trahison : Caïn et le Sournois*, op. cit., p.5

⁴²⁷ LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.13

⁴²⁸ Paulo Coelho, *Le pèlerin de Compostelle*, ed. Anne Carrière, Paris, 1996, p.240

⁴²⁹ Albert Camus, *Les justes*, (première édition parut chez Pierre-Louis Rey en 1950) Ed. Gallimard, Collection folio théâtre (n°111), Paris, 2008

démontrant clairement, peut-être avec absurdité, comment ces deux notions peuvent être confuses et ambiguës. Mais, ce qui retient notre attention surtout dans cette pièce théâtrale c'est la compréhension, sinon le sens du « sacrifice ». Puisque le sacrifice n'a de sens que dans le contexte. C'est-à-dire, dans une conception plus usuelle, il est subjectif.

Le sacrifice en tant que passion impulsive de l'homme, revêt en lui-même une certaine noblesse qui va de la quête⁴³⁰ à la liberté⁴³¹. Mais cette quête et cette liberté, sinon cette quête de liberté si nous pouvons le dire, influence l'être jusqu'à faire disparaître son humanité. En d'autres termes, l'idée d'un sacrifice va même au-delà de la nation, car elle est symboliquement, et même véritablement, une destruction de Soi. Autrement dit, c'est un sacrifice du Même pour défendre la cause du Même et de l'Autre. Remarquons, par ailleurs, que derrière l'idée de sacrifice il y a une toute autre idée qui est celle de la lutte. On se rappelle d'ailleurs que le professeur Hadji, parlant de cette « lutte de l'homme avec lui-même » disait que c'est une « attitude qui peut le pousser [l'homme]⁴³² à mettre en valeur tout ce qui est sordide et laid afin de conjurer les angoisses de son esprit dans cette auto-flagellation du « je » avec « l'Autre » en lui-même. »⁴³³ C'est donc une lutte contre Soi-même comme un Autre, pour la liberté. Et d'ailleurs, Shar le dira aussi :

« La liberté valait bien quelque sacrifice » (*Un génial imposteur*, p.98)

Ainsi, le sacrifice pour la nation est un sacrifice de Soi pour la liberté. Mais, toujours faut-il souligner que « la liberté est la dialectique de deux catégories du possible et de la nécessité » ?⁴³⁴

⁴³⁰ Si ce n'est que pour le noter, rappelons que même dans la sagesse il y a aussi cette quête de liberté et de sacrifice, comme Paulo Coelho nous le fera remarquer : « la quête de la sagesse pour les hommes avait un goût de sacrifice » (COELHO P., *Le pèlerinage de Compostelle*, op. cit., p.207)

⁴³¹ Ici, la liberté se sous-entend comme le conçoit Soeren Kierkegaard. C'est-à-dire une entité formée d'infini et de fini. (Cf., EL-BOUAZZAOUI Mohamed, « *De la jubilation de l'être à sa déchéance. Sur L'inavouable de Mohamed Loakira* », *Loakira El-Hayani, écrire peindre l'être*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, pp.71-86, p.85)

⁴³² C'est nous qui soulignons.

⁴³³ HADJI Kh., « De l'inquiétude onto-poétique sur le seuil de trois recueils de Loakira », *Loakira Elhayani, Ecrire, peindre l'Être*, op. cit., p.36

⁴³⁴ EL-BOUAZZAOUI M., « De la jubilation de l'être à sa déchéance. Sur L'inavouable de Mohamed Loakira », *Loakira El-Hayani, écrire peindre l'être*, op. cit., p.85

III. Possibilité de liberté

Si la liberté telle que conçue par Levinas est un acte de la conscience, par ce fait même de « rendre juste »⁴³⁵, alors elle est dans ce sens, non seulement l'acte même de la responsabilité mais aussi de la subjectivité. Pour rappel, Levinas considère que la relation entre le Même et l'Autre est une relation fondée sur la servitude dans ce sens où l'un dans sa virilité ramène l'Autre à l'obéissance. Il dira d'ailleurs dans ce sens que la liberté elle-même est dans cette passivité du Même par rapport à l'Autre. Or, dans cette même passivité se trouve l'acte même de la responsabilité⁴³⁶, voire même de la liberté elle-même car, la liberté c'est justement cette « détermination de l'Autre par le Même. »⁴³⁷ La liberté n'est donc qu'une forme de « nécessité »⁴³⁸, comme dirait Kierkegaard, et donc de « possibilité »⁴³⁹ aussi.

Plus important encore, définir la liberté en tant que notion, particulièrement philosophique, n'est pas forcément la même chose que poser l'interrogation sur la liberté. En effet, dans sa définition, la liberté est contradictoire, elle « se définit, négativement, comme l'absence de contrainte ; [et]⁴⁴⁰ positivement, comme l'état de celui qui fait ce qu'il veut »⁴⁴¹ Dans ce sens, non seulement la liberté se définit par « la possibilité de choisir »⁴⁴² mais elle est aussi liée au « bien-être de l'homme. »⁴⁴³ C'est-à-dire en fait qu'elle est un pouvoir passif sur la subjectivité, mais plus encore, elle est aussi arbitraire.

Mais toujours est-il qu'en posant ainsi la liberté comme arbitraire, c'est-à-dire comme connaissance de la connaissance, elle devient matière à réfléchir. Car il n'est pas seulement question de liberté, mais aussi de la conscience, de la morale et de l'être lui-

⁴³⁵ « Justifier la liberté, ce n'est pas la prouver, mais la rendre juste » (LEVINAS E., *Totalité et infini*, op. cit., p.81)

⁴³⁶ « Rien ne supprime dans cette passivité la trace de l'autre dans sa virilité pour ramener l'Autre au Même » (LEVINAS E., *Humanisme de l'Autre homme*, op. cit., p.88)

⁴³⁷ LEVINAS E., *Totalité et infini*, op. cit., p.84

⁴³⁸ Cf., EL-BOUAZZAOUI M., « De la jubilation de l'être à sa déchéance. Sur L'inavouable de Mohamed Loakira », Loakira El-Hayani, écrire peindre l'être, op. cit., p.85

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ C'est nous qui soulignons.

⁴⁴¹ *Dictionnaire la philosophie*, op. cit., p.160

⁴⁴² *Ibid.*, 161

⁴⁴³ *Ibidem*.

même. D'ailleurs, on se rappelle que Levinas disait dans ce sens que « l'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais est investie comme liberté »⁴⁴⁴. Autrement dit, et c'est ce qu'on lira aussi dans le *dictionnaire de la philosophie*, « au fond la liberté ne consiste pas dans ce qu'on fait, mais dans la manière dont on le fait »⁴⁴⁵ Entre autres, cela veut dire que la liberté aussi, en plus d'être un acte, une « réalisation », elle est aussi une attitude, une posture, un comportement....

Dans ce sens, peut-on y concevoir une quête (de/pour (la) liberté) ?

Une chose est sûre, comme Voltaire disait, « la liberté, que tout mortel adore, donne à l'homme un courage, inspire une grandeur... »⁴⁴⁶ Autrement dit, pour avoir la liberté, le mortel a recours à sa force et au courage, ce qui signifie entre autres qu'il est (le mortel) en quête de courage. Et d'ailleurs Ramadan dira dans ce sens que « la vraie liberté ne correspond pas à cette impression intellectuelle de surface, mais qu'elle est une réalité spirituelle à découvrir dans les profondeurs de l'être. »⁴⁴⁷ Ainsi, cette force que tire le mortel de la liberté, vient de cette quête spirituelle de l'être (l'Autre) et qui conduit forcément à la liberté (de Soi). C'est-à-dire une force qui donne « pouvoir » à Soi pour être soi-même devant l'Autre. C'est d'ailleurs la théorie de Ramadan qui pense que « la quête de la liberté raisonnable consiste autant à revendiquer des pouvoirs légitimes qu'apprendre à les maîtriser. »⁴⁴⁸

Ainsi, la liberté est avant tout cette mise en relation de Soi à l'Autre pour établir une certaine égalité altéritaire ; mais toujours est-il que dans ce sens elle est aussi arbitraire puisqu'elle invite la morale pour faire installer un rapport non "allergique" du Même avec l'Autre.⁴⁴⁹

Par ailleurs, soulignons avec Levinas qu' : « aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté »⁴⁵⁰ D'ailleurs, dans sa relation avec la France, le personnage principal de *Un*

⁴⁴⁴LEVINAS E., *Totalité et infini, op. cit.*, p.83

⁴⁴⁵*Dictionnaire de la philosophie, op. cit.*, p.161

⁴⁴⁶*Ibid.*, p.162-163

⁴⁴⁷RAMADAN T., *L'autre en nous, op. cit.*, p.92

⁴⁴⁸*Ibid.*, p.96

⁴⁴⁹LEVINAS E., *Totalité et infini, op. cit.*, p.342

⁴⁵⁰*Ibid.*, p.339

génial imposteur conçoit "une liberté à plusieurs facettes". C'est-à-dire une liberté qui change de facette selon la forme des relations altéritaires. En effet, dira-t-il :

« Il croyait la liberté avait un seul et même visage pour tous. Je découvrais que la France avait inventé une liberté à plusieurs facettes. Une liberté pour elle et une liberté pour les autres. » (*Un génial imposteur*, p.69)

Force est de noter ici que le visage "français" (le colonisateur) n'inspire déjà (véritablement ?) aucune forme de confiance. Cela dit, vers quel visage se tourner pour gagner la confiance et trouver la liberté ? Sinon, comment une quête de confiance peut-elle se traduire en quête de liberté ?

1. Quête de confiance

D'abord, soulignons que parler de « quête de confiance » revient à poser la confiance comme figure altéritaire, dans ce sens qu'il y a une sorte de mouvement transcendantal qui va de la quête à la confiance. C'est-à-dire que la confiance est un Autre « absolument autre » dont le personnage cherche à s'enquérir le visage. Certes, nous parlons là d'une relation métaphysique – infiniment transcendant – qui, d'ailleurs, rend l'Autre (la confiance) complètement étranger. Mais c'est surtout le discours qui donne visage à cette *virtualité*. Car, comme disait Levinas dans ce sens, « dans le discours, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. »⁴⁵¹ C'est-à-dire, et c'est aussi ce que Derrida fera dans l'identification de *L'autre cap*, le rapport du personnage à la confiance est, nous semble-t-il, une forme d'identification de Soi à l'Autre. C'est, comme disait Derrida pour expliquer *L'autre du cap*, « un rapport de l'identité à l'Autre qui n'obéisse plus à la forme, au signe ou à la logique du cap. »⁴⁵²

Dans une réflexion plus aigüe, cette quête de confiance pose une sorte de frontière entre l'Autre (étranger) et le Soi. Puisqu'il semble clair que la relation entre ces deux

⁴⁵¹*Ibid.*, p.213

⁴⁵²DERRIDA J., *L'autre cap*, *op. cit.*, p.21

figures évoque une certaine distance, voire même une certaine tension à l'égard des deux. Cette relation nous rappelle d'ailleurs celle de Robinson et de Vendredi dans *Vendredi ou la vie sauvage*.⁴⁵³ En effet, il a fallu que l'un, Robinson, se convertisse en l'Autre, Vendredi, pour être « libres »⁴⁵⁴, comme le soulignera M. Tournier. Force est de constater cet effort de devenir Autre pour être libre. C'est d'ailleurs cet effort personnel qui mène à la confiance. En d'autres termes, cet effort de devenir « Autre » pour s'entendre avec l'Autre traduit symboliquement la quête de (confiance de) l'Autre. Nous retrouvons d'ailleurs cette quête (de confiance) dans *Le partage du monde* quand le personnage souligne ses efforts pour se surpasser, mais surtout pour gagner la confiance de l'Autre (les pays du Nord) auprès de qui il espère trouver la liberté :

« Ne croyez surtout pas que je ne fais pas d'efforts. Je ne m'appartiens plus, si vous préférez. J'appartiens à ces rêves. Je suis devenu leur bien. Je ne peux pas leur désobéir. Il me faut aller jusqu'au bout. Ils ne me rendront ma liberté que lorsque je serais arrivé dans les Pays du Nord. »⁴⁵⁵

Ainsi, le paragraphe précédent semble justifier la théorie selon laquelle la quête de confiance est/conduit forcément (à) une quête de liberté. Pour revenir à Shar, nous pouvons ainsi comprendre la torture accrue qu'il infligea aux siens (les prisonniers Algériens en uniforme français) pour gagner la confiance des rebelles (ceux qui défendent l'indépendance de l'Algérie.) :

« Je tombai plusieurs fois nez à nez avec des prisonniers algériens en uniformes français que les rebelles avaient capturés dans la jungle. Deux d'entre eux venaient des montagnes où j'avais vu le jour et ils avaient été emmenés contre leur gré dans ces terres.

Je les soumis à la plus effroyable torture, pour convaincre mes nouveaux compagnons que je méritais leur confiance. » (*Un génial imposteur*, p.45)

⁴⁵³ Michel Tournier, *Vendredi ou la vie sauvage*, Editions Gallimard, Paris, 1977

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.89

⁴⁵⁵ AMMI K. M., *Le partage du monde*, *op. cit.*, p.59

Le moins que l'on puisse dire de cette quête de confiance c'est qu'elle convertit le personnage en une espèce de « monstre », non pas que la confiance se nourrit de cette rage, mais seulement parce que le manque (de confiance) en soi prend le dessus. C'est d'ailleurs ce qu'expliquait Ramadan à propos de ce manque de confiance qui, selon lui, est la cause d'une grande méfiance. En effet dit-il, notre manque de confiance « et la crainte, le doute et la méfiance colonisent insensiblement notre cœur et notre esprit : l'autre est alors notre reflet négatif, dont la différence nous permet de nous définir, de nous « identifier » et, somme toute, de nous rassurer un peu. Il devient notre divertissement, au sens pascalien : il nous divertit de nous, de notre ignorance, de nos peurs, de nos doutes, de nos craintes, et par sa présence, il justifie et explique nos méfiances. »⁴⁵⁶

Si cette réflexion semble répondre un tant soit peu à ce manque de confiance en Soi et, dans un autre angle, à supposer la quête de confiance (de Soi et de l'Autre), elle nous oriente surtout à une quête pour la vérité et le savoir qui donnerait peut-être un sens à la liberté tant cherchée.

2. Quête de vérité

Au risque de nous répéter, rappelons que confronter la vérité au personnage revient à dire que la vérité est une figure altéritaire capable d'interagir ou d'influencer le personnage. Autrement dit, elle pèse dans la réflexion de manière à imposer un choix. D'ailleurs, si nous nous référons à Weil, nous remarquerons que la vérité est le *prima même* de la liberté puisque cette dernière « au sens concret du mot, consiste dans une possibilité de choix. »⁴⁵⁷ Ceci étant, sans en évoquer un quelconque lien, nous remarquons déjà que la quête de vérité est/conduit forcément (à) une quête de liberté.

Toutefois, quête et vérité se veulent être deux notions complètement distinctes l'une de l'autre. Autrement dit, et même si « être en quête » signifie clairement « être à la recherche de... », elle n'inclut nullement une part de vérité. C'est pourquoi d'ailleurs, de « la quête » s'accompagne le substantif « vérité ». Par ailleurs, cela veut dire que la vérité aussi, bien qu'elle soit le résultat final, elle est complémentaire à la quête. En d'autres

⁴⁵⁶RAMADAN T., *L'Autre en nous*, op. cit., p.9-10

⁴⁵⁷WEIL S., *L'enracinement*, op. cit., p.13

termes, cela sous-entend aussi que l'accent est beaucoup mis sur la quête au lieu de la vérité elle-même dont il est question. Cela veut dire que, ce qui compte vraiment c'est l'intention de découvrir la vérité, et non la vérité elle-même.

Ainsi, considérer que l'accent est mis sur la quête et non sur la vérité, revient à considérer aussi que le personnage (qui est en quête de la vérité) est animé au désir qui est en la vérité et non la vérité elle-même. C'est d'ailleurs ainsi que nous avons compris cette quête de vérité chez le narrateur (fils de Shar ?) qui, semble-t-il, cherche la vérité en achevant l'œuvre de Shar⁴⁵⁸. En effet, bien qu'il ne soit pas de même avis que Shar, le narrateur semble être convaincu que la liberté de son pays, l'Algérie, ne sera effective qu'en mettant à jour la vérité sur le passé :

« Ce livre que je voulais écrire n'existe plus que dans le souffle qui fait encore tenir l'homme que je suis. J'en dis souvent les pages à l'ombre d'un grand chêne : deux voix se mêlent toujours. Il est cet ultime miroir dans lequel je vois l'homme que je suis et le pays d'où je viens. Un pays sans contours où les hommes souffrent mais où ils sont libres. » (*Un génial imposteur*, p.250)

Cette quête de vérité est ainsi en quelque sorte une autre façon de réclamer la liberté, puisque la quête elle-même symbolise la recherche. Et quelle recherche si ce n'est qu'une vérité qui libère. Par ailleurs, cette quête de vérité semble être aussi le lien qui unit le narrateur de Shar. En d'autres termes, entreprendre cette quête est une manière pour le narrateur de se rapprocher des siens, et plus particulièrement de Shar chez qui il s'identifie dès les premières pages :

« Je ne pouvais pas continuer d'enterrer une part de moi-même et faire semblant de vivre comme si de rien n'était. » (*Un génial imposteur*, p.15)

Ce lien entre le narrateur et Shar, sinon cette quête de savoir qui anime réellement le narrateur tout comme Shar, pose l'interrogation sur le vrai visage de l'un et de l'autre,

⁴⁵⁸ Shar aussi semble affirmer, malgré lui, son souci de mettre à nu la vérité. En effet dit-il : « qui pouvait m'entendre ? A qui pouvais-je dire dans ce trou que c'était seulement la recherche de la vérité qui m'animait, et pas la haine ? Je pouvais hurler jusqu'à la nuit des temps. » (*Un génial imposteur*, p.230)

mais surtout de ce dernier, Shar. C'est-à-dire, est-il vraiment l'imposteur ou seulement une figure imposteur contre les imposteurs ? Sinon, en quoi l'évolution du personnage aide-t-il à concevoir, au-delà de l'imposture, une possible chance de liberté ?

3. Quête de savoir

Le savoir est déjà une quête. Car, nous semble-t-il, rien que de philosopher (aimer la sagesse, donc du savoir), une part de soi-même se distingue pour accomplir ce fait de vouloir connaître. Autrement dit, le savoir demande (sinon oblige) une certaine volonté pour celui qui en est en quête. Le savoir est donc ainsi un visage, une identité qui naît de la quête. Ainsi s'inscrit par exemple la quête de Raïs⁴⁵⁹ qui partira à la Mecque pour envoyer la lettre du défunt Rachid et nourrir sa curiosité du savoir sur le pèlerinage; aussi ainsi s'inscrit la quête de Baldassare⁴⁶⁰ qui partira à la recherche du livre le *centième nom de Dieu* pour avoir réponse à toutes ses interrogations la puissance divine ; et ainsi s'inscrit aussi la quête de Sandro⁴⁶¹ qui affrontera la forêt amazonienne pour apprendre ce qu'est le véritable bonheur de la vie...

D'autres romans nous apprendront beaucoup sur la vie et ses mystères, d'ailleurs lire un roman est aussi une quête de savoir. Mais le plus important c'est qu'avec Ammi il n'est pas seulement question de la lecture elle-même, c'est-à-dire du vécu du personnage principale, ni du monde satirique dans lequel il survit, mais surtout du temps colonial et de l'injustice qui y règne. En effet, comment comprendre ce « génial imposteur » qui ne vit que pour la liberté de son pays ? Mieux encore, comment expliquer le comportement barbare du personnage à son frère Algérien ?

La quête de savoir n'est donc pas une quête de Shar mais une quête sur Shar. Autrement dit, le personnage Shar est le savoir lui-même car, par ailleurs, c'est autour de lui que s'articulent toutes les réflexions du monde. C'est par exemple le cas de la question d'un « homme exceptionnel » qui revient toujours sur les lèvres et qui pose encore une fois l'interrogation sur Shar. Et d'ailleurs si Shar, ce « génial imposteur », est un « excellent

⁴⁵⁹ Personnage principal du *Pèlerinage d'un artiste amoureux* (KHATIBI A., *op. cit.*)

⁴⁶⁰ Personnage principal du *Périple de Baldassare* (MAALOUF A., *op. cit.*)

⁴⁶¹ Personnage principal du *Le philosophe qui n'était pas sage* (GOUNELLE L., *op. cit.*)

recrue » qui a « l'étoffe d'un chef »⁴⁶², « l'homme exceptionnel » est un général rebelle qui parvint, sans avoir les pieds dans une école militaire, « mettre en déroute les armées d'une nation comme la France »⁴⁶³

Ainsi, même si nous ne pouvons pas nier un murissement du personnage au fur et à mesure qu'il découvre le monde⁴⁶⁴, nous ne pouvons pas non plus concevoir chez lui une véritable quête de savoir car, semble-t-il, il est beaucoup plus motivé par la vengeance⁴⁶⁵ et laisse s'exprimer toute sa haine à l'égard des colons.

Mais alors qui est donc en quête du savoir ?

Apriori, la quête du savoir est du côté du narrateur, c'est lui qui part, non seulement à la découverte de Shar, mais aussi à concevoir en son vécu une forme de liberté :

« Ce livre que je voulais écrire n'existe plus que dans le souffle qui fait encore tenir l'homme que je suis. J'en dis souvent les pages à l'ombre d'un grand chêne : deux voix se mêlent toujours. Il est cet ultime miroir dans lequel je vois l'homme que je suis et le pays d'où je viens. Un pays sans contours où les hommes souffrent mais où ils sont libres. » (*Un génial imposteur*, p.250)

En guise de conclusion, force est de constater que la rencontre altéritaire nous mène à un face à face du Soi à l'Autre, sinon du soi à lui-même (Autrui) si nous posons l'Autre comme un autre de Soi. Le visage de l'Autre ainsi perçu comme le portrait qui va bien-sûr du physique à la métaphysique, nous ouvre sur une altérité d'abord de l'Autre en tant qu'Autrui, ensuite de l'Autre en tant qu'absolument Autre. Ce dernier c'est à proprement parler le visage de l'infini. Le visage est enfin de compte l'identité qui influence la figure,

⁴⁶² *Un génial imposteur, op. cit.*, p.49

⁴⁶³ *Ibid.*, p.50

⁴⁶⁴ Comme il nous le fera d'ailleurs remarquer : « en quelques semaines, je fus un autre homme » (*Ibid.*, p.43)

⁴⁶⁵ D'ailleurs il dira lui-même, affirmant ainsi : « certains jours, je croyais que je pouvais à moi seul battre la France. » (*Ibid.*, p.46)

car non seulement il la définit de caractère mais influence aussi la rencontre de la figure identitaire (Soi) à l'Autre. En d'autres termes, le visage influence la rencontre altéraitre.

Toutefois, l'influence est nécessaire dans cette relation, car elle met en garde le Soi de l'Autre, en dévoilant le masque de ce dernier. C'est d'ailleurs dans ce sens que le Soi luttera pour une possible justice, une possible liberté. Mais comment concevoir une telle justice, une telle liberté dans une relation où le Soi perçoit l'Autre comme un ennemi, sinon un adversaire socioculturel ?

Chapitre 6

Altérité et différence dans l'espace de rencontre

Au-delà du visage, l'identité demeure une force physique à travers laquelle est souvent perçue une autre identité, c'est-à-dire une Autre soi-même. L'altérité c'est peut-être ainsi cette perception de l'identité comme l'Autre étrange de soi-même⁴⁶⁶. Si nous le considérons ainsi, la notion d'altérité articule d'ores et déjà la question de différence par rapport à l'Autre, ne serait-ce que pour cet Autre étrange à soi-même. D'ailleurs, notons dans ce sens que l'Autre, qu'il soit Autrui ou pas, se dévoile toujours différent à Soi-même.⁴⁶⁷ Cette réflexion qui à priori réfléchit sur le Même à Soi, s'étend du Même à l'Autre, surtout dans la rencontre avec l'Autre en tant que figure « autre extérieur(e) et lointain(e) » comme le qualifiera Todorov dans les premières lignes de son remarquable essai sur *La conquête de l'Amérique*⁴⁶⁸.

Todorov, en effet, essayant de répondre à la question de « comment se comporter à l'égard autrui ? », affronte le passé d'une Amérique découverte (sinon de la découverte de l'Autre en Amérique) à l'actualité présente où la question de l'identité, et celle de l'altérité surtout, fait grand débat. Todorov pense ainsi répondre modestement à ce débat aussi néfaste, en replongeant son lecteur au siècle des grandes conquêtes, le siècle de la découverte de l'autre (monde) par Christophe Colomb, car, souligne-t-il, « c'est bien la conquête de l'Amérique qui fonde notre identité présent. »⁴⁶⁹ Cette considération spatiotemporelle qui oppose l'identité d'hier à celle d'aujourd'hui et qui, par la même occasion, offre à la question d'altérité une réflexion assez pertinente puisqu'elle conscientise le Même du présent à travers un Soi absent, nous offre aussi la possibilité de poser autrement la question de la rencontre altéritaire dans toute sa différence, c'est-à-dire spatialement et temporellement.

⁴⁶⁶ Ceci est surtout une reformulation de la pensée de Muriel dans un article sur l'identité en rapport avec l'altérité. En effet, ce rapport très "intime", pour reprendre un terme de l'auteur dans son résumé, montre à quel point l'identité est inséparable à l'altérité, même si quelques fois cette relation prend une autre tournure en opposant l'identité à l'altérité. C'est « un retour du sujet sur lui-même » (BRIANCON M., « *L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ?* », *op. cit.*, p.2). Muriel va jusqu'à parler de « confrontation entre [ces] deux versions de l'identité » (p.4), dans le temps. C'est entre autres l'évocation d'une altérité qui se fait face à travers le temps, hier et aujourd'hui, précise-t-elle.

⁴⁶⁷ Car nous dit-on que « La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la *révélation* de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement. » (LEVINAS E., *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p.13)

⁴⁶⁸ Tzvetan Todorov, *la conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Editions du Seuil, Paris, 1982

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.13

Ce qui est intéressant dans cet essai, et qui nous intéresse encore plus, c'est surtout cette rencontre entre le "cultivé" d'Europe et le "sauvage" d'Amérique qui est certes une rencontre interculturelle, mais qui évoque l'Un et l'Autre dans un rapport de différence. Ce rapport nous permettra entre autres de comprendre d'une part le mécanisme de l'interculturalité dans les relations altéritaires, et d'autre part interroger la dimension altéritaie dans un rapport d'hospitalité particulièrement étrangère. D'ailleurs notons avec Todorov dans ce sens que « Colon ne parvient pas facilement à voir l'autre comme humain et différent à la fois ; mais du coup il les traite comme des animaux. »⁴⁷⁰

Cette remarque pertinente de Todorov sur Colon n'évoque pas seulement un rapport de supériorité mais d'hostilité aussi. En d'autres termes, l'espace de rencontre (dans ce cas-ci espace de conquête) est un monde sans paix qui fait valoir la force et l'influence. La relation altéritaie est ainsi conditionnée par l'autorité du visiteur et la peur du visité. Chose qui nous semble très pertinente dans ce sens qu'il remet en cause l'idéal même de la rencontre, en rabaisant l'Américain devant son hôte étranger⁴⁷¹. La relation est ainsi à sens unique.

Cette conception qui fait de Soi (l'Européen) un être supérieur par rapport à l'Autre (l'Américain), impose en quelque sorte une certaine limite, sinon une frontière entre les deux. Todorov qualifiera cette relation de "paralysant", dans ce sens qu'elle « ne peut s'expliquer que par une incapacité à percevoir l'identité humaine des autres, c'est à dire de les reconnaître à la fois comme égaux et différents. »⁴⁷²

Par ailleurs, même si Todorov oppose la conquête à la colonisation et à l'esclavage, en soulignant que le second était moins pire que la première, il en est moins puisqu'il nous semble que ces deux relations altéritaires conçoivent presque l'Autre de la même façon. C'est-à-dire un être dépourvu de droit humain et de volonté sociale, donc « comme des objets vivants. »⁴⁷³ D'ailleurs, notre réflexion dans ce chapitre portera sur cette relation altéritaie qui pose l'espace de rencontre comme un lieu surdéterminé qui dénude l'Autre (l'individu influencé) de son véritable identité.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.100

⁴⁷¹ Notons d'ailleurs que même le Soi n'est plus celui qui accueille mais le visiteur.

⁴⁷² *Ibid.*, p.99

⁴⁷³ *Ibid.*, p.65

I. L'image trouble d'un monde sans paix

Dans *Le dérèglement du monde*, Maalouf souligne un point essentiel, certes du monde d'aujourd'hui mais qui rappelle toutefois le passé au cours duquel le comportement des uns a conduit à une confrontation identitaire, pour ne pas dire culturelle et ethnique. En effet dit-il :

« A l'époque qui est la nôtre, où chaque identité éprouve le besoin de s'affirmer avec virulence, où chaque ville, doit organiser en son sein une délicate cohabitation, la question n'est pas de savoir si nos préjugés religieux, ethnique et culturels sont plus forts ou plus faibles que ceux des générations précédentes ; elle est de savoir si nous saurons empêcher nos sociétés de dériver vers la violence, le fanatisme et le chaos. »⁴⁷⁴

La réflexion semble a priori répondre à une urgence qui met en cause le présent dans une incontestable violence de Soi par rapport à l'Autre, l'étranger. Mais, elle pose surtout la question d'une altérité destructrice dans un monde de trouble interculturel et ethnique. Cette conception du monde qui oppose le Soi à l'Autre, trace une certaine frontière entre les deux figures altéritaires de façon à axer le problème sur la différence. C'est-à-dire qu'elle tourne le problème ailleurs, en accusant par exemple telle idéologie au lieu de cibler ceux qui pratiquent cette idéologie. D'ailleurs, Maalouf le soulignera clairement en soutenant en effet qu'on « donne souvent trop de place à l'influence des religions sur les peuples et leur histoire, et pas assez à l'influence des peuples et de leur histoire sur les religions. »⁴⁷⁵

Cette représentation, comme nous l'avons fait remarquer, tourne certes le problème ailleurs. Mais de manière à magnifier le visage du Soi et de l'Autre. C'est-à-dire, à camoufler en quelque sorte la différence des deux figures altéritaires. Coelho s'opposera en quelque sorte à cette conception dans *Le manuscrit retrouvé* en soulignant clairement qu'elle n'aide pas à améliorer l'amour envers son prochain, car dit-il la beauté du monde

⁴⁷⁴MAALOUF A., *Le dérèglement du monde*, op. cit., p.79

⁴⁷⁵*Ibidem.*

réside dans « la différence »⁴⁷⁶. Il ajoutera d'ailleurs que « c'est justement ce qui paraît imparfait qui nous étonne et nous attire. »⁴⁷⁷

Certes l'approche de Coelho s'inscrit dans une trame narrative, et traite surtout l'amour du prochain, mais elle traite toutefois la question du monde troublé.⁴⁷⁸ Remonter le moral est pour Coelho la meilleure façon d'affronter un monde sans paix, et pour ce faire la foi en l'Autre, la communauté, est primordiale.⁴⁷⁹ Pour y revenir, ce qui oppose Malouf et Coelho semble affirmer la même chose, mais de façon un peu différent car, nous semble-t-il, l'accent est mis sur le vivre en communauté. Et, tourner le problème ailleurs ne semble pas non plus être une bonne optique, même s'il souligne aussi qu'en « posant un regard différent sur la notion d'identité, on peut contribuer à tracer, hors de l'impasse, un chemin d'humaine liberté ». ⁴⁸⁰ En fait, Maalouf souligne à la fois qu'il faut vivre en communauté, c'est-à-dire regarder l'Autre sans différence, tout en ne s'immisçant pas dans son besoin d'appartenance.

« Je ne rêve pas d'un monde où la religion n'aurait plus de place, mais d'un monde où le besoin de spiritualité serait dissocié au besoin d'appartenance. [...] Et, justement, si l'on veut éviter que cet amalgame ne continue à alimenter fanatisme, terreur et guerre ethnique, il faudrait pouvoir satisfaire d'une autre manière le besoin d'identité. »⁴⁸¹

Maalouf répond ainsi au principe d'une hospitalité universelle qui va du respect de l'identité à sa juste valeur et à ce qui le rend différent de l'Autre. C'est ainsi aussi que Schérer résume l'utopie d'une hospitalité universelle :

« L'hospitalité consiste essentiellement dans le *rapport à l'autre* qu'elle introduit. Recevoir, accueillir, reconnaître en l'autre son semblable et, de plus, apprécier sa présence, son contact, comme un apport et un

⁴⁷⁶ Paulo Coelho, *Le manuscrit retrouvé*, Editions Flammarion, Paris, 2013, p.81

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ D'ailleurs le sujet commence avec une question posée à un sage pour but de remonter le moral pour affronter un monde plongé dans un total débordement : « au moment où tout paraît terrible, nous devons remonter le moral. Alors, parle-nous de la beauté. » (COELHO P., *Le manuscrit retrouvé*, op. cit., p.76)

⁴⁷⁹ « La communauté, c'est la vie : c'est d'elle que vient notre capacité de survie. » (*Ibid.* p.125)

⁴⁸⁰ MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, op. cit., p.103

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.110

enrichissement, non comme une gêne fait passer du plan d'une conception qui valorise « le même » l'identité au détriment de tout ce qui est étranger, au plan d'une philosophie qui attache une plus grande valeur à l'autre, au respect des différences. »⁴⁸²

Pour Schérer, le monde est pris au sens même de l'hospitalité et non de l'identité, c'est-à-dire que l'étranger est prioritaire. L'hospitalité va d'ailleurs dans le bon sens du monde, puisqu'elle définit la relation interhumaine, offrant ainsi « une autre possibilité de penser et de vivre notre présent »⁴⁸³. En d'autres termes, il est question de « penser autour de l'autre, de la priorité de l'autre, et non du repliement, de la clôture sur soi. »⁴⁸⁴ Dit ainsi, l'idée semble un peu anodine, car il est clair que l'Autre (l'étranger) occupe une place assez importante dans la société. Mais il faut revenir chez Todorov, redécouvrir l'Amérique et voir comment sont traités les américains, pour comprendre une telle nécessité de donner force à l'hospitalité. En effet, *La conquête de l'Amérique* montre à quel point l'absence de l'hospitalité conduit l'humanité à l'animalisme : « l'autre était réduit, pourrait-on dire, au statut d'objet ».⁴⁸⁵

Cela dit, poser le regard sur l'Autre comme différent de Soi implique déjà une non-consideration de l'Autre en tant que sujet, mais surtout cela conduit à une attitude sauvage de l'un envers l'Autre, d'où l'importance de l'hospitalité. Faut-il souligner, par ailleurs, que « l'hospitalité fait éclater la notion du moi et d'autrui, d'égoïsme et d'altruisme. »⁴⁸⁶ Cette remarque nous semble pertinente, car non seulement elle nous propulse sur une réflexion inter-altéritaire, mais pose aussi, d'une façon ou d'une autre, l'interrogation sur l'harmonie du monde. Car, nous semble-t-il, le monde est ce cohabitation de Soi et de l'Autre, sinon cette cohabitation intercommunautaire.

Or, plusieurs rencontres dans *Un génial imposteur* donnent l'impression d'être dans un monde en désharmonie, où tout est question de lutte et de conflit, même pour avoir la paix, comme à l'exemple de la citation suivante :

⁴⁸² René Schérer, *Hospitalités*, Anthropos, Paris, 2004, p.3

⁴⁸³ *Ibid.*, p.4

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.7

⁴⁸⁵ TODOROV T., *La découverte de l'Amérique*, op. cit., p.166

⁴⁸⁶ SHERER R., *L'hospitalité*, op. cit., p.65

« Il me fallut abattre deux hommes pour avoir la paix. » (*Un génial imposteur*, p.70)

Ainsi, comment Ammi conçoit-il l'harmonie du monde, sinon comment traite-t-il la paix dans un tel environnement d'hostilité ?

1. L'harmonie dans un monde saccagé

Ce thème « d'harmonie » dans un monde saccagé n'est pas seulement une interprétation littéraire qu'on se fait de la vie en Algérie (colonisée), puisque Ammi semble l'exprimer clairement à travers la bouche de Shar :

« Je répétais inlassablement que cette terre est la terre de tous ceux qui veulent se battre pour elle, de tous ceux qui l'aiment, sans exclusive. Qu'est-ce qui interdirait, dans ce cas, à Greg Mac Namara de nous rejoindre ? Il avait sa place parmi nous. » (*Un génial imposteur*, p.104)

Autrement dit, ceux qui veulent se battre (ou qui se sont battus) pour la liberté ont le mérite de vivre mieux, d'être en harmonie avec l'espace d'Algérie. Il y a ainsi une sorte de mouvement qui veut apporter du souffle aux hommes, malgré l'espace de conflit qui y règne. C'est-à-dire qu'il y a un certain espoir de voir s'installer un esprit de confiance entre les gens (après la décolonisation ?). Mais ce mouvement semble s'estomper naturellement, sinon de la pire façon qui soit, puisqu'il ne suffit pas de vouloir vivre en harmonie pour y être déjà. En effet, cette guerre qui oppose les colonisés des colonisateurs a engendré des scènes néfastes qui ont effacé les sens même d'une vie en harmonie. Il suffit de compter les pertes humaines pour comprendre que la réalité n'apportait nul espoir :

« Le monde avait cessé d'être le monde et j'étais, moi, comme un fantôme cherchant à s'assurer que rien n'était réel. [...] Je me mis à répéter à tue-tête que ce que voyaient mes yeux n'était pas vrai. Ni rien de ce que touchaient mes mains. Mais hélas tout était vrai. Tout. Telle était la réalité du moment. Ce sol jonché de cadavres. Cette odeur de mort qui m'emplissait la bouche et se rependait dans ma poitrine et dans mon ventre. Tout hélas était vrai. Tout. Le silence glacé de la forêt. Et le ciel.

Sous sa douce lumière, des hommes avaient saccagé l'harmonie du monde. » (*Un génial imposteur*, p.110-111)

Ce qu'il faut souligner surtout dans cette relation qui a mis le monde dans un tel état, c'est surtout la relation entretenue entre les colonisés et les colonisateurs. C'est une relation de discordance et de différence, qui place l'Autre (l'étranger, le colonisateur) au cœur des problèmes. D'ailleurs, nous l'avons vu avec la précédente citation qui évoque hélas cette réalité pour le moins affligent. Le sol jonché de cadavres et l'odeur de la mort qui se rependait de partout, « tel était la réalité du moment », comme le souligne l'autre à travers la bouche du personnage.

En effet, il est clair qu'ici Ammi n'est pas dans la fiction du roman mais dans la vraisemblance, sinon dans la réalité même de la guerre de l'Algérie pour accéder à l'indépendance. Cette guerre qui aura duré huit ans, comme celle de l'Indochine dont Ammi fait très souvent le rapprochement en faisant croiser Shar à ces « rebelles » qui se battent pour leur indépendance, aura laissé derrière elle ce trauma d'une harmonie saccagée.⁴⁸⁷ Pour ainsi dire, instaurer l'harmonie n'est pas seulement une question de paix mais guerre aussi.

Par ailleurs soulignons aussi que sur le plan relationnel, cette guerre qui met en dessus-dessous l'harmonie du monde va aussi contribuer à une sorte de fraternisation.

« Une nouvelle vie commença. [...] Désormais je ne me souciais plus qu'un homme fût de mon bord ou de l'autre. Il m'importait peu de savoir que nous étions nés sur la même rive, que nous parlions la même langue ou que nous avions des ancêtres communs... » (*Un génial imposteur*, p.116)

Cette alliance est certes de cause à effet (si nous prenons la guerre comme la cause qui unit les uns et les autres à lutter pour l'indépendance), mais elle pousse aussi le Soi à s'intéresser de l'Autre sans pour autant s'intéresser à son origine ou à sa langue. Autrement dit, il est question d'harmonie entre communauté, sinon entre gens de même opinion. Cette

⁴⁸⁷ Un article de Bernard Droz évoque en effet ce massacre sur le peuple Algérien. D'ailleurs, peut-on lire dans le préambule que « la guerre civile, la vraie, c'est le peuple algérien qu'elle a ravagé » (Bernard Droz, « *le cas très singulier de la guerre d'Algérie* », Les guerres franco-françaises, Vingtième siècle, revue d'histoire, numéro 1, volume 5, 1985, p.p.81-90)

harmonie est certes peu perceptible puisqu'elle est suivie de morts et d'inégalités infligés par les dominateurs du monde, c'est-à-dire les colons, mais elle instaure quand même une certaine confiance quant au devenir de l'humanité. Et c'est d'ailleurs ce que semble espérer Shar quand dit-il, juste après le précédent discours :

« Un autre homme était en gestation, une nouvelle naissance allait advenir. » (*Un génial imposteur*, p.116)

Ainsi un sentiment d'espoir semble peser dans ce monde malgré qu'il soit en perdition totale. Mais la confrontation des colonisateurs aux colonisés ne laisse aucun doute sur le fait que verser le sang demeure l'unique solution pour instaurer la paix qui est donc la véritable harmonie du monde.

2. Une paix dans le sang

Comme souligné dans le point précédent, pour instaurer l'harmonie à l'Algérie colonisée la guerre entre colonisateur et colonisés est inévitable. Autrement dit, c'est une tentative d'instauration de la paix dans le sang. D'ailleurs nous y avons droit dans presque tout le roman. Le sang coule partout et, même s'il n'est pas facile de concevoir la paix dans le sang, les personnages – Shar en particulier – y croient fermement.

« Il me fallut abattre deux hommes pour avoir la paix. » (*Un génial imposteur*, p.181)

Pour comprendre cette conception de Ammi sur la paix dans le sang, il faut remonter l'histoire, en 712 après J.C et voir comment les troupes sont venues conquérir l'occident pour instaurer l'islam. Mais, d'abord rappelons que ce choix de faire le lien avec la guerre des religions nous vient de Ammi lui-même qui l'a évoqué passagèrement dans le roman, en soulignant justement la ténacité de ceux qui voulaient faire de l'Islam « la religion du futur. »⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Ammi souligne clairement comment cette religion du futur s'impose avec le sang. Cette allusion fait sûrement référence à la guerre menée par les Mahométans pour instaurer cette religion : « l'Islam, dit-il ensuite, est la religion du futur. Il va, et avec raison, déferler sur le monde. Ce que nulle religion n'a

Ne pas reculer devant l'horreur pour instaurer la religion musulmane qu'on dit de « paix » fait sûrement référence à la conquête Othman qui a autant bataillé pour la religion du futur. Sinon, pour revenir à ce que nous disions en 712, Chraïbi dans *Naissance à l'aube*⁴⁸⁹ raconte ce qui semble être la conquête des Maures mené avec Tariq Bnou Ziyyad. Pour Chraïbi, il n'est pas question de changer la guerre en la paix seulement, mais de changer l'ennemi en frère et faire perdurer cette paix dans le futur. C'est pour ainsi dire, il est véritablement question de demain, donc d'un monde en harmonie. Cette paix passera sans doute avec la main et la non-violence, mais la conquête, elle, laissera d'horribles traces. Ainsi, se pose la question de comment transformer « la guerre en paix » ?⁴⁹⁰

Un mot « humilité » revient dans la bouche des pactisants. Ce même mot repris par Ramadan dans *L'autre en nous* où il explique comment le regard vers l'Autre doit être un regard sans différence, un tel regard à l'Autre tel un « voyage qui mène au loin, à soi. »⁴⁹¹ Et c'est ainsi qu'il donne sens à l'humilité. C'est dit-il, « se savoir en quête, reconnaître la multiplicité nécessaire des chemins et confronter l'essence du sien aux autres : telles sont les trois dispositions fondamentales de l'humilité. »⁴⁹²

Pour revenir à Shar, la paix dans le sang est certes pour instaurer l'harmonie perdue dans le futur, mais que l'on sache il n'est nullement question d'humilité puisque le personnage semble être convaincu que la paix ne viendrait qu'en se sacrifiant pour l'Algérie. Soulignons d'ailleurs dans ce sens que la conquête de l'indépendance n'est pas semblable à la conquête tout court. Il est question ici d'un peuple dominé par des colonisateurs et qui, pour se défendre, doivent d'abord faire face à cette force dominatrice. Autrement dit, la question de l'humilité n'est pas vraiment appropriée dans ce contexte. Sauf que l'harmonie du monde n'y est pas aussi, semble-t-il. Il faut en effet vivre en harmonie pour parler de l'humilité et de diversité.

permis, l'Islam le permettra. L'Alcoran va présider le monde et nous montrer la voie. Il va terrasser les ennemis de notre foi, qui seront châtiés sans pitié pour avoir douté de sa force. Ceux qui eurent l'imprudence arrogance de croire en un autre Dieu disparaîtront. » (*Un génial imposteur*, p.59)

⁴⁸⁹ Driss Chraïbi, *Naissance à l'aube*, Edition du seuil, Paris, 1986

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.62

⁴⁹¹ RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.13

⁴⁹² *Ibid.*, p.35

« La religion de nos pères ne permet pas une telle débauche de violence, sa noblesse n'autorise pas cela. Seuls les mécréants sont capables de semblables forfaits. Leur Histoire n'est-elle pas truffée d'évènements de cette sorte ? Leurs guerres de religions sont bien la preuve qu'ils ne reculent pas devant l'horreur. » (*Un génial imposteur*, p. 114-115)

Par ailleurs, parlant de diversité et d'harmonie, il nous semble approprié de voir comment est ce mariage d'espace et d'altérité dans un rapport de différence. Faut-il rappeler que Laroui regarde le monde dans sa relation avec l'Homme ? C'est ainsi d'ailleurs qu'il fera remarquer que même si la terre demeure la même, le monde ne l'est pas forcément. En effet soulignera-t-il d'un œil particulièrement philosophique :

« "C'est bien la même terre". Mais c'est un autre monde »⁴⁹³

Ainsi, comprendre comment le monde peut ne pas être le Même nous semble tout aussi pertinente, surtout que dans ce sens il devient l'Autre qui change et qui évolue.

II. Harmonie et colonisation (conquête)

L'idée de traiter la question de la conquête avec l'harmonie du monde nous semble très pertinente dans ce sens qu'elle oriente notre réflexion sur le sujet de l'altérité dans son rapport avec l'environnement dans lequel il vit. Car, et comme dit Laroui dans ce sens, « il est fascinant de voir jusqu'où peut aller la réflexion lorsque tout est perdu. Rien n'y résiste. La nature humaine, la patrie, la religion, les idéologies, tout est fouillé, impitoyablement, pour en dénoncer les impostures. »⁴⁹⁴ Laroui fait sans doute le rapprochement d'un peuple perdu à un monde en total perdition. Il nous donnera d'ailleurs son avis là-dessus en souligna que « partir, ce n'est pas forcément l'issue »⁴⁹⁵ Autrement dit, il faut rester et lutter pour un monde meilleur.

⁴⁹³LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.43

⁴⁹⁴*Ibid.*, p.37

⁴⁹⁵*Ibid.*, p.39

Cet avis de Laroui, même s'il ne cible pas nécessairement la colonisation, nous interpelle puisqu'il soutient en quelque sorte le combat de Shar et des colonisés à défendre leur patrie, donc leur pays natal. D'ailleurs en s'interrogeant sur l'effondrement des valeurs humaines et culturelles, ne dit-il pas clairement qu'il faut les défendre ?

« Que reste-t-il, quand les valeurs s'effondrent, quand les repères s'estompent, quand le "sauve-qui-peut" devient le credo commun ? Quand l'ennemi mortel n'est plus l'Autre, très loin là-bas, mais le voisin, ou le cousin, ou même le frère ? Il reste l'individu, dépouillé de toutes ses certitudes, qui ne peut extirper au fond de lui l'horreur que par l'impensé radical. »⁴⁹⁶

Il nous semble ainsi que Laroui, même si sa réflexion traite surtout la notion de l'identité que celle de l'altérité, se porte défenseur des valeurs de Soi parmi lesquels l'amour de la patrie et « l'appartenance à une culture parfois méprisé et toujours méconnue. »⁴⁹⁷ Défendre l'appartenance, pour y revenir, est à priori le but que s'est fixé Shar puisque, nous semble-t-il, en luttant pour l'indépendance de l'Algérie, il fait d'une pierre deux coups. C'est-à-dire, donner au pays sa liberté et au peuple son identité.

La colonisation semble ainsi être l'une des causes directes qui a conduit à la dégradation du monde, en remplaçant l'esprit de paix et de convivialité par l'indifférence et le mépris du peuple colonisé. Et d'ailleurs, c'est aussi ainsi que le colon porte en lui le visage vicieux d'étranger. Remarquons par-là que ce visage d'« étranger » qui se découvre chez le colonisateur n'est nullement un reflet de « l'étrangeté » du peuple colonisé au colonisateur, au contraire ce visage est le reflet de ce dernier à ce qu'il fait au monde. Autrement dit, le monde ne s'identifie pas chez les colonisés pour qui hospitalité est d'une nature particulière, mais s'identifie chez le colon qui le saccage dans sa conquête. C'est en tout cas ainsi que nous avons compris cette Algérie considérée comme une "chose" de la France :

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.37

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p.93

« L'Algérie était son bien et nous n'étions, nous, que les enfants qu'une marâtre allait chasser de la maison de leur père. » (*Un génial imposteur*, p.124)

La conception de l'Algérie comme "bien de la France" laisse entendre que le pays n'est pas à proprement parler aux Algériens, raison pour laquelle le personnage nommé comme père le colon. C'est ce que parlera Todorov dans *La conquête de l'Amérique* en parlant de « désir de prendre » qui conduit à tout « détruire ». ⁴⁹⁸ Ce désir de conquérir, nous le remarquons d'ailleurs avec la citation précédente où la conquête pousse le conquérant à chasser les conquis dans leur propre territoire. Cette situation est, nous semble-t-il, similaire à celle du XVI^{ème} où les colons se proclamaient maître des terres colonisées. Todorov, évoquant les Espagnols, parle d'ailleurs de ce « désir de s'enrichir, vite et beaucoup, et qui implique qu'on néglige le bien-être ou même la vie d'autrui : on torture pour arracher le secret sur les cachettes des trésors. » ⁴⁹⁹

Mais ce qui attire aussi notre attention dans la citation précédente c'est surtout cette dureté envers les enfants de la maison. La réaction du père est ainsi d'une cruauté démesurée, de manière à effacer la volonté même de l'Autre. Autrement dit, l'Autre n'est là que pour obéir, sinon satisfaire les besoins du père. Todorov souligne d'ailleurs dans ce sens que le sujet « enfants » a perdu son sens d'être animé, puisqu'il n'est pas pris comme tel. Il devient ainsi un « objet » qui subit les ordres. En effet, pour qu'il soit véritablement sujet il doit être en mesure de dialoguer avec l'Autre, et non de subir des ordres. C'est d'ailleurs ainsi que Todorov conçoit la relation altéritaire comme primordiale dans la communication puisque celle-ci permet de se concevoir dans un autre Soi, c'est-à-dire comprendre à l'image de soi :

« C'est en parlant à l'autre (non en lui donnant des autres mais en engageant un dialogue avec lui) que je lui reconnais, seulement, une qualité de sujet, comparable à celui que je suis moi-même. » ⁵⁰⁰

⁴⁹⁸TODOROV T., *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p.169

⁴⁹⁹*Ibid.*, p.182

⁵⁰⁰*Ibid.*, p.169

Ainsi, non seulement la conquête instaure une atmosphère d'inégalité et de différence, elle conduit aussi à la destruction de l'Autre. Cette destruction n'est pas seulement du monde, mais du sujet lui-même, et donc de l'identité. Elle réduit ainsi le rapport de l'altérité à sens unique en faisant de l'Autre un objet. Ceci dit, la riposte de l'Autre (ici le colon) qui réduit son prochain en "esclave"(le colonisé) sous-entend déjà que la relation est chargée d'une certaine dureté, voire même de la haine. Cette atmosphère coloniale qui réduit carrément l'Autre en sujet-objet, stimule notre curiosité d'en savoir davantage. Raison pour laquelle il nous semble primordial de revenir sur la colonisation.

1. Colonisation

Evoquée comme la légitime raison de se battre contre la France, la colonisation passe ainsi pour la principale source du désordre social. Mieux encore, elle est prise pour sujet de divergence qui oppose le Soi algérien à l'Autre étranger. Autrement dit, elle est utilisée en quelque sorte comme une sorte de rideaux, une frontière qui justifie mieux la guerre des uns contre les autres. Les uns (les colonisateurs) en effet justifient la guerre par l'esprit de conquête, c'est-à-dire se battre par maintenir leur colonie, alors que les autres (les colonisés) justifient la guerre pour l'accession à l'indépendance, à la liberté. Autrement dit, ni l'un ni l'autre ne semble être dans l'erreur. La guerre est ainsi quasi-inévitable dans la terre colonisée, en tout cas pour accéder à l'indépendance. Puis, n'est-ce pas aussi dans ce sens que Maalouf explique la guerre d'Algérie ? En effet, dira-t-il :

« Vous pourriez lire dix gros volumes sur l'histoire de l'islam depuis les origines, vous ne comprendriez rien à ce que se passe en Algérie. Lisez trente pages sur la colonisation et la décolonisation, vous comprendrez beaucoup mieux. »⁵⁰¹

Maalouf semble ainsi être persuadé que la guerre de l'Algérie tient pour origine de la colonisation à la décolonisation, et il a raison de le croire parce que véritablement tout semble l'indiquer ainsi. Toutefois, nous noterons que la logique de Maalouf repose sur l'opposition d'un Islam radical à la colonisation. Autrement dit, même si tout concorde, il

⁵⁰¹MAALOUF A., *Les identités meurtrières, op. cit.*, p.67

n'est pas suffisant d'expliquer la guerre de la colonisation de cette façon. D'ailleurs, il nous semble que faire le lien entre guerre et Islam est une autre interrogation comme l'est la guerre et la colonisation.

Pour y revenir, la colonisation a complètement éclaboussé l'harmonie de l'espace algérien. Cette attitude révèle certes d'une désolation totale, mais on y découvre quand même un certain espoir chez le personnage d'y vivre en harmonie avec le peu qui reste :

« Lartigue me fit traverser tout Alger. La ville était toujours chatoyante, même si le pays était en guerre. L'air respirait l'insouciance et la désinvolture. Comme si la guerre se déroulait sur un autre continent, à des années-lumière. Il y avait de nombreux barrages cependant. » (*Un génial imposteur*, p.158)

Il est clair que le personnage ne cherche pas à cacher son dégoût face à une telle « désinvolture », mais il essaie quand même du mieux qu'il peut pour savourer ce brin de bonheur qu'il ressent en traversant librement son pays natal. Il le dira d'ailleurs, « je découvrais sous un autre jour les lieux où j'avais sévi naguère. »⁵⁰² Il est clair que l'Algérie indépendante qui croupit sous les décombres de la guerre est beaucoup appréciée que l'Algérie colonisée. C'est pour ainsi dire qu'il fait bon vivre libre, quel que soit l'état du pays, que de vivre colonisé. C'est d'ailleurs dans cet esprit de vivre libre que Ammi, par la bouche de Shar, rendra hommage à ceux qui se sont battus pour l'Algérie :

« Loin des bruits et de la fureur du monde, sur les runes de la révolution et les pierres d'un jour nouveau, j'expérimentai quelques formules qui pouvaient servir maintenant ma cause, en servant celle de l'Algérie. [...] je rappelai les cent trente-deux ans de brutalité et d'humiliation. Je parlai de nos héros tombés au champ d'horreur. [...] Je m'en pris ensuite à l'ancienne puissance coloniale. [...] Je vilipendais tous ceux qui avaient cru devoir livrer l'ultime combat pour faire triompher la France dans sa folle équipée. [...] La flamme de l'Algérie, dis-je pour clore ce chapitre, continuera de

⁵⁰²*Un génial imposteur*, p.159

brûler dans le cœur de ses fils les plus nobles.» (*Un génial imposteur*, p.188)

La colonisation semble ainsi n'être qu'un levier dans le roman pour justifier l'héroïsme des gens comme Shar, parce que le vrai sujet de la guerre s'articule autour de la liberté du pays, cet avide désir d'accéder enfin à l'indépendance.

2. Le désir d'indépendance

Nous pouvons lire dans la résolution 1514 « sur l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux »⁵⁰³ que l'Assemblée Générale de l'ONU reconnaît ce « désir passionné de liberté de tous les peuples dépendants ».⁵⁰⁴ Il n'est pas question dans ces présents de nier ou d'affirmer un tel désir, mais de voir sinon de comprendre comment ce désir pousse le colonisé à tenir tête à son colon. C'est en d'autres termes, une manière d'opposer le Soi colonisé à l'Autre colonisateur pour tenter de répondre, sinon de questionner cet élan avide de liberté. Rappelons dans ce sens que ce désir n'est littéraire mais linéaire, nous le découvrons tous le long du texte à l'exemple du passage suivant où le personnage ne cache pas ce « rêve » qui lui donne la force de lutter pour l'indépendance :

« J'ai toujours rêvé que de voir mon pays libre, nous dit-il, ce rêve est ma seule force, c'est à lui que je dois ma grade de général ! » (*Un génial imposteur*, p.50)

La force est ici morale, elle anime et encourage le personnage à ne pas perdre espoir sur l'objectif qu'il s'est fixé. Certes il est question de « rêve », mais comme nous le rappelle Bachelard « un monde se forme dans notre rêverie, un monde qui est notre monde. Et ce monde rêvé nous enseigne des possibilités d'agrandissement de notre être dans cet univers qui est le nôtre. Il y a du *futurisme* dans tout univers rêvé. »⁵⁰⁵ Le rêveur est ainsi dans ce devenir qui lui donne espoir de se battre pour changer le cours de la vie dans son

⁵⁰³ Cf., *Pour mémoire : 1960, année de l'Afrique*, Document SCEREN [CNDP-CRDP], 2010, p.9

⁵⁰⁴ *Ibidem.*

⁵⁰⁵ BACHELARD G., *Poétique de la rêverie*, op. cit., p.15-16

présent. Ce mouvement temporel qui part du passé pour amortir le présent et vivre le futur rêvé souligne non seulement que le combat est long et demande beaucoup de patience, mais aussi que le désir de voir le rêve s'accomplir est sans mesure. D'ailleurs Shar nous le rappellera dans un discours d'éloge fait à un de ses amis martyrs :

« Je ne tarissais pas d'éloges sur la raclure, rappelant combien son passage sous la bannière du III^e Reich avait été utile à ceux qui, comme moi – et nous étions nombreux – avaient à cœur de suivre ses conseils toujours inspirés. Il s'était battu avec vaillance, ajoutais-je, et il avait tenu tête à l'ennemi, en faisant preuve de cette abnégation qui est la marque des hommes d'exception. Il était mort debout, en livrant son combat ultime, avec le seul triomphe de l'Algérie pour objectif. » (*Un génial imposteur*, p.91)

Le fond du discours s'articule certes sur le sacrifice de l'homme à qui on fait les éloges, mais l'agencement des mots « vaillance », « abnégation », « tenir tête à l'ennemi », « combat ultime » « triomphe », « Algérie » et « objectif » nous renvoie plutôt au courage d'affronter la peur (l'Autre ?) pour assouvir ce désir profond de liberté. Autrement dit, c'est le désir de liberté qui prime sur le sacrifice humain. Ce qui signifie entre autres que le personnage se sacrifie pour rendre possible son désir rêvé. Pour y revenir, il nous semble que ce "désir rêvé" qui mène au suicide est en quelque sorte similaire à ce rêve comme « métaphore du possible », comme nous dit le professeur Bissani dans ce sens, en soulignant que :

« Effectivement. Le rêve est la métaphore de l'existence souhaitée. Tout en souhaitant, l'être se souhaite, du coup il devient la métaphore de son désir, de son rêve et de son souhait. Au moment où l'être ne se réalise pas comme métaphore, c'est-à-dire comme rêve possible, il devient étranger à lui-même et étranger aux autres. D'où la crise de son identité onirique, donc métaphorique ; d'où aussi la mystification de son être comme possible/impossible. »⁵⁰⁶

⁵⁰⁶BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible*, op. cit., p.52-53

Pour résumer la pensée du professeur Bissani, le rêve comme métaphore ne tient pas seulement du souhait, mais surtout d'une possible réalisation. Autrement dit, le rêveur pense surtout à la réalité qu'il s'en métamorphose, il se substitue au rêve lui-même, sinon dans notre cas il devient suicidaire pour que son rêve triomphe. Cette pensée, même si elle n'est pas exactement la même que celle de Bachelard, lui ressemble fortement car le mouvement part du rêveur et va du rêve à son cosmos. C'est-à-dire que le rêveur part habiter son rêve pour que celui-ci devienne réalité⁵⁰⁷.

Outre cette analyse qui revient encore une fois appuyer et étayer la triste réalité d'un monde algérien en désharmonie, il nous est difficile de se passer de cette question d'altérité "suicidaire" qui nous semble certes appropriée à l'environnement lui-même des personnages mais qui déborde toutefois dans l'obsessionnel. Car, en effet, c'est cette obsession de vivre libre et indépendant qui rend l'identité colonisée suicidaire. Le suicide s'inscrit donc ainsi dans un mouvement redondant qui place le sujet au défi de l'Autre. Autrement dit, le suicide est influencé par la réaction de l'Autre. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il passe du "suicide" au "sacrifice". Le sujet se sacrifie pour empêcher l'Autre de faire sien son pays, il s'agit entre autres d'une question d'amour pour la patrie.

Soulignons par ailleurs que ce suicide est encouragé et applaudi par les amoureux de la liberté et de l'indépendance, comme l'étaye la citation suivante.

« Je répétais inlassablement que cette terre est la terre de tous ceux qui veulent se battre pour elle, de tous ceux qui l'aiment, sans exclusive. » (*Un génial imposteur*, p.104)

Ainsi, la question de l'indépendance met au défi le Soi par rapport à l'Autre, quitte même à le rendre suicidaire. Cela prouve la détermination (le désir ?) du rêveur à faire de son rêve une réalité, mais cela montre aussi que le possible peut pousser à un tel désir suicidaire. Il nous semble d'ailleurs que c'est cette force de croire en la possibilité du rêve que ce dernier deviendra une réalité.

⁵⁰⁷ « En rêvant à l'univers, toujours on part, on habite dans l'ailleurs – dans un monde toujours confortable », BACHELARD G., *La poétique de la rêverie*, op. cit., p.156.

« L'Algérie avait gagné son indépendance et le droit de décider librement de sa destinée, mais des brebis galeuses avaient choisi de mener une lutte qui ne servait pas les intérêts supérieurs de la nation. » (*Un génial imposteur*, p.193)

Conclusion de la deuxième partie

En définitive, la question qui concerne le Soi dans son rapport de différence avec l'Autre nous conduit soit à dans un monde en désharmonie où l'un comme l'autre subissent ce "dérèglement", soit dans un espace où le Soi et l'Autre s'affrontent en duel pour restaurer l'harmonie perdue. Dans tous les cas, nous sommes bien dans ce dérèglement du monde qui en appelle à la conscience de tout un chacun. Et comme aux prières de celui qui s'est beaucoup donné du mal pour traiter cette épineuse question du monde dans ce dérèglement total, « il nous faut « inventer »⁵⁰⁸ une conception du monde qui ne soit pas seulement la traduction moderne de nos préjugés ancestraux ; et qui nous permette de conjurer la régression qui s'annonce. »⁵⁰⁹

Toutefois, un tel monde n'existerait que si la frontière qui oppose le Soi à l'Autre soit prise en compte et traitée en profondeur. « Il s'agit, comme nous y invite Ramadan, d'appréhender les prescriptions morales communes et celles qui sont plus spécifiques aux étapes et aux états de l'évolution morale pour remonter aux causes intérieures. »⁵¹⁰

Et à lui d'ajouter encore que « c'est cette quête, cette réforme, cette libération intérieure qui permettra, par un travail sur soi de dépassement de l'ego, d'aller à la rencontre de l'autre. »⁵¹¹

⁵⁰⁸MAALOUF A., *Le dérèglement du monde*, op. cit., p.314

⁵⁰⁹*Ibidem.*

⁵¹⁰RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.69

⁵¹¹*Ibidem.*

TROISIEME PARTIE

FRONTIERE ET COHABITATION COSMIQUE

**ETUDE COMPARATIVE ENTRE *LA PERLE DES
COMORES DE CORALIE FREI* ET *UN GENIAL
IMPOSTEUR DE KEBIR-MOUSTAPHA AMMI***

Introduction de la troisième partie

La cohabitation de l'identité avec l'altérité dans l'ailleurs (l'ici ?) nous introduit dans un monde « frappé de frontières ». C'est-à-dire, un Soi devenu étranger pour l'Autre et qui tente de survivre dans cet espace (l'ailleurs) qu'il découvre hostile et dangereux. C'est dans cet *espace de rencontre et de différence* qu'on opposera le caractère individuel-clos du personnage de Frei au caractère "universel"-ouvert du personnage de Ammi. La rencontre de deux figures altéritaires se veut une autre façon de confronter les deux mondes – l'ici et l'ailleurs – pour mesurer l'impact des espaces et le poids des frontières.

Il sera surtout question, dans cette partie, de relation entre, d'une part, une identité en quête de l'Autre, et d'autre part, une altérité coupable d'atrocités, notamment de colonisation et d'assimilation. *Ce rapport d'adversité* est à son tour fondateur des figures majeures de notre problématique, puisqu'il repose véritablement les limites – physiques et métaphysiques – de la frontière. Et qu'est-ce que la frontière si ce n'est une opposition de figures : *l'Ici / l'Ailleurs, le Soi / l'Autre, l'Individuel-local / le Multiple-Universel*.

Chapitre 7

Frontière et cohabitation dans l'espace territoire

La notion de frontière, nous l'avons sans doute remarquer dans la première et deuxième partie de notre travail, entretient des relations très significatives avec la figure de l'altérité, non seulement parce qu'en parlant de l'Autre – ne serait-ce que de l'autre soi-même – le Même considère déjà les limites (naturelles ou imaginaires ?) qui le mettent en relation avec ce dernier, mais aussi parce que la notion elle-même de "relation", voire de corrélation ou de cohabitation, introduit déjà des limites et des frontières dans ce sens qu'il faut des limites symboliques ou réelles pour parler de relation(s).

Dans cette troisième partie, nous nous intéressons davantage à cette notion de « relation », et plus particulièrement à la cohabitation cosmique qui est en fait une relation dans laquelle les frontières entre l'identité et l'altérité entretiennent des relations frontalières très étroites avec l'espace géographique dans la mesure où non seulement l'influence de l'Autre peut être – (venir) de l'espace – spatiale, comme nous l'avons vu dans nos précédents chapitres, mais aussi parce l'espace obéit à quelques principes de la figure altéraitre. Nous noterons dans ce sens que Levinas, en faisant s'élargir le champ de l'Autre par « extériorité », ou par « extension », nous invite à considérer l'espace ou les constituants de l'espace comme « l'(es) autre(s) », c'est-à-dire une (des) figure(s) altéraitre(s). En effet dit-il :

« Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne *suis* pas l'Autre. »⁵¹²

Levinas cible particulièrement "les objets environnants" de notre espace, qui sont certes des "objets" mais qui, par leur présence, communiquent quelque part avec le sujet identitaire. Cette relation dite de « cohabitation », qui réunit le sujet identitaire avec l'espace-monde (l'objet), se veut être une relation d'harmonie, c'est-à-dire une relation entre deux sujets – ou avec un sujet et un objet – en parfaite symphonie. Cela veut dire entre autres que l'espace-monde répond bel et bien aux critères du sujet, et que son rapport avec l'Homme se veut dans ce sens altéraitre et frontalière.

⁵¹²LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, op. cit., p.21

Toutefois, notons que même si l'espace-monde est à proprement parler une figure altéritaire qui communique avec l'Homme, il apparaît souvent avec le visage d'« Autrui ». Car non seulement il est assimilé la plus part de temps en l'Homme lui-même (en parlant par exemple d'un terrien comme d'un Arabe ou d'un Européen...), mais aussi parce que ce dernier (en tant qu'identité) « l'absorbe »⁵¹³ aussi. C'est-à-dire que les émotions sont recensées le plus souvent à l'image de l'Homme. C'est dans ce sens que nous comprenons le rapport entre le pays et l'identité, et c'est aussi dans ce sens que nous comprenons mieux Debray quand il compare la mort d'un pays (le monde, l'espace) à celui d'un individu :

« Un pays comme un individu peuvent mourir de deux manières : dans un étouffoir ou dans les courants d'air »⁵¹⁴

Le rapport fait entre la figure altéritaire « pays » et la figure identitaire « l'individu » démontre bien combien les frontières sont vraiment très minces entre l'entité « pays » et l'identité « individu » ; mais surtout le rapport démontre comment le « pays » et « l'individu » peuvent inverser les rôles à tout moment. En effet, on imagine que « le pays » qui "étouffe" prend la place de l'individu en même temps que « l'individu » qui meurt de "courant d'air". Mais en parlant surtout du pays qui meurt "étouffé", puisque nous sommes à étudier la personnification du « pays » en tant que figure altéritaire, cela nous renvoie à une représentation spectaculaire qui n'est propre qu'à l'homme (l'individu), c'est-à-dire à son manque de souffle, par exemple, ou à son incapacité de respirer, sinon à son image d'identité en agoni...

Nous voyons donc comment l'Autre "sujet-objet" (l'espace-monde) devient l'Autre "sujet" tout court. D'ailleurs, nous remarquerons que l'Autre en tant que "espace-monde" ne s'assimile à l'Autre dit sujet que pour s'identifier en lui (par exemple, le Français, l'Africain, le Maure...), c'est-à-dire pour agir en son nom. Ainsi, le « Français » agira donc au dos de la « France » (c'est-à-dire les Français), comme l'Africain sera le visage de l'Afrique (les Africains) et le Maure sera l'image de toute la communauté maghrébine... ;

⁵¹³ Nous citons encore une fois Levinas qui, dans *Humanisme de l'autre Homme* (LEVINAS E., *op. cit.*), parle d'une relation de l'autre qui s'« absorbe dans le même » (p.64)

⁵¹⁴ DEBRAY R., *Eloges des frontières*, *op. cit.*, p.81

tant dis que, s'agissant de la « France » elle-même, l'image renvoie plutôt à son leader (le président), ou à la politique, à la culture...

La représentation de l'Autre par « extension »⁵¹⁵ nous semble donc plus qu'intéressant dans ce sens qu'elle s'intéresse à l'Autre et à l'Autre de l'Autre, sinon à l'Autre (image) de Soi-même. Ceci dit, nous ne limiterons pas seulement notre champ de recherche sur la figure altéritaire de l'Autre, ni à son mode de fonctionnement seulement mais à tous ses constituants, représentatifs, imaginaires ou symboliques. Nous nous attellerons ainsi à poser l'interrogation sur l'Autre comme étant un sujet-objet à trait divers, à la fois dimensionnel et frontalier, mais aussi à la fois comme l'Autre et l'Autre de l'Autre...

I. Visage d'un espace rural

Avant de nous attaquer à ce qu'est le visage de l'espace interne dans le récit, il nous semble important de rappeler encore une fois qu'étant une figure altéritaire, l'espace porte un visage pour le moins remarquable dans son rapport avec l'altérité identitaire dans le roman. Ceci, parce qu'il partage à la fois l'atmosphère dans lequel vivent les personnages pour mieux cadrer leurs actes, mais aussi parce qu'il est l'élément clé pour comprendre davantage les raisons qui poussent les personnages à se haïr ou à s'aimer. Rappelons que Tahar Ben Jelloun, dans *L'écrivain public*, s'interrogera sur son amour à (sa) Fès qui, malgré une enfance difficile, lui est indéfinissable :

« Comment aimer cette ville qui m'a cloué à terre et a longtemps voilé mon regard ? Comment oublier la tyrannie de son amour aveugle, ses silences lourds et prolongés, ses absences tourmentées ? Quand je marche dans ses rues, je laisse mes doigts sur la pierre et je traîne mes mains sur les murs jusqu'à les écorcher et en lécher le sang » ?⁵¹⁶

⁵¹⁵ A titre de précision, quand Levinas parle de l'Autre par « extériorité » il nous renvoie à cet Autre qui peut être l'Autre pour s'entretenir avec l'Autre identitaire comme avec l'Autre de l'Autre, c'est ce que nous appelons ici « l'espace-monde ».

⁵¹⁶ BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public*, op. cit., p.41

Remarquons dans cette interrogation que « l'amour aveugle » que porte le personnage à l'endroit de Fès, semble être lié, certes apriori à l'amour d'une ville natale, mais surtout à la relation qu'il entretient avec la ville. Soulignons d'ailleurs que les sentiments vont dans les deux sens : d'une part, nous avons un personnage qui avoue son attachement à l'espace qui l'a vu grandir (d'ailleurs, son affection le témoigne profondément quand il parle de « laisser les doigts sur les pierres », ou de trainer ses « mains sur les murs » en signe de caresse) ; et d'autre part nous avons un Fès qui l'accompagne, ne serait-ce qu'avec un lourd « silence », en marquant surtout son amour, ne serait-ce que par tyrannie. Ceci dit, l'espace (Fès) nourrit cet amour en sa manière. Ainsi, les deux figures altéritaires s'accompagnent mutuellement.

Précisons avec Levinas dans ce sens que « le fait de partir de soi et la séparation elle-même, ne peuvent se produire dans l'être qu'en ouvrant la dimension de l'intériorité »⁵¹⁷, cette dimension est notre perception à l'être qui est en nous-mêmes et qui plus est le reflet de l'Autre. Autrement dit, et c'est ce que soutient aussi Kristeva, comprendre l'Autre c'est se comprendre soi-même. Sinon pour revenir à Ben Jelloun, Fès accompagne le personnage parce que le personnage le porte en lui. Ce rapport de l'Autre altéritaire (le personnage) à l'Autre de l'Autre (Fès à travers le personnage) est le même, il nous semble, qu'au rapport de l'Autre (l'espace) à l'Autre (le personnage).

Ainsi, l'étude de l'espace-monde doit forcément commencer par l'étude de notre espace interne. Et l'espace interne ne peut être compris, il nous semble, qu'après l'avoir assimilé aux vécus du personnage. En d'autres termes, nous avons à comprendre le personnage pour comprendre l'espace dans lequel il vit. A proprement dit, la compréhension de l'Autre comme espace-monde passe par Autrui, sinon par l'espace intérieur du personnage.

Ceci dit, l'Autre – de l'espace-monde – deviendra l'Autre –du personnage– pour être l'Autre qu'il est réellement, c'est-à-dire un autre Soi. C'est d'ailleurs ainsi que Debray citera un certain Christian Jacob pour qui, affirmera-t-il, la conception de « la carte est une projection de l'esprit avant d'être une image de la terre ».⁵¹⁸ Autrement dit,

⁵¹⁷*Ibid.*, p.334

⁵¹⁸DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.17

géographiquement parlant, la carte est une représentation frontalière qui implique des espaces réduits à d'autres espaces plus grands et plus ouverts. Mais pour comprendre ces espaces représentés dans la carte, et ce quelle que soit la taille de la carte, pour avoir une image exacte ou approximative de cette représentation cartographique, le Soi observateur est obligé de passer par un calcul spirituel, sinon un exercice moral pour convertir la dimension extrêmement petite en quelque chose de géant. Et c'est exactement ainsi que nous comptons saisir la représentation de l'espace-monde. C'est-à-dire, passer les frontières de l'espace comme objet en espace comme figure altéritaïre, en passant par l'intellectualité et la morale⁵¹⁹.

L'image d'une ville – comme la conception d'un espace – est ainsi une conception de nous-mêmes pour un endroit habituel ou non. Si Coralie Frei représente son espace interne comme une « prison », cela suppose qu'elle s'y sent enfermée, comme Kebir-Moustapha Ammi quand il pense trouver dans le sien une lueur d'espoir et de liberté. Mais d'abord distinguons cette clôture de chez C. Frei à celle de chez K-M. Ammi. Chez la première les frontières sont clairement avouées, contrairement au second chez qui les frontières sont introduites par la soif de liberté. Et d'ailleurs, nous noterons que malgré ce fait que l'atmosphère n'est pas le même dans les deux romans, il semble se tracer les mêmes frontières : celles d'un espace réduit à la domination coloniale. Reste à chacun de deux auteurs de suivre le chemin qui lui semble idéal pour s'en détacher. C'est ainsi que Catidja décidera de partir en France pour fuir les siens,⁵²⁰ alors que Shar engagera le combat pour la liberté des siens.

Nous reviendrons aussi sur cette opposition qui semble indiquer que les frontières interagissent avec le sujet. Pour l'heure, commençons par le commencement en revisitant le visage de la ville natale.

⁵¹⁹ Debray nous souligne ainsi, rappelons-le, que « la frontière est une affaire intellectuelle et morale » (*Ibid.*, p.17)

⁵²⁰ Notons à ce propos que Faïza ne semble pas partager le même avis que Frei en affirmant qu' « avoir un chez-soi vaut tous les sacrifices. » (Faïza S. Y., *Ghizza, à tombeau ouvert, op. cit.*, p.62)

1. Visage d'une ville natale

S'il y a un point commun qui lie la vie de Catidja à celle de Shar, c'est bien-sûr la ville natale. Car non seulement elle est représentée comme un espace vide et ruiné chez les deux personnages, mais aussi comme un lieu hostile et inhospitalier. Certes le degré d'accueil varie d'une ville à une autre. Chez Coralie Frei par exemple, ce sont les coutumes qui sont une fatalité pour les gens⁵²¹ alors que chez Ammi ce sont plutôt les montagnes qui se distinguent très hostiles.⁵²² Les villes qui accueillent les personnages semblent trancher sur leur destin, car contre l'hostilité Shar qui répondra par la ruse en finira rebelle, contrairement à Catidja qui répondra à la fatalité (l'inévitable) par la fuite.

Le visage de la ville semble ainsi s'imposer lui-même chez les personnages et, par conséquent, conduire ces derniers à s'y conformer selon l'atmosphère qu'il fait. Soulignons d'ailleurs dans ce sens que dans les deux romans l'atmosphère n'est pas du tout conciliant avec les personnages, même s'il est particulièrement convivial chez Frei que chez Ammi où l'hostilité fait état de rage. Ainsi la ville de Ouani qui abrite Catidja en personnage « étranger »⁵²³ ressemble-t-elle vraiment à la vieille ville de Sheffield où les trous des montagnes supporteront Shar en « homme inutile » ?

Il est vrai que la ville natale inspire le personnage. C'est ainsi que Catidja héritera de la passivité et de la naïveté des gens de Ouani :

« Les hommes d'Ouani. Ils jouaient à longueur de journée aux jeux de société, traînaient dans les *Bangwés* discutant de tout et de rien en tirant un chapelet qui n'en finissait guère, ou faisaient des heures supplémentaires à la mosquée pour tromper leur oisiveté. » (*La perle des Comores*, p.172-173)

⁵²¹ L'inconnu de l'Océan c'est vous les « jeunes Anjouanais, braves et instruits qui subissez les coutumes de votre pays comme une fatalité. » (*La perles des Comores*, p.13)

⁵²² « La naissance de Shar dans une montagne hostile où le sort s'était acharné sur les siens. » (*Un génial imposteur*, p.19)

⁵²³ « Il me paraissait évident que chez moi c'était Ouani. Quoique, en réfléchissant bien, je m'y étais toujours sentie étrangère. » (*La perles des Comores*, p.200)

Cette habitude à ne rien faire est le rêve de Catidja qui espère en effet décrocher un mari avec qui tout sera si simple et si facile :

« Je m'autorisais à rêver. De ce jour où je m'appellerai Madame Joël, où j'habiterai une belle demeure dans une ville merveilleuse loin d'Ouani. Je n'aurai plus à aller puiser l'eau du puits ni de la rivière, elle coulera d'un robinet. Ni à aller ramasser le bois au champ pour ma cuisine, j'aurai un réchaud à gaz. Je ne serai plus obligée de gratter le fond de mes casseroles avec le charbon de bois pour les faire briller, car elles ne se saliront pas. La nuit venue, je n'aurai pas besoin d'allumer la lampe à pétrole ou à huile pour retrouver ma couchette, et de l'éteindre rapidement pour épargner le carburant. La lumière jaillira des murs et du plafond et éclatera toutes les pièces. La nuit sera aussi claire que le jour » (*La perle des Comores*, p.240-241)

Catidja finira-t-elle ainsi à se convaincre que tout doit être dans la simplicité et la facilité, c'est pourquoi la seule issue pour elle de vaincre la « fatalité » demeurera la fuite pour une autre vie. Elle le dira elle-même, partir est la seule arme contre tous ses soucis :

« Partir loin de cette île qui ne m'inspirait que colère, révolte, ressentiment, mépris, haine et dégoût, loin de mon père avec ses cris et accès de colère, de ma mère avec sa collection de maris. Loin de la pauvreté, de la dépendance, des humiliations et des contraintes. Vivre libre. Parler sans baisser les yeux. Marcher sans trébucher. Ecouter sans me faire rabrouer. Manger avec appétit. Exprimer mes idées. Dormir en suspendant toute garde. Me réveiller sans craindre l'inattendu. » (*La perle des Comores*, p.365)

Tout plaquer et fuir sans lutter, c'est ce qu'aura compris la petite Catidja pour s'échapper à tous ses maux, contrairement à Shar pour qui lutter pour vivre (ou survivre) vient forcément de son petit trou de naissance où, à treize ans, il a dû apprendre de son père que la vie est une lutte sans merci, quitte même à en payer le prix. Le père de Shar a en effet perdu ses membres en manifestant contre la France pour avoir des droits supplémentaires pour avoir combattu les Allemands :

« Son père avait bénéficié un temps d'une pension de guerre, pour avoir combattu les Allemands, mais il avait eu l'outrecuidance de prendre part, un jour, le 8 mai 1945, en plein cœur de Sétif, à une manifestation pour demander des droits supplémentaires à la France : dans la violente répression policière qui avait suivi, il avait perdu l'usage de ses membres, sous les yeux de son fils – Shar avait treize ans –, avant de se voir privé du maigre pécule que les exploits dans les Ardennes lui avaient valu. » (*Un génial imposteur*, p.19)

C'est donc naturel pour Shar de se montrer résistant, car c'est ce qu'il aura appris de sa ville, et de son père surtout. Nous noterons qu'entre-temps, la France qui est citée comme la cause de sa ruine deviendra son ennemi premier contrairement chez Frei où cette même France est présentée comme le pays de la liberté. Nous allons y revenir, mais pour l'heure ce qui nous intéresse le plus c'est surtout cette complicité de la ville à la vie du personnage. Car, comme nous l'avons vu, la vie ne communique pas seulement avec le personnage en tant que Autre, elle lui communique aussi des sentiments.

2. Sentiment de solitude

La ville, étant le visage qui représente l'Autre (le citoyen) dans toutes ses dimensions (physique et/ou métaphysique), nous pouvons ainsi comprendre qu'elle vit ou qu'elle fait vivre ses émotions. Nous ne pouvons pas, en effet, omettre le fait que la ville se sent seule – et dans "seule" nous sous-entendons un sentiment d'éloignement – ou qu'elle exprime ses sentiments à travers l'image de l'Autre, puisque l'image de la ville inclue automatiquement tout ce qui est environnement, sujet comme objet. Soulignons néanmoins que ces sentiments se font surtout ressentir à travers le sujet animé (l'homme), et plus particulièrement chez les personnages principaux. C'est dans ce sens que nous comprenons cette image de Shar contre tous⁵²⁴ ou encore celle de la petite Catidja renfermée sur elle-même.

⁵²⁴ A souligner dans ce sens que l'imposture de Shar commence d'abord avec les siens, puis s'élargit contre tous, les Français y compris. C'est ainsi que l'image d'imposture prend un sens particulièrement de vengeance et d'hostilité.

Chez Coralie Frei, l'image de la ville prend certes une posture d'intimité sur le personnage. Celle-ci se montre d'ailleurs très affectueuse envers ce dernier. Et à Catidja d'en témoigner :

« Le dos tourné au badamier et ses danseurs, je regardais le lointain. Là-bas, dans l'immensité de la mer, quelque chose me fascinait et m'attirait plus que les danses et les jeux salaces de mes compatriotes, plus que le sable chaud de cette plage sur laquelle je brûlais mes fesses sans le sentir. J'ignorais la brise iodée qui caressait mon visage, ainsi que le soleil qui dardait ses rayons sur mon corps en tentant de réchauffer mon cœur sans pouvoir y parvenir. L'inconnu du revers de l'Océan était si intense que j'en oubliai mon identité. Sans m'en apercevoir, j'étais déjà en train de renier les miens. Leur civilisation, leur culture, leurs coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. » (*La perle des Comores*, p.135-136)

Le personnage marque lui-même une certaine distance vis-à-vis de la ville, laissant ainsi cette dernière dans une vaine tentative d'affection. En effet, même la posture du corps (« le dos tourné au badamier et ses danseurs ») le démontre clairement, le personnage fuit sa ville au profit d'une autre qu'il scrute au loin. Il y a donc une distance claire entre le personnage et la ville. Cette distance est certes alimentée d'une intention de rupture clairement avouée chez le personnage (« j'ignorais la brise iodée qui caressait mon visage, ainsi que le soleil qui dardait ses rayons sur mon corps en tentant de réchauffer mon cœur sans pouvoir y parvenir »). Mais, le plus important à souligner ici c'est que le personnage semble agir sous l'impulsion. D'abord, d'une obsession qu'elle souhaiterait accomplir (c'est-à-dire aller à la rencontre de l'Autre, à l'autre côté de l'horizon), mais aussi pour fuir une culture fatale dans laquelle elle ne se reconnaissait plus (« **leur** civilisation, **leur** culture, **leurs** coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. »)

La solitude chez Frei est ainsi partagée entre le personnage qui en a marre d'être victime d'une culture fatale qu'est la sienne et la société qui la pratique. Et c'est exactement pareil quand Catidja évoque la « prison » de chez son père. C'est en effet une prison psychologique qu'elle partage avec son père, puisque l'un – le père – ordonne et

l'autre – la fille – exécute sans objection.

« De ma prison, chez mon père, j'entendais les échos des chants et le son des tam-tams, les cris des enfants et les murmures des gens qui se rendaient à la fête puis en revenaient. J'étais interdite de sortie. J'étais punie pour nulle faute. » (*La perle des Comores*, p.138)

Cela ne semble pas être le cas chez Kébir-Moustapha Ammi, car même s'il y a un conflit net entre la ville et le personnage, et même si ce dernier est aussi attiré par l'ailleurs, une forte attraction semble les réunir. Ceci, d'une part, parce qu'il y a une forte mobilisation du pays vis-à-vis du personnage, de sorte que même si ce dernier fuit mais le pays le suit toujours :

« J'ignorais que l'Algérie me rattraperait dans une rue anonyme, un soir. Je m'étais persuadé que je n'avais rien à voir avec ce pays, je l'avais rayé de mon existence. Je n'avais jamais éprouvé le désir d'aller sur les traces de mon père. Peut-être voulais-je occulter cette souffrance en n'allant pas où il avait tant souffert. » (*Un génial imposteur*, p.16)

Mais aussi, d'autre part, parce que le personnage lui-même, contrairement à Catidja, ne semble pas renier la part du pays qui est en lui⁵²⁵.

« Je ne pouvais pas continuer d'enterrer une part de moi-même et faire semblant de vivre comme si de rien n'était. » (*Un génial imposteur*, p.15)

Cependant, nous ne pouvons pas nous empêcher de souligner ce conflit entre le personnage et le pays (la ville), qui est entre autres un conflit avec la société elle-même, puisque c'est finalement la posture insoutenable de celle-ci qui alimentera l'imposture de Shar jusqu'à s'en révolter.

On notera de part et d'autres que c'est avec la société que s'arbitre l'atmosphère de conflit entre les personnages – pour Catidja comme pour Shar – et la ville. Autrement dit,

⁵²⁵ Il est à souligner ici que le personnage, qui n'est pas à proprement dit Shar lui-même mais une image de Shar – puisqu'il porte son sang –, réagit en Shar (sinon comme Shar), c'est ainsi qu'il se sent attiré par le pays de son père

la société inflige ou nourrit (intentionnellement ?) le sentiment d'éloignement entre la ville et le personnage, raison pour laquelle il nous semble judicieux de se pencher davantage sur ce fait qui semble administrer les frontières entre la ville et les personnages.

3. Vulgarisation de la société

Le sentiment d'avoir une société vulgaire à l'encontre de Soi vient donc de ce fait que, comme nous l'avons vu dans le point précédent des frontières entre la société, la ville et le personnage, l'application de certaines règles coutumières dans le quotidien devient chose insupportable. Et ce, que nous parlons de Catidja à l'image d'un personnage soumis, ou de Shar qui incarne le parfait exemple d'un personnage révolté. En effet, le discours entre la société et les personnages semble parfois insolent, agressif, voire même très violent. Ceci parce que le principe de la société demeure le respect d'un certains nombres d'ordres établis par la société et dont il faut respecter.⁵²⁶ Nous citerons Weil dans ce sens qui affirme clairement qu'une relation ne peut en être une sans le respect des uns envers les autres, c'est-à-dire suivant l'ordre social.⁵²⁷

« L'âme ne souffre une violence spirituelle de la part des circonstances extérieures que dans ce cas. Car celui qui est seulement arrêté dans l'exécution d'une obligation par la menace de la mort ou de la souffrance peut passer outre, et ne sera blessé que dans son corps. Mais celui pour qui les circonstances rendent en fait incompatibles les actes ordonnés par plusieurs obligations strictes, celui-là, sans qu'il puisse s'en défendre, est blessé dans son amour du bien. »⁵²⁸

Pour y revenir, le respect de l'Autre en tant qu'être social semble absent chez Coralie Frei où la notoriété de l'un est un « karma » pour l'Autre⁵²⁹. Nous pensons

⁵²⁶ Weil parlera d'ailleurs de l'ordre comme étant le premier besoin de l'homme. Autrement dit, le respect de l'ordre social est primordial pour maintenir l'équilibre entre tous. C'est-à-dire, tisser « un tissu de relations sociales tel que nul ne soit contraint de violer des obligations rigoureuses pour exécuter d'autres obligations. » (WEIL Simone, *L'enracinement, op. cit.*, p.11)

⁵²⁷ Notons en guise de remarque que Weil tacle particulièrement la considération du gouvernement vis-à-vis de la classe ouvrière.

⁵²⁸ *Ibidem.*

⁵²⁹ Ici, nous ne parlons pas de l'ordre hiérarchique, mais plutôt de l'ordre qui implique un état d'âme.

particulièrement à ce discours d'une « importante nouvelle » (p.41) qui s'annonce pourtant comme une condamnation d'un "impardonnable erreur". L'exagération fait sur l'Autre rend ainsi vulgaire, pour ne pas parler encore une fois « d'autoritaire » la relation du père à sa fille⁵³⁰. Cette image nous interpelle particulièrement parce qu'elle est censée représenter la figure paternelle dans la société anjouanaise. Or celle-ci, la figure du père, « pratiquait la torture silencieuse, avec une toute nouvelle arme, plus subtile, plus percutante : l'humiliation. »⁵³¹

La société à l'image du père de Catidja est donc, aux yeux de cette dernière, très vulgaire dans ce sens qu'elle ne laisse aucun temps de répit, ne serait-ce que pour aller s'émerveiller avec les autres ailleurs⁵³². Toutefois, cette diabolisation de la société semble surtout s'abattre comme une malédiction sur la figure féminine qui est par ailleurs "l'honneur" de la famille. Autrement dit, là où Catidja voit le diable en personne, d'autres, même s'ils ne consentent pas forcément à toutes les répressions faites à Catidja, y voient tout de même une sorte de rôle paternel qui consisterait à empêcher la fille de commettre "d'irréparables dégâts" sociaux de nature impurs à la juste valeur de cette fille, l'honneur de la famille. C'est ainsi que le cercle du père s'élargit, rabaissant ainsi la figure féminine, sinon la fille en particulier, dans la société⁵³³.

Chez Shar la différence est beaucoup plus accentuée, non pas seulement parce qu'il (le personnage) est un homme, mais parce qu'il ne recule devant rien pour manifester son mécontentement et défendre lui-même son honneur. C'est donc lui qui met la société à

⁵³⁰ D'ailleurs, à titre de rappel, la relation de Badjini envers toutes les autres figures altéritaires est particulièrement une relation basée sur l'influence et l'autorité, parce que celui reçoit tous les considérations de la société. Ce qui le pousse entre autres à en exagérer largement. Nous pouvons lire entre autres que « nul Ouanien n'avait l'audace d'interférer dans les affaires de Badjini. » (*La perle des Comores*, p.18)

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² « J'étais interdite de sortie. J'étais punie pour nulle faute. » (*Ibid.*, p.318)

⁵³³ Catidja en éprouvera une sorte de dilemme, ne sachant quoi faire face à cette non-considération de sa juste image : « je baissai la tête, gênée, me fit violence pour retenir mes larmes. Larmes de honte ou de colère, les unes comme les autres empoisonnaient mon existence. A force de les retenir, je finissais par m'y noyer. Verser des larmes n'était pas la solution. Ma présence à cet endroit était entièrement méritée. Je l'avais voulue, au moins autant que je n'avais pas demandé à venir au monde avec un vagin à la place d'un pénis, obligée de relever ma jupe et m'accroupir pour uriner, quand d'autres n'avaient qu'à baisser leur culotte, à relever leur boubou ou à déboutonner leur pantalon pour s'adonner à la tâche. Les larmes n'apportaient qu'une humiliation de plus à une condition que je rejetais de tout mon être. Je défiais le regard de mes tortionnaires. » (*Ibid.*, p.220-221)

"genou" en lui infligeant son comportement d'imposture. Cette dernière, la société algérienne particulièrement, se décrit donc comme étant renfermée sur sa naïveté. Ce qui fait que, parallèlement, c'est la société colonisatrice qui se prouve très vulgaire aux yeux de Shar. Et d'ailleurs cela est clairement décrit dans les premières pages du roman, dans un passage qui compare en quelque sorte la posture de Shar à celle des colons.

« En un mot, il avait beau être le fils de cette montagne austère, il avait de l'allure. Son élégance naturelle le préservait de la faconde vulgaire des maîtres de l'heure qui ricanaient lorsqu'ils ne vociféraient pas. » (*Un génial imposteur*, p.20)

Cette distinction qui décrit Shar comme le fruit d'une société coloniale à caractère imposteur, place justement Shar au sein de cette société tout en le distinguant, c'est-à-dire en lui donnant l'image d'être encore plus meilleurs qu'elle. Autrement dit, Shar représente en quelque sorte l'image de l'imposture coloniale, mais vraiment encore mieux qu'eux les colons. D'ailleurs, c'est clairement dit dans le roman, pour que Shar devienne encore meilleur il lui fallait se rendre à la source (en France) et s'y abreuver.

« J'ai une grande nouvelle pour vous, me dit-il. – Que dois-je craindre, monsieur ? dis-je avec ironie. – On a trouvé que vous étiez un excellent soldat et que vous pouviez devenir meilleur encore. – Et que dois-je faire pour cela ? – Commettre la pire des infidélités pour un homme comme vous qui aime passionnément sa terre. – Je me disais bien, monsieur, qu'il convenait de redouter le pire ! – Il vous faut en effet traverser la mer et aller en France ! » (*Un génial imposteur*, p.168)

Shar est donc ce fruit d'une société coloniale qui a fait de lui ce qu'il est devenu, ce qui signifie entre autres que celle-ci – la société coloniale – s'identifie en lui.

Nous soulignerons toutefois que c'est cette différence d'ordre purement social qui distingue le texte de Kebir-Moustapha Ammi à celui de Coralie Frei dans ce sens que chez le premier, la liberté du pays est aux mains des colonisés et pour cela le comportement "vulgaire" ne peut venir que de l'Autre, le colon ; alors que chez la seconde, le colon est au contraire l'espoir d'une vie de liberté, raison pour laquelle le comportement "vulgaire" ne peut venir d'eux mais des indigènes. Aussi, nous noterons que l'image d'une société

« vulgaire » ne fait pas forcément référence à un comportement typiquement « grossier » - même si il l'est dans certains passages -, puisque parfois la description d'une scène plutôt « banale » comme celle des Ouaniens jouant à longueur des journées (*La perle des Comores*, p.172-173), ou celle d'une France manipulatrice qui conçoit une « liberté à plusieurs facettes » pour tromper les Algériens (*Un génial imposteur*, p. 69), renvoie déjà à une image très « vulgaire » dans ce qu'elle freine en quelque sorte le rêve du personnage.

Fort est de noter que c'est l'espace rural qui cherche à s'identifier chez les deux personnages – chez Shar comme chez Catidja –. Ces derniers sont en perpétuels fuites, le premier fuyant d'abord son destin avant d'y tenir face ; et la seconde fuyant dans le but d'aller encore plus loin. C'est ainsi que « l'horizon » devient une obsession pour les deux personnages. Mais d'abord, quitter le « trou » et/ou la « prison » de naissance pour une ville enviée : la capitale.

II. Visage d'un espace capital

Notons de prime abord que, comme nous l'avons sans doute remarqué dans la première partie de ce chapitre, contrairement à Coralie Frei chez qui le temps est une dure épreuve, ce qui condamne le personnage à la patience avant de rejoindre l'horizon, chez Kebir-Moustapha Ammi le temps n'est pas vraiment pris en considération que lorsque le personnage veut reprendre le dessus de sa vie, c'est-à-dire libérer l'Algérie et les siens. Autrement dit, et c'est ce qui oppose encore une fois le personnage de Ammi à celui de Frei, la quête n'est pas vraiment la même et, nous semble-t-il, la rencontre des villes en est aussi pareil. Ainsi, le passage de Shar à Alger pour rejoindre l'Europe, même s'il est significatif ne sera que momentané alors qu'à Mutsamudu Catidja y demeurera un moment avant de rejoindre la France.

Mais, d'abord, soulignons que le personnage de Frei s'inscrit dans une logique Debrayienne qui voit en l'autre ville une autre vie. « Aucun *quartier* [de Paris] ne ressemble à un autre. [...] Chacun a son style ses grands hommes en plaque ou en plâtre, son amour-propre, son costume, accent, patois, et tout ce folklore sédimenté par les siècles

fait plus qu'une carte postale : une connivence sous-cutanée. »⁵³⁴ Certes, la comparaison est géographiquement, sinon socialement, inappropriée puisque Debray compare sa ville natale à la ville très convoitée de Paris. Mais, toujours est-il qu'il y a cette attirance d'une ville capitale qui demeure la même. Nous retrouvons en effet, et à plusieurs reprises, cette attirance d'une ville capitale chez Catidja pour qui découvrir Mutsamudu est un « rêve » d'enfance ; Tant dis que chez Shar marcher sur le sol d'Alger ne révèle qu'un sentiment d'étrangeté d'être sur un « sol inégal ».

Le visage de la ville capitale est ainsi muselée, non pas derrière la beauté géopolitique qu'est la sienne mais devant une idée particulière, à la fois de convoitise et de « liberté », pour Shar comme pour Catidja.

L'idée d'une ville capitale convoitée est néanmoins accompagnée de risques et de dangers perpétuels, contrairement à la ville rurale qui souvent y échappe. Ce « paradoxe de cosmicité »⁵³⁵, comme le soulignera Bachelard dans *La poétique de l'espace*, est particulièrement l'autre visage de la ville qui nous intéresse dans ce sens que, non seulement il fait s'affronter au personnage une autre réalité contrairement à ses espérances, mais le pousse aussi à prendre d'autres initiatives plus contraignantes comme considérer l'horizon, sinon à se lancer dans d'autres aventures.

1. Visage d'une ville capitale

Considérer la ville capitale est une obsession, surtout pour Catidja qui y voit une chance d'aller là où nombres de Ouaniens échouent. En effet, chez Frei la ville capitale est une autre ville, mais bien plus meilleure que n'importe quelle autre ville de l'île. Elle est ainsi magnifiée et sa beauté fait rêver tous les enfants – voire même les vieux – de Ouani, la ville où est né le personnage principal de *La perle des Comores*. C'est en effet ce que nous en ressortissons de la description de la ville capitale, qui est à la fois un rêve pour tous les enfants, les filles en particulier, mais surtout un sens de notoriété pour ceux qui y vont et un signe de paraisse pour ceux qui s'enferment à Ouani :

⁵³⁴DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.45

⁵³⁵BACHELARD G., *Poétique de l'espace*, op. cit., p.68

« Mutsamudu était le rêve de tous les enfants, les filles notamment, dont la plupart étaient conscientes de n'avoir, avant longtemps ou même jamais, la chance de voir la ville. Elle n'était située qu'à une heure de marche, mais les Ouaniennes ne sortaient jamais de leur village. Voir-même de leur maison pour la plupart. Elles y naissaient, y grandissaient pour donner la vie à leur tour et y mouraient. Tel était leur destin. » (*La perle des Comores*, p.194)

Découvrir Mutsamudu, la ville capitale, est donc une étape cruciale de la vie, mais surtout une sorte d'accomplissement de désir enfui, sinon un pèlerinage⁵³⁶. Un pèlerinage qui commence depuis l'enfance, il nous semble, puisque le rêve alimente le désir de visiter le lieu qui est, pour ne pas dire saint, vénéré par tous les enfants. L'aventure commence donc avec le rêve, et après le rêve la fascination, l'attrance...

La quête de la ville capitale naît ainsi d'une rêverie d'enfance, qui elle aussi nourrit du rêve de voyager et d'un fort désir de découvrir l'horizon. Autrement dit, la rencontre de la ville capitale est comme un "virus" qui se transmet d'un sujet à un autre grâce (à cause ?) aux désirs refoulés de toute une ville et le rêve partagé de toute une génération. C'est d'ailleurs ainsi que nous parlions tout à l'heure de pèlerinage.

Chez Ammi, la ville capitale n'est pas seulement un lieu de pèlerinage mais surtout de mémoire. En effet, contrairement à Mutsamudu où Catidja ira chercher une vie de rêve, Shar ira en Alger non pas parce que la « vieille ville » la séduisait autant mais parce qu'il lui fallait fuir son passé qui le suivait partout. Le personnage principal sera ainsi accueilli en *fugitif* en Alger et pourchassé par la police pour le péché⁵³⁷ qui le liait à la famille

⁵³⁶ Khatibi parle du pèlerinage comme d'une quête, de rencontre et par-dessus tout d'aventures. Il trace ainsi le chemin, en y adjoignant les multiples interrogations qui accompagnent le pèlerin : « tout pèlerinage salvateur exige un départ, une sortie dans l'espace lumineux et une rencontre. C'est là la promesse. L'aventure. Es-tu sûr de revenir ? de rejoindre tes proches ? » (KHATIBI A., *pèlerinage d'un artiste amour*, op. cit., p.115). Toutefois, et dans le même ordre, le pèlerinage c'est aussi un moyen de se découvrir soi-même, comme le pense Coelho dans *le pèlerin de Compostelle* : « le pèlerinage sur le chemin de Saint-Jacques me permettrait de me découvrir moi-même » (COELHO P., *le pèlerin de Compostelle*, op. cit., p.24)

⁵³⁷ On peut en effet lire que « le vieux Brunet surpris les deux amants et jura de pourfendre le jeune garçon. Il lia son sort à celui de la mère patrie et soutint que c'est la France qui avait été bafouée » (*Un génial imposteur*, p.21)

Brunet et pour lequel le sort était lié à la « mère-partie », la France. Ceci dit, la ville capitale n'est pour Shar qu'un lieu de refuge avant tout. Toutefois, malgré le fait que le but de Catidja à Mutsamudu s'oppose carrément à celui de Shar à Alger, les deux personnages semblent rechercher tout de moins la même chose dans la ville capitale. C'est cette quête de bien-être qui conduit à l'horizon. Ce qui signifie entre autres que la ville capitale est dans ce sens une ville de « rêve » et de « possibilités multiples »⁵³⁸. Autrement dit, le fait même que Shar s'y aventure pour trouver refuge montre déjà qu'Alger est garant, de quelque manière que ce soit, de paix et de stabilité.

2. Quête de bien-être

La quête du bien-être est directement liée à l'image de la ville capitale puisque, comme à l'horizon, il y a une certaine considération de la part du personnage à vouloir rejoindre à tout prix la ville. En effet, chez Frei comme chez Ammi, la ville capitale est une étape importante à franchir, même si la connotation du mot « important » n'est pas la même pour les deux auteurs. D'une part, parce que chez l'une, Coralie Frei, comme pour Aboubacar Said Salim et certains autres romanciers comoriens, la ville capitale séduit particulièrement le personnage à l'aide de son "charme"⁵³⁹ ; alors que chez Ammi d'autre part, comme pour Khatibi et certains autres auteurs maghrébins, la ville capitale évoque surtout l'étrangeté (l'indifférence) vis-à-vis du personnage.⁵⁴⁰ D'ailleurs, nous noterons que c'est dans ce sens que M. Guillaume soulignera l'importance de la communication dans la ville, en insistant surtout sur le fait que les liaisons urbaines qui sont entre autres « diverses, à intensité variable, souvent faibles et éphémères [et qui] ménagent la possibilité de se débrancher, de s'isoler [...] offrent cette multiplicité de liaisons, ces

⁵³⁸ *Ibid.*, p.23

⁵³⁹ Il [Kolé, le personnage principal] s'assit sur les marches des escaliers de la poste et contempla le défilé des taxis, et des voitures individuelles, qui filaient vers le cinéma, les bals ou à des rendez-vous mystérieux et pleins de promesses. Il arriva au broussard de penser un instant, devant les splendeurs de la ville et ses charmes nocturnes qu'il donnerait tout pour être affecté à la capitale. » (SAID SALIM A., *Le bal des mercenaires*, *op. cit.*, p.82)

⁵⁴⁰ « La loi de la jungle. Chacun pour soi et l'Etat pour tous. Voyez-vous, je suis étranger dans mon pays. Détrompez-vous, les Européens d'Algérie sont eux des étrangers. Nous sommes tous des orphelins. » (KHATIBI A., *Pèlerinage d'un artiste amoureux*, *op. cit.*, p. 47)

potentialités de branchement et de débranchement. »⁵⁴¹. L'étrangeté s'inscrit aussi, et ce n'est qu'un cas de figure, dans cette distance qu'on peut s'imposer, en s'isolant, et par la même occasion l'imposer à l'Autre.

Pour y revenir, qu'il s'agisse de charme ou d'indifférence, la ville capitale aspire toutefois à la liberté, et offre donc ainsi une multiple possibilité de vivre son rêve. En d'autres termes, la ville est un lieu de possibilité pour reprendre Bissani⁵⁴², et donc un lieu qui répond aux besoins tels qu'ils se présentent ou tels qu'ils sont présentés. Il nous semble d'ailleurs que c'est dans ce sens que Shar considérera Alger, c'est-à-dire comme un lieu particulièrement d'échappatoire.

« Shar empocha trois maigres billets et se planta sur la grande-route. Il s'approcha d'un camionneur qui se rendait à Alger. Ce dernier n'avait rien d'un bon Samaritain, il n'avait pas spécialement envie de prendre quelqu'un à son bord. Mais Shar le contraignit avec un revolver en plastique à se montrer obligeant [...] Lorsque le véhicule arriva au cœur de la grande ville et qu'il s'immobilisa sur la place de Forum, Shar ne se laissa pas distraire par les possibilités multiples qui s'offraient à lui. Il salua le camionneur et se dirigea vers un lieu précis. » (*Un génial imposteur*, p.23)

Shar qui fuit son passé, considère la ville d'Alger, et se dirige vers un lieu bien précis – l'Eglise – dans l'espoir d'y trouver paix et refuge. Cependant, même s'il est bien accueilli et bien traité, le personnage lui-même, habitué à la malfaisance, s'emparera des biens de l'Eglise, en menaçant la sœur Mathilde de rendre public l'aventure charnelle qu'ils ont eue. Ce qui fait qu'en réalité, Shar avait eu ce qu'il voulait en Alger, c'est-à-dire la possibilité de s'échapper à son passé, mais il l'a échangée contre son comportement de médisance et de malfaisance. Et c'est ainsi que le passé d'une vie provinciale refait surface en Shar, tout en réaffirmant un personnage d'une totale imposture.

⁵⁴¹ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.25

⁵⁴² N'empêche de souligner ici que, contrairement à l'idée d'une « communication » chez Baudrillard qui invite certes le Soi à entrer en relation avec l'Autre tout en soulignant aussi ses distances, Bissani se recentre plutôt sur l'idée d'une possible rencontre, d'échange et de partage. C'est ainsi qu'il voit la ville, sinon le Maroc, comme « un monde qui se veut loin de toute tentative d'endoctrinement idéologique, utopique onirique, un monde réel, patent et vivable » (BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible*, op. cit., p.28)

Du côté de chez Frei, certes le charme de la ville capitale séduira le personnage comme dans ses rêves, mais le problème de genre viendra éclabousser cette joie en profonds regrets jusqu'à ce que Catidja regrette amèrement ses études au collège de Mutsamudu. Il faut dire aussi qu'à cette époque coloniale, les filles n'avaient pas les mêmes droits qu'aux hommes dans la société comorienne.⁵⁴³ Catidja ne pouvait donc pas fuir cette réalité sociale qu'elle espérait fuir à Ouani, et particulièrement chez son père. Cela le suivra à Mutsamudu, et lui donnera l'impression de revivre encore une fois le passé, c'est-à-dire la vie de chez son père.

« Pourquoi au fait les filles n'avaient-elles pas droit à l'internat ? Quand je l'appris, j'explosai de rage. Intérieurement seulement. Pourquoi ne pouvais-je, maintenant que j'en avais l'occasion, m'éloigner définitivement de mon père ? (*La perle des Comores*, p.209)

Une chose est très importante dans ce passage, c'est que tout tourne au tour du père et de la société. Et ainsi Catidja, malgré la distance et l'influence de la nouvelle ville (vie ?), se découvre être une figure toujours seconde, derrière la société et le père. Cela trahit certes les sentiments d'un Moi profond féminin qui se veut libre et indépendant d'une part ; mais d'autre part, cela équilibre la dépendance parentale qui est « une raison » de soumission à la vie sociale⁵⁴⁴. Par ailleurs, cette marque de repère sociale (la dépendance) qui lie Catidja à la société et à son paternel, évoque aussi une forme de sensibilité psychologique qui la lie à l'espace et au temps. C'est-à-dire que Catidja reste lié au passé et à Ouani, alors qu'elle espérait avoir plus de liberté à Mutsamudu.

⁵⁴³ Nous l'avons vu d'ailleurs chez Topo où les filles, du moins une certaine génération de filles, ne sont pas autorisées à pratiquer certaines passions que les hommes pouvaient se permettre, par exemple assister à des soirées musicales (TOPO Dhoifir, *Lamina ma délicieuse effrontée*, *op. cit.* p.45)

⁵⁴⁴ Ici, nous nous référons à une étude psychanalytique sur le « symbolique » qui, en tentant de répondre à comment l'énergie et le dynamique motivent et animent l'individu à s'attacher au rituel, nous explique en partie comment « l'agir symbolique revient certainement aux « raisons » qui « poussent » l'individu à se soumettre, voire à appeler de ses vœux l'effet « bénéfique » des symboles. » (Abdelhaï Diouri, « introduction » *Du symbolique, Les puissances du symbole*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997, p.p. 7-12, p.9). Insistons sur ces « raisons » qui « poussent l'individu à se soumettre, car il s'agit là d'un besoin psychologique parmi les besoins psychologiques qui poussent l'individu à se conformer aux lois sociales et à l'obéissance. En d'autre terme, l'individu est quelque part lié, sinon soumis, psychologiquement à la société. Et c'est ce que nous remarquons en effet chez Catidja.

En somme, chez Frei comme chez Ammi, la ville capitale se présente comme un lieu d'échappatoire mais qui ne libère pas forcément le personnage de son passé. Cette confrontation du présent avec le passé, qui évoque par ailleurs une confrontation de temps et d'espace,⁵⁴⁵ oblige en quelque sorte le personnage à se soumettre à sa vie d'avant. Et ainsi, la possibilité de s'y échapper devient presque impossible comme nous venons de le constater avec Shar et Catidja. Toutefois, si le véritable bien-être semble n'être qu'un rêve dans la ville capitale, cela n'empêche pas le personnage de garder toujours espoir. Car si la ville capitale n'est pas elle-même une ville d'une totale liberté, elle offre quand même l'espoir de vivre son rêve et de considérer l'horizon.

3. Recherche de simplicité

Nous pouvons lire chez Frei que « Mutsamudu est la première étape » (*La perle des Comores*, p.194) avant de considérer l'horizon. Ce rêve pleinement avoué interpelle notre interprétation quant à la considération de la ville capitale, d'autant plus que, même si Ammi ne le souligne pas aussi ouvertement que Frei, son personnage ne fera que séjourner à Alger avant de considérer lui aussi l'horizon. Cela nous oblige à nous interroger davantage sur la liberté recherchée dans la ville capitale, du moins à réfléchir sur la position de notre interrogation : et si la liberté recherchée n'était pas dans la ville capitale mais dans l'au-delà de la capitale, dans le fin fond de l'horizon ? Et, si la capitale n'était en fait qu'un lieu de transition ? Sinon, comment le rêve d'aller visiter la capitale finit-elle par n'être qu'une simple étape parmi tant d'autres avant de rejoindre l'horizon ?

Soulignons d'emblée que malgré les nombreuses interrogations qui se soulèvent, la ville capitale demeure quand même un passage symbolique, que ce soit pour Shar qui y passe momentanément avant de considérer l'horizon, ou pour Catidja qui y fera un long

⁵⁴⁵ Si l'on peut comparer la ville rurale et la ville capitale comme la vie et la mort telles que expliquées par Levinas dans *Totalité et Infini*, on remarque en effet que la ville capitale offre la possibilité de « s'installer et d'avoir son destin » en main, dans ce sens que, comme la vie qui prend fin pour donner place à la mort, la séparation avec la vie de la ville rurale est déjà une possibilité de recommencer une nouvelle vie dans la ville capitale. Or, et c'est ce qu'on remarque chez Frei comme chez Ammi, « la naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant [c'est à dire d'une vie autre], le commencement absolu, est un événement historiquement absurde. De même l'activité issue d'une volonté qui, dans la continuité historique, marque, à tout instant, la pointe d'une nouvelle origine. » (LEVINAS E., *Totalité et Infini*, op. cit., p.48) Autrement dit, il est difficile de s'échapper à son passé.

séjour avant de se rendre en France. Il est ainsi clair que la ville capitale est loin d'être une simple étape, même si l'idée d'une étape ne peut-être quant à elle négligée. La considération de la ville capitale relève ainsi d'une raison à la fois naturelle et symbolique. Naturelle parce qu'elle est un lieu où tout converge, notamment les villes elles-mêmes (puisque la ville capitale est la ville des villes et des villages, mais aussi parce qu'elle assure la pluralité de tous et la différence de chacun); et symbolique⁵⁴⁶ parce que, comme nous l'avons vu c'est un lieu de pèlerinage.

Ceci dit, le passage dans la ville capitale semble être, comme nous l'avons dit, naturelle et symbolique. Cependant, ce n'est pas totalement le cas puisque la ville capitale semble jouer un rôle primordial en donnant élan aux personnages de considérer l'horizon. Puis, n'est-ce pas là leur but, faire ce qui leur tient à cœur ? Faut-il rappeler Faïza qui dit dans ce sens que « le but d'une vie n'est pas d'avoir une belle voiture, une belle maison, une femme, des gosses. C'est de faire ce qui nous tient à cœur. »⁵⁴⁷

Le but d'aller dans la ville capitale c'est donc d'accomplir ce « rêve » qui tient à cœur le personnage depuis dans sa ville rurale. En d'autres termes, accomplir ce rêve est la véritable liberté. Cela revient aussi à dire que la liberté recherchée n'est peut-être pas une liberté extérieure, mais une paix intérieure. Et si tel est le cas, alors la quête entreprise pour rencontrer la ville capitale, ainsi que les villes derrière l'horizon, ne peut être qu'une ouverture de soi-même, sinon une recherche de simplicité.

III. Influence d'un espace extérieur

S'il est clair chez que pour Frei Mutsamudu n'est qu'une première « étape » pour rejoindre la France ; chez Ammi, c'est une « offre » de « bienfaisante lumière » que le

⁵⁴⁶ Nous nous rapprochons ici de la définition du symbolique donnée par Benchekroun qui, dans un langage psychologique, parle d'un « ordre symbolique [qui] a pour effet, en nomment la chose et en lui donnant par ce nom la valeur d'un concept, de donner au sujet son individualité en le délivrant de la relation duelle imaginaire. Il permet d'articuler les structures présentes dans l'imaginaires se les lois du signifiant et d'en dégager le sens par un décodage de la relation l'unissant au sujet. » (Mohamed Fouad Benchekroun, « langage et symbolique », *Du symbolique, les puissances du symbole*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997, p.p.13-18, p.14)

⁵⁴⁷Faïza S. Y., *Ghizza, op. cit.*, p.50

personnage saisira pour rejoindre l'horizon lointain. Ainsi, il est clair qu'à priori l'idée de partir habite les personnages depuis leur jeune âge. Mais c'est surtout parce qu'elle est inculquée chez ces derniers comme étant la meilleure des choses à faire pour s'échapper à une vie cauchemardesque :

« Shar abandonna sa cache et considéra l'horizon lointain. Il se laissa envelopper de cette bienfaisante lumière. Il aspira à pleins poumons et bomba le torse. Ce jour était à marquer d'une pierre blanche. Il se souvenait de l'offre qu'on lui avait faite et qu'il a longtemps écartée. » (*Un génial imposteur*, p.25)

Insistons surtout sur cette « offre » qu'on a faite à Shar à plusieurs reprises, car elle sous-entend une importante affaire derrière laquelle il est question de tout ce qui est moyennement possible pour la traversée (clandestine ?). Nous le lirons d'ailleurs dans *Le partage du monde* où Brahim, le personnage principal, ne vivra que pour rejoindre coûte que coûte la France, cet horizon lointain qui édifierait sa vie. Dans ce roman de jeunesse, l'auteur évoque en effet une importante affaire avec laquelle le personnage rejoindra la France dans la clandestinité. Et ce ne sera pas facile comme autrefois, insistera-t-il⁵⁴⁸, à tel point que le jour où Brahim sera enfin au port pour le voyage, il sera le bien heureux des hommes⁵⁴⁹. C'est à se demander si Shar n'est pas cet Autre Brahim qui s'est laissé séduire de cet horizon lointain. L'essentiel, pour y revenir, c'est qu'il y a une sorte d'attrance du monde extérieur qui pèse chez le personnage. Et plus important encore, cela ne semble pas relever du personnage lui-même mais de la société aussi qui, directement ou indirectement, magnifie la vie derrière l'horizon.

Chez Frei par exemple, l'espace extérieur s'accompagne surtout d'une forte aspiration à la liberté et à la modernité, comme le rêve continuellement le personnage. C'est ainsi que ce dernier s'intéressera davantage à la vie scolaire plus qu'à n'importe quelle autre activité sociale puisque bien évidemment, c'est à l'école que Catidja pourra

⁵⁴⁸ « Autrefois c'était bien facile. Il suffisait juste de vouloir voyager. On se glissait dans le cale d'un navire et au bout de quelques jours on était de l'autre côté, avec les plus chanceux, les bienheureux. » (AMMI K. M., *Le partage du monde*, op. cit., p.106)

⁵⁴⁹ « Le jour où j'ai déniché le port j'étais le plus heureux des hommes. » (*Ibid.*, p.96)

côtoyer une *Mouzoungou*⁵⁵⁰, sinon en devenir une elle-même. Nous noterons d'ailleurs dans ce sens qu'elle y rencontrera tour à tour son amie Emilie, Pierre son professeur de français, Normand son directeur de collège, puis Joël son dernier espoir de marcher sur le sol français. Cette forte relation que Catidja affectionnera dans la narration, avec des rêves aussi surréalistes comme être chéri par les anges⁵⁵¹ ou encore toucher la sensibilité du président de la République française avec un discours qu'elle ne pourra finalement pas le faire.⁵⁵² Aussi, pouvons-nous comprendre dans ce sens la peur qui enveloppe la petite Catidja à l'approche des vacances, ce court temps où il lui faut absolument s'abstenir du sang français :

« Quand les vacances scolaires arrivèrent, j'eus très peur que l'école fût finie. Pour toujours. Que mon bonheur se soit achevé. » (*La perle des Comores*, p.57)

L'école n'est donc pas seulement un lieu d'apprentissage pour Catidja, mais bien surtout un lieu d'évasion psychologique, un lieu d'exil. Et ainsi exilé, le personnage habite l'ailleurs dans sa rêverie. L'école c'est donc le premier contact qui met le personnage en relation avec la France. Nous allons y revenir, mais pour ne pas brûler les étapes intéressons-nous d'abord à cette culture de côtoyer des espaces et des figures particulièrement modernes qui influencent la vie traditionnelle du personnage.

1. Influence de la modernité

L'influence de l'espace moderne, si elle ne prend pas vraiment une place importante dans *Un génial imposteur* où le temps du récit est particulièrement inférieur au temps de la narration, autrement dit le narrateur n'a pas le temps pour des descriptions futiles, elle est largement signifiée chez Frei où, au contraire, c'est le temps de la narration qui est supérieur par rapport au temps du récit. Ainsi, Shar qui n'aura que trois pages pour vivre deux mois en Alger avant de considérer finalement l'horizon lointain, n'aura pas non

⁵⁵⁰ Une blanche

⁵⁵¹ « Ils n'auraient qu'à crier mon nom : « Catidja ! Catidja ! » Les anges diraient « Amen ». (*La perle des Comores*, p.193)

⁵⁵² « *Cher général, veux-tu me prendre en France avec toi ? Si on m'en avait donné l'occasion, ce serait le discours que j'aurais récité au Général.* » (*Ibidem.*)

plus le temps d'exprimer clairement ses émotions à la ville capitale, contrairement à Catidja pour qui l'auteure a consacré la moitié du roman pour sa vie dans la ville capitale. A travers cette proportion narrative, nous pouvons en effet lire un attachement profond du personnage à l'endroit de l'espace *ailleurs*.

Il est à noter aussi que chez Ammi la description de l'espace Alger ne laisse pas au lecteur ni l'expression du sentiment qui anime le personnage à considérer l'Eglise ni le temps de comprendre pourquoi le personnage a-t-il choisi la ville capitale plutôt qu'une autre ; la courte description nous conduit par contre à conclure que ce qui motive le personnage à considérer l'horizon n'est pas vraiment la beauté de l'ailleurs, et d'ailleurs ce n'est pas une question de choix et son hésitation le prouve⁵⁵³, mais plutôt l'envie d'y trouver une forme de refuge et, plus tard, une raison de se venger contre la France. Raison pour laquelle l'espace lui-même, qu'il soit moderne ou pas, n'intéressera pas vraiment le personnage, contrairement à l'histoire et aux aventures qui semblent le passionner profondément.

« Je tue un homme et quitte l'Algérie, sur un vieux rafiot qu'un Anglais malmène et qui menace de couler à tout moment [...] – Je suis né à Sheffield, dans un trou, et j'ai seulement songé, aussitôt franchi la barre des douze ans, à couper les ponts avec les miens pour me rendre à Bristol et courir le monde. » (*Un génial imposteur*, p.29)

Cela n'est pas tout à fait la même chose chez Frei où, comme nous pouvons le remarquer dans l'avant-propos, il est question d'exhibition d'un pays d'origine à un public étranger :

« À travers l'histoire de sa vie, Catidja répond aux questions qui l'ont souvent dérangée. Avec une pointe de fierté, de nostalgie également, peut-être, mais aussi de colère et d'anxiété, elle prend la résolution de satisfaire la curiosité de ses amis, connaissances et autres, intéressés en mettant à nu ses origines, ses secrets, son peuple et son île. » (*La perle des Comores*, p.13)

⁵⁵³ L'offre de partir, à titre de rappel, on le lui avait faite longtemps et s'en était toujours écartée comme on peut le lire à la page 25.

La description est ainsi naturelle, mais surtout l'opposition du traditionnel à la modernité est un pari pour l'auteure qui veut « satisfaire la curiosité de ses amis » et lecteurs. Pour y revenir, la modernité prend une place importante chez Frei surtout qui, dans cette "autobiographie", tente de convaincre son lecteur pourquoi il lui était important de choisir l'ailleurs plutôt que son pays d'origine. Ce choix est celui du personnage qui, du début à la fin, n'aura qu'à rejeter des traditions incompatibles pour une modernité plutôt flexible, voire susceptible à la liberté. C'est ainsi que l'école est perçue, en tout cas pour Catidja puisque ce n'est pas forcément le cas pour la société elle-même, comme un lieu d'égalité et de diversité, alors que le Français (la langue) en demeure le rêve et l'espoir.

Ainsi, l'influence de la modernité – si par modernité nous sous-entendons l'abandon du traditionnel dans laquelle Catidja ne s'y identifie pas – se traduit ici par un certain pouvoir symbolique et une certaine force du visage de l'"étranger" (le Français). C'est d'ailleurs le point commun entre Frei et Ammi qui, pour les deux, la recherche de la liberté est primordiale ; sachant pertinemment que le personnage de l'une – Catidja – se tue pour rejoindre cette force étrangère, contrairement au personnage de l'autre – Shar – qui lutte avec toutes ses forces dans l'espoir de la vaincre et triompher. Autrement dit, et c'est peut-être aussi l'une des explications raisonnables qui expliqueraient le choix de s'intéresser ou pas à la description, ce qui est moderne chez Frei ne l'est pas forcément pour Ammi dans ce sens que les deux ne considèrent pas la France de la même façon. Puis, n'est-ce pas aussi dans ce sens que Shar voit en la liberté française une liberté à plusieurs facettes ?

« Je découvrais que la France avait inventé une liberté à plusieurs facettes. Une liberté pour elle et une liberté pour les autres. » (*Un génial imposteur*, p.69)

2. Le visage français comme symbole d'habilité sociale ?

Lors de notre précédent analyse nous avons pu démontrer comment la France oppose Frei de Ammi, respectivement l'une convaincue qu'elle est un pays de liberté contrairement à l'autre qui sous-entend que cette même liberté ne peut-être que partielle puisqu'elle a "multiples facettes". De la même façon, le visage de la France se lit comme

tel chez les deux auteurs. Mais qu'en est-il de la société elle-même ?

Chez Coralie Frei, atteindre la Métropole – par rapport aux îles Comores encore colonisées par la France dans le roman – est un objectif auquel s'est imposé le personnage, avant même d'aller à Mutsamudu. Autrement dit, l'idée d'une visite en France habite la société. Et d'ailleurs la question d'une vie à Oulaya (l'Europe) reviendra dans les sujets. « Est-ce qu'ils cuisinent au moins là-bas » (*La perle des Comores*, p.360), s'interrogera la mère de Catidja avant de s'aventurer sur des « on dit » qu'ils « ne se nourrissent que de ... que de ... Ah ! J'ai oublié le mot. » (*Ibid.*, p.360). La suspension et l'oublie expriment à la fois l'engouement et l'ignorance du mode de vie français. Mais cela ne réussit pas à trancher sur l'habiliter du visage français auprès des comoriens, car si d'une part le Français lui-même est respecté dans la société, il n'en est pas toujours le cas pour certains de ses pratiques, notamment la religion qui est considérée comme de la mécréance (*Ibid.*, p.165). Et d'ailleurs, certaines frontières sont clairement avouées entre le *mouzoungou* qui jouit des droits coloniaux et l'indigène qui doit s'en accommoder. C'est dans ce sens, rappelons-le, que s'inscrit ce passage d'Emilie marqué par le retard répétitif et l'indifférence du maître :

« Par la faute de son père, Emilie était toujours en retard. Le maître ne disait rien. Il ne la réprimandait, ni ne tapait avec la règle sur ses ongles manucurés. C'était une mouzoungou. Elle était différente, elle était supérieure. La tolérance du maître lui était acquise d'office. Les élèves ne s'en plaignaient pas, ils ne réclamaient pas de droit qu'ils ne possédaient pas. C'étaient des indigènes. » (*La perle des Comores*, p.169)

Encore, faut-il souligner qu'il n'y a pas qu'à l'école qu'il y a ces frontières. Nous remarquerons en effet que la compagnie de Joël à Catidja, même si elle ne crée pas particulièrement de divergence dans le roman, évoque certaines interrogations parmi lesquelles la couleur (l'origine ?) de cet Autre, sans oublier qu'avec lui Catidja pouvait se permettre certains « ustensiles » qui ne sont pas permis à tout le monde dans la société comorienne. Ainsi, comment ne pas s'interroger sur la compagnie d'un tel étranger ? :

« Que penserait ma mère en me voyant rentrer si tard, et en compagnie d'un Mouzoungou ? » (*La perle des Comores*, p.232)

Remarquons que la question elle-même évoque déjà une certaine ingérence – voire une contamination – de la culture de l'un à l'Autre, mais surtout une défiance, sinon une méfiance pure et simple de l'un culturellement et socialement opposé à l'Autre. D'ailleurs nous noterons à ce propos que le père de Catidja aussi ne cessera d'interdire à cette dernière toute relation avec "l'inconnu". Et qui d'inconnu qu'un étranger venu d'ailleurs⁵⁵⁴ en la compagnie de qui la culture devient agressive et irritante ?⁵⁵⁵

« J'avais peur. De l'inconnu. De l'individu que chaque fibre de mon corps repoussait avec dégoût. Peur de l'homme contre lequel mon père me mettait souvent en garde. [...] Mon père avait raison. L'homme était un vilain. » (*La perle des Comores*, p.93)⁵⁵⁶

Chez Kebir-Moustapha Ammi, la présence du visage Français évoque surtout une certaine confrontation des émotions, mitigées entre d'une part les sévices d'un peuple colonisé et la soumission aux maîtres colonisateurs. Cela crée chez le personnage un esprit de rage, accompagné d'un désir de vengeance à peine voilé.

« La mère sévit dans les champs, mais son ouvrage ne permettait pas de nourrir deux adultes et un enfant. Shar se joignit à son effort et ne rechigna jamais à faire les plus sales besognes pour permettre aux siens de survivre.

Le père rendit l'âme, peu de temps après, mais Shar ne laissa personne soupçonner la rage qui emplissait son cœur. Les jours s'écoulèrent avec une fausse apparence de paix. Il s'exerça à dissimuler son désir de vengeance, et de la plus cruelle manière, son père. » (*Un génial imposteur*, p.20)

Toutefois, nous soulignerons que si cette rage se lit comme un livre ouvert chez Shar, cela n'est pas forcément le cas chez tout le peuple dont il est question ici. Et d'ailleurs c'est un peuple divisé, les uns des « Algériens en uniforme français » (*Un génial*

⁵⁵⁴ L'espace « ailleurs » se lit ici comme n'importe quel espace, hormis l'espace de soi.

⁵⁵⁵ « L'inconnu du revers de l'Océan était si intense que j'en oubliai mon identité. Sans m'en apercevoir, j'étais déjà en train de renier les miens. Leur civilisation, leur culture, leurs coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. Je devenais une *mouzoungou*. » (*La perle des Comores*, p.136)

⁵⁵⁶ A noter qu'ici « l'inconnu » rappelle la figure de l'étranger, mais il n'en est pas forcément, et ce n'est pas explicité non plus dans le texte. Pour le dire autrement, l'inconnu c'est l'Autre tout simplement.

imposteur, p.45) qui se battent aux cotés de l'armée coloniale ; et les autres comme Shar, des « rebelles » en quête de liberté et d'indépendance. Le visage français est ainsi socialement partagé entre les pro- et anti-colonisations. Néanmoins, l'idée d'une visite à la France, le « cœur du monde », séduira même le plus haineux car la France peut rendre un homme « meilleur encore ». Ainsi s'inscrit ce dialogue entre Shar et le mandarin, l'une des grandes figures qui inspireront le personnage pour la révolte. :

« J'ai une grande nouvelle pour vous, me dit-il. – Que dois-je craindre, monsieur ? Dis-je avec ironie. – on a trouvé que vous étiez un excellent soldat et que vous pouviez devenir meilleur encore. – et que dois-je faire pour cela ? – Commettre la pire des infidélités pour un homme comme vous qui aime passionnément sa terre. – je me disais bien, monsieur, qu'il convenait de redouter le pire ! – il vous faut en effet traverser la mer et aller en France ! » (*Un génial imposteur*, p.168)

Ceci dit, si pour les uns la France n'est pas la bienvenue en Algérie, cela n'exclut en rien leur désir d'aller à sa rencontre. Autrement dit, la France elle-même fait rêver, et ce rêve peut se lire à travers le dialogue mais aussi à travers l'exil, la rêverie...

3. Espaces d'évasion psychologique

La France, nous l'avons vu chez Frei comme chez Ammi, demeure un espace de convoitise, de rêves et d'évasions, malgré une haine sans merci que nous pouvons lire particulièrement chez Ammi à l'encontre de ce grand pays. Soulignons à ce propos que pour Ammi, la France est une destination inévitable, que cela soit dans *Les vertus immorales* où l'aventure s'articule particulièrement à la découverte du nouveau monde (l'Amérique), ou dans *Mardochée* où c'est carrément pour la France que le juif Marocain Mardochée vendra son âme en échange du royaume chérifien, ou encore dans *Le partage du monde* où Brahim se lancera dans un péril sans merci pour rejoindre la côte Française. Une telle quête, nous semble-t-il, n'est pas seulement le destin du personnage, mais surtout

un « miroir » qui reflète l'image de l'auteur, lui-même habitué à de tels espaces.⁵⁵⁷ Ainsi, l'évasion et Kebir-Moustapha Ammi ne font qu'un.

Dans *Un génial imposteur*, cette grande évasion est certes symbolisée par la présence de quelques figures et espaces rencontrés en Algérie tels que le couple Brunet pour lequel la femme « Bovary des colonies » (p.21) rappelle non seulement le personnage type d'Emma Bovary⁵⁵⁸ – une Française rêveuse en quête d'amour romanesque – mais aussi la frontière entre l'ici (colonie) et l'ailleurs (mère-patrie) ; ou encore l'horizon lointain qui est par ailleurs « une bienfaitante lumière » (P.25) pour Shar. Mais plus encore, nous assisterons à ce que Amin Maalouf qualifie de « voyage de mémoire » dans *Léon l'Africain*⁵⁵⁹. C'est à dire, un voyage dans le temps pour revisiter un passé ; comme ce passé où le père de Shar se battait encore cœur et âme pour libérer la France en guerre avec l'Allemagne nazi. Aussi, cette grande évasion est surtout marquée par le va et viens cette fois-ci réel et répétitif du personnage pour rejoindre l'ailleurs, et particulièrement l'Europe. Et d'ailleurs, le personnage ne le cachera pas, il dira clairement et simplement que sa vie est ailleurs, se justifiant toutefois par le meurtre qu'il a commis.

« Il me fallait quitter cette rive. Le meurtre que je venais de commettre pouvait me valoir l'échafaud.

J'ignorais l'errance qui suivrait. Ma vie était ailleurs. Loin de ce pays où j'étais né manifestement par erreur.

Une main invisible me poussait de l'avant. Vers l'horizon où l'homme se défait de lui-même. » (*Un génial imposteur*, p.71)

⁵⁵⁷ Kebir-Moustapha Ammi est en effet un aventurier comme nous pouvons le lire dans un article publié sur *Revue.org*. Dans cet article qui le présente comme un « humaniste » qui suit les pas de Saint-Augustin, nous pouvons lire en effet la biographie d'un « citoyen du monde », ou encore « un de ces êtres modernes attachés à un ailleurs, le Maroc, et un ici, la France » (Mustapha Harzoune, « Kebir Mustapha Ammi, Les Vertus immorales », *Hommes et migrations* [En ligne], 1284 | 2010, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 15 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/1287>)

⁵⁵⁸ Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Librairie des Ecoles, Casablanca (première édition, Levy, Paris, 1857)

⁵⁵⁹ Amin Maalouf, *Léon l'Africain*, Le livre de poche, 2008 (première édition, Editions Jean-Claude Lattès, Paris, 1986), p.97

Nous soulignerons par ailleurs que chez Ammi, le personnage n'est pas trop évasif, ni trop rêveur, il est plutôt "réaliste" et "pragmatique", contrairement chez Frei où Catidja passe la plus part de son temps à rêvasser et à s'évader dans l'espace inconnu. Ainsi, d'elle décèle tout un panel d'images qui semble lui mettre en contact avec l'étranger. Nous pouvons citer entre autres la rencontre des visages particulièrement français, la familiarisation des noms tels qu'Anna ou Emilie, le contact des images symboliques – écoles et hôtels... – qui évoquent d'une certaines façons la modernité (et donc à la française), l'opposition de la culture traditionnelle à celle dite moderne, la fréquentation de la religion "mécreeante", l'emploi de la langue... C'est ce qu'en dira d'ailleurs Catidja en parlant de « ces choses, dit-elle, qu'on m'avait enseignées pour faire de moi une bonne française »⁵⁶⁰

Soulignons dans ce sens qu'en évoquant ces différences de figures et d'espaces, Catidja se trace des frontières pour s'identifier à l'Autre. C'est-à-dire que tout ce qu'elle évoque est frontière, mais pas dans le sens de limite mais plutôt dans le sens de rapprochement. Ainsi, le contact avec l'école "française" – qui est la totale opposée de l'école coranique -, ou encore le rapprochement à la religion de la "mécreeance" (le Christianisme) qui est aussi l'opposée de l'Islam, s'inscrit dans cet amour de l'espace envié. Sans doute, cette assimilation est personnelle, sinon intentionnelle pour le personnage lui-même qui cherche à se familiariser avec l'extérieur, l'étranger. Mais aussi il nous semble que tout cela ne vient que parce que Catidja est persuadée qu'aimer la France revient à aimer tout ce qui fait d'elle un espace étranger. C'est, pour reprendre un terme de Levinas, cette « totalité englobant »⁵⁶¹, qui renferme le Même (tout ce qui est français) dans l'Autre (la France).

Soulignons par ailleurs que chez Frei l'évasion n'est pas forcément "modèle" ou "typique", c'est-à-dire dans le sens de la rêverie. Dans certains cas, en effet, l'évasion échappe à la psychologie : elle se fait discours. C'est ce qui se passe, par exemple, quand Catidja s'adresse dans le vide à un personnage "réel", le Général De gaule.

⁵⁶⁰ *La perle des Comores*, p.382

⁵⁶¹ LEVINAS E., *Totalité et infini*, op. cit., p.27

« *Cher général, veux-tu me prendre en France avec toi ? Si on m'en avait donné l'occasion, ce serait le discours que j'aurais récité au Général.* » (*La perle des Comores*, p.193)

L'attitude peut paraître "folle" a priori, mais le psychologue Benchekroun, même s'il évoque certes une certaine « aliénation » du sujet, parle plutôt de « duel » à la fois « présent et absent ». En effet, en parlant de cette image de l'imaginaire face la subjectivité, Benchekroun souligne que « le sujet ne voit dans l'autre qu'un semblable auquel il s'identifie, mais il est à la fois présent et absent et il se perd dans son double. »⁵⁶² Ainsi, comme l'insistera Benchekroun dans cette même logique, le personnage perd sa subjectivité, il devient l'Autre « puisque le même n'existe qu'au détriment de l'Autre »⁵⁶³ Aussi pour revenir à ce que nous disions de Levinas dans ce sens, en parlant de totalité englobant, l'Autre devient un Autre métaphysique dans ce sens qu'il ne s'identifie que dans le Même, sinon à notre cas dans le discours du même. Et à Levinas d'ajouter que « l'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même »⁵⁶⁴. Cette affirmation est complémentaire, et revient sur ce que l'auteur de *Totalité et infini* souligne au préalable comme identification du même dans l'égoïsme, sinon du Même à l'Autre du Même.

Au terme de ce chapitre, rappelons que l'influence du monde extérieur n'est pas un hasard dans les deux romans. Nous avons effet, chez Frei comme chez Ammi, des personnages habités par l'idée de partir à l'étranger et qui, dans ce sens, ne voient que cet Autre espace "étranger" qu'ils convoitent ou méprisent selon le personnage. Mais cette influence vient en fait du pays lui-même qui fait rêver les personnages de vivre une vie de liberté, et incontestablement la liberté est l'ailleurs⁵⁶⁵. En d'autres termes, les maux de l'espace interne, ou l'ici, sont incontestablement liés à la liberté qui vient de l'ailleurs, sinon par une intrusion d'ailleurs. C'est par ailleurs cette influence de l'espace « ailleurs »

⁵⁶²BENCHEKROUN M. F., *Langage et symbole*, op. cit., p.14

⁵⁶³*Ibidem*.

⁵⁶⁴LEVINAS E., *Totalité et infini*, op. cit., p.28

⁵⁶⁵ En effet, dans les deux romans revient la même réplique qui lie les personnages du pays à l'ailleurs : « ma vie était ailleurs » (*Un génial imposteur*, p.71 ; *La perle des Comores*, p.320 et 322)

sur le monde interne qui oppose le désir de vengeance de Shar à la convoitise de Catidja dans ce sens que les deux sont habités – chacun à sa manière – par l’envie de vivre cette liberté française.

L’espace interne des deux romans, que nous appelons ici « espace territoire » pour sa restriction particulière, agit donc ainsi comme une figure particulièrement altéritaite, non seulement parce qu’il impose son sentiment de solitude et son désir avide de liberté – ce qui inclue déjà l’obsession de l’Autre – aux personnages qui l’habitent, mais parce qu’il porte à proprement parler des traits qui le rend particulièrement « personnage » du roman. Ainsi, le village de Sheffield est loin d’être la ville d’Alger, comme Ouani se différencie de Mutsamudu. Et cela, non pas parce que l’un est un village est l’autre une ville, mais parce qu’ils n’offrent pas la même affection et les mêmes chances aux personnages, ne serait-ce que pour gagner confortablement sa vie ou découvrir l’horizon.

En somme, la considération de l’autre naît aussi de cette quête de liberté qui commence par l’abandon de sa ville natale et qui finit par la fuite du pays pour découvrir l’Autre derrière l’horizon. Ce parallélisme entre l’espace natal et l’espace capitale nous conduit, semble-t-il, sur un autre parallélisme du pays de Soi au pays de l’Autre. Ainsi les personnages, pour le dire autrement, même s’ils sont animés par un certain désir de liberté, se laissent avant tout influencer par l’esprit de quête et de la découverte. C’est d’ailleurs pour cette quête de l’Autre, « ce désir d’appréhender l’inconnu »⁵⁶⁶ comme le dira Todorov, que la confrontation de l’espace ailleurs prend tout son sens, puisqu’elle redéfinit la frontière selon l’objet de la quête et par rapport à l’intention du personnage.

⁵⁶⁶TODOROV T., *La conquête de l’Amérique*, op. cit., p.164

Chapitre 8

Frontière et cohabitation dans l'espace universel

Dans une revue philosophique dirigée par Ali Benmakhlouf, *Routes et déroutes de l'universel*⁵⁶⁷, la question de l'Universel fait débat. Ce dernier y est globalement conçu comme ce qui caractérise la pensée humaine dans ce sens qu'il est « tributaire de certains choix anthropologique ». C'est ainsi que, conclura Monique David Menard dans la préface du livre, « l'universel est alors plutôt un résultat qu'un principe »⁵⁶⁸

Qu'il s'agisse de la pensée universelle ou de l'universel dans la pensée – autrement dit, conception universelle –, le discours sur l'universel trace des frontières entre le subjectif et l'objectif, sinon le partiel et le global. C'est, en un sens, « ce que tout autre devrait admettre [...] en ce sens que c'est objectivement ce à quoi nécessairement l'énoncé renvoie. »⁵⁶⁹ Posé ainsi par Francis Wolf, l'universel se redéfinit en une « universalité interlocutive », c'est-à-dire qui n'a de sens que dans la logique et l'argumentation.

Cette conception philosophique de l'universel nous semble convaincante dans ce sens qu'elle distingue non seulement les frontières entre la pensée de l'identité et celle de l'altérité tout en la faisant "Une", mais aussi parce qu'elle considère la pluralité inclusive de l'Autre, sinon disons simplement qu'elle est une image de Soi dans l'Autre. En d'autres termes, comme l'Autre est l'image de Soi, sa pensée est comprise de l'Autre qui est en fait un Autre de Soi. C'est d'ailleurs ainsi que Levinas posera la pensée humaine dans la conception philosophique de la liberté. En effet, E. Levinas voit en l'Autre cet Autre soi-même qui devient « l'Autre de l'Autre »,⁵⁷⁰ car invité dans la pensée de Soi (c'est-à-dire, de l'Autre du Même).

« Si l'autre peut m'investir et investir ma liberté par elle-même arbitraire, c'est que moi-même je peux en fin de compte, me sentir comme l'Autre de l'Autre. »⁵⁷¹

Or, dans cette perspective d'échange et de cohabitation où « la pensée morale accueille autrui »⁵⁷², l'universel ne semble pas être une pensée mais plutôt un "monde"

⁵⁶⁷ Ali Benmakhlouf et al., *Routes et déroutes de l'universel*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.10

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p.29

⁵⁷⁰ LEVINAS E., *Totalité et Infini*, p.83

⁵⁷¹ *Ibidem.*

⁵⁷² *Ibidem.*

(sinon un mode de pensée) puisqu'il est en quelque sorte « partagé » entre les deux sujets pensants. La pensée humaine n'est-elle pas ainsi une représentation de l'identité lui-même, logeant – transitant – d'un corps à un autre ?⁵⁷³ Ramadan y concèdera aussi une certaine importance, en démontrant clairement comment dans *L'autre en nous* l'universel devient une pensée, sinon un monde « partagé »⁵⁷⁴ avec l'Autre. En effet, il y distingue une certaine singularité dans l'universel lui-même, car dira-t-il ce qui est « partagé par tous, [est]⁵⁷⁵ unique à chacun ». ⁵⁷⁶

Certes avec Ramadan la question de l'universel tant à prendre une tournure particulièrement ontologique⁵⁷⁷, mais cela n'affecte en rien la pensée universelle elle-même qui est à la fois une pensée de pluralité et de subjectivité. Et d'ailleurs, la théorie de Ramadan nous aide à mieux saisir la conception elle-même de l'universel, puisqu'elle trace des frontières sur le subjectif par rapport à l'objectif. Autrement dit, l'universel est d'abord un mouvement singulier qui en devient global (pluriel) par la suite. Mais, Ramadan insistera surtout sur "l'individuel" qui est à priori une pensée représentative de l'identité elle-même en tant que figure altéritaire. En d'autres termes, la pensée est un objet dans la matière (l'identité), et c'est pourquoi Rachik parlera d'une « configuration des configurations » pour distinguer le sujet (la culture) de l'identité dans *Symboliser la nation*⁵⁷⁸.

Le choix de séparer ainsi l'individualité elle-même de la pensée collective nous semble raisonnable pour différencier l'identité de l'altérité, d'autant plus que la frontière est moindre entre la pensée individuelle et celle dite collective.

⁵⁷³ Il nous semble d'ailleurs qu'on pourrait même parler d'un « Universel représentatif » puisqu'il s'agit bien ici d'une représentation de la pensée dans une autre pensée. Nous noterons d'ailleurs que, poser ainsi, le "monde" universel de « la pensée » se distingue du "monde" universel de « l'identité », car les deux mondes portent en eux des figures identitaires, mais distingués du corps à la pensée. C'est par ailleurs, une frontière sur le Même pour le Même. C'est-à-dire, une frontière qui considère d'abord le Même dans sa globalité pour l'opposer au Même de l'universel, physiquement et philosophiquement.

⁵⁷⁴ RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.12

⁵⁷⁵ C'est nous qui soulignons.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, op. cit., p.23

⁵⁷⁷ Il l'affirmera lui-même, "la question de l'universel est donc d'abord une question de voies, de sentiers et d'état d'esprit" (*Ibid.*, p.32)

⁵⁷⁸ Hassan Rachik, *Symboliser la nation, essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, Editions Le Fenec, Casablanca, 2003

L'universel est une cohabitation qui implique forcément le Soi dans (l'espace de ?) l'Autre. Puis, n'est-ce pas ce qu'il en est dans *Un génial imposteur* où Shar représente l'image d'un groupe de rebelle désireux de vengeance ? D'ailleurs soulignons à ce propos que chez Frei l'universel se conjugue pluriel dans ce sens que le personnage est une représentation de « cause à effet », sinon une justification de ceux qui abandonnent l'espace local (chez eux) pour l'espace d'ailleurs, pour ne pas dire l'espace universel.

Nous y reviendrons, mais d'abord qu'est-ce que la cohabitation ? Et dans quelle mesure est-il pertinent d'y entrevoir une sorte de transition entre le local et l'universel ? Sinon, comment est-ce que l'universel devient-il un monde derrière l'horizon ?

I. Dans l'espace local

La cohabitation dans l'espace commune, comme le soulignera Rachik en parlant surtout de l'identité culturelle, donne à la communauté des traits individuels. C'est, dit-il, les « patterns » qui symbolisent le caractère total et systématique de la culture⁵⁷⁹. Le pattern, qui est le modèle représentatif et simplifié pour un phénomène complexe, donne donc raison à l'entité identitaire d'être un tout pour un total culturellement universel, sinon il rend multiple l'individuel qui en deviendra pluriel (collectif) dans la communauté ; mais aussi dans ce sens, il donne surtout raison à la totalitaire d'être unique puisque, nous semble-t-il, supposer que le collectif dérive de l'individuel c'est présupposer aussi que le collectif est un individuel pluralisé. C'est, dira-t-on pour une diversité culturelle, « une configuration qui prend pour point de départ la totalité indivise de l'individu et [qui]⁵⁸⁰ substitue aux études atomiques l'investigation dans la configuration de la personnalité. [En effet,]⁵⁸¹ dans l'analyse d'une culture donnée, l'unité significative est la configuration culturelle. [C'est-à-dire que]⁵⁸² la culture est approchée comme une configuration des configurations (*pattern of patterns*). Elle est un « ensemble qui n'est pas seulement le total

⁵⁷⁹ En effet dit-il : « la culture consiste en « patterns », et étudier une culture c'est dégager ses patterns culturels. » (RACHIK H., *Symboliser la Nation, Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, op. cit., p.16)

⁵⁸⁰ C'est nous qui soulignons.

⁵⁸¹ *Idem.*

⁵⁸² *Idem.*

*de toutes parties, mais aussi le résultat d'un arrangement unique et la connexion de détails qui ont réalisé une nouvelle entité. »*⁵⁸³

Pour revenir à la "culture de cohabitation", si nous pouvons nous permettre l'expression, l'image de toute une société s'observe dans le comportement individuel de l'identité. Sans doute parce que c'est le caractère unique du Soi identitaire qui cohabite avec l'Autre altérité. Ramadan évoquera d'ailleurs cet aspect singulier qui souligne l'importance des frontières entre Soi et Autrui, en soutenant qu'« il ne s'agit pas simplement, en effet, de déterminer comment l'on conçoit, le soi, d'accéder à l'universel d'autrui, mais également d'être capable d'entendre (sans forcément toujours les comprendre) les raisons de l'universel d'autrui, ce qu'elle/il en dit, [...] »⁵⁸⁴ Kristeva y rebondira aussi avec cette pensée hégélienne qui conçoit l'étrangeté du soi dans l'universel comme « une confusion claire à soi-même ». En effet, citera-t-elle aussi un certain Diderot qui affirmera dans ce sens que, « l'individu ne devient stable qu'en renonçant à soi dans l'universel. »⁵⁸⁵ A noter que Kristeva fait réfléchir le soi-même qu'il en dit devenir un « *Moi philosophe* ». Autrement dit, c'est une réflexion du soi-même comme autrui dans l'espace universel.

Notre analyse va aussi dans ce sens, c'est-à-dire de l'espace qui prend en compte cette réflexion du Même à l'Autre soi-même, tout en souligna surtout cette cohabitation frontalière qui, non seulement distingue le Soi de l'Autre, mais insiste surtout sur cette cohabitation avec un milieu certes familier pour le personnage, puisqu'il lui est local et connu, mais aussi étranger dans ce sens qu'il n'arrive pas à satisfaire les besoins vitaux du personnage. Faut-il rappeler Weil qui souligne dans ce sens que « les obligations, inconditionnées ou relatives, éternelles ou changeantes, directes ou indirectes à l'égard des choses humaines dérivent toutes, sans exception, des besoins vitaux de l'être humain. »⁵⁸⁶

Les besoins vitaux sont donc une condition *sine qua non* pour l'être humain, c'est sa « nourriture », pour reprendre un terme de Simone Weil. Ils sont donc, de ce fait, ce qui réconcilie l'être identitaire avec son milieu naturel, ou à défaut, ce qui l'éloigne de chez soi

⁵⁸³RACHIK H., *Symboliser la Nation, Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc, op. cit.*, p.17

⁵⁸⁴RAMADAN T., *L'autre en nous, op. cit.*, p.32

⁵⁸⁵KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes, op. cit.*, p.215

⁵⁸⁶WEIL Simone, *L'Enracinement, op. cit.*, p.9

si le manque est considérable. Justement, parmi les besoins vitaux de l'être humain, Weil soulignera le besoin de liberté. C'est dit-il, « une nourriture indispensable » pour l'âme humaine, d'autant plus que dans « la vie commune, il est inévitable que des règles imposées par l'utilité, limitent le choix. »⁵⁸⁷

Certes, ce manque de liberté, sinon ce désir de nourrir son âme de quelque manière que ce soit, n'est pas ressenti de la même façon chez Coralie Frei comme chez Kébir-Moustapha Ammi. Sans doute parce que chez l'une, la liberté va dans le sens du respect de la figure féminine tant dis que chez l'autre elle est signifiée par l'indépendance du pays lui-même auquel le personnage s'identifie. Autrement dit, la liberté recherchée chez Frei n'est pas la même que celle de chez Ammi. Cela veut dire entre autres que, même si nous pouvons y entrevoir une forme commune de liberté et d'indépendance chez les deux personnages, cela est loin d'être suffisant pour trancher sur la cohabitation. Nous noterons par ailleurs que ce sont les besoins des personnages qui prennent le dessus dans la cohabitation, et que dans ce sens les frontières en deviennent soumises.

Pour y voir plus clair, et avant de parler de cohabitation avec l'Autre (espace ?) étranger, revenons sur la vallée d'enfance qui est un paradis pour Shar alors qu'elle est un "enfer" pour Catidja.

1. La vallée d'enfance

Notons avec Ben Jelloun que « toute ville natale porte en son ventre un peu de cendre. »⁵⁸⁸ Ce rapport qui semble a priori suspendu est, d'une certaine manière, une sorte de rapprochement et d'identification chez le personnage. C'est ainsi d'ailleurs que le personnage en sera « rempli de terre jaune et de poussière grise »⁵⁸⁹ et qu'il se verra avancer avec cette ville natale qui, dit-il, le « poursuit » :

« On ne quitte jamais la ville natale »⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.13

⁵⁸⁸ BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public, op. cit.*, p.41

⁵⁸⁹ *Ibidem.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.47

Cohabiter avec cette vallée d'enfance relève donc d'une certaine affection, tant pour l'identité envers son milieu que le milieu lui-même envers l'identité. Bachelard ajoutera d'ailleurs dans ce sens que « la maison natale est physiquement inscrite en nous. Elle est un groupe d'habitudes organiques. »⁵⁹¹

Cette forme de cohabitation avec son milieu naturel nous ramène justement à ce que dit Shar de sa ville natale :

« Je trouve dans cette vallée de l'enfance, même si c'est à l'état de ruines, ce que je ne trouve nulle part ailleurs, et qui me réconcilie avec moi-même. »
(*Un génial imposteur*, p.233)

Ce rapport entre la terre (l'espace identitaire) et le personnage (l'identité à proprement dite), qui fait du personnage un Autre de l'Autre, ne fait pas seulement que cohabiter deux figures altéritaires puisqu'il les rend ainsi unis. D'ailleurs, comme on peut le remarquer, Shar parlera de « réconciliation » avec sa terre qu'il avait abandonnée :

« On m'avait dit que la montagne qui m'avait vu naître était le berceau de la rébellion : il n'y avait pas meilleure façon de me réconcilier avec les lieux que j'avais, un jour, abandonnés. » (*Un génial imposteur*, p.73)

On sent ainsi une forte relation dans la cohabitation avec l'espace natale. A l'inverse, comme nous l'avons constaté chez Frei où le personnage se sent carrément « étrangère » chez soi, à Ouani, la cohabitation devient presque une chose impossible, « une fatalité ». Nous le remarquerons d'ailleurs, toute relation avec l'espace natale – et cela s'étend aussi sur l'ensemble du pays – est quasiment insoutenable. En effet, le roman de Frei commencera avec ce personnage qui s'avoue incapable de s'identifier à un vaste océan « oublié » du monde et dont la vie sur cette île, quoiqu'elle soit « *la perle* » de toutes les îles de l'archipel, est d'une telle « fatalité » ; nous en venons ensuite à sa relation avec son paternel qui est la pire de toutes ; puis nous passons à l'école où – et même à Mutsamudu (la capitale de l'île) – la femme est prise comme une intruse de la société ; et enfin pour boucler le tout, le personnage n'a de choix sur rien, ni sur la religion ni sur le mari...

⁵⁹¹BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, op. cit., 42

Ce sentiment d'isolement avec une terre qu'elle croit sienne ne fera que rendre le personnage étranger dans son propre pays.

La cohabitation semble n'être ainsi qu'une sorte d'imposition sur le personnage. C'est, par ailleurs, ce faisant qui rendra Autre (étrangère, inconnue) l'identité. Notons toutefois que ce sentiment pèsera très lourd sur le personnage, au point de "déchirer" son cœur à mesure qu'il s'éloignera de sa terre natale :

« Mon cœur se déchirait un peu plus à mesure que je m'en éloignai, mais je n'avais pas de regrets. Car, de l'autre côté, se trouvait la face inconnue de l'Océan que j'allais bientôt connaître. Je fermais les yeux. J'étais déjà une autre. Peut-être. Peut-être pas. » (*La perle des Comores*, p.380)

Cette forme de cohabitation qu'on découvre chez Frei, est-ce la même que celle de Laroui qui affirme dans ce sens qu' « on ne peut qu'être partout étrangère »⁵⁹² ? Et d'ailleurs, si l'on est ainsi étranger soi-même, parle-t-on réellement d'une cohabitation étrangère ou d'une étrangère cohabitation ? Certes ces questions portent toutes en elles des confusions, mais n'est-ce pas ainsi que la ville de Paris devient indéchiffrable dans *L'écrivain public* ? En effet, lit-on :

« Le 11 septembre, j'arrivais, dans l'après-midi, à Paris. Était-ce une ville, une île ou un corps ? Une image grise, traversée de temps en temps par un faisceau de lumière sublime. Je l'avais déjà rencontrée : la première fois pour voir des films ; la seconde fois pour oublier ma fiancée ; la troisième fois pour constater les ruines et séquelles de mai 68. Là, je venais avec mes bagages pour poursuivre des études et écrire. »⁵⁹³

Chez Frei la cohabitation elle-même est quasi absente. Nous avons certes un personnage qui semble porter de l'intérêt pour une terre qui l'a vue naître et grandir, mais dont s'en séparer est sans regret. On notera d'ailleurs qu'à chaque fois elle n'est pas là, elle vit sans y être, puisque son esprit et ses pensées sont tournés vers l'ailleurs, vers

⁵⁹²LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.17

⁵⁹³BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public*, op. cit., p.122

« l'inconnu du revers », de telle sorte que s'il y a véritablement une cohabitation ce serait avec cet espace "autre" qu'on lira du début à la fin du livre.

Ainsi, dans ce sens où la question d'une cohabitation avec l'espace de l'Autre prend toute son apogée dans le roman, comment comprendre l'attachement du personnage à ces îles, et particulièrement à l'île d'Anjouan, qu'il estime siennes ? Sinon comment y définir une forme d'amour avec la patrie ?

2. Sens du patriotisme

Devons-nous parler de Devoir de patriotisme ou de Sens de patriotisme ?

La question se pose sérieusement, surtout que chez nos deux auteurs, Ammi comme Frei, le mot "patriotisme" n'a pas la même valeur. Ceci parce que la cohabitation, comme nous l'avons vu et souligné dans le point précédent, n'est pas du tout la même chez les personnages, à savoir que chez l'un, Shar en l'occurrence, la cohabitation passe de l'espace à l'identité puis de l'identité à l'espace, alors que chez l'autre, Catidja, la cohabitation part de l'espace à l'identité, puis de l'identité à l'ailleurs.

Ceci dit, cohabiter n'a pas le même sens, ce qui donne au « patriotisme » une signification particulière. Autrement dit, la frontière est inégalement vécue chez nos deux personnages. Nous soulignerons d'ailleurs dans ce sens qu'il y a une sorte d'entrecroisement frontalière dans le sens profond de la cohabitation chez les deux personnages, puisqu'en effet chez Shar l'espace d'ailleurs le ramène chez soi, chose qui est contraire à Catidja chez qui de chez Soi elle vit l'ailleurs. En d'autres termes, Shar se sent dans le devoir de revenir chez Soi alors qu'à l'inverse, Catidja n'est qu'une figure représentative chez Soi. Car, cette dernière ne vit que pour l'ailleurs, pour ne pas dire qu'elle vit (les pensées) ailleurs.

Contrairement à Catidja qui se montre pressée de quitter son pays pour l'ailleurs, Shar fera montre de patriotisme en défendant avec acharnement sa terre natale aux mains de ceux venus d'ailleurs, les colons. Ce devoir qu'il accomplira dans la rébellion, lui vaudra une médaille particulière et, d'une certaine forme, une bénédiction.

« « Tu es le plus valeureux d'entre nous », cette phrase de Jok valait

davantage qu'une médaille octroyée par les dieux. » (*Un génial imposteur*, p.79)

Outre cela, nous noterons que le mot *patriotisme* semble se détacher du vrai sens qu'est le sien chez Frei, puisque le personnage ne cache pas son vœu d'abandonner les siens pour une vie derrière l'horizon. Autrement dit, même si dans « amour de la patrie » il y a, ce fait de vouloir à tout prix « fuir » la terre qu'est sienne pour une autre terre inconnue ne fait qu'affaiblir le sentiment d'appartenance. Nous noterons d'ailleurs dans ce sens une certaine agressivité du personnage envers cet espace local qu'est le sien, ne serait-ce que pour s'en plaindre « inconnue » dans un tel espace « inconnu » dans la plus part des mappemondes. Catidja est encore plus agressive quand elle parle de voyage comme un moyen de « partir » loin de chez elle, quitter ses îles et se « faire oublier » :

« J'allais monter dans le Boeing 547 !, voler dans les airs, seule et libre. Partir loin de cette île qui ne m'inspirait que colère, révolte, ressentiment, mépris, haine et dégoût, loin de mon père avec ses cris et accès de colère, de ma mère avec sa collection de maris. Loin de la pauvreté, de la dépendance, des humiliations et des contraintes. Vivre libre. Parler sans baisser les yeux. Marcher sans trébucher. Ecouter sans me faire rabrouer. Manger avec appétit. Exprimer mes idées. Dormir en suspendant toute garde. Me réveiller sans craindre l'inattendu. J'allais changer de matricule, gommer de mon existence mon enfance ratée. Oublier. Me faire oublier. A jamais. » (*La perle des Comores*, p.365)

Ce discours agressif formulé à l'endroit du pays natal nous place devant un personnage qui en a marre d'y vivre encore. Autrement dit, il nous est difficile de soutenir la moindre affection pour l'espace natale. Cette situation qui vient réaffirmer un total déséquilibre entre le personnage et son milieu naturel, prouve non seulement une impossible cohabitation avec l'espace natal, mais surtout repose la question de l'appartenance. A ce propos, dira Maalouf, « en tout homme se rencontrent des appartenances multiples qui s'opposent parfois à entre elles et le contraignent à des choix

déchirantes. Pour certains la chose est évidente au premier coup d'œil ; pour d'autres, il faut faire l'effort d'y regarder de plus près. »⁵⁹⁴

Ainsi, le sens du patriotisme semble n'être qu'une utopie, surtout pour Catidja qui, visiblement, vit sous l'influence (d'espace) d'autrui⁵⁹⁵. Cependant, cette question d'appartenance, quoiqu'intéressante, ne fait pas l'unanime puisqu'apriori il est question d'un personnage qui vit chez Soi. Sinon l'ailleurs, et ce jusqu'aux dernières pages, ne sera qu'un rêve, un fantôme du personnage.

La frontière étant ainsi moindre chez Frei pour parler d'amour de la patrie, arrivera-t-on à y soustraire le moindre sacrifice. Sinon, comment comprendre les sacrifices d'un personnage qui doit vivre ici pour se trouver ailleurs ?

3. Le sens du sacrifice

Peut-on parler de « sacrifice » chez Ammi comme on parle de « sacrifice » chez Frei ? Là encore se pose la question des frontières au niveau surtout de la sémantique.

Il est évident, après nos précédentes analyses, que le sens du mot « sacrifice » chez les deux auteurs n'est pas le même. Certes, nous pouvons lui adjoindre, dans un sens figuré du terme, le pouvoir de « renoncement » et la force de la « volonté » chez les deux personnages. Mais toujours est-il que ce pouvoir est vite remplacé par les besoins vitaux des deux personnages, et d'une certaine façon le sens qu'ils donnent à la liberté recherchée. En effet dans la quête de la liberté nous avons d'une part une Catidja qui s'estime avant de penser à l'Autre, et d'autre part un Shar qui pense à l'Autre avant de s'estimer. Autrement dit, et au risque de nous répéter encore une fois, le « sacrifice » lui-même n'a de sens que par rapport à la cohabitation.

Il semblerait en effet que dans le « vivre ensemble » du verbe cohabiter, une troisième figure altéritaire s'invite. Il s'agit d'une force de l'espace qui redéfinit en quelque sorte la relation de Soi dans son rapport avec l'Autre. Cette troisième figure encourage (ou

⁵⁹⁴ MAALOUF A., *Les identités meurtrières*, op. cit., p.10

⁵⁹⁵ En effet, Maalouf ajoute dans ce sens que « ce qui détermine l'appartenance d'une personne à un groupe donné, c'est essentiellement l'influence d'autrui. » (*Ibid.*, p.33)

décourage) le Soi à agir (ou à subir) en conséquence. Mais, en tant que figure altéraitre, parfois c'est à elle que le Soi réagit. C'est ainsi en tout cas que nous avons compris ce sacrifice du pays (de l'île) contre la liberté de Catidja d'aller ailleurs ; contrairement à Shar qui se sacrifiera lui-même pour la liberté de son pays. Ceci dit, les deux personnages n'ont sans doute pas la même conception du mot liberté, mais surtout ils n'ont pas le même « amour du pays » pour parler de cohabitation. Se « sacrifier » devient donc ainsi une réaction plutôt qu'une action chez Frei, alors qu'il est l'inverse chez Ammi, c'est-à-dire une réaction.

Faut-il souligner encore qu'ainsi le « sacrifice » devient purement une question de frontière, non seulement sémantiquement mais philosophiquement aussi.

Notons par ailleurs qu'en s'estimant soi-même à la place de l'Autre (le pays), le personnage de Frei s'efface pour devenir l'Autre. Mais en réalité, comme le soulignera Kristeva, il ne devient pas l'Autre dans le sens de l'altérité, mais un Autre étranger à soi-même, un Autrui. Et ce désir de partir qui brule en Catidja, n'est autre qu'une manifestation intérieurement profonde pour une vie de solitude. En effet, Kristeva soulignera dans ce sens que « l'étranger se sent « complètement libre ». L'absolu de cette liberté s'appelle pourtant solitude. »⁵⁹⁶ Remarquons dans ce sens que Catidja évoquera elle-même ce désir d'être seule à plusieurs reprises, surtout dans sa quête de vivre libre ailleurs :

« J'allais monter dans le Boeing 547 !, voler dans les airs, seule et libre.
Partir loin de cette île... » (*La perle des Comores*, p.365)

Cette distance entre l'île et le personnage, qui par ailleurs procure à ce dernier la joie de vivre seul et le sentiment d'être libre, montre à quel point « sacrifier » son île devient pour Catidja une manière de s'en révolter pour s'en fuir⁵⁹⁷. Or, ce n'est pas le cas avec Shar chez qui le sacrifice est une affaire de révolte, dans le vrai sens du terme. C'est-

⁵⁹⁶ KRISTEVA J., *Etranger à nous-mêmes*, op. cit., p.23

⁵⁹⁷ Nous noterons à ce propos qu'avec Fekre cette quête de liberté est aussi une autre manière de (se) fuir, sinon une "recréation" de soi-même ailleurs. En effet, pour Fekre, « vivre, fuir [c'est se] recréer ailleurs. » (Oluren Fekre, *la vie cet exil*, Komedit, 2015, p.76)

à-dire, s'exposer soi-même pour protéger son pays. C'est, dira Shar lui-même, le prix à payer pour la liberté⁵⁹⁸ :

« Je magnifiais encore ceux qui avaient fait vœu de se battre jusqu'au sacrifice suprême. J'ignorais que beaucoup n'étaient ni nobles ni vertueux. J'ai découvert la nature humaine. Le mythe d'une révolution appareillée par des anges est une imposture. » (*Un génial imposteur*, p.74)

Force est de noter que de cette même quête liberté s'inscrit la quête de l'Autre qui, chez Frei comme chez Ammi, conduira les deux personnages sur les traces de l'horizon et sur l'espace d'ailleurs. Certes cette quête n'est pas entreprise de la même façon chez les deux personnages, puisque l'une – Catidja – lutte pour vivre ailleurs alors que l'autre – Shar – se bat au contraire pour revenir au pays. Mais, on peut y souligner le passage de l'espace local à "l'universel". Etudier ce lieu de passage nous semble très intéressant dans la mesure où, non seulement il est question d'entrecroisement de routes qui mènent de l'ici à l'ailleurs et de l'ailleurs à l'ici, mais aussi parce que Catidja qui veut rejoindre l'ailleurs (la France) y est interdite comme Shar qui lutte pour revenir chez lui.

II. Lieux de passages

L'idée des lieux de passage (ou de passage à la frontière) rend proche aussi bien l'ici de l'ailleurs que l'identité de l'altérité. Sans doute parce que le lieu de passage est un « monde en réseau »,⁵⁹⁹ comme dira Debray, où les hommes comme des migrants s'observent les uns les autres le long du chemin⁶⁰⁰. L'homme est ainsi condamné à vivre avec l'autre, à aller à sa rencontre⁶⁰¹, d'où le principe d'une « hospitalité universelle »⁶⁰²

⁵⁹⁸ « La liberté valait bien quelque sacrifice. » (*Un génial imposteur*, p.98)

⁵⁹⁹ DEBRAY R., *Eloge des frontières*, op. cit., p.46

⁶⁰⁰ « Nous sommes tous des migrants qui nous tendons les uns les autres un miroir, le long d'un chemin... » (LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.8)

⁶⁰¹ Nous noterons aussi avec Bassani que la rencontre encourage aussi cet entrecroisement de l'identité à l'altérité, surtout que « aller à l'autre c'est l'inviter à m'accueillir comme conscience-autre. C'est une invitation à l'échange et au partage qui s'inscrivent dans l'horizon de la continuité. » (BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible*, op. cit., p.9)

⁶⁰² Cf., SHERER R., *Hospitalités*, op.cit., p.1

capable de garantir une paix stable entre les hommes eux-mêmes, sinon entre les Etats comme le suggèrera le philosophe Emmanuel Kant.

Avec cette volonté du Même de se déplacer pour rencontrer l'Autre, le lieu de passage passe d'un lieu de transition à un lieu d'entretien et de dialogue où la rencontre « se fait dans le désir et le plaisir de l'écoute. »⁶⁰³ En effet, Bissani ajoute dans ce sens que « si l'altérité signifie purement et simplement la reconnaissance de l'autre comme différence, la rencontre, elle, se veut engagement dans ce système de compréhension qui tend à rendre la relation à l'autre une relation de dialogue et d'entretien. Quand le même se décide d'aller à la rencontre de l'autre, il le fait dans l'exacte mesure où il reconnaît l'existence libre et réelle de ce dernier. »⁶⁰⁴

Nous entendons par « dialogue », une considération pure et simple de la rencontre de l'Autre avec le Même. L'idée peut sembler a priori banale et anodine, mais elle nous semble bien fondée, surtout que dans certains dialogues, comme la rencontre du Même avec l'Autre de l'Autre (c'est-à-dire, la divinité), la rencontre se nourrit de l'abstrait. Autrement dit, le dialogue est monologue (soliloque), le Même se parle à lui-même.

C'est le cas aussi, il nous semble, de ces lieux de passages "fictifs" où le rêve prend la place de la réalité. Et c'est ce que nous allons tenter d'analyser dans la considération des frontières surtout chez Frei où il y a, dans les lieux de passage, des frontières invisibles (ou imaginaires), des frontières de passages (politiques), des frontières réelles (géographiques),... mais aussi des frontières qui se nourrissent du rêve et qui ne sont ni des frontières invisibles ni imaginaires.

1. Considération des frontières

La considération des frontières oppose le personnage de Ammi à celui de Frei. Chez le premier, les frontières sont réelles. C'est-à-dire qu'elles sont introduites (et ouvertes ?) à mesure que le personnage se déplace d'un espace à un autre. La distance mise entre le personnage et l'espace à parcourir est instantanée, et souligne ainsi la réciprocité

⁶⁰³BISSANI A., *De la rencontre, essai sur le possible, op. cit.*, p.12

⁶⁰⁴*Ibid.*, p.12-13

de l'errance, mais surtout elle rappelle que le personnage est libre de circuler ailleurs que dans son propre pays.

« Deux mois plus tard, Shar abandonna sa cache et considéra l'horizon lointain. Il se laissa envelopper de cette bienfaisance lumière. Il aspira à pleins poumons et bomba le torse. Ce jour était à marquer d'une pierre blanche. » (*Un génial imposteur*, p.25)

Ainsi libre de traverser la frontière pour rejoindre l'ailleurs, Shar se sentira lui-même comme un personnage de ce monde dit "ailleurs". Mais cette sensation, nous semble-t-il, se casse quand le personnage évoque la présence d'une part de lui-même (son pays) qui le suivait. Ainsi, la vie d'ailleurs devient pour Shar une vie qui «était ailleurs » (p.71). Toutefois, à part son pays qui le « suivait », tout semble l'indiquer qu'il peut parcourir ce monde d'ailleurs d'où toutes les forces l'attire et d'où la nature lui est favorable, à en croire cette main "invisible" qui est là pour lui donne un coup de pousse.

« Ma vie était ailleurs. Loin de ce pays où j'étais né manifestement par erreur.

Une main invisible me poussait de l'avant. Vers l'horizon où l'homme se défait de lui-même. » (*Un génial imposteur*, p.71)

Ajoutons dans ce sens que le personnage ne partage pas forcément cette "vie d'ailleurs". Certes entre le personnage et la frontière il y a une certaine force d'attraction qui attire l'un (le personnage) vers l'autre (la rencontre, l'entrecroisement, les frontières). Mais, de cette même force s'efface la part de volonté de l'un de rejoindre l'autre. En d'autres termes, c'est la frontière elle-même qui semble s'être encrée dans la peau du personnage de telle sorte que les lieux de passages semblent vides et effacés pour Shar. Ceci dit, même s'il est évident que ce dernier traverse ces frontières pour passer d'un pays à un autre, les frontières, qui ne semblent lui imposer aucune limite, deviennent comme "négligées". Elles ne sont pas une véritable contrainte pour Shar qui s'en débarrasse à tout moment.

Avec Catidja, les frontières deviennent rapidement des contraintes, des limites qui empêchent le personnage de se déplacer en toute liberté. Notons de prime abord qu'à la différence de Catidja, Shar vit réellement ces frontières, il les affronte sur les lieux de

passage. Alors qu'à Catidja c'est les frontières qui se déplacent pour lui rendre visite, pour l'enfermer dans son espace « petit » et « inconnu ». On notera d'ailleurs dans ce sens que même pour se déplacer d'une île aux autres îles des Comores, les Comoriens doivent subir la contrainte des frontières. C'est comme si la frontière était pour les Comoriens, et Catidja en particulier, une sorte de malédiction qui empêcherait les uns de partir d'un espace pour rejoindre un autre. C'est ainsi que les Comores deviennent un pays étranger pour les Comoriens eux-mêmes :

« Pour eux [les Anjouanais]⁶⁰⁵, La Grande-comore, Mohéli et Mayotte représentaient l'étranger. Car pour s'y rendre, il fallait prendre l'avion. »
(*La perle des Comores*, p.79)

On notera ici que le personnage vit ces frontières comme une « fatalité » à laquelle elle est obligée de subir. Car, c'est sans doute ce sentiment de sentir enfermée (piégée ?) dans son propre pays qui empêchera Catidja d'être pleinement épanouie avec ses coutumes. D'ailleurs, soulignons dans ce sens que quand elle parlera de sa vie « ailleurs », quoiqu'elle n'y soit pas encore, une sorte de libération et confort semble la blottir.

« Le jour de départ arriva. Il me peinait de quitter mon fiancé, mais ma vie était ailleurs [...] Entre Daniel et mon désir de partir, le dernier l'emporta [...] Je m'en allai poursuivre mes chimères et mes collections d'interrogations, de suppositions, d'incompréhensions et de déceptions. »
(*La perles des Comores*, p.322)

A croire que Catidja se sent tout près de ces frontières qu'elles les traversent déjà sans y être vraiment. C'est dire qu'elle les rencontre vraisemblablement. A ce propos, Kristeva souligne que « la rencontre équilibre l'errance »⁶⁰⁶

Entre Shar et Catidja les frontières n'ont pas la même considération. Chez l'un – Shar en l'occurrence – elles sont certes des lieux de passages mais sans considération particulière, c'est-à-dire négligée, alors que chez l'autre – Catidja – les frontières, au loin, s'invitent dans le quotidien du personnage et l'obsèdent. Autrement dit, Shar qui traverse

⁶⁰⁵ C'est nous qui soulignons.

⁶⁰⁶ KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.21

réellement les frontières n'en exprime aucune considération particulière que de passer d'un espace à un autre et poursuivre son chemin, contrairement à Catidja qui, au loin, lutte pour les dépasser comme si elle les traversait réellement. En effet, il y a comme une sorte de mouvement qui fait déplacer l'un à l'extérieur des frontières (sans frontières) et l'autre à l'intérieur des frontières. Ce mouvement *frontalier* explique d'ailleurs pourquoi Catidja y fait face et Shar non. Mais le plus important c'est qu'il explique aussi comment les frontières ne deviennent que des "portes" dans les lieux de passage. C'est sans doute dans ce sens qu'il est « impossible de faire d'un lieu de passage un lieu de séjour »⁶⁰⁷

2. Politique d'identification

Si les frontières ne sont pas ressenties dans les lieux de passages, alors comment parler de frontières ? Comment comprendre que d'un espace à un autre les frontières, qui sont pourtant claires et nettes, ne sont en fait que des lieux de passages alors qu'au loin elles sont véritablement des contraintes pour l'identité en quête d'altérité. Il semblerait en fait que les lieux des passages sont véritablement des lieux de frontières, mais ce qui les optent le poids des contraintes c'est, nous semble-t-il, cette politique "post-frontière" que subit l'identité avant de se confronter à la frontière à proprement dite.

En effet, une des raisons qui expliqueraient comment Shar passe d'un espace à un autre sans se confronter aux contraintes de la frontière c'est qu'il les a au préalable confrontés. On imagine en effet que la colonisation facilite le passage des colonisés à rejoindre la mère patrie, par exemple. On notera d'ailleurs dans ce sens que Shar circulera "librement" en France (et en Europe), tant dis qu'il aura quelques difficultés à traverser les autres frontières d'Asie et d'Amérique. Nous en discuterons dans le point suivant. Ce qui compte ici c'est justement cette facilité qui est purement politique et qui permet à certains visages de circuler d'un lieu à un autre sans ambigüité :

« Je dirai que tu es français, cela ne te fera pas de mal et me servira d'être ton compagnon. » (*Un génial imposteur*, p.56)

⁶⁰⁷DEBRAY R., *Eloges des frontières*, op. cit., p.46

Nous l'aurons compris, ce passage montre bien comment la politique des frontières privilégie les visages maîtres colonisateurs. Il nous faudra noter toutefois que ce plan échouera quand le "visage français" sera aux mains des rebelles qui se battent pour l'indépendance.

D'une certaine manière Shar traverse des frontières qui ne sont pas véritablement des frontières pour lui. Contrairement à Catidja qui doit s'identifier à chaque fois pour passer d'une frontière à une autre.⁶⁰⁸ Mais de toutes ces frontières, celles qui l'obsèdent surtout ce sont les frontières instaurées par la France, celles qui nécessitent un passeport pour les traverser. Celles-ci sont d'ailleurs un véritable défi pour Catidja qui doit « mettre les bouchées doubles pour obtenir [son] passeport pour la France. »⁶⁰⁹ On notera dans ce sens que Ammi aussi, dans *Le partage du monde*, s'interrogera sur ces frontières politiques qui tiennent éloigner l'identité de l'altérité.

« Pourquoi, me dis-je, faut-il un passeport et un visa aux hommes pour se déplacer. Pourquoi le monde n'appartient-il pas à tous les hommes ? »⁶¹⁰

Pour Frei, l'interrogation se reformulera plutôt sur la distance que sur l'aspect politique. Sans doute, parce que ce qui compte pour Frei n'est pas cette idéologie d'instaurer des limites (des frontières) entre les hommes, ce qui est le cas pour Ammi, mais c'est plutôt ce fait de choisir des têtes parmi les hommes. Pour le dire autrement, Ammi parle de tous les hommes alors que Frei parle pour le personnage. C'est dans ce sens qu'à la place de « la terre est vaste et que tous les peuples peuvent, d'égale façon, en tirer profit »,⁶¹¹ Frei n'en cherchera que la « clé » qui puisse ouvrir la « porte » de profit.

⁶⁰⁸ Soulignons par ailleurs que pour Catidja il n'est pas question des frontières pour entrer en France seulement, même celles-ci sont les principales, mais de toutes une variété de frontière qui, toutes, l'empêche d'accomplir son rêve de quitter son île et rejoindre l'ailleurs. Nous pouvons entre autres évoquer les frontières "culturelles" qui lui imposent de se soumettre à son paternel ; les frontières "idéologiques" qui l'empêchent d'embrasser la religion de son amie Emilie ; les frontières "sociales" qui l'obligent à se marier même si elle sait pertinemment qu'elle abandonnera cet homme pour rejoindre la France...

⁶⁰⁹ *La perle des Comores*, p.227

⁶¹⁰ AMMI K. M., *Le partage du monde*, op. cit., p.76

⁶¹¹ AMMI K. M., *Les vertus immorales*, op. cit., p.99

« Pourquoi la France était-elle loin « surtout » pour moi ? Il m'aimait bien pourtant Joël, il venait de le dire. Ne pouvait-il pas être le pont qui me rapprocherait d'elle ? Le passeport qui m'ouvrirait ses frontières ? » (*La perle des Comores*, p.240)

En d'autres termes, le personnage de Frei s'inquiète beaucoup plus de son passage à lui pour l'ailleurs que de la politique de ce passage. Mais revenons sur cette forme d'identification qui permet à l'identité de rejoindre l'altérité. Nous remarquons que la rencontre est en quelque sorte arbitraire. Autrement dit, elle n'a lieu que parce que la France l'a autorisée. Dans ce sens peut-on parler des lieux de passages comme d'un lieu de frontière, ou c'est la France elle-même qui s'impose comme un pays-frontière ? Répondre à cette interrogation nous mène à confronter ces "visages-frontières" à d'autres lieux de passages.

3. Visage d'ennemi

Alors que pour Catidja "l'ennemi" porte un visage, celui du père, pour Shar l'ennemi porte un nom qui en devient visage : le colon. Mais d'abord commençons par ce visage "ennemi" de la figure paternelle. En quoi, peut-on justement se demander, cette figure influencerait-t-elle le passage des frontières chez Frei ? La question se pose sérieusement, surtout qu'a priori rien ne semble lier la figure du père à la frontière française. Et pourtant si, tout semble indiquer en effet que cette figure est la véritable clé qui mène à la France, puisque la décision ne viendra que d'elle. Et d'ailleurs, Catidja le fera remarquer elle-même en évoquant, au moment de partir, ce visage qui l'aura tant "terrorisé" :

« Le moment arriva où je devais partir, car ma vie était ailleurs. Ainsi l'avait décidé mon père [...] J'avais toujours cru mon père vicieux, mais j'allais découvrir un autre visage de celui qui m'avait tant terrorisée » (*La perle des Comores*, p.320)

Paradoxalement, les frontières s'ouvrent pour Catidja et le visage du père change pour devenir autre. Certes ce paradoxe peut s'expliquer par le mystère de la condition humaine qui fait de l'homme une figure mystérieuse, mais il y a en vérité une sorte de

mixture qui fait agir l'universel sur l'individuel. Autrement dit, le père subit l'influence des frontières qui agissent sur la fille. Cependant, l'amour paternel qui unit les deux figures identitaires, et peut-être le respect desdits coutumes « fatales » entre autres, apaise la montée des tensions. Raison pour laquelle, malgré "l'animosité" du père et le visage d'ennemi qu'il porte, la fille restera soumise et n'exprimera son indignation que dans ses pensées.

Chez Ammi par contre, le visage d'ennemi, comme nous l'avons susmentionné, porte le nom du colon. C'est, pour le dire autrement, l'individuel qui l'emporte sur l'universel.

« Cet homme est un Français et il faut lui couper la tête. » (*Un génial imposteur*, p.44)

Francis Wolff préférera plutôt parler dans ce sens d'une « objectivité explicite » qui émane de l'universel, tout en prenant le soin de souligner qu'il s'agit tout de même de l'universel. En effet dit-il, « l'universalisation peut aussi renvoyer à l'objectivité explicite à laquelle le discours renvoie, non plus celle des êtres parlants mais celle des êtres dits. »⁶¹² Il ajoutera d'ailleurs dans ce sens que l'universel est « ce que tout autre devrait admettre [...] en ce sens que c'est objectivement ce à quoi nécessairement l'énoncé renvoie »⁶¹³

Le visage "français", qui est par ailleurs le visage du colon, devient le visage ennemi des colonisés. En d'autres termes, quiconque est considéré ennemi juré des colonisés tant que celui-ci porte le visage des colons. Ainsi, on peut comprendre par exemple le barbarisme de Shar à ses "frères" algériens qui luttent pour la France :

« Je tombai plusieurs fois nez à nez avec des prisonniers algériens en uniformes français que les rebelles avaient capturés dans la jungle. Deux d'entre eux venaient des montagnes où j'avais vu le jour et ils avaient été emmenés contre leur gré dans ces terres.

⁶¹²BENMAKHOULOUF A. et al., *Routes et dérives de l'universel*, op. cit., p.29

⁶¹³*Ibidem*.

Je les soumis à la plus effroyable torture, pour convaincre mes nouveaux compagnons que je méritais leur confiance.

Les Algériens avaient beau me supplier, j'avais décrété que rien ne pouvait les sauver d'avoir un jour rejoint les couleurs de la France. » (*Un génial imposteur*, p.45)

Outre cela, soulignons que, que ce soit chez Frei où Catidja se trouve confronter à la figure "ennemi" du père, ou chez Ammi où les frères algériens deviennent les ennemis de Shar par patriotisme (rébellion ?), le visage lui-même semble n'être qu'une figure de transition, une figure représentative qui fait référence à une autre. C'est-à-dire que ce soit le père de Catidja ou les frères algériens de Shar, le véritable visage qui se discute est celui du Français. Autrement dit, le visage lui-même est un lieu de transition qui, dans ce sens, se trouve à subir les contraintes de la frontière. Mais cela sous-entend aussi, et surtout, que derrière ce visage de l'Autre de l'Autre se cache le véritable visage de l'Autre. En d'autres termes, l'Autre est un Autre de l'Autre. D'où cette haine, aussi bien de Catidja pour son père que Shar pour ses frères Algériens.

III. Dans l'espace Universel

a. Un Etat-Nation ?

L'universel est « une pensée »⁶¹⁴, pour reprendre David Menard, sinon un résultat qui peut s'appliquer à tous. C'est donc un monde de relation et de partage, qui implique forcément le Soi et l'Autre dans une quête commune. L'universel c'est donc une « quête du commun », pour reprendre Ramadan qui souligne dans ce sens que « la quête du commun ultime serait inutile sans reconnaissance des différences initiales, lesquelles expliquent justement le sens de la quête. »⁶¹⁵ Cet esprit dit universel, qui unit le Soi et l'Autre dans un monde pluraliste pour défendre une cause commune, se distingue pourtant des frontières d'un l'Etat à un autre. C'est-à-dire qu'il n'est pas forcément nécessaire que

⁶¹⁴ Cf. BENMAKHLouF A. et al., *Routes et déroutés de l'universel*, op. cit., p.9

⁶¹⁵ RAMADAN T., *L'autre en nous*, op.cit., p.33

le Soi et l'Autre soient dans un même Etat pour parler d'universalité. Ainsi, parler d'universel comme d'un Etat-nation, même si l'on peut y concevoir un semblant d'universalité, n'est pas véritablement approprié.

Toutefois l'Etat-Nation, dans un sens qu'il réunit tout un peuple qui partage une seule et même politique, une idéologie socioculturelle, voire religieuse, peut revendiquer l'universalité de son peuple. De la même façon, nous pouvons parler d'une « universalité singulière » si cela ne concerne qu'une partie du peuple pour une idéologie, une politique... Autrement dit, l'Etat-nation peut être un lieu de plusieurs "mondes" (pensées, pratiques...) universels.

b. Un monde globalisé ?

Peut-on dans ce cas-là parler d'un monde globalisé comme d'un monde universel ? Sinon, peut-on parler tout court d'un monde universel ?

Tout d'abord, rappelons encore une fois que l'univers est un monde de « pensée » qui implique le Soi et l'Autre. Dans ce sens on peut certes parler de "monde" et de "globalité". Mais est-ce qu'un monde globalisé fait forcément l'universel ? Pas forcément, il nous semble, dans ce sens que l'universel ne se mesure pas dans la globalité (l'ensemble) du monde, sauf si par globalité l'accent est mis sur le fond (la pensée) et non la forme (le monde). Autrement dit, le monde globalisé est un monde universel si le "globalisé" respecte le global de l'identité dans son rapport avec l'altérité, et non de l'identité en rapport avec le monde.

Par ailleurs, ce qui est globalisé peut-être universel si et seulement si le résultat profite le monde. Mais dans ce cas-là, le monde doit être compris comme une figure du Même, de Soi-même et d'Autrui. C'est-à-dire, une figure qui réfléchit sur elle-même, et qui peut se comparer à une autre figure qui réfléchit autrement.

c. Une cause commune ?

Plutôt un objectif, ainsi portera notre analyse sur l'universel des colonisés en quête de liberté. En effet, ce qui unit Catidja et Shar, c'est cette quête de liberté, cet esprit

d'indépendance, même s'il ne signifie pas forcément la même chose chez Frei que chez Ammi. Mais surtout aussi, parce que dans cette quête de liberté et d'indépendance deux mondes s'opposent, l'un pour les colonisés et l'autre pour les colonisateurs. Notre conception de l'universel, pour reprendre Ramadan, est ainsi une cause « partagée par tous, [quoi que]⁶¹⁶ unique à chacun »⁶¹⁷

Notons par ailleurs que dans cet universel la cohabitation est significative. Autrement dit, et comme nous allons le voir tout à l'heure, elle fait cohabiter les colonisés dans l'amour de la patrie comme d'une seule et unique nation.

1. Le point commun des colonisés

Ce qui rapproche les deux personnages – de Frei et d'Ammi – c'est, nous l'avons mainte fois soutenue, la quête de liberté et d'indépendance. Mais cette quête n'est pas partagée de la même façon, notamment chez Ammi où l'esprit de haine et de révolte prédomine vis-à-vis des Français, alors que chez Frei c'est plutôt un sentiment d'amour et d'affection qui s'adresse à la France et aux Français. Cette opposition vient du fait que la liberté recherchée n'est pas la même chez Frei que chez Ammi.

Peut-on parler ainsi de liberté universelle ou plutôt subjective (individuelle) ?

Certes la question se pose, mais elle soulève cependant une autre question, celle de l'universalité elle-même du mot liberté. En effet, peut-on se demander aussi s'il s'agit d'une liberté universelle ou d'une quête universelle de liberté ? C'est sans doute la réponse à ces deux questions respectives qui partage le personnage de Coralie Frei de celui de Kebir-Moustapha Ammi.

Chez l'une, Coralie Frei en l'occurrence, l'accent est mis sur l'universalité de la quête (de liberté). Autrement dit, peu importe qu'elle soit commune ou non, ou que d'autres en souffrent ou pas. La seule chose qui compte vraiment c'est l'intention, sinon la détermination du quêteur. C'est pour cela que Frei se contentera de la quête (de liberté) de

⁶¹⁶ C'est nous qui soulignons.

⁶¹⁷ RAMADAN T., *L'autre en nous*, op.cit., p.23

Catidja jusqu'à son aboutissement. Et c'est pour cela sans doute qu'après avoir fini l'histoire de la petite Catidja abord de l'avion qui la transporte vers la France, l'auteure reviendra dans un long épilogue pour achever cette quête.

« Au milieu de la chambre, un lit m'accueillait les bras ouverts. Il était bas et étonnamment plat. Un joli édredon à fleurs le couvrait tout entier. Un drap ! J'allais pouvoir enfin me couvrir ! J'avais encore plus froid. Cette fois je grelottais franchement, je claquais des dents. J'abandonnai la valise par terre, me laissai tomber sur le lit à plat-ventre, jambes écartées. Soudain, je réalisai qu'une fois encore je n'avais pas remercié. Mon père m'avait répété plusieurs fois de ne jamais oublier de remercier. « C'est important là-bas le remerciement », disait-il. Je croyais avoir la situation en main, et voilà que j'oubliais dès la première occasion. Je commençais plutôt mal. » (*La perle des Comores*, p.388)

La quête a ainsi pris fin en France où le personnage se trouve enfin face à son destin. Force est de souligner dans ce sens que la fin de cette quête semble, non seulement annoncer une nouvelle quête pour la petite Catidja qui doit dorénavant s'adapter à sa nouvelle vie, mais elle renvoie aussi celle-ci – Catidja – dans son île natale pour la faire revisiter ces coutumes "fatales" incarnées par la figure du père et qui lui sont finalement indispensables. Mais c'est surtout un tournant de la situation altéritaire. Autrement dit, puisque dans l'île d'Anjouan Catidja s'abandonnait à la France pour vivre l'ailleurs, cet ailleurs (autrefois rêvé) devient un ici (une réalité) qui fait rêver l'ailleurs (de son île natale).⁶¹⁸

Chez Ammi, l'accent est mis sur la liberté pour tous, pour ne pas parler de liberté universelle⁶¹⁹. Ainsi, la quête (de liberté) devient une cause commune des colonisées. Ceux-ci doivent s'entre aider mutuellement pour répondre au besoin de l'universalité de la cause. Il n'est pas ainsi étrange qu'un étranger (d'ailleurs) se lie d'amitié à un autre (d'ici)

⁶¹⁸ S'agit-il d'une (autre) quête ou simplement d'un sentiment de regret. Il semblerait en tout cas que l'un ramène vers l'autre. Quant au voyage, Laroui par contre n'y ira pas par quatre chemins : « partir, ce n'est pas forcément l'issue. » (LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.39)

⁶¹⁹ Il nous semble en effet que parler de "liberté universelle" serait plutôt utopique, d'autant plus que la liberté elle-même est un terme philosophique, à la fois vague et très ambigu...

pour défendre la cause commune d'indépendance, comme il n'est pas non plus étrange qu'un frère tue son frère de sang dans le but de défendre la cause commune. Autrement dit, c'est l'universalité de la cause, nous semble-t-il, qui prend le dessus dans les relations fraternelles. Le passage suivant le démontre d'ailleurs clairement.

« Cet homme est un Français et il faut lui couper la tête. [...] on me mit la tête sur un billot, et le bourreau s'arma d'une hache. Mais à l'instant fatidique, un homme survint.

- Halte-là ! s'écria-t-il. Cette tête ne doit en aucun cas être coupée, c'est une tête amie, elle mérite considération. Cet homme vient d'un pays où la France sévit contre les siens depuis plus de cent ans [...] c'est l'un des nôtres, ajouta Nguyen, c'est un Algérien. » P.44

Le passage démontre en effet comment le changement de visage – du français (le colon) à celui de l'algérien (le colonisé) – affecte profondément le dialogue lui-même et la réaction des personnages. On passe en effet de l'extrémisme à la compassion. En d'autres termes, l'universel influence sur le choix d'appartenance. On notera d'ailleurs dans ce sens que les visages se rapprochent (ou s'assemblent ou se ressemblent) à mesure que la cause est commune. On a l'impression que la force de l'universel agit sur les sentiments, et que la figure altéritaire passe de l'Autre (étranger) à Autrui (soi-même)⁶²⁰. Ainsi, « cet homme » auparavant étranger et ennemi (pour son visage français) finira par devenir « l'un des nôtres » pour la servitude coloniale qu'il est en train de subir. Autrement dit, le partage d'une même expérience (coloniale) crée une alliance (de cause).

2. Une alliance de cause ?

Certes des alliances se forment, chez Ammi comme chez Frei, mais pas de la même façon. De toute évidence, le personnage de Coralie Frei pour qui la liberté recherchée est

⁶²⁰ Puis, n'est-ce sur cette réflexion de l'Autre sur Soi que Paul Ricœur écrira son (ouvrage) *soi-même comme un autre* Il dira d'ailleurs, en parlant du *Cogito* sur l'existence Dieu, que « l'idée de moi-même apparaît profondément transformée du seul fait de la reconnaissance de cet Autre qui cause la présence en moi de sa propre représentation. »(RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, op. cit. p.20)

d'abord une liberté personnelle, n'agira pas de la même façon que le personnage de Ammi pour qui, encore une fois, c'est la cause commune de l'indépendance qui prédomine.

En effet, chez ce dernier – Ammi en l'occurrence – l'alliance naît de la haine contre le colon. Cette alliance est, nous semble-t-il mutuelle. C'est-à-dire entre autres qu'elle donne raison aux uns comme aux autres de se positionner pour lutter contre l'injustice de la colonisation. L'universel met ainsi l'accent sur la cause plutôt que sur l'alliance elle-même. D'ailleurs, Shar reconnaîtra quelque part le visage du « diable » en ses amis « rebelles ». C'est, dira-t-il, la base de la révolution :

« La révolution, c'est de pouvoir nourrir son homme, en s'acoquina avec le diable, au besoin. » (*Un génial imposteur*, p.30)

La cohabitation devient ainsi une obligation (pour la cause) plutôt qu'une adhésion (à la cause). Toutefois, c'est à l'adhésion à la cause qu'on doit l'alliance des colonisés. C'est-à-dire que l'universel lui-même repose sur des fondements (parfois) subjectifs, voire obsessionnels ; et que l'alliance ne sera ainsi que temporaire. D'ailleurs, Shar sera rongé de remords en pensant à l'avenir de cette alliance qui fera naître des « diables » comme ceux de la révolte.

« Je commençais à avoir peur. Et si cet homme finissait [Jok]⁶²¹ par commander l'Algérie ? Si tous ces combats aboutissaient à cela : libérer un pays de ses chaînes pour l'offrir à un monstre ! » (*Un génial imposteur*, p.93)

L'alliance est-elle ainsi nécessaire ? Pas forcément, mais il semblerait qu'elle s'impose toute seule, et qu'en un sens les colonisés subissent "l'universalité de la cause". Ramadan dira dans ce sens que « la façon dont on dit accéder à l'universel révèle beaucoup de nos partis pris (voire de notre état d'esprit) à l'origine de notre réflexion. »⁶²² Cela signifie entre autres que ce qui importe dans l'universel n'est pas la cause commune elle-même mais la réflexion (le but) sur laquelle elle repose.

⁶²¹ C'est nous qui soulignons.

⁶²² RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.31

Chez Coralie Frei, puisque le personnage tacle sur l'individuel, l'alliance avec l'Autre devient une alliance, certes de cause, mais à sens unique. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de retour (altéritaire), comme si l'Autre n'existait pas en réalité. En effet, l'Autre s'efface d'une telle manière qu'il est quelques fois remplacé par des noms d'objet tels que le « passeport », le « pont »...

« Il m'aimait bien pourtant Joël, il venait de le dire. Ne pouvait-il pas être le pont qui me rapprocherait d'elle [la France]⁶²³ ? Le passeport qui m'ouvrirait ses frontières ? » (*La perle des Comores*, p.240)

Remarquer que dans cette alliance Joël ne gagne en contrepartie rien du tout⁶²⁴, à part être un objet de service. Outre cela, soulignons que chez Frei la question de l'alliance se repose (s'accentue ?) sur le genre. C'est à se demander s'il est vraiment question d'alliance (à sens unique) ou plutôt de rapprochement identitaire pour un profit ? Et s'il s'agit d'un rapprochement, peut-on parler d'alliance ?

Certes, apriori la question d'une alliance est loin de faire l'unanime, surtout que Joël avec qui l'alliance est conçu n'en est même pas au courant. Mais parler de rapprochement tout court ne suffit pas non plus puisque dans le verbe « se rapprocher de » il n'est pas nécessairement question de profit. Par contre l'alliance, même si elle est à sens unique, elle profite en un sens les deux figures altéritaires dans ce sens que Catidja aurait son passeport pour la France et Joël profiterait des sentiments de Catidja. Autrement dit, même si le résultat n'est pas forcément le même, l'idée d'une alliance est là et fait son effet.

L'universel semble être finalement un universel des idées, puisque chez Frei comme chez Ammi, c'est l'idée d'accomplir la quête de la liberté recherchée qui prime avant tout.

⁶²³ C'est nous qui soulignons.

⁶²⁴ Nous parlons bien évidemment de la quête du personnage.

3. Une France envahissante

L'idée d'une "France envahissante" naît de l'universalité de l'espace qu'occupe ce pays colonisateur dans les deux romans. Dans l'un comme dans l'autre, la France occupe en effet une place particulièrement "envahissante", parce qu'elle n'est pas seulement un espace (un pays) mais, d'une part elle est un lieu à la fois d'espoir, de hantise, d'obsession, de solitude, d'angoisse... et d'autre part, elle apparaît aussi à la fois comme un Autre malveillant, un dominateur, un exploiteur, un sauveur, un bienfaiteur... En un mot, la France joue le rôle d'une figure altéritaire qui aspire à (ou qui influence) l'universel.

Cependant, l'universel n'est pas le Français en tant que figure altéritaire – c'est à dire l'Autre à proprement dit – mais bel et bien de la France en tant que figure de l'altérité. Certes la nuance peut paraître banale, mais dans le sens où la « figure altéritaire » répond aux critères du "Même" alors que la « figure de l'altérité » renvoie à "l'Autre du Même", différencier le Même de l'Autre du Même semble très pertinent. Pour y revenir, La France universelle est ce Français "envahissant", sans pour autant que le Français lui-même soit forcément une identité universelle, si ce n'est qu'elle vit dans l'universel.

Cela est clair surtout quand nous parlons par exemple de cet amour porté par Catidja à la France. En effet, cet amour se déversera sur les Français qui côtoieront Catidja, même si cette dernière n'attend rien venant d'eux. Nous l'avons remarqué avec Emilie, l'amie en la compagnie de qui Catidja se sentait merveilleusement bien et dont elle ira même jusqu'à s'intéresser à la religion chrétienne. Nous l'avons remarqué aussi avec Joël pour qui les sentiments de Catidja ne peuvent s'expliquer que par amour à la France.

« Il s'appelait Joël, était de race blanche et venait de France. Je n'avais pas besoin d'en savoir plus. Je me trouvais bien en sa compagnie, honorée d'être choisie par lui pour des conversations et des promenades sur la plage. Je l'admirais. » (*La perle des Comores*, p.253)

Catidja elle-même le dit sans le cacher, elle n'a pas besoin d'en savoir plus, ni sur l'identité de Joël ce « un grand poilu corpulent aux bras musclés » (*La perle des Comores*, p.229) ni sur l'intention de ses sentiments qui n'avaient d'affection qu'opposés à ceux du père :

« Peut-être ne me croirait-il pas, me rirait au nez et me traiterait de menteuse. Comme mon père. Non, je ne voulais pas le comparer à Badjini. Lui, c'était mon Joël. Il me laissait parler et m'écouter, m'encourageait et me complimentait. Il regardait dans la même direction que moi. » (*La perle des Comores*, p.239-240)

Sans doute les sentiments de Catidja s'inscrivent aussi à l'image de la France qu'elle trouve en Joël. Joël devient ainsi une figure habitée par l'universel de la France et dont on peut en profiter pleinement.

De la même manière, ce sentiment d'envahissement se dégage aussi en Shar qui éprouve cependant de la haine envers le pays colonisateur. Cela explique entre autres, le comportement agressif de Shar dans ce sens que, scientifiquement parlant, la charge négative que reçoit Shar vis-à-vis de la France s'alimente d'une charge négative (de haine et d'insubordination) qui émane de son comportement d'« imposteur ». Ainsi, sans surprise la réaction en sera terrifiante et conséquente. En effet, Shar s'en prendra à un préfet (français) de la pire manière qui soit :

« Je décidais ensuite d'infliger une mort cruelle au préfet P., que je tenais coupable du crime d'où découlait tous nos malheurs. » (*Un génial imposteur*, p.70)

Pour Shar, cette "invasion" (la colonisation, l'exploitation, la servitude) de la France dans sa vie ne peut être qu'une provocation intentionnellement exprimée⁶²⁵. Voilà pourquoi, nous semble-t-il, la réponse est aussi barbare que cruelle, et que parfois Shar voudra lui-même, tout seul, tenir front à la France.

« Certains jours, je croyais que je pouvais à moi seul battre la France. » (*Un génial imposteur*, p.46)

Mais toujours est-il que la France n'est autre qu'une incarnation de figure (s), c'est-à-dire une figure de l'Autre dans l'Autre. Dans ce sens, s'en prendre à elle revient à s'en

⁶²⁵ Nous nous référons ici entre autres à l'harmonie du monde saccagé. D'ailleurs, Shar ne marchera pas ses mots, il le dira lui-même en ces termes : « Tous les miens étaient morts, la main invisible d'un dieu malveillant avait décidé d'en supprimer toutes traces.. » (*Un génial imposteur*, p.117)

prendre à une des figures qui l'incarnent. C'est d'ailleurs dans ce sens que s'inscrit le passage suivant, brossant le portrait d'un homme qui en a marre finalement :

« Je rêvais d'infliger à la France, sur ce terrain, une défaite cuisante, méprisant, sciemment, les obstacles qui se multipliaient. Voilà pourquoi je continuais de traquer l'un de ses officiers, et non des moindres. Le diable de Lang Son devint une obsession. » (*Un génial imposteur*, p.46)

Ainsi, la France "envahissante" est une France certes universelle mais qui ne peut s'atteindre que dans l'individuel. Nous en concluons donc aussi dans ce sens que le monde universel est un monde pluriel habité par l'individuel. Il nous semble ainsi qu'on ne peut pas parler de monde universel sans parler de cohabitation.

En guise de conclusion, nous noterons que la cohabitation et l'universel vont de pair. Autrement dit, l'universel est un monde de cohabitation sans toutefois que le monde de cohabité soit forcément universel. Dans l'espace local, certes la cohabitation prend le pas sur l'universel mais c'est surtout l'amour de la patrie qui redéfinit le degré d'appartenance et les raisons de fuir pour l'universel. Ce dernier devient ainsi un monde du possible, où l'identité peut espérer y trouver réponse à ses besoins (vitaux ?). Ainsi partira-t-on (le personnage) du monde local à la recherche du monde "universel", du monde l'Autre, dans l'espoir de trouver paix et liberté.

Par ailleurs, la confrontation aux frontières et les contrôles sur les lieux de passages renvoie l'identité à la réalité du Monde. Car, les lieux de rencontre sont certes des lieux de dialogue et de partage, mais ce sont aussi des lieux où la quête de l'Autre peut prendre un autre tournant, différent qu'à celui de l'hospitalité. L'Autre est un Autre "envahisseur" qui impose et s'impose (face) à Soi. Mais y arrive-t-il ? L'universalité nous rappelle justement dans ce sens qu'il ne suffit pas de placer l'Autre au centre l'univers pour qu'il le devienne, car tout ce qui est dans l'univers n'est pas forcément universel. Il en va de même pour la

cohabitation, « si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. »⁶²⁶

⁶²⁶LEVINAS E., *Totalité et infini*, op. cit., p.27

Chapitre 9

**Frontière et cohabitation : essai de synthèse entre C. Frei et K.
M. Ammi**

La question de la cohabitation nous invite à re-visiter l'Autre dans son monde altéritaire pour une construction du Soi identitaire. C'est, en d'autres termes, une considération des frontières altéritaires de Soi et de l'Autre d'une part ; mais aussi, d'autre part, poser la question elle-même des frontières, de la rencontre et de l'horizon. C'est rapprocher ainsi l'identité de son espace (de l'espace de l'Autre ?) pour mieux comprendre son rapport avec l'univers. Et quel univers, si ce n'est que notre rapport avec l'Autre, car « on a bien dit qu'en fait, notre vrai voyage, c'est l'autre, les autres. »⁶²⁷ En ce sens l'univers devient une cohabitation de figures et des frontières,⁶²⁸ mais surtout un ailleurs de quête et d'espoir pour un Soi identitaire en quête de liberté.

Dans ce chapitre nous reviendrons entre autres sur quelques notions clés de l'altérité, notamment celles en rapport avec la frontière, pour un constat de synthèse, sinon un parallélisme de cohabitation entre d'un côté un personnage soumis (Catidja) et d'un autre côté un personnage en révolte (Shar). Mais c'est surtout une occasion pour nous de revenir sur les définitions de l'horizon et du visage de l'hôte (l'Autre étranger) qui, chez Frei comme chez Ammi, redéfinissent les relations de l'identité avec l'altérité.

Aussi, nous évoquerons dans ce sens les interactions entre les espaces – l'ici et l'ailleurs – et les personnages d'une part, et d'autre part l'influence de la figure altéritaire sur l'identité. De même, nous tenterons d'interroger l'étrangeté de Soi face à la figure altéritaire du résidant (l'habitant, l'indigène), de l'invité (d'ici) et de l'étranger (d'ailleurs) qui, nous semble-t-il, oppose le personnage de Ammi à celui de Frei, notamment sur les lieux de rencontre et la nature du dialogue.

Par ailleurs, ce parallélisme qui oppose Coralie Frei de Kebir-Moustapha Ammi sur plusieurs autres points, notamment la quête de liberté, se veut être une autre interrogation sur l'enracinement identitaire et la quête altéritaire, et surtout une redéfinition de la notion de frontière et peut-être aussi celle de la cohabitation elle-même.

⁶²⁷BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, op. cit., p.85

⁶²⁸ Entendons par frontière tout ce qui a trait à la quête, au voyage... : « la frontière n'est pas seulement un lieu de séparation où s'affirme la différence ; elle peut-être aussi un espace d'échange et d'enrichissement, où peuvent se former des identités plurielles. *C'est là qu'on fait des rencontres qu'on ne pourrait faire nulle part ailleurs* » (Warschawski M. *Sur la frontière*, Un ordre d'idées Stock, 2002 ; Cf., Dolff-Bonekämper Gabi, *Conseil de l'Europe, Patrimoine européen des frontières*, Edition du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, P.11)

I. Image de l'horizon

L'horizon, tel que traité dans les romans, apparaît sous plusieurs formes d'images. D'abord d'une représentation typiquement altéraitre, il est un lieu de passages et de frontières où se croisent et s'affrontent différentes figures d'identité et d'altérité (murs, blocus, visages...); ensuite d'une interprétation particulièrement littéraire et philosophique, l'horizon apparaît comme un monde de possibilités, de rêves et d'espoirs. Sans doute, c'est dans ce sens que Ramadan le décrit comme un lieu de pèlerinage qui mène à soi. En effet dit-il :

« On avance vers l'horizon pour mieux revenir vers l'origine. [...] : il faut aller pour revenir, se plonger dans le temps pour revivre la naissance, parcourir le monde pour, enfin, revenir à soi. »⁶²⁹

Cette considération de l'horizon comme lieu de rencontre, d'échange et du possible est-il perçu de la même façon chez Frei comme chez Ammi ? Sinon, comment les deux auteurs l'interprètent, surtout que souvent l'horizon ne se lit pas mais se décrit. Il est aussi quelques fois observé et imaginé comme on peut le constater à travers les personnages. Nous allons y revenir, mais d'abord remarquons qu'ainsi observé, l'horizon apparaît à la fois comme un lieu de défi et de challenge qui pousse l'identité à prendre des décisions opportunes et importantes ; mais aussi comme l'image par excellence de la frontière elle-même, c'est-à-dire le lieu où s'achève une aventure (le malheur) pour une autre (le bonheur). En d'autres termes, l'horizon oppose un monde (ancien) d'un autre (nouveau), dans un but précis de séduire l'identité. Affronter l'horizon devient ainsi à la fois une quête de l'Autre et un défi pour soi-même. Ramadan ajoutera y d'ailleurs à ce propos que :

Il faut « observer l'horizon, pour appréhender, en conscience et en intelligence, la diversité nécessaire des êtres humains, des routes et des chemins n'est que le début du défi. »⁶³⁰

C'est dans ce sens que nous comptons interroger cet horizon et, ainsi interrogé, confronter l'identité à l'altérité.

⁶²⁹RAMADAN T., *L'Autre en nous*, op. cit., p.21

⁶³⁰*Ibidem*.

1. Horizon : entre passage et frontières

Chez Ammi comme chez Frei, et pour bien d'autres auteurs, l'image de l'horizon rime avec celle de la frontière, c'est-à-dire comme un lieu de passage. Cette représentation de l'horizon comme lieu de passage pour deux mondes, oppose justement l'ici et l'ailleurs, deux monde souvent en perpétuelle quête pour les personnages.

Pour Ammi, cette image de l'horizon comme lieu de passage ne fait pas que transformer une vie en une autre, elle transforme plutôt la vie de l'être lui-même. Certes la différence entre les vies des deux figures identitaires « le monde » et « l'être du monde » peut paraître très moindre, mais elle mérite quand même une particulière attention puisque Frei aussi semble partager ce même avis. Mais surtout c'est chez Ammi, et plus particulièrement dans *Les vertus immorales*, que le changement en l'homme s'observe tout nu à travers la description :

« La sortie en mer, pour gagner le grand large fut pour moi une deuxième naissance. Je réalisais qu'une vie s'achevait et qu'une autre commençait. Plus rien ne serait comme avant. Tout ce que je vivrais désormais sur la terre à venir, cette nouvelle rive, serait comme l'enfant d'une nouvelle vie. »⁶³¹

Ce passage qui décrit une transformation sensationnelle de la vie du personnage en rejoignant l'autre rive, démontre clairement comment l'horizon transforme l'existence du personnage lui-même. Celui-ci s'affirme, en effet, renaître tel un « enfant » dans « une nouvelle vie ». C'est un changement remarquable du personnage, et surtout une expérience pour l'identité qui en devient l'altérité. Faiza, dans *Ghizza*, opposera d'ailleurs cette nouvelle vie à l'ancienne, en affirmant que dans cette dernière (c'est-à-dire l'ancienne vie) tout n'est que du "faux-semblant". C'est dire que l'ailleurs rend le Soi complètement Autre⁶³².

⁶³¹AMMI K. M., *Les vertus immorales*, op. cit., p.72

⁶³² « Envie de partir. Loin de tous ces faux-semblants. Loin de moi. Ailleurs, je serai autre. Ici je suis moi. Ailleurs, j'épouserai la culture du pays qui m'accueillera. Ici je suis condamnée à être moi. Je ne puis être autre ici. Pas longtemps. Ici, le seul choix qu'il te reste, c'est partir ou mourir. » (Faiza S. Y., *Ghizza*, p.130)

Toutefois, cette nouvelle "vie de l'Autre" est vite traduite en une nouvelle "autre vie". Dans ce sens, l'horizon perd tout son pouvoir sur l'humain et n'agit que sur l'espace, il ne devient ainsi qu'un "lieu de passage" entre deux monde.

« Là-bas, de l'autre côté de l'Océan, il y a un autre monde différent du nôtre. Un monde plus beau. » (*La perle des Comores*, p.136)

Nous remarquerons dans ce précédent passage que la beauté du « monde » n'agit plus sur l'humain, car elle est devenue une beauté de l'espace. L'horizon passe ainsi d'un "ici" somptueux à un "ailleurs" plus beau. Cette nouvelle transformation – d'un monde de malheur à un monde de bonheur – redéfinit l'horizon en une sorte de frontière "partiale" sur les mondes, et non seulement ça, elle met des frontières (une distance) entre l'observateur et l'autre monde. Et il n'y a pas que Frei pour le remarquer, Ammi insistera aussi sur cette distance qui fait de l'horizon un lieu de passage très éloigné⁶³³.

« Deux mois plus tard, Shar abandonna sa cache et considéra l'horizon lointain. » (*Un génial imposteur*, p.20)

L'horizon c'est finalement une « injustice » dans ce sens qu'il rend lointain l'espace de l'Autre, comme le montre ce passage. Ammi le soulignera clairement d'ailleurs, en faisant référence à la prison d'Algérie dont un de ses personnages y sera incarcéré et où il ne sera libre qu'acceptant de ne plus revenir en Algérie. C'est comme si l'ici (l'ailleurs ?) lui défendait le droit de visite à l'Algérie alors que c'est la terre des siens.

« Dans l'avion, on eut l'extrême bonté de me trouver une place près du hublot, pour que je vois une dernière fois depuis le ciel anonyme et sans rivages la terre des miens : le soleil, rouge comme une boule de feu, embrassait **cet injuste horizon** que je quittais pour toujours. » (*Un génial imposteur*, p.231)

⁶³³ Et même dans *Le partage du monde* cette distance se fait sentir quand le personnage parle du bateau qui disparaît au loin de l'horizon : « ma tête est devenue comme le monde : une boule avec des mers, des pays et des bateaux. Quand un bateau quittait le port, je le suivais en pensées. Je ne le lâchais plus. Même quand il disparaissait au loin, dans le brouillard, à l'horizon, je continuais de le suivre. » (AMMI K. M., *Le partage du monde*, op. cit., p.97)

Ainsi, chez Frei comme chez Ammi, l'horizon semble n'être qu'un lieu de passage et de frontières certes, mais qui n'a lieu d'être que par rapport à l'identité. Autrement dit, l'image d'un horizon n'est pas pour tracer des frontières d'un monde à un autre, mais pour se jouer de la vie elle-même de l'être identitaire. En un sens, l'homme devient ainsi une "cause" (de distraction ?) pour l'horizon tant dis que l'horizon devient un "mur" pour l'homme.

2. Horizon comme blocus de l'autre monde

L'horizon en tant que "mur" (ou blocus), comme nous l'avons souligné précédemment, disloque le monde d'ici à celui d'ailleurs. Cette dislocation se fait quelques fois ressentir à travers les personnages, non pas comme une ligne imaginaire qui séparerait deux mondes, mais comme une véritable barrière, sinon une vraie muraille placée à l'horizon. C'est ainsi que Ammi, dans *Le partage du monde*, décrit ce "mur"⁶³⁴ dressé le long de la mer pour séparer les pays riches des pauvres.

« J'ai longtemps pensé que l'horizon, ce mur, avait été dressé là pour cacher les pays riches, pour nous cacher les richesses, nous empêcher de les envier et de vouloir un jour nous en emparer. »⁶³⁵

Insistons surtout sur le verbe « dresser » qui inclue entre autres une certaine intention de cacher les pays riches aux pauvres. Le personnage se sent donc ainsi enfermer et condamner à vivre sa pauvreté dans son "pauvre" pays, surtout en imaginant que c'est par pure intention. Ce calvaire il le vit avec les siens, mais il invite aussi son lecteur – à travers un « nous » inclusif – à y compatir.

Ammi dresse ainsi le portrait d'un monde inégalement réparti entre les hommes et dont la responsabilité incombe aux hommes dits pays "riches". Il s'en prendra d'ailleurs à eux dans *Les vertus immorales*, en insistant sur l'immensité de la terre et le profit à en

⁶³⁴ Ammi insiste sur ce terme qui, pour lui, définit réellement l'horizon. En effet insistera-t-il : « c'était cela pour moi l'horizon. Un mur. » (AMMI K.M., *Le partage du monde*, op. cit., p.8)

⁶³⁵ *Ibidem*.

tirer⁶³⁶ dans l'équitable. Ammi se montre ainsi défenseur des droits de l'Autre et avocat des pauvres. Dans *Un génial imposteur*, il dénoncera à plusieurs reprises ce mur dressé contre l'Autre étranger, même s'il ne le dira pas comme il l'a fait dans *Le partage du monde*.

« Vers l'horizon [où]⁶³⁷ l'homme se défait de lui-même. » (*Un génial imposteur*, p.71)

Le dénouement de l'homme affirme l'emprise de l'horizon sur l'identité. L'horizon semble ainsi être un blocus contre les ressortissants des pays pauvres, une interdiction d'entrer dans les pays riches. Frei semble d'ailleurs partager aussi cette idée d'un horizon comme barrière pour soi, mais pas dans le sens de "mur" puisque l'interdit va pour une catégorie de gens. En effet elle le soulignera ainsi, certes en mâchant ses mots dans le discours, mais en signifiant clairement que l'horizon devient un véritable obstacle "surtout" pour une poignée du monde (des citoyens de seconde zone ?) dont son personnage en fait partie.

« - La France, c'est si loin. Plus que tu ne puisses l'imaginer. Surtout pour toi. [...]

Pourquoi la France était-elle loin « surtout » pour moi ? (*La perle des Comores*, p.240)

Remarquons par ailleurs qu'en insistant sur l'adverbe « surtout » (mis entre des guillemets), Frei veut porter l'attention sur l'inégalité de l'interdit. Une inégalité qui, contrairement à Ammi, ne va pas forcément dans le sens d'un pays à un autre, même si on peut le sous-entendre, mais qui va d'une poignée d'hommes à une autre poignée d'hommes. Rappelons dans ce sens que le personnage de Frei, dans *La perle des Comores*, pense d'abord à soi avant de penser aux autres. Autrement dit, et cela aussi explique pourquoi, l'interdit n'est pas pour le pays mais pour la poignée d'hommes dont se sent

⁶³⁶ En effet dit-il : « la terre est vaste et [que] tous les peuples peuvent, d'égale façon, en tirer profit » (AMMI K. M., *Les vertus immorales*, op. cit., p.99)

⁶³⁷ C'est nous qui soulignons.

inclus. D'où l'insistance aussi du « moi », qui n'inclut pas forcément l'Autre qui est dans la même catégorie que le personnage.

Toutefois, malgré ce "mur" dressé à l'horizon, ce dernier fait toujours rêver. Car l'horizon est en effet un lieu d'espoirs et de possibilités.

3. Horizon comme lieu du possible : entre rêves et mythes

Commençons par souligner avec Ramadan que « l'horizon que l'on regarde et espère se révèle beaucoup à partir du lieu d'où l'on parle et des expériences qui nous habitent. »⁶³⁸ Cela veut dire entre autres que non seulement l'horizon revient sur les discours – de son observateur – mais aussi qu'il est un lieu de mythes et de légendes. Autrement dit, l'horizon habite et obsède son observateur.

Ramadan nous invite ainsi à regarder l'horizon d'un autre regard, c'est-à-dire comme lieu du merveilleux et pas comme un lieu de frontière seulement. Cet horizon s'illustre dans le passage suivant où la mystification de la scène, l'« irréel » comme le soulignera Faiza, donne lieu à une véritable image d'horreur :

« J'adore voir le soleil se faire dévorer par l'horizon à travers des volutes fumée. Cela le rend encore plus irréel. »⁶³⁹ (*Ghizza*, p.65)

Ce qui immortalise cette mise en scène entre le soleil et l'horizon c'est surtout la cruauté du dernier à dévorer le premier. Mais l'irréalité de la scène, soulignée par le narrateur lui-même, donne l'effet d'être devant un évènement plutôt « adorable ». Autrement dit, le discours se nourrit d'une autre réalité qui, par la mystification de la scène, est rendue très banale. De même, évoquons Ben Jelloun qui, dans *L'écrivain public*, décrit dans ce sens aussi l'horizon comme une présence somptueuse de la ville.

« L'horizon. Voilà ce qui me manque le plus dans cette ville souterraine, une ville clandestine, privée de mer, de couleur et d'horizon. »⁶⁴⁰

⁶³⁸RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées*, op. cit., p184

⁶³⁹Faiza S. Y., *Ghizza*, op. cit., p.65

Nous noterons ici que l'horizon est revêtu de deux images, l'une qui le rend "magnifique" et l'autre qui le rend "magnifiant". Cela veut dire entre autres que l'horizon produit aussi l'effet de ce qui le caractérise. C'est ainsi qu'il porte à la fois l'image d'une "identité-altéritaire", c'est-à-dire capable d'être à la fois le Même et l'Autre. De plus, remarquons que la présence de l'horizon dans la ville est, nous semble-t-il, fondamentale. En d'autres termes, cela veut dire que la ville a besoin de s'identifier à l'horizon, sinon elle a besoin d'avoir des repères pour ne pas dire des limites.

Chez Ammi, l'image de l'horizon comme lieu du merveilleux se sous-entend dans la description du texte, comme c'est le cas par exemple dans le passage suivant où l'Algérie représentée porte le charme de l'horizon :

« Je lui fis découvrir les hauteurs de l'Alger, lorsque la cité radieuse dort sous un ciel de satin noir. Il n'y a que cette ville pour avoir un tel firmament. L'Horizon est à la portée de la main, à cette heure-là. » (*Un génial imposteur*, p.202)

Soulignons d'emblée que dans ce passage, l'horizon n'apparaît pas vraiment comme une figure autonome. En effet, il n'est « à la portée de la main » que « lorsque la cité radieuse dort sous un ciel de satin noir ». Cela montre entre autres une certaine incapacité de l'horizon à se suffire de lui-même. Or, tout porte à croire que le fond du discours repose sur lui (l'horizon). Autrement dit, l'horizon est bel et bien une figure "magnifique", mais il a quand même besoin de l'Autre pour se compléter. Par ailleurs, cela sous-entend aussi que l'horizon a besoin d'une compagne en la présence de qui il est encore plus merveilleux. D'ailleurs, cela nous rappelle la scène de Faiza entre l'horizon et le soleil. Sans la présence du soleil, l'horizon ne serait qu'une figure immobile et peut-être qu'il n'aurait pas donné un tel spectacle.

Chez Frei nous avons une toute autre figure de l'horizon. Celle-ci rhabille l'horizon l'image d'une figure mystérieuse certes, ce qui lui donne une beauté particulièrement séduisante, mais l'horizon lui-même semble absent dans la description, il s'invite plutôt

⁶⁴⁰BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public, op. cit.*, p.47

dans le rêve, l'imagination et le sous-entendu⁶⁴¹. Prenons exemple avec le passage suivant où il est question d'une vie derrière l'horizon :

« Tu ignores ce qui t'attend là-bas à Oulaya (L'Europe). Est-ce qu'ils cuisinent au moins là-bas ? J'ai entendu dire qu'ils ne se nourrissent que de... que de... Ah ! J'ai oublié le mot. » (*La perle des Comores*, p.360)

Apriori, il n'est nulle part question de l'horizon, comme nous l'avons souligné tout haut. Et même ce qui est sous-entendu évoque plutôt une frontière qu'un horizon. Cependant, l'introduction de « là-bas », accompagnée d'une certaine mystification de ce lieu, nous place devant une figure semblable à l'horizon. L'endroit est en effet habité par le mythe, le rêve, voire l'espoir aussi. Car le narrateur n'invite pas seulement son interlocuteur à découvrir les merveilles de ce lieu, le mythe de l'horizon, il les fait vivre alors qu'il ne le connaît qu'à peine. Toutefois, cela n'efface pas cette lueur d'espoir de vivre (derrière) l'horizon.

Par ailleurs, Ammi décrira clairement cet espoir que revêt l'horizon, en prenant le soin de montrer comment cet éloigné espace procure du bonheur même en temps de turbulence :

« Si l'Algérie traversait de violentes tornades, mon ciel en revanche restait clair : l'horizon était toujours chargé de belles promesses. » (*Un génial imposteur*, p.214)

Nous noterons dans ce passage que l'image de l'horizon passe d'un lieu de frontière à un lieu de rêves, puis d'un lieu de rêves à un lieu d'espoir. Et c'est dans ce sens que nous lisons l'horizon comme un lieu de possibilité, voire de liberté.

Force est de noter qu'au terme de notre analyse sur l'image de l'horizon, nous nous sommes confrontés à trois espaces de l'horizon. Un premier espace "avant l'horizon" que nous avons appelé "ici", et où est placé le personnage par rapport à l'horizon. Dans cet espace, le personnage est un observateur qui regarde au loin la ligne de l'horizon. C'est

⁶⁴¹ Nous soulignerons d'ailleurs à ce propos que le personnage de Frei vit plus dans le rêve que dans la réalité, et sous-entend beaucoup plus qu'il ne dit. C'est ainsi qu'il sera rongé profondément par ses nombreuses pensées.

souvent dans cet espace que l'horizon se découvre comme un lieu "irritant", "agressif" et "partial" ; puis, nous avons un deuxième espace qui est "l'horizon" à proprement dit. Dans cet espace, l'horizon est carrément un lieu de "limites" et de "frontières", un lieu où pour traverser le personnage est souvent contraint de s'identifier ; et enfin, un troisième espace "derrière l'horizon" que nous avons appelé "ailleurs". Dans cet espace, l'horizon devient un lieu de mythe, de rêves et d'espoir, d'une part ; et d'autres part, un lieu du possible où le personnage peut espérer trouver une forme de liberté.

De tous ces espaces, l'horizon se découvre certes avec plusieurs images, mais porte un seul visage : l'Autre. Autrement dit, s'aventurer à l'horizon c'est aller à la rencontre de l'altérité. Soulignons par ailleurs que ce fait d'affronter l'horizon à la rencontre de l'Autre montre que, non seulement l'horizon n'est pas cette ligne au loin, même si il l'est partiellement, mais qu'il est simplement une autre forme de frontière qui sépare l'identité de l'altérité. Autrement dit, et ainsi nous comptons poser notre réflexion sur l'hôte, l'horizon est tout ce qui me sépare de l'Autre, que ce soit l'Autre d'ici ou d'ailleurs.

II. Le visage de l'Autre (l'étranger)

L'une des questions les plus fondamentales de la vie c'est sans doute le mystère de l'Autre. Ce dernier, un étrange personnage, est une autre figure de Soi. C'est-à-dire que répondre à la question de l'Autre c'est finalement répondre à la question de Soi ; comme il est de ce fait naturel que se poser la question de « *qui suis-je ?* » c'est également se poser la question « *qui est l'Autre ?* ». ⁶⁴² Car, comme l'Autre, le Soi porte en lui cette figure altéritaire qui le rend aussi étranger. En effet, dira Kristeva :

⁶⁴² Laroui ajoutera une remarque assez pertinente à ce propos, en soulignant en effet comment la conception de ladite interrogation change d'un monde à un autre. En effet, d'une "interrogation métaphysique" pour les uns à une "question fondamentale" pour les autres, la question de « *qui suis-je* » et « *qui est l'autre* » n'est pas seulement une question de divergence d'opinions, mais bel et bien d'une différence socioculturelle, voire de l'intellectualité... : « *Qui suis-je et qui est l'Autre ?* L'Occident voit là une interrogation métaphysique, hégélienne, frivole, sans trop d'importance finalement, tout juste bonne pour que quelques philosophes allemands poussifs, poussièreux. [...] En revanche, dans *qui suis-je et qui est l'Autre ?* les peuples vaincus voient la question fondamentale. Car, au fond, n'est-ce pas elle qui suscite les maquis armés ou alimentent le malaise des intellectuelles du Maghreb au Machrek, du nord de l'Afrique ? On égorge, et ce n'est pas une figure de style, pour un oui ou pour un non, quand c'est cette

« L'autre étranger en moi me rend étranger aux autres et indifférent à tout. »⁶⁴³

Question d'identité ou d'altérité, l'Autre se trouve parfois à la frontière des deux. Et sa présence ne laisse personne indifférente, même pour les auteurs eux-mêmes qui s'y intéressent. Comme quoi la question de l'Autre n'a pas de frontières. C'est dans ce sens, nous semble-t-il, que dans *L'écrivain public* Tahar Ben Jelloun s'interrogera lui aussi à ce sujet, sur la question de l'Autre :

« Qui suis-je ? Et qui est l'autre ? Une bourrasque du matin ? Un paysage immobile ? Une feuille tremblante ? Une fumée blanche au-dessus d'une montagne ? Une giclée d'eau pure ? Un marécage visité par les hommes désespérés ? Une fenêtre sur un précipice ? Un jardin de l'autre côté de la nuit ? Une vieille pièce de monnaie ? Une chemise recouvrant un homme mort ? Un peu de sang sur des lèvres entrouvertes ? Un masque mal pose ? Une perruque blonde sur une chevelure grise ? J'écris tous ces mots et j'entends le vent, non pas dehors mais dans ma tête; il souffle fort et claque les persiennes par lesquelles j'entre dans le rêve. »⁶⁴⁴

La question de Ben Jelloun sur ce "Autre-soi-même" est très pertinente, comme le sont les réponses aussi. Non pas parce qu'il est le premier l'avoir posée, mais parce qu'il l'a posée autrement, si ce n'est pour dire de la manière la plus littéraire qui soit. En effet, a priori on a l'impression qu'il pose deux questions : « qui suis-je ? Et qui est l'autre ? » Mais sont-elles vraiment deux ? La réponse nous semble peu probable puisque, nous semble-t-il, les réponses de la deuxième question répondent justement à la première question : « qui suis-je ? » Sinon serait-il possible que cette question n'ait pas de réponse ? On remarquera par ailleurs que toutes ses interrogations (les réponses ?) sur l'Autre le ramènent à Soi : le Je entre en « rêve »

Mais finalement de quoi (qui ?) le Je rêve-t-il ?

question qui est posée. On est, effectivement, très loin de la métaphysique. » (LAROUÏ F., *D'un pays sans frontières*, op. cit., p.96-97)

⁶⁴³KRISTEVA J., *Étranger à nous-mêmes*, op. cit., p.42

⁶⁴⁴Tahar Ben Jelloun, *L'enfant du sable*, Edition de Seuil, 1995, p.19

La réponse est floue comme l'est la réponse de l'Autre (le Soi ?). Ceci dit, le visage de l'Autre, nous l'aurons compris avec Ben Jelloun, est indéchiffrable. En effet, répondre comme Ramadan, *l'autre* [est]⁶⁴⁵ *en nous*⁶⁴⁶, c'est reposer encore une fois la question de Ben Jelloun, *qui suis-je ?* Et ainsi de suite. Nous sommes des *étrangers à nous-mêmes*⁶⁴⁷, reconnaît Kristeva, et « l'étranger [est] à la fois hôte et ennemi, *hostis* et *hospes* »⁶⁴⁸ lui complètera Schérer dans *Hospitalité* avant d'ajouter que :

« L'hospitalité n'est que dans cet échange qui est aussi un retournement, le devenir hôte de l'hôte. »⁶⁴⁹

Le visage de l'hôte est ainsi un visage auquel se réserve l'hospitalité. Cependant, il ne fait aucun doute qu'ici Schérer fait référence à l'hôte, l'étranger⁶⁵⁰. Mais, peut-on se demander sérieusement, qui est donc cet Autre étranger ? D'autant plus que Kristeva pense à ce sujet que « le banquet de l'hospitalité est l'utopie des étrangers »⁶⁵¹ C'est-à-dire qu'on n'accueille pas, on exprime seulement son étrangeté face à l'Autre. En fait, Kristeva semble n'être pas convaincu qu'il y a là une forme d'hospitalité, car ajoutera-t-elle, le banquet de l'hospitalité est un « cosmopolitisme d'un moment, [une]⁶⁵² fraternité [avec les]⁶⁵³ convives qui apaisent et oublient leurs différences »⁶⁵⁴

L'hospitalité ne s'adresse pas forcément à l'hôte en tant que figure de l'étranger (c'est-à-dire, venue d'ailleurs), mais en tant que figure étrangère (à soi-même).

Notre analyse dans cette importante partie de notre recherche a pour but de revenir sur cette figure particulièrement mystérieuse, non pas pour la définir comme une figure de l'Autre (l'étranger), mais plutôt de revenir sur le visage de l'Autre comme figure étrangère.

⁶⁴⁵ C'est nous qui soulignons.

⁶⁴⁶ RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit.

⁶⁴⁷ KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit.

⁶⁴⁸ SHERER R., *Hospitalité*, op. cit., p.23

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p.24

⁶⁵⁰ En effet, il l'a déjà souligné auparavant, il s'agit bien d'une hospitalité. Et, dans une interview accordée au *centre régional de formation Île-de-France* (cité dans le livre), il confie que « l'étranger devient prioritaire » (*Ibid.*, p.4)

⁶⁵¹ KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.22-23

⁶⁵² C'est nous qui soulignons.

⁶⁵³ *Idem.*

⁶⁵⁴ *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.23

C'est, entre autres, voir comment on peut vivre étranger chez soi. Aussi, dans ce sens, nous tenterons de comprendre s'il y a une quelconque ressemblance avec l'étranger lui-même.

1. L'habitant étranger

Si par « habiter » l'on sous-entend un attachement à un lieu, y « résider » pour le dire autrement, alors comment peut-on concevoir qu'on y vive étranger ? Sinon, existe-t-il vraiment une quelconque volonté d'habiter étranger avec son espace natal ? Mieux encore, pourquoi se sent-on étranger chez Soi ? Les questions sont très nombreuses dans ce sens, et peuvent sembler très anodines parfois. Pourtant il ne fait aucun doute qu'elles méritent une mûre réflexion, surtout que Catidja dans *La perle des Comores* l'avoue elle-même, comme si le dire procurait une certaine libération :

« Il me paraissait évident que chez moi c'était Ouani. Quoique, en réfléchissant bien, je m'y étais toujours sentie étrangère. » (*La perles des Comores*, p.200)

Partir avec ce passage de Frei, c'est reconnaître déjà une forme d'étrangeté du personnage vis-à-vis de la ville d'Ouani qui est la sienne. Mais cela n'explique pas en quoi Catidja s'y sente-t-elle vraiment étrangère. C'est-à-dire si elle est étrangère dans la ville ou pour la ville, surtout qu'elle se reconnaît être chez elle. Cette forme de distance établie entre le personnage et sa ville natale repose l'interrogation sur la cohabitation (le rapport) à la fois entre l'identité et l'espace, et l'identité dans son espace. Notre analyse vise le deuxième rapport, c'est-à-dire l'identité dans son espace, puisqu'il nous semble que c'est dans cette forme de cohabitation qu'il est question d'« habitant » et de l'Autre (étranger).

Soulignons d'emblée que pour Frei « l'habitant » est un Autre étranger. C'est ainsi qu'elle identifiera en tout cas son personnage, et pas que lui seulement puisque l'interrogation semble s'adresser à un « nous » inclusif avant de s'adresser à Catidja :

« Chez nous ? C'est où chez nous ? répliqua-t-elle, le regard perdu au lointain. C'est où chez nous ? C'est où chez toi Catidja ? Est-ce que tu le sais ? » (*La perle des Comores*, p.200)

Cette interrogation sur un « nous » Anjouanais étranger dans son propre île (à

Anjouan) expliquerait-il la fuite du personnage pour se trouver un autre chez Soi ailleurs ? La réponse soulève une autre interrogation puisqu'apparemment les Anjouanais eux-mêmes se sentent étrangers auprès des autres Comoriens qui vivent pourtant dans le même archipel :

« Pour eux [les Anjouanais]⁶⁵⁵, La Grande-comore, Mohéli et Mayotte représentaient l'étranger. Car pour s'y rendre, il fallait prendre l'avion. »
(*La perle des Comores*, p.79)

Pour Ammi, « l'Algérien » n'est pas forcément un étranger pour son frère Algérien. A moins que celui-ci ne se nourrisse de ce « sentiment inexpliqué » pour s'identifier "Autre soi-même". Autrement dit, et c'est ce que nous avons compris du passage suivant, contrairement à Frei chez qui le personnage semble hériter de cet étrange sentiment dans la société elle-même, Ammi pense que ce sentiment se cultive ailleurs et que dans ce sens celui qui le porte en est responsable :

« Je retournai en Algérie et me mis à nourrir un sentiment inexpliqué à l'endroit de ceux que la naissance m'avait donnés pour frères. Je rêvais d'extirper mes racines de la terre que nous partagions pour n'avoir plus rien de commun avec eux. » (*Un génial imposteur*, p.169)

Nous noterons par ailleurs que le personnage de Ammi est déjà coupable de ce comportement étranger qu'il porte fièrement dès le titre du livre, *un génial imposteur*, et que de cette manière il ne peut faire l'objet d'une telle étude. Néanmoins, la position de Ammi sur ce sujet est très claire, les gens du même pays ne peuvent pas être étrangers entre eux à moins qu'ils se nourrissent de ce sentiment d'étrangeté.

En outre, notons par ailleurs que malgré cette opposition de point vue entre Ammi et Frei, les deux auteurs semblent convenir qu'il s'agit là d'un sentiment à la fois "inexpliqué" et "fatigant". Toutefois, notons aussi dans ce sens que le personnage qui se nourrit de ce sentiment, Shar en l'occurrence, est d'une extrême violence à l'endroit de ses semblables, tant dis que le personnage qui hérite ce sentiment, Catidja en particulier, sait le

⁶⁵⁵ C'est nous qui soulignons.

contenir. Autrement dit, c'est la volonté de nourrir un tel sentiment qui semble très préoccupant.

2. L'invité étranger

Nous supposons que « l'invité » est étranger. Mais l'est-il vraiment chez Frei où, nous l'avons vu précédemment, le personnage lui-même se sent quelque part étranger chez Soi. Cette supposition fait déjà défaut quelque part, puisqu'il nous semble qu'ainsi notre comparaison sera faite d'un étranger à un autre. D'ailleurs à ce propos qui l'est vraiment et qui ne l'est pas ? Sinon, existerait-il une figure d'étranger tolérable par rapport à une autre ? Autant de questions se soulèvent dans cette analyse sur la figure dite « étrangère » chez Frei. Toutefois, pour ne pas tomber sur la confusion, nous nous attèlerons principalement aux figures qui portent (ou qui se sont fait portées) la casquette de l'étranger telles que le visiteur, « l'inconnu », « l'invité »...⁶⁵⁶

"L'étranger" chez Frei a principalement deux visages : l'inconnu et l'invité. Mais les deux semblent n'en faire qu'un, sauf que le personnage lui-même s'identifie dans l'un de ces deux visages. Il est « l'inconnu »⁶⁵⁷, comme nous pouvons le lire dès les premières pages du livre. Cette identification en figure particulièrement « étrangère » ne fait pas seulement qu'appuyer ce regard étranger qu'a le personnage sur le lui-même, puisque dans « l'inconnu » se dégage un visage particulièrement détestable et extrêmement « vilain » :

« Une force implacable m'attirait vers l'inconnu. La mort ! Etait-ce ainsi qu'elle se présentait ? Je me détestais de ne pouvoir la contrôler. » (*La perle des Comores*, p.231)

L'inconnu porte ainsi ce hideux visage de « la mort » que le personnage lui-même avouera détester avec dégoût.

« Mon cœur battait la tam-tam. J'avais peur. De l'inconnu. De l'individu que chaque fibre de mon corps repoussait avec dégoût. Peur de l'homme contre

⁶⁵⁶ Quoi que, quant à la question de "étranger par rapport à qui ?", notre analyse n'a pas de frontières. Qu'il soit d'ici ou d'ailleurs, l'invité demeure une figure étrangère pour ceux qui l'accueillent.

⁶⁵⁷ « Je suis l'inconnue de l'Océan » (*La perle des Comores*, p.13)

lequel mon père me mettait souvent en garde. [...] Mon père avait raison.
L'homme était un vilain. » (*La perle des Comores*, p.93)

Ainsi, Catidja se détesterait-elle au point de se comparer à ce visage hideux et repoussant ? Ce qui est certain c'est qu'en se comparant à « l'inconnue de l'Océan », Catidja fait référence à cette île (d'Anjouan) qu'elle luttera de toute sa force pour la quitter. Autrement dit, et comme dirait Kristeva, c'est le visage "inconnue" d'Anjouan qui rend le personnage inconnu.

L'autre visage « étranger » chez Frei est l'invité. Celui-ci portera aussi le visage de l'inconnu, ce qui le rendra par ailleurs violent et repoussant. En fait, dans le texte « l'invité » est « l'inconnu » alors que « l'inconnu » n'est pas forcément « l'invité ». En d'autres termes, l'invité est si violent que l'inconnu. Et d'ailleurs, comme on peut le constater dans le passage suivant, l'invité est si violent qu'il s'en prendra à Catidja (l'inconnue), mais aussi à l'espace (le territoire) lui-même :

« L'invité était là, qui nous épiait avec ses petits yeux d'hyène et un sourire pervers à ses lèvres répugnantes. Surprise, et surtout contrariée par la violation de mon territoire, je me levai vivement en tirant nerveusement sur le bas de ma robe, ce qui lui arracha un rire sarcastique. » (*La perle des Comores*, p.87)

Ainsi, il semblerait que le visage de « l'invité » soit le visage de l'étranger à proprement dit chez Frei. Nous noterons par ailleurs qu'à part le visage de l'invité, ce « inconnu » pour le personnage, le père Badjini porte lui aussi ce visage d'étranger en tant que Homme. Mais contre toute attente, et quoiqu'il incarne toutes les souffrances du personnage⁶⁵⁸, il n'est pas si étranger que ça⁶⁵⁹.

Chez Ammi, l'étranger porte particulièrement le visage de l'adversité. Le visage de l'Autre (l'étranger) devient ainsi une figure menaçante pour qui les relations sont très

⁶⁵⁸ En effet le personnage le soulignera lui-même : « à lui seul, mon père suffirait pour me l'amener enfin, cette chère mort. » (*La perle des Comores*, p.45)

⁶⁵⁹ Comme le soulignera le personnage au moment du départ, ce visage n'était que temporaire. En effet dit-il : « J'avais toujours cru mon père vicieux, mais j'allais découvrir un autre visage de celui qui m'avait tant terrorisée »

compliquées, pour ne pas dire inconvenable. C'est ainsi que, même dans les relations amicales, l'Autre ne peut en aucun cas bénéficier une quelconque forme d'hospitalité, comme c'est le cas dans le passage suivant :

« Je reconnu P'tit Ahmed. Mais la conjoncture ne lui était pas favorable. Je ne pouvais pas voler au secours d'un Marocain, nous étions en guerre avec son pays, on m'aurait soupçonné d'intelligence avec l'ennemi. » (*Un génial imposteur*, p.190)

On notera dans ce passage que la « reconnaissance » du visage, autrement dit la familiarité de l'Autre, n'est en rien prise en compte. Ce qui sous-entend entre autres que la figure de l'étranger s'impose et arbitre les relations altéritaires. C'est dans ce sens que le visage de l'invité n'est pas à proprement parler étranger tant qu'il défend la cause algérienne. C'est le cas par exemple avec Greg Mac Namara pour qui la défense des "causes justes"⁶⁶⁰ lui vaudra une « admiration sans bornes » :

« Je répétais inlassablement que cette terre est la terre de tous ceux qui veulent se battre pour elle, de tous ceux qui l'aiment, sans exclusive. Qu'est-ce qui interdisait, dans ce cas, à Greg Mac Namara de nous rejoindre ? Il avait sa place parmi nous » (*Un génial imposteur*, p.104)

Ainsi, chez Ammi le visage de l'invité n'est étranger que dans la mesure où il est « ennemi ». Force est de souligner dans ce sens qu'encore une fois la figure de l'étranger vient affirmer, sinon affiner la conception de la figure altéritaire pour Ammi. Ce dernier, nous l'avons souligné tout haut, et contrairement à la figure altéritaire pour Frei, considère l'Autre comme une autre figure de Soi-même. Et c'est pour cette raison, nous semble-t-il, qu'il ne s'en prend à lui (l'Autre) que quand il ne s'y identifie plus.

3. Le conquérant étranger

Il ne fait aucun doute que chez Ammi le conquérant est un Autre (étranger) qui vient pour conquérir le pays de Soi. Ce qui fait porter au visage du conquérant la figure

⁶⁶⁰ Entendons par « causes justes » le fait de se « battre contre les Français », comme nous pouvons le lire à la page 103.

d'ennemi. Cependant, étant donné que le personnage lui-même se rebellera – comme d'autres de ses semblables – pour reconquérir son pays aux mains de l'Autre (l'étranger), serait-il devenu lui aussi un Autre conquérant ? La question se pose, surtout qu'il nous semble qu'en tant que "rebelle" Shar agit plus ou moins au nom du pays.

En effet, contrairement à Frei chez qui l'étranger porte d'abord le visage d'Homme avant d'être un Autre (invité ou inconnu)⁶⁶¹, chez Ammi l'étranger est un Autre à la conquête de l'Algérie. Autrement dit, le conquérant est d'abord un "étranger" avant d'être un "ennemi". Ce visage de l'Autre en tant que « conquérant étranger » nous le découvrons chez Shar, d'abord en Europe où la conquête d'un trésor caché lui conduira droit en Amérique où il s'identifiera lui-même comme ces migrants « que la faim pousse loin de chez eux » (p.34-37) ; ensuite il se rendra en France où devenir lui-même un homme exceptionnel sera sa quête (p.168) ; il retournera enfin en Algérie pour la liberté et l'indépendance du pays. Ces conquêtes, sinon ces quêtes qui feront de lui le redoutable « rebelle » qu'il est devenu, ne relèveraient-elles pas d'une telle ambition profonde ? D'ailleurs à ce propos Shar semble le dire lui-même, quelque part cette quête était d'abord la sienne avant d'être pour le pays :

« [...] sur les runes de la révolution et les pierres d'un jour nouveau, j'expérimentai quelques formules qui pouvaient servir maintenant ma cause, en servant celle de l'Algérie. (*Un génial imposteur*, p.188)

Ainsi cette quête pour l'indépendance est une autre forme de conquête pour reconquérir le pays que l'étranger avait conquis. Toutefois, ce fait même de reconquérir, de redonner sa liberté au pays, sous-entend que le pays lui-même est aux mains de l'Autre. Et ce dernier, même s'il se reconnaît lui-même étranger en tant que colonisateur, il s'affirme

⁶⁶¹ Notons dans ce sens que même sur le visage du père, qui est par ailleurs l'étranger numéro du personnage, on peut lire cette image d'ennemi, d'étranger et d'adversité. Soit parce qu'il représentait la peur (la mort) « le feu de l'en n'était rien comparé à la peur que j'éprouvais pour mon Badjini de père » (p.33) ; soit parce qu'ils étaient trop distants l'un de l'autre, mais surtout parce que le visage du père était d'abord un visage d'homme : « Badjini était la dernière personne sur terre à qui je me confierais. N'était-il pas un homme, lui aussi ? » (p.99). Ainsi, pouvait-on lire aussi cette image de « visiteur » (p.269) sur le front du père... ceci dit, le premier étranger de Catidja dans *La perle des Comores* semble être le père.

cependant légitime à en faire un « prolongement » de son territoire⁶⁶². C'est ainsi, par exemple, que s'identifiait Lartigue – un lieutenant de Bazoches-sur-Mer, en Normandie – à l'Algérie :

« De l'Algérie, il ne connaissait que ces montagnes où il était venu se battre. Mais il s'était attaché depuis longtemps à ce pays qu'il voyait tout naturellement comme le prolongement de la France. » (*Un génial imposteur*, p.134)

Il semblerait d'ailleurs qu'à cause de ce renversement de situation entre le conquérant et l'indigène, le pays lui-même s'en sent concerné. Cette étrangeté chez l'indigène envers son territoire semble en effet s'identifier au pays lui-même qui est "dépendant" d'un autre, c'est-à-dire qui ne peut se décider lui-même. Justement dans ce sens, on ne peut pas délier la quête du personnage à celle du pays. Nous remarquerons d'ailleurs dans ce sens que toute lutte qui n'a rien avoir avec l'intérêt du pays – autrement dit, qui lie l'indigène à son territoire – sera considérée comme inutile :

« L'Algérie avait gagné son indépendance et le droit de décider librement de sa destinée, mais des brebis galeuses avaient choisi de mener une lutte qui ne servait pas les intérêts supérieurs de la nation. » (*Un génial imposteur*, p.193)

Chez Frei l'étrangeté se lit clair chez le personnage, puisque celui-ci lutte pour conquérir le sol français. C'est-à-dire qu'il lutte pour devenir lui-même un Autre, dans un autre espace. Sa conquête n'a donc rien d'étrange, sauf que pour l'occasion elle se soumet elle-même à la volonté de changer (en étrangère), et par la même occasion fait de son propre pays une "prison". En fait, la quête du personnage pour l'Autre pays semble n'être pas une véritable conquête, puisqu'il ne fait qu'aller là où il devrait être. Or, son pays "prison" l'en empêche. Ce qui explique entre autres le besoin de tout renier pour s'en libérer, et surtout cette force inconnue qui l'attire vers l'inconnue :

⁶⁶² On parlera dans ce cas-là de "Colonie Française" comme on peut le lire dans certaines manuelles d'Histoire.

« Le dos tourné au badamier et ses danseurs, je regardais le lointain. Là-bas, dans l'immensité de la mer, quelque chose me fascinait et m'attirait plus que les danses et les jeux salaces de mes compatriotes, plus que le sable chaud de cette plage sur laquelle je brûlais mes fesses sans le sentir. J'ignorais la brise iodée qui caressait mon visage, ainsi que le soleil qui dardait ses rayons sur mon corps en tentant de réchauffer mon cœur sans pouvoir y parvenir. L'inconnu du revers de l'Océan était si intense que j'en oubliai mon identité. Sans m'en apercevoir, j'étais déjà en train de renier les miens. Leur civilisation, leur culture, leurs coutumes n'étaient plus miennes. Elles m'irritaient, m'agressaient. Je devenais une *mouzoungou*.⁶⁶³ » (La perle des Comores, p.135-136)

Nous noterons dans ce passage qu'à l'instar du personnage lui-même, qui semble n'avoir aucune idée de ce qu'il lui arrive, un Autre personnage semble surgir. C'est, nous semble-t-il, « un Autre du Même »⁶⁶⁴ qui convoite la place de Soi. Par ailleurs, une telle fusion entre le "Moi intérieur" et le "Moi du personnage" explique cette transformation de Catidja l'Anjouanaise à Catidja la « *mouzoungou*. »⁶⁶⁵

Ainsi, et c'est un constat qui oppose Shar à Catidja, le personnage qui lutte pour son pays est un "Autre-soi-même" qui en devient "Soi-même" (par la liberté ou l'indépendance du pays) tant dis que le personnage qui renie son pays pour un autre se transforme de "Soi-même" à un "Autre-soi-même". C'est comme si la conquête de l'Autre était d'abord une conquête de Soi.

III. Entre soumission et révolte

Le mouvement de l'influence donne lieu à deux figures identitaires entièrement opposées l'une de l'autre. La première conformiste, pour ne pas dire "soumise", et la

⁶⁶³ Une blanche dans un sens péjoratif.

⁶⁶⁴ Il nous semble d'ailleurs que c'est ainsi que Kristeva parlait du Moi de Montaigne qui réagit sur le Même. En effet dira-t-elle : « c'est de l'autre que le moi se soutient et se crédite. » (KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, p.174)

⁶⁶⁵ Une blanche dans un sens péjoratif.

seconde protectionniste, pour ne pas dire "révoltée". Mais l'une comme l'autre, chacune à sa façon, luttent pour se protéger contre cette force dominatrice qui émane de l'influence. Todorov dira d'ailleurs dans ce sens que « le sentiment de supériorité engendre un comportement protectionniste »⁶⁶⁶ Or, dans ce cas-là l'identité "soumise" ne serait qu'une figure subalterne qui subirait l'influence de l'Autre, qui serait réduite à l'Autre.

Cette théorie semble bien fondée, puisqu'a priori elle rejoint une réalité occidentale très controversée qui « réduit la réalité de l'autre par colonisation ou par assimilation culturelle »⁶⁶⁷. L'Autre serait ainsi *dépossédé* de son identité pour une Autre coloniale. Cependant, toujours est-il que la question de « l'aliénation » de l'Autre ne fait pas toujours l'unanime⁶⁶⁸, car l'Autre ne devient pas forcément Autre par "absence", il « fait semblant d'être un Autre »⁶⁶⁹; et de ce fait il est ainsi lui-même (Soi) et partiellement un Autre. Parler ainsi du Soi comme d'un Autre "aliéné" reviendrait donc à admettre que l'influence du colon sur le colonisé est totale. Ce qui nous semble inconvenant. D'ailleurs, Baudrillard ajoutera à ce propos que :

« On parle d'aliénation. Mais la pire aliénation n'est pas d'être dépossédé par l'autre, mais *dépossédé de l'autre*, c'est d'avoir à produire l'autre en l'absence de l'autre, et donc d'être renvoyé continuellement à soi-même et à l'image de soi-même. »⁶⁷⁰

Cette « *fiction de l'autre* »⁶⁷¹, pour reprendre une expression de Marc Guillaume, ne peut donc pas être comprise comme une identité "soumise". Car il nous semble bien que le verbe « se soumettre », par sa forme réfléchie sur le Même (le pronominal), même s'il traduit une certaine forme d'obéissance à l'Autre, relève bien d'une certaine volonté de Soi.

Le « Moi » soumis se réjouit d'une certaine forme d'indépendance, certes restreint et affaiblit par l'influence de l'Autre, mais qu'il affirme par le seul fait de se soumettre lui-

⁶⁶⁶TODOROV T., *La conquête de l'Amérique*, op. cit., p.53

⁶⁶⁷BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figure de l'altérité*, op. cit., p.48

⁶⁶⁸ « Devient-on vraiment autre ? [ou] on fait semblant. Est-ce toujours la même chose ? » (*Ibid.*, p.38)

⁶⁶⁹*Ibid.*, p.32

⁶⁷⁰*Ibid.*, p.174

⁶⁷¹*Ibid.*, p.48

même.⁶⁷² Autrement dit, le Moi soumis est un Soi qui agit. Cela veut dire entre autres que la soumission n'est pas une faiblesse tant qu'elle relève de la volonté. Ainsi, se soumettre relève donc d'un choix pour "l'identité soumise" comme se révolter relève aussi d'un choix pour "l'identité révoltée"

Outre cela, nous soulignerons entre autres que si par "identité soumise" se sous-entend une certaine influence, ce que ça l'est aussi pour "l'identité révoltée" dans ce sens que le verbe se révolter renvoie à la désobéissance. Et comme dirait Ramadan, seuls « les rejetés rejettent ceux qui les rejettent »⁶⁷³

Ceci étant, l'analyse d'un « Je » soumis opposé à un « Je » révolté ne peut être que fructueuse et enrichissante.

1. Un « je » soumis chez C. Frei

Soulignons de prime abord que le personnage de Frei, Catidja, se sent particulièrement de sexe faible, car socialement porter un « vagin à la place du pénis » (p.221) ne rend pas la vie facile. Rien que pour pisser il faut "s'accroupir", alors que d'autres – les hommes – n'ont qu'à baisser la culotte. L'image parle d'elle-même. Entre l'homme et la femme c'est deux poids et deux mesures, les uns se plient tant dis que les autres restent debout. De ce complexe de la féminité s'ajoute aussi la maltraitance du père, et les mépris d'une société où les coutumes sont d'une "fatalité". C'est ainsi que le personnage se regarde, comme une sorte de "prisonnière" obligée à tout subir, sans agir en « actrice » ni réagir en tant que « spectatrice » :

« Je n'étais pas autorisée à prendre part aux festivités. Ni en actrice, ni même en spectatrice. Avant, je n'en avais pas le droit car j'étais vierge. Maintenant je ne le pouvais pas car j'étais interdit de sortir. » (*La perle des Comores*, p.356)

⁶⁷² Si ce n'est que pour le souligner, remarquons que ce mécanisme est, nous semble-t-il, le même que pour l'identité, c'est-à-dire un Même qui doit recevoir des ordres et obéir à Soi. En d'autres termes, *l'Autre est en nous...*

⁶⁷³ RAMADAN T. et MORIN E., *Au péril des idées*, op.cit., p.20

Le « Je » de la narratrice devient ainsi un personnage sur qui s'exerce une influence de toute sorte, mais plus important encore elle se sent dans l'obligation de se soumettre. Insistons surtout sur le verbe « devoir », car c'est là que repose tout le poids de l'obéissance, pour ne pas parler de soumission. En effet, le personnage semble ne s'attendre qu'à recevoir des ordres pour qu'il les exécute ensuite. Cette situation machinale le met toutefois hors de lui-même. Il est indécis sur presque toutes les situations, car il doit d'abord attendre l'aval de l'Autre pour s'affirmer lui-même.

« Le moment arriva où **je devais partir**, car ma vie était ailleurs. **Ainsi l'avait décidé mon père** » (*La perle des Comores*, p.320)

Rappelons que partir ailleurs est une quête pour le personnage. Pourtant, cela n'en a pas l'air dans ce précédent passage où le voyage est présenté comme une sorte d'obligation du père. « Ainsi l'avait décidé mon père » justifie cet ordre. Il faut noter toutefois que, même si le « Je » se sent ainsi lié à l'obligation, l'obéissance (à la figure du père) ne va pas dans le sens du « maître » à « l'esclave » mais plutôt au respect des « règles établies »⁶⁷⁴ par la société elle-même. Autrement dit, tout le poids de l'obligation converge sur les coutumes et non sur la figure paternelle.

Outre cela, remarquons qu'entre le « Je » qui doit partir et la vie d'ailleurs du « Moi », la distance est disproportionnée. Il semblerait même que les deux figures du Même soient dans deux espaces différents. Comme si l'ordre qui vient du père s'adressait à l'une des figures (le « Je ») pour qu'elle aille retrouver l'Autre (le « Moi »). Autrement dit, à part obéir au père, la figure du « Je » doit s'obéir à lui-même pour rejoindre le Même. Cela prouve entre autres que les deux figures du Même ne sont pas toujours sur la même longueur d'onde. On se heurtera d'ailleurs à des contradictions de ce genre, c'est-à-dire entre un « Moi » qui hésite et autre qui agit :

⁶⁷⁴ Weil distingue dans ce sens deux formes d'obéissances : une « obéissance à des règles établies » qui relève du consentement de celui qui obéit et une autre forme d'« obéissance à des êtres humains regardés comme des chefs. » Dans cette dernière, l'obéissance peut être consentie si elle ne relève pas d'une quelconque forme de "crainte" ou de "châtiment". C'est ainsi qu'elle parlera de "liberté" de choix dans l'obéissance avant d'ajouter qu'il « faut que toute la hiérarchie soit orientée vers un but dont la valeur et même la grandeur soit sentie par tous, du plus haut au plus bas. » (WEIL Simone, *L'enracinement*, op. cit., p.15)

« Est-ce que je l'aimais ? Je décidais que oui. » (*La perle des Comores*, p.237)

Remarquer dans ce passage qu'il y a comme un grand vide entre l'hésitation du premier (le « Je ») et l'action du second, comme si les deux figures du Même ne sont pas toujours d'accord sur la décision à prendre. C'est, pour revenir à ce que disions tout à l'heure, comme si l'un attende qu'on lui donne des ordres avant d'agir. Autrement dit, l'influence n'est pas seulement externe puisqu'elle s'exerce aussi à l'intérieur du personnage. C'est, pour le dire autrement, une soumission du « Moi » au « Même ». D'ailleurs, on notera aussi dans ce sens que quelques fois le « Je » se distingue du « Même », surtout quand il est question de réflexion, de choix ou de conscience :

« **Je tentai d'ignorer** la honte qui **me** rongait les trips, **me consolai** en songeant au monde de l'inconnu de l'autre côté de l'Océan. » (*La perle des Comores*, p.139)

En voulant s'abstenir à la honte du « Même », le « Je » voulait s'identifier ainsi maître de lui-même⁶⁷⁵. Or, la distance entre les deux figures est très approximative. Autrement dit, le « Je » ne peut pas se suffire à lui-même, comme le « Moi » non plus. Toutes les deux figures du Même sont ainsi liées l'une de l'Autre. D'ailleurs, cette attitude qu'a le « Je » de vouloir se passer du « Même » conduit souvent à des actes contradictoires chez le « Moi » identitaire :

« « C'est moi l'auteur » **voulus-je** lui avouer. [Mais]⁶⁷⁶**Je m'**en abstiens. » (p.239-240)

La soumission relève d'une certaine volonté du « Je », même si celui-ci est souvent en contradiction avec le « Même ». Nous remarquerons d'ailleurs dans ce sens que le « Je » soumis chez Frei est en mesure de prendre des « décisions très fermes » pour accomplir sa quête pour l'ailleurs :

⁶⁷⁵ Comme dirait Rimbaud, « le « Je » est un Autre » (Cf., KRISTEVA J., *Etrangers à nous-mêmes*, op. cit., p.25)

⁶⁷⁶ C'est nous qui soulignons, pour marquer l'insistance et l'opposition entre les deux figures du Même.

« **Je pris une décision très ferme.** J'allais mettre les bouchées doubles pour obtenir mon passeport pour la France, car **là était mon rêve.** » (*La perle des Comores*, p.227)

Ainsi, le « Je » du personnage de Frei n'est soumis qu'à lui-même. En d'autres termes, cette soumission n'en est pas une vraiment, puisqu'elle relève d'une certaine volonté d'obéir aux coutumes.

Par ailleurs, soulignons que cette soumission du « Je » de la narratrice est, pour Coralie Frei, une autre manière de dénoncer cette domination masculine à l'endroit de la figure féminine. Autrement dit, la soumission elle-même ne doit pas être perçue comme telle puisqu'elle s'inscrit dans un esprit de lutte, de révolte et d'indignation. Ce qui revient à dire entre autres que dans le « Je » soumis de Coralie Frei se cache une Autre figure résistante et combative.

2. Un « je » révolté chez K. M. Ammi

Rappelons d'emblée que le personnage de Ammi s'est nourri de la vie d'un père qui a tout donné pour défendre l'honneur d'un pays (la France) qui l'a finalement trahi. Cette image d'un pays imposteur ne fera pas que hanter le personnage, il le fera se révolter aussi. Ainsi s'inscrit cette rébellion du personnage, qui traduit par ailleurs le comportement agressif du « Je » dans la narration, vis-à-vis de tout ce qui se rapproche de près ou de loin à ce pays autrefois aimé et chéri :

« Je voulais m'acquitter d'une dette vis-à-vis de mon père. Je songeais à son crime. Pensez-donc, il avait rêvé d'être un homme libre sur la terre des siens.

Il s'était embarqué, un jour, pour libérer la France, qu'il tenait pour le cœur du monde, et cette France n'avait pas trouvé mieux que de lui tirer dessus, le 8 mai 1945 » (*Un génial imposteur*, p.69)

Dès lors, nous pouvons comprendre la motivation du « Je » à devenir Autre. C'est cette haine qui s'est développée de fil en aiguille jusqu'à déborder chez le personnage, celui-ci agira en conséquence en se lançant à la révolte. C'est, pour le dire autrement, un « Je »

complètement Autre qui prend le dessus à la place d'un « Je » affaiblit par les multiples déceptions du pays qui a assassiné son père. C'est un changement radical pour le « Moi » identitaire. D'ailleurs nous pouvons même le lire entre les lignes de la narration :

« **Une nouvelle vie commença.** [...] Désormais **je ne me souciais plus** qu'un homme fût de mon bord ou de l'autre. **Il m'importait peu** de savoir que nous étions nés sur la même rive, que nous parlions la même langue ou que nous avions des ancêtres communs... **Un autre homme était en gestation, une nouvelle naissance allait advenir.** » (*Un génial imposteur*, p.116)

Cette figure naissante de l'altérité n'est pas seulement une fiction de « l'Autre en Soi », puisqu'elle est ressentie comme un adversaire du « Moi » de la narration. Autrement dit, le « Je » du personnage de Ammi commence sa révolution à l'intérieur de Soi. D'ailleurs, comme nous pouvons le constater, il y a comme une sorte de défiance entre les deux figures du « Même », c'est-à-dire un « Je » qui semble défier le « Même » tant dis que celui-ci fait le nécessaire pour le maintenir en vie.

« Je ne m'interdirai rien. Je prendrai tout ce qui me permettra de rester envie. » (*Un génial imposteur*, p.31)

Entre l'interdit de la première phrase et l'insoumission de la seconde, la défiance du « Je » au « Même » est trop importante pour ne pas être prise au sérieux. Elle traduit entre autres un changement clair entre le personnage d'avant et celui qui tient le règne, d'une part ; et d'autre part, elle annonce déjà une certaine volonté d'agressivité chez le « Moi ». Et d'ailleurs c'est ainsi que, sans surprise, le personnage – Shar – autrefois fuyant, même pour une mort suspecte avec laquelle il n'y était pour rien⁶⁷⁷, se prouvera sans pitié pour répandre froidement une cervelle :

« Je m'apprête à répandre ta cervelle et celle de ton mignon sur cette terre souillée par vos mauvaises mœurs. » (*Un génial imposteur*, p.97)

⁶⁷⁷ « Je prends mes jambes à mon cou avant qu'on ne songe à enquêter sur cette mort suspecte, dans laquelle je ne suis pour rien » (*Un génial imposteur*, p.31)

Notons toutefois que le passage d'un « Je » "inutile" à un « Je » du "diable", pour reprendre des termes propres du narrateur (p.19-20), s'inscrit dans une logique de survie. Et cette prise de position clairement avouée du narrateur fait défaut quant au statut de "rebelle" qu'on attribuera au personnage. Remarquez dans ce sens que, quoi qu'imposteur, le personnage est d'abord une figure symbolique de la guerre d'indépendance de l'Algérie. Autrement dit, l'agressivité du « Je » est lié au courage du personnage qu'à la rébellion, et dans cette même logique l'esprit de révolte est justifié par la quête de liberté que par le sadisme du personnage. Cela signifie entre autres que le « Je » révolté est, non seulement un « Je » de mémoire, mais aussi que sa révolte est justifiée par le traditionnel l'héroïsme de la quête d'indépendance. En d'autres termes, le « Je » n'est en révolte que pour faire revivre l'Histoire. C'est-à-dire finalement que c'est l'Histoire qui révolte le « Je ».

3. Le « nous » indigène

Comme le personnage de Shar dans *Un génial imposteur* opposé à Catidja dans *La perle des Comores*, le « Nous » de l'indigène des deux romans se distinguent l'un de l'autre. Mais d'abord commençons par le « Nous » indigène chez Ammi. Chez l'auteur d'*Un génial imposteur* l'implication de « nous » est totale. Sans doute parce que le « Moi » de la narration s'identifie souvent à d'autres « Moi » qui partagent la même quête. C'est ainsi par exemple qu'un « Moi » de l'Espagne rejoint le cercle du « Nous » Algérien après s'être justifié à la "juste cause".

« Je répétais inlassablement que cette terre est la terre de tous ceux qui veulent se battre pour elle, de tous ceux qui l'aiment, sans exclusive. Qu'est-ce qui interdirait, dans ce cas, à Greg Mac Namara de **nous** rejoindre ? Il avait sa place **parmi nous**. » (*Un génial imposteur*, p.104)

Remarquons qu'entre « Greg Mac Namara » et « Nous » la distance est très mesurée. D'ailleurs, même la place qu'il occupe se distingue clairement de « Nous ». C'est-à-dire qu'il y a un « Nous » totalitaire, comme nous l'avons souligné au préalable, mais qui peut s'apparenter à d'autres « Moi » altéritaires. Ces derniers sont clairement distingués parmi le « Nous ». Nous noterons d'ailleurs à ce propos que la différence est accentuée dans la préposition « **parmi** », comme nous pouvons le remarquer aussi quand le

« Nous » se réfère à des « Moi » typiques ou identiques :

« « Tu es le plus valeureux d'**entre nous** », cette phrase de Jok valait davantage qu'une médaille octroyée par les dieux. » (*Un génial imposteur*, p.79)

Dans ce passage, la relation qui lie le « Moi » à « Nous » n'est pas seulement mesurée dans la distance, mais surtout dans l'insistance. En effet, il y a certes comme une mise en valeur de certains « Moi » de « Nous » par rapport à d'autres, mais le tutoiement renvoie cette distanciation à la reconnaissance plutôt qu'à la hiérarchie. Ainsi, le « Moi » devient un « Nous » plus mérité que ne le sont les autres. Nous ajouterons aussi dans ce sens que cette reconnaissance du « Moi » comme figure particulière du « Nous » ne va pas à sens unique, puisque dans bien d'autres situations c'est le « Moi » qui s'identifie dans le « Nous ». C'est le cas par exemple du passage suivant où le « Moi » fait appel à des « Moi » identiques pour former un « Nous » totalitaire (ou inclusif) :

« Je ne tarissais pas d'éloges sur la raclure, rappelant combien son passage sous la bannière du III^e Reich avait été utile à ceux qui, **comme moi** – et **nous étions nombreux** – avaient à cœur de suivre ses conseils toujours inspirés. » (*Un génial imposteur*, p.91)

Cette identification de « Moi » dans le « Nous » est, nous semble-t-il, une réaffirmation d'appartenance. On notera d'ailleurs dans ce sens que le « Moi » ne s'identifie dans le « Nous » que pour s'affirmer, voire s'inclure, dans l'indigène. C'est, entre autres, comme s'il faisait la différence entre un « Nous » indigène (et fier de l'être ?) et un autre qui ne l'est pas, ou qui l'est moins. Cela est particulièrement claire dans le passage suivant où le « Nous » est partagé avec des figures altéritaires qui n'ont presque rien en commun :

« Je rêvais d'extirper mes racines de la terre que nous partagions pour n'avoir plus rien de commun avec eux. » (*Un génial imposteur*, p.169)

Ceci dit, le « Nous » chez Ammi lutte pour l'inclusion, tout en s'opposant contre l'intrusion. Ce qui semble n'être pas le cas chez Frei où le « Moi » s'identifie presque toujours comme un « Autre de – dans – Nous ». Certes à première vue le « Moi » ne

semble pas se dissocier du « Nous », cela est dû sûrement à cause de (grâce à ?) son appartenance dans l'espace généralisé (de l'île). Nous remarquons cette inclusion surtout dans des phrases emphatiques comme la suivante :

« Chez nous, la joie était intense. » (*La perle des Comores*, p.181)

Mais, cette insistance n'inclue le « Moi » dans le « Nous » que parce qu'elle est généralisée comme faisant partie d'un espace bien délimité : « chez Nous ». Autrement dit, le « Moi » n'agit pas en tant que « Nous » mais en tant que « Moi » dans l'espace de « Nous ». Ce qui signifie entre autres que l'accent est plutôt mis sur l'espace lui-même que sur la figure identitaire du « Moi ». On le comprendra plus tard quand dans le « chez Nous » certaines « Moi » identitaires se distinguent plus importants que d'autres « Moi » altéritaires :

« Chez nous, l'ustensile était réservé aux personnes importantes. Un pardon gratuit et un verre. Je gravissais un échelon dans la notoriété. » (*La perle des Comores*, p.230)

Notons par ailleurs qu'à la différence du « Moi » de chez Ammi, le « Moi » identitaire de chez Frei se distingue dans les rangs de la notoriété (la société). C'est-à-dire qu'il est supérieur aux autres « Moi » du même espace que lui, alors que chez Ammi le « Moi » était plutôt reconnu pour sa valeur. Cette distinction du « Moi » comme figure de l'Autre se justifie entre autres par la distance du « Moi » identitaire au « Moi » altéritaire, mais aussi par l'espace lui-même qui est toujours global et omniprésent :

« Dans quel monde vivons-nous ? » (*La perle des Comores*, p.348)

Outre cela, soulignons que le « Moi » de la narration se distingue lui-même du « Nous », souvent parce qu'il s'oppose au « Moi » du masculin, mais souvent aussi parce qu'il ne se sent pas inclue dans les activités du « Nous ». C'est-à-dire, que le « Moi » identitaire se sent comme marginaliser, ou qu'il se marginalise lui-même dans la société. Nous remarquerons d'ailleurs dans ce sens qu'il préfère souvent utiliser des termes comme « les Ouraniens », les « Anjouanais », les « Comoriens » à la place « Nous » pour s'en distinguer :

« Des non-croyants, déplorait **les Ouaniens**, mais c'étaient des étrangers et ils leur pardonnaient leurs erreurs. » (*La perle des Comores*, p.165)

Ainsi, chez Ammi le « nous » indigène s'identifie généralement dans le totalitaire (l'inclusion), c'est-à-dire comme un « nous » légitime ; alors que chez Coralie Frei le « nous » s'identifie souvent dans le partiel (l'exclusion), c'est-à-dire dans la clandestinité et dans la marginalité.

Force est de noter que l'image de l'horizon, comme celle de l'étranger, fait cohabiter l'identité avec l'altérité. Cette cohabitation ne s'explique pas toujours de façon implicite, puisqu'entre l'identité et l'altérité se dresse l'imperceptible figure de l'étranger. Néanmoins, celle-ci réajuste la cohabitation des figures altéritaires. En effet, l'étranger, comme un miroir de Soi à l'Autre et vis-versa, est certes une figure qui introduit des frontières, pour ne pas dire qu'elle est elle-même une figure-frontière, sinon le mystère de l'horizon. Cependant, sa place entre l'identité et l'altérité surexcite la quête de l'Autre, encourage la rencontre, et enrichit le dialogue.

Ainsi, croise-t-on ce visage de l'étranger avant et après l'horizon, comme s'il n'était que le prolongement de Soi en quête de l'Autre. Nous avons vu comment, chez Frei, l'étranger défi le monde de l'inconnu ; et surtout comment, chez Ammi, il regarde le monde de Soi. Les deux mondes, – respectivement l'un derrière l'horizon et l'autre avant l'horizon – ne sont pas regardés comme inconnus (même s'il l'est partiellement le monde derrière l'horizon) ; ils sont habités l'un dans les rêves et l'espoir, et l'autre dans la réalité. Cependant, la quête (de liberté) est la même pour les deux personnages. Le « Je » identitaire devient ainsi maître de soi-même pour cette quête de l'Autre. Mais qui est donc ce « Autre », si ce n'est qu'un Autre « Je » identitaire – et maître du Même – en quête pour l'Autre.

Conclusion de la troisième partie

Influence des mondes – l’ici et là-bas – ou des personnages, la frontière agit comme une figure identitaire sur l’altérité. La cohabitation devient ainsi un sujet de frontière, non seulement à cause des limites qu’elle fait introduire entre l’identité et l’altérité, mais parce qu’elle porte en elle-même le visage de l’étranger. Or celui-ci se met en travers de l’identité et l’altérité, comme à l’ici et là-bas. Autrement dit, l’identité qui part habiter l’espace de l’ailleurs, c’est-à-dire un Soi en quête de l’Autre, est souvent confrontée à la frontière, à l’étranger.

Le visage de l’étranger n’est donc ainsi qu’une figure de transition, c’est-à-dire une figure qui fait particulièrement référence à une autre figure (la frontière). C’est ainsi que le monde rural s’oppose au monde capital, comme c’est le cas aussi du pays de Soi opposé au pays de l’Autre. Car, la frontière agit sur l’ici par rapport à l’ailleurs, comme il agit aussi sur le local par rapport à l’universel. On notera toutefois que sur cette dernière il s’agit plutôt d’une confrontation de pensée et non de cohabitation. Mais toujours est-il que c’est l’individuel qu’on oppose à l’universel, c’est-à-dire, et pour y revenir, c’est l’identité qu’on oppose à l’altérité.

Par ailleurs, cohabiter dans l’espace universel– comme espace du possible – n’est qu’une autre forme de cohabitation intra-identitaire, puisqu’une fois qu’une pensée diffère d’une identité à une autre, elle n’est plus valable pour l’universel, elle devient individuelle, sinon subjective. Autrement dit, l’universel est un monde étranger aussi bien pour l’identité que pour l’altérité ; mais aussi et surtout l’universel est ainsi un monde de frontières.

En définitif, force est de noter que le monde de cohabitation est un monde où tout ramène aux frontières, et donc à l’identité toujours confrontée à l’altérité.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre recherche, force est de noter que la notion de "frontière" s'impose elle-même dans les relations entre l'identité et l'altérité. Ces dernières constituent donc un duel de figures face auxquelles s'interpose systématiquement la force de la frontière, c'est-à-dire de façon à rendre indispensable le rapport de Soi à l'Autre. La notion de "frontière" ainsi assujettie aux relations altéritaires, tout autant que l'espace qui en constitue le noyau, est cependant une figure particulièrement plurielle, sinon une figure à l'image d'une Autre. C'est-à-dire, une figure qui peut se lire certes comme une force étrangère dans les relations altéritaires, mais aussi comme une "distance" entre deux espaces, un "temps" entre deux situations, un "horizon" entre deux mondes...

Ainsi avons-nous distingué dans ce sens un Soi identitaire d'une part et un Autre altéritaire d'autre part, respectivement opposés l'un à l'autre dans (l'espace) l'ici et l'ailleurs, et implicitement séparés par le "mur" de la frontière ; et ainsi avons-nous de même sous-entendu la notion de "frontière" comme une figure altéritaire (Autre) – particulièrement "étrangère" – entre deux relations. En d'autres termes, il est question d'une identité enracinée ici et une Autre (déracinée ?) ailleurs.

Pour l'identité enracinée, décrite dans *La perle des Comores* de Frei comme "prisonnière" d'un espace particulièrement clos et extrêmement petit, voire même inconnu, c'est surtout le sentiment d'appartenir à une société "fatale" qui la rend étrangère. D'abord étrangère à elle-même en tant que jeune Anjouanaise destinée à subir des coutumes maléfiques, ensuite en tant que figure particulièrement féminine obligée à se plier à la gente masculine. L'identité enracinée se sent ainsi confrontée à l'espace social qui lui inflige son influence. Ce conflit psychologique rend le Soi agressif contre l'espace social qui l'a rendu inférieur, et se tourne vers l'horizon pour s'en libérer. L'ailleurs devient ainsi une « obsession ».

Soulignons qu'ainsi la frontière devient un lieu de passage et fait de l'horizon un monde derrière lequel se trouvent la rencontre, la liberté et toutes autres formes de possibilités. Mais surtout, l'horizon devient un "mur" de fantasme pour le Soi qui invite l'Autre dans son monde imaginaire. L'Autre est ainsi une figure étrangère, derrière un monde étranger. Autrement dit, tout derrière l'horizon prend racine de l'étrangeté de Soi (qui pense à l'Autre). En d'autres termes, l'Autre n'est qu'un mystère de Soi-même.

Pour l'identité en quête qui, dans *Un génial imposteur* de Kébir-Moustapha Ammi, est décrite comme ayant son destin entre les mains, c'est plutôt le sentiment de vivre loin de chez Soi qui l'accompagne et qui la rend étrangère. C'est-à-dire qu'au lieu de vivre l'étrangeté en soi-même, elle vit étrangère dans l'espace (de l'Autre). La notion de "frontière" fait ainsi de l'identité un Autre – l'altérité – qui subit l'influence spatiale de l'Autre. Cette influence altéritaite, traduite parfois en conflit interculturel, pour ne pas parler de discrimination ou de domination, voire même d'assimilation, redéfinit le visage de l'Autre (de l'ailleurs) en figure d'adversaire. Ainsi confrontée au vrai visage – "ennemi" – de l'Autre, l'identité en quête cape pour l'indépendance de Soi.

Ajoutons que cette question d'indépendance n'est pas seulement pour le Soi, puisque ce dernier veut la partager avec son espace natal. Autrement dit, le Soi n'est soi-même qu'en revenant chez soi. D'ailleurs, c'est l'une des grands mystères de l'horizon, la frontière ramène toujours l'identité à Soi⁶⁷⁸. Ainsi en a-t-il été pour Shar qui reviendra en Algérie pour réclamer l'indépendance de son pays ; et ainsi en sera-t-il pour Catidja qui, à peine arrivée en France, se découvre bizarrement nostalgique.

La notion de "frontière", dans notre troisième et dernière partie, a traduit justement cette influence du monde externe par rapport au monde interne, pour ne pas parler encore une fois d'une influence de l'ailleurs par rapport à l'ici. Chez Frei comme chez Ammi, l'Autre (de l'ailleurs) porte en lui la figure de liberté. Mais, la quête n'étant pas la même pour la première – Frei – chez qui le personnage cherche une liberté pour soi-même contrairement au second – Ammi – chez qui le personnage lutte pour une liberté collective, le rapport à l'Autre oppose l'individuel à l'universel. En effet, Catidja s'acharnera contre les siens pour gagner la liberté chez l'Autre tandis que Shar s'en prendra à l'Autre pour gagner la liberté des siens. Autrement dit, c'est la notion de "frontière" qui fait cohabiter le Soi avec l'Autre.

Remarquons, par ailleurs, que la considération des espaces – l'ici et l'ailleurs – donne à la frontière un lieu (l'horizon), un nom (la frontière) et un visage (l'Autre).

⁶⁷⁸ « On avance vers l'horizon pour mieux revenir vers l'origine. » (RAMADAN T., *L'autre en nous*, op. cit., p.21)

Autrement dit, la notion de "frontière" devient une figure parmi les *figures de l'altérité*⁶⁷⁹ et, de ce fait, en subit les mêmes traitements. Quant à l'hypothèse selon laquelle « la terre est vaste et que tous les peuples peuvent, d'égale façon, en tirer profit »,⁶⁸⁰ la frontière semble privilégier les limites entre les espaces en encourageant toutefois la cohabitation altéritaire. La frontière est, pour ainsi dire, un mal nécessaire ; et c'est ce qu'affirme Maalouf : « tout être, physique ou moral, a besoin qu'on lui fixe des limites. »⁶⁸¹

En somme, la notion de "frontière" fait cohabiter l'ici et l'ailleurs par rapport à l'horizon. Mais, dans cette cohabitation il est surtout question d'une identité enracinée opposée à une Autre en quête de l'Autre. Cela signifie entre autres que l'Autre – d'ici comme celui d'ailleurs – demeure toujours un mystère, du moins par rapport à Soi. D'ailleurs, il porte souvent le visage de « l'Autre », de « l'inconnu », de « l'étranger »... Cependant, ce même visage nous le retrouvons chez Soi. Autrement dit, l'Autre est un autre Soi que la notion de "frontière" a rendu Autre par la distance.

⁶⁷⁹ BAUDRILLARD J. et GUILLAUME M., *Figures de l'altérité*, éd. Descartes et Cie, Paris, 1994

⁶⁸⁰ AMMI K. M., *Les vertus immorales*, *op. cit.*, p.99

⁶⁸¹ MAALOUF A., *Le dérèglement du monde*, *op. cit.*, p.191-192

Bibliographie

A-CORPUS D'ETUDE

- AMMI Kebir-Mustapha, *Les vertus immorales*, Gallimard, Paris, 2009
AMMI Kebir- Mustapha, *Le partage du monde*, Gallimard jeunesse, Paris, 1999
AMMI Kebir-Mustapha, *Mardochée*, Gallimard, Paris, 2011
AMMI Kebir-Mustapha, *Un génial imposteur*, éd. Mercure de France, 2014
BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public*, Edition du seuil, Paris, 1983
FREI Coralie, *La perle des Comores*, destin d'Anjouanaise, Ed. Le Manuscrit, Paris, 2010
SAID SALIM Aboubacar, *Le bal des mercenaires*, Moroni, 2013
SOULE YOUSOUF Faiza, *Ghizza*, à tombeau ouvert, ed. Cœlacanthe, 2015
TOIHIRI Mohamed, *La république des imberbes*, l'Harmattan, Paris, 1985

B-CORPUS ASSIMILE

- AHMED ABDALLAH Patrice, *Le notable répudié*, Komedit, 2001
AMMI Kebir-Mustapha, *Le partage du monde*, Gallimard/jeunesse, Paris 1999
BEN JELLOUN Tahar, *L'écrivain public*, Edition du seuil, 1983
BEN JELLOUN Tahar, *L'enfant du sable*, Edition de Seuil, 1995
CAMUS Albert, *Les justes*, (première édition parut chez Pierre-Louis Rey en 1950)
Ed. Gallimard, Collection folio théâtre (no111), Paris, 2008
CHRAÏBI Driss, *Lu, vu, entendu*, Gallimard, Paris, 2001
CHRAÏBI Driss, *Naissance à l'aube*, Edition du seuil, Paris, 1986
COELHO Paulo, *Le manuscrit retrouvé*, Editions Flammarion, Paris, 2013
COELHO Paulo, *Le pèlerin de Compostelle*, Ed. Anne Carrière, Paris, 1996
FLAUBERT Gustave, *Madame Bovary*, Librairie des Ecoles, Casablanca (première édition, Levy, Paris, 1857)
GIONO Jean, *Un roi sans divertissement*, Editions Gallimard, 1947
KHATIBI Abdelkébir, *Pèlerinage d'un artiste amoureux*, Ed. du Rocher, Casablanca, 2003
LAURENT Gounelle, *Le philosophe qui n'était pas sage*, Editions Kero, 2012
LE CLEZIO Jean Marie G., *Désert*, Edition Gallimard, Collection Folio, Paris, 1980
MAALOUF Amin, *Le périple de Baldassare*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 2000
MAALOUF Amin, *Léon l'Africain*, Le livre de poche, 2008 (première édition, Editions Jean-Claude Lattès, Paris, 1986)
OUSMANE Sembene, *Xala*, Présence Africaine, 1973
OLUREN Fekre, *la vie cet exil*, 2015
SAID SALIM Aboubacar, *Et la graine*, Komedit, Paris, 2014
TOIHIRI Mohamed, *L'école de Bangano*, Klamba Edition, 2005
TOIHIRI Mohamed, *La nationalité*, Edition A3, 2001
TOPO Dhoifiri, *Lamina ma délicieuse effrontée*, Komedit, 2015
TOURNIER Michel, *Vendredi ou la vie sauvage*, Editions Gallimard, Paris, 1977

C-TRAVAUX SUR L'ESPACE ET SUR LA NOTION DE FRONTIERE

- BACHELARD Gaston, *Poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Coll. « Quadrige », Paris, 2012 [1957]
BACHELARD Gaston, *Poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Ed.

par la Bibliothèque de philosophie Contemporaine, Paris, 1978 [1960]
 BEMBEN Lucas, « L'espace de rencontre », *Repères éthiques*, Mai-juin 2014
 BISSANI Atmane, *De la rencontre, essai sur le possible*, Conception graphique et impression, Imagerie-pub, Fès, 2009
 BOURBOUNAIS, Nicole, « La symbolique de l'espace dans les récits de Gabrielle Roy », *Voix et Images*, vol. 7, n° 2, 1982, p. 367-384.
 DEBRAY Regis, *Eloges des frontières*, Gallimard, Paris, 2010
 DEMANGEON Albert, « Géographie des frontières », *Annales de Géographie*, 1941, t. 50, n°281. pp. 58-60.
 FOUAD Laroui, *D'un pays sans frontières, Essais sur la littérature de l'exil*, lingua, 2015
 FOURNY Marie-Christine, CRIVELLI Ruggero. « Cette montagne que l'on partage », *Frontière et montagne dans les coopérations transfrontalières de régions alpines / The sharing of mountain areas : cross-border cooperation in alpine regions*. In: Revue de géographie alpine. 2003, Tome 91 N°3. Traverser et utiliser la frontière (Andes/Alpes) pp. 57-70.,
 GABI Dolff-Bonekämper, *Conseil de l'Europe, Patrimoine européen des frontières*, Edition du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2014
 GOUNELLE André. « La notion de frontière à partir de Paul Tillich ». In: *Autres Temps*. Les cahiers du christianisme social. N°33-34, 1992. pp. 54-61.
 Jean-Marie Seillan, « La (para)littérature (pré)coloniale à la fin du XIXe siècle », *Romantisme* 2008/1 (n° 139), p. 33-45
 LAUGA-SALEVAVE Carole, « Le clos et l'ouvert, terre et territoire au Fouta-Djaloun » *Le territoire, lien ou frontière ?* Gret-Paris X, Actes du colloque du 2-4 octobre 1995

D-TRAVAUX SUR L'IDENTITE ET L'ALTERITE

ALAIN Bertho, *Nous autres nous-mêmes*, Ethographie politique du présent, Edition du Croquant, 2008
 AUGE Marc, *Le sens des autres*, Fayard, Paris, 1994
 BAUDRILLARD, Jean et GUILLAUME, Marc, *Figures de l'altérité*, éd. Descartes et Cie Paris, 1994
 BLOCH Marc, *La société féodale*, Editions Albin Michel, Paris, 1982, 704 pages. Collection 'L'évolution de l'Humanité', tomes XXXIV et XXXIVbis. Édition électronique complétée le 31 juillet 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.
 BRIANÇON Muriel, « L'altérité au cœur de l'identité : que peut enseigner l'altérité intérieure ? », *L'identité.*, Sciences-croisées numéro 2-3 du juin 2008
 CHARAUDEAU Patrick, "L'identité culturelle entre soi et l'autre", Actes du colloque de Louvain-la-Neuve en 2005 (Références à compléter), 2009, consulté le 10 juin 2017 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.
 CHRISTOPHE André et FRANÇOIS Lelord, *L'estime de soi, s'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Edition France Loisirs, 1999
 FANON Frantz : *Peau noire, masques blancs*, Seuil (Points-Essais), 1975 (1e éd. 1952), pp. 14-18
 FRANCESCO Sinatra, « Etranger singulier ou la passion de l'exil », *Un étranger sur mon divan : différences linguistiques, culturelles et situation thérapeutique*, filigrane, numero5, p.p.62-71, Automne 1996

FRANÇOIS Pommier (2012), « Destruction de l'altérité en analyse ». In : Cupa D, Chaudoye G., *Figures de la cruauté*, Sèvres, EDK, pp. 59-69.

JODELET Denise, *Formes et figures de l'altérité*, "Les classiques des sciences sociales", bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay, Québec, 2005

KEARNEY Richard, RICŒUR Paul, *De l'homme faible à l'homme capable*, presse universitaire de France, 2008, p-p. 157-178

KHATIBI Abdelkhébir, *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Denoël, Paris, 1987

KRISTEVA Julia, *Etrangers à nous-mêmes*, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1988

LECLAIRE Serge, *Le pays de l'autre*, Ed. Seuil, Paris, 1991

LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Quadrige, PUF, Paris, 1983

LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, fata Morgana, 1972

MAALOUF Amin, *Le dérèglement du monde*, Edition Grasset & Frasnelle, Paris, 2009

MAALOUF Amin, *Les identités meurtrières*, Editions grasset & Frasnelle, 1998

MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Edition du Seuil, Paris, 1990

PATRICK Colin, « Identité et altérité », *Cahiers de Gestalt-thérapie* 2001/1 (n° 9), p. 52-62.

RAMADAN Tariq et MORIN Edgar, *Au péril des idées, les grandes questions de notre temps, entretien avec Claude-Henry Du Bord*, Archipoche, presses du Chatelet, 2014

RAMADAN Tariq, *L'autre en nous*, pour une philosophie du pluralisme, presses du châtelet, 2009

RAFFOUL François, « Responsabilité et altérité chez Heidegger et Levinas », California state University, Stanislaus, Symposium I, 1, (1997) pp. 49-64

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Edition du seuil, 1990

RICŒUR Paul, *Etranger, moi-même*, Conférence donnée au cours de la session 1997 des Semaines sociales de France, « l'immigration, défis et richesses »

RICŒUR Paul, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Edition du seuil, 2000

SCHERER René, *Hospitalités*, Anthropos, Paris, 2004

SINGARAVELOU Pierre, « Par-delà l'Ici et l'Ailleurs », *Écrire l'histoire* [En ligne], 7 | 2011, mis en ligne le 01 octobre 2014, consulté le 03 Avril 2017. URL : <http://elh.revues.org/370>; DOI : 10.4000/elh.370

TODOROV Tzvetan, *La conquête de l'Amérique*, la question de l'autre, Editions du Seuil, Paris, 1982

WEIL Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1949, 381 pp. Collection idées. Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh, complétée le 6 mai 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*. Librairie Plon (Paris), 1947 et 1988, 210 pp., Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh, complétée le 11 juillet 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec.

E- TRAVAUX PHILOSOPHIQUES

ARON Raymond: « Liberté, libérale ou libertaire ? » *Conférence du 5 septembre*. Édition électronique réalisée à partir du tome XXII (1969) des Textes des

conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève., ouvrage coéditée par les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1970. Collection : Histoire et société d'aujourd'hui. pp.77-250

DELEUZE Gilles, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », Paris, 1987.

DERRIDA Jacques, *L'autre cap*, Les Editions de Minuits, Paris, 1991

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, essai sur l'extériorité, Kluwer academic (ed. original Martinus Nijhoff, 1961), 1971

RACHIK Hassan, *Symboliser la nation*, essai sur l'usage des identités collectives au Maroc, Editions Le Fennec, Casablanca, 2003

CADET Bernard, *Traitement de la complexité dans les sciences humaines*, Edition publibook, 2010

KERMER-MARIETTI Angèle, *L'éthique*, Presse Universitaire de France, 1987

LABERGE Danielle et ROY Shirley, « Marginalité et exclusion sociales : des lieux et des formes », *Cahier de recherche sociologique* no 22, 1994, pp.5-9

SOLER Colette, *L'inconscient à ciel ouvert de la psychose*, Presse univ. de Murail, 2002

F-TRAVAUX SUR LE SYMBOLIQUE

BENCHEKROUN Mohamed Fouad, « Langage et symbolique », *Du symbolique, les puissances du symbole*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997, p.p.13-18

BENMAKHOULF Ali et al., *Routes et déroutes de l'universel*, Editions Le Fennec, Casablanca, 1997

BARTHES Roland, « Rhétorique de l'image », *Communications*, no4, 1964. Recherches sémiologiques. pp. 40-51, Document généré le 21/03/2017, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1964_num_4_1_1027

BERNOUSSI Mohamed, « Haine et trahison dans le roman noir des lumières », *Haine et trahison*, Approches, revue des sciences humaines, numéro18, volume 09, Fès, 2015

CLAUDE Mieville, « Psychanalyse et sentiment de culpabilité », *Echo de Saint-Maurice*, 1987, pp. 138-149

DIOURI Abdelhaï, *Du symbolique*, « Les puissances du symbole » (introduction), Editions Le Fennec, Casablanca, 1997, p.p. 7-12

DROZ Bernard, « Le cas très singulier de la guerre d'Algérie », *Les guerres franco-françaises, Vingtième siècle*, revue d'histoire, numéro 1, volume 5, 1985, p.p.81-90

GERARD Lenclud, *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie*, Terrain, n° 9, pp. 110-123, 1987

MUNIER, Paul, « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes », *Tracés*. Revue de Sciences humaines [En ligne], 14 | 2008, mis en ligne le 30 mai 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://traces.revues.org/376>; DOI : 10.4000/traces.376

ROMAIN Bertrand, *Politiques du moment colonial. Historicités indigènes et rapports vernaculaires au politique en « situation coloniale »*, Centre d'études et de recherches internationales Sciences Po, Questions de recherche / Research in question – n° 26 – Octobre 2008)

G-TRAVAUX D'ETUDE SUR LA LITTERATURE

EL-BOUAZZAOUI Mohamed, « De la jubilation de l'être à sa déchéance. Sur *L'inavouable* de Mohamed Loakira », *Loakira El-Hayani, écrire peindre l'être*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, pp.71-86

HADJI Khalid, *Le poème saxifrage*, Maison d'éditions Post-Modernité, Fès, 2014

HARZOUNE Mustapha, « Kebir Mustapha Ammi, Les Vertus immorales », *Hommes et migrations* [En ligne], 1284 | 2010, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 15 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/1287>

HADJI, K., *Haine et trahison : Caïn et le Sournois*, Approches, Fès, 2015

HADJI, K., « De l'inquiétude onto-poétique sur le seuil de trois recueils de Loakira », *Loakira Elhayani, Ecrire, peindre l'Etre*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, p.p. 13-41

KAMAL Abderrahim, « L'être-jeté loakirien, temps, espace et corps dans *L'inavouable* », *Loakira Elhayani, Ecrire, peindre l'Etre*, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines Dar Mahrez-Fès (Université Sidi Mohamed Ben Abdallah), 2016, p.p. 87-99

MARTIN Charlotte, « Michel Leiris (1901-1990), l'Âge d'homme », *Les énigmes du moi*, Ellipses, 2008, pp. 95-136

PASCAL Riendeau et SEBASTIEN Sacré, *L'écriture de la torture comme art romanesque : pensée éthique et création littéraire dans Le maître de jeu de Sergio Kokis*, Voix et Image, Vol. 33, no 2, (98) 2008, pp.115-130

H-MEMOIRES, THESES ET AUTRES DOCUMENTS OFFICIELS

AMROUCH, Sabah *L'interaction entre le corps et l'espace Ni fleurs ni couronnes de Souad Bahéchard et Cérémonie de Yasmine Chami-Kéttani*, mémoire de maîtrise en études littéraires par, Montréal, 2008

SALHI, Mohamed, *L'indigénisme dans l'œuvre romanesque de José Mariargudas*, sous la direction de Paul Verdevoye, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1983-1984, Pour mémoire : 1960, année de l'Afrique, Document SCEREN [CNDP-CRDP], 2010

I-DICTIONNAIRES

Dictionnaire de la philosophie, Librairie Larousse, 1964

Dictionnaire Hachette édition 2005, Hachette livre, 2004

Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Dictionnaire le Robert, paris, 1993

Le Robert Micro, dictionnaire de la langue française, édition de poche, 2006

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE	4
PREMIERE PARTIE	11
Introduction de la première partie	
Chapitre 1	13
<i>Identité et frontière dans l'espace natal</i>	13
I. L'espace clos	16
1. Obsession d'une ville natale	16
2. L'île inconnue d'Anjouan.....	21
3. Le chez soi prison	24
II. La société ou l'espace d'influence	28
1. Système d'une société féodale.....	30
2. Intrigues traditionnelles	36
3. Sacralisation de la religion	40
III. L'espace étranger	44
1. Péjoration de l'indigène.....	44
2. Considération de l'étranger	46
Chapitre 2	51
<i>Identité et complexité dans l'espace commun</i>	51
I. Le complexe de l'infériorité.....	54
1. Le mépris de soi.....	55
2. Sentiment de culpabilité	57
3. Sentiment de marginalité.....	61
II. Le complexe de la féminité	65
1. La figure odieuse de Moina Djini.....	68
2. Les tortures du silence	71
3. Le mal de vivre	75
III. La face de l'inconnu	79
1. Le visage de l'inconnu.....	80
2. La triple face de l'inconnu.....	82
3. La figure de l'étranger	87
Chapitre 3	90
<i>Frontière et horizon comme lieu d'évasion.....</i>	90
I. Rêves de l'autre monde	93
1. Rêveries d'un espace meilleur.....	94
2. Rêver pour habiter	98
3. Familiarisation de l'espace de chez l'inconnu.....	100
II. Considération de l'horizon	103
1. Personnification de l'horizon	104
2. Le mur de l'entre deux mondes	108
III. Représentation utopique de l'ici par rapport à l'ailleurs.....	110
1. L'indigène d'ici	112
2. L'étranger d'ailleurs	115

DEUXIEME PARTIE.....	120
Introduction de la deuxième partie	

Chapitre 4123

Altérité et frontière dans l'espace d'accueil123

I. De la frontière géographique à la littérature de l'altérité	125
1. Espace physique et métaphysique de l'ailleurs	128
2. Une passion pour l'ailleurs	136
3. L'ordre social.....	139
4. Interculturalité	141
II. Un environnement étranger	143
1. Sentiment de vivre étranger	144
2. Le qui-vive permanent.....	147
3. L'exil, un espace psychologiquement infernal.....	149
III. L'espace natal comme lieu de refuge émotionnel.....	151
1. Shar, un personnage nostalgique	153
2. Sentiment d'abandon de soi.....	155
3. L'horizon comme mur et prison pour la pensée.....	157

Chapitre 5161

Figures et altérité dans l'espace de rencontre161

I. Rencontre de l'Autre	164
1. Visage physique et métaphysique de l'Autre	166
2. Visage de monstre	171
3. Visage d'imposture.....	173
II. Possibilité de changer.....	175
1. Soif de justice	176
2. De la soif de justice à la désinvolture (la révolte)	178
3. Sacrifice pour la nation.....	179
III. Possibilité de liberté	181
1. Quête de confiance	183
2. Quête de vérité.....	185
3. Quête de savoir	187

Chapitre 6190

Altérité et différence dans l'espace de rencontre190

I. L'image trouble d'un monde sans paix.....	193
1. L'harmonie dans un monde saccagé.....	196
2. Une paix dans le sang	198
II. Harmonie et colonisation (conquête)	200
1. Colonisation.....	203
2. Le désir d'indépendance.....	205

TROISIEME PARTIE	210
Introduction de la troisième partie	
Chapitre 7	212
<i>Frontière et cohabitation dans l'espace territoire.....</i>	212
I. Visage d'un espace rural	215
1. Visage d'une ville natale	218
2. Sentiment de solitude	220
3. Vulgarisation de la société.....	223
II. Visage d'un espace capital	226
1. Visage d'une ville capitale	227
2. Quête de bien-être.....	229
3. Recherche de simplicité.....	232
III. Influence d'un espace extérieur	233
1. Influence de la modernité	235
2. Le visage français comme symbole d'habilité sociale ?	237
3. Espaces d'évasion psychologique	240
Chapitre 8	245
<i>Frontière et cohabitation dans l'espace universel</i>	245
I. Dans l'espace local.....	248
1. La vallée d'enfance.....	250
2. Sens du patriotisme.....	253
3. Le sens du sacrifice	255
II. Lieux de passages.....	257
1. Considération des frontières	258
2. Politique d'identification	261
3. Visage d'ennemi	263
III. Dans l'espace Universel.....	265
1. Le point commun des colonisés	267
2. Une alliance de cause ?.....	269
3. Une France envahissante	272
Chapitre 9	276
<i>Frontière et cohabitation : essai de synthèse entre C. Frei et K. M. Ammi</i>	276
I. Image de l'horizon	278
1. Horizon : entre passage et frontières	279
2. Horizon comme blocus de l'autre monde.....	281
3. Horizon comme lieu du possible : entre rêves et mythes	283
II. Le visage de l'Autre (l'étranger).....	286
1. L'habitant étranger	289
2. L'invité étranger	291
3. Le conquérant étranger	293
III. Entre soumission et révolte	296
1. Un « je » soumis chez C. Frei.....	298
2. Un « je » révolté chez K. M. Ammi	301
3. Le « nous » indigène.....	303
CONCLUSION GENERALE	308
BIBLIOGRAPHIE	312

