

## **Annie Cohen : Géographie des origines ou la nécessité de se libérer de la mémoire**

*Dr. Danielle Dahan-Feucht*

*Université de Constance*

*Groupe de Recherche „Témoignage et institutions“, Section Littérature*

**Résumé :** *Dans cette communication, on montre que la littérature judéo-algérienne de la fin du XX<sup>e</sup> et du début du XXI<sup>e</sup> siècle, par le biais du témoignage fictionnel, réclame l'intégration de sa mémoire dans la mémoire nationale française. A titre paradigmatique, on analyse le récit d'Annie Cohen : Géographie des origines. L'auteure y soulève la question de la constitution du sujet au vu de césures et d'attributions identitaires exogènes pour, dans un second temps, remettre radicalement en question la notion de mémoire et d'identité pour le sujet postcolonial juif du récit et pour tout un chacun vivant à l'heure de la mondialisation.*

**Mots-clés :** *Juifs d'Algérie, témoignage, mémoire, multidirectionnal memory, sujet postcolonial, identité, champ littéraire, lecteurs*

### **Introduction**

Depuis la fin du XX<sup>e</sup> voire le début du XXI<sup>e</sup> siècle, on constate, en France, une véritable renaissance de la littérature judéo-algérienne de langue française encore largement inconnue du public bien que son existence remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Tous les auteurs en question sont nés en Algérie et y ont passé leur enfance voire leur adolescence. Tous sont partis pour la France entre le milieu des années 1950 voire la fin des années 1960, donc avant et après l'indépendance de l'Algérie en 1962. A titre exemplaire, on citera, Marlène Amar, Colette Guedj, Roland Doukhan, Jacqueline Sudaka-Bénazaref publiés dans des maisons d'édition très variées telles que Actes Sud, Denoël, JC Lattès, Editions de l'Olivier ou, dans le pire des cas, à frais d'auteurs.

L'intérêt de cette littérature réside dans une double démarche : l'intégration de la mémoire judéo-algérienne dans la mémoire française à travers le témoignage fictionnel et le questionnement de la constitution du sujet au vu de césures et d'attributions identitaires étrangères à soi-même. Aussi considèrera-t-on cette littérature comme l'expression d'une revendication : celle d'une place dans la mémoire française qui, par le

silence posée sur l'histoire des Juifs d'Algérie jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, lui était refusée.

Afin d'explicitier cet aspect, on proposera dans un premier temps un bref aperçu sur l'histoire des Juifs d'Algérie ; dans un second temps, on caractérisera la littérature judéo-algérienne de ces dernières décades. Dans un troisième temps, on introduira la notion de témoignage dans la fiction pour, dans un quatrième temps, finir par l'analyse du récit d'Annie Cohen : *Géographie des origines*. La raison de ce choix s'explique par la position particulière d'Annie Cohen dans le champ littéraire. Car contrairement aux auteurs mentionnés plus haut, l'auteure est connue du champ littéraire français puisqu'elle est publiée depuis la fin des années 1970. Or, on constate que ces dernières années elle rejoint la démarche des auteurs judéo-algériens qui, eux, ne jouissent pas de sa notoriété. Elle aussi met en scène un personnage qui lève le silence sur une mémoire cachée et tue parce que dérangeante pour sa famille et pour l'Etat français. Cependant, Annie Cohen fait un pas de plus. Car tout s'inscrivant dans une mémoire collective et culturelle judéo-algérienne, la narratrice de *Géographie des origines* révisé l'idée même de mémoire et d'identité au vu d'un vécu personnel, de l'histoire des Juifs d'Algérie et d'un mécanisme de constitution identitaire propre à l'Homme dans la France et l'Europe du XXI<sup>e</sup> siècle.

## **1. L'histoire des Juifs d'Algérie**

En Algérie, les Juifs étaient présents depuis l'Antiquité, donc avant la conquête arabe. Leur communauté s'agrandit par des vagues d'immigration comme p. e. celle des Juifs espagnols au XV<sup>e</sup> siècle. Les Juifs d'Algérie vivent sous le statut de « dhimmis » : en contrepartie du droit de pratiquer leur religion, ils étaient privés de droits fondamentaux, soumis à des vexations publiques et contraints de payer des impôts arbitraires. Avec la colonisation de l'Algérie par la France entre 1830 et 1962 et plus précisément le décret Crémieux de 1870, les Juifs algériens sont naturalisés en masse. L'obtention de la nationalité française marque le début d'une acculturation grandissante : peu à peu, les familles juives adoptent le français comme langue de communication au détriment du judéo-arabe ou judéo-espagnol tout comme les codes vestimentaires français. Elles adhèrent en grande partie aux idées de la France qu'elles idéalisent parce que synonyme de libération [Stora, 2006]. Indigènes juifs jusqu'alors, ils deviennent des citoyens français. En 1962, à l'indépendance de l'Algérie, les

Juifs partent massivement pour la France. Or, sur place ils comprennent que leur conception de la nationalité française est en désaccord avec celle des Français de la Métropole pour qui ils sont trop bruyants, trop visibles, pour qui ce sont des étrangers. De Juifs d'Algérie français parlant parfois encore l'arabe, l'espagnol *et* maîtrisant parfaitement le français avec parfois un très fort accent, les Français de la Métropole n'en avaient encore jamais entendu parler. Il a fallu attendre le 50<sup>ème</sup> anniversaire de l'indépendance de l'Algérie célébré en 2012 pour que les médias français présentent une multitude de documentaires, de rétrospectives et de tables rondes sur l'existence des Juifs d'Algérie naturalisés par la France colonisatrice de la III<sup>e</sup> République. La France et les Français découvraient une population et une partie de l'histoire nationale.

## **2. Caractéristiques de la littérature judéo-algérienne**

Dans leur grande majorité, les récits des auteurs judéo-algériens en question ont, je dirais, une tendance autobiographique. Ils sont écrits à la première personne du singulier par un narrateur ou une narratrice qui vit en France après avoir vécu en Algérie et qui se trouve dans une phase de dislocation identitaire : sensation de ne plus savoir qui on est, sentiment de se perdre. Les constituants identitaires, jusqu'alors intériorisés et non questionnés alors que le personnage se trouvait encore Algérie, perdent de leur évidence pour le sujet postcolonial qu'est le personnage judéo-algérien. Aussi ce même personnage se met-il à effectuer des allers et retours fictifs entre la France – pays de l'exil – et l'Algérie – pays que le personnage a quitté. Cela afin d'interroger une mémoire collective et individuelle qui a la particularité d'être au moins triple puisqu'il s'agit d'une mémoire judéo-algérienne-française. Ce questionnement est corrélatif – et seulement en apparence de façon contradictoire - d'une affirmation de la judaïté algérienne des personnages. Le seul élément identitaire profondément remis en question étant la francité des personnages que les Autres remettent implicitement en question – par leur regard - ou explicitement – par des mesures discriminatoires. L'affirmation identitaire dont il est question n'équivaut en aucun cas à un acte dont découlerait une simple constatation. Au contraire, elle se révèle nécessaire à sa problématisation précisément parce qu'un sujet se dévoile en tant que juif d'Algérie. Celui-là prend dès lors la parole en tant que tel pour briser le silence sur une histoire méconnue du public français et algérien et pour questionner mémoire et identité dans une France postcoloniale, actrice

dans le système de la mondialisation et pourtant encore largement jacobine. Prendre consciemment la parole devient dès lors acte de témoignage.

### 3. Le témoignage – le témoignage dans la fiction

Dans *Fiction et témoignage*, Marie Bornand définit ce qu'est un témoignage. C'est sur cette définition qu'on se basera pour l'analyse de *Géographie des origines* :

Le témoignage est un acte de parole (...) : un sujet *je* parle de ce qu'il a vécu, vu ou entendu en première position (authenticité). Son expérience personnelle, douloureuse, est un bouleversement qui concerne ses semblables car la dignité humaine est en jeu, d'où une prise de parole publique. [Bornand, 2004 : 88]

De cette première définition, on retiendra l'idée de témoignage comme un *acte*, donc comme une démarche active et subjective. Tel que l'explique plus loin Marie Bornand, dans la fiction le témoignage doit être abordé sous un aspect pragmatique : destinataire, destinataire, langue, contexte etc., tous les éléments d'un schéma de communication doivent être pris en considération. Dans les œuvres des auteurs judéo-algériens mentionnés plus haut, l'aspect pragmatique est prédominant. Les récits ressemblent à un flot de paroles libérées qui ne peut ou plutôt ne veut plus s'arrêter. Le présent et le passé, l'ici et le là-bas sont convoqués pour témoigner d'un vécu jusqu'alors passé sous silence. Par ailleurs, tous les personnages déclinent leur identité et c'est en leur nom, dans la fiction, qu'ils procèdent à un témoignage. Aussi les personnages sont-ils tantôt des témoins directs – témoins de leur propre histoire – ou des témoins indirects – témoins de l'histoire de leurs parents ou de personnages autres.

Enfin, pour que le témoignage littéraire puisse remplir sa fonction de témoignage, il faut que les événements dont témoignent le/la narrateur(ice) soient authentiques. Le lecteur doit donc pouvoir vérifier leur véracité [Bornand : 2004, 64]. Dans les récits des auteurs judéo-algériens mentionnés, on constate que les événements politiques décisifs évoqués et insérés dans la fiction sont toujours les mêmes. Il s'agit toujours du décret Crémieux, de la politique antisémite de Vichy et de l'année 1962, celle de l'exode. Trois moments décisifs pour la constitution d'une identité puisque ces trois moments illustrent l'opposition diamétrale entre in- et

exclusion. Aussi la littérature en tant qu'institution devient-elle le lieu dans lequel prend place la dispute et l'enjeu identitaires des personnages :

La pratique du témoignage, des récits de rescapés aux romans très contemporains, est là pour donner à voir des faits, les rappeler à la mémoire collective, les faire revivre au cœur d'une expérience textuelle parfois traumatisante, au sein d'une forme qui interroge la conscience individuelle et sociale, qui aiguillonne la responsabilité de chaque lecteur, de chaque individu. [Bornand, 2004 : 75]

En ce sens, témoigner n'équivaut pas au simple fait de « raconter » quelque chose pour laisser une trace. Bien plus, il équivaut au fait de lever le voile sur un chapitre que l'on a bien voulu passer sous silence et qui n'a pas donc pu entrer dans la mémoire nationale. Chose qui désormais se fait dans la fiction parce que les témoins *disent*.

De la définition de Marie Bornand il s'agira également de retenir le fait que le témoignage en tant que prise de parole se fait en public. En d'autres termes là où tout un chacun, s'il le veut, peut entendre et écouter le témoignage. C'est une dimension du témoignage que le philosophe italien Giorgio Agamben a exposée de façon très convaincante. En effet, Agamben a recours à la forme latine du substantif « témoignage » qui connaît deux mots. Le premier est le mot *testis* signifiant « celui qui se pose entre deux parties dans un procès ou un litige ». Le second terme « *superstes* » désigne celui qui a vécu quelque chose et peut donc témoigner. Transféré au témoignage dans la fiction, le témoin en tant que « *superstes* » est le personnage qui parle ; le témoin en tant que « *testis* » est le lecteur qui est pris à partie par le narrateur. Cependant, pour que le témoignage devienne ce à quoi il est destiné – être transmis -, il faut qu'il puisse être entendu ; dans le cas contraire, il ne serait qu'une lettre morte. Il manque donc une troisième instance qui reçoit le témoignage ; c'est celle qui représente l'institution littéraire : celle qui est prête à publier et qui, parce qu'elle le fait, valide le témoignage. Le témoignage a droit de cité ; publié, il répond à la condition *sine qua non* pour pouvoir être entendu, écouté et transmis.

Dans leur ensemble, les auteurs judéo-algériens ne sont pas ou très peu réceptionnés. Dans leur pays d'origine, en Algérie, la littérature judéo-algérienne n'est absolument pas prise en considération par les institutions algériennes : ni par l'Etat ni par l'Université ni par la critique littéraire. Le critique universitaire et écrivain Amin Zaoui [Zaoui, 2014] parle même d'un tabou posé sur celle-ci tout en rappelant que cette littérature relève d'une tradition remontant au 19<sup>ème</sup> siècle. En France, si les auteurs judéo-

algériens sont réceptionnés, ils le sont soit par des critiques littéraires américaines intéressées par une approche féministe soit par des critiques eux-mêmes juifs d'Algérie. La recherche littéraire française, quant à elle, ne sait pas trop où placer cette littérature dès lors que de rares études sont publiées. Soit on la classe dans la littérature « maghrébine d'expression française », soit dans la littérature migrante soit dans la littérature postcoloniale. En 1990, le critique et universitaire Guy Dugas était le seul à attirer l'attention sur la composante juive de cette littérature alors qu'il publiait une bibliographie commentée et dont le titre était : *La littérature judéo-maghrébine d'expression française*. Ce n'est que cet hiver qu'est paru un numéro spécial au titre évocateur de « Nouvelles expressions judéo-maghrébines » dans la revue semestrielle *Expressions maghrébines* [Dahan-Feucht, 2014 : 67-78]. L'introduction de l'adjectif « judéo-maghrébine » est à considérer comme un élément essentiel. D'une part, pour l'existence de cette littérature dans le champ littéraire français et d'autre part, pour la question de la mémoire et de l'identité qui ont été les axes de réflexion du colloque *Identité et mémoire culturelles en Europe aux XX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*. Car dès lors, la discussion concernant cette littérature ne peut plus tourner autour d'une mémoire exclusivement franco-algérienne ; elle est contrainte d'introduire une mémoire juive et pour reprendre les paroles de Régine Robin de « nous rappeler la difficulté, en France, d'une appropriation critique de la pluralité dans l'écriture. » [Robin, 2014 : 2]

Il est un fait que la publication des auteurs judéo-algériens répond à une des conditions élémentaires de l'existence et de la transmission du témoignage. Toutefois, peu ou pas du tout réceptionnés voire réceptionnés uniquement par des coreligionnaires, ceux-là mêmes restent très peu visibles au sein du monde scientifique et universitaire.

#### **4. Annie Cohen : Géographie des origines**

Annie Cohen est née en 1944 à Siddi-Bel-Abbès, au nord-est de l'Algérie. Depuis 1967, elle vit à Paris. Géographe de formation, elle a été enseignante, chercheuse pour finir par se consacrer à la littérature et au dessin (gouaches, encre de Chine). Elle écrit des œuvres de fiction (roman, récits, drames) et des essais dont certains ont été adaptés au théâtre comme *La dentelle du cygne*, ou à la radio, comme *Besame Mucho*. A. Cohen est publiée dans des grandes maisons d'édition françaises comme Gallimard, Actes Sud tout comme dans des maisons d'édition très peu ou moins connues telles que *La Table Rase* ou les éditions *Des femmes*, maison

d'éditions créée par la féministe française récemment décédée, Antoinette Fouque.

## 5. Un récit de témoignage

Le récit *Géographie des origines* s'inscrit dans la littérature de témoignage sans pour autant qu'il se présente comme tel *expressis verbis*. Dès les premières lignes, une narratrice écrivant à la première personne du singulier annonce sa visite sur la tombe de sa famille dans le carré juif d'un cimetière français : « Demain, j'irai au cimetière déposer trois cailloux pour les miens ensevelis sous la terre de l'Ile-de-France, trois cailloux sur une pierre exposée nuit et jour à l'immensité céleste. Pour moi, la terre de la mort ne peut être celle de la naissance ». Le récit se termine par la visite du cimetière effectuée en reprenant – mis à part « pour moi » - textuellement les premières phrases du récit : « Hier, je suis allée au cimetière déposer trois cailloux pour les miens ensevelis sous la terre de l'Ile-de-France, trois cailloux sur une pierre exposée nuit et jour à l'immensité céleste. La terre de la mort n'est pas celle de la naissance. »

Autrement dit, durant tout le récit la narratrice se trouve au cimetière, face à la tombe de sa mère, qui logiquement, ne peut plus ni parler ni écouter. Or, c'est bien à elle que la narratrice déclare vouloir parler : « C'est à elle que je parle ! ». De même, c'est bien à son père, quant à lui encore vivant et résidant dans une maison de retraite, qu'elle déclare vouloir parler après l'avoir enterré symboliquement par trois fois sur son balcon : « J'avais un père silencieux (...) Alors, j'ai enterré mon père sur le balcon (...) Désormais, c'est moi qui lui parle... » (46). Autrement dit, la prise de la parole par la narratrice a pour condition la mort - physique ou symbolique – de ses parents. C'est leur silence qu'elle enterre pour permettre à la parole d'émerger. De fait, on apprend qu'à plusieurs reprises la narratrice a tenté *en vain* d'interroger ses parents sur leur vie en Algérie afin de comprendre ce qu'être juive et en particulier juive dans une société patriarcale qu'était l'Algérie pouvait bien vouloir dire : « Valait mieux être un garçon, de notre temps, comme du sien [de sa mère]... Virginité tintouin pureté innocence. Moi connais, à demi-mot connais. » (19) Et plus loin : « Juive. Juive. Un jour, il a fallu mâchouiller ce mot, comprendre, rien à comprendre, tout à comprendre, explique-moi, papa, explique-moi. Il n'expliquait rien. » (36) C'est donc dans ce lieu des morts, dans un cimetière parisien, le jour de la Toussaint que la narratrice procède à une anamnèse de son passé judéo-algérien allant déterrer souvenirs familiaux et

individuels : « Le récit sera génésiaque ou ne sera pas. » (26). Et c'est à partir du moment où elle décide de briser l'omerta familiale, où elle prend la parole parce que ses parents, eux, ont tu cette même parole, qu'elle se place dans une position de témoin : « Je brûle de tout dire » (49). Et tel un témoin non fictif, la narratrice décline son identité et répond indirectement aux questions auxquelles tout témoin se doit de répondre : nom, prénom, date et lieu de naissance, profession sont indiqués. Certes, elle dissémine ces informations ; toutefois, le lecteur qui se donne la peine de les rassembler finit par avoir un semblant de carte d'identité et par connaître le nom de l'auteur du témoignage.

Car il s'agit bien d'un nom, celui de Cohen à propos duquel la narratrice se pose la question de savoir quelle identité et quelle mémoire lui ont été légué par l'Autre - celui qui n'est pas juif - et par l'Autre communautaire, donc par les autres Juifs, uniquement en raison de ces 5 lettres de l'alphabet avec lesquelles est écrit son nom de famille? Est-elle acculée à adhérer à une mémoire collective et familiale qui ne la regarde qu'indirectement ? Est-elle acculée à porter la mémoire collective juive d'Algérie, la Shoah incluse ?

Ainsi comprendra-t-on pourquoi la narratrice témoigne d'événements advenus à ses parents précisément au nom de cette logique nominale. Le premier dévoile la présence d'une pancarte que «elle [ma mère] a vu de ses yeux, de ses yeux vu : *Interdit aux juifs et aux chiens*, dans les rues de Sidi-bel-Abbès... » (30) Plus loin, on peut lire : « Motus de son vivant sur le pourquoi ou le comment de ça. » (42) Le second relate la présence de son père dans le corps franc d'Afrique« pour accueillir les Juifs et les étrangers que l'armée régulière du général Giraud refusait. (...) On en reparlera, on en reparlera.» (49) Dans le récit, ces deux événements prennent une place particulière. En effet, la narratrice les rapporte par trois fois comme si leur répétition pouvait l'aider à comprendre la logique d'une exclusion justifiée uniquement par le fait que ses parents étaient porteurs d'un patronyme juif. De même, par trois fois la narratrice fait entrer la mémoire de la Shoah dans son récit. Là son attitude est double voire ambiguë : d'une part, elle dévoile à l'aide de documents historiques des faits moins connus du public, d'autre part elle fait barrage à cette mémoire : « Assez, assez » répète-t-elle là aussi par trois fois.

En tant que témoin direct, la narratrice relate son vécu butinant dans différents lieux les éléments d'une mémoire et d'une identité multiples : politique, française, professionnelle, amoureuse, féministe, juive

etc. sans pour autant être figée par un nom de famille et une origine algérienne.

## 6. Mémoire ou descendance

On l'aura compris, sous la plume d'Annie Cohen, la mémoire a une connotation négative : qualifiée de « géographie mentale », c'est ce qui a formaté la narratrice en raison des événements vécus par sa communauté, ses parents, sa famille. La mémoire, c'est ce qui colle à la peau en raison de l'inscription de l'individu dans un groupe et de sa transmission par la famille, l'histoire etc. Et c'est précisément de cette mémoire de juive d'Algérie que la narratrice veut se libérer : « Pourquoi rester dans cette lignée ? (...) Les racines ne m'intéressent pas. Cette conjugaison de l'espace et du temps, de la géographie et des origines me propulsent dans l'unique présent. » (74) Dès lors, la mémoire est remplacée par le terme de « descendance » parce qu'il permet de répondre à la question de savoir d'où on vient : « Il faut incinérer le passé (...) faire de ses ancêtres une descendance. » Chez Annie Cohen, il n'y va donc plus d'un héritage mémoriel collectif ou familial et dont l'individu devrait se sentir porteur ; il y va d'une filiation uniquement biologique. Cependant, la mémoire collective judéo-algérienne n'est pas reléguée au rang des indésirables ; elle reste présente parce que la narratrice veut en être consciente tout en refusant le monopole et l'impact déterminant qu'elle peut avoir dans la constitution identitaire. En ce sens, le texte d'Annie Cohen peut se lire comme un récit non pas de filiation tel que l'avait défini Dominique Viart [Viart, 2009], mais comme un récit d'anti-filiation. Car ici le fait de briser le silence parental et essentiellement paternel n'a pas pour fonction les retrouvailles avec une identité tue et cachée. Au contraire, sa fonction est de mettre un terme à une transmission non choisie, qui prédéterminerait l'individu et occulterait sa propre construction identitaire : « Il fallait casser la transmission, la filiation, fuir la tribu. » (72) En enterrant symboliquement son père, la narratrice enterre par là-même un devoir de mémoire face au patronyme qu'elle porte et à l'histoire de sa famille et communauté. Dans *Géographie des origines*, l'histoire fait place à la géographie : « Ne plus dire : il était une fois, mais : il était là-bas. » En d'autres termes, ce n'est plus l'histoire qui est déterminante dans la construction identitaire, mais les lieux dans lesquels un individu évolue parce que les lieux mettent à bas l'idée d'une identité à tout jamais définie

et donc unique: « L'histoire déborde et la cartographie des origines dépasse une seule identité. » (16)

## 7. Révision de l'identité

Sans peut-être le savoir, Annie Cohen soulève la question de la validité du terme d'identité à laquelle essaient de répondre les nombreux travaux universitaires des dernières décennies. En effet, ceux-ci ont montré combien ce terme était d'un emploi délicat étant donné que l'identité n'est pas quelque chose de stable et de définitif mais, bien au contraire, en formation voire reformation permanente. La question est d'autant plus accrue pour les personnages postcoloniaux que sont ceux de la littérature judéo-algérienne. Jean-Claude Kaufmann, psychologue, rappelle la motivation pragmatique qui a amené les institutions - en premier lieu l'Eglise et par la suite l'Etat - à se charger de comptabiliser la population et de fixer son identité nominale sur papier. Aussi l'identité représenterait selon lui la « mémoire conservée par l'Etat » [Kaufmann 2014: 20]. Par ailleurs, il constate que le besoin de fixer une identité *se crée dans la négation* p.ex. parce qu'un Etat procède sciemment à l'exclusion d'une partie de la population et fait donc de l'identité la garante d'une appartenance ethnique ou autre.

Cependant, Kaufmann ne sépare pas le concept d'identité de celui d'identification. Au contraire, l'individu, selon lui, se trouverait dans un processus récurrent de création identitaire précisément parce qu'il s'identifie à différentes choses selon les moments de son existence. On pourrait donc dire que l'identité est la somme des identifications qui s'offrent à l'individu. Or, comme elles ne sont ni constantes ni figées, l'identité, logiquement, se meut, se transforme. Elle n'est donc ni définitive ni pré-déterminée et en opposition absolue avec une identité posée sur un papier tel que peut le représenter une carte d'identité.

Pour ce qui est d'Annie Cohen et de la littérature judéo-algérienne en général, on constate que les personnages, après avoir affirmé une identité juive pour se positionner face à l'Autre, se posent la question de savoir qui ils sont. Et c'est par le truchement des identifications multiples et changeantes que les personnages engagent et entretiennent cette réflexion. Tel que le formule Kaufmann, tous s'écrivent après avoir assumé de façon autonome le qualificatif « juif ou juive d'Algérie » et pour ce qui est de la narratrice de *Géographie des origines*, après s'être libérée d'une mémoire et identité héritées.

Par ailleurs, le refus d'Annie Cohen d'établir un lien direct entre identité et mémoire rappelle la position de Michael Rothberg dans son livre-phare *Multidirectional memory* dans lequel il déclare « Our relationship to the past does partially determine who we are in the present, but never straightforwardly and directly, and never without unexpected or even unwanted consequences that bin us to those whom we consider other. » [Rothberg 2009: 4]

Morts, les parents de la narratrice ne peuvent logiquement recevoir le témoignage de leur fille. Aussi à qui s'adresse-t-il sinon au lecteur en train précisément de lire *Géographie des origines* ? Mais à quel lecteur ? Qui est le destinataire du témoignage ? Et qui est le destinataire de cette libération mémorielle et identitaire ? Si la question se pose, c'est que la narratrice convoque en un seul et même récit de 122 pages écrit en français plusieurs géographies, cultures et histoires : celles du judaïsme, de la France, de l'Algérie, d'Israël et de l'Espagne. Nombreuses sont les citations d'auteurs, d'œuvres philosophiques, littéraires ou religieuses de penseurs juifs, musulmans et chrétiens, de la Bible. On ne compte pas les acteurs, auteurs et chanteurs français, russes, allemands mentionnés au fil du récit, les paysages algériens et français, les références aux coutumes culinaires judéo-algériennes etc.

## 8. Les destinataires

Dans *Géographie des origines*, il y a au moins deux lecteurs qui s'entrecroisent, s'entremêlent et jamais ne se quittent. Le premier est celui qui connaît les lieux évoqués, les codes culturels, les traditions, les us et coutumes, les événements historiques ou culturels qu'ils soient français, algériens, juifs ou autres. Ainsi Annie Cohen a-t-elle p.ex. recours à un champ lexical se rapportant aux traditions religieuses juives. Les mots tels que yeshiva, kaddish, shoffar – pour n'en citer que quelques-uns – prennent place dans le texte d'une façon tout à fait naturelle sans pour autant être ni traduits ni expliqués. De même qu'elle ne traduit pas les quelques mots espagnols tels que « dígame, que lástima!, madremía, gracias por su visita » qu'un lecteur français n'est pas sensé connaître. Aussi le lecteur peut-il être un coreligionnaire, un lecteur averti ou cultivé.

Le second lecteur qu'on peut faire ressortir est le lecteur non-averti, qui ne connaît ni les lieux ni ce à quoi il est fait allusion. Se présentent alors deux cas de figure : soit le mot hébreu, la fête juive, le mot espagnol ou autre ne sont pas traduits et ne font pas obstacle à la compréhension du

texte ; soit le mot, la référence culturelle sont accompagnés d'une traduction voire d'un équivalent que la narratrice met entre parenthèses. Lorsque la narratrice p.ex. décrit les forêts algériennes, elle les compare à des paysages qu'un lecteur français sinon connaît, du moins peut s'imaginer. L'adresse est alors explicite. Averti ou non-averti, le lecteur de *Géographie des origines* devient le réceptacle d'une mémoire. En ce sens aussi, elle fait son entrée dans le champ de la littérature et de la mémoire nationales ; c'est le lecteur qui perpétue la transmission.

Traduits ou pas, expliqués ou pas, ces termes ou allusions historiques, culinaires, linguistiques ou culturelles sont intégrés dans ce récit de la mémoire et du témoignage. Leur présence ni ne gêne ni n'est fortuite. Quelle est donc leur fonction ? C'est la réponse à cette question qui va nous ramener à l'idée d'Europe. Car en convoquant usages et coutumes judéo-algériens, en convoquant la géographie et l'histoire de la France et de l'Algérie dans un récit rédigé en français, dans une langue européenne, la narratrice permet à ces éléments de dépasser une frontière qui est celle entre l'Afrique du Nord et l'Europe. Ces éléments prennent place dans le récit et interpellent les lecteurs européens et non-européens, juifs et non-juifs qui sauront s'y retrouver. En revanche, celle qui orchestre le récit, Annie Cohen, est bien celle qui connaît et maîtrise l'ensemble des références. En ce sens, le texte d'Annie Cohen montre combien la narratrice est consciente de l'artificialité de l'identité. Preuve en est en termes de poétologie la configuration du récit dans lequel les informations sont disséminées et que le lecteur est acculé à chercher, à recomposer. Le texte devient le lieu, non plus d'une identité, mais d'une orientation identitaire selon la localisation géographique du sujet. « La terre de la mort n'est pas celle de la naissance », c'est par ces phrases que se termine le récit d'Annie Cohen et qui, par-là, ne relate pas seulement son expérience personnelle ; au contraire, il y va d'une expérience qui concerne tout être humain, exposé à l'heure de la mondialisation à foule de composants identitaires et mémoriaux.

### Références bibliographiques

- Amar, Marlène, *La femme sans tête*, Paris, Gallimard 1993.  
-----, *Des gens infréquentables*, Paris, Gallimard 1996.  
Cohen, Annie, *Géographie des origines*, Paris, Gallimard 2007.  
Doukhan, Roland, *Berechit*, Paris, Denoël 1991.  
Guedj, Colette, *Le journal de Myriam Bloch*, JC Lattès 2004.

Sudaka-Bénazaref, Jacqueline: *D'un temps révolu – Voix juives d'Algérie*, Paris, L'Harmattan 2007.

### **Œuvres critiques**

Balandier, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 1951, p. 9, cité in : Marie-Claude Smouts, *La situation postcoloniale*, 2007, p. 32.

Bornand, Marie, *Témoignage et fiction : les récits de rescapés dans la littérature de langue française, 1945-2000*, Genève, Droz 2004.

Dahan-Feucht, Danielle, « Marlène Amar : Du silence à l'expression revendiquée d'une mémoire », in : *Expressions maghrébines*, « Nouvelles expressions judéo-maghrébines », Vol. 13, no. 2, hiver 2014, pp. 67-78.

Kaufmann, Jean-Paul, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Pluriel 2004.

Stora, Benjamin, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, Paris, Stock 2006.

Zaoui, Amin, « Les écrivains judéo-algériens », in : <http://www.liberte-algerie.com/culture/les-ecrivains-judeo-algeriens-souffles-226665>, consulté le lundi 18 août 2014 à 11 heures.