

### **Métissage Linguistique dans le Roman Beur**

L'objet de cet article est d'étudier la langue utilisée par les personnages de trois romans beurs et d'analyser comment celle-ci reflète leur degré d'intégration dans la société française. Il s'agit de : *Le Gone du chaâba* et *Zenzela* de Azouz Begag et *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed* de Mehdi Charef. Ces romans ont pour thème principal la vie quotidienne de groupes issus de l'immigration d'Afrique du Nord pris entre deux cultures ainsi qu'entre tradition et modernisme et ils nous permettent de voir les problèmes auxquels ils sont confrontés dans leurs efforts pour s'intégrer dans la société française. Il est utile à ce stade d'apporter une précision terminologique concernant la communauté maghrébine en France.

Étymologiquement le terme *émigré* s'applique à des groupes d'origine étrangère, expatriés pour rechercher des moyens de subsistance pour eux-mêmes et pour leur famille, qui peut être restée au pays natal ou l'avoir également quitté. Cependant, dans l'usage courant, ce terme désigne aussi leurs enfants qui ne sont pas reconnus par les Français comme partageant avec eux une identité sociale commune, même si ces jeunes sont nés en France et qu'ils n'ont eu que des contacts limités avec le pays de leur parents à l'occasion de courtes visites pendant les vacances.

De nombreuses appellations sont en usage pour désigner les populations issues de l'immigration maghrébine, entre autres : « seconde génération », « seconde G », ou sa variante en verlan « seconde èje » (Walter 1998 : 28), ou encore « les jeunes d'origine maghrébine », « les jeunes Arabes », « les enfants d'immigrés maghrébins », « les enfants d'origine maghrébine », « les Franco-Maghrébins », « les Arabeurs », et bien sur « les Beurs » (Begag 1990 : 82). Bien que l'usage de ce terme se soit généralisé, il est rejeté par des écrivains comme Azouz Begag car il sert à présenter tous les jeunes d'origine maghrébine comme un groupe homogène ayant tous les mêmes caractéristiques sociales. Cette standardisation a notamment pu servir « des desseins politico-idéologiques visant à les désigner comme réfractaires à l'intégration, voire à l'assimilation à l'identité nationale » (Begag 1990 : 75). En outre ce terme occulte le fait que ces jeunes sont des citoyens français. D'après Begag, « on ne peut pas décliner à l'infini les générations issues de l'immigration, de la première à la énième. Un jour, il faut savoir dire, ils sont Français » Begag (1990 :82). Malgré la controverse autour de ce terme, il est

rentré dans l'usage courant. Par exemple, la radio Beur créée en 1981 dans une banlieue parisienne diffuse maintenant ses émissions en arabe, en berbère et en français dans plusieurs villes de France (Toulouse, Aix-en-Provence, Marseille, Rouen, Grenoble entre autres) et grâce aux transmissions par satellite, elle est également captée dans les pays du Maghreb. Bien qu'elle ait changé de nom, elle continue à ce jour à faire usage du terme « Beur » puisqu'elle s'appelle maintenant « Beur FM »

#### Le roman beur

Depuis les années quatre-vingts de nombreux romans ont été publiés par des auteurs Beurs. Hargreaves (1996) a souligné les problèmes de classification de ce genre. Il constate que certaines librairies de France classent ces romans dans la section « littérature française » soulignant le fait que ces auteurs sont Français. D'autres les classent dans la section « littérature maghrébine » mettant ainsi l'accent sur l'origine des écrivains. Cependant ces romans ne sont pas écrits dans les langues maghrébines et ne traitent pas de thèmes liés aux maghrébins dans leur pays d'origine. En outre, si ces auteurs traitent de problèmes spécifiquement maghrébins, il ne s'agit pas de représenter une minorité ethnique qui revendique son appartenance à un groupe culturel maghrébin qu'ils voudraient promouvoir en France.

Ces romans traitent plutôt d'une prise de conscience d'une marginalité dans laquelle les personnages se trouvent, ne se reconnaissant plus très bien dans l'identité culturelle de leurs parents et où ils ne se reconnaissent pas encore tout à fait dans la culture majoritaire du pays d'accueil. Aussi certaines librairies les classent dans une section « immigration » qui semble les confiner dans la situation de marginalité qui est le thème de ces récits. Ces romans, écrits en français, ne peuvent pas être non plus classés dans la littérature francophone, qui désigne en général la production d'auteurs hors de la France métropolitaine. Or ces auteurs sont des citoyens Français qui vivent en France.

Comme la littérature beur, le cinéma beur s'est développé au début des années quatre-vingts avec des films écrits ou réalisés par des jeunes d'origine maghrébine sur des thèmes directement liés à leur vie quotidienne. Bosséno définit les films beurs ainsi :

A beur film is one which was made by a young person of North African origin who was born or who spent his or her youth in France, and which features beur characters.

(Bosséno 1992 : 49)

De la même manière, on peut définir les romans beur comme étant des romans écrits par des jeunes d'origine nord-africaine, nés en France ou qui y ont grandi et qui mettent en scène des Beurs comme personnages principaux.

Les romans que j'ai choisis ici ont pour thème le parcours de jeunes Beurs confrontés au racisme et au chômage ainsi que la crise identitaire qu'ils vivent à trois étapes importantes de leur vie : l'enfance d'abord, avec les conflits provoqués par le passage de la maison à l'école dans *Le Gone du Chaâba* (1986); puis la transition de l'adolescence à l'âge adulte qui finit mal dans le *Thé au Harem d'Archi Ahmed* (1983) puisque le héros termine en prison ; et enfin le choc de la prise de conscience de leur intégration dans la société française qui nécessite un tremblement de terre physique mais aussi culturel et identitaire dans *Zenzela* (1997).

Ces romans sont particulièrement intéressants car ils mettent en scène des jeunes mais aussi des familles nord-africaines, plus particulièrement d'origine algérienne, vivant en France. Ils nous permettent de voir les relations entre les différentes générations et leurs positions par rapport à l'intégration que nous percevons à travers leur comportement, leurs actions et bien sûr la langue dans laquelle ils s'expriment. *Le Gone du Chaâba* a été écrit en 1986 mais dans ce roman l'auteur relate son enfance dans un bidonville de la banlieue lyonnaise. Il nous présente en fait une vision de la société française de la fin des années soixante. Ainsi la période dans laquelle ces romans se situent s'étale sur une trentaine d'années et les dialogues dans ces trois textes nous permettent de voir l'évolution linguistique des personnages.

La langue arabe

Dans les trois récits, l'arabe est clairement la langue des parents. Mais dans le *Gone du Chaâba* c'est aussi la langue de la maison, celle dans laquelle s'expriment les adultes mais aussi les enfants. Ainsi lorsqu'ils reçoivent du courrier, c'est le petit Azouz qui « traduit en arabe » (*Le Gone du Chaâba* : 237). Dans la scène où M. Loubon, le professeur pied-noir, demande au petit Azouz s'il comprend l'arabe, celui-ci n'hésite pas à répondre :

M. Loubon me pose une dernière question, en arabe cette fois, un arabe algérien comme on parle à la maison. Il me dit :

— Tu comprends l'arabe ?

En français, je lui répons : Oui, je parle toujours arabe avec mes parents.

(*Le Gone du Chaâba* : 212)

Il est important de souligner le terme arabe algérien. Il faut rappeler que l'aire linguistique arabophone est caractérisée par une situation de diglossie dans laquelle deux variétés sont utilisées dans des fonctions bien déterminées. On trouve d'une part une variété dite « haute » qui est utilisée dans l'enseignement, la magistrature, et les médias. Cette langue nécessite un apprentissage formel par un passage dans le système scolaire. Étant standardisée, c'est celle-ci qui sert de moyen de communication avec les locuteurs des autres variétés dans les échanges entre pays arabes. D'autre part, il y a une variété dite « basse » non écrite et qui s'utilise presque exclusivement dans les relations familiales et informelles. Celle-ci varie en fonction des groupes sociaux et des zones géographiques car elle est acquise comme langue maternelle au sein de la cellule familiale d'abord puis au cours des relations avec les membres du groupe communautaire. Begag nous en donne quelque exemples :

Savez-vous comment on dit les allumettes chez nous, par exemple ? Li zalamite. C'est simple et tout le monde comprend. Et une automobile ? la taumobile. Et un chiffon ? le chiffoun.

(*Le Gone du Chaâba* : 213)

En arabe standard ces mots se disent *kibrit*, *siyara*, et *mimsah* respectivement.

Même si l'arabe qu'il parlait « ferait certainement rougir de colère un habitant de la Mecque » (*Le Gone du Chaâba* : 213) le petit Azouz revendique sa langue comme il revendique son appartenance à la communauté arabe du bidonville dans laquelle il s'inclut toujours en utilisant le pronom de la première personne du pluriel « nous ». Par exemple en classe :

Une discussion s'engage entre les élèves français et le maître. Ils lèvent tous le doigt pour prendre la parole... Nous les Arabes de la classe on a rien à dire.

(*Le Gone du Chaâba* : 31)

Puis Azouz prend la résolution de faire tout ce qu'il peut pour égaler les Français et commence à obtenir de bons résultats en classe. A partir de ce moment, il entre en conflit avec ses camarades qui lui reprochent :

T'es pas un Arabe, toi !

Aussitôt sans même comprendre la signification de ces mots, je réagis :

Si. Je suis un Arabe !

(*Le Gone du Chaâba* : 94)

Le Gone éprouve alors le besoin de se rassurer sur son identité :

T'es pas un Arabe ! T'es un Français ! Faux frère ! Fayot ! Mais que leur ai-je donc fait, aux cousins de la classe ? T'es pas un Arabe ! Si ! Je suis un Arabe et je peux le prouver : j'ai le bout coupé comme eux, depuis trois mois maintenant.

(*Le Gone du Chaâba* : 107)

Mais la langue française prend rapidement le dessus et, à l'adolescence, l'arabe n'est plus que la langue des parents, une langue que les jeunes ne maîtrisent plus. Certaines études ont montré que lorsque des populations d'immigrés se fixent dans un pays donné, l'usage de leur langue maternelle disparaît dès la deuxième génération. Dans la communauté maghrébine, « même lorsque les parents s'adressent à eux dans leur langue maternelle, les enfants leur répondent en français ». (Jerab 1988 : 31)

Dans *Le Thé au Harem*, Malika s'inquiète de la situation sociale de son fils mais également du fait qu'il ne la comprend plus lorsqu'elle s'adresse à lui en arabe. L'idée du retour au pays n'est pas encore un mythe et pour elle la langue est un élément indispensable de ce retour vers le pays d'origine :

Je vais aller au consulat d'Algérie, dit-elle maintenant à son fils, la Malika, en arabe, qu'ils viennent te chercher pour t'emmener au service militaire là-bas ! Tu apprendras ton pays, la langue de tes parents et tu deviendras un homme... sinon t'auras plus de pays, t'auras plus de racines. Perdu, tu seras perdu.

(*Le Thé au Harem* : 14)

Madjid répond toujours à sa mère en français et lorsqu'elle lui parle en arabe :

Parfois Madjid comprend un mot, une phrase et il répond, abattu, sachant qu'il va faire du mal à sa mère : mais moi j'ai rien demandé ! Tu serais pas venue en France je serais pas ici, je serais pas perdu...

(*Le Thé au Harem* : 14)

Le parler des parents

Pour communiquer avec leurs enfants qui ne maîtrisent plus l'arabe, les parents illettrés doivent utiliser un français rudimentaire, une sorte de pidgin semblable à celui qui était parlé en Afrique coloniale française et appelé, entre autres, « petit nègre » (*Petit Larousse* 1968). Ce parler avait été rendu célèbre à l'époque coloniale par la publicité du cacao Banania avec l'image du « nègre » portant sur la tête une chéchia rouge et s'exclamant : « Y a bon Banania ». En Algérie, le

« petit nègre » était un mélange d'arabe et de français mais aussi d'autres langues romanes parlées autour de la Méditerranée. Ce parler était également connu sous le nom de « sabir » ou plus familièrement « le petit mauresque » (Lanly 1962 : 21) ou encore « le pataouète » (Jones 1995 :127). Il était utilisé pour les échanges commerciaux dans les ports de la Méditerranée mais aussi entre les colons et les populations locales. Dans ce parler, la structure de la phrase est réduite au nom (sans déterminant), au verbe (généralement à l'infinitif) et aux pronoms personnels objets (plutôt que sujets).

Dans *Le Thé au Harem*, en parlant de la mère, Charef nous dit :

Elle parle un mauvais français avec un drôle d'accent et les gestes napolitains en plus.

(*Le Thé* : 12)

Il nous en donne un exemple lorsque Malika s'adresse à Josette qui menace de se jeter du balcon de son appartement :

Ya ! Chouette, fi pas ça, Chouette et li Stiphane y va pleurer, y va chercher la maman partout...

Je ti li trouve du travail, moi, Chouette, je ti li trouve ...à la cantine de l'école... serveuse, ti seras !... Ya Chouette ya Allah a Rabbi...

Ci une bien place...Chouette...ti tranquille à la cantine pour toujours...et ti seras content, ya Chouette... si ti pli... Demain Chouette... je dimande l'embauche pour toi... ci une place propre, i bien piyi... demain !

(*Le Thé au Harem* : 161)

De même le petit Azouz nous dit :

Ma mère n'a jamais parlé le français. Si, un peu. Avec le laitier qui venait apporter deux fois par semaine au Chaâba le lait et le beurre. Elle faisait rire tout le monde, même le laitier à qui je devais traduire la commande.

Donne-moi li zou, disait-elle.

Emma, les zeux ! la corrigeais-je sans cesse. Li zou. Ah ! et puis laisse-moi dire comme je veux. Il me comprend, lui, t'en fais pas, se défendait-elle.

(*Le Gone du Chaâba* : 146)

Begag qualifie ce parler « d'accent de foyer de la Sonacotra » (*Zenzela* : 108). Cet accent est caractérisé par l'assimilation des sons français inexistants en arabe aux sons les plus proches dans le système arabe. Par exemple, l'opposition sourde/sonore pour les occlusives bilabiales (/p/ et /b/) et les fricatives

labiodentales (/f/ et /v/) n'est pas réalisée car cette opposition n'existe pas dans le système de l'arabe. Ainsi la sourde /p/ est réalisée comme une sonore /b/.

Dans *Le Gone du Chaâba*, les femmes portent des « binouars » (*peignoirs*) et vont chercher l'eau à « lbomba » (*la pompe*). Le fils de Bouzid fait « di zbour » (*sport*) et il était très inquiet le jour où la « boulicia » (*police*) était venu enquêter au Chaâba. A l'inspecteur de police qui l'interrogeait, la mère de Azouz répond :

Si bas. Moi bâs barli rouni. Bas couprand  
*(je ne sais pas. Je ne parle pas français. Je ne comprends pas)*  
 (Le Gone du Chaâba : 123)

De même pour les fricatives labiodentales; mais dans ce cas c'est la sonore /v/ qui n'existe pas en arabe. Le père se fait du « moufissa » (*mauvais sang*) lorsque Azouz prend son « *filou* » (vélo) Au chauffeur de taxi qui lui demandait si tous les bagages étaient chargés, le père répond :

Oui, missiou ! Trois falises y dou cartoux. Si tau!  
*(Oui monsieur ! trois valises et deux cartons. C'est tout)*  
 (Le Gone du Chaâba : 139)

On remarque également dans ces exemples que les voyelles sont réduites au système des voyelles de l'arabe, représentées par un triangle avec trois positions vocaliques : une voyelle ouverte /a/ et deux voyelles fermées , l'une postérieure /u/ et l'autre antérieure /i/. De même les voyelles nasales n'existent pas dans le système phonologique arabe. Elles sont prononcées comme des voyelles orales. Par exemple, « atre » pour *entre*, « rizou » pour *raison*, ou « bou » pour *bon* :

Père (au copain de Azouz) :

Atre! Atre boire café. T'en as pas peur  
*(Entre prendre un café. N'aie pas peur)*  
 (Le Gone du Chaâba : 186)

Bouzid (à Louise) :

T'en a rizou, Louisa. Fou li fire digage di là, zi zalouprix. Li bitaines zi ba bou pour li zafa.  
*Tu as raison Louise. Il faut les faire dégager de là ces saloperies. Les putains c'est pas bon pour les enfants)*  
 (Le Gone du Chaâba : 50)

### Le parler des jeunes

Le français que parlent les jeunes Beurs constitue ce qu'il est convenu d'appeler le parler des jeunes des banlieues ou « le Céfran » (Seguin 1996), « le français contemporain des cités » (Goudailler 1997), ou encore « la tchatte de banlieue » (Goudailler 1997 ; Pierre-Adolphe 1998). Ces termes désignent le français familier utilisé par les jeunes dont le vocabulaire est constitué de nombreux mots d'argot, de verlan et de termes empruntés à la langue arabe. Le terme *arabe* dans cette communication désigne la variété basse utilisée en Algérie, pays d'où sont originaires les personnages qui nous intéressent ici. Par exemple dans *Le Gone du Chaâba* Azouz utilise des mots tels que « lamba » pour *lampe* au lieu de *misbah* en arabe standard ou « bitelma » pour *toilettes* au lieu de *mirhad* : « Zohra ! Où est l'lamba ? » demande Azouz à sa soeur pour faire les « quelques mètres qui séparent la maison des bitelma » (*Le Gone du Chaâba* : 17) Dans *Le Thé au Harem*, Madjid utilise « oualou » ou « macache » pour *rien* au lieu de *la shi* en arabe standard.

Et pour la sauter, Anita, oualou... rien, macache

(*Le Thé au Harem* : 25)

Le verlan, qui était déjà utilisé au siècle dernier (Calvet 1987 :24) et qui a été remis au goût du jour dans les années quatre-vingts — par des chanteurs tel que Renaud avec sa chanson « Laisse Béton » ou par l'intermédiaire du cinéma avec le titre du film *Les Ripous* sur toutes les affiches — est utilisé notamment dans *le Thé au Harem*. Par exemple : « Renoi » pour *Noir* (29) ou « Keubla » pour *Black* (31). Madjid propose à Solange « d'aller se faire un peu de némo, — monnaie — (66) et plus tard à ses copains d'aller à Deauville « draguer les vieilles pleines de keufri » — *fric* — (172). Depuis la publication du livre *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*, l'usage du verlan s'est généralisé pour devenir le procédé formel le plus important de la création lexicale du français contemporain des cités. Goudailler (1998) donne une description détaillée des règles de formation lexicale du verlan.

### Le chemin de l'intégration

*Zenzela* nous fait suivre les péripéties du jeune Farid lors de ses allers et retours entre la France et l'Algérie, Lyon et Sétif, ou Vaulx-en-Velin et El Ouricia, ballotté entre les deux rives de la Méditerranée, entre ses points de repère et ceux de ses parents. Lorsqu'il est en Algérie, son père n'est plus un étranger, un bicot



ou un bougnoul. Il redevient un homme et retrouve sa place dans la communauté à laquelle il appartient effectivement.

Ici, il était *quelqu'un*,<sup>1</sup> avec des amis, une histoire

(Zenzela : 28)

Par contre son fils, Farid, fait partie des « zimmigris » (Zenzela : 281) qui sont de passage, en visite temporairement dans le village natal de leur parents mais auquel il n'appartiennent pas vraiment. Lorsqu'il est au balcon de sa maison, une voisine s'adresse à lui en ces termes :

Et toi, le passager, descends nous rejoindre...

(Zenzela : 34)

Aussi, malgré la maison qu'il fait construire en Algérie, le père ne se fait aucune illusion sur l'avenir de ses enfants : ils feront leur vie en France. La mère de Madjid (dans *Le Thé au Harem*) voit sa démarche auprès de l'ambassade d'Algérie en France pour que son fils aille faire son service militaire en Algérie comme l'issue de secours qui permettra de rétablir des liens qu'elle sent disparaître. Au contraire, le père de Farid (dans *Zenzela*) ne veut pas qu'il fasse son service militaire en Algérie. Il le met en garde contre l'ambassade et le risque qu'il court d'être enrôlé de force s'il s'y rend. Farid n'a aucune intention de faire son service militaire mais pour « s'amuser à faire peur » à son père il lui demande :

Pourquoi ? Tu ne veux pas que je fasse l'armée ?

(Zenzela : 105)

Depuis son arrivée en France, la mère a pris de l'assurance dans son pays d'accueil malgré ses difficultés linguistiques. Elle refuse maintenant de se laisser corriger car « elle ne veut pas passer pour une paysanne fraîchement débarquée de son douar » (Zenzela : 63). Dans le bus elle demande :

Une place, z'il veau pli ...

Une quoi ? demande le chauffeur

Une place, j'ai corrigé par derrière.

Yemma s'est tournée vers moi furieuse, les lèvres pincées, prêtes à mordre.

Elle s'est mise à me parler en arabe.

Combien de fois dois-je te dire que je ne veux pas que tu traduises pour moi.

Je suis une adulte, non ?

(Zenzela : 63)

---

<sup>1</sup> En italiques dans le texte.

Mais après un exil aussi long même la mère n'est plus tout à fait sûre de l'avenir et du retour au pays d'origine :

Elle savait parfaitement de quel bord elle était, même si parfois elle avait des doutes...

(*Zenzela* : 21)

Farid, le narrateur adopte la position de l'observateur qui jette un regard sur la société de ses parents à laquelle il sent qu'il n'appartient plus mais dont il se sent encore prisonnier. Comme sa mère, il sait parfaitement à quel bord il appartient mais il n'ose pas l'admettre ouvertement. Il était « otage de la maison de Sétif, alors qu'elle était en voie de développement. » (*Zenzela* : 21) Il ne pouvait pas avouer à sa mère qu'il était amoureux d'une Française car ceci constituerait pour elle une confirmation de la rupture entre son fils et son pays d'origine. La maison qu'ils font construire en Algérie symbolise le cordon ombilical qui nécessitera une secousse tellurique pour le rompre définitivement. Il prend alors clairement conscience de sa situation et de la décision qu'il avait prise inconsciemment sans oser se l'avouer.

C'est drôle, la secousse que j'ai ressentie à ce moment là. Cela ne faisait plus aucun doute, nous n'allions jamais reconstruire de maison à Sétif. Il fallait planter la tente *ici*.<sup>2</sup>

(*Zenzela* : 139)

Farid est chez lui en France. Ses meilleurs amis s'appellent Patrick et Jésus et il est amoureux d'une Française qui s'appelle Anna. Il est bien conscient qu'il appartient désormais à une autre société et qu'il n'est pas question pour lui de retour sauf dans le cas de vacances ou pour proposer ses services d'aide aux rescapés du tremblement de terre. Il allait effacer le disque dur... et ouvrir un nouveau fichier de vie » (*Zenzela* : 139) Son degré d'intégration est également perçu à travers la langue qu'il utilise, qui appartient au registre familier certes mais qui peut être qualifiée de français standard contrairement au français de ses parents ou à celui des jeunes du *Thé au harem*.

### Conclusion

Le modèle français d'intégration des populations issues de l'immigration se base principalement sur l'intégration individuelle dans une citoyenneté commune dépourvue de tout particularisme distinctif. Les nouveaux venus sont censés se

---

<sup>2</sup> En italiques dans le texte.

fondre dans la majorité en perdant leurs caractéristiques ethniques, culturelles et linguistiques. Comme plusieurs nations européennes, « l'état français a fonctionné depuis deux siècles sur des mécanismes d'unification par l'uniformisation, la réduction et la simplification » (Worms 1995 : 53). Dans ce cadre l'acquisition de la langue française est une condition essentielle de l'assimilation des immigrés dans la société d'accueil. Il est donc intéressant de voir comment la langue utilisée dans ces récits révèle le degré d'intégration de chacun des personnages.

Ces trois romans montrent que la culture maghrébine appartient en fait aux parents plutôt qu'aux enfants et que le processus d'intégration est inéluctable : le retour au pays des parents est hors de question dès la deuxième génération. Ces récits peuvent être qualifiés de *romans beurs* dans la mesure où ils traitent de la communauté d'origine maghrébine mais ce sont aussi des romans français car ils sont écrits par des auteurs français sur des thèmes concernant la métropole. Hargreaves (1996) donne de nombreux arguments contre l'une ou l'autre de ces classifications : *francophone*, *maghrébine* ou *beur*, et suggère que le terme *beur* semble plus approprié car il est appelé à disparaître à l'issue du processus d'intégration qui est en cours. Ces écrits trouveront alors la place qui est la leur dans la littérature française :

the corpus which has so far been produced, like the word *Beur* itself, seems more likely to prove a transitional step along the road of incorporation into the mainstream of French cultural production

(Hargreaves 1996 : 43)

Ainsi le « *Gone du Chaâba* » comprend très tôt la valeur du livre et de la langue des livres pour devenir l'égal des Français. Très vite il décide : « A partir d'aujourd'hui, terminé l'Arabe de la classe. Il faut que je traite d'égal à égal avec les Français » (*Le Gone du Chaâba* : 62).

On peut donc conclure que cette littérature est le produit d'une étape transitoire dans laquelle se trouvent les écrivains Beurs sur le chemin de leur intégration dans la production culturelle majoritaire française.

### **Bibliographie**

- Begag, A. (1997) *Zenzela*. Paris : Seuil  
 Begag, A. (1986) *Le Gone du Chaâba*. Paris : Seuil  
 Begag, A. and Chaouite, A. (1990) *Écarts d'Identité*. Paris Seuil

- Bosséno, C. (1992) "Immigrant cinema : national cinema — the case of Beur film." in Vincendeau, G et R. Dyer *Popular European Cinema*. London : Routledge
- Calvet, L. (1987) « Le Renault sans peine » *Le Français dans le Monde* 207 : 48–49
- Charef, M. (1983) *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*. Paris : Mercure de France
- Goudailler, J.P. (1997) *Comment tu tchatches ! Dictionnaire du Français Contemporain des Cités*. Paris, Maisonneuve
- Hargreaves, A.G. (1996) "Writers of Maghrebian origin in France : French, Francophone, Maghrebian or Beur?" in Ibnlfassi, L. and N. Hitchcott (eds) *African francophone writing*, Oxford : Berg : 33–43
- Jerab, N. (1988) « L'arabe des Maghrébins : une langue, des langues » in G. Vermes (ed.) *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*. Tome 2 31–59
- Jones, R. (1995) "Pieds-noirs literature : the writing of a migratory elite" in King, R., J. Connell and P. White (eds.) *Writing across worlds : literature and migration*
- Lanly, A. (1962) *Le français d'Afrique du Nord : étude linguistique*. Paris. PUF
- Pierre-Adolphe, M. Mamoud, G. Tzanos (1998) *Tchatche de banlieue* Paris, Mille et une nuits
- Seguin, B. et Teillard, F. (1996) *Les Céfrans parlent aux Français*. Paris, Calmann-Lévy
- Walter, H. (1998) « Les Mots de Banlieue : Fragment de notre Histoire Contemporaine » in Pierre-Adolphe
- Worms, J. 1995 « Identités culturelles et gestion de la cité » in J. Saez (ed.) *Identités, Cultures et Territoires*. Paris, Desclée de Brouwer

Farid Aitsiselmi  
University of Bradford