



Dire ‘les voix éteintes’ : pour un regard minoritaire sur la problématique identitaire

DERSIM BARWARI

Université McMaster
barward@mcmaster.ca

— RÉSUMÉ

Cet article porte sur la représentation des rapports de forces auxquels sont soumis les peuples dominés ou marginalisés tels qu’illustrés dans deux œuvres littéraires écrites par un écrivain syriaque et un écrivain kurde, tous les deux originaires du Kurdistan irakien. C’est autour de la notion de « minorisation » (François Paré) que s’articule la réflexion, l’objectif de l’article étant de soulever quelques enjeux de la prise de parole des marginalisés sur l’affirmation de l’identité. Nous espérons ainsi pouvoir montrer comment l’expérience de ces écrivains kurdes d’expression française peut nous servir de base à l’établissement d’une perspective minoritaire sur la société, et donc de poser un regard nouveau sur la question de l’identité.

MOTS-CLÉS

identité, écriture kurde de langue française, minorisation, rapports de pouvoir, exil

— ABSTRACT

This article focuses on the representation of power relations which dominated or marginalized peoples are subjected to, as illustrated in two literary works written by an Assyrian writer and a Kurdish writer, both from Iraqi Kurdistan. It is around the concept of “minorisation” (François Paré) that the thinking is articulated, the aim of the article being to raise some of the issues of the marginalized speech on the assertion of identity. We hope to be show how the experience of Kurdish writers of French language can serve as a basis for the establishment of a minority perspective on society, and thus to take a new look at the question of identity.

KEYWORDS

identity, Kurdish writing of French language, minorisation, power relations, exile

1. Littérature

« It was only when the subaltern figures like women, Orientals, blacks, and other “natives” made enough noise that they were paid attention to, and asked in, so to speak. Before that they were more or less ignored, like the servants in the nineteenth-century English novels, *there* but unaccounted for except as a useful part of the setting. » (Edward W. Said, p. 298)

1.1. Introduction

S'il est vrai que l'identité a toujours occupé une place non négligeable au sein de la pensée humaine (voir entre autres Socrate, Lacan et Ricœur), c'est parce qu'il y a chez toute personne le besoin de s'affirmer en tant qu'être à part entière et en même temps d'appartenir à un groupe ou une communauté qui le reconnaisse et le respecte. Mais quand une communauté entière se voit refuser son droit même à l'existence (c'est le cas des Kurdes), l'affirmation d'une identité consciente de soi (sa culture, ses valeurs et ses traditions) s'impose avec encore plus d'urgence. Aussi, cette négation du Kurde par les divers pouvoirs étatiques moyen-orientaux sera exposée, critiquée et réfutée de façon très importante dans l'écriture kurde en langue française.

Née sous le signe de la dispersion, l'écriture kurde en langue française porte en toile de fond la situation sociopolitique des Kurdes au Moyen-Orient, victimes d'injustices et d'exactions qui ont culminé avec un génocide en Irak (Al-Anfal, 1988). Inspirée par la volonté de « faire savoir » l'histoire et la mémoire de la communauté kurde au lecteur, elle devient vite un mouvement de revendication culturelle et politique, dont l'un des objectifs est la reconnaissance de la subjectivité kurde.

Partant de la notion de minorisation, telle que pensée par François Paré, le présent travail se propose d'établir les nombreux rapports de forces internes (culture, langue, « genre ») et externes (entraînés par l'exil) auxquels sont soumis les marginalisés. Concentré sur les deux récits *Parfums d'enfance à Sanate* d'Ephrem-Isa Yousif¹ et *Mémoire du vent* d'Ahmed Mala², il consiste

1. Ephrem-Isa Yousif est historien, écrivain et philosophe français d'origine syriaque. Il est né à Sanate, au Kurdistan irakien. Nous l'avons inclus dans l'analyse de notre corpus sur l'écriture kurde d'expression française, bien qu'il ne soit pas Kurde. Ce choix répond à un besoin de diversité culturelle et linguistique, et même esthétique, qui est, à notre sens, en elle-même représentative de l'écriture kurde, car à l'intérieur de cet espace hétérogène, la diversité reste un critère de définition, vu les particularités repérables au sein du même ensemble. Ephrem-Isa Yousif, *Parfums d'enfance à Sanate: un village chrétien au Kurdistan irakien*, Paris, L'Harmattan, 1993, coll. « *Lettres kurdes* ». Désormais, toute citation de l'œuvre sera renseignée par le sigle PES, suivi du numéro de la page.

à démontrer que l'on peut être à la fois minoritaire et majoritaire dans un même contexte de domination et d'oppression. Si le Kurde se trouve dans une position minoritaire face à l'Arabe qui est majoritaire en Irak et en Syrie et face au Turc qui est majoritaire en Turquie, il peut se trouver du même coup dans une position inversement majoritaire face aux autres minorités culturelles, ethniques et religieuses établies au Kurdistan. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet de notre propos, une question s'impose : qu'est-ce que la minorisation ?

La minorisation est une notion clé dans la réflexion de Paré sur les littératures de l'exigüité³, qu'il définit comme « un état de conceptualisation » (1992: 14) et une « condition de mutilation » (1994: 29). Pour lui, la minorisation « est la pensée vivante du minoritaire vécue en chacun des individus. Elle est un état d'esprit, une condition absolue du désespoir de ne jamais pouvoir s'accomplir dans le discours dominant » (Paré 1992: 14). Ce sentiment aliénant qui menace l'existence du sujet minorisé est ressenti le plus souvent dans un contexte de domination d'une culture ou d'une langue sur une autre (diglossie), d'autant plus que « les structures de domination engendrent la minorisation » (François Paré, 2003: 14). La minorisation n'est pas le propre des minorités culturelles et ethniques, mais peut également être vécue par des groupes numériquement majoritaires qui ne sont pas dans une position de pouvoir. C'est ainsi que des groupes numériquement majoritaires, comme les Noirs sud-africains sous l'occupation (qui n'étaient pas dans une position de pouvoir), peuvent être sujets à la minorisation. Dans le cas de la communauté kurde, le sentiment de sa minorisation intériorisée découle directement des événements sociopolitiques et historiques qui ont marqué la destinée de ce peuple comme l'accord « Sykes-Picot⁴ » (mai 1916) qui divisait très arbitrairement et pratiquement de façon géométrique les anciens territoires contrôlés par l'Empire ottoman. Le nouveau tracé de frontière a eu des conséquences dévastatrices pour les Kurdes, dont leur dispersion sur quatre nouveaux États-nations, soit l'Irak, l'Iran, la Turquie et la Syrie. Du jour au lendemain, des milliers, voire des centaines de milliers, de familles

2. Ahmed Mala, *Mémoire du vent*, Paris, L'Harmattan, 2013, coll. « *Lettres kurdes* ». Désormais, toute citation de l'œuvre sera renseignée par le sigle *MV*, suivi du numéro de la page.

3. Dans son étude sur les littératures de l'exigüité, François Paré recense quatre formes de discours de l'exigüité, dont les littératures coloniales, les littératures insulaires, les littératures minoritaires et les *petites* littératures nationales. François Paré, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Le Nordir, [1992] 1994.

4. L'accord « Sykes-Picot » (mai 1916), du nom de ses auteurs principaux (le Britannique sir Mark Sykes et le Français François Georges-Picot), est l'entente conclue par le Royaume-Uni et la France – les deux pouvoirs vainqueurs de la Première Guerre mondiale – qui divisait très arbitrairement et pratiquement de façon géométrique les anciens territoires contrôlés par l'Empire ottoman. La France et le Royaume-Uni, par cette entente, se garantissent une position stratégique au Moyen-Orient, et par là même étendent le rayonnement de leur influence dans le monde.

sont divisées et éparpillées sur de nouveaux territoires, dans une région aux frontières démultipliées, et donc contraignante.

Paré s'intéresse à des groupes, surtout linguistiques et/ou ethniques, mais en ouvrant comme potentialité la constitution d'autres groupes minoritaires (femmes, minorités sexuelles, travailleurs migrants, etc.), « [c]ar ce qui importe, écrit-il, c'est le rapport inégal au pouvoir » (1992 : 13). La thèse de Paré est que ces minorités nous offrent un point de vue « unique » sur la situation minoritaire et sur la situation majoritaire, notamment à travers « leur vision de l'institution dominante, du pouvoir et de l'altérité culturelle » (1992 : 6). Le mérite de Paré réside précisément dans le fait qu'il cherche à faire reconnaître l'importance du point de vue de « petites » cultures (au sens de moindre diffusion et de moindre reconnaissance). De cette pensée du minoritaire procède une certaine éthique de la reconnaissance d'autrui. Elle permet une remise en cause des divers mécanismes de l'exclusion et de la marginalisation de ces « petites » cultures, particulièrement les restrictions à l'accès à la parole, ainsi que leurs conséquences sociopolitiques sur la formation de l'identité.

C'est dans cette double perspective philosophique et psychologique que nous nous proposons une réflexion sur la question de l'identité du point de vue du sujet des « marges ». Nous verrons alors, dans un premier temps, comment l'individu se définit et se perçoit à travers son rapport à sa communauté et à l'autre dans *Parfums d'enfance à Sanate*. Nous verrons, dans un deuxième temps, comment l'expérience de l'exil transforme les rapports du sujet exilé aux repères familiaux et sociaux, à l'espace et au temps dans *Mémoire du vent*.

1.2. De la dialectique du rapport de soi à l'autre

Parfums d'enfance à Sanate est le récit de l'enfance de l'auteur dans son village natal, Sanate. Le narrateur, Icho, nous raconte les souvenirs, bons et mauvais, de son enfance dans un village chrétien du Kurdistan irakien dans les années 1940 et 1950. Son narrateur autodiégétique peut être considéré comme le double de l'écrivain avec qui il partage l'origine assyro-chaldéenne, la date et le lieu de naissance (1944, à Sanate), ainsi que le parcours exilique.

Par la force de la mémoire, le narrateur de *Parfums d'enfance à Sanate* nous emmène à Sanate, un village perché sur une montagne au Kurdistan irakien, « région habitée par les Kurdes [et] où l'Islam prédominait » (PES : 44). Dès l'incipit, le narrateur, nous apprend son appartenance à la communauté

assyro-chaldéenne, minorité chrétienne au Moyen-Orient, héritière d'une culture et d'une langue (l'araméen ou le syriaque) riches et très anciennes. Sur un ton presque mystique, Ichō raconte : « D'après ma mère, Ouarina, je naquis un premier janvier, sous l'étoile des mages chaldéens. C'était doublement fête pour les chrétiens du nord de l'Irak. Ils célébraient le Nouvel An. Ils commémoraient la présentation de Jésus au temple » (*PES* : 7). Tout au long du récit, il nous confesse ses joies et ses peines et fait le récit des événements marquants de son enfance à Sanate, parmi les siens.

Le texte est divisé en dix-sept courts chapitres : à l'intérieur de chacun se tissent plusieurs petits récits en forme de fragments grâce auxquels le narrateur relate les détails du quotidien de la communauté assyro-chaldéenne et liés, d'une part, aux contacts des cultures et aux rapports entre hommes et femmes, et d'autre part, aux us et coutumes assyro-chaldéennes (la naissance, le mariage, la famille).

Dans le chapitre VI, qui s'intitule « Mes premières surprises », le narrateur nous révèle les différentes composantes de son identité, chacune d'entre elles étant associée à un événement particulier dans sa mémoire. Il est fort surpris, par exemple, d'apprendre qu'il appartient à une ethnie; nouvelle qu'il apprend par la déposition de son oncle Hanna, maire de Sanate depuis dix ans, par les villageois. Déconcerté, il demande des explications à sa mère qui lui dit que « [les] autres tribus sont jalouses et ne nous aiment pas. Pourtant, nous avons beaucoup travaillé en faveur de Sanate » (*PES* : 39). Cet événement constitue un moment marquant dans la formation du jeune garçon, surtout dans son rapport à sa communauté et à l'autre. Pour le narrateur, la déposition de son oncle constitue, en quelque sorte, une dépossession de sa communauté par les autres communautés à Sanate; contribuant ainsi à répandre un sentiment de division entre ces communautés. On perçoit dès lors un changement dans le langage du narrateur qui, ayant pris conscience de son appartenance à une ethnie et à un clan, adopte un discours identitaire, mettant en opposition le soi (« nous », « notre tribu », etc.) et l'autre (« eux », « les autres tribus », l'« étranger » etc.). Se remémorant le drame lié à la déposition de son oncle Hanna, le narrateur dit : « L'affaire dégénéra vite en bagarre à coups de bâtons. Notre tribu, la tribu Bi-Issac et ses alliés, lutta contre les autres chefs. Il y eut plusieurs blessés » (*PES* : 39). Mais ce rapport doit-il se vivre selon un mode confrontationnel ?

La question arrive bien à propos : l'actualité sur la question de l'immigration en Europe et en Amérique du Nord (particulièrement aux États-Unis)

souligne encore la difficulté de penser l'autre comme une extension du moi, ainsi que le posait déjà Francis Jacques en 1982. Mais malgré les tensions souvent vives entre sa communauté et la communauté kurde, Ichó reconnaît l'influence de la culture kurde sur sa propre culture (l'habillement, la musique, la danse). Et bien qu'il soit conscient de son appartenance à une communauté minoritaire, il affirme la richesse de sa différence : « Je réalisai donc, très jeune, que j'étais chrétien, et non musulman, de rite chaldéen, que je parlai l'araméen et non le kurde, comme certains de nos voisins. J'étais différent, mais cette différence m'enrichissait au lieu de m'appauvrir » (*PES* : 45). Il est en fait triplement minoritaire : du point de vue ethnique (les Assyro-chaldéens constituaient l'une des communautés minoritaires de l'Irak, après les Kurdes), du point de vue culturel (la culture assyro-chaldéenne et la langue araméennes ou syriaques n'étaient pas reconnues par la Constitution irakienne), et enfin du point de vue religieux (le Christianisme était minoritaire).

Ainsi, par le biais d'un processus de questionnement continu et rétrospectif, le narrateur tente d'établir les multiples composantes de son identité. Son expérience permet de comprendre comment l'identité est à la fois personnelle et collective, parce que justement l'identité du sujet se construit à partir de ses appartenances à des « catégories sociales » (Lipiansky 2005 : 7) : religieuse, sexuelle, linguistique, etc. Aujourd'hui, on peut dire, à la lumière d'Amin Maalouf (1998), que chacune de ses appartenances, isolée, illustre le fait que le narrateur a une parenté avec les autres ; réunies, ces appartenances révèlent que son identité est unique au monde. C'est, entre autres, grâce à ce même processus d'identification culturelle que le narrateur réussit à faire ressortir les rapports de force qui existent non seulement entre les différents groupes ethniques, culturels et religieux à Sanate, mais aussi au sein de la communauté, particulièrement entre hommes et femmes.

Dans les chapitres « Femmes victimes à Sanate » et « Quatre assassinats », le narrateur raconte les histoires des femmes et des hommes qui ont été victimes de la violence et de l'intolérance. « Je remarquais, dit-il, dès mon jeune âge, [que] les plus faibles payaient pour les plus forts et dans ces conditions, la femme demeurait la principale victime de grandes injustices » (*PES* : 97). Être femme, à Sanate, signifiait être plusieurs fois marginalisée et exclue par la société. L'histoire de Hanny, pour ne citer qu'un seul exemple, montre la violence commise contre la femme dans une société patriarcale, régie par le poids de la tradition et par la loi du plus fort. Rapportant l'histoire de cette jeune femme victime de la barbarie et de la jalousie d'un mari quadragénaire, le narrateur nous dit que Hanny était malheureuse dans son ménage, et que

pour la punir davantage, son mari, Chana, voulait « donner une forte leçon à son épouse soi-disant rebelle » (*PES*: 98). C'est pourquoi il décida un jour de lui couper le nez avec un couteau. Cette pratique barbare qui consiste à couper le nez d'une femme « insoumise » ou une femme « *fitna*⁵ » relève en fait d'une expression locale « *De defna te berem* » (en kurde, alphabet latin) qui se traduit par « Je vais te couper le nez ». Bien qu'elle soit le plus souvent utilisée sous forme de menaces verbalisées, cette expression illustre la brutalité et la cruauté de la parole proférée pour ensuite être transformée en acte réel. Mais le nez, comme d'autres parties du corps humain (le cœur, les yeux, etc.), relève d'un symbolisme que l'on pourrait qualifier d'universel, compte tenu de son omniprésence autant dans l'imaginaire occidental que moyen-oriental. Le nez renvoie, en outre, à toute une symbolique dont la trace est repérable dans les Livres sacrés.

Se référant aux textes bibliques, Benjamin Joinau (2011) évoque, dans une approche anthropologique, l'imaginaire du visage (y compris celui du nez). Il recourt à un passage dans la Bible (plus précisément dans la Genèse, II, 7), où il est écrit que Dieu donne naissance à Adam, père de l'humanité, par les narines. Citant ce passage, Joinau rappelle le rapport intime entre « la création, la vie, l'âme et le souffle, et aussi la parole » (2011 : 4), rapport qu'il confirme par le moyen du *Prologue de l'Évangile selon Jean* (ch 1, 1-18), traduit du latin par Augustin Crampon (1864) et qui, dès l'incipit, lit « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ». C'est donc dire qu'il y a une parenté entre l'organe de la bouche, à travers lequel le Verbe (la parole) est prononcé et celui du nez, parce que justement « les narines rondes, fait remarquer Joinau, participent à la même constellation symbolique d'images que la bouche » (2011 : 4). Ainsi, le geste de couper le nez à une femme revient à lui imposer une interdiction de parole. Il n'est donc pas surprenant que dans l'imaginaire moyen-oriental et nord-africain par exemple, l'expression « je vais te couper le nez » a un équivalent aussi tragique que « je vais te couper la langue ».

Le narrateur dénonce le geste insensé de Chana à l'endroit de Hanny, qui « ne cessait de répéter à ses parents : "C'est vous les premiers qui m'avez mutilée, car vous m'avez obligée à me marier avec cet homme; ce drame est

5. L'étymologie du terme *fitna* vient de l'arabe (*fitnah*) qui signifie révolte, chaos, désordre, et renvoie, de manière générale, à un être rebelle. Fatima Mernissi, sociologue et écrivaine marocaine, constate que « once a woman penetrates the "masculine" sphere she is *fitna* [...] » (89) Les figures du système patriarcal représentent ainsi la femme active comme un « danger social », car elle remet en question les fondements quels qu'ils soient religieux, culturels ou autres sur lesquels repose le pouvoir masculin. Pour en savoir plus sur les implications socio-historiques, politiques et religieuses de l'usage du terme *fitna*, voir Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, Indiana UP, 1987.

arrivé à cause de vous!" » (PES: 99). L'histoire du ménage de Hanny est un reflet de la société misogyne en général; elle est le symbole tragique de la condition de mutilation autant physique et symbolique de la femme quant aux nombreux interdits décrétés contre elle et son corps sans aucun respect pour la dignité de la personne. L'histoire de Hanny rappelle que la femme n'a pas d'identité propre dans une société patriarcale. Elle n'existe qu'à travers les autres (notamment les figures de l'autorité masculine), que ce soit à travers l'identité du père ou du mari. L'auteur dresse un portrait réaliste des relations entre hommes et femmes, soulignant l'inégalité entre les deux sexes quant à l'attribution des rôles, droits et devoirs dans la société. Il dénonce la « ségrégation sexuelle » qui règne dans son village, et par là même remet en question le discours patriarcal qui refuse de donner une place à la femme dans la sphère publique, l'enfermant dans la sphère privée de la vie familiale, lui déniait par conséquent le droit à la parole.

Dans un article intitulé « Can the subaltern speak? », Gayatri Spivak (1995) explique, d'un point de vue gramscien, comment la femme en tant que *subalterne* n'a pas d'histoire et qu'elle a encore moins d'autorité discursive que l'homme dans le contexte de production coloniale (1995: 28). La subalternité exprime l'état de subordination d'une personne dont la voix et les actions n'arrivent pas à se faire entendre du discours officiel. On peut d'ailleurs élargir le terme « subalterne » pour inclure d'autres catégories sociales (les personnes de couleur, les minorités ethniques, culturelles et sexuelles, etc.). Puisque la femme est dans une position hiérarchique de moindre accès au capital symbolique, elle n'a aucune autorité discursive dans le discours colonial. Si on parle d'elle dans les textes coloniaux, c'est parce qu'elle est « incapable » de parler d'elle-même. En refusant à la femme le statut d'interlocuteur, le discours officiel ne fait que réduire la femme à un objet tout en rétablissant son propre pouvoir comme maître du discours. Ainsi, il y aurait dans l'objectification discursive de la femme l'accès à une domination imaginaire de l'autre comme objet qui, étant « absent », ne répond pas et ne reflète pas le « je » qui parle de lui, mais lui sert plutôt de balise, de borne qui le renseigne sur sa position. C'est pourquoi il est important de donner la voix à la femme pour lui permettre d'accéder au statut de sujet du discours et de l'Histoire, car, rappelons-le, selon Émile Benveniste, c'est le langage qui accorde à l'individu son statut linguistique de sujet du discours d'énonciation. Mais est-ce toujours la femme qui est victime de la violence et de l'injustice?

Le narrateur de *Parfums d'enfance à Sanate* rappelle que les hommes étaient, eux aussi, victimes à Sanate. Il raconte l'histoire dramatique de l'as-

sassinat de quatre Sanatiens victimes de la haine et de la vengeance. « Mais qui étaient les meurtriers? » (*PES*: 109) demande le narrateur. Sur la « liste noire » des assassinats à Sanate, l'histoire du meurtre de son cousin Chabo, pour ne citer qu'un seul exemple, met en évidence le plus explicitement l'état de minorisation du marginalisé. Chabo est assassiné par un membre d'une famille kurde (les Selod), avec qui la famille de son cousin s'était associée depuis longtemps, après avoir refusé de lui prêter son mulet. « Ceux-ci, dit-il en se référant aux Selod, prétendaient avoir des droits sur Chabo et les siens, comme des maîtres à l'égard de leurs subordonnés [...] » (*PES*: 115). Par là, il souligne le rapport de force inégal entre subordonné (dominé) et maître (dominant) dans un contexte d'oppression et de domination. De plus, cet exemple permet de montrer que l'on peut être dans une position à la fois minoritaire et majoritaire, car si le Kurde se trouve dans une position minoritaire face à l'Arabe qui est majoritaire en Irak, il est paradoxalement dans une position majoritaire face à l'Assyro-Chaldéen. C'est ainsi sur le danger réel de la disparition et du sentiment d'impuissance auxquels sont soumises les « petites » cultures et, dont le massacre n'arrive à un terme, que l'auteur cherche à nous faire réfléchir. Quelle justice pour les victimes de tels crimes odieux?

En l'absence de justice, la famille du narrateur est contrainte de penser à s'exiler : « Fallait-il rester à Sanate ou aller à Mossoul ou à Zakho? » (*PES*: 116). Mais la décision, fort symbolique, fut prise « de résister, de garder le passé, le patrimoine, de conserver l'espoir » (*PES*: 116). Pour la famille de Icho, résister contre l'oppression, c'est garder la mémoire du passé et conserver l'espoir qu'un jour la justice — sinon la justice humaine, du moins la justice divine⁶ — sera rétablie. Néanmoins, la fin du récit suggère que l'exil est une condition inévitable de la destinée du narrateur. Icho est obligé de faire le deuil du « paradis » de l'enfance, épreuve nécessaire pour sa survie, mais douloureuse. Son exil est directement lié à sa quête du savoir, puisqu'il s'exile afin de poursuivre ses études secondaires à Mossoul (la deuxième plus grande ville en Irak, après Bagdad, selon le nombre d'habitants).

L'écriture kurde en langue française accorde une place importante au thème de l'exil, qui résulte avant tout d'une réalité politique. Edward Said estime à juste titre que l'exil n'est jamais un choix, car « vous êtes né avec, ou cela vous arrive⁷ » (2002 : 84). Selon Said, l'exilé peut nous apprendre beaucoup de choses sur la condition humaine — comme notre rapport à la maison (*home*) et à la langue — grâce, surtout, à sa double culture. S'inspirant du philosophe allemand Theodor Adorno, Said admet que seul l'exilé peut

6. Face à la réalité que d'autres crimes seront commis, le narrateur rappelle que « [...] tous devraient répondre de leurs actes devant la justice divine » (*PES* 116).

7. Edward W. Said, *Reflections on Exile: and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard UP, 2002, p. 84. Notre traduction.

vraiment comprendre, par exemple, que toute demeure ne peut être que temporaire. L'exil (y compris ses corollaires obligés comme le déplacement et l'errance, la solitude et la nostalgie) est l'un des motifs littéraires les plus féconds dans l'écriture kurde en français. De même, le sujet exilé est l'une des images (à la fois métonymiques et métaphoriques) les plus exploitées dans les textes des écrivains kurdes francophones, comme c'est le cas de *Mémoire du vent* d'Ahmed Mala.

1.3. De l'écriture exilique : entre mémoire et identité

Mémoire du vent est le récit, à la première personne du singulier, d'un retour au pays natal qui prend la forme d'un témoignage littéraire, où les limites entre le réel et l'imaginaire disparaissent, contribuant à donner à l'œuvre un aspect fantastique. Le narrateur nous livre les différents événements qui ont marqué sa vie, comme l'emprisonnement de son père par les autorités irakiennes qu'il désigne comme « le premier jour » et « la grande catastrophe », événement traumatique et catalyseur des « jours sombres qui jettent le trouble sur ce récit » (*MV* : 45).

Hanté par le pouvoir du pays originel et par la mémoire des lieux du passé, le narrateur fait un voyage dans l'espace et dans le temps pour essayer de retrouver les êtres qu'il a laissés derrière lui après son départ en exil. Il cherche sa place dans cet espace, qui est à la fois familier et étrange, mais, à sa grande déception, il ne trouve aucune trace de sa famille et des personnes qu'il a côtoyées dans son passé. Il ne reste plus que les objets (portes, fenêtres, bâtiments, rues), qui témoignent, en l'absence du langage humain, de l'état tragique dans lequel le narrateur retrouve cet endroit. La perte des repères familiaux et sociaux se multiplie au fur et à mesure que la narration se déroule. On a l'impression que le narrateur erre parmi les « ruines » d'une ville ensevelie. En fait, il se compare à un archéologue « dont les pieds sont posés sur une terre vieille et aride, que les eaux folles [,] déferlant sur la rive sablonneuse d'une mer [,] absorbent » (*MV* : 108-109). La métaphore archéologique liée à la mémoire est d'autant plus intéressante qu'elle convoque, comme l'a déjà suggéré Sigmund Freud dans ses écrits sur l'hystérie, une certaine similitude entre la récupération d'un passé enfoui (refoulé) et « la technique de l'exca-vation d'une ville enterrée⁸ » (Freud et Breuer 1893-5 : 206).

8. Cité par Nicola King, « Memory, Narrative, Identity : Remembering the Self », *Tendências : Identities, Texts, Cultures*, Ed. Peter Brooker, Edinburgh, Edinburgh UP, 2000, p. 12-13. Notre traduction.

La topographie du pays natal est constituée par les lieux de l'enfance et de l'adolescence du narrateur (Zardek, Qala et Rahim-Awa), les lieux de rassemblement sociaux ou relationnels (l'école Al Mouhamadiya, l'école Al Hikma et la mosquée Passwan Zada) et les lieux de l'imaginaire (la grotte d'Oussa), lesquels sont indispensables à l'intrigue. Elle se construit en fonction des errances du narrateur dans ces lieux du passé. La cause des errances du narrateur relève des souvenirs douloureux dans son passé triste, qui sont à l'origine de ce sentiment de désespoir, voire d'angoisse, quant à l'identité. À en croire Margot Miller (2002), la traversée est une étape vitale dans le traitement de cette angoisse permettant au sujet aliéné de dépasser l'état de détachement psychologique et d'atteindre la liberté d'être soi-même (101). Suite à Freud (1915), Ross Chambers postule similairement qu'« il faut être aliéné pour voir clair, car celui qui est dans le brouillard est dans le vrai » (1987, 224). Dans le cas de *Mémoire du vent*, c'est plutôt le mélange d'affect (la mélancolie et la nostalgie du sujet exilé) et d'objets, de lieux, entre autres, qui crée le sentiment de brouillard: les objets revisités ne correspondent plus aux attentes du narrateur, tout en étant plus ou moins les mêmes.

Le narrateur trace une carte métaphorique de son identité fragmentée en établissant un lien entre son passé douloureux et son présent d'exilé, dans une tentative de reconstruire un monde révolu. Or, cette quête de soi sera vécue comme un autre échec par le narrateur, car la tyrannie règne toujours sur le pays : « Mon retour avait rendu caduques tous les imaginaires et effacé tous mes souvenirs. [...] Je suis revenu pour bâtir une nouvelle relation, un nouveau pacte avec les arbres, les murs, les fenêtres et les trottoirs, mais on me tirait, avec une force extraordinaire, vers un autre exil » (*MV*: 151). Le retour du narrateur détruit ses dernières illusions d'ancrage, d'où l'état fragile de l'identité de l'exilé, dont la parole et l'existence sont constamment menacées par le sentiment de sa minorisation intériorisée et par l'angoisse de l'effacement et de la perte. C'est pourquoi le narrateur dit :

[À] ce stade, l'ego de l'exilé devient objet de menaces, car le grand « moi » risque de disparaître. C'est un « moi » qui lutte pour se préserver [...]; impuissant, il retourne au pays. Tous les jours, on essaie de s'adapter, même si, en fait, on reste des oiseaux sauvages. Comment s'adapter? Au fond de nous, quelque chose résonne, comme des échos venus des terres lointaines. (*MV*: 80)

La représentation de l'expérience de l'exilé déchiré par ce dilemme du désir de retour et du besoin de s'adapter permet de voir comment cette impossibilité de l'exilé de trouver un lieu d'appartenance produit souvent un état profond de minorisation chez les communautés apatrides et/ou marginalisées. Le sujet exilé kurde qui n'a aucun « chez-soi » se trouve dans ce que Marc Augé (1992 : 100) appelle le « non-lieu », un espace de déplacement et de passage, qui se distingue du lieu⁹ de par sa mobilité. À la stabilité et la permanence qui définissent les « lieux anthropologiques », Augé oppose l'instabilité et le provisoire des non-lieux. Le narrateur de *Mémoire du vent* affirme avoir « l'impression de vivre dans un "non-endroit" » (MV : 126), car, partout, il est l'étranger (ici et là-bas) non seulement d'un point de vue géographique (l'Irak et la France), mais encore culturel (l'Orient et l'Occident) et linguistique (le kurde, l'arabe et le français). Il est, pour reprendre l'expression de Julia Kristeva, « partout et nulle part », ce qui le conduit à remettre en question ses origines (1988 : 21).

De surcroît, le narrateur est prisonnier de son corps¹⁰ (de l'angoisse liée au lieu et au temps de son passé cauchemardesque), de la langue (de l'autre) et de l'endroit. Aussi affirme-t-il : « Toujours comme hier, comme à chaque fois, j'étais le seul élève kurde et je passais à travers les grilles de la porte pour aller de l'autre côté des murs. J'étais une fois de plus le prisonnier de la langue et de l'endroit¹¹ » (MV : 56). Il se sent, en effet, prisonnier de l'école Al Hikma (dont le nom désigne en arabe la sagesse), où l'enseignement se faisait en langue turc. Dans un monologue particulièrement symbolique, le narrateur se demande :

« D'où puis-je bien être ? » Aucun endroit, pour le moment, n'avait pu m'offrir un véritable repos, tout simplement. Peut-être avais-je attrapé la maladie de l'endroit. [...] Parfois, le poids de l'endroit pesait tellement sur mes épaules que finalement, j'avais l'impression de vivre dans un « non-endroit », juste pour me libérer de ce poids. [...] Je sentais le « non-poids » et je ne savais pas si j'existais ou si [...] je reviendrais à moi et que peu à peu, mon corps reprendrait son droit naturel d'exister ! (MV : 126)

9. Marc Augé établit un contraste entre le lieu et le non-lieu : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique, définira un non-lieu. », Marc Augé, *Les non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 100.

10. On observe, en fait, tout un investissement du motif de l'enfermement dans *Mémoire du vent*, non seulement à la page 126, mais aussi aux pages 129-130 : « Je laissais mes pas me guider : ils étaient maîtres de mon corps et le entraînaient comme si j'étais un prisonnier ».

11. Nous soulignons.

Image fort révélatrice de l'angoisse chez le marginalisé quant à l'identité qui, conjuguée avec la métaphore de l'enfermement, évoque, en outre, les déchirures de l'entre-deux, car comme le rappelle Ching Selao, dans son article « Ma langue, mes langues, mélanges », « [s]i les théories et la littérature aiment nourrir l'idée que l'étranger ne vient de nulle part et ne va nulle part, entretiennent les notions de l'entre-deux, des errances, du no man's land et du no man's langue, il me semble que dans la réalité on aspire à autre chose » (2005 : 31). Bien que l'exil et les errances puissent paraître comme les lieux d'une expérience enrichissante et formatrice, l'autre réalité de ces déplacements permanents entre le pays d'accueil et le pays natal, entre les cultures et les langues, est le sentiment prégnant d'une aliénation et la douleur déchirante de l'exilé face à la marginalisation.

Une autre image révélatrice qui traduit le caractère fondamentalement désagréable de l'expérience douloureuse (physiquement et psychologiquement) de l'entre-deux est celle de la division du monde en deux parties ainsi que le pose le narrateur : « Le monde était une photo en noir et blanc, vieillie et jaunie, qu'un départ précipité avait obligé son propriétaire à la plier dans sa poche; la pliure traçait une ligne blanche la séparant en deux » (MV : 107). Par cette image, c'est la fissure en soi, la séparation, arbitraire et aléatoire, d'un monde intime en deux parties par un événement qui en vient ici à être comparé à un banal accident. Il nous semble que l'entre-deux exilique réside aussi dans cette expression de la souffrance du marginalisé de ne pouvoir (ou de ne pas savoir comment) réconcilier ces différents mondes.

Comme le montre Jacques Noiray, dans son étude sur la littérature francophone du Maghreb, l'exil n'est pas toujours vécu dans un ailleurs géographique lointain. Bien souvent, l'exil renforce le sentiment d'aliénation ressenti par le sujet qui est exilé à l'intérieur de son propre pays (Noiray 1996 : 123). Errant parmi les lieux de son enfance, le narrateur de *Mémoire du vent* se souvient de nombreuses occasions au cours desquelles il s'était senti comme un étranger dans son propre pays. Il relate l'histoire de sa première expérience de l'exil qui eut lieu dans son enfance quand sa famille fut obligée de quitter Zardek (son village natal) pour s'installer temporairement à Qala (la citadelle de Kirkuk), le narrateur fait part de son étonnement : « C'était la première fois que nous étions confrontés à des enfants différents, des comportements différents, une langue différente [...] » (MV : 24). C'est le choc du contact des cultures, « vis-à-vis du symbole de l'échange » (MV : 32), c'est-à-dire du regard de soi croisant celui de l'autre. Depuis cette première rencontre avec l'altérité, le narrateur éprouve un trouble de l'identité, « en premier lieu,

au niveau de la langue, celle des Turcomans» (MV: 44), trouble qui sera accentué à l'école, lieu douloureux de déracinement, et le lieu exclusif d'une dépossession, où le narrateur prend conscience de l'interdit dont est frappée sa langue maternelle. Il était le seul élève kurde dans sa classe, dans un lieu où sa langue maternelle n'était pas enseignée, au profit de celle de l'autre (en l'occurrence le turc). Dans *Mémoire du vent*, la notion d'entre-deux culturel et linguistique est donc synonyme de l'arrachement du marginalisé, du fait non seulement de la dépossession, mais aussi de la privation de sa langue maternelle. Le sujet est dépossédé, privé de l'usage partagé de sa langue maternelle, et le sentiment d'exil dans la langue de l'autre est perçu par le narrateur comme une conséquence négative de sa position minoritaire. Autrement dit, il révèle le sentiment d'une exclusivité non partageable, vecteur d'un sentiment d'exclusion. Présenter la langue comme la langue de l'autre, c'est aussi reconnaître son rapport à la langue en tant que minoritaire.

L'école devient le lieu de la révolte du narrateur de *Mémoire du vent* qui refuse d'y retourner, après que les élèves de sa classe se soient moqués de son habit ethnique kurde. Le langage métaphorique du directeur de l'école expliquant la mésaventure du narrateur à son père est révélateur : « Quand un oiseau étranger se retrouve dans une cage étrangère, il a une prise de bec pendant deux ou trois jours jusqu'à ce qu'il s'adapte à la nouvelle ambiance » (MV: 33). L'image de l'oiseau étranger est un symbole de la position du dominé qui est obligé de s'adapter, voire de s'assimiler, à la culture et à la langue dominantes. On perçoit, à partir de l'exemple ci-dessus, les nombreux facteurs de la marginalisation et de l'exclusion des marginalisés, et au niveau desquels se jouent les différents rapports de force : géographique, entre l'espace rural (Zardek) et l'espace urbain (Qala); identitaire, entre le minoritaire¹² (Kurde) et le majoritaire (Turcoman); et linguistique, la langue maternelle (le kurde) et la langue scolaire (le turc).

1.4. Conclusion

Notre objectif dans ce travail a été de montrer comment l'expérience des écrivains kurdes francophones peut nous servir de base à l'établissement d'une perspective minoritaire sur la question de l'identité. Le parcours particulièrement (é)mouvant des auteurs kurdes de la diaspora nous permet de voir que l'identité est un processus dynamique et évolutif, par lequel l'individu, en tant qu'être social, doit nécessairement se concevoir dans son rapport à l'autre. L'identité kurde est, comme toute autre identité, plurielle, vu ses nombreux contacts avec les communautés culturelles et ethniques

12. Du point de vue numérique, les Kurdes sont plus nombreux que les Turcomans, en Irak. Mais puisqu'ils ne sont pas dans une position de pouvoir, ils sont également minoritaires face aux Turcomans.

qui sont constitutives de la mosaïque sociale et culturelle du Moyen-Orient.

Ce travail proposait d'étudier les nombreux rapports de forces internes et externes auxquels sont assujettis les peuples dominés ou marginalisés, ainsi que les enjeux de la prise de parole des marginalisés sur l'affirmation de l'identité. Ces rapports, en effet, amènent les écrivains kurdes à remettre en question les multiples mécanismes de la marginalisation et de l'exclusion. *Parfums d'enfance à Sanate* a permis de rendre compte des relations interculturelles et des rapports entre les « genres ». La réflexion sur *Mémoire du vent* a complété la réflexion en rendant compte des rapports angoissants que le sujet exilé entretient avec l'espace et le temps de l'enfance et de l'adolescence au moment du retour au pays natal. Arrivés en fin de parcours, nous aurons recours à Ahmed Mala pour adopter ses paroles qui rappellent le rôle crucial du littéraire qui donne une voix aux voix éteintes :

On dit que la voix ne se perd pas, qu'elle se mélange avec l'atmosphère; si un jour, on invente un instrument qui peut relier et enregistrer les voix décomposées, les voix éteintes, les voix anciennes et usées, alors on cessera de regarder l'histoire comme une science et elle deviendra la vie même. Elle ne sera plus jamais le récit du pouvoir, mais celui de tous les vivants. Je suis attaché à cette idée et mes seuls instruments sont ma mémoire et un stylo [...]. (MV: 62)

Pour l'écrivain kurde, la mémoire et l'écriture sont les seuls instruments accessibles dans son effort d'émancipation et d'indépendance. Nous espérons avoir contribué à l'effort de faire entendre et comprendre « les voix décomposées » et « les voix éteintes » des marginalisés. Ces voix « marginales » qui refusent de disparaître dévoilent une perspective minoritaire de l'identité dans un contexte d'oppression et de domination, et par là même produisent une expression originale de l'expérience de l'altérité et du pouvoir.

RÉFÉRENCES

- AUGE, Marc (1992) : *Les Non-lieux: Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.
- BENVENISTE, Émile (1966) : *Problèmes de linguistique générale, t. I*. Paris : Gallimard.
- CHAMBERS, Ross (1987) : *Mélancolie et opposition: les débuts du modernisme en France*. Paris : J. Corti.
- JACQUES, Francis (1982) : *Différence et subjectivité*. Paris : Aubier Montaigne.
- JOINAU, Benjamin (2011) : *Lecture anthropologique de l'imaginaire du visage*. Traduit par JOINAU, Benjamin. Séoul, 21Books.
- KING, Nicola (2000) : Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self. In: BROOKER, Peter, dir. *Tendencies: Identities, Texts, Cultures*. Edinburgh : Edinburgh.
- KRISTEVA, Julia (1988) : *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayard.
- LIPIANSKY, E. Marc (2005) : *Psychologie de l'identité: Soi et le groupe*. Paris : Dunod.
- MAALOUF, Amin (1998) : *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- MALA, Ahmed (2013) : *Mémoire du vent*. Paris : L'Harmattan.
- MERNISSI, Fatima (1987) : *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington : Indiana University Press.
- MILLER, Margot (2002) : Traversée de l'angoisse et poétique de l'espoir chez Malika Mokeddem. *Présence Francophone*. 58: 101-120.
- NOIRAY, Jacques (1996-1998) : *Littératures francophones. I. Le Maghreb*. Paris : Belin.
- PARE, François ([1992] 1994) : *Les littératures de l'exigüité*. Ottawa : Le Nordir.
--- (1994b) : *Théories de la fragilité*. Ottawa : Le Nordir.
--- (2003) : *La distance habitée*. Ottawa : Le Nordir.
- SAID, W. Edward (2002) : *Reflections on Exile: and Other Essays*. Cambridge : Harvard University Press.
- SELAO, Ching, « Ma langue, mes langues, mélanges », dans *Tessera*, vol. 37-38, « Langues / Languages », 2005, p. 25-35.
- SPIVAK, C. Gayatri (1995) : « Can the Subaltern Speak? ». In: ASHCROFT, Bill *et al.*, dir. *The Postcolonial Studies Reader*. London et New York : Routledge.
- YOUSIF, Ephrem-Isa (1993) : *Parfums d'enfance à Sanate: un village chrétien au Kurdistan irakien*. Paris : L'Harmattan.
- WIKIPEDIA (2016) : *Prologue de l'Évangile selon Jean*. Wikipédia.
https://fr.wikipedia.org/wiki/Prologue_de_l%27%C3%A9vangile_selon_Jean