

RECETTES POUR UNE CUISINE DE RÉSISTANCE: LA MISE EN  
MOTS DE L'IDENTITÉ MINORITAIRE DANS  
MILLE ANS UN JOUR D'EDMOND AMRAN EL MALEH<sup>1</sup>

RONNIE SCHARFMAN  
Purchase College, SUNY - USA

«Mais qu'est-ce qu'être Juif, Juif marocain, Marocain juif, indissociablement?»<sup>2</sup>

Cette question essentielle, cette quête d'identité qui motive et anime l'œuvre entière d'Edmond El Maleh, s'est posée par l'écrivain lui-même dans le contexte d'une méditation sur le choix d'écrire en langue française et ses significations multiples. Dans son intervention au colloque de l'Association pour la Promotion d'Échanges Interculturels au sujet de «La Littérature maghrébine aujourd'hui», qui s'est tenu à Naples en 1989, ce romancier judéo-marocain a désigné ce qu'il nomme « la singularité » de sa position. Singulier, soit, mais dont la singularité tient, me semble-t-il, à une pluralité de positions identitaires qui nous demande de problématiser le concept de « minoritaire » en opposition à « majoritaire ». A travers son œuvre, qui comprend les romans *Parcours immobile* (1980), *Aïlen, ou la nuit du récit* (1983), *Mille ans un jour* (1986), *Le Retour d'Abou el Haki* (1990), ainsi que les essais et nouvelles recueillis dans *Jean Genet, le captif amoureux* (1998), *Abner Abounour* (1995), *Le Café bleu*, *Zrerek* (1998), El Maleh revendique la consubstantialité, l'inspiration double que constituent sa « judéité » et son « arabité ». Son idée de l'identité ne relève donc pas de sa position subordonnée de *dhimmi*, sujet non musulman d'un état musulman. En tant que minorité protégée, les *dhimmi*s juifs du Maroc avaient même joui de l'égalité juridique depuis 1864, situation rare dans le monde islamique, où la relation entre le gouvernement protecteur et les « peuples du livre » non musulmans ne s'étendaient normalement qu'à la garantie de la liberté de la religion<sup>3</sup>.

Si El Maleh articule sa culture judéo-arabe comme unité hybride, comme ayant formé sa cohérence, les lignes de fuite qui désarticulent son sentiment

<sup>1</sup> Une version antérieure de cet essai a paru en anglais dans la revue « Paragraphe » vol. 18, 1, mars 1995. Il a été remanié et traduit en français par l'auteur, qui voudrait remercier ici vivement Prof. Jacqueline Chenieux-Gendron d'avoir bien voulu revoir la version française.

<sup>2</sup> Edmond El Maleh, *Une figure singulière*, in *Le Café bleu*, *Zrerek*, Paris/Maroc, La pensée sauvage/Le Fennec, 1998, p. 39

<sup>3</sup> Voir, à ce propos, Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1984

d'enracinement se trouvent ailleurs. Exilé spirituellement de l'état moderne d'Israël, et physiquement de son Maroc natal, El Maleh écrit dans la complication et l'intensification d'une aliénation plus profonde et archaïque. Et cela il l'attribue à l'imposition de la langue française au Maroc du Protectorat où il a grandi<sup>4</sup>.

Cet essai se propose d'explorer la mise-en-scène, dans le travail de l'écriture d'El Malen, des différentes situations de diaspora que sont les siennes. Issu de la communauté diglossique des juifs marocains, mais obligé par sa situation historique d'écrire en français, El Maleh évoque l'opacité paradoxale d'une identité plurilingue sevrée irrémédiablement de toutes ses sources. J'interrogerai les moyens et les endroits spécifiques où d'autres « langues » font irruption dans le texte d'El Maleh, afin de demander si l'on peut parler d'un usage « mineur » de la langue, tel que Deleuze et Guattari le définissent dans leur livre sur Kafka, ou encore, si le modèle tétraglossique de la langue tel qu'il est analysé par Henri Gobard pourrait nous aider à analyser ce texte « singulier »<sup>5</sup>.

El Maleh essaie de reterritorialiser, dans son discours, la dispersion irréversible qu'a été l'exode dramatique de la communauté juive-marocaine après la guerre Israélo-Arabe de 1948, la crise du Suez en 1956, et la guerre de six jours en 1967. Et il se trouve condamné à tenter cet effort dans une langue qui n'a jamais fonctionné comme vernaculaire maternelle dans cette communauté historiquement diverse. Loin d'être naïf, pourtant, il est pleinement conscient d'une certaine futilité du projet. L'hétérogénéité culturelle de laquelle son texte témoigne est perdue. La singularité dont il parle en est une aussi de solitude tragique et ne peut s'exprimer que dans l'écriture. L'écriture ne serait-elle donc pas le site double où il s'agit à la fois de préserver son identité minoritaire et de répéter la mort de cette identité même ?

Peut-être n'existe-t-il plus rien qui ressemble à une judéité marocaine, peut-être est-ce une terre perdue, et perdue avec elle toute la vie d'un peuple d'une personnalité profondément attachante. Alors ce récit et ceux qui le suivront ne seront qu'un long soupir de nostalgie, une oraison funèbre, une double mort, puisque la langue étrangère où elle se dit abolit la première, l'originelle. (El Maleh, p. 40)

<sup>4</sup> Une des stratégies du Protectorat français fut d'accorder certains privilèges aux juifs marocains, dont le mouvement massif vers la scolarisation en français. Cet effort fut la responsabilité des écoles de l'Alliance Israélite.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : Towards a Minor Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique: analyse tétraglossique*, Paris, Flammarion, 1976

Il analyse le processus aliénant d'acculturation tel qu'il fut pratiqué par un des instruments les plus efficaces et ambigus du colonialisme français, à savoir les écoles pour enfants juifs gérées de la métropole par l'Alliance Israélite Universelle. Les résultats de cette éducation pour l'écrivain, c'est-à-dire celui dont la constitution même est liée à la langue, sont dévastateurs. Dans le passage suivant, El Maleh interroge le rapport douloureux et ambivalent à la langue française que son éducation a nourri :

Les juifs marocains sont ainsi arrachés à leur langue, le judéo-arabe, et non le yiddish ou l'hébreu comme on pourrait le penser (l'hébreu étant alors uniquement la langue sacrée de la prière), arrachés aussi à leur culture dont ils ignorent tout, à la culture et à l'histoire du pays dont ils sont partie intégrante. L'entreprise d'assimilation se développe rapidement, touchant surtout une élite et tend à une véritable aliénation : il s'agit de tuer l'indigène dans le juif marocain, dans la totalité de sa personne, sa manière de vivre, de se nourrir, de s'habiller, de s'éduquer. Même la vie affective, la sensibilité, les modes de pensée n'échappent pas à ce processus d'aliénation.... Où est donc la singularité, l'expression d'un paradoxe? Qu'un juif marocain en vienne à écrire en français, il y aurait là une sorte de logique naturelle...sauf à se poser une question fort impertinente à première vue, qu'est-il advenu de la judéité et de la maroquinéité, on devrait dire de l'arabité de cet écrivain, revêtu à s'y méprendre des vêtements neufs de l'occidentalité...une disparition totale de la figure originelle?... Mais l'œuvre littéraire est là, c'est elle qui assure la validité de ce que l'on peut dire. (El Maleh, p.38)

Si la nourriture, le vêtement et l'abri constituent des manifestations irréductibles de l'identité culturelle, il est intéressant de remarquer dans le passage cité plus haut, et plus loin dans la même intervention, que souvent El Maleh décrit la langue en termes métaphoriques d'abri et de vêtement. Il semble dire que l'on peut revêtir d'autres habits, vivre même sous un autre toit, tout en ayant l'air de se sentir chez soi. Cependant, en tant que minorité menacée, il comprend qu'il est susceptible d'être expulsé d'une maison de la fiction dont il n'est pas le propriétaire, et libre seulement dans la prison de la langue de l'autre pourvu qu'il l'infléchisse, la subvertisse, afin de lui faire dire les positions multiples d'où il écrit. S'étant ainsi approprié la langue française, El Maleh pourrait dire, tout comme Edmond Jabès, exilé lui d'Égypte à Paris en tant que juif, que cette langue était son seul domicile, son seul pays. Mais à la différence de Jabès, le texte d'El Maleh est criblé d'interventions et interférences de son judéo-arabe dialectal, son français travaillé, comme par en dessous, par quelque chose qu'on pourrait identifier comme le retour du refoulé. Je voudrais suggérer ici que cet effet fonctionne à la fois comme mise-en-scène et comme stratégie de résistance à l'acculturation totale. Écrire ne se sépare pas de la relation à la langue, et El Maleh insiste sur le fait qu'une des spécificités du travail littéraire réside

dans l'imprévisible, dans l'inconnaissable de ce qui se révélera par les pouvoirs d'écriture, et par eux seuls. Dans *Une Figure singulière* toujours, il emploie les métaphores du vêtement et de l'abri afin de jouer sur les aspects du caché et du révélé de l'identité par rapport à l'expression littéraire :

Nous avons longtemps habité une maison que nous pensions être notre propriété légitime, nous en avons tiré une extrême jouissance, exploré toutes les richesses et les avantages qu'elle pouvait offrir, puis soudain un jour quelqu'un vient frapper à la porte et nous découvrons qui nous ne sommes pas chez nous, que nous occupons un lieu que n'est pas nôtre.... Il est vain d'essayer d'expliquer comment une langue parle à l'intérieur d'une autre.... Comment une écriture peut-elle trahir sous la texture de ses vêtements, un corps qui appelle une autre nudité? (El Maleh, p. 43)

Dans son essai intitulé *Itinéraires judéo-maghrébins*, le critique Marc Gontard analyse chez El Maleh le travail sur la langue française par l'arabe dialectal comme une sorte de bilangue khatibienne. Il souligne combien El Maleh manie l'arabe, sans intention d'exotisme, et sur le fait que les expressions qu'il utilise ne sont jamais traduites en bas de page, mais « interviennent comme forme emphatique qui redouble le discours »<sup>6</sup>. Il établit un répertoire de telles irruptions qui comporte, par exemple, « de simples mots qui viennent trouser le texte, l'opacifier : (les *reqqas*)...des expressions argotiques françaises hybridées par le dialecte populaire : (*merdas*)...parfois des phrases entières, dédoublant la langue de culture sous la montée irrépréhensible du dialecte maternel : (« il écoutait, bercé, les petits mots, tendre chair maternelle : *azizi* s'il fallait le plaindre, *rohé*, mon âme, *naabibasq*, *nokhoubask en mchi capar aalek*, sacrifice incantation pour attirer sur elle les maux qui pourraient atteindre l'enfant chéri, mais elle, elle uniquement au monde pouvait donner à ces mots le pouvoir absolu de cette secrète doublure » (El Maleh, p. 122). Il faudrait citer encore les expressions idiomatiques qui ponctuent les discours des intellectuels maghrébins où le dialectal réapparaît en guise d'interjections, d'injures, de formules religieuses : (*Chemaa Israel, Allah Istar*)<sup>7</sup>.

Mais Gontard n'identifie pas de lexique spécifiquement révélateur qui émane de la vie quotidienne, et en particulier, des aspects qui ont à voir avec l'alimentation, le vêtement, le foyer. Pourtant, ce vocabulaire pénètre le

<sup>6</sup> Marc Gontard, *Itinéraires judéo-maghrébins*, in "Itinéraires d'écritures/ Peuples méditerranéens", 30, janv-mars 1985, pp.123-128. Les exemples entre parenthèses dans mon essai sont tirés de *Mille ans, un jour*, alors que ceux de Gontard viennent d'un autre roman d'El Maleh, *Aïlen, ou la nuit du récit*.

<sup>7</sup> Marc Gontard, *Ibid.*, pp.133-134

texte, fonctionnant comme rempart contre l'assimilation, marque de l'intraitable différence, ainsi que témoin d'une appartenance double.

Dans un article paru dans « Research in African Literatures », Guy Dugas note le lien important constitué par des réminiscences culinaires entre un individu et le passé communautaire, remarquant que plusieurs écrivains maghrébins d'origine juive ont même écrit des livres de recettes de cuisine (voir, à ce propos, L. Jaffin, *150 Recettes et 1001 souvenirs d'une juive algérienne*). Selon lui, l'inscription mémoire-préservation-illusion de survivance que trace l'héritage culinaire demeure à la fois source et ressource, participant en même temps du souvenir et de l'hallucination<sup>8</sup>.

Chez El Maleh, cependant, le recours aux scènes de table judéo-maghrébine n'est pas une simple indulgence régressive, nostalgique, où il serait question de se rappeler la cuisine maternelle servie dans la langue maternelle. Afin de mieux cerner la stratégie discursive dans une scène de ce genre que j'étudierai de près plus loin, je propose d'abord de résumer le schémat des quatre fonctions linguistiques esquissé par Henri Gobard.

Gobard distingue entre les fonctions vernaculaires, véhiculaires, référentielles et mythiques dans l'emploi que l'homme fait de la langue, insistant sur la nature plurielle de tout code. On pourrait rapprocher cette analyse de ce que Deleuze et Guattari identifient comme territorialisation, déterritorialisation, et reterritorialisation qui sont à l'œuvre pour une communauté spécifique se servant de ces langues. Or, Le Maroc est un pays pluriglossique, où plusieurs langues vernaculaires existent simultanément, y compris l'arabe dialectal et le berbère; où le français, l'arabe, et maintenant l'anglais co-existent comme langues véhiculaires; où l'arabe et le français sont en compétition comme langue référentielle; et où l'arabe classique demeure la langue des fonctions sacrées aussi bien que « mythiques. » Avant la guerre Israélo-Arabe en 1948, lorsque la communauté juive du Maroc, celle d'où émane le texte d'El Maleh, comptait encore presque 250,000 habitants, la carte linguistique était encore plus riche, comprenant une population ancienne parlant elle-même plusieurs dialectes. Parmi ces dialectes on trouvait : le judéo-berbère, parlé par les plus vieilles tribus berbères judaïsées; l'hakétia, mélange d'espagnol, d'arabe et d'hébreu, parlé par les juifs venus au Maroc fuyant la persécution Wisigoth; et la « bilangue » judéo-arabe à laquelle El Maleh se réfère, langue à la base d'arabe vernaculaire avec quelques bribes d'hébreu et des différences légères de prononciation et d'intonation. Bien sûr, pour la communauté juive, c'est l'hébreu plutôt que l'arabe qui fonctionne comme langue mythique selon les catégories de Gobard, celle capable d'opérer une reterritorialisation spirituelle et religieuse mais qui, pour Nessim, le protagoniste éclairé,

<sup>8</sup> Guy Dugas, *An Unknown Maghrebian Genre: Judeo-Maghrebian Literature of French Expression*, in "Research in African Literatures", 23:2, Summer 1992, p.26.

intellectuel, et athée d'El Maleh, demeure une langue étrangère, celle qui le sépare, plutôt que celle qui le lie, à sa communauté d'origine.

Une telle situation linguistique complexe sert à El Maleh de plusieurs manières différentes. Elle lui permet, par exemple, de faire alliance avec la culture marocaine sans avoir à supprimer l'autre terme de son identité hybride quand il a recours au lexique vernaculaire, tout en jouant ces deux pôles contre le français colonisateur, langue véhiculaire de son écriture. Ainsi, par exemple, lorsqu'il décrit la visite de Si Hamza, musulman pieux et père de Majid, l'ami proche de Nessim, à l'autorité coloniale française. Majid vient d'être arrêté pour activité subversive anti-coloniale, et son père va plaider son cas. Parce que Si Hamza est une figure respectée, et parce que son fils, Majid, a appris sa ferveur révolutionnaire en tant qu'étudiant boursier en France, choisi exprès par le commandant français local comme jeune intellectuel prometteur, la rencontre dramatique entre les deux hommes sera mise-en-scène comme un argument entre deux pouvoirs, deux idéologies, en conflit. Leur dialogue aura lieu en français, bien sûr, dotant ainsi le commandant d'une position de supériorité. Mais El Maleh truffe son texte d'expressions arabes, d'abord comme pour armer Si Hamza de sa langue maternelle. Dans sept lignes de texte, nous identifions: *bournous*, *koumia*, *jellaba*, *selham*, *babouches*, mots employés tous pour décrire les habits de Si Hamza, ou ceux des gardes marocaines, au *kechla*, siège de l'administration coloniale. C'est comme si le vêtement traditionnel de Si Hamza était épaulé par une trame de mots arabes, lui donnant ainsi la fonction de résister doublement à l'assimilation française, une fois sur le corps du personnage, et une seconde fois dans le corps même du texte. Et c'est alors pour représenter l'identité contestataire du personnage au niveau du récit. C'est donc un autre lexique qui est placé sous les yeux des lecteurs que nous sommes. Je voudrais suggérer que l'éruption du vernaculaire a ici deux fonctions. D'une part, d'être le lieu de résistance à l'assimilation, et d'autre part, de contourner le pur effet nostalgique par une reterritorialisation dont le statut est politique.

J'en arrive à la scène en question. L'irruption du lexique vernaculaire est centrée sur le culinaire, comme pièce de résistance ici, plutôt que sur le vestimentaire. La scène, qui est préparée avec soin et même, semblerait-il, mise-en-scène, pour le lecteur, vaut d'être contextualisée et citée en entier. Le triumvirat de protagonistes mâles du roman, trois jeunes gens qui représentent chacun une position hybride, sont les suivants : Nessim, le juif marocain athée européenisé; Majid, le marocain marxiste; et Louis, le français colonial, mystique, orientalisant, qui a failli se convertir à l'Islam. Amis proches à cause de leurs différences surprenantes, les trois montrent une grande tolérance les uns envers les autres, tout en restant convaincus de leurs propres positions idéologiques. Ce qui complique cette intimité complexe est la liaison entre Nessim et la femme française de Louis, Antoinette. Attirés chacun vers l'altérité de l'autre, Nessim et Antoinette

découvrent une passion sans culpabilité à laquelle ils acquiescent discrètement. C'est Antoinette qui insiste pour être invitée avec son mari chez Nessim, afin de faire la connaissance de ses parents, déjeuner avec eux, observer leurs mœurs juives, leur style de vie.

Nessim participe des deux mondes, la société coloniale d'une part, et celle, plus traditionnelle, de ses parents de l'autre, et devrait ainsi jouer le rôle de médiateur entre les deux. Mais le récit d'El Maleh n'a rien de linéaire, et il n'y a pas de narrateur, ni de point de vue, ni d'adresse stables. Des sauts entre passé et présent, entre narration et dialogue, des sauts associatifs et l'emploi de la technique du courant de conscience, rehaussent l'effet d'un récit perméable à toutes les voix, tout comme la maison ancestrale de Nessim semble perméable à toutes les influences culturelles, en démentie aux notions vaguement stéréotypées qu'a Antoinette en ce qui concerne le mode de vie des juifs. Le décor hétérogène du salon, de son piano et paravent chinois, qui déclenchent des réminiscences et une digression sur la « Belle Époque » et les jeunes filles juives qui venaient danser la quadrille, le fox-trot, jouer aux cartes à l'espagnol, jusqu'aux porcelaines de Limoges, la grande table ovale importée d'Angleterre, et l'immense glace de Venise, tout cela est présenté au lecteur en même temps qu'à Louis et Antoinette, qui entrent, prévenus, cependant, par le commentaire ironique du narrateur : « Les choses avaient des accents familiers, une manière rassurante de vous accueillir, puis soudain un rire, un sourire ironique, ludique, démoniaque, de déjà vu vous happe, dérobe son visage et vous jette, incertain, errant à travers des paysages mouvants, changeants. » (El Maleh, p. 102) A qui cet aparté s'adresse-t-il, et pourquoi à la deuxième personne? El Maleh, ne nous avertit-il pas ainsi de ne pas réifier la scène qu'il va nous présenter, de ne pas la réduire à une identité mineure singulière, totalisante, homogène? En partie il avait déjà préparé son terrain au moment où Nessim refuse d'inviter *La Nesrania*, l'équivalent en judéo-arabe de *goy*, pour le repas du Shabbat. Afin de respecter la tradition, et ne souhaitant pas répondre au fantasme exotique d'Antoinette, Nessim n'ouvre sa maison que pour un déjeuner « de tous les jours ». Et pourtant, toute la scène est structurée autour des souvenirs de toutes sortes de spectacles d'amateur et de performances qui eurent lieu dans cette maison, et le lecteur est mené comme si c'était à travers l'œil d'une caméra ou encore, comme s'il s'agissait d'un tableau vivant.

Faut-il y voir la déconstruction de quelque notion préalable que nous aurions de l'authenticité de l'identité culturelle? Le texte nous a déjà prévenus à maintes reprises que le familier, le connu ou le connaissable risquent de virer, sans préavis, du domestique à l'*unheimlich*. C'est dans la langue elle-même que ce glissement soit imperceptible, soit violent, s'inscrit. Tous les hôtes sont à table, laquelle est mise formellement, élégamment même, avec porcelaines de Limoges, argenterie, verres de crystal, à la nappe blanche impeccable, et aux serviettes amidonnées,

repassées. Et puis, tout d'un coup, la scène se met à vibrer avec tout l'impact du retour du refoulé :

...puis soudain la table de fête vire, rompt ses attaches, l'éclat des saveurs et des parfums arrivés des cuisines, soulèvement, rébellion, danse triomphale des corps cuivrés, le sucré, le doux, l'alphabet mystique enveloppé dans la coquille d'un mot innocent, *zafrane, kamoun, karouya, ibzar debana, gouza, gouza sahraouia, kharkoum, felfela, soudania, skingbir, madnouss, kasbour*, les fourchettes désarmées, les couteaux aussi, les doigts entrent dans la viande onctueuse, l'enchantement opère, la raideur fond dans la tiédeur des délices, le cerveau, pacifié, apaisé, glisse sur des rêves lisses. (El Maleh pp. 103-04)

Cette litanie d'épices, récitée dans l'arabe dialectal, comprend le cumin, le carvi, le safran, le poivre noir, le persil, le coriandre, le gingembre, la muscade, la maniguette, etc. L'intervention de cette énumération dans le français, aussi bien que les herbes et épices désignées, constituent une reterritorialisation du patrimoine culinaire de la culture judéo-marocaine. Mais l'enjeu de cette scène est des plus sérieux. La personnification de la table et du couvert, leur abdication, pour ainsi dire, l'acquiescement à la séduction sensuelle de prendre la chair de la viande avec les doigts, tout suggère un plaisir d'une perversité polymorphe qui désarme et participants et lecteur. Ces interventions déstabilisent et réjouissent, en dilatant et papilles et discours. Mais l'expérience ne risque-t-elle pas d'être illisible à la fin? Et que faire de la mise-en-scène évidente?

Les arts de la table, les règles du maintien, du savoir vivre, subissaient l'assaut d'une nourriture exubérante, éclatante de vie, se jouant avec ironie des chicanes, des stratégies élaborées pour l'appivoiser, la domestiquer. On s'épuiserait en vain à chercher le maître de ce tableau de composition savante. (El Maleh p. 104)

El Maleh n'est-il pas lui-même en train d'abandonner le mythe de maîtrise de l'auteur? Ou encore, en avouant sa soumission volontaire, son assujettissement au signifiant, ne mange-t-il pas ses propres mots? Si nous continuons notre digestion de cette fête discursive, persévérant dans la lecture de ce passage, nous arrivons à comprendre que nous jouons le même rôle qu'Antoinette. Dans notre désir de consommer, de dévorer la culture (de l') autre, nous, lecteurs francophones, nous nous identifions à ses efforts pour comprendre ses sens et sensations, d'assimiler la pratique propre à la minorité à celle véhiculaire, référentielle :

...d'un mot Antoinette aurait voulu fixer les sables mouvants, tailler des impressions précises, s'agripper à des repères solides dans le torrent de ces

coulées de saveur, de sensations, dans le bruissement de cet univers où elle venait de pénétrer en vain la familiarité la plus intime, l'Autre se jouait des tentatives pour l'emprisonner, et au moment où il paraissait apaisé, apprivoisé, prêt à céder il repartait de plus belle, triomphant comme un chant libre. (El Maleh pp. 105-06)

La scène est bien travaillée, mais non pas en tant que piège. La distance qu'en prend l'auteur oscille entre celle d'une construction consciente d'elle-même, et celle de l'enchantement surpris d'un témoin que « la vie quotidienne suivait son cours, inventive, créant ainsi ses propres mutations. » Je voudrais suggérer alors, en guise de conclusion, une lecture allégorique des pratiques discursives chez El Maleh. Tout comme il refuse à Antoinette les réflexes réducteurs dans ses efforts pour cerner « l'exotique, » « l'étrange, » « le différent, » ainsi refuse-t-il au lecteur le luxe d'une catégorisation facile de son texte. Il ne s'agit pas d'une version à la Deleuze des effets d'une littérature mineure qui enrichirait le texte artificiellement, le gonflant « d'exubérance et de surdéterminations » enracinées dans maints archétypes. En encadrant la scène du déjeuner comme faim d'exotisme, il renverse notre attente. Au lieu de nous nourrir de clichés, il libère le signifiant, insiste sur la souveraineté du désir, et, tout en nous permettant de « goûter » (à) la différence, résiste à l'assimilation.

La communauté dépeinte dans ce roman, marocaine de nationalité, juive de confession, est hybride de culture : judéo-arabe. Mais son appartenance territoriale a atteint un point de non-retour avec l'exode massif des juifs vers La France, Israël, le Canada. Exilé à Paris, obligé d'écrire dans la langue française de sa formation, El Maleh a choisi le seul site possible d'où résister à l'effacement total de son identité. Luttant contre une nostalgie vide et la folklorisation qui s'ensuit – et on se rappelle la scène du spectacle caricatural de fête juive monté pour touristes revenant au pays natal – El Maleh continue à suivre sa seule recette de survie : approfondir son appartenance au territoire du texte littéraire.