

**REVISTA CIDOB d'AFERS
INTERNACIONALS 36.**
Espaces de l'interculturalité.

L'interculturel ou le piège de l'identité.
Mohammed Nour Eddine Affaya

L'interculturel ou le piège de l'identité

*Mohammed Nour Eddine Affaya

Il est des problèmes permanents, parfois insurmontables, tant que les conditions de possibilité de leur dépassement n'ont pas encore muries. Aussi, il y a des mots qui durent, croyant les refouler ou les rejeter, ils sont chaque fois ressuscités, réactivés et mis en valeur par l'activité communicationnelle. L'un des problèmes majeurs qui s'est toujours posé au champ intellectuel arabe, est celui de la nomination, de la définition, conceptuellement consensuelle, des mots et des choses. A cause de l'indigence épistémologique ou de la castration cognitive, du blocage intellectuel ou du despotisme rétrograde, les mots arabes, dans leur usage moderne, souffrent d'un mal de détermination nominative. On trouve des efforts, ça et là, des tentatives multiples qui ont été effectuées durant ces dernières décennies, mais le problème dans sa globalité reste toujours posé. D'autre part, chaque fois qu'on prétend régler nos comptes avec certains termes, chargés émotionnellement et problématiques conceptuellement, ils resurgissent, s'imposent dans le débat et exigent une réflexion appropriée. L'identité est l'un des termes les plus controversés que les langues ont produit. Basculant entre l'idéologie et le mythe, ce terme provoque un malaise réel chaque fois qu'un être ou une communauté est confrontée à une épreuve historique.

Comment repenser l'identité, ici et maintenant? Comment la saisir dans sa réalité glissante et/ou dans son ancrage culturel? Quelle brèche l'interculturel peut-il nous ouvrir pour approcher la question identitaire? Telles sont les interrogations qu'orientent cette contribution. Elle n'a ni la prétention de *plaquer* une définition à l'identité –au cas où elle serait effectivement saisissable conceptuellement– ni de proposer un nouveau traitement de l'interculturel. Nous serons plutôt guidés par nos questionnements

et nos constatations. La charge émotionnelle et sémantique de la problématique de l'identité culturelle risque de nous impliquer dans la reproduction du même, alors que les mutations profondes que connaissent les deux rives de la Méditerranée, l'émigration des corps, des signes et des images qui s'opèrent, chaque instant, devant nous, et parfois malgré nous, ébranlent aussi toute identité rassurée de sa tranquillité. Impossible de la réduire à une seule donnée, l'identité s'impose comme questionnement, comme démarcation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, "l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. A la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme" (Sélim, 1986:14).

Différence!! Combien de dérapages ont été enregistrés en son nom? Et combien la hantise identitaire a-t-elle engendré de distorsions et de malheurs?

Au-delà des langues, des territoires et des traditions et au-dedans des signes, des espaces et des moeurs, l'enjeu identitaire fluctue entre l'obsédante volonté de récupération idéologique et la rhétorique de l'imaginaire. Il s'agit, en fait, d'une question culturelle, sinon une question de culture. Il y en a qui possèdent une grande capacité d'accueil, d'hospitalité et d'ouverture, il y en a d'autres qui génèrent, au contraire, des résistances, des éléments de rejet.

Une culture est "l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu", elle est "l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant" (Sélim, 1986:13). La culture est le foyer de l'intersubjectivité, de la socialisation et de la conscience de soi, voire le champ où se forme le processus identitaire.

Peut-on considérer que toutes les cultures se valent? Ou bien existe-t-il, par la force des choses une hiérarchie de cultures, générée par l'inégalité des rapports et les péripéties de l'histoire? Peut-il y avoir un échange interculturel effectif sans relativisme?

Le problème essentiel qui se pose à toutes les cultures - ou sub-cultures - et même au sein d'une même culture est celui de la reconnaissance. Paul Valéry parle de la capacité de la culture occidentale à "digérer" les différentes autres cultures. Or ce mécanisme, éminemment producteur de symboles, qu'est la reconnaissance "se situe au carrefour de ces trois puissances de symbolique que sont le désir, le pouvoir et le langage. Le désir, dans son dynamisme négatif de manque-à-être, est identiquement le besoin de reconnaissance, puisqu'il est désir du désir de l'autre. Le pouvoir, dans la dialectique de l'appropriation et du don qui le caractérise, est le moyen de se proposer, voire de s'imposer à la reconnaissance de l'autre. Le langage est ce qui exprime la visée du désir et du pouvoir et assigne à la reconnaissance sa finalité dernière: celle d'être, à tout moment de l'existence et même au terme de celle-ci, un triomphe de la vie sur la mort, du sens sur le non-sens.

Créatrices de cultures, ces puissances du symbolique sont en même temps médiatisées par la culture, si bien que le succès ou l'échec relatif de leurs opérations, à un moment donné de l'histoire, est en grande partie fonction de l'état de cette culture" (Sélim, 1986:17).

Toute reconnaissance suppose l'Autre dans ses dimensions coopératives ou conflictuelles, voire dans sa diversité. "La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres" (Lévi-Strauss, 1973:421-422).

Un ton humaniste ou un esprit tolérant? Or, le problème c'est que la tolérance peut paraître comme un "idéal impossible", car "Comment accueillir l'Autre, l'étranger, sans abandonner "l'être qu'on était"? Comment donc accueillir l'Autre sans nous perdre nous-même?" (Giannini, H.).

Comment approcher la question de l'interculturalité dans ses rapports à l'identité, quand on sait qu'aujourd'hui il y a des milliers de voyageurs qui circulent dans toutes les directions des deux rives de la Méditerranée, et que des tonnes de papier sous forme de revues, de livres, de publications diverses sont consommées annuellement, et le flux audio-visuel grandissant, de part et d'autre (des chaînes de télévision arabes émettant depuis l'Europe, M.B.C, ART., la majorité des chaînes arabes sont sur satellite, les foyers arabes se dotent, de plus en plus, d'antennes paraboliques captant les chaînes de toutes les régions du monde...) En outre, on ne se contente plus dans nos études secondaires et supérieures d'acquérir une seule langue européenne. De l'autre côté, des milliers de musulmans vivent, actuellement, en Europe, dans une situation de simples émigrés au statut de communauté étrangère; ils commencent à devenir une partie intégrante de la formation socio-culturelle de l'Europe, malgré les résistances et le refus pervers.

Une circulation extraordinaire de corps, de signes et d'images s'effectue entre les deux rives. Une circulation qui se fait dans un climat généralement caractérisé par une tendance extravagante au rejet d'une part et une méfiance viscéralement aiguë de l'autre. Ainsi "sous de multiples formes, la domination, l'exclusion, le mépris, la haine ou la peur de l'Autre, constituent, d'après Claude Liauzu, l'une des tendances de la culture européenne, à l'opposé de l'universalisme et des forces d'émancipation qui porte aussi notre culture" (Liauzu, 1992:460). De l'autre côté, il existe un sentiment collectif profond d'être, toujours, la victime de l'Autre, "mon innocence est infaillible", comme disait Daryush Shaygan, "tout ce qui peut m'arriver de malheur est imputable aux forces mystérieuses dont je n'ai pas le contrôle. Car, à vrai dire, je suis victime d'une fatalité aussi vieille que le monde et celle-ci apparaît toujours sous de nouveaux déguisements" (Shayegan, 1986:160).

En face de ce dilemme comment peut-on se définir, en se démarquant, par rapport à un soi, fasciné et méfiant, et à un Autre, humaniste et arrogant? Quelle interculturalité peut-on évoquer théoriquement lorsqu'il s'agit de rapports inégaux et d'identités noyées dans l'incertitude ou les attitudes extrêmes?

Pour m'approcher à ces deux questions, je commencerais par un emprunt, qui est, en fait, une citation tirée du livre de l'iranien Daryush Shayegan, "Le regard mutilé". S'inscrivant dans ce grand dilemme identitaire, Shayegan semble régler ses comptes avec la culture arabo-musulmane avec une violence inouïe, parfois même exagérée, procédant par digression, il suppose un "Je" hypothétique exposé à une double fascination contradictoire. La vision enchantée d'un monde qui est encore tributaire de l'aura de la mémoire collective et celle non moins impérieuse qu'exerce sur lui l'attrait du nouveau et de l'insolite...

Voici à peu près comment raisonnerait ce "je" hypothétique: "les idées nouvelles qui m'assaillent, les objets nouveaux que je vois en face de moi étendus dans toute leur épaisseur, me sont étrangers... Ma vision du monde renvoie à une transfiguration préalable grâce à laquelle les choses baignent dans un climat magique. Le monde où vivent les objets, où ils tirent leurs fonctions, n'a pas pour mon esprit la même épaisseur réelle que pour le regard de celui qui le conçoit et en fit l'expérience. Je vis dans un monde d'absence: ma pensée opère sur des idées qui n'ont aucune prise sur les choses... Le "retard" entre ce que je projette et ce qui est là, en face de moi, n'est pas seulement un décalage chronologique, mais un clivage ontologique... Il est vrai que depuis cent ans je subis des bouleversements profonds, je parle de l'histoire, j'y pense, j'essaie d'en connaître les rouages, de remonter aux sources toutes relatives de ma pseudo-modernité, mais au dedans de cette période qui marque mon entrée solennelle dans un temps basculant vers des horizons sans cesse plus larges, je vis psychologiquement encore dans une métahistoire où l'avant et l'après se confondent avec l'après et la post-histoire. Et entre les deux je me trouve en sur-sis d'une Fin qui est toujours un Commencement... Plus encore, je cherche à reconstruire mon passé selon les normes qui me sont imposées d'office. Et ce souci de me revoir à travers les lunettes d'autrui est si fort, si ancré dans les modes acquis de mes jugements, que je réévalue tout mon passé à la lumière des critères qui me viennent de l'extérieur... La schizophrénie n'est pas seulement une situation qui me conditionne malgré moi, elle est entretenue par tout un réseau de signes qui me viennent de la vie, de l'école, de la rue, de la politique et de la bêtise inextricable qui m'assomme à longueur de la journée... Pour comble d'illusion nous avons eu la conviction naïve que nous pourrions faire un tri dans la nature des choses que nous recevions: discerner le bon grain d'avec l'ivraie. Choisir la technique, les armes à feu et opposer héroïquement une fin de non-recevoir aux idées subversives, laïcisantes qui les sous-tendaient... Désir d'identité culturelle? Peut-être. Peur d'être court-circuité par des modes de pensée dangereux? Sans doute. N'empêche que cette attitude crispée n'a pas évolué de nos jours. Il y a, dans cette démarche pour le moins ambiguë, une hypocrisie et un double langage qui reflètent notre personnalité déchirée..." (Shayegan, 1986:155-177;163-167).

Retard par rapport à l'Autre, clivage ontologique, pseudo-modernité, schizophrénie, identité déchirée...etc. autant de formules, de jugements, apparemment épars mais profondément problématiques pour l'intellectuel du sud. Hormis le ton relati-

vement acerbe de Shayegan à l'égard de la culture arabo-musulmane, et la colère qui se dégage de son texte contre l'intégrisme fascisant en Iran, il reste que son je hypothétique et sa digression relatent avec force le dilemme dans lequel se trouve l'être arabo-musulman. Il est sûr qu'un ensemble de termes, fortement codés, ont besoin d'être traités et discutés différemment, tels la pseudo-modernité, la schizophrénie..etc, mais sa description interprétative reste d'une actualité brûlante.

La perspective interculturelle ne peut, en aucune manière escamoter l'enjeu identitaire, plus particulièrement lorsqu'il s'agit d'un contexte où l'échange fonctionne selon les termes du tragique beaucoup plus que suivant les voix du communicationnel. C'est à ce titre qu'une double critique s'avère continuellement sollicitée, eu égard à la problématique plurielle et complexe de l'interculturel, et de l'ambiguïté efficacement symbolique de l'identité, car l'approche interculturelle peut, facilement, se présenter d'une manière a-critique, et renforcer, ainsi, une forme de dépendance culturelle et idéologique, alors qu'une vision critique de l'interculturel favorise une approche transitive des expressions culturelles, en tenant compte, de la perméabilité et de la médiatisation des phénomènes culturels. A partir de là, toute culture s'expose à des entrecroisements, à des emprunts, et à des interférences; des éléments d'une autre culture interviennent dans mon capital culturel sans toutefois m'aliéner ni me cloisonner dans une dépendance culturelle. Il s'agit, alors, d'un ressourcement interculturel qui fonde la pluralité du champ dans lequel la personne évolue.

N'a-t-on pas entendu dire que l'interculturel constitue la forme la plus développée du dialogue des cultures et des civilisations? Mais de quel interculturel s'agit-il? Et quelles sont les règles à partir desquelles le dialogue peut s'instaurer?

Il est acquis que l'interculturalité est l'expression d'un contact entre cultures, elle peut être, aussi, l'étude de l'impact d'une culture considérée comme supérieure, active sur une autre simple et passive. Or, affirmer qu'il y a une culture active et une autre simplement réceptive ne répond pas à des critères objectifs, car la culture passive peut générer des éléments d'influence d'une autre manière. Elle emprunte et rejette comme elle peut posséder une capacité de conservation de soi extraordinaire.

A partir de là peut-on considérer le "fou d'Elsa" d'Aragon comme une forme d'interculturalité dans sa dimension littéraire? Jusqu'à quel point Kaïs a-t-il pu réussir à émigrer vers l'intériorité française aimante et réaliser, ainsi, une sorte de contact profondément symbolique?

Ce type d'interculturalité dépasse la fascination magique de l'Orient et ébranle la platitude d'un certain exotisme, car Aragon, ou André Miguel dans "Leila, ma raison" et même Borges, s'inspirent d'une forme d'interculturalité sans complexe.

D'un autre côté, la modernité intellectuelle et artistique a pénétré la conscience et l'inconscient arabo-musulmans d'une manière violente, presque traumatisante, à travers la force envahissante et, aussi, les formes modernes d'écriture et de création, telles

le théâtre, le cinéma, la photographie, le roman...etc. En réaction à cette pénétration, certains écrits romanesques arabes, fruits de cette interculturalité problématique, ont perçu et présenté l'Europe, et l'Occidental en général, sous des formes presque effimées. Les romans de S.Idriss "le quartier latin", de T.Al Hakim "un moineau de l'Orient" et de Taïb Saleh "le temps de l'émigration vers le Nord" etc. tentent de régler leur compte avec la violence matérielle et symbolique de l'Autre, en évoquant, chaque fois, la sexualité et la virilité de l'oriental.

L'interculturalité littéraire pourrait-elle paraître comme l'expression d'une interaction de nature civilisationnelle dans son sens le plus large? Transmet-elle l'image abstraite de soi vers un champ fertile ou la présence de l'Autre constitue une étape primordiale pour le conscientiser? L'imaginaire ne semble-t-il pas beaucoup plus accueillant par rapport à une communication rigoureusement rationnelle?

Ces questions proposent des ouvertures de réflexions d'une grande importance dans le champ de l'interculturel. Quelle est la part du rationnel et de l'imaginaire dans l'émigration des signes, des images, et des corps? Comment pourrait-on saisir l'être dans son étrangeté et son identité?

Pour approcher ces questions, j'aimerais évoquer trois situations où l'interculturalité constitue en même temps une problématique et un horizon. La première renvoie à ce qu'on appelle la littérature marocaine d'expression française, la deuxième à la capacité d'accueil de l'étranger de la part de la culture française; et enfin, le clivage ontologique que rencontre la pensée arabe contemporaine face à la question identitaire.

LA MAGHRÉBINITÉ D'EXPRESSION FRANÇAISE

Ce qui spécifie, de plus en plus, les écrits marocains - et maghrébins - de langue française par rapport aux autres champs de création, c'est, d'abord, leur vocation, voire leur identité interculturelle. Plusieurs références travaillent dans ces textes, elles "agissent dans le sens d'une exploration des différentes couches sédimentées de la culture maghrébine (berbère, arabo-musulmane, judéo-chrétienne...) Ce ressourcement (philosophique, artistique, culturel...) fait découvrir ce continent culturel multiple enfoui dans l'inconscient de chaque maghrébin et dont l'occultation est souvent source de déséquilibre et d'atrophie" (Alaoui, 1991:18).

L'interculturalité, telle qu'elle est vécue par les auteurs maghrébins d'expression française, se présente, en même temps comme une ouverture permettant un arrachement de soi, - parfois à l'insu de ces auteurs à cause de la langue étrangère - vers

un horizon culturellement multiple, et, comme une menace brouillant l'acte d'écrire et perturbant les repères identitaires. La pénétration linguistique fut d'une violence inouïe. La réaction générale s'était exprimée à travers une résistance collective faisant de l'enjeu identitaire et la culture d'origine le refuge et le moyen de combat. Le mouvement national, politiquement engagé contre la présence française, investissait la culture arabo-musulmane dans une confrontation qu'il voulait de nature civilisationnelle. Malgré cela, la langue et la culture française envahirent toutes les institutions, éducatives, médiatiques, administratives et familiales. Elles marquèrent plusieurs générations malgré la résistance et le rejet. La littérature - et beaucoup d'autres modes d'expression - marocaine de langue française est le fruit de ce clivage culturel et existentiel. Partagé entre la modernité culturelle que lui propose la langue française et la crainte de se perdre, l'écrivain maghrébin de langue française se trouve face à un dilemme et dans une situation d'étrangeté paradoxale. Etranger à lui-même par rapport à sa langue maternelle et sa culture historique, qu'à l'égard de la culture d'adaptation, il s'agit, à un certain égard, d'une conscience malheureuse aiguë. Comment peut-on communiquer avec le public marocain à travers la langue française, la langue du colon, de l'étranger? Et quels artifices utiliser afin d'arracher une reconnaissance - double cette fois - de l'Autre et de soi. Il a fallu mener un combat féroce pour "la réintégration d'une identité collective" (Gontard, 1983:7) et se faire une place, toujours problématique, dans le marché culturel national.

Or, après les mutations profondes générées par les trois dernières décennies, sur le plan du Maghreb, du monde arabe et à l'échelle mondiale et face aux différents blocages et distorsions que les instances politico-sociales ne cessent de provoquer dans nos sociétés maghrébines, l'écrivain maghrébin d'expression française s'est trouvé confronté à une espèce d'affaiblissement de l'être "qui l'a incité à un glissement vers une problématique plus personnelle du Moi". Marc Gontard (1983:8) constate qu'après "avoir cherché à s'intégrer dans une identité collective renaissante, le Moi tente aujourd'hui de découvrir ses propres repères dans un contexte marqué par un plurilinguisme générateur de concurrence culturelle". Et il ajoute que le Moi qui fait retour à lui-même se trouve confronté à sa propre opacité de sorte que l'écriture, au Maroc, ces dernières années me semble travaillée par cette figure fondamentale d'un Moi étrange, ambivalent, pluriel et bien souvent indéchiffrable".

Étrange que ce sujet maghrébin pensant et écrivant en langue française, dans un contexte socio-culturel composite, tendant vers des élans regressifs et parfois violents, le Moi étrange reformule son clivage existentiel, et se trouve appelé à forger d'autres styles et à explorer d'autres voies plus aptes à exprimer le manque, l'obscurcissement du réel et la mise en péril du sujet (Gontard, 1983:201). L'étrangeté se trouve inscrite dans un interculturel spécifique, exigeant et vigilant, produisant des textes métis incarnant des couches sédimentaires culturellement différents et émigrant entre les sig-

nes, les images et les frontières. La question du métissage n'est-elle pas "au coeur de la problématique culturelle et identitaire"? En outre, ce métissage permet à l'écrivain maghrébin d'expression française de mener une double critique "qui relativise la pensée, démonte les intégrismes culturels hégémoniques, l'uniformisation stérilisante d'origine aussi bien occidentale que musulmane" (Alaoui, 1991:19).

Or, parler d'étrangeté, d'interculturel, de métissage et d'émigration de signes n'est pas toujours facile. Il ne s'agit, en aucune manière, d'une évidence. Au contraire, le Moi étrange, malgré cette chance d'interculturalité qu'il a, représente, de facto, une certaine fragilité de l'être, qui exige de lui une interculturalité critique pour se prendre en charge en tant qu'il incarne un statut interculturellement différent. C'est, ainsi, qu'une question importante, qu'un des écrivains marocains d'expression française n'a cessé de poser, en l'occurrence Abdelkhebir Khatibi (1987:12), qui consiste à savoir "Comment une culture parcourt-elle les différences?" et "Comment se redécouvrir devant l'abîme de son identité? Comment partager un secret avec l'étranger sans pouvoir, sans désirer le rencontrer au plus lointain de lui-même, comme une limite, un trait qui transforme mon identité en devenir?" (Khatibi, 1987:13).

Interrogeant les possibilités d'accueil de l'étranger dans la littérature française, Khatibi (1987:209) dans *Figures de l'étranger* considère que toute littérature est un champ de combat d'identités et de signatures, et que "toute notion est, en son principe, une pluralité, une mosaïque de cultures, sinon une pluralité de langues et de généalogies fondatrices". Mais "cette pluralité n'est jamais dans un rapport d'égalité réelle, elle est plutôt dans un rapport de hiérarchie, et de dissymétrie". L'exemple du Maroc est très éloquent, "d'une part, la composition linguistique réelle est à la fois arabe, berbère, française et marginalement espagnole, d'autre part, la langue arabe est très diglossique, séparée entre deux généalogies, celle de la mémoire écrite et celle du récit vocal fondateur". Ainsi, l'écrivain marocain d'expression française se trouve en état d'émigration continue entre les langues et les cultures. Etranger par rapport à soi et à l'Autre, cet écrivain, malgré sa relative démarcation de la pesanteur nationale, est toujours exposé à des résistances, et même à des rejets de part et d'autre, même s'il se réfugie dans une identité floue comme le fait de se présenter en tant qu' "étranger professionnel" selon la formule de Khatibi. La culture française, et la littérature en particulier, s'ouvre à l'Autre avec une suspicion fondamentale. Elle est fruit de différences, mais sa capacité culturelle d'accueil est rigoureusement sélective. Or, "comment recevoir l'étranger sans lois d'hospitalité dans sa propre langue d'amour? Et 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" (Khatibi, 1987:13; 204).

L'ÉMIGRÉ ET LE GLISSEMENT ENTRE LE JE ET L'AUTRE

Evoquer l'étrangeté c'est faire appel aux considérations psychiques dans la quête identitaire, et parallèlement se rendre compte de la nature de la présence de l'Autre dans cette quête. Or "dans le contexte d'un discours identitaire, le concept d'identité individuelle serait donc un concept fallacieux. Ce ne serait qu'un mouvement vers l'individuation par questionnement de l'acquis collectif qui aurait pour conséquence une réduction de la sphère d'influence du collectif dans l'identité. Et toute affirmation identitaire à prétention individuelle ne serait qu'un décalage par rapport au discours collectif" (Lanonde, 1993:17).

Si l'étrangeté, en tant qu'expression d'un clivage existentiel par rapport à Soi et à Autrui est parfois, difficilement assumée par les auteurs maghrébins de langue française, il serait intéressant de l'approcher du point de vue de l'émigré, cet état existentiel qui met l'être en suspens, en perpétuel glissement entre le Je et l'Autre.

Comment le discours beur prend-il en charge son identité interculturellement problématique? Fruit de l'émigration, incarnation de l'étrangeté, comment l'écriture beur assume-t-elle son clivage et sa déchirure?

La France fût pour le Maghreb un Autre envahissant. Elle domina l'Algérie 130 ans, le Maroc, 44 ans et la Tunisie un peu plus. Elle a opéré un ébranlement inouï de l'être maghrébin, bouleversa les perceptions et créa, presque, un traumatisme réel dans le corps, le psychisme et le regard du maghrébin. C'est au nom de l'identité arabo-musulmane qu'elle fût chassée de la région. Une identité militante. Mais, malgré cela, le phénomène migratoire a créé des données paradoxales à ce rapport spécifiquement conflictuel, fluctuant entre la fascination et le rejet, le désir d'adopter le modèle et la crainte de se perdre.

Mais le phénomène migratoire a généré ses propres mécanismes lorsqu'il s'est reproduit en générations en terre d'accueil. Par la mixité, le métissage, l'intersubjectivité maghrébine s'est exposée - et s'expose toujours - à des épreuves historiques et culturelles bouleversantes. La deuxième génération, ou la troisième réclament leur francité à leur manière. Par des dérapages, des manifestations violentes, ..et par la création aussi. Il y a un art beur, un cinéma, un théâtre et un roman beurs. Les enfants des émigrés sont aussi des créateurs qui écrivent leurs dilemmes, leurs souffrances, leurs joies et crient leur "identité en creux". Mener un nouveau combat contre le racisme, la xénophobie et l'intolérance, et forger un nouveau langage relatant le clivage émigré, décrivant son étrangeté et réclamant son droit.

Il s'agit d'un véritable dilemme, que le Moi émigré vit dans son for intérieur, car "pour me distancier de l'Etrangeté que l'Etranger me fait pressentir en Moi, pour protéger mon identité psychique corporelle de la destruction, je vais me refondre dans le collectif qui me rassure. En me resolidarisant avec mon semblable, je retrouve la carapace de mon identité collective qui m'aide à repousser l'Autre, envahisseur et persécuteur, dont je vais à mon tour me venger en l'envahissant (en l'assimilant) ou le

persécutant (le rejetant) soit dans son identité privée (individuelle, sexuelle, psychique, familiale) soit dans son identité publique (collective: professionnelle, politique, nationale). Et c'est à cet écran de l'identité collective uniforme, et solidaire face à lui, que se heurte l'Etranger lorsqu'il pénètre le cercle d'une identité collective autre que la sienne" (Lanonde, 1993:35).

Se confondre avec l'Autre, intégrer son identité collective et accepter, en contrepartie, de perdre son identité d'origine, l'Etranger, l'émigré, le beur est devant un choix - s'il l'a toujours - angoissant. "S'il ne veut pas perdre son identité individuelle, l'Etranger va répondre en refusant de se confondre avec l'homogénéité collective, de s'identifier à elle en s'assimilant. Il se pose alors comme Différent face à l'identité collective. Il exclut donc autant qu'il est exclu : en occupant le lieu de la Différence qui confirme l'Altérité, il prend l'initiative de l'autre - ostracisme et lance à l'identité collective le défi de sa propre identité qu'il lui oppose. Ce faisant, il se met dans une position où il est clairement l'Autre du citoyen, la menace, sinon l'ennemi, de l'identité collective centrale" (Lanonde, 1993:36).

Or, le discours de la différence est, souvent, problématique, comme celui de l'identité d'ailleurs, particulièrement lorsqu'il se met en scène dans un contexte de blocage et de conflits symboliques. Le racisme est, aussi, le produit agressif d'une revendication identitaire et d'une manie pathologique de la différence. Pour le raciste, sa différence est "insurmontable, incompatible, car elle est biologique ou nationale, ethnique, de moeurs..etc." (Liauzu, 1992:461). La différence est aussi un mot d'ordre militant dans le sens de la rencontre, l'humanisme et la tolérance, le slogan scandé en France "Tous ensemble avec nos Différences" suppose une reconnaissance de l'Autre, un appel à l'Etrangeté, sans pour autant perdre son intégrité. La tolérance de l'Autre "Semblable et Différent" à la fois est l'une des grandes vertus qui permet "l'union dans la séparation, d'une coexistence dans la différence, d'un cosmopolitisme dans le particularisme... s'accepter et accepter l'Autre dans la mesure où il se reconnaît Etranger à soi-même et à l'Autre" (Lanonde, 1993:41).

Cependant, poser la question de soi et de l'Autre, du Semblable et du Différent d'un point de vue phénoménologique n'évite, en aucune manière, la gravité de l'existence, presque tragique de l'Etranger et de l'émigré. Il y a le mal de vie, les pathologies diverses et le traumatisme d'une interculturalité mal assumée. "La difficulté de vivre dans un langage où les moeurs, loin de vous unir à ceux qui la portent comme vous, s'exaspère de déchirements internes. Car bien souvent elle vous divise entre origines, elles-mêmes hiérarchisées en raison inverse de l'écart qui vous sépare du type majoritaire" (Berque, 1985:5).

En outre, il n'y a pas d'émigré générique. L'Europe du Sud, comme lieu de passage, comme pôle d'attraction des manques du Sud, est une Europe d'émigrés. La France purement française est une fiction fallacieuse que le discours raciste est incapable de démontrer.

Traversée, de tous parts, par des différences, l'émigration aussi, est d'une hétérogénéité complexe. "L'émigré diffère aussi de lui-même, par degré dans la réussite, ou l'insuccès, par l'ancienneté de l'établissement, par le sentiment que vous éprouvez à l'égard du pays d'accueil ou que vous sentez qu'il éprouve à votre égard. Les fantasmes viennent ici à la rescousse des stéréotypes" (Berque, 1985:5).

Kaléidoscope d'identités. Dans ce contexte, le fait de revendiquer la différence comme fondement de l'identité est source de malentendus et de suspicions. "C'est précisément lorsque l'Etrangeté maintenue de force dans la conscience de l'Etranger par le discours collectif central est revendiquée à son tour par l'Etranger comme normale (dans le sens où elle devient pour lui la norme qui cerne l'identité), qu'elle le fait basculer dans une Etrangeté inquiétante" (Lanonde, 1993:38). Une étrangeté qui risque de glisser vers l'enfermement pathologique générant des comportements qui brouillent toute interculturalité positive.

Peut-on dire que la dimension interculturelle dans la situation de l'émigré, ou du beur, peut se mettre en oeuvre sans briser l'arrogance de l'identité centrale?

Et pourtant, le signe, l'image et le corps ne cessent d'émigrer, ça et là, faisant éclater toutes les frontières, malgré les résistances et les pathologies. Si le racisme "est un des éléments constitutifs de la conscience européenne et ses avancées renvoient à la totalité sociale" et sa spécificité "tient à ce qu'il se focalise sur les différences" (Liauzu, 1992:461). Le Maghrébin, l'Arabe et le Musulman, porteurs d'identités, malgré les apparences, parfois intraitables, se posent, chaque fois, comme une question gênante, harcelante ou exposé à des formulations simplistes dans leurs extrémismes.

Comment l'Arabe se présente - et se représente-t-il - dans son actualité interculturelle? Son identité est-elle vécue comme une ouverture ou comme un piège?

"IDENTITÉ ARABE", CLIVAGE ET OUVERTURE

Qu'est-ce qu'être arabe aujourd'hui?

Formulation facile. Ton problématique, voire provocateur. Peut-on espérer une réponse à une telle question? Une réponse qui dévoilerait les ambiguïtés et les incertitudes?

André Miquel, en fin connaisseur du capital symbolique et historique de l'arabité considère que "la définition d'un Arabe, aussi bien que d'un Français, d'un Italien, d'un Européen etc. ne répond pas à une proposition raciale ou même ethnique. "Etre arabe, c'est être et se sentir fils d'une civilisation, fils d'une culture qui s'exprime dans la langue arabe" (Miquel, 1991:13). La langue est la demeure de l'être, comme disait

Heidegger. Peut-on se définir, se représenter dans le miroir de notre langue? L'identité culturelle, ou inter-culturelle se ressource-t-elle exclusivement du dépôt linguistique que constitue la langue?

Dominique Chevalier confirme cette hypothèse et la dépasse vers une autre ouverture, en disant qu' "être arabe, celui qui d'abord parle l'arabe. Cette langue a été sacralisée par la révélation coranique. Elle en garde la puissance spirituelle, l'extraordinaire élan poétique et la force missionnaire. Au XX^e siècle, elle a été adaptée à la modernité par les nouveaux modes d'éducation et de transmission idéologique... Elle est garante de la permanence islamique, de l'immédiateté du message divin... Elle est mémoire grâce à la conscience qu'elle apporte à l'individu pour exprimer son identité par référence à un groupe agnatique, et par la possibilité de sublimer cette limite sociale au sein d'une religion universaliste" (Chevalier, 1995:51).

La langue, liée au sacré, exposée aux péripéties du temps et aux adaptations multiples, constitue la source de la mémoire et le lieu de la conscience. Or, d'un autre angle, Khatibi entend par Arabe "celui qui se dit comme tel, là où il est, dans son histoire, dans sa mémoire, dans son espace de vie, de mort et de survie. Là où il est dans le monde arabe ou ailleurs, il (l'arabe) est confronté à ce problème et à sa solution: reconstituer la mémoire (individuelle et collective) dans la représentation de l'espace qui l'encadre. Cet encadrement est multiple, il va du dedans le plus intime et le plus secret d'une personne jusqu'à l'identité d'un territoire, d'une aire de civilisation, jusqu'aux limites planétaires et cosmiques qui conditionnent sa réalité, son imaginaire" (Khatibi, 1993:51).

L'arabe est alors le "nom de cette identité en devenir. Celui qui est en accord avec les transformations du monde peut négocier sa place, là où il est, dans son pays et dans d'autres, avec de véritables partenaires" (Khatibi, 1993:53).

En plus de la langue, du sacré, de l'espace, l'enjeu identitaire se joue dans le temps, le temps du monde dans sa globalité.

Or, la question de l'identité, malgré toutes les définitions qu'on en donne, est avant tout, une question de vie. Une question vitale, car comment nous interrogeons-nous sur notre identité sans commencer, d'abord, par notre structure familiale, nos manières de préparer la nourriture, nos fêtes et nos comportements sexuels? Jusqu'à quel point le débat théorique peut-il répondre aux questions inhérents aux caractères et aux détails de notre vie?

Traiter de la question d'identité - c'est à dire d'une question presque intraitable - peut sembler être de la pure rhétorique. Faire appel aux dichotomies, telles Occident-Orient, passé-présent, modernité-authenticité, identité-aliénation etc. se fait dans la quasi-totalité des discours arabo-musulmans comme si le monde arabe n'a connu ni le choc du colonialisme, ni l'étonnement de la technique, ni des livres étrangers, ni des traductions et comme si le passé demeure, et comme si on est engagé dans une compétition sans limites ni fins. Alors qu'il semble qu'on peut trouver une part de nous-

mêmes en interrogeant nos corps, en réfléchissant à nos systèmes vestimentaires, à notre cuisine, au système de parenté, à notre écriture etc. En plus, la question identitaire n'est aucunement vécue de la même manière. Comment cette déchirure de l'être se manifeste-t-elle dans la vie d'un banquier, d'un officier, et dans la conscience d'un paysan, d'un homme de religion ou d'un écrivain?

Autant la question de l'identité est vitale, c'est à dire harcelante, et parfois traumatisante, autant elle devient dans certains discours, un faux-problème, sinon même un piège. Au delà de son approche obsessionnelle, il est presque évident qu'une identité achevée, totalement définie, n'a plus de patrie stable, sauf peut-être chez les peuplades primitifs, ce qui est fort douteux. Une personne non exposée au changement, à la duplicité, à l'interculturalité, n'est qu'un mythe, car l'Autre est là, nous l'avons intériorisé sur tous les plans, de la politique, de l'économie, de l'habitat, du vestimentaire etc. Il n'y a plus d'identité unidimensionnelle, elle est synthétique, se ressourçant d'éléments différents et s'ouvrant sur des mondes pluriels. Afficher une présence identitaire cloisonnée sur ses propres limites, face à un Autre envahissant, ne veut absolument pas dire qu'on s'échappe au contexte culturel général forgé par la civilisation occidentale. On jouit de ses richesses, on profite de ses acquis, techniques et autres, comme on souffre de ses dérapages. Qu'on soit des cheikhs traditionnels, des libéraux, des technocrates, comme disait A.Laroui, nous sommes tous habités par une certaine occidentalité. Cela ne veut absolument pas dire que je ne suis pas attaché à l'ici et maintenant, et que ma mémoire est tatouée par le milieu culturel dans lequel j'ai évolué, que je m'identifie aux temps, aux espaces, aux symboles qui sont les miens, mais faire de l'enjeu identitaire un prétexte, presque obsessionnel, c'est tomber dans le piège qui rend l'être prisonnier de ce qui n'est pas et de ce qui n'a pas.

On se trouve dans le monde arabe face à un malaise existentiel. Tantôt on considère que le retour à soi doit s'effectuer par l'acquisition de la force nue, c'est à dire par ce qui ressemble à l'image qu'on a inventé à ce despotisme qui nous écrase et qui nous rattache à son modèle en même temps, tantôt on considère qu'il faut restituer notre force du fond du passé, c'est à dire de cette altérité totale par rapport à ce que nous sommes et à ce que les Autres sont.

L'Autre a réussi, malgré tout, à nous faire intérioriser la honte jusqu'aux profondeurs de notre psyché, constituant, ainsi, une synthèse paradoxale de l'obsession d'une identité absolue et le désir absolu d'imiter l'Autre. Or, l'identité est là. Elle ne supporte, de par sa dialectique, ni objection, ni soupçon de vide, et elle est, en même temps, lointaine, c'est pour cela que l'Arabe vit cette question dans la tourmente, ou s'y introduit d'une manière parfois brusque et violente. On subsistue sa réalisation par une captation fugitive. Aussi, l'Autre, n'est pas dans une contrée lointaine ou étrangère, car il est dans tout ce qu'on fait, ce que nous acquérons, il est dans les institutions qui agencent nos rapports etc. On est, interculturellement parlant, le fruit d'un processus d'hybridisation.

Y-a-t-il en ce moment, un projet politique arabe qui prendrait en charge cette existence hybride?

L'obsession identitaire formulée par les discours arabes contemporains est, entre autres, un symptôme de l'échec politique dans nos sociétés arabes. Elle s'exprime à travers la peur viscérale de devenir ce que nous ne sommes pas. On se trouve devant le dilemme suivant: on doit se conserver en même temps qu'on est contraint au changement, or, si nous voulons nous conserver tels que nous sommes, nous sommes condamnés à la déperdition, et si nous changeons, nous risquerons, aussi, de nous perdre.

"Malaise arabe" disent certains (Ghalioun) dû à une tentative continue et farouche d'insulter, voire d'assassiner la raison; "Regard mutilé" disent d'autres (Shayegan, 1989:122) véhiculant tous "ces mécanismes de blocage et de placage qui faussent la représentation des choses". Hésitations entre soi et soi, entre l'Autre et l'Autre de soi. Que ce soit un simple malaise, ou une mutilation réelle, une question vitale ou un prétexte, la dialectique identitaire se réalise dans la tension, elle s'enrichit dans le conflit. Autant je me démarque des croyances, des traditions ou des modes de comportement que je n'ai pas choisis, autant je m'attache à l'ici et maintenant, à ma mémoire, à mon milieu culturel, aux symboles qui me déterminent dans le temps et dans l'espace. L'identité est là quand on s'inscrit dans le présent et on crée, on se réalise et on se subjective. De ce point de vue toutes les références, les discours, les expériences et les modèles sont égaux, car le choix, dans ce cas ne se fait pas sur la base de la race ou de la religion mais plutôt sur des bases intellectuelles et esthétiques. "Il est illusoire de croire que la bonne volonté, la tolérance, la curiosité suffisent pour que s'instaure une ouverture à l'altérité: car l'acceptation de l'autre dans sa différence, est loin d'être une attitude spontanée, elle est le plus souvent le résultat d'un trajet difficile qui passe par la prise de conscience de l'ethnocentrisme intrinsèque de notre regard sur l'autre" (Ladmiral/Lipiansky, 1989:136).

C'est à ce niveau que l'interculturel, dans son interaction avec la question identitaire, devient de son côté, une ouverture et un enjeu. Il nous propose une communication au-delà "des préjugés, des stéréotypes et des clivages" des cultures d'origine. Et si l'interculturel "implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes" (Ladmiral/Lipiansky, 1989:8; 10) mon identité culturelle transcendalement pure, est l'expression d'une pure imagination. Le monde dont on assiste à la naissance dans cette fin de siècle, grâce à la fiévreuse poussée communicationnelle, interculturelle à son insu, parfois, n'est plus le village dont Marshall Mc Luhan avait conçu. Car les mouvements des corps, l'émigration des signes et le flux des images renforcent la prise de conscience de l'altérité. Que ce soit au niveau de notre région méditerranéenne, ou à l'échelle planétaire, les "civilisations non-occidentales telles qu'elles se manifestent politiquement de nos jours sont surtout des réactions identitaires face à la marée montante de la mondialisation" (Shayegan, 1996:42). Ce genre de réactions se met en oeuvre chaque fois qu'une hiérarchisation méprisante des cultures tente d'imposer sa volonté de puissance. Rien ne peut prétendre à la neu-

tralité, même certains discours de la tolérance, ni l'interculturel, ni la pureté identitaire, ni encore moins la fiévreuse mondialisation, ni même la fascinante prétention communicationnelle. Car l'interculturalité est souvent soumise aux enjeux des rapports de forces, le discours identitaire est, symptomatiquement, mitigé, voire piégé, la mondialisation se met en acte comme volonté de puissance dévastatrice, alors qu'on affronte des malentendus, parfois indéchiffrables, dans les plus hautes sphères de la communication.

L'interculturel est, en fait, une question de pensée et d'élan. Il constitue aussi bien un enjeu dans les relations intersubjectives, qu'un défi intellectuel. Il engage le rationnel et l'imaginaire. C'est pourquoi la tâche de la réflexion se complique lorsqu'on tente d'investir les cultures et le système de valeurs qu'ils véhiculent dans le débat. Il semblerait, qu'au delà des phénomènes de colonisation, d'émigration, de mixité et de métissage, la communication interculturelle implique, d'abord, des individualités qu'arrivent à transmettre, à travers leurs corps et leurs langages, la symbolique et l'imaginaire de leurs cultures. Le "vécu individuel" dans l'acte interculturel est déterminant dans toute communication, voire dans toute "morale communicationnelle". En effet, si l'interculturel se présente, en ce moment, comme horizon de pensée et comme ouverture, c'est que les dimensions éthique et esthétique constituent une exigence pour repenser l'humain, en dehors de toute volonté de puissance arrogante ni d'humanisme béat. On vit dans un monde où le métissage culturel est devenu une réalité incontestable dans laquelle la personne se trouve obligé d'avoir "plusieurs jeux d'outils conceptuels, être présent à plusieurs niveaux à la fois et disposer de multiples registres de connaissance" (Shayegan, 1996:49). Le métissage culturel est la reconnaissance en acte de l'Autre en nous. "Lorsque je suis suffisamment assuré dans mon identité que je peux prendre le risque de l'exposer dans la communication où elle peut être remise en cause, ébranlée ou modifiée" (LadmiralLipiansky, 1989:146).

L'interculturel en tant qu'enjeu et ouverture, l'identité comme défi et piège, dans leurs expressions communicationnelles ou tragiques, constituent aussi bien un véritable objet de questionnement qu'un scandale. Autant l'interculturalité peut se présenter sous forme d'horizon, indépendamment de toute hiérarchisation arrogante, autant l'identité peut accueillir l'Autre, en dehors de toute obsession sécurisante. Reconnaître l'Autre en tant que semblable et différent, incite la personne à la conciliation, sinon à la négociation. Ce sont les deux dimensions que déterminent les dispositions communicatives d'un système culturel. C'est à ce titre que l'interculturalité ne se traduit dans les faits que dans et grâce à une véritable éthique de la tolérance. Or, le problème que nous affrontons dans ce cas, est double; d'une part l'accueil de l'Autre peut se faire grâce à une logique communicative, mais penser la pluralité qui s'est difficilement conceptuable, d'autre part, la conciliation et la tolérance nous situent en fait dans une position normative, ce qui risque de nous éviter d'affronter la question complexe de la pluralité et nous engager dans un langage d'évidences et de bonnes intentions. C'est à ce titre qu'une interculturalité critique peut être un horizon réel de penser l'identité dans sa pluralité.

Références bibliographiques

- Alaoui, A. (1991) *Identité culturelle du Magreb*. Rabat: Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines.
- Berque, J. (1985) *L'immigration à l'école de la République*. Ed Centre national de documentation pédagogique.
- Chevalier, D. (1995) *Les Arabes, du message à l'histoire*. Paris: Fayard.
- Giannini, H. "Accueillir l'étrangeté". *Autrement*.
- Gontard, M. (1983) *Le Moi étrange, littérature marocaine de langue française*. Paris: L'Harmattan.
- Khatibi, A. (1987) *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoel.
- Khatibi, A. (1993) *Penser le Maghreb*. Rabat: Ed SMER.
- Ladmiral, J. R. (1989) E.M. Lipiansky. *La communication interculturelle*. Paris: Ed. Armand Coli.
- Lanonde, M. (1993) *Autour du roman beur, immigration et identité*. Paris: L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale*, Paris: De Plon.
- Liauzu, C. (1992) *Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale*, Paris: Syros, Alternatives.
- Miquel, A. (1991) *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*. Paris: Flammarion.
- Sélim, A. (1986) *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris: Ed. Anthropos, 2ème édition.
- Shayegan, D. (1986) "La déchirure", *Débat*, novembre.
- Shayegan, D. (1989) *Le regard mutilé, schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. Paris: Albin Michel.
- Shayegan, D. (1996) "Le choc des civilisations". *Esprit*, 4.