Marina Ortrud M. Hertrampf (Passau)

La diaspora turque et la posture postmigrante chez Sema Kılıçkaya

Abstract
France is a country shaped by migration. Its traditionally assimilation-based integration policies, however, complicate the interpretation of migration as cultural enrichment and hinder a positive understanding of the development of hybrid identities and multiple cultural and linguistic belongings—aspects that, according to Naika Foroutan, are crucial for the formation of a postmigrant society. While French society cannot be described as postmigrant in this sense, some authors (not only those with their own migration background) exhibit a distinctly postmigrant posture. This article illustrates this through an analysis of Sema Kılıçkaya's novel *La langue de personne* (2018), thereby focusing on the largely unexplored situation of people with a Turkish-Kurdish migration background.

1 Migration, postmigration et posture postmigrante en France

La France est l'un des plus anciens pays d'immigration d'Europe : la migration est donc une réalité et une normalité en France. Aujourd'hui, près d'un citoyen sur dix dans l'Hexagone a une histoire de migration.

Le modèle d'intégration français, qui est celui de l'assimilation complète, empêche dans une large mesure les processus de changement dynamiques de la culture et de la société dus à l'immigration. C'est sans aucun doute l'une des raisons des problèmes complexes de la France avec le racisme structurel, la ségrégation urbaine et les désavantages intersectionnels d'un modèle de société basé sur la reproduction sociale. C'est pourquoi on peut dire que la France est un pays marqué par les migrations, c'est-à-dire un pays qui est post-migrant d'un point de vue temporel. Le concept sociologique de la postmigration – sans un trait d'union –, défini par des chercheurs allemands tels que Naika Foroutan (2019) et Erol Yildiz (2015), désigne en revanche une société marquée par l'expérience de la migration. La postmigration est donc plutôt une attitude, une posture qui considère les cultures et les sociétés comme dynamiques et hybrides (cf. Hertrampf 2026). Reste à discuter si l'Allemagne est vraiment une société postmigrante dans ce sens – mais si nous regardons du côté de la France, nous constatons que la politique d'immigration et surtout d'intégration de la France a beaucoup plus de mal à comprendre les processus dynamiques de diversification culturelle et les changements culturels comme des effets positifs de la migration. La France ne peut donc pas être décrite comme une société postmigrante, même si de nombreuses personnes en France le réclament une attitude de résistance anti-hégémonique – comme un assez grand nombre d'auteurs et autrices qui défendent une posture postmigrante. Celle-ci exprime une prise de conscience, une prise de position sociopolitique et un concept poétique qui « est une façon de donner le ton » (Meizoz 2007 : 32). La notion de la posture est donc conduite et discours à la fois :

> c'est, d'une part, la présentation de soi, les comportements publics en situation littéraire (prix, discours, banquets, entretiens en public, etc.), et, d'autre part, l'image de soi donnée dans et par le discours, ce que la rhétorique nomme l'ethos. En parlant de „posture" de l'auteur, on veut décrire relationnellement des effets de texte et des conduites sociales. (Meizoz 2007 : 21)

Quand on parle de la migration vers la France, on pense surtout à l'immigration en provenance du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne, c'est-à-dire des anciennes colonies françaises. Ce que beaucoup de gens ignorent, c'est que la France abrite la

deuxième plus grande diaspora turque d'Europe après l'Allemagne. Et pourtant les particularités de cette communauté en France sont fortement méconnues.

2 De la Turquie vers la France : une immigration méconnue

Aujourd'hui, environ 700 000 Turcs résident en France dont la moitié ayant acquis la binationalité française. Cette diaspora est en croissance démographique, via la poursuite de l'immigration et une forte natalité. L'immigration turque en France, tellement méconnue, débute au milieu des années 1960 pendant les Trente Glorieuses, lorsque la France et la Turquie signent un accord bilatéral relatif au recrutement de travailleurs turcs à destination de la France. En effet, c'est la même stratégie des fameuses *Gastarbeiter* – des travailleurs dites « invités » – qu'on retrouve en Allemagne.[1]

L'immigration turque se distingue de l'immigration nord-africaine notamment par l'absence de liens historiques forts, en particulier ceux liés à la colonisation. De plus, la diaspora turque en France présente certaines caractéristiques qui amènent des sociologues comme Jérôme Fourquet (2019 : 171) à la qualifier d'« isolat turc ». Sa réputation d'être repliée sur elle-même et fidèle à son pays d'origine tient au fait que l'islam turc en France est structuré séparément de l'islam « arabe », avec ses propres mosquées et organisations contrôlées et financées par la DITIB, le puissant organe religieux sunnite de Recep Tayyip Erdoğan à l'étranger. Cette forte alliance entre religion et politique turque explique pourquoi la diaspora turque vote majoritairement pour Erdoğan. Par ailleurs, c'est au sein de cette diaspora que l'on trouve le moins de maîtrise du français et que l'on parle le plus exclusivement sa langue maternelle, ce qui en fait le groupe ethnoculturel d'immigrants le plus endogame.

Cependant, comme c'est souvent le cas, la réalité est bien plus complexe car au sein de la minorité turque il y a une autre minorité (cf. Eisenberg/Spinner-Halev 2005) : outre le groupe important de personnes sunnites d'origine turque, ayant majoritairement immigré en France pour des raisons économiques, on trouve également une minorité de réfugiés d'origine turque, motivés par des raisons politiques et religieuses. Il s'agit de personnes de nationalité turque arrivées en France en tant que réfugiés politiques au titre de la Convention de Genève, notamment des Kurdes, souvent alévis, sympathisants du Parti communiste.[2] Le fait d'avoir dû vivre dans la clandestinité dans leur pays d'origine abandonné se reflète également chez ce sous-groupe de personnes d'origine turque dans leur forte tendance à l'appartenance à leur communauté.

3 La condition postmonolingual : de la langue natale vers le translinguisme littéraire

« Ma patrie, c'est la langue française », telle est la phrase souvent citée d'Albert Camus à propos de son appartenance nationale.[3] Il est bien connu que la langue est conçue comme patrie, c'est-à-dire que l'individu s'identifie en grande partie à la langue avec laquelle il a été socialisé. Ce lien étroit entre langue et identité est remis en question dès que l'espace linguistique est quitté par la fuite, l'exil ou la migration et que la langue natale entre en contact avec une autre langue. Un phénomène qui

[1] Sur l'histoire de l'immigration turque, voir Akgoñul 2020 et Débarre/Petek 2019.

[2] L'Alévisme est une foi islamique qui s'appuie sur l'unité de l'humanité avec le divin et la recherche de la vérité intérieure et préfère l'expérience spirituelle directe aux rituels formules. Pour plus d'informations sur la migration des Alévis turcs, voir Issa 2017 et Massicard 2013.

[3] Cf. Breen 2019.

d'ailleurs est devenu quasi normal dans le monde globalisé marqué par des flux migratoires les plus divers.
Comme le montre Yasemin Yildiz dans *Beyond the Mother Tongue : The Postmonolingual Condition* (2013) pour la littérature germanophone, l'influence d'autres langues conduit à un enrichissement dynamique et à un décloisonnement transculturel des littératures de langue nationale. Des concepts tels que le translinguisme, l'exophonie ou la xénographie tentent de saisir ces réalités interlingues des littératures de la (post-)migration.[4] Des écrivain.e.s translingues sont généralement des écrivain.e.s qui n'écrivent pas dans leur langue natale, mais dans la langue du pays dans lequel ils ont migré (pour quelque raison que ce soit) qui fut acquise tardivement mais avec laquelle ils/elles se sont familiarisé.e.s au point que la langue du pays d'accueil est devenue leur langue d'expression littéraire. Il est très remarquable de constater que des écrivain.e.s translingues pratiquent souvent « l'écriture de soi pour explorer la relation singulière qu'ils entretiennent avec leur langue d'adoption. » (Ausoni 2018 : 6-7)
L'adoption (volontaire ou forcée) d'une langue autre que la langue natale renvoie à une identité hybride. En plus, le choix de la langue de l'exil comme langue d'écriture est souvent également une prise de position politique dans la mesure où l'abandon de la langue familière depuis la plus petite enfance peut aussi signifier la prise de distance explicite avec le pays natal, sa politique, sa société et sa culture.

4 Sema Kılıçkaya – une autrice française de racines alévies

Sema Kılıçkaya est née en 1968 en Turquie, à la frontière syrienne, dans un milieu alévi. Elle est arrivée en France avec ses parents à l'âge de quatre ans. Socialisée et scolarisée en France, elle a suivi des études de littérature et de civilisation anglo-saxonnes. Elle est agrégée d'anglais et travaille comme enseignante et traductrice. Elle a commencé sa carrière en tant qu'écrivaine française en 2004 avec la publication de son premier livre, *Anadolu*, un recueil de contes traditionnels d'Anatolie. Son premier roman, *Le Chant des tourterelles*, parait en 2009. Dès son DEA sur l'immigration turque en Grande-Bretagne l'autrice s'interroge sur les questions d'identité et de langues – une problématique qu'elle met au centre de *La langue de personne* qui a reçu le prix France-Turquie en 2018, l'année de sa parution.
Avec ce roman, Sema Kılıçkaya s'inscrit dans deux tendances de la littérature de la postmigration. Tout d'abord, le roman s'inscrit dans la tendance à mélanger des éléments biographiques et fictionnels. En effet, les autofictions, les autosociobiographies et les romans à caractère biographique dominent la production littéraire des auteurs et autrices ayant une histoire migratoire (cf. Hertrampf 2026 : 7). C'est également le cas du roman de Sema Kılıçkaya, dont le personnage principal s'appelle Fatma, mais présente quelques similitudes biographiques avec Sema : « L'histoire est délicate et la vraie vie vécue transpire par tous ses pores. En réalité roman, témoignage et essai pourraient bien s'entremêler ici pour donner une forme hybride d'ouvrage triplement riche. » (Holstein 2018)
Deuxièmement, les protagonistes des romans de la postmigration sont pour la plupart des transfuges sociaux qui écrivent des romans de filiation. Cela est vrai pour *Ajar-Paris* (2022) de Fanta Dramé, *Une enfance française* (2024) de Farida Khelfa comme pour le *La langue de personne* de Sema Kılıçkaya où le déclencheur

[4] Pour une discussion terminologique des termes xénographie, exophonie et translinguisme, voir Hertrampf/Mistreanu 2024 : 10.

du retour au foyer des parents est une maladie ou le décès des (grands-)parents. La confrontation avec le milieu, les structures sociales, culturelles et linguistiques de l'enfance marquée par l'immigration conduit à une remise en question de l'identité française et à une réflexion sur l'histoire souvent méconnue de la migration des parents. En plus, elle invite à s'interroger sur la langue et la culture des pays d'origine des parents, qui sont devenues le plus souvent étrangères aux protagonistes.

5 Le retour ou le début d'une recherche d'identité

L'histoire du retour de Fatma, la narratrice autodiégétique de *La langue de personne*, est située dans une petite ville de la région Grand Est. L'action se situe peu après l'attentat terroriste islamiste contre la rédaction parisienne du journal satirique *Charlie Hebdo* le 7 janvier 2015. Cet événement, qui s'inscrit dans une série d'attentats islamistes en France, représente le contexte de la situation sociale tendue en France dans laquelle se déroule le roman.

Le déclencheur du retour de Fatma après une vingtaine d'années dans l'HLM de son enfance et de sa jeunesse est le cancer de son père. Fatma – rebelle contre la religion et la tradition turque dès qu'elle était jeune fille – s'était enfuie de l'étroitesse du foyer parental pour mener une vie libre en tant que femme indépendante dans le pays supposé des possibilités illimitées (les États-Unis). Dès sa naturalisation en tant que Française, Fatma a rompu avec la culture, la religion et la langue de sa famille et s'est inventé une nouvelle identité de Française victorieuse :

> Un prénom si répandu, qui était également celui de la fille d'un prophète que je ne reconnais pas comme le mien, un prénom dont la signification même m'était odieuse et qui, pourtant, était prémonitoires : chamelle sevrée. En quittant ma famille, j'avais accompli le sevrage moi-même et adopté le prénom inscrit sur la montgolfière décrite dans le roman de Jules Verne. Par le choix de ce prénom, Victoria, j'avais tracé mon destin, décidée à avancer en conquérante, en victorieuse. (Kılıçkaya 2018 : 152)[5]

Aux États-Unis, la « petite Française » (Kılıçkaya 2018 : 160) était la maîtresse de Rob, un professeur de littérature beaucoup plus âgé qu'elle. Il la vénère et la reconnaît intellectuellement comme sa « fairy » (Kılıçkaya 2018 : 161), mais il ne voulait pas divorcer. Après avoir quitté sa vie américaine, la fille perdue revient alors chez elle et retrouve sa sœur cadette Élif, qui est restée à la maison, a été mariée à Hakan, un « pacha » (Kılıçkaya 2018 : 85) égocentrique. Élif est mère de trois adolescents, Deniz, Ali et Damla.

Le retour à la maison déclenche une remise en question massive de l'identité de la protagoniste qui, pendant sa jeunesse en France, a toujours été « l'autre à l'intérieur » (« other within » ; Boyarin 1994) : « J'habitais la France sans l'habiter complètement. » (Kılıçkaya 2018 : 122) Ce sentiment de ne pas appartenir pleinement à la société française d'autrefois était lié à son altérisation par la société majoritaire française. Dès son retour, Fatma est pourtant profondément préoccupée par l'auto-exclusion de la diaspora turque qu'elle remarque avec son regard quasi extérieur qui la fait de nouveau une autre à l'intérieur. En même temps, la narratrice présente ainsi une facette de la société française méconnue par la plupart des lectrices et lecteurs.

5 Auto-exclusion et perte d'identité linguistique

[5] Cette citation illustre très bien l'écriture toujours pleine d'humour de l'autrice, qui a un penchant pour les associations et les jeux de mots, comme ici la figure étymologique « sevrée » – « sevrage ».

Le fait que la communauté de la diaspora turque soit très endogame est illustré par l'histoire de Deniz qui s'est finalement fiancé à une Turque, au grand soulagement de sa famille :

> Il était financé à Ayla maintenant, une fille de chez nous. La relation avec la Black avait duré plusieurs années. Mais la mixité n'allait pas jusqu'au mariage. Même chez les Alévis, cette minorité de Turquie à laquelle nous appartenions et était réputée progressiste ? […] Élif avait eu de l'affection pour la petite Noire. […] Mais la communauté avait fait pression, c'en était devenu intenable. Sans parler de la réaction du père. Des « cousins » avaient discuté avec le jeune homme, lui avaient fait entendre raison. Une union avec une étrangère, c'était le fossé culturel garanti, la mésentente pour plus tard, le divorce…Et puis une Noire, il ne fallait pas y songer quand même ! (Kılıçkaya 2018 : 28-29)

L'altérisation (« une fille de chez nous ») et le racisme (« la Black », « une Noire ») qui se fait sentir ici, et qui, au grand embarras de la narratrice, est également présent chez les alévis – généralement connus pour leur attitude tolérante et ouverte–, se manifeste également dans les animosités historiques entre Turcs et Grecs, illustrées de manière exemplaire par les spécialités culinaires comme la feta respectivement le *beyez peynir* : « Elle était en train de prépare une salade grecque, enfin turque si l'on se place du point de vue turc. C'étaient, cependant, les mêmes ingrédients. J'ai observé ses gestes : sa main, le couteau, les tomates, le concombre, les oignons, la feta en dés – sauf qu'elle ne portait pas le nom de feta, bien sûr. » (Kılıçkaya 2018 : 24)

L'attachement au nationalisme turc – surtout présent chez Hakan qui a un « drapeau turc en miniature » (Kılıçkaya 2018 : 106) accroché dans sa voiture – étonne d'autant plus la narratrice que c'est l'hégémonisme turc qui a enlevé à ses grands-parents alévies leur langue maternelle, le zaza, et a fait de cette langue la « langue de personne », tournure qui donne son titre au livre (cf. Kılıçkaya 2018 : 54 et 153). D'une certaine manière, la narratrice considère la perte de la langue d'origine de sa famille comme un phénomène transgénérationnel de la minorité dont elle appartient : ses grands-parents ont perdu le zaza, elle a perdu le turc, la langue de ses parents. Il est intéressant de noter que Sema Kılıçkaya préfère le terme de langue natale à celui de langue maternelle :

> La langue maternelle. Pourquoi l'appeler ainsi ? La transmission se faisait-elle uniquement par le biais de la mère ? La langue était-elle un fluide qui transitait par le cordon ombilical, un nutriment qui plus tard passait par le lait ? […] Je lui préférais de loin « langue natale » qui désignait plutôt l'idiome dans lequel nous étions nés. J'étais née dans la langue de ma mère et de mon père. Je m'étais lovée dans le berceau de leurs mots. Leurs phrases s'étaient déployées pour se faire route sur laquelle dessiner mes premiers pas. La route avait ensuite fourché, ma langue aussi, et j'avais poursuivi mon chemin dans la langue d'ici. Sur le promontoire d'une culture nouvelle, à pleins poumons j'avais respiré cette langue. La migration de mes parents m'avait arrachée à la langue natale. (Kılıçkaya 2018 : 65)

Alors que le français est devenu la langue de Fatma et donc un élément central de son identité, la génération post-migrante ne semble s'identifier ni à la France ni au Français dans la même mesure.

6 L'identité franco-turque – une question de génération ?

Les expériences quotidiennes de racisme structurel ainsi qu'un accès plus facile aux médias turcs alimentent chez la génération post-migrante, c'est-à-dire les enfants et petits-enfants d'immigrés (principalement musulmans), un certain tournant conservateur, une sorte de *cultural backlash*, dans lequel l'altérité est explicitement mise en avant (cf. Berg 2020). Ce phénomène se reflète également dans *La langue de personne* : Contrairement à Fatma, qui avait toujours honte de sa non-francité

(cf. Kılıçkaya 2018 : 35) et a toujours essayé de rendre son altérité invisible et d'être reconnue comme Française (cf. Kılıçkaya 2018 : 25), sa nièce essaie de se faire remarquer en tant qu'étrangère et de défendre des traditions et des valeurs que ni sa mère ni Fatma ne respectaient pas. Fatma boit du vin avec grand plaisir et rejette non seulement l'idée d'un dieu masculin (cf. Kılıçkaya 2018 :19-20), mais, dans l'esprit de la laïcité républicaine, elle essaie de bannir tout ce qui est religieux de la langue : « Dieu se nichait dans de nombreux recoins du langage et il fallait l'en faire sortir. Je décidai que la version laïque de Dieu merci était heureusement. Pour parler intégralement laïc, il fallait expurger la langue de toutes les références au Tout-Puissant. » (Kılıçkaya 2018 : 98)

Damla, en revanche, respecte strictement les règles de l'alimentation halal, a le « visage fermé » (Kılıçkaya 2018 : 25) – elle porte donc un foulard – et veut aller à une école coranique (cf. Kılıçkaya 2018 : 23). Contrairement à sa mère et à sa tante, elle ne s'intéresse ni à la littérature, ni à la langue française qu'elle ne maîtrise pas bien. Cela se montre dans ses incertitudes quant à la grammaire, à l'idiomatique[6] ou à l'orthographe :

> J'avais aperçu la copie de Damla, une rédaction sur les métiers susceptibles d'attirer les adolescents. J'étais restée quelque peu perplexe devant son introduction : « Comme le dit Chéspire, toubib or not toubib. Mais les ados d'aujourd'hui n'ont plus envie de devenir médecins. *Spontément* je dirais qu'ils préfèrent être rappeurs… » (Kılıçkaya 2018 : 64)

Alors que Damla parle surtout le français comme langue parlée et comme sociolecte du verlan (cf. Kılıçkaya 2018 : 89-91), sa grand-mère, atteinte de démence, perd tous ses mots, quelle que soit la langue. Baba (le père de Fatma), en revanche, reste bavard jusqu'à sa mort – y compris en français – mais dans sa forme idiosyncratique de la langue d'accueil :

> *Méchanterie*, *haïssance*, c'étaient les mots crées par la logique linguistique de Baba pour qui le français était une langue étrangère. Ses inventions faisaient toujours sens. Il trouvait cohérent de parler de *révolutionniste* puisque l'on disait communiste. Capitaliste ou socialiste. Les adeptes des génuflexions à la mosquée, ceux qui le prenaient à partie parce qu'il avait un penchant pour le côtes-du-rhône, il les avait surnommés les *mosquetaires* de la religion. (Kılıçkaya 2018 : 38)

Dans une sorte d'hommage à son père, et toujours avec un clin d'œil humoristique, la narratrice crée son propre Français néologique :

> En plein Paris, en plein jour, des fous de Dieu, à qui il a déplu de voir leur prophète caricaturé, ont tout bonnement fait la peau aux *caricatureurs*.
>
> Ce mot n'existe pas, je le sais, mais il me plaît de l'inventer. Comme il me plaît d'en décréter d'autres : *caricatueurs*… (Kılıçkaya 2018 : 11)

En conclusion, on peut dire que *La langue de personne* est un plaidoyer féministe qui veut promulguer une autre France, une France plus diverse, enfin de compte plus postmigrante.

6 En guise de conclusion : un plaidoyer féministe pour une posture postmigrante

À la fin du roman, la situation entre Hakan, qui est devenu le « nouveau patriarche de la famille » (Kılıçkaya 2018 : 179) après la mort de Baba, et les trois sœurs et Damla, s'aggrave. La pierre d'achoppement de la conspiration des femmes est la réaction de Hakan à l'*outing* de la plus jeune sœur Benj et à son annonce de vouloir épouser son amie. Quand Hakan se montre prêt à commettre un crime d'honneur,

[6] Cf. aussi Kılıçkaya 2018 : 89 et 105.

c'est Damla qui supplie sa tante de l'aider – en turc et sous son vrai nom. En effet, c'est un moment de révélation pour Fatma :

> Maintenant nous faisons bloc contre le titan. Contre tous les tians de la communauté. Ils sont nombreux, leur ombre est lourde. […] Nous trouvons refuge l'une dans l'autre. Et Damla est avec nous. Qui m'a appelée de mon vrai prénom. Paradoxalement sauvée par la violence du père, Damla est la rédemptrice du monde. (Kılıçkaya 2018 : 185)

D'un seul coup, Fatma se rend compte que c'est le mutisme identitaire qui pousse la jeune génération à se rebeller, ce qui apparaît comme un *backlash* culturel. La solidarité de Damla avec sa tante lesbienne montre pourtant que son conservatisme n'est finalement pas une conviction intérieure motivée par la religion, mais une posture rebelle et le signe d'une recherche de sa propre identité hybride : « En revanche la génération de Damla s'était redressée comme le scorpion. Ces jeunes hypertrophiaient ce qu'on leur demandait d'atrophier. Ce faisant – et c'était là leur erreur -, ils mettaient en lumière la part la plus ténébreuse de la culture d'origine. » (Kılıçkaya 2018 : 167)
Ce constat unit les femmes qui ne veulent plus être soumises, ni par un système patriarcal de leur culture d'origine, ni par la prétention hégémonique de la France en matière de langue et de culture. Les subalternes prennent donc la parole dans leur langue à elles :

> Je regarde mes sœurs, ma nièce. À cet instant, je sais précisément qui nous sommes. Nous sommes les bâtisseuses d'un monde nouveau. Contre celle des titans, nous forgerons notre propre langue.
>
> Une langue qui, enfin, fait de nous des personnes. (Kılıçkaya 2018 : 186)

Ce plaidoyer contre toute forme d'intersectionnalité et pour la liberté de chacun.e est en même temps un plaidoyer contre le monolinguisme exigé dans la conception française de la nation (cf. Kılıçkaya 2018 : 166). Formulée de manière poignante par l'anaphore, Sema Kılıçkaya insiste plutôt sur le fait que les langues servent à l'échange et à la coexistence, et non à la division des hommes et femmes :

> *Ils* veulent nous faire croire que les langues ont été forgées dans le feu de la discorde au point culminant de la tour de Babel, qu'elles sont, à l'image des peuples qui les parlent, irrémédiablement inconciliables, irréconciliables. *Ils* veulent nous faire croire que les langues séparent. Mais nous voyons bien que chaque langue vibre de l'écho d'une autre, qu'elle diffuse l'éclat disparu du commencement des choses. (Kılıçkaya 2018 : 133)

Avec sa conception dynamique de la langue et de la culture (cf. Kılıçkaya 2018 : 129), l'autrice s'oppose à toute idéologie du pouvoir masculin (« *Ils* ») qui empêcherait la communication et chercherait à diviser des communautés au sein de la société. Tout à fait dans l'esprit de la posture postmigrante, elle soutient ainsi l'idée que toutes les langues et cultures apportées par la migration enrichissent la société du pays d'accueil et que chaque identité est dynamique et l'amalgame productif d'un processus continue de formation.

Bibliographie

Akgönül, Samim (2020) : *La Turquie nouvelle et les Franco-Turcs une interdépendance complexe*. Paris : L'Harmattan.

Association Elele (dir.) (2007) : *Turcs en France. Album de familles*. Saint-Pourçain-sur-Sioule : Bleu autour.

Ausoni, Alain (2018) : *Mémoires d'outre-langue. L'écriture translingue de soi*. Genève : Slatkine Érudition.

Berg, Miriam (2020) : « Cultural Proximity or Cultural Distance ? Selecting Media Content among Turkish Diasporic Audiences in Germany », *Diaspora* 20:3, 354-371, DOI : 10.3138/diaspora.20.3.005.

Boyarin, Jonathan (1994) : « The Other Within and the Other Without », in : Silberstein, Laurence J. and Cohen, Robert L. (éds.) : *The Other in Jewish Thought and History : Constructions of Jewish Culture and Identity*. New York : New York University Press, 423–52.

Breen, Gina Marie (2019) : « Neither Algerian, nor French : Albert Camus's Pied-Noir Identity », *Mediterranean Studies* 27, 210-233.

Débarre, Ségolène/Petek, Gaye (2019) : *Histoire des turcs en France*. Bordeaux : Éditions du Détour.

Eisenberg, Avigail/Spinner-Halev, Jeff (éds.) (2005) : *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*. Cambridge : Cambridge University Press.

Foroutan, Naika (2019) : *Die postmigrantische Gesellschaft : Ein Versprechen der pluralen Demokratie*. Bielefeld : transcript, DOI : 10.14361/9783839459447.

Fourquet. Jérôme (2019) : *L'Archipel français*. Paris : Seuil.

Hertrampf, Marina Ortrud M. (2026) : « Littérature et postmigration en Allemagne et en France », in : *Lendemains* 194/195.

Hertrampf, Marina Ortrud M./Mistreanu, Diana (2024) : « Les espaces des xénographies féminines de langue française », in : Hertrampf, Marina Ortrud M./Mistreanu, Diana (éds.) : *Langue(s) et espaces dans les xénographies féminines en français*. Munich : AVM, 7-11, DOI : 10.23780/9783960916314.

Holstein, Clémence (2018) : « Chacun sa langue, chacun son destin », *ActuaLitté*, 19/06/2018. [https://actualitte.com/article/18619/chroniques/chacun-sa-langue-chacun-son-destin, consulté le 29 décembre 2025]

Issa, Tözün (2017) : *Alevis in Europe voices of migration, culture and identity*. London/New York : Routledge.

Kılıçkaya, Sema (2018) : *La langue de personne*. Paris : Emmanuelle Colas.

Massicard, Élise (2013) : *The Alevis in Turkey and Europe*. London : Routledge.

Meizoz, Jérôme (2007) : *Postures littéraires. Mises en scène moderne de l'auteur*. Genève, Slatkine.

Yıldız, Erol (2015) : « Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit », in : Hill, Marc/Yıldız, Erol (éds.) : *Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*. Bielefeld : transcript, 19-36.

Yildiz, Yasemin (2013) : *Beyond the Mother Tongue : The Postmonolingual Condition*. New York : Fordham University Press.