

Karima Lazali

Le trauma colonial

*Une enquête sur les effets psychiques
et politiques contemporains de l'oppression
coloniale en Algérie*



A La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Introduction

La difficile reconnaissance des effets du trauma colonial

L'idée d'écrire cet ouvrage est née de la comparaison entre mes expériences de psychanalyste à Alger et à Paris. Les outils usuels de cet exercice de libération subjective permettant au sujet de découvrir ses propres aliénations ne suffisaient pas à provoquer chez mes patients algériens une séparation des diverses injonctions de l'intime, du social et du politique. La notion de «résistance» convenait peu pour penser cette difficulté à sortir de l'interdit de penser et à s'autoriser de se vivre pleinement autre et singulier. Les effets thérapeutiques étaient bien au rendez-vous, mais alors qu'une cure analytique, où qu'elle se déroule, s'apparente toujours à une révolution de l'intime, à Alger, cette révolution constamment recherchée reste presque systématiquement inachevée, à l'état de projet, sans cesse contrariée par un Autre: la famille, le politique, le religieux... Comment analyser ce trait d'une révolution confisquée de l'intime? Et que masque ce goût mélancolique pour la plainte?

Si la subjectivité fuit en permanence toute forme d'assignation identitaire, politique, linguistique ou historique, il n'empêche qu'elle utilise tous ces éléments pour tisser les fils invisibles de l'intime. Ainsi il ne peut exister d'exercice de la psychanalyse dans un « lieu-dit » du monde sans la réinventer d'abord avec chaque patient, mais aussi avec tous les éléments constituant le «bain» du sujet. Loin de tout culturalisme, la question se pose donc de savoir ce qu'un psychanalyste véhicule du politique sous-jacent à sa pratique. Et comment une cure peut aussi apporter un éclairage sur le tissage socio-politico-linguistique à l'œuvre dans la société.

L'histoire de la colonisation française en Algérie,
zone *blanche* de la mémoire et du politique

Ma pratique de la psychanalyse se déroule dans une dynamique de langues - français et arabe - et de territoires - France et Algérie - différents. Cette situation a probablement aiguillé une certaine sensibilité à la différence, dans ce qu'elle dévoile de la « chose » politique, ici et là, et de ses incidences sur le subjectif. A Paris, le nombre incroyable de patients français en analyse qui à un moment ou un autre de leur trajet évoquent incidemment le signifiant « Algérie », dans un marasme générationnel, interpelle. Ces patients français, issus le plus souvent de la troisième génération postcoloniale, se disent encombrés par une histoire coloniale vécue souvent au niveau des grands-parents impliqués dans la colonisation ou la guerre d'indépendance, dont ils savent très peu de chose. Il est étonnant de constater la manière dont ces héritiers sont travaillés par des questions relatives à la honte et à la responsabilité. Exprimant un sentiment aigu de malaise, ils sont pris dans une histoire qu'ils n'ont pas connue et qui, le plus souvent, leur a été transmise dans un épais silence. Leurs questions peuvent ainsi se formuler: que faire et comment hériter de quelque chose qui s'est déroulé antérieurement à ma venue au monde et dont je ne peux parler pour des raisons que j'ignore ? Quelles ont été les véritables positions politiques des parents et grands-parents dans la « colonialité », terme qui désigne cette longue période (cent trente-deux ans) de domination et de violence, alors qu'ils maintiennent pour leurs descendants un interdit de penser? Comment élaborer son histoire personnelle lorsque le silence parental rejoint le *blanc* du politique?

Une réponse pourrait être que l'Algérie infiltre fortement le discours des analysants parce que l'analyste à qui ils s'adressent est familière de cette question. Pourtant ces patients sont venus, au départ, la rencontrer pour des symptômes singuliers *a priori* sans aucun lien de près ou de loin avec cet épisode de l'Histoire. Et à un moment de leur parcours analytique, ils formulent leur impression douloureuse d'être l'otage d'une histoire irrecevable dont ils ne savent que faire. Suivre la musicalité du signifiant « Algérie » mène donc à entrer dans une zone *blanche* de la

mémoire et du politique. Les travaux d'historiens ne peuvent suffire pour aider ces patients à élaborer l'impensé dont ils héritent, car la subjectivité excède le fait historique. En revanche, elle appelle et nécessite une recevabilité par le politique. Sans cela, la part d'Histoire refusée par le politique se transmet de génération en génération et fabrique des mécanismes psychiques qui maintiennent le sujet dans une honte d'exister.

Dans l'Algérie d'aujourd'hui, la permanence de la question coloniale est criante, au point de nous amener à la penser en termes de matrice historique. Mais il s'agit, dans son expression officielle, d'une histoire figée, univoque et donc privée d'épaisseur. Elle est l'affaire du politique, sans doute d'ailleurs sa seule et grande affaire. Tout se passe comme si l'évocation des effets destructeurs de la colonisation ne pouvait relever que d'un consensus qu'il serait inutile de questionner par des analyses pluridisciplinaires. Le fait colonial fait Un, il est massif et clôt le débat.

Le travail que je propose ici provient donc d'abord d'un étonnement renouvelé, découvrant que, en Algérie comme ailleurs, la compréhension actuelle de la colonialité relève toujours de l'impensé. La fabuleuse plainte qu'expriment tant de patients masque ainsi le fait que tout est mis en place, en Algérie comme en France, pour assurer la persistance de cet impensé, afin que jamais ne se dévoile la question de la responsabilité de chacun dans la construction de l'Histoire, envisagée comme fait et interprétation du fait. L'Histoire est amputée et les sujets sont interdits de visiter les recoins de leurs histoires familiales, souvent complexes, pleines de nuances et de subtilité. Le constat de cette irrecevabilité de l'histoire coloniale, ici et là, a imposé la nécessité d'y entrer autrement, en renonçant à ses parts légendaire et mythique, au profit de l'arrière-scène du fait historique.

L'Histoire ne parle pas seule, ce sont les sujets qui la font parler et, dans le meilleur des cas, ils en disputent l'interprétation aux historiens et aux politiques. La psychanalyse ne peut se passer de l'Histoire et, pourtant, à ne se servir que d'elle, nous raterions la part intime qui travaille inlassablement à l'interpréter. La pratique de la psychanalyse à Alger est à cet égard très éclairante pour envisager comment la part subjective est tout autant historique qu'anhistorique. Le sujet,

d'où qu'il soit, se construit dans et par l'Histoire. Mais il s'y retranche aussi pour fuir et se dérober à toute question portant sur sa responsabilité. Que de fois n'avons-nous pas entendu des patients affirmer: «Je suis comme cela à cause de l'histoire que j'ai eue»; ou des collègues en institution de soins: «Il est ainsi parce que son histoire est celle-là.» Le sujet vise en permanence un dépassement de l'histoire et pourtant, au moment où il est censé s'en libérer, il s'y réenglue et s'en sert de couverture. Alors, comment lire et se servir de l'Histoire sans que celle-ci écrase la manière dont chaque sujet est le premier lecteur, la sienne et l'histoire collective ?

Pour aborder les effets de la colonialité sur les subjectivités contemporaines en Algérie, j'ai utilisé dans ce livre les travaux d'historiens sur cette question ainsi que des oeuvres de la littérature algérienne, essentiellement de langue française, afin de lier des énonciations de fiction aux énoncés historiques de faits, car le texte littéraire est le plus proche de la texture subjective. Un détour au demeurant fécond à mes yeux, car il m'était impossible de citer le Verbatim des paroles d'analysantes et d'analysants qui m'ont conduite à ce livre, d'abord pour des raisons de confidentialité épineuses en Algérie, dans la mesure où y sévit la hantise du dévoilement, au sens religieux comme laïque du terme. La cure psychanalytique reste d'ailleurs réservée à une petite minorité de personnes soucieuses de préserver l'espace de leur parole et inquiètes du moindre signe du non-respect du secret inhérent à la séance. Par ailleurs, la question du colonial travaille les discours par des *blancs* de la pensée et de la parole qui, le plus souvent, passent par des actes hors discours.

En commençant cette recherche, j'ai été surprise de constater qu'il existe très peu de travaux cliniques en Algérie et en France sur les effets psychiques de la colonisation, en dehors de ceux de Frantz Fanon dans les années 1950, qui nous a laissé une mine d'informations et d'analyses rigoureuses sur les atteintes psychocorporelles dues à la colonisation¹. Sa mort

1. **Frantz FANON**, «*Écrits psychiatriques*», in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, textes réunis, introduits et présentés par **Jean KHALFA et Robert YOUNG**, La Découverte, Paris, 2015.

prématurée à trente-six ans, en 1961, et le peu de recherches cliniques ultérieures dans ce domaine ne permettent guère de se référer à des analyses concernant l'après-coup des conséquences psychiques et leurs modalités actuelles de survivance. Nous nous aventurons donc ici sur un territoire peu exploré, aux frontières mouvantes. En revanche, cette préoccupation des effets cliniques du colonial apparaît très clairement dans d'autres champs disciplinaires: histoire, anthropologie, sociologie, littérature. Comment penser cette tache aveugle dans le champ clinique et psychanalytique? N'y a-t-il pas lieu d'accorder aux effets du colonial un statut particulier? Les catégories existantes, dont la notion de traumatisme, suffisent-elles à penser la violence coloniale?

Sans doute pas, d'autant que l'existence de cette tache aveugle dans les corpus du soin psychique est la messagère discrète d'une autre affaire : le silence ancien des représentations publiques dominantes quant aux violences coloniales et sa continuation actuelle dans nombre de disciplines scientifiques, en particulier en sciences humaines cliniques. Pour les ex-colons comme pour les ex-«indigènes», des restes de la logique coloniale survivent dans les discours, les pensées et les pratiques. De l'intraitable est en jeu, au sens premier du terme «traiter»: prendre soin et examiner. Ce constat apparaît quelle que soit la position des sujets - ex-colons et ex-colonisés - dans la colonialité. L'affaire s'entend à travers les *blancs* d'une écriture des deux côtés de la Méditerranée. Elle dévoile une difficulté à poursuivre un travail clinique précis de recensement des problématiques et de décryptage des résidus sourds de la violence coloniale. Point de diversité sur ce plan, mais cruauté d'un partage tu et illisible. Ce *blanc* insistant bruit d'une force de frappe bien réelle dans le social, en Algérie comme en France. Ces héritages déploient pour le clinicien un pan inédit du psychisme, à savoir l'existence d'un champ de survivances qui ne fait pas trace, alors qu'il est pourtant pleinement actif au niveau des subjectivités et des discours politiques. Le clinicien entre ainsi dans un univers où l'histoire est privée d'archives (aux sens réel et métaphorique). Désormais, il ne s'agit plus d'un travail de déconstruction, mais bien de construction de traces, restées hors mémoire.

Une nécessaire approche transdisciplinaire

Cette mission de dévoilement reste pour le moment l'apanage des historiens, qui accomplissent un travail indispensable sans pouvoir tenir compte des subjectivités troublées et agissantes. Par ailleurs, la restitution des faits historiques n'offre pas en France la possibilité d'une circulation transdisciplinaire, comme cela existe au sein des *postcolonial studies* anglo-saxonnes. Ces travaux ont longtemps été peu accessibles en langue française, alors même qu'ils prenaient appui sur les travaux des derniers grands théoriciens de langue française : Césaire, Sartre, Fanon, Memmi, Lacan, Derrida, Foucault. Quelque chose de cette histoire française, pensée et élaborée à l'étranger, est paradoxalement difficilement traduisible sur nos rivages. Cette étrangeté apparaît symptomatique de la poursuite d'un impossible partage, d'une constante déperdition de la pensée et de la recherche.

En France, il semblerait que le traitement de cette «affaire» repose sur le fantasme que l'histoire de la colonisation serait le seul apanage des historiens et des ex-«indigènes». Et, en Algérie, le colonial est tellement bien l'affaire des ex-colonisés que nous en perdons le goût du débat et de la complexité. Passez votre chemin, il n'y a rien à entendre! De part et d'autre, c'est une impossible rencontre, effet de la colonialité... Et cette problématique ne peut s'aborder si l'on dissocie les champs disciplinaires, car elle en traverse plusieurs et ouvre pour chacun d'eux de nouvelles perspectives. A moins d'accepter que la dissociation grossière des temps passé, présent et futur obéisse à la continuation d'un travail de dessèchement et de non-rencontre propre à l'univers colonial.

En Algérie, les effets de la colonialité sont tellement bien incrustés dans les psychismes des individus qu'il devient difficile d'isoler la part de destruction réelle et le rapport souffrant à l'«identitaire» quelle a provoqué, au fil des générations, des noyaux organisateurs des subjectivités et du lien social. La colonialité est donc pleinement incluse dans les subjectivités. Elle est aujourd'hui reçue comme un fait historique univoque et indiscutable, au point de gommer l'éventualité que le premier interprète de l'Histoire soit d'abord le sujet.

C'est sans doute pourquoi les séquelles de la colonisation n'apparaissent le plus souvent dans les discours actuels que par une plainte vindicative et douloureuse, qui sans cesse accuse l'Autre du colonial sans pouvoir dire en son nom quelque chose des impacts de l'Histoire sur l'histoire individuelle. En Algérie, tout se passe comme si la colonisation ne pouvait qu'être le *trauma*. Alors que, en France, l'éventualité du trauma colonial se renverse très souvent en capitalisation pour le politique: les «bénéfices de la colonisation» pour les sujets ex-«indigènes». Le politique tente ainsi de faire disparaître le fait historique et frappe d'irrecevable la part subjective de l'Histoire. Là aussi, il n'existe pas de travaux cliniques qui pensent la spécificité de ces traumatismes et leurs incidences sur le lien social pour nous sortir de l'enfer de cette dualité qui est une poursuite de la guerre avec d'autres moyens.

Le dispositif de cet ouvrage, alliant psychanalyse, histoire et littérature pour dégager le fil invisible du politique, peut être jugé problématique pour chacune de ces disciplines. Néanmoins, il nous est apparu adéquat pour traiter la «chose» politico-subjective de la colonialité en Algérie, laquelle se construit comme une totalité débordant les champs disciplinaires. Les spécialistes de chacun d'eux estiment être le mieux à même de traiter de cette affaire ravageante. Mais l'alliance des trois disciplines fabrique une dynamique et une altération respective de chaque registre par un autre qui, espérons-le, produiront quelques trouvailles pour le lecteur, d'où qu'il lise cet ouvrage. Ce montage transdisciplinaire est aussi une manière de résister à ce qui, dans la colonialité, pousse quiconque s'en approche à la massification, à l'absence de nuance et à une logique binaire meurtrière.

La littérature tente d'écrire les *blancs* et les impensés du fait historique. Surtout, elle oriente le lecteur vers la dynamique incessante entre le texte et ses marges invisibles. La psychanalyse, elle, travaille à lire et analyser ce qui se lit sans s'énoncer tel quel. Ce dispositif est opérant dans la mesure où nous avons soigneusement évité toute forme de psychologisation des personnages et de l'écrivain. Il s'agit de traiter le texte littéraire dans sa littéralité. Ce qui, bien entendu, va à l'encontre de la plupart des analyses littéraires. Au même titre que

nous avons choisi de traiter de l'histoire en la subjectivant à contre-courant du souci des historiens d'objectiver l'histoire. L'autre élément problématique de notre méthode est de penser le collectif et l'histoire dans leur tissage politique à partir de la psychanalyse. Grand est le risque de succomber à une psychologisation de la société et/ou à une sociologisation du sujet. Si la frontière entre l'individuel et le collectif n'existe pas selon Freud, il n'empêche que penser le collectif à partir de l'individuel et sa réciproque reste une gageure pour un psychanalyste, dont le singulier reste le lieu de son exercice.

La mobilisation de la psychanalyse, de l'histoire et de la littérature permet d'être au plus près de ce qui a été et continue d'être effacé par le politique, livrant ses sujets au sommeil d'une «nuit blanche». L'histoire saisit, la littérature écrit et la psychanalyse lit ce qui dans le texte se loge dans le *blanc* de ses marges.

La psychanalyse dans les paradoxes algériens

« J'en demande (d'ailleurs) pardon à Dieu,
qui ne croit plus en moi. »

Sarah HAIDER, 2013¹.

« De la disparition du passé, on se console
facilement. C'est de la disparition de l'avenir
qu'on ne se remet pas. »

Amin MAALOUF, 2012².

La société algérienne est plurielle dans sa composition, ses innombrables contradictions, asservissements et libérations. Depuis 1962, elle a évolué dans des domaines très variés : scolarisation des enfants, place des femmes - beaucoup plus visibles dans l'espace public -, accès aux soins gratuits... Ajoutons à cela la quête inassouvie de repères identitaires pour faire face à la déstructuration par l'ordre colonial des ancrages ancestraux (langues, traditions, communautés). Malgré ces avancées, une douleur s'entend toujours aujourd'hui dans les discours de sujets singuliers, quels que soient leurs sexes, leurs langues, leurs métiers, leurs lieux d'appartenance. Cette douleur, dont j'ai entendu l'expression par nombre des patients de ma clinique psychanalytique en Algérie, est le plus souvent

1. Sarah HAIDER, *Virgules en trombe*, APIC Éditions, Alger, 2013, p. 44.

2. Amin MAALOUF, *Les Désorientés*, Grasset, Paris, 2012, p. 69.

ignorée dans ses résonnances historico-politiques. Elle s'exprime à travers un sentiment d'étouffement, d'asphyxie, de pesanteur proche de l'accablement. Le poids de l'inertie est patent et indique le sentiment d'un avenir «barré».

Ce vécu douloureux emprunte le chemin des éprouvés corporels pour se faire reconnaître. Mais il est rarement relié à une histoire subjective. Ce malaise des corps interpelle lorsqu'il se fait entendre de manière répétitive et lancinante dans les discours des femmes et des hommes. Il vient prêter voix à ce qui se déroule sur une autre scène, celle du collectif, au-delà de la dimension du sujet singulier dans sa «petite» histoire. La séance analytique est ainsi écrasée par l'émergence d'une autre scène, le social, sur laquelle le sujet se sent menacé. Le social, loin d'être une surface d'animation pour les subjectivités, est devenu l'outil de leur rétrécissement. Les relations entre le singulier et le collectif sont en souffrance. Il y a entre eux à la fois une incompatibilité radicale, puisque l'un (le collectif) annule *presque* complètement l'autre (le singulier), et une profonde et inextricable solidarité. Laquelle est masquée par des plaintes et autres revendications, afin que nul ne puisse percevoir où et comment le sujet participe de ce lien social qui le ravage et cause sa disparition. Comment donc rendre lisible et traductible ce qui s'est déposé dans les psychismes sans forcément s'inscrire, dont le collectif conserve la mémoire?

Désarrois de l'intime et du collectif

Dans 1 Algérie contemporaine, les individus ont tous été gravement exposés à des réalités psychiques, sociales et politiques terribles sur une longue période, sur plusieurs plans. Les séquelles, traces et héritages restent à décrypter. La question de la survivance des traces dans le présent se pose de manière cruciale, bien qu'elle soit écrasée par d'autres bruits venus *a priori* d'ailleurs : un contexte international peu serein qui a des répercussions sur les plans économique et social, un pouvoir politique précaire depuis de nombreuses années et enfin une montée du religieux qui excède les frontières et qui s'inscrit en Algérie dans une histoire sanglante, toujours en risque de rejaillir.

L'analyste qui se lance à la recherche de ces survivances intimes des catastrophes pour établir des liens avec les plaintes verbales autour de la « malvie » se trouve dérouté. Il achoppe sur des questions d'un autre ordre - économique, gestionnaire et international -, qui font écran à la réalité du malaise intérieur, celui du sujet et de l'État. Difficile donc de départager les lieux du dedans et du dehors, les responsabilités de l'intime et du politique, de l'histoire singulière et de l'histoire collective. Cette situation d'entremêlement donne une impression vertigineuse d'un « Tout pris dans le Tout » inextricable et massif. La manière dont chaque individualité, en tant que telle, participe au tissage sociétal est sans cesse gommée, au profit du maintien dans l'ombre d'un pouvoir tout-puissant, qui serait seul responsable des désastres subjectifs et sociaux.

Les catastrophes extérieures subies par les analysants sont décrites, sérieées et recensées, mais l'articulation avec les effets actuels sur les sujets et dans le collectif peine à se faire. Tout se passe comme si existait une sorte de fossé entre le singulier et le collectif, qui, dans le même temps, rabat l'un sur l'autre. Le singulier devient collectif et, inversement, le collectif est tout simplement un singulier, qui fait UN. Difficile dans ce contexte de trouver de la différence et de s'en servir comme surface d'appui tiers et salutaire. Dans ce « Tout pris dans le Tout », les catastrophes sont identifiables, mais leurs effets précis et distincts dans le singulier et dans le collectif sont masqués. La catastrophe est constamment éprouvée comme actuelle. Passé, présent et avenir pourraient *presque* s'y équivaloir. Dit autrement, il y aurait une difficulté à faire de l'événement survenu (catastrophique) un avènement marquant et archivable dans l'intime et le politique.

La psychanalyse en Algérie s'est peu à peu amarrée dans ces eaux troubles, loin de ses bords culturels et langagiers habituels. La période des années 2000 était marquée par l'urgence d'une construction et d'une réparation, et non par l'engagement dans un processus de déconstruction tel qu'il se déploie habituellement dans une analyse du sujet singulier. La dernière guerre (1992-2000) venait de dévoiler l'immensité d'une monstruosité, *a priori* sans précédent, laissant

sans voix et peut-être orphelins de corps vivant bien des enfants, des femmes et des hommes. L'offre d'analyse et les demandes quelle a alors rencontrées indiquent un besoin de comprendre et de sortir de la férocité vécue durant ce qui fut qualifié d'«années de sang», d'«années noires», de «décennie rouge», de «terrorisme» ou d'«années de plomb». Des questions nouvelles avaient émergé, en lien avec une monstruosité de l'intime, rendant caduque la distinction entre la figure du familier et celle de l'étranger, désigné comme ennemi. La catastrophe sur la scène extérieure a fait exploser les interiorités, les frontières, les langues, les histoires. La déflagration fut telle que les mécanismes de séparation entre les frontières du dedans et celles du dehors se sont révélés inactifs et parfois même obsolètes.

Dans ce paysage indistinct, sur lequel nous reviendrons, est apparu un élément qui avait été enfoui jusqu'alors et qui rejoint un des axes centraux de la découverte freudienne, à savoir l'indissociabilité du psychisme et du collectif. Freud a travaillé sur cette question dès *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* en 1885, avançant que le dedans est d'abord issu d'une rencontre déterminante avec le dehors (l'environnement) - c'est là l'expérience fondamentale de tout nourrisson. Il approfondira cette analyse en élargissant la notion d'environnement à celle de collectif en 1913 avec *Totem et Tabou* et ce jusqu'à 1937 avec *Moïse et le monothéisme*, pour cerner comment la formation de l'inconscient naît d'un temps premier, inoubliable, d'indistinction des frontières. En d'autres termes, il n'y a pas que les frontières des pays qui ont été une fabrication artificielle: celle séparant le dedans et le dehors pour les êtres parlants que nous sommes devenus l'est tout autant. Si ce n'est que nous l'oublions très souvent, nous accrochant de manière rassurante à des frontières qui demeurent pourtant très fragiles. Les événements catastrophiques peuvent les mettre très à mal.

En Algérie, s'est trouvée hébergée en chacun la dégénérescence du corps du collectif, dont le social constitue l'organe central. Les discours des analysants des années 2000 donnent à entendre comment cette situation affecte de manière directe les corps des sujets. D'autant qu'au désastre de la guerre des années 1990 se sont ajoutées des catastrophes naturelles

dans les années 2000 : des séismes à répétition, dont l'un a provoqué plus de 2 000 morts, et des inondations tout aussi destructrices¹. Ces éléments sont importants, puisque chaque catastrophe se trouve reliée à la précédente, bien que de nature différente. Ces catastrophes sont associées par une commune appartenance à la sphère du tragique. Ces associations dans les psychés s'expliquent en grande partie par les proximités temporelles et par les pertes humaines. Dans les discours des personnes en analyse se retrouve tel quel cet aspect du tragique, au point d'entendre parler d'« acharnement du sort», de «condamnation à la catastrophe», voire de «punition divine», ce qui évoque la «colère des dieux» dans la mythologie grecque. Cette collusion entre les monstruosités humaines des années de guerre et les ravages de la nature a eu pour effet une accentuation de la religiosité: prières, revoilement des femmes, etc., pour tenter de limiter la «colère des dieux». Dans les deux cas, entre ciel et terre, Dieu était de mise: un Dieu obscur contre une nature peu clémente qui conduisait à faire appel à la protection du divin.

Les cris silencieux de détresse lors des massacres et des meurtres durant ce que nous qualifions de «guerre intérieure» sont restés sans fin. Ils furent relayés par d'autres pertes humaines liées aux dérèglements du ciel et de la terre. L'insensé de la barbarie des hommes se renforçait et se consolidait par les imprévus de la nature. Une étrange puissance de l'aléatoire régnait, alors que les sources et les causes échappaient à l'entendement. Les questions relevant du « comment en sommes-nous arrivés là ? » et « pourquoi ce déferlement de pertes hémorragiques ? » — les morts, les disparus, les massacres et la barbarie — restaient lettres en souffrance.

Un désarroi massif s'est répandu, à partir de la dimension collective d'une détresse envahissante et insaisissable. Les ³

3. En novembre 2001, une inondation brutale a fait 754 morts et 122 disparus à Alger, dans le quartier de Bab El-Oued (voir « Huit mois après, qu'est Bab El-Oued devenu? », *L'Expression*, 5 août 2002, <frama.link/44L97Yx7>). En mai 2003, un violent séisme à Boumerdès aurait fait 2217 morts et 9085 blessés, auxquels s'ajoutent de très nombreux disparus, toujours difficiles à dénombrer en Algérie (voir « Le dernier bilan s'élève à 2217 morts », *Jeune Indépendant*, 27 mai 2003, <frama.link/j07Y7-cG>).

bords du dedans et du dehors, si protecteurs habituellement, devenaient fragiles et poreux. Le tissu social s'est fragmenté et cela a propulsé les sujets dans des sentiments d'insécurité et de danger quasi permanents. Cette situation nous conduit à penser que nous avons affaire à des subjectivités qui véhiculent un grave «trauma social», dont les causes et les remèdes se cherchent encore.

Dieu en renfort de la faillite des institutions

Les frappes de réel et leurs répétitions démoniaques ont concerné tous les individus sans distinction, à des degrés différents d'exposition. Ce qui a occasionné un sentiment ininterrompu de menaces constantes, d'autant plus troublant que les lieux d'émission des frappes traumatiques paraissent confus: ciel/terre, dedans/dehors, Etat/religion, etc.

Le social est le réceptacle des différentes formes de violence qu'il réitère pour les sujets. Par exemple, ces derniers éprouvent leur fragilité de façon encore plus exacerbée au contact des surfaces de socialisation (institutions, travail, famille). Le sentiment de non-protection est tel qu'ils préfèrent adopter les solutions du repli, du retrait et du désengagement pour limiter l'éprouvé d'une exposition au danger.

Il se produit en quelque sorte un double mouvement dans le collectif pour l'accès à un sentiment d'existence: d'une part, il y a les déchirures d'un tissu social qui apparaît criblé d'impacts difficiles à identifier, à cause de la diversité des événements et de la longue histoire de la lutte «nationale»; et, d'autre part, un mouvement de recouvrement de ces déchirures, nécessaire à la poursuite de la vie mais aussi source de nouvelles violences. Le social est lieu et témoin des catastrophes, et, en même temps, il les recouvre en permanence, les transformant en un non-lieu. À son tour, il produit marasme, destructions et péril.

Entre ces deux mouvements de dévoilement et de recouvrement, c'est le sentiment du vivant qui a été attaqué et cela mérite une attention certaine. Ses expressions actuelles dans le social, sa transmissibilité et ses ravages dans le devenir des sujets sont à interroger. Car le singulier ne peut se réduire

au collectif. Il le dépasse par des inventions intimes qui lui permettent de se construire un autre chemin dans le collectif tout en étant en marge de celui-ci. Et pourtant, de graves déflagrations dans le collectif viennent complètement empêcher l'émergence des singularités. Il se fabrique un point de contact difficile à déjouer, d'autant plus qu'il sert une cause tout autre, d'ordre politique. La répétition des frappes traumatiques a eu une incidence concrète sur le rapport à la croyance, avec une recrudescence « visibilisée » des pratiques religieuses. Par ce néologisme, nous souhaitons mettre l'accent sur la matérialisation visible des éléments du religieux. Cette transformation concrète du « croire » occupe une fonction sociale très particulière, donnant l'impression que la monstration est première par rapport à la foi, qui, elle, est en principe invisible car intime. Dans cette opération, il s'agirait de faire basculer l'immatériel de la croyance vers une matérialité démontrée, affichée et incontournable. Est-ce à dire que le religieux se trouve réduit à une stricte expression de signes ostentatoires? A quoi répond cette scénarisation quasi physique du croire?

La question de la monstration d'une obéissance au divin est un rempart au sentiment d'insécurité rendant l'extérieur dangereux, en raison de l'histoire récente et ancienne. Freud situe le « besoin religieux » comme dérivé d'une épreuve de détresse infantile. Ce sentiment profond « est conservé durablement du fait de l'angoisse devant la surpuissance du destin⁴ ». La « détresse infantile » est une expérience première de la subjectivité. Chaque nourrisson en est traversé avant que la « personne secourable » (souvent la mère ou un substitut) ne vienne mettre un terme à son état de désarroi (sensations désagréables, faim, froid, douleurs, etc.). L'aide « secourable » s'inscrit comme venant du dehors. Ce marquage est conservé par le psychisme. Tout au long de l'existence, ces traces silencieuses de détresse peuvent se réveiller lorsque le sujet est confronté à un danger. Cette première expérience est fondatrice d'une séparation entre le dedans et le dehors, et d'un

4. Sigmund **FREUD**, *Le Malaise dans la culture* (1929), in *Œuvres complètes*, tome 18, PUF, Paris, 2015, p. 258.

vécu d'altérité bienvenu et attendu. En effet, l'arrêt des cris du nourrisson et le bien-être que l'aide apportée procure lui permettront d'instaurer un début de distinction entre le dedans et le dehors. C'est ainsi que le petit sujet découvre l'existence d'une différence. Le dehors devient source d'apaisement pour les excitations/gênes/douleurs du dedans. Le sujet apprend aussi à se construire un dedans faisant rempart aux dangers qui viennent du dehors. Il aura «intériorisé» la Figure d'un Autre salutaire, qui désormais se logera en lui. Il lui arrive, parfois, de faire appel à cette figure à l'extérieur lorsque son dedans ne suffit pas à traiter des dangers qui le menacent.

Ce vécu premier d'altérité est déterminant et servira de boussole pour s'orienter entre la réalité intérieure et la réalité extérieure. Le dehors y apparaît comme pouvant être source de secours. Si cet Autre échoue à faire arrêt à la détresse du nourrisson ou qu'il est malveillant, alors se profile une condamnation au ravage. Il ne reste plus qu'à faire appel à une puissance supérieure, qui excède l'humain, puisque c'est justement la «confiance» en cet humain qui a volé en éclats. Notons que le terme de «confiance» marqué de négativité est d'un usage courant dans les discours en Algérie : il vient indiquer quelque chose d'essentiel depuis ces années de guerre intérieure, à savoir une certaine dégradation de la capacité de l'Autre (interne/externe) à être secourable et bienveillant. La clinique quotidienne confirme ce sentiment répandu d'absence de fiabilité en l'autre et dans les institutions du soin, de la justice ou de l'éducation. Les institutions auraient donc perdu leur fonction de tiers protecteur dans un pays qui a été fortement socialiste en généralisant la gratuité (des soins, de la scolarité, de la justice). La panne de confiance indique que le dehors et le dedans sont source de menaces constantes dont il est difficile de se défaire.

Mais cette surenchère de visibilisation du croire pour colmater la détresse humaine révélée ne suffit pas pour traiter de ce sentiment profond de danger. L'éprouvé d'un dénuement se poursuit et l'insécurité reste envahissante. Précisons que le recours au religieux comme remède à la détresse humaine liée à la faillite du politique est une pratique ancienne en Algérie. Les événements récents (guerre intérieure, catastrophes

naturelles, malvie) n'ont fait que renforcer cette tendance. En 1970, déjà, Mohammed Dib écrivait: «Commettre Dieu à la gérance de ses petites affaires, n'est-ce pas beau? Et il n'y a que nous pour faire de pareilles trouvailles³.» Ailleurs, il précise: «Notre propension à nous mettre aussi à la place de Dieu est illimitée^{5 6}.»

L'excès d'obéissance aux prescriptions religieuses est à la mesure du péril et de l'absence de «confiance». Le sujet perçoit qu'il est en danger et sans appuis, et, de ce fait, il redouble d'offrandes et de démonstrations à l'endroit du supposé divin. Dans ce contexte, la croyance «visibilisée» s'apparente à un appel auquel rien ne vient répondre. Tout se passe comme si la non-réponse du divin entraînait une accentuation hémorragique du besoin religieux. Car ces démonstrations du «croire» dans le social n'aboutissent pas à la construction des balises souhaitées, puisque « Dieu a préféré nous laisser nous arranger de son absence et de notre abandon⁷». La monstration serait-elle un moyen de rassurer le divin sur son existence, à la mesure de qui est mis en doute de sa fiabilité dans l'intime ?

Où donc chercher secours, si Dieu maintenu aux commandes peine dans la conduite de l'intime et du collectif? Et vers qui se tourner lorsque les institutions censées protéger s'échouent sur les rivages du désespoir? La sécularisation serait-elle aussi une affaire de solidité et de crédibilité institutionnelles?

Quand pouvoir de la religion et religion du pouvoir se répondent

Actuellement, les institutions sont fortement dégradées, pour plusieurs raisons: le manque de moyens, la libéralisation outrancière du marché, où un socialisme national a laissé place à un capitalisme anarchique, à la corruption et à l'urgence de faire face aux désastres humains de la guerre intérieure et des catastrophes naturelles. Ces institutions sont perçues comme lieu et cause d'un nouveau danger. Elles se

5. Mohammed DIB, *Dieu en barbarie*, Seuil, Paris, 1970, p. 23.

6. ID, *L'Arbre à dire*, Albin Michel/Hibr, Paris/Alger, 1998, p. 22.

7. ID, *Dieu en barbarie*, op. cit., p. 83.

situent à l'opposé de leurs fonctions: aide, secours, considération. L'individu constate une profonde négligence dans la prise en compte de ses besoins, sans parler de ses désirs.

De petits détails du quotidien reviennent sans cesse dans le discours des sujets pour dire le ressenti d'une existence de peu de poids. Dans ce contexte, s'adresser aux institutions est source de crainte et d'appréhension. Les sujets ne s'y sentent pas abrités, bien au contraire. Les règles de fonctionnement sont floues et aléatoires. Les institutions sont devenues le lieu dérégulé et souffrant du social.

L'institution condense de manière exacerbée les déchirures du tissu social et, de manière implicite, elle poursuit un travail de destruction en réitérant la violence. Ce qui laisse le citoyen démuné. Les issues de secours sont obstruées, qu'il s'agisse de celles du dedans ou de celles du dehors. Il revient donc à chacune et chacun d'user de l'art de la *gfasa*, très répandu, à savoir trouver des chemins de traverse pour redoubler de débrouillardise et d'inventivité. Malgré parfois de superbes exploits, cette situation participe à renforcer le discrédit des institutions. Le risque est que chacun exerce sa loi et invente ses règles. Cela peut emprunter le chemin des trouvailles ingénieuses ou des perversions diverses: corruption, autoritarisme, menace. La fonction du tiers médiateur est en crise, dans un tissu social déjà fragile et surtout dans un univers où les fondations existantes se sont grandement délitées. Les repères traditionnels ont été bousculés, à commencer par la structuration de la famille avec l'émergence très rapide de nouvelles modalités de nouages familiaux: divorce, monoparentalité, famille plus nucléaire qu'auparavant.

Ces remaniements violents et brutaux se sont produits sans que le temps (au sens de la durée) nécessaire à la construction de nouveaux repères puisse les accompagner. La construction du psychisme des enfants, en tant que sujets en formation, est de ce fait problématique. Certains pédopsychiatres en exercice dans le secteur public observent ainsi le malaise de nombreux parents qui se retrouvent seuls, sans relais médiateurs. Dans les sociétés traditionnelles, il revenait à la famille élargie d'occuper cette place, alors que dans les sociétés modernes ce rôle est joué par les institutions. Or, on l'a dit, la « confiance »

dans ces institutions s'est absentée en Algérie, où elles sont assimilées à des agents de persécution. Elles relaient donc le sentiment interne d'insécurité. Le dehors est aussi menaçant que le dedans, si bien qu'il est difficile de trouver une surface de respiration autre, ce que les institutions sont censées offrir à leurs citoyens. Par ailleurs, la société civile peine à se constituer en troisième terme pour faire face au péril des institutions.

Ainsi, le religieux est convoqué pour traiter de plusieurs registres de détresse: intime, politique, social. La «visibilisation» de la croyance vient en renfort des institutions qui échouent à occuper une fonction de préservation et de protection des individus. Le «haut» est un mot rarement prononcé mais très souvent utilisé par une gestuelle corporelle, comme lever la tête au ciel. Cela indique deux choses en Algérie : Dieu et l'État. Cette collusion divino-étatique a une histoire et a participé à la tentative de construction du mythe fondateur de la jeune nation algérienne. Mais finalement, de quel Dieu parlons-nous? Puisque, si Dieu est unique suivant les préceptes coraniques, il ne cesse de se pluraliser dans les usages et les discours, selon la place et la fonction qu'il occupe pour le parlant. Ce geste de désignation du «haut» laisse penser que celui qui l'effectue se situe «en bas». Ainsi, apparaît un découpage spatial entre ciel et terre, entre les décideurs du «haut» et les vivants de l'ici-« bas », entre Dieu et les hommes. Malgré cette apparente répartition, le geste pour montrer le «haut», le plus souvent dans un grand sourire empreint d'humour, laisse entendre que la scène est fictionnelle. La lutte se poursuit ailleurs en termes d'opposition à occuper les places du «bas». Ce petit détail laisse penser que le «haut» est invisible et surtout non identifiable. Un conflit se profile entre excès et manque de visibilité, et une inversion dans la matérialisation des registres entre pouvoir et religion. D'une part, un pouvoir politique absent et donc invisible, d'autre part une surprésence «visibilisée» du pouvoir religieux.

Les décideurs sont nommés «eux» (*houma*) et, à ce titre, innommables individuellement dans les modalités décisionnelles, alors que Dieu est pour sa part nommé «lui» (*O bouwa*). Cette difficulté à nommer et à identifier ne cesse

de se déplacer au profit de la formation d'une nébuleuse, aux frontières floues et mobiles. Le brouillage et la confusion servent des registres très différents pour l'individu et pour le pouvoir. Le culte de l'invisible est une affaire d'Etat, là où le visible revient au religieux. Dans le contexte algérien, les champs du visible et de l'invisible sont inversés pour déguiser la délimitation des territoires du pouvoir et du religieux.

Pouvoir de la religion et religion du pouvoir se répandent et s'entretiennent dans un système de vases communicants. L'absence de laïcité ne suffit pas à elle seule pour rendre compte de cette inversion des champs du visible. Certes, le signifiant religieux a été un élément de la gouvernance, et ce trait particulier a contribué à fabriquer l'inversion actuelle; mais la formation de cette inversion relève d'une rencontre plurielle entre histoire, langues et religion au service d'un registre de gouvernance qui fonctionne par la mise sous totalité. Les effets singuliers de cette opération dans le collectif conduisent à s'interroger : comment, pour vivre clandestinement, ce brouillage fonctionne-t-il en usant de l'espace de l'entre-deux, entre le «bas» et le «haut», entre le visible et l'invisible?

Dans cet intervalle, qui n'appartient à personne, nous trouvons autant la corruption que la subversion. Et le fleurissement récent d'une littérature algérienne traitant des problèmes de la société actuelle et menant un véritable travail d'élaboration de ces années de guerre intérieure illustre le dynamisme et la vivacité des espaces intermédiaires. Une fois encore, le romanesque prenant en compte les problématiques de l'époque anticipe les travaux d'analyse scientifique portés par les différentes disciplines. Le roman, l'art et le cinéma sont des anticipateurs pour un travail à venir de la pensée et de la culture.

Dans un paysage assez sombre, les voies de la lutte se frayent un passage, certes étroit mais réellement existant. Entre ciel et terre s'écrivent bien des histoires. L'écriture sert dans la littérature algérienne de surface de passage pour les langues censurées et les rêves confisqués. Il est donc question de faire vivre dans l'écriture une altérité refusée, ailleurs, par le politique. Pour cela, les écrivains algériens usent avec subtilité

de l'art du détournement. Ils inventent un maniement de la langue qui est un subterfuge. Le texte officiel (politique) est en permanence mis en lumière par le texte littéraire pour espérer déplacer les censures et en rendre les effacements lisibles. L'écriture est un remède contre l'injonction politique. En 1976, Nabile Farès (1940-2016) avançait déjà ce constat : « Nos pouvoirs nous assiègent et nous annulent comme de vulgaires mots écrits sur un sable continuellement traversé de marées⁸9. »

La littérature algérienne contemporaine est une déclaration de refus de tout projet à visée falsificatrice, tel qu'il a d'abord été orchestré par le pouvoir colonial puis par l'État algérien. En 2016, le jeune écrivain Samir Toumi déplie dans son roman *L'Effacement* les désarrois d'un sujet algérien qui souffre d'une terrible maladie : la disparition de son image et l'effacement de la souvenance. Ce personnage métaphorise le traitement politique du mémoriel en Algérie, par l'effacement et l'assignation à une captation par un « national » triomphant. Le sujet souffre d'éprouver que « tout s'efface, inexorablement, [...] je flotte dans une atmosphère cotonneuse, où tout est flou et *blanc*⁹ ». Le fils aux prises avec la disparition de son image interpelle son père, mais ce dernier réagit par un appel à la captation héroïque dans le « national » : « Il m'a répondu que ce n'était pas utile, car je l'avais lui. Il était mon reflet, celui de mon corps et de mon âme. Il l'avait toujours été, d'ailleurs. Quand j'ai évoqué mes absences et la disparition de tous mes souvenirs, il a haussé les épaules. Tu as les miens, m'a-t-il rétorqué, ils sont bien plus riches et intéressants. *J'ai une guerre à t'offrir, une fabuleuse victoire et la construction d'un immense pays, que demander de plus? Je te les donne, mes souvenirs, ils sont tiens.* J'ai remercié papa, et lui m'a caressé les cheveux¹⁰. »

8. Nabile FARÈS, *L'Exil et le désarroi*, Maspero, Paris, 1976, p. 16.

9. Samir TOUMI, *L'Effacement*, Barzakh, Alger, 2016, p. 212.

10. *Ibid.*, p. 213.

Texte littéraire et scène invisible du pouvoir

L'acte politique inaugural des premiers écrivains algériens francophones de la période coloniale a été d'utiliser le *détournement* d'une langue (française) au profit d'une autre (maternelle). Ce qui a donné naissance à un style littéraire original, qui portait une pluralisation invisible des surfaces d'écriture et des langues, de l'ordre et du contre-ordre coloniaux établis. Cette littérature de «contrebande» transportait plusieurs autres langues et registres de pensée, jusqu'à tracer un espace autre". Le détournement permet ainsi de rendre inopérantes les liaisons entre censures singulières et collectives. Ce mécanisme de dérivation travaille à la reconstruction de l'arrière-scène du pouvoir. Il est question de rendre lisibles les surfaces politiques autrement invisibles et ainsi de dessaisir les censures de leur puissance en leur donnant voix dans le texte. L'écriture est une matérialisation (mise en texte) de ce qui est frappé d'effacement ou d'interdit dans les pensées du sujet. Ce qui est tu dans les paroles singulières revient s'écrire dans le texte littéraire.

D'un côté, le roman désigne l'innommable et éclaire ce qui est maintenu dans l'ombre du pouvoir politique. De l'autre côté, au quotidien, les sujets continuent à se soumettre à la loi du silence, de la suspension, faisant de la parole le lieu par excellence de l'allusion et de l'énigme — comme nous le constatons dans notre pratique analytique à Alger. Ce procédé d'une grande finesse occupe plusieurs fonctions, de la manière la plus paradoxale: il sert et dessert le sujet dans ses choix de pensées et de vie. Il fonctionne par une «mise sous totalité» du discours, de la pensée et des actes. Il ne s'agit donc pas d'une forme de totalitarisme ordinaire avec des zones d'interdiction et d'autorisation dictées par le pouvoir politique et identifiables par le sujet. Mais d'une incrustation totalitaire sans dictateur visible et nommable. D'où ma préférence pour l'utilisation de la notion de « mise sous totalité». ¹¹

11. Voir Jacques HASSOUN, *Les Contrebandiers de la mémoire*, La Découverte, Paris, 2002.

Dans ce contexte, le sujet utilise une feinte. Au commencement, il se croit plus fort que les censures: il s'y soumet en apparence afin d'espérer tracer dans l'obscurité du «pas vu, pas pris» un chemin invisible pour ses rêves et ses désirs. La soumission à l'ordre est donc un dispositif de transgression, qui pourrait se traduire ainsi : « Puisque rien n'est permis au grand jour, alors tout devient possible pour moi dans l'obscurité. » Si ce n'est que ce procédé de détournement - au goût de perversion — peine à tenir dans la durée et peut facilement se renverser. Peu à peu, en effet, le sujet en arrive à oublier la visée subversive de son montage. Il finit par consentir à ce qui l'emprisonne et abandonne en cours de route sa visée initiale, celle de contourner les interdits. «Mis sous totalité» par les censures extérieures qu'il cherchait à détourner, il devient *presque* coauteur du système qu'il combattait, sans s'en rendre compte.

De ce fait, les censures bien incrustées se prennent pour la loi. Censures du singulier et du collectif s'uniformisent pour maintenir vivace un champ de jouissance - au sens de la destruction, de l'inertie, de la ruine du dedans, de l'absence de limites internes. Le sujet apprend à ses dépens à trop bien se servir de ce qui l'assiège. Bien qu'écrasantes pour les subjectivités, les censures recèlent aussi d'immenses avantages, puisque les différentes barrières venues d'elles sont perçues comme fictives. S'y pliant, le sujet passe beaucoup de temps à échafauder des stratagèmes pour les franchir dans l'obscurité. Si ce n'est que, sur la scène visible, il se doit de donner l'impression d'une parfaite obéissance afin que ses détournements intérieurs ne soient pas démasqués. À force de franchissement, il arrive à un lieu de sa subjectivité où se mêlent immensité et chaos, lumière et ombre, désirs et interdits. Dans ce processus tragicomique, le sujet nourrit à ses dépens les censures du collectif en devenant pour les autres le fidèle défenseur de l'ordre établi. Ainsi, les modalités spécifiques du pouvoir politique sont hébergées en chacun, comme l'a écrit Mohammed Dib : « Mais toute liberté vous est laissée! Celle des autres seulement est en question¹². »

12. Mohammed DIB, *Dieu en barbarie*, op. cit., p. 195.

Le détournement tue donc dans l'œuf l'insurrection du sujet à l'endroit des censures, car il passe de la fabrique du compromis avec les censures à un état quasi permanent de compromission. La mise sous totalité arrive ainsi très souvent à détruire la nécessaire radicalité du sujet dans la conduite de son existence.

Dans ce jeu dynamique et étouffant entre les différents niveaux de censure, d'autorisation et d'interdit, les véritables responsabilités du sujet (et du politique) dans l'orientation de son existence sont brouillées. D'une manière paradoxale, ce processus d'affranchissement interne ne mène à aucune libération. Il nourrit au contraire le sentiment de la peur, de soi et de l'autre. Les transgressions dans l'intime apportent des petits gains dans l'immédiat, mais le voyage se réduit à un petit tour qui, en fait, reconduit au point de départ.

La libération relève du rêve, lequel est mal perçu par le pouvoir politique et, pire, par le sujet lui-même. Entre franchissement et enfermement, celui-ci est en permanence dans une position de slalom et d'acrobate. Il invente des figurations discrètes pour trouver de nouvelles sorties qui respecteraient en apparence la chorégraphie indiquée. Mais l'écran engloutit ses trouvailles... et le sujet se perd dans sa propre duplicité.

Depuis la fin des années 2000, les censures en Algérie sont devenues plus complexes et ont gagné en subtilité. La littérature algérienne actuelle, elle, a gagné en quantité et en trouvailles grâce à l'art du détournement. Les censures travaillent à la formation d'un collectif massifié, par homogénéisation des subjectivités. Cette situation n'est pas spécifique à l'Algérie, elle emprunte ses voies propres dans chaque région du monde. Une vision culturaliste de la société algérienne ne permet pas de percevoir la dimension politique et le dynamisme paradoxal de ces strates « censurielles », devenues quasi sensorielles. Il y va tout autant d'une lutte que d'une complaisance intime entre le sujet et ses saboteurs (internes et externes).

L'exacerbation de la morale religieuse semble être devenue la langue commune de ces censures. Elle a envahi les différentes sphères du singulier et du collectif, au point parfois de donner l'impression d'une collusion entre morale, religion et culture. Cet envahissement est nouveau par le fait qu'il

atteint les différents registres du vivre-ensemble, du sujet et de ses institutions. Il surgit là où la morale se substitue à la tradition, qui avait une place centrale dans les liens sociaux par sa fonction de régulation, de célébration et de construction des repères. Il veille à poursuivre l'interdit politique par l'exclusion des différentes formes d'altérité. Les censures maintiennent le *statu quo* entre le sujet et le collectif, entre le sujet et le politique, et enfin entre le sujet et l'Autre qui vit en lui. Les bénéfices majeurs de l'obéissance aux censures se situent ainsi dans le fait qu'elles permettent une réduction conséquente du conflit intérieur, pourtant si nécessaire à la subjectivité. Le sujet fatigué de lutter peut y privilégier un état de veille dont lui seul connaît les avantages. Disons-le clairement, les censures installent une corruption du dedans, en harmonie avec celle de l'économie nationale...

La tradition, dans la mesure où elle liait le ciel et la terre, l'humain et le transcendant, le visible et l'invisible, servait à médiatiser et ordonner les tensions, les générations et les violences. La morale conventionnelle pouvait appartenir à la sphère de la tradition, mais celle-ci ne pouvait s'y réduire. Actuellement, nous assistons à une moralisation religieuse de la tradition. Auparavant, cette dernière était un composite de pratiques païennes et religieuses à côté desquelles coexistaient une pluralité d'héritages en fonction des langues et des régions. Du nord au sud de l'Algérie, plusieurs mondes pouvaient être franchis, chacun riche en couleurs, saveurs et croyances. Ces rites religieux dans les traditions ont été empruntés aux trois monothéismes, principalement à l'islam, et jusqu'à maintenant s'y retrouvent (bien que de moins en moins) certains détails qui évoquent ces métissages.

Par exemple, dans la région du Chenoua (wilaya/département de Tipasa), un petit verre de sang frais du mouton devait être bu par celui qui avait pratiqué le sacrifice juste après l'égorgeage à l'occasion de la fête de l'Aïd El-Kébir - ce qui évoque la symbolique du sang du Christ dans la religion chrétienne. Aussi, dans la région de Djanet (wilaya d'Illizi) dans le désert algérien, les habitants célébrant la fête de la Sbiba autour de la période de l'Achoura (fête religieuse musulmane) relatent dans une légende qui circule encore

les origines juives de cette fête célébrant la sortie d'Égypte.

Le roman d'Amin Zaoui, *Le Dernier Juif de Tamentit* (2012), évoque de même la longue présence d'une tribu juive dans le désert algérien et déroule un récit qui se passe dans la ville de Tamentit, dans la région du Touat (wilaya d'Adrar).

Ce lien entre vérité historique, légende et roman illustre cette mosaïque de traditions qui varient selon les régions, dans un pays très étendu, comme l'écrit Zaoui: «J'aime les histoires quand les faits démangent, se mélangent, se nouent et se dénouent. J'adore les confusions, se démêlant et s'enchevêtrant sur sa langue! Plaisir du délire¹³.»

La puissance du dispositif «Langue, religion et politique» (LRP), révélée par la clinique psychanalytique

Les islamistes ne se trompent pas lorsqu'ils repèrent que les traditions algériennes contiennent ce qu'ils désignent comme des traces d'impureté. Ainsi, ils en appellent à un véritable travail de destruction de la tradition par un processus d'éradication qui entraînerait un effacement de l'existant. Cet effort de destruction de la tradition est ancien -, mais il a été grandement renforcé par le discours capitaliste et son corollaire techniciste. L'Algérie indépendante a repris à son compte cette destruction par la fabrication d'un lien de collusion entre les registres de la langue, de la religion et du politique, que nous désignerons sous l'acronyme «LRP».

Nous souhaitons souligner ainsi la manière dont la fonction de la religion a été détournée de ses fonctions spirituelles, civilisationnelles et sociales, en étant réduite à la plus stricte expression d'un jugement entre *el hallal* (le permis) et *el haram* (l'interdit), entre *yadjouz* (littéralement, «ça passe») et *la-yadjouz* («ça ne passe pas»). Ce type de jugement, insistant dans les discours, ne peut se transformer qu'avec beaucoup de difficultés, car il se revêt telle une armure face à l'autre. Quant à l'intime, disons que ce rapport au jugement intime - au sens d'ordonner - la nécessité de s'y plier, dans le renoncement à

13. Amin ZAOUÏ, *Le Dernier Juif de Tamentit*, Barzalach, Alger, 2012.

la critique et à la rébellion. Par conséquent, lorsque l'insurrection se produit de manière assumée et visible, celle-ci ne peut qu'être d'une grande violence. C'est pourquoi le sujet s'épargne souvent cette violence par des transgressions intimes qui masquent en réalité une forme d'obéissance à la morale, car elles restent privées de conséquences.

Cette moralisation sert à maintenir du vivre-ensemble et une forme apparente de référents communs. Mais elle écrase grandement le potentiel d'intervention (et de subversion) du sujet. Chaque individu est donc livré à sa solitude pour inventer des lieux dans lesquels culture et savoir sont des dispositifs de régulation interne (dans le lien à soi) et externe (dans le lien aux autres). La réduction du religieux à sa plus stricte expression morale sert à maintenir une forme d'uniformisation, qui recouvre une haine de la différence.

Dans *L'Avenir d'une illusion* (1927), Freud explique que le processus civilisationnel, pour permettre la vie en commun des hommes, est fragile. Ces derniers ont besoin de la culture pour ordonner l'anarchie pulsionnelle violente et, en même temps, cette domestication les contraint à de nombreux renoncements : « Chaque individu est virtuellement un ennemi de la culture, laquelle est pourtant censée être d'un intérêt humain universel¹⁴. » Freud ajoute : « Les créations humaines sont faciles à détruire et la science et la technique qui les ont édifiées peuvent aussi être utilisées pour les anéantir¹⁵. » L'aspect biface de la position des individus face à la culture est fondamental. Le travail de la culture est de l'ordre du besoin pour la construction, puis le maintien, d'un espace subjectif qui rend possible le vivre-ensemble. Mais il existe un autre mouvement, celui de la destructivité, qui pousse l'humain à travailler contre lui-même, par la démolition de ce qu'il produit de potentiel civilisationnel.

Chaque individu a donc une responsabilité dans la participation à la construction et au maintien de ce processus civilisationnel. L'entrée dans le langage et la parole inaugure

14. Sigmund FREUD, *L'Avenir d'une illusion* (1927), in *Œuvres complètes*, tome 18, *op. cit.*, p. 146.

15. *Ibid.*

la rencontre avec la culture. À ce titre, une coupure se produit avec l'état organique (voire «animal» pour Freud). Dans cette optique, l'éducation, l'instruction et le savoir veillent à l'enrichissement et à la consolidation de l'édifice culturel et donc de l'humain, pour contrer ses pulsions destructrices.

Mais cette morsure du sujet par la culture est sans cesse menacée par des forces intérieures et extérieures. Actuellement, la moralisation du religieux se donne pour référent de culture et de savoir en Algérie. Ce constat s'impose de manière vive pour tout observateur y vivant ou y séjournant. Les voix de la morale y sont bruyantes et diverses : chacun y va de son interprétation de la morale religieuse.

Les discours des analysants et leurs perceptions des effets de l'analyse durant la cure n'échappent pas à cette moralisation du religieux comme renfort aux censures déjà existantes. À son tour, la psychanalyse pourrait devenir un nouvel empire de la morale au pays du LRP. Ce qui suscite bien des embarras.

La cure psychanalytique est le réceptacle de ces luttes entre censures diverses, interdits de pensée et discours convenu. Les effets d'une analyse sont perçus tantôt comme une menace et tantôt comme les alliés de cette lutte. Etrangers au convenu, ils engagent une parole de l'intime, servant le singulier et pourtant rendant possible le dévoilement du collectif chez chacun. La libre parole conduit à constater que la censure, bien qu'extérieure, est surtout féroce interne et que son dépassement relève d'une décision singulière. Arrivé à ce point, un très long chemin reste à parcourir pour l'analysant. Accepte-t-il de se défaire de la manière dont il entretient l'empire des censures? Et, si oui, que devient une liberté privée de la surface sociale où celle-ci pourrait s'exercer? N'est-il pas moins risqué de rester dans ses petites transgressions de l'ombre, moins coûteuses en apparence et assurément pourvoyeuses de bénéfices secrets?

Dans un premier temps, la rencontre du patient avec le dispositif analytique suscite chez lui un certain émerveillement lié à la suspension des jugements moralisateurs. Mais cette pacification du début se renverse ensuite et dévoile dans la durée une difficulté qui devient rapidement épineuse. Difficile, en

effet, de départager ce qui relève d'interdits sociaux convenus (tissés de signifiants religieux) et ce qui relève de ses propres empêchements. Le plus intéressant se loge dans le fait que le sujet semble parfaitement se confondre avec les interdits qui l'assiègent, sans que cela lui pose problème. Il conserve ses pensées, tellement bien cachées à son insu qu'il perd la possibilité d'en disposer.

Ce rapport aux censures peut se retrouver chez tout analysant, quels que soient sa langue et le lieu où se déroule la cure. Mais habituellement, à un moment ou un autre du processus analytique, le sujet cesse de se retrancher derrière les interdits extérieurs (morale familiale, éducation, religion) pour interroger ses empêchements personnels. En Algérie, nous constatons une réelle difficulté pour les deux partenaires du voyage analytique à créer ce décollement. L'interdit de penser sévit. Pour cela, le sujet fabrique des cachettes à sa parole pour ne pas risquer de se rencontrer nu et hors de ses habillages par la morale religieuse et l'idéologie ambiante. Pourtant, il vient en analyse afin de se rencontrer là où il se méconnaît. Et voilà qu'il ne cesse de multiplier des masques qui lui servent à entretenir les censures dont il souffrait tant.

A force de forger dans son intime des cachettes invisibles - comme le lieu du pouvoir politique -, le sujet se perd dans cette multiplication de scènes, et la peur émerge de ce jeu de cache-cache avec soi. Il finit par avoir peur de ses propres mouvements dans l'obscurité du silence, semblant pouvoir disparaître à l'approche de cette zone *blanche* de la parole, comme le dit Nabile Farès: «La peur de soi, la peur des autres. La peur de soi : oui, comme une hantise à l'intérieur de votre être ; une hantise tout à fait présente, comme si vous pensiez percevoir la fragile limite de votre vie, là, qui traverse votre corps; comme si votre corps était "limite", limite de résistance et de durée ; *comme si vous deviez apprendre à cacher votre corps, comme on apprend tout aussi bien à cacher son cœur*¹⁶» (souligné par nous). ¹⁶

16. Nabile FARÈS, *Le Champ des oliviers*, Seuil, Paris, 1972, p. 159,

Nabile Farès délivre là le secret de ce corps/cœur à recouvrir et à cacher: la peur, sa férocité et ses effets. En effet, cette peur force aux «sur-habillages»: idéologiques, identitaires, moraux, politiques. Les censures servent-elles de centre de contrôle à la peur, aux peurs? La sévérité des censures serait-elle à la mesure de la peur éprouvée? Et si les censures servaient aussi à entretenir une minutieuse confusion sur qui parle, qui interdit, qui pense? L'invisible aux commandes serait-il une affaire autant subjective que politique? La peur jaillit à l'approche des zones de non-lieu du discours et de la pensée, car il y manque des barrières servant d'appui et de rempart. Comme nous l'avons souligné, le sujet multiplie ses scènes dans l'invisible. Il cherche des refuges à ses pensées les plus interdites afin qu'elles ne lui soient pas confisquées. Cependant, au cours de cette quête, il s'enfonce dans l'effroi du *blanc*.

Au départ, il est l'auteur d'une multiplication de saynètes nécessaires aux détournements divers. Mais voilà que, peu à peu, il en devient le produit et l'objet. Plus il s'y perd et plus il se rapproche de cette peur qu'il pensait pouvoir fuir grâce à son montage. L'affaire se déroule dans le plus grand secret en dehors de la parole. Le registre de cette «silenciation», de l'ordre d'une mise sous scellés, ne manque pas d'interroger: jusqu'à quel point le sujet est-il acteur de ce montage? En quoi cette scène de l'intime reprend-elle le tissage politique du collectif?

Cette situation éclaire comment le singulier reprend à son compte l'accolement LRP, sans pour autant y percevoir sa responsabilité, alors même qu'il en est pleinement acteur. Les écarts et les différences dans les modes de vie, de pensée et de croyance sont refusés par l'envahissement de la morale religieuse. Celle-ci ne permet pas la construction de liens de séparation entre le dedans (le propre surmoi) et les principes moraux. Cette absence de différenciation crée un trouble pour identifier quel surmoi vocifère dans le discours. Est-ce celui du sujet ou celui de la communauté des croyants, convertis à un nouvel islam en provenance du Moyen-Orient? Cette question ne peut faire débat au sein de l'espace subjectif de l'analysant. L'un et l'autre se relaient dans une sorte de

dédoublément à l'infini, jusqu'à l'asphyxie résultant de la guerre interne. La cure se déroule dans une guerre des censures qui, voulant circonscrire la peur, ne font que la rendre envahissante. Au pays du LRP, l'arrêt au champ de bataille peut durer longtemps, il dure et est dur à vivre pour les deux partenaires du voyage analytique.

La duplicité des sujets face aux censures du tissage LRP

En Algérie, les sujets doivent déployer une force et une énergie extraordinaires pour maintenir du désir et du rêve comme champ des possibles. Cela peut produire des trouvailles intimes inédites d'autant plus délicieuses que le prix à payer de ces désirs est exorbitant. Les luttes sont plurielles et coûteuses. Il arrive que le sujet préfère y renoncer plutôt que de s'arracher à ses interdits imaginaires et conventionnels. Si tout sujet désirant (où qu'il soit) y est pris, en Algérie, ce travail interne inhérent au psychisme humain est écrasé par des injonctions ordonnées par le collectif. L'extérieur n'est dans ce cas qu'une surface de rétrécissement qui empêche de faire réception à un dedans de fait contrarié. Les propos de Freud à ce sujet sont très éclairants pour penser les combats et les tensions de ce sujet désirant aux prises avec la morale. En Algérie, celle-ci fait loi au point que le collectif en devient son porte-parole. «Celui qui est ainsi obligé de réagir constamment dans le sens de prescriptions qui ne sont pas l'expression de ses penchants pulsionnels, écrit Freud, vit psychologiquement au-dessus de ses moyens et mérite objectivement d'être qualifié d'hypocrite, qu'il ait ou non pris clairement conscience de cette différence¹⁷.»

La vie du désir nécessite en permanence des inventions judicieuses et subtiles pour contrer la morale du sujet et son corollaire, le collectif qui la redouble, en devenant son fidèle gardien. Le brouillage devient le meilleur allié du sujet pour frayer un chemin clandestin à la scène de sa subjectivité et ruser avec la peur (dedans/dehors). Ces trouvailles

17. Sigmund FREUD, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* (1915), in *Œuvres complètes*, tome 13, PUF, Paris, 1988, p. 23.

et inventions se rencontrent au quotidien, et l'une des plus marquantes à découvrir concerne les modalités de conjugalité, en particulier chez les personnes homosexuelles.

Les femmes homosexuelles s'en sortent avec ruse et malice en usant de la répartition sociale des sexes dans les espaces publics pour faire admettre aux yeux du monde qu'elles vivent avec une amie alors qu'elles sont en couple avec une femme. Le procédé se déroule sans grandes falsifications, contrairement à ce qui se passe pour les hommes homosexuels. En effet, jusqu'à il y a peu, rares étaient les femmes qui pouvaient quitter le domicile parental hors mariage pour vivre seules ou avec un(e) autre, puisque ce choix trahissait une certaine liberté sexuelle. Ces femmes mettent en avant une colocation avec une amie alors qu'il s'agit d'une conjointe... L'ingéniosité des femmes homosexuelles est une parfaite illustration de la fabrique d'une multiplicité de scènes par le détournement. Elles utilisent la séparation des sexes, exploitent le cloisonnement traditionnel des femmes dans une communauté homogène pour vivre pleinement leur vie sexuelle et amoureuse, entre elles. Ainsi elles obéissent à la loi des hommes, ordonnateurs de la séparation des sexes, pour réaliser leurs désirs à l'abri des censures dans un régime politique qui interdit l'homosexualité. Elles obtiennent donc paradoxalement de grands bénéfices en acceptant d'obéir au diktat de la séparation des sexes, qui éloigne le moindre soupçon sur la pratique d'une vie sexuelle hors mariage. En se maintenant dans l'ombre et la clandestinité, elles évitent d'être bannies et d'être l'objet de répression. Le tour est joué à moindre frais pour les subjectivités. Néanmoins, avec ce procédé, rien ne se transforme des interdits. L'obéissance apparente perdure et, à travers elle, le culte des cachettes qui frappe d'invisibilité la *différence*.

La pratique du *détournement* ouvre un champ possible pour les désirs et les fantasmes, mais il maintient aux censures et autres interdits leurs pleins pouvoirs. Ce mécanisme de subversion, et parfois de transgression, est très subtil car il revêt l'aspect d'un consentement aux censures. Inutile de franchir les censures, il suffit donc de savoir s'en servir, à moindre frais, pour le désir. Nous retrouvons cette logique à plusieurs niveaux et c'est elle qui peut, dans le meilleur des cas, instituer

de la subversion dans la vie intime, en produisant des trouvailles efficaces sur la scène du social. Cependant, très souvent, le *détournement* entrave la subversion puisque sans cesse une autre scène cachée émerge dans l'invisible. Tous consentent à maintenir le règne de la clandestinité, comme voie (voix) de salut face aux censures qui vocifèrent. L'acte naissant de subversion est donc détourné de son potentiel d'altération, de transformation. Là où aurait dû se produire une coupure irréversible, émergent dans l'ombre des scènes invisibles. Subversion et *détournement* se rejoignent et s'opposent.

Le *détournement* maintient l'ordre établi, tout en forçant quelques échappées aux désirs, alors que la subversion le renverse. En d'autres termes, la subversion produit des signifiants nouveaux et inédits qui arrêtent le défilé des scènes à l'infini. Alors que le *détournement* opère le mouvement inverse, il prolonge dans l'infini la fabrique d'autres scènes. Ce qui empêche clairement l'émergence d'une nouvelle position subjective, laquelle marquerait un franchissement irréversible de l'ordre des censures. C'est un véritable jeu de cache-cache qui se déroule au quotidien dans la vie intime et sociale. La subtilité des censures, dans le sens d'une difficulté à les circonscrire et à les identifier, fabrique une puissance de transgression, qui va du nécessaire pour la vie du sujet à un pan de transgression plus grave: la corruption matérielle, morale et jusqu'aux détournements du sens des lois (voir *infra*, chapitre 7). Le *détournement* travaille pour et contre la perversion. Cela trouve sa meilleure expression dans le fait que les citoyens vivent les lois en permanence comme inactives. La protection dans ce cadre est une tâche individuelle. Le sujet se sent livré aux caprices d'interdits aléatoires, dictés au gré des intérêts personnels. Bref, au règne de l'arbitraire le plus amoral au nom de lois issues de la sphère du religieux.

Par le biais du *détournement*, les petites transgressions nécessaires au souffle des désirs dans l'intime (dont le prix est déjà cher payé) ne sont pas compromettantes. Elles empruntent merveilleusement bien les sillons déjà tracés. En revanche, leur reconnaissance suivie de leur expression en société est très dangereuse, et ce sur un double versant, imaginaire et parfois tout à fait réel. La cure en tant que processus de dévoilement

et de reconnaissance des désirs, des fantasmes et des rêves les plus enfouis est, dans ce contexte, source de menace et de dangerosité. La peur est envahissante. Elle renforce les interdits et produit de la duplicité en permanence, comme l'écrit Mohammed Dib: «La duplicité adhère à notre être le plus intime. Pour l'extirper de nous, il faudrait nous défaire - et ensuite refaire¹⁸.» Autrement dit, le sujet préfère les joyeux conforts de la plainte à la violence de la responsabilité de ses choix. Et pour cause, il serait bien seul sur la scène sociale à l'endosser.

Si toute religion est une merveilleuse pourvoyeuse de morale, disons que la spécificité du tissage LRP réside dans le rabattement de l'une sur l'autre. Les deux termes pourraient *presque* s'y équivaloir. Cette stricte collusion entre morale et religion vient servir des intérêts paradoxaux et multiples. Chaque individu se met à fonctionner par les censures qui l'assiègent comme l'agent d'un système qu'il entretient. Pour ce faire, il faut bien que ce sujet ait des bénéfices à cette affaire qui cause sa ruine. La mise en mots est une reconnaissance qui dévoile et révèle. Elle conduit irrémédiablement à sortir du secret. Ce processus de sortie comporte un potentiel de menace et de danger, dans la mesure où il pourrait briser le pacte social, dont l'un des termes, côté sujet, est le consentement.

Citoyenneté et acte de parole en déshérence

L'impossible auquel chaque parlant a affaire se trouve pris en charge par le religieux et non par chacune et chacun, en tant qu'être de parole. Cette affaire est le reflet d'une citoyenneté qui, tout en se cherchant, est constamment mise à mal. Le croyant se substitue au citoyen sans grandes difficultés, eu égard au naufrage et à la fragilité des institutions minées par des années de guerre intérieure. Cette substitution se déroule dans un contexte où les différents niveaux de corruption fabriquent une pluralité de scènes qui oeuvrent à *détourner* les lois et autres limitations.

18. Mohammed DIB, *Dieu en barbarie*, op. cit., p. 190.

C'est une expérience du quotidien dans le rapport des individus aux institutions et à leur parole où se cultive le désengagement au lieu d'un engagement de l'intime. Il y a de la citoyenneté *a priori* puisque c'est à cela qu'aurait mené l'indépendance - dont c'était le but -, mais celle-ci ne peut s'exercer. Elle relève du «titre vide», selon les propos de Frantz Fanon (1925-1961)^{19 20}. Ce psychiatre et génial penseur nous avait déjà prévenu avant l'indépendance des risques de cet évidement de la citoyenneté et de sa relégation à un titre vide, livrant au sommeil l'exercice de la fonction.

L'anthropologue Mohamed Mebtoul, qui mène un travail de recherche sur le territoire algérien en interrogeant les individus dans leur rapport aux institutions, souligne la récurrence du sentiment de non-protection et le marasme que l'individu rencontre lorsqu'il s'adresse à elles. Il articule le rapport au soin à la question de la citoyenneté. Il emploie le terme d'«introuvable citoyenneté⁰» et précise que «la citoyenneté est de l'ordre de l'interdit dans un système social qui réfute avec force le débat autonome et pluriel, pour s'inscrire et privilégier des formes d'endoctrinement idéologique douteuses». Il rapporte au cours d'un entretien les paroles de ce jeune en déshérence qui dit: «Personne ne nous soutient sauf le mur. » Ce jeune est un « hittiste », littéralement un «teneur de mur». Ainsi se qualifient et sont qualifiés les jeunes chômeurs des villes. Ces positions corporelles affichées des «teneurs de mur» dans les grandes villes sont aujourd'hui moins présentes qu'auparavant. La débrouillardise (la *chtara* et la *gftisd*), formes de détournement, et les difficultés économiques forcent à quitter ces appuis dans la cité. L'anthropologue conclut son travail ainsi: «Le flou organisationnel est une modalité sociale qui autorise ainsi la production de zones d'incertitude²¹. » Le vide de citoyenneté ouvre aussi la perspective de *détournements* permanents et

19. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, in *Œuvres*, La Découverte/Hibr, Paris/Alger, 2011, p. 560.

20. Mohamed **MEBTOUL**, *La Citoyenneté en question (Algérie)*, Dar El Adib, Oran, 2013, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 155.

illimités, dont on ne peut même plus identifier les auteurs et les enjeux. Ici s'entend comment la corruption devient la loi par excellence du système.

Ce flou envahissant au quotidien est moteur de confusion dans les places, les fonctions et les délimitations. Ce brouillage a aussi très fortement été renforcé par la guerre intérieure et a participé à en être un moyen de guerre à partir des signifiants qui circulaient et des méthodes employées. Ce culte de l'invisibilité et son corollaire d'excès de visibilité contribuent à ce flou. Au sein de ce paysage étendu dans le brouillard, les entrées et les sorties se confondent. S'agit-il de trouver l'entrée vers une libération de l'individu au profit d'un sujet responsable ou bien alors de construire la sortie d'une histoire de la libération qui, dans son long et dramatique déroulement, s'est retournée en un consentement généralisé ?

Dans la pratique analytique, l'interprétation, comme trouvaille subjective inédite, ne peut opérer à la mesure de l'« introuvable citoyenneté ». Se réitère dans ce processus une confiscation de la révolution intérieure, qui s'inscrit dans l'histoire de l'indépendance algérienne. Le sujet s'arrache des mouvements de liberté intérieure, mais leurs conséquences se trouvent inabouties. La puissance de l'asservissement se recrée à son insu... Ces paradoxes traversent la cure analytique.

Une autre modalité inventive du rapport du sujet au LRP consiste à se fabriquer ses propres séparations internes en se dépolluant de la moralisation du religieux. Difficile de trouver un mot qui dirait cette trouvaille singulière d'un espace de neutralité et de tiercéité : est-ce une laïcité de l'intime qui se cherche là ?

Des femmes et des hommes tentent de s'arracher un espace de neutralité au plus loin du LRP. Ils fabriquent cet artifice par les langues, le savoir et la culture. Ce principe de laïcité d'abord philosophique devient paradoxalement une construction singulière, alors qu'en réalité l'espace public en est dépourvu. On pourrait nous objecter que la formule « laïcité de l'intime » est un oxymore. Cet état intérieur au sein de la cité est pourtant observable auprès d'un certain nombre d'individus. Ces derniers s'astreignent à inventer de nouvelles modalités de navigation et à maintenir le cap sur un horizon

dégagé. Très souvent, cette position se paie d'un grand esseulement, difficilement vivable dans la durée. Autrement dit, certain.e.s se volent leurs autorisations et vivent leurs désirs par effraction. L'expression de cette transgression fondamentale peut être source de menaces non négligeables. Elle a, en apparence, conduit à de nombreux assassinats d'intellectuels. Disons plus précisément que ces assassinats politiques ont joué sur la liberté revendiquée de ton et de propos de ces intellectuels, distillant ainsi un doute sur les commanditaires. Le message est donc clair et contribue à répandre de manière certaine la peur et l'encouragement au détournement sous toutes ses formes. Les censures veillent en interne à traquer l'hétérogène, le différent ou la libre pensée. Nous avons affaire à des formes de censure d'une grande finesse. Leurs introjections ont été tellement bien réussies qu'elles ont rendu non identifiables leurs lieux d'émission (linguistique, politique, religieux...). Or, dans des États totalitaires «ordinaires», la censure est suffisamment identifiée dans ses balises pour éviter d'envahir toute la sphère de l'intime. La particularité du politique en Algérie, par ce tissage LRP, contribue à brouiller les formes et les registres des censures à l'œuvre chez le sujet. Le travail de la pensée et de la parole se trouve mis à mal, au profit d'un discours et d'une langue littéraux, dépourvus d'épaisseur et d'équivoques. Il ne reste plus qu'à «parler en retrait de soi, parler en deçà de sa voix²²».

Comprendre et analyser l'histoire de cette peur au niveau des subjectivités et de la déliquescence du social nécessite d'entrer dans les faits et les effets de l'Histoire. Aux traces laissées par la colonisation se superpose le bruit de déflagrations qui peinent à faire trace. Nous essayerons d'entendre ces voix sourdes, envahissantes et sans contenu déterminé, tels des acouphènes qui, malgré leur présence, accompagnent le «sommeil du juste²³» dans un monde craquelé. Place à ce qui ne peut s'écrire, au cœur battant de l'histoire.

22. Mohammed **DIR**, *Dieu en barbarie*, op. cit., p. 108.

23. Mouloud MAMMERI, *Le Sommeil du juste*, Plon, Paris, 1955.

L'effraction coloniale

« Le discours colonial ne cesse d'énoncer à l'endroit du colonisé sa propre déchéance. »

Jacques **HASSOUN**, 1999 ¹.

« Rien n'entame l'épaisse colère de l'opprimé; il ne compte pas les années; il ne distingue pas les hommes, ni les chemins; il n'y a qu'un chemin pour lui; c'est le chemin des Romains ; celui qui mène à la rivière, au repos, à la mort. »

Kateb **YACINE**, 1956^{1 2}.

Au fil des siècles, le territoire algérien a fait l'objet de nombreuses conquêtes et de multiples batailles - contre les Carthaginois, les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes, les Turcs, les Français. Chacune d'entre elles a affecté les habitus et les langues des habitants de ce territoire, transmis d'une génération à l'autre. Cependant, les effets furent différents suivant les époques et il est difficile de retracer une continuité dans les remaniements occasionnés par ces différentes invasions. Ce qui conduit le poète Kateb Yacine

1. Jacques **HASSOUN**, «Le circuit de la haine dans la société coloniale», in Anny **COMBRICHON** (dir.), *Psychanalyse et décolonisation. Hommage à Octave Mannoni*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 124.

2. Kateb **YACINE**, *Nedjma*, Seuil, Paris, 1956, p. 214.

(1929-1989) à écrire: «Ni les Numides ni les Barbaresques n'ont enfanté en paix dans leur patrie. Ils nous la laissent vierge dans un désert ennemi, tandis que se succèdent les prétendants sans titres et sans amour³.»

Une des spécificités de la conquête française de l'Algérie a été d'affirmer, contre l'évidence, que ce territoire était sans histoire ni culture, sorte de terre vierge à conquérir. Ce qui a entraîné un phénomène particulier: l'impression — au sens premier de l'imprimerie de l'encre sur le papier — dans l'esprit des individus concernés, colons et «indigènes», d'un *blanc* historique. L'héritage et la transmission de langues, de mythes, de poésies et de traditions se retrouvaient en déshérence. La désignation des autochtones par le terme d'«indigènes» témoigne de cet imaginaire d'un peuple dépourvu d'histoire, mythe fondateur de la colonialité. La colonisation française s'est ainsi voulue inédite, dans le sens où elle ne s'est pas inscrite dans la série des conquêtes antérieures du territoire, en les prenant en compte. Ce travail d'effacement des langues et de l'histoire est un trait spécifique de la colonialité française en Algérie. Imposés au début du xx^e siècle, les protectorats au Maroc et en Tunisie n'ont pas fait l'objet par la France de la même entreprise d'éradication du passé « indigène». De même que les politiques de colonisation anglaise n'ont pas emprunté cette direction de l'effacement systématique — ce qui a probablement permis la coexistence durable de très nombreuses langues et croyances dans certains pays, comme l'Inde.

La colonisation française, entendue comme système d'occupation des espaces et de destruction des fondations antérieures, agit ainsi sur plusieurs registres, relevant du singulier comme du collectif, par différents moyens: les langues, l'histoire et le rapport à la croyance et à la tradition. Cette violence laisse des marques irréversibles sur les corps réels mais aussi symboliques (comme ceux de la langue), rendant leur déchiffrement difficile. Une des particularités de la destruction coloniale est en effet de brouiller les lignes de continuité et de discontinuité entre l'avant et l'après. Difficile, donc,

3. *Ibid.*, p. 188. -

de départager et de dissocier les causes et les conséquences, les commencements et les après-coups. Mais aussi de distinguer les registres de responsabilité au sens plein, face à l'histoire. Pour cela, il conviendrait de faire un travail d'analyse dépassionné qui ouvrirait la possibilité d'écritures plurielles et singulières de l'histoire.

L'enfant voyou des Lumières : la colonie

Il est important de rappeler la place qu'a occupée la colonisation de l'Algérie dans la construction de la nation française à partir du ^{xix}^e siècle. Depuis l'émergence de la I^{re} République (1792-1804), le pouvoir politique français était en lutte contre le spectre de l'Ancien Régime. La rupture avec le pouvoir absolu occasionnée par la Révolution française a laissé en sommeil des zones prêtes à être réactivées. Conquête de la «monarchie constitutionnelle», l'Algérie restera, malgré les évolutions du champ politique français et ses libérations par la République (en 1848, puis en 1870), le lieu où s'exerce la violence d'un pouvoir monarchique et totalitaire.

En juillet 1830, au moment de la prise d'Alger par les militaires français, s'institue donc en métropole une « monarchie parlementaire et libérale» qui succède à la monarchie absolue⁴. Dans la France de cette époque, la République reste une menace à conjurer. À partir de la III^e République (1870), la coupure semble irrémédiable entre les deux systèmes de gouvernance. Pourtant, ce qui a succombé au refoulement en métropole par la République se redéploie alors pleinement en territoires colonisés : la haine des principes républicains sera une constante de la politique coloniale. Le refoulé monarchique est déplacé sur un autre territoire, où il exerce ses pleins pouvoirs tout au long de la colonisation de l'Algérie.

Suivre le trajet de la République française à partir de la colonisation du territoire algérien en 1830 est source de précieuses indications sur les liens indéfectibles autant

4. Abderrahmane **BOUCHÈNE**, Jean-Pierre **PEYROULOU**, Ouanassa Siari **I ENGOUR** et Sylvie **THÉNAULT** (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962)*, La Découverte/Barzakh, Paris/AJger, 2012, p. 24.

qu'invisibles entre la République et son envers, le pouvoir totalitaire. Selon les historiens, la colonisation a été perçue comme une nécessité interne au politique. Elle permettait de colmater et de maîtriser les mouvements de division interne pour trouver des réponses aux crises qui frappaient la France. Il fallait des projets économiques, sociaux et politiques qui soient source d'enthousiasme et qui contribuent à asseoir une puissance d'abord et avant tout économique. Kateb Yacine l'a formulé ainsi: «Mais la conquête était un mal nécessaire, une greffe douloureuse apportant une promesse de progrès à l'arbre de la nation entamé par la hache; comme les Turcs, les Romains et les Arabes, les Français ne pouvaient que s'enraciner, otages de la patrie en gestation dont ils se disputaient les faveurs⁵.»

Dans le champ politique français, les passages mouvementés et instables entre l'Un (pouvoir monarchique) et le multiple (pouvoir démocratique) ont libéré une violence qui n'a cessé de s'exporter ailleurs, dans les colonies, sans jamais se transformer ni se résoudre. Un exemple parmi d'autres: en 1848, au moment des barricades à Paris qui conduiront à l'avènement de la 11^e République, les manifestants seront qualifiés de «bédouins» par certains politiques et feront l'objet d'une sanglante répression, souvent conduite par des officiers ayant participé à la féroce guerre de conquête de l'Algérie. Rappelons la célèbre formule de Louis-Napoléon Bonaparte en octobre 1852 dans son discours de Bordeaux: «L'empire, c'est la paix.» En Algérie, les «indigènes» étaient aussi nommés «sujets français», différenciés des «Français». Les «sujets français» évoquent de manière très claire les «sujets du roi». Un véritable déplacement du signifiant «assujettissement», mais cette fois pour les autres, les «indigènes». Le fonctionnement de la colonie commémore donc activement la pré-histoire de la République (monarchie absolue), au point que la France multipliera les conquêtes coloniales à l'approche du centenaire de la Révolution⁶.

5. Kateb **YACINE**, *Nedjma*, *op. cit.*, p. 111.

6. Voir Gilles **MANCERON**, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, La Découverte, Paris, 2003, p. 79.

Les territoires colonisés ne font que rendre visible l'artifice séparateur entre monarchie et République. La fabrique des colonies ne relève pas d'une contradiction ou d'une incohérence au sein de la République : la colonialité est ce qui de la République choit comme reste de terreur et de tyrannie, rarement à court de rendre hommage à son ancêtre monarchique.

L'Algérie devient ainsi le territoire d'une collusion entre l'endroit et l'envers de la République. Processus paradoxal, dans la mesure où un puissant clivage masque cette collusion. La coupure se révèle au niveau du traitement des individus assignés à des bordures précises du tissu républicain, suivant leur statut (indigènes juifs/musulmans et «Européens»). Le projet d'une «mission civilisatrice» des sauvages prend place dans le cadre du programme politique de la République française de 1870. Les fondements symboliques de ces peuples sont frappés de non-existence. La République exporte là-bas l'envers de sa Constitution - la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Ainsi, la colonie contient la haine républicaine comme son organe vivant, ensommeillé dans la profondeur d'une nuit *blanche*, sans rêve. Y aurait-il dans la Constitution de la République une part inavouable de perversion qui reste agissante?

Le régime des conquêtes à cette époque a aussi une dimension de puissance politique internationale et universalisante. Les pertes et les gains de territoires sont des étalons de richesse du capitalisme naissant. L'esclavage et la colonisation en ont été le moteur et l'ingrédient principal. Pour la France républicaine, la marchandisation de l'humain se déroule à cette période sur des territoires lointains, au service des intérêts économiques exclusifs de la métropole.

Lorsque les troupes françaises débarquent dans la baie de Sidi-Ferruch en 1830, l'Algérie est sous la régence d'un dey et fait partie de l'Empire ottoman. Le prétexte évoqué à ce débarquement est celui du non-règlement d'une dette contractée par Paris quelques années auparavant. Cet épisode, qui ressemble dans sa structure à un mythe inaugural, date de 1827 et est nommé le «coup d'éventail». Il s'y raconte que la France devait régler au dey d'Alger l'achat de quantités importantes de blé dans les années 1800. Le non-paiement de

cette créance, malgré la demande insistante du dey, associé à des propos humiliants sur l'islam, aurait conduit ce dernier à donner un coup d'éventail aux représentants français en visite à Alger. En France, la conquête de 1830 sera présentée comme une réaction à cette *offense* de 1827. Mais les historiens expliquent que l'opération n'est pas une simple «réaction»: elle relève bien d'un plan délibéré, puisqu'elle a forcément nécessité un temps important de préparation, eu égard au nombre de marins mobilisés. La question de l'*offense* qui traverse cette histoire sera au cœur du procédé colonial, laquelle ne cessera d'insister - elle survit, ici et là, aujourd'hui. L'*offense*, signifiant maître et argument constant, circule pour produire un équilibre imaginaire de la haine, de manière tantôt implicite tantôt explicite, dans les discours politiques de ces deux pays.

L'affaire de la dette liée à une vente de blé témoigne dès le commencement de ce qui deviendra un des nerfs du procédé colonial, à savoir l'appropriation pour les uns et l'expropriation pour les autres. Mais surtout se développera la marchandisation des biens et des humains hors du pacte de la parole en usage dans la société traditionnelle. Cette marchandisation va très rapidement transformer le contrat social. L'objet monnaie va apparaître dans un premier temps en lieu et place de ce qui déterminait la richesse, dont l'opulence agricole faisait partie.

Dans le registre de la littérature, Kateb Yacine relève ainsi que l'arrivée des colons a, dans un premier temps, semblé obéir à une logique de l'échange, mais a révélé ensuite une prise de possession violente des terres et des hommes. L'appropriation impitoyable sera constante tout au long de la colonisation, à savoir l'absence de négociation qui laisse l'autre dans un univers de «sans» et de «sang», avec une perte sèche des biens matériels et, insistons, immatériels: les acquis culturels et symboliques. *A contrario*, l'occupation ottomane, avec son lot d'exactions, n'a pas détruit les structures tribales existantes en Algérie. Les modes d'échange et de repérage au niveau des filiations, ainsi que les langues en usage, ont perduré sans être atteints. N'oublions pas également que l'islam, en tant que croyance et philosophie organisant le vivre-ensemble, était un champ

partagé par une majorité d'autochtones entre l'Empire et sa dépendance. Ce qui n'a pas empêché les révoltes de différentes tribus à l'intérieur du pays contre cet état de dépendance imposé sans destruction culturelle.

La destruction coloniale des fondements du vivre-ensemble

Entre 1830 et 1847, il y eut une guerre violente de résistance contre la France. Ces années de guerre ont opposé différentes tribus aux nouveaux arrivants, provoquant d'importantes pertes humaines: près d'un tiers de la population a disparu, selon les historiens, suite aux massacres de masse et aux famines⁷. Il s'agissait de tuer le plus d'autochtones possible et d'installer de manière définitive la terreur afin de «comprimer» le peuple arabe, selon la terrible formule du philosophe français Alexis de Tocqueville (1805-1859)⁸.

Dans son livre essentiel publié en 1993, *L'Honneur de Saint-Arnaud*, l'écrivain et éditeur François Maspero (1932-2015) a rapporté des lettres de témoignage sur cette guerre de conquête et la pratique des enfumades (allant jusqu'à faire disparaître des tribus entières), comme celles ordonnées par le colonel Edmond Pellissier de Reynaud (1798-1858), qui écrivit par exemple: «Tout ce qui vivait fut voué à la mort. [...] En revenant de cette expédition, plusieurs de nos cavaliers portaient des têtes au bout de leurs lances et une d'elles servit, dit-on, à un horrible festin⁹.» Le traitement de l'humain «indigène» au rang d'animal se retrouve dans

7. Le démographe Kamel Kateb estime que, sur une population estimée à 3 millions d'habitants à la veille de la conquête, un tiers a disparu entre 1830 et 1875, du fait des massacres et des opérations de répression de l'armée française (environ 825 000 morts), des épidémies et des famines (Kamel **KATEB**, «Le bilan démographique de la conquête de l'Algérie (1830-1880)», in Abderrahmane **BOUCHÈNE**, Jean-Pierre **PEYROULOU**, Ouanassa Siari **TENGOUR** et Sylvie **THÉNAULT** (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830-1962)*, op. cit., p. 82-88).

8. Alexis **DE TOCQUEVILLE**, *Rapport sur l'Algérie* (1847), Zirem, Alger, 2006, p. 73.

9. Cité par François **MASPERO**, *L'Honneur de Saint-Arnaud*, Seuil, coll. «Points», Paris, 2012, p. 93.

plusieurs récits de cette époque. Ainsi, Tocqueville a-t-il pu écrire en 1847: «Ne dirait-on pas, à voir ce qui se passe dans le monde, que l'Européen est aux hommes des autres races ce que l'homme lui-même est aux animaux^{10 11.}»

Cette guerre a aussi occasionné la mise à sac des ressources et la destruction des élites. L'ébranlement des structures traditionnelles et l'aggravation de la pauvreté datent de ce moment. Le fratricide entre tribus rivales a très clairement été employé à cette époque comme une arme de guerre". Le territoire conquis n'était pas structuré comme une nation. Il était régi par des tribus et des confréries religieuses, différentes selon les régions. Certaines parties du territoire n'ont d'ailleurs été conquises que très tardivement. L'entrée de la France ne s'est donc pas faite de manière linéaire, puisque les chefs de tribus - dont les plus connus sont l'émir Abd El-Kader (1808-1883) et le cheikh Mohammed El Mokrani (1815-1871) - ont organisé leurs propres résistances. La fabrique de la disparition a alors été l'arme principale utilisée par l'armée française: disparition des corps en masse, des terres, des biens. Les historiens emploient les termes de «guerre d'extermination», «guerre totale» ou «meurtres de masses» pour qualifier cet épisode de l'histoire¹².

Kateb Yacine date de cette époque la naissance au sein de la population algérienne d'un sentiment d'*offense*, qui restera vivace tout au long de la colonisation et qui se maintiendra

10. Alexis **DE TOCQUEVILLE**, *De la démocratie en Amérique* (1840), *Œuvres*, tome 1, chapitre 10, Gallimard, Paris, 1991, p. 427.

11. François Maspero rapporte ces propos de Saint-Arnaud: «j'essaye de résoudre cette grande question: vaincre, punir, soumettre les Arabes par les Arabes seuls. Autre avantage, ils s'extermineront eux-mêmes» (François **MASPERO**, *L'Honneur de Saint-Arnaud*, *op. cit.*, p. 241).

12. François Maspero rapporte également ces propos du maréchal Bugeaud dans une note du 11 juin 1845, à propos des habitants du Dahra qui s'étaient réfugiés dans des grottes et furent assassinés par Pellissier: « Si ces gredins se retirent dans leurs cavernes, imitez Cavaignac: fumez-les à outrance comme des renards» (cité par François **MASPERO**, *L'Honneur de Saint-Arnaud*, *op. cit.*, p. 235). Saint-Arnaud ira quant à lui jusqu'à enfumer des tribus entières, près de huit cents personnes dans une grotte. Les descriptions des convulsions des enfants, des femmes, des personnes âgées et des hommes, provoquées par l'intoxication des fumées, sont insoutenables.

bien après, transmis d'une génération à l'autre. Il explique comment l'arrivée de l'argent contre certaines terres (les rares à n'avoir pas été expropriées de force) a forcé le passage d'une matérialité solide vers une matérialité liquide : « Les chefs de l'Algérie tribale, ceux qui avaient la jouissance des trésors, la garde des traditions, furent pour la plupart tués ou dépossédés au cours de ces seize années de sanglants combats, mais leurs fils se trouvaient devant un désastre inespéré: ruinés par la défaite, expropriés et humiliés mais gardant leurs chances, ménagés par les nouveaux maîtres, riches de *l'argent que leurs pères n'avaient jamais rendu liquide* et que leur offraient en compensation les colons qui venaient acquérir leurs terres, ils ignoraient la valeur de cet argent, de même qu'ils ne savaient plus devant les changements apportés par la conquête évaluer les trésors sauvés du pillage... Les pères tués dans les chevauchées d'Abd El-Kader n'avaient pas dressé d'inventaire; et les fils des chefs vaincus se trouvaient riches d'argent et de bijoux, mais frustrés ; *ils n'étaient pas sans ressentir l'offense*, sans garder au fond de leurs retraites le goût du combat qui leur était refusé¹³ [souligné par nous].»

Cette description témoigne à la fois du fonctionnement et de la destruction des organisations sociales qui reposaient sur la parole donnée et la codification très précise des modalités de l'échange. La violence a pris la place de la parole, qui avait une valeur quasi juridique, et cette substitution a eu des conséquences majeures sur les structures sociales en usage dans la société algérienne de l'époque. Jusqu'à ce jour, ce fait est archivé dans une plainte insistante, que formulent souvent les analysants. Elle porte sur la détérioration du rôle du pacte de la parole et sur son bafouement, formulés en arabe par *mabkatch el kelma* - littéralement « la parole ne reste pas ». Alors que, dans la société traditionnelle, les échanges se produisaient sur simple « parole donnée », dite *el kelma*. Celle-ci faisait d'emblée acte, pacte social et signature.

Des personnes très âgées témoignent aujourd'hui auprès des jeunes générations de cette dégénérescence progressive du statut de la parole, privée de sa portée d'acte. Les anciens

13. Kateb YACINE, *Nedjma*, op. cit., p. 111.

insinuent que quelque chose se serait passé qui aurait fait du lieu de la parole un non-lieu. Mais ils peinent à situer les causes de cette liquéfaction du verbe. La parole serait-elle passée du statut de solide à celui de liquide? Quels mécanismes ont produit ce retournement?

**Le clivage de la République coloniale,
ou le « devoir de civiliser [les] barbares »**

Pour tenter de répondre à ces questions, il faut rappeler que, dans le monde entier, l'expansion capitaliste au ^{xix}e siècle s'est faite à partir d'une destruction du pacte social qui organisait auparavant l'ordre de chaque société. Dans l'Algérie colonisée, cette marchandisation des biens et des humains par la violence a été un laboratoire d'expérimentation — ce qui sera plus tard généralisé dans le monde comme un principe d'homogénéisation des échanges. La violence du crime restera associée à un traitement de l'humain réduit au statut d'objet dans une économie dite « moderne ». L'équivalence entre marchandises et hommes, telle quelle domine le monde actuel en cherchant à le totaliser, trouve ainsi les prémices de sa fabrique dans la conquête coloniale. Racismes et ségrégations sont les maîtres d'œuvre du capitalisme moderne, logique qui sera au cœur des théorisations de la colonisation. C'est à ce moment-là que quelque chose de la part civilisatrice de la culture a été très fortement attaqué, de façon irréversible puisque les structures anthropologiques du vivant ont été ébranlées. L'historien Benjamin Stora écrit à propos de cette conquête qu'« elle fut terriblement cruelle » — Et il ajoute: « Ce qui rend le monde colonial incompréhensible, en un sens, c'est l'effacement du commencement des haines et des guerres¹⁴. » Cet effacement constitue une atteinte à l'histoire, aux éléments mythologiques, anthropologiques des peuples colonisés.

14. Benjamin **STORA**, « Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale) », in Pascal **BLANCHARD**, Nicolas **BANCEL** et Sandrine **LEMAIRE** (dir.), *Fractures coloniales. La société française au prisme de l'héritage colonial* La Découverte, Paris, 2005, p. 64.

Quand le débar sur l'élargissement de la colonisation deviendra public à partir des années 1880, le monde politique français sera divisé sur la question. A l'arrière-plan, ce débat questionne l'épineuse question du pacte républicain, opposant alors ceux qui - comme Georges Clemenceau - soutiennent les principes républicains contre le spectre de la monarchie, laquelle fait retour dans la politique impériale, et ceux qui sont pris dans la haine de ces principes¹⁵. La «marche de la civilisation contre la barbarie», formulée en 1841 par Victor Hugo, a constitué l'idéologie coloniale¹⁶. Elle s'est paradoxalement inscrite dans le prolongement de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, alors qu'elle actait la destruction des fondements civilisationnels de la société traditionnelle. Cela se retrouve à nouveau dans les propos de Tocqueville, qui indiquent la puissance du clivage dans les discours de cette époque : « La société musulmane, en Afrique, n'était pas incivilisée ; elle avait seulement une civilisation arriérée et imparfaite. Il existait dans son sein un grand nombre de fondations pieuses, ayant pour objet de pourvoir aux besoins de la charité et de l'instruction publique. Partout nous avons mis la main sur ces revenus en les détournant en partie de leurs anciens usages; nous avons réduit les établissements charitables, laissé tomber les écoles, dispersé les séminaires. Autour de nous les lumières se sont éteintes, le recrutement des hommes de religion et des hommes de loi a cessé; c'est-à-dire que nous avons rendu la société musulmane beaucoup plus misérable, plus désordonnée, plus ignorante et plus barbare qu'elle ne l'était avant de nous connaître... Nous n'avions pas en face de nous une véritable armée, mais la population elle-même¹⁷.» Malgré ce discours lucide, Tocqueville estime nécessaire la poursuite

15. Sur ce point, se reporter aux débats parlementaires de 1885 entre Georges Clemenceau et Jules Ferry (reproduits in *1885, le tournant colonial de la République. Jules Ferry contre Georges Clemenceau et autres affrontements parlementaires sur la conquête coloniale*, introduction de Gilles Manceron, La Découverte, Paris, 2006).

16. Cité par Michel **WIEVTORKA**, in Pascal **BLANCHARD**, Nicolas **BANCEL** et Sandrine **LEMAIRE** (dir.), *Fractures coloniales*, op. cit., p. 118.

17. Alexis **DE TOCQUEVILLE**, *Rapport sur l'Algérie*, op. cit., p. 87.

de la colonisation, jusqu'à francisation totale - au sens de civilisation parfaite - du territoire, en dehors de l'« usage du yatagan et du bâton¹⁸».

Déjà, à cette époque, s'amorçait l'idéologie du « choc des civilisations». Si ce n'est qu'elle empruntait un autre masque, celui du civilisé contre le sauvage - rappelons que Berbère (*Amazigh*) signifie à la fois «homme libre» et celui «qui n'est pas romain». C'est ainsi que Jules Ferry déclare en 1885 à la Chambre constitutionnelle: «Si nous avons le droit d'aller chez ces barbares, c'est parce que nous avons le devoir de les civiliser. [...] Il faut non pas les traiter en égaux, mais se placer au point de vue d'une race supérieure qui conquiert.» En plein débat parlementaire, le député Jules Maigne lui rétorque: «Vous osez dire cela dans le pays où ont été proclamés les droits de l'homme¹⁹!» Cette coexistence de l'envers et de l'endroit de la République rend compte du clivage du politique français de cette époque. Ainsi, deux propositions radicalement antinomiques se retrouvent dans le débat et parfois dans le discours de la même personne, sans que cela fasse contradiction. Il est intéressant de remarquer qu'en 1885 la question de la poursuite de l'expansion coloniale a été votée à une voix près. Une division quasi nette opposait les députés défenseurs des droits de l'homme à leurs adversaires colonialistes, dont certains appelaient à une «guerre d'extermination» - des discussions ont même eu lieu entre anthropologues pour discuter de l'extinction de la population civile²⁰.

Tout au long de la colonisation, le quotidien des «indigènes» sera de ce fait tissé de violences et d'humiliations constantes, marques d'une répression très sévère exercée contre l'ensemble de la population. La pratique de la torture a ainsi été bien antérieure au déclenchement de la guerre d'indépendance. Les mutilations des corps ainsi que

18. «On ne conserva de l'ancien gouvernement du pays que l'usage du yatagan et du bâton, comme moyen de police. Tout le reste devint français» [*ibid.*, p. 24].

19. 1885, *le tournant colonial de la République*, op. cit., p. 11.

20. Voir Abderrahmane **BOUCHÈNE**, Jean-Pierre **PEYROULOU**, Ouanassa Sia **TENGOUR** et Sylvie **THÉNAULT** (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale (1830 1962)*, op. cit., p. 64.

leur exposition ont été une constante. Le traitement des corps «indigènes» par les colons administrateurs révèle une gouvernance par la terreur pratiquée sur une très longue période, impliquant donc plusieurs générations de femmes et d'hommes. La pratique très répandue de découpage des têtes et des oreilles sur des corps vivants et morts, vendus sur les marchés au prix de 10 francs la paire²¹, est restée jusqu'à ce jour une hantise - la langue arabe algérienne porte la mémoire de cette pratique, comme lorsqu'une personne menacée par une autre dit: *wach y dirli, y nahi li wadni?* («Que va-t-il donc me faire, va-t-il m'enlever mon oreille?»).

L'acmé de l'extrême violence de la répression coloniale a sans doute été atteinte lors de celle du grand soulèvement conduit en 1871 par El Mokrani, s'étendant de la Kabylie au Constantinois, qui a provoqué de très nombreuses pertes humaines et matérielles, avec massacres collectifs, travaux forcés et prises de possession des terres les plus fertiles. Les premières déportations vers la Nouvelle-Calédonie et Cayenne ont commencé à cette époque. Les déportés seront à jamais des disparus sans retour possible, sur les terres et dans les mémoires²². Près d'un siècle plus tard, cette pratique barbare de déportation et de «compression» de la population se prolongera par la mise en place de camps d'internement implantés dans plusieurs régions du territoire algérien²³. Ajoutons à ce triste tableau la faim²⁴, les épidémies et, surtout,

21. Olivier **LE COUR GRANDMAISON**, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005, p. 158.

22. **Mehdi LALLAOUI**, *Algériens du Pacifique. Les déportés de Nouvelle-Calédonie*, Au nom de la mémoire, Paris, 1994; Zyriab, Alger, 2001.

23. Pendant la guerre d'indépendance, environ un quart de la population était regroupée en 1960 dans des camps d'internement (Olivier **LE COUR GRANDMAISON**, *Coloniser, exterminer, op. cit.*, p. 94).

24. Kateb Yacine écrira: «La faim me conduisait lestement d'un trottoir à l'autre» (*Nedjma, op. cit.*, p. 62) ; et Jean El Mouhoub Amrouche: «Il y a eu la faim, une faim affreuse, généralisée dans les campagnes, de ces faims africaines dont la France ne connaît pas d'exemple depuis des siècles. Non pas la privation du superflu... Mais la privation d'un minimum vital, tellement bas en temps normal qu'il équivaudrait pour le Français de France à l'extrême misère» (Jean El Mouhoub **AMROUCHE**, *Un Algérien s'adresse aux Français. Ou l'histoire de l'Algérie par les textes, 1943-1960*, L'Harmattan, Paris, 1994; Dar Khattab, Alger, 2013, p. 284-285).

le sentiment profond que la vie humaine ne compte pas. Ce dernier point sera probablement le plus marquant dans sa persistance, bien des années après l'indépendance. Le fait d'être déchu du monde et de vivre en étant livré à l'aléatoire de la violence produit une cassure irrémédiable. L'homme réduit à un corps sans nom est livré au règne de la suspicion, au motif de critères raciaux et religieux.

Mais aussi juridiques. Car la colonie, tantôt envers (réversible) et tantôt trou (lieu sans fond du refoulement) de la République, a trouvé sa matérialisation la plus achevée dans la mise en place progressive en Algérie d'un code de l'indigénat à partir de 1881²⁵. Le code départageant «Français citoyens» et «Français musulmans» a octroyé aux autochtones un statut d'exception juridique: ils ont été traités hors du droit et des valeurs républicaines. Ce statut d'exception perdurera pendant toute la durée de la colonisation. La nationalité française pourvue de citoyenneté était réservée à quelques notables «indigènes», le plus souvent francophones, qui se situaient dans une certaine rupture avec la société traditionnelle. Cette nationalité était donc donnée à des individus qui pouvaient être reconnus dans une proximité linguistique et culturelle avec la France, et surtout perçus dans une rupture avec leur langue et les traditions qui y étaient associées.

La bascule entre ces zones de droit et de non-droit a trouvé son aboutissement dans le retournement du régime de Vichy à l'encontre des juifs algériens, dont la présence remontait à plusieurs siècles. Parlant le tamazight (berbère), le judéo-es-pagnol (ladino) ou l'arabe, ceux-ci faisaient partie intégrante de la société traditionnelle sur tout le territoire (y compris les zones du désert). En 1870, le décret Crémieux avait attribué la nationalité française et les droits qui y sont attachés à ceux qui étaient nommés jusque-là «juifs indigènes» ou «israélites». Sous le régime de Pétain, ce décret a été suspendu le 7 octobre 1940. D'où des restrictions très sévères dans l'accès des juifs aux professions de la médecine, du droit

25. Voir Olivier LE COUR GRAND MAISON, *De L'indigénat. Anatomie d'un «monstre» juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, La Découverte/Zones, Paris, 2010.

et de l'enseignement, et la déscolarisation des enfants des établissements publics (la population juive s'est alors organisée pour ouvrir des écoles avec des instituteurs juifs). Les juifs d'Algérie retrouveront la nationalité et la citoyenneté françaises le 22 octobre 1943. Tout au long de la colonisation, les juifs d'Algérie ont ainsi subi très clairement les revirements de la République, passant de son endroit à son envers à trois reprises.

Ce fait historique confirme le lien puissant et actif entre République et religion: la citoyenneté a été *de facto* associée à une seule religion, le christianisme, excluant les autres. Dans cette logique, l'accès au droit est une affaire de religion qui délimite des zones d'appartenance entre le centre de la République et ses extérieurs. C'est pourquoi la laïcité républicaine définie par la loi de 1905 a été exclue de la colonialité - cette loi ne sera pas appliquée dans les « départements français d'Algérie » -, l'idéologie de l'époque étant de penser l'islam comme incompatible avec la République française. Aujourd'hui, le retour en France du terme de « Français musulmans », en plein débat sur la compatibilité de l'islam avec la République française, sonne ainsi comme une résurgence de l'histoire. Rappelons que, à partir de 1945, les « indigènes » ou « musulmans français » dépendaient d'un collège à part, le « second collège », où une voix d'« Européen » comptait pour huit voix d'« indigènes ».

La guerre de libération a clairement acté le refus par les « indigènes » de leur réduction à ce statut d'objet-déchet. Celle qui avait été à l'œuvre dans leur exclusion de l'histoire, leur dessaisissement de sujet qui avaient atteint leurs langues et leurs référents anthropologiques organisant les rapports du vivant et du mort. D'un point de vue clinique, ce processus de destruction frappant plusieurs registres sur une durée très longue s'apparente à une grave effraction qui évide le sujet de la possibilité de se sentir vivant et de se reconnaître comme « un » parmi d'autres. Le processus d'expulsion du soi sur la durée par la dégradation du sentiment d'appartenance à la civilisation de l'humain provoque une fragmentation du vivant. Il opère par l'exclusion et la dévalorisation des arri-mages. Comme le dit Nabile Farès, règne alors un état de

«sous-vie» en ces lieux «mal nourris»: «Allez comprendre un monde qui ne veut pas de vous. Allez²⁶ ? »

L'intériorisation d'une expulsion et le sentiment permanent d'une disparition sont des effets cruels de la machinerie coloniale. La disparition frappe sur différents registres, j'y reviendrai. Celles et ceux qui survivent sont prisonniers d'une douleur corporelle (et non pas psychique) constante. De ce lieu des corps meurtris et mutilés, est née la littérature algérienne de langue française.

À partir de 1945, la naissance d'une littérature du refus

Ce lieu de ruine de la parole est source d'un appel à trouver une écriture qui porte les marques de l'amputation corporelle. La question de la violence des corps mis en morceaux et la présence de sentiments et de métaphores «corporéifiées» sont une constante dans cette littérature. Celle-ci a pour fonction de creuser les sillons d'une réparation et d'un soin, et pour cela elle s'écrit en langue française, comme s'il fallait embrasser autrement l'arbre de cette langue, se laisser bercer par ses arborescences, plus que par la sécheresse de ses racines. La grande majorité des premiers écrivains algériens étaient francophones en raison de l'enseignement reçu. Mais il y a autre chose à entendre dans la manière de mettre au travail la langue française par le biais poétique: aller à la rencontre d'un autre versant de la jouissance de la langue pour, peu à peu, s'éloigner du versant réel des crimes commis en langue française.

Nabile Farès construit son œuvre poétique à partir du trauma colonial. Il cherche à écrire un corps morcelé dont les cris s'égarent dans l'infini d'un univers inhospitalier: «Tandis que moi, enfoui sous quelques parcelles de terre d'immondice ou désintégré à la chaux vive dans les caves ou trou d'une gendarmerie publique, je cognerai (oui, je cognerai) mes éléments, partirai à la recherche de mes membres, éparpillés au-dessus de la ville, de la mer, chaque étoile, chaque mouvement de l'eau, chaque poussière brûlant vos yeux, les paupières incendiant le

26. Nabile FARÈS, *La Découverte du Nouveau Monde*, Livre II, *Mémoire de l'Absent*, Seuil, Paris, 1974, p. 20 et 55.

vent; chaque parole que, Oui, mes nerfs gonflant le ciel comme des branches, chaque parole que je tenterai de dire de cette recherche insensée de moi-même, d'un moi-même de toutes parts déchiqueté dans l'incendie de ce monde².»

Dans le texte littéraire, il y va d'un corps «déchiqueté», amputé, qui implore à partir de ses membres disparus. Ce corps réduit et éclaté est un effet majeur de la violence coloniale sur les subjectivités, rendu identifiable et lisible par les écrivains algériens. Les douleurs qui s'en dégagent sont celles du membre fantôme errant qui implore de retrouver son abri détruit. Le discours porte la poursuite de la guerre comme l'un de ses effets. Est-ce à dire que ce processus est inhérent à la guerre elle-même?

Dans la colonialité, le clivage marque une comptabilité différentielle des vivants et des morts, selon qu'il s'agisse des « indigènes » ou des citoyens. Du côté algérien, dessaisie de nom et de sépulture, la masse des disparitions était anonymisée et donc incalculable. Du côté français, chaque mort était traité en tant qu'*offense* à la République et à ses valeurs civilisatrices. À partir de 1945, on assiste à la fois à l'aggravation du sentiment d'*offense* et à la prise de conscience de la barbarie française. Ce tournant se lit dans *Nedjma* de Kateb Yacine, où la guerre se déroule désormais entre le «crime» et l'«assassinat de l'injustice»: «N'y a-t-il que le crime pour assassiner l'injustice? Mère, je me déshumanise et me transforme en lazaret, en abattoir. Que faire de ton sang, folle, et qui te venger?»

Ce passage est très important puisqu'il concerne deux registres: l'un, historique, l'autre, intime. Il rend compte ainsi de la fabrique de l'Histoire par l'histoire du sujet au sein d'une temporalité sans écart. Ce collage relève du registre de l'écrasement traumatique et réside dans une identification à sec, qui se produit sans jeu ni mobilité au cœur de l'Histoire, que celle-ci soit reconnue ou méconnue. Il y va d'un point de colle entre l'histoire (individuelle) et l'Histoire (collective). D'où émerge le texte littéraire comme surface d'inscription, de récit et, enfin, de métaphorisation.²⁷

27. *Ibid.*, p. 17.

Le 8 mai 1945, la France célèbre la victoire contre les nazis, victoire à laquelle avaient participé de nombreux «Français musulmans» (indigènes) d'Algérie, ainsi que bien d'autres Africains, morts également sous le drapeau français²⁸.

Au même moment, de grandes manifestations de «Français musulmans» ont lieu dans l'Est (régions de Sétif, Guelma, Constantine), réclamant un meilleur traitement de la population par l'accès à des droits civiques. La répression militaire sera féroce, frappant et tuant sans distinction manifestants et habitants, femmes et enfants - les autorités algériennes d'aujourd'hui fournissent le chiffre de 45 000 morts; les historiens français estiment quant à eux le bilan à 15 000 à 20000 morts²⁹. Cette simultanéité, sur le même territoire, entre une victoire contre le fascisme et le déchaînement d'une autre barbarie est stupéfiante. Le fonctionnement de la colonie tantôt par l'envers et tantôt par l'endroit de la République se trouve une fois de plus mis au jour. Ce jour de fête contre la barbarie, là-bas, se transforme, ici, en catastrophe humaine, prémice d'autres massacres. Ironie de l'histoire, les tirailleurs africains sommés de participer à ce meurtre de masse ont été ceux qui avaient combattu aux côtés des Algériens pendant la Seconde Guerre mondiale. Un point de non-retour s'est alors constitué, refoulé pour les uns (colons), dynamisant et inoubliable pour les autres («indigènes»).

Les massacres de mai-juin 1945 ont été un tournant. La nécessité d'un soulèvement, déjà en préparation, se transformera à partir de cette date en décision sans appel. Cette décision a conduit au déclenchement de la guerre et à des combats entre une armée et une population qui deviendra arme de guerre à part entière, enjeu de massacres, de razzias

28. Selon l'historien Gilbert Meynier, 136000 Algériens ont été engagés contre le fascisme lors de la Seconde Guerre mondiale et 12000 en sont morts (voir Gilbert **MEYNIER**, *Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*, Fayard, Paris, 2002).

29. Benjamin **STORA**, «Entre la France et l'Algérie, le traumatisme (post) colonial des années 2000», in Ahmed **BOUBEKER**, Françoise **VERGÉS**, Florence **BERNAULT**, Achille **MBEMBE**, Nicolas **BANCEL**, Pascal **BLANCHARD** (dit.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte,

et d'internement dans des camps. Les disparitions, les mutilations, les découpages sur les corps vivants et morts exhibés au public, la torture généralisée ont été une constante, devenue prédominante à partir de la vengeance éprouvée lors de l'humiliation française à Diên Bien Phu en 1954. D'un indigène à l'autre... L'écrivain algérien Jean El Mouhoub Amrouche (1906-1962) fait ce terrible parallèle: «Ce qu'il y a de nouveau et de spécifique dans le nazisme - où il faut voir la forme limite et comme l'essence du colonialisme -, ce n'est pas le crime généralisé et quantitatif, ce n'est pas l'horrible principe de la guerre totale faite à l'ennemi, qui est après tout un principe humain, c'est la qualité particulière d'un crime qui postule que tout est licite, qui est entrepris contre l'humain préalablement exclu de l'humanité et destitué de sa qualité d'homme³⁰.»

Dans un registre plus intime, Kateb Yacine témoigne de cet épisode de 1945 lorsqu'il était adolescent et habitait la région du Constantinois, où il fut arrêté et torturé. Sa mère, devenue «folle» suite à la disparition de son fils unique, ne s'en remettra jamais. Nedjma, personnage central du roman éponyme publié en 1956, est le nom et le texte d'un impossible amour, lieu de l'entre-soi où régner le crime et l'inceste dans une fascination des hommes pour ce corps inapprochable.

Nedjma, une esthétique de la destruction coloniale?

Nedjma est, dans le roman, une très belle femme qui fait succomber à ses charmes tous ses prétendants. Mais elle est impossible à épouser, sauf par son frère. L'un et l'autre ignorent le crime d'inceste qui les lie. Elle est elle-même une enfant née de l'adultère et du crime, d'une mère juive française et d'un père «français musulman» (arabe). Nedjma, dans sa beauté, condense le hors-la-loi symbolique et, de ce fait, elle est le lieu de la perte pour quiconque s'en approche. Ce nom céleste - «étoile» en arabe - désigne dans le roman lettre de la perte. Il y a là de l'irréversible : comment quitter l'identification à

30. **Jean El Mouhoub AMROUCHE**, *Un Algérien s'adresse aux Français*, op. cit., p. 58.

cet être, tissé d'inceste et de crime? La séparation avec cette part infâme du non-lieu de la loi est difficile, voire quasi impossible. Nedjma aveugle et fascine.

La violence du dehors devient d'emblée celle du dedans. L'entremêlement des surfaces atteint son apogée, au point que les barrières qui séparent les vivants et les morts se réduisent à une surface de contact: «Jugurtha chante ce qu'il éprouve, écrit Jean El Mouhoub Amrouche, lorsqu'il se penche sur lui-même; comme Narcisse sur sa fontaine, il exhale une plainte où l'on entend comme un sanglot éternel le désespoir de l'homme orphelin, jouet des forces toutes-puissantes qui l'écrasent. Ces forces ne sont pas seulement les forces extérieures; les plus redoutables, il sait bien... *qu'elles sont en lui* et que, quoi qu'il fasse, elles le conduisent inexorablement à sa perte³¹...»

Le non-lieu de la loi dans la *colonialité* se marque dans le texte littéraire de nombre de romanciers algériens de langue française par des *blancs* et des pointillés qui interrompent le récit. Le texte porte et dévoile ce rapport déstructuré à la loi. Celui-ci se repère dans le corps du texte par des déchirures écrites (blanc, arrêt, affolement de la ponctuation) et décrites dans le parcours des personnages. Cet aspect ouvre à une autre hypothèse que celle de la traduction d'un état éprouvé en verbalisation, et ce dans le contexte du passage d'une langue à une autre, comme cela est trop souvent avancé. Nous sommes dans le champ de la translittération: ce procédé linguistique permet d'inscrire en lettres lisibles les craquements réels de la perte et de l'amputation, devenant donc traduisibles à condition de laisser ce qui relève en elles de l'intraduisible. Cette trouvaille littéraire rend lisible l'intraduisible des corps déchiquetés. Désormais, quelque chose ne peut plus se traduire tel quel... Il faut en passer par une translittération du lieu perdu, le laisser résonner, au risque de l'étrangeté du dissonant, pour enfin espérer qu'il prenne

31. Jean El Mouhoub **AMROUCHE**, «L'éternel Jugurtha», *L'Arche*, n°13, 1946; Tafat Éditions, Bougie, 2016, p. 17. Jugurtha fut un des derniers rois de la Numidie, ancien royaume berbère qui correspond au Nord de l'Algérie actuelle (voir *infra*, chapitre 8).

langue. Retrouver la grammaire du corps déchiqueté et de la disparition est la visée de cette littérature du refus.

La masse «indigène» s'est constituée au fil des décennies à partir du démantèlement de la structure du symbolique que tous partageaient, par l'évacuation de l'histoire passée et la dévaluation des langues existantes imposées par le colonisateur. Ce qui a progressivement sapé l'effectivité des interdits fondamentaux, inceste et meurtre. Le personnage de Nedjma est ainsi né du crime et elle pratique, à son insu, l'inceste avec son mari (qui est son demi-frère par le père). Par là, Kateb Yacine introduit le lecteur dans un tout autre univers : celui du hors-la-loi et de l'entre-nous, dans lequel règne la défectuosité des interdits. L'écrivain fait de Nedjma, lieu céleste de la perte, l'héritière muette d'une série de massacres et prisonnière-actrice d'un inceste méconnu, avec son mari et son amant (ses frères par le père), tel Œdipe dans la tragédie de Sophocle, puisqu'elle agit l'inceste en toute méconnaissance. Le génie de Kateb consiste à l'offrir aux lecteurs dans sa mutité, tout en distillant un doute permanent sur qui est son père. Nedjma est une femme interdite à la parole, elle ne peut rien en dire. D'ailleurs, elle ne s'exprime qu'une seule fois dans le texte. Elle est ce qui reste de la destruction acharnée de la structure du lien tribal opérée par le colonisateur. Dans le système traditionnel, la tribu est en effet le lieu de la parenté et de l'affiliation, ce qui ordonne le lien des générations et des sexes, les relations entre le vivant et le mort³². Un des personnages du roman dit : «Nous ne sommes que des tribus décimées^{33 34}.»

D'une manière autant manifeste que latente, *Nedjma* relate le parcours d'une désarticulation de la société tribale, en ses conséquences subjectives et collectives. La disparition du sujet et de ses référents fabrique, comme l'explique Nabile Farès, une «mémoire brouillée^{3,1}». Et il devient impossible de s'approcher de cette perte sans y disparaître à son tour.

32. «Il ne s'agit pas de parenté au sens où le comprennent les Français» (Kateb YACINE, *Nedjma*, op. cit., p. 134).

33. *Ibid.*, p. 139.

34. Nabile FARÈS, *Mémoire de l'Absent*, op. cit., p. 179.

«Je ne connais personne, dit-il, qui l'ait approchée sans la perdre³³. » Passion, fascination, ravages en sont les destins, pour quiconque se laisse emporter par la beauté de cette «ogresse au sang obscur^{35 36}». Ainsi est-elle décrite: «C'est une femme perpétuellement en fuite, au-delà des paralysies de Nedjma déjà perverse, déjà imbue de mes forces, trouble comme une source où il me faut vomir après avoir bu; de l'amante qui m'attend. Nedjma est la forme sensible, l'épine, la chair, le noyau, mais non pas l'âme, non pas l'unité vivante où je pourrais me confondre sans crainte de dissolution³¹.»

Dans le texte étoilé de *Nedjma*, l'inceste est directement issu de la destruction des généalogies par l'ordre colonial. L'inceste et le meurtre sont les produits d'un brouillage, qui institue une sorte de «trou» dans la question de l'identitaire: lorsque le nom qui identifie, reconnaît et affine a disparu, se pose désormais la question du «qui est qui?». L'écrivain recrée un univers mythologique là où les destructions organisées par la guerre de conquête ont conduit vers une sortie du tragique. Kateb Yacine fait de l'obscénité des crimes une esthétique de la destruction. Il donne à penser que la terreur volontairement occasionnée par le colonial s'apparente à une sortie de la dimension du tragique. Ainsi, rétablissant cette dimension pour le lecteur, il force une réhabilitation de l'humain dans l'histoire. Pour cela, il élabore une mythologie de la tribu «décimée» pour transformer le réel de la catastrophe depuis la conquête française: il s'agit d'envelopper les impacts de la catastrophe dans les bordures du tragique et de lutter contre les effets de la terreur, comme étant son au-delà.

Un des personnages captifs de Nedjma s'interroge : «L'inceste est problématique... Quel tribunal³⁸?» En effet, quelle justice pour ces destructions des généalogies au nom de la loi de l'administration? La véritable exclusion du sujet «indigène» de son humanité se situe à cet endroit précis d'une exclusion des lois fondatrices du vivant et du générationnel.

35. *Ibid.*, p. 189.

36. *Ibid.*, p. 192.

37. *Ibid.*, p. 265.

38. *Ibid.*, p. 202.

Nedjma fait briller ses lumières sur un drame obscur, qui se déroule au nom des lois coloniales. Il ne reste plus que la suspicion et le doute pour tenter d'ordonner les relations de filiation, d'amour et de guerre. Dans ce contexte, le récit est de l'ordre de l'impossible, seuls des fragments sont lisibles pour le lecteur. L'inceste répand l'interdit de penser. L'histoire est brisure. La déliaison, avec l'ancêtre de la tribu, fait du père un «faux père³⁹».

Le meurtre est contenu dans l'inceste pour Kateb Yacine. Car Nedjma est aussi, dans le roman, un lieu, celui d'une villa dans laquelle une famille entière s'est suicidée. Aux destructions réelles liées à la colonisation, ajoutons le meurtre du lieu d'ancrage: le symbolique. Il ne reste plus qu'à imaginer la loi et à la caricaturer.

L'apport de Kateb Yacine est donc décisif pour comprendre les effets du démantèlement de leur univers symbolique auquel ont été soumises plusieurs générations successives de colonisés. Sur ce parcours, le sujet perdant son nom est dessaisi de son mourir. Il erre en une zone illimitée du temps et de l'espace. L'écriture permet de relier ce réel à la dimension du tragique. Et l'écrivain d'ajouter: «Le suicidé qui se relève ne connaîtra plus l'illusion du mourir^{40 41}.» *Nedjma* est ainsi la traduction poétique de ce qui s'est produit au moment de la conquête coloniale : l'élimination coûte que coûte du système tribal, socle de la société algérienne de l'époque. A ce propos, Saint-Arnaud fournit une description de la politique coloniale qui ordonne de «décimer» les tribus par les enfumades, l'élimination des élites, la dépossession des terres ou encore le fratricide - outil d'une auto-élimination de l'« indigène » sans traces de crime par le colonisateur⁴¹. Kateb Yacine emploie d'ailleurs le même mot que Saint-Arnaud, «décimer»: cela atteste de la façon dont l'écrivain reprend les signifiants de la destruction coloniale pour construire un récit tragique de la pratique du meurtre et de la disparition des «indigènes».

39. *Ibid.*, p. 106.

40. *Ibid.*, p. 91.

41. François MASPERO, *L'Honneur de Saint-Arnaud*, op. cit., p. 232.

Le personnage de Nedjma est bien le produit de la fragmentation des structures tribales provoquée par la colonisation. À la tradition qui organisait les mariages au sein de la même tribu entre cousins, se substitue un risque d'union entre le frère et la sœur: si nul ne sait qui est le père, alors chacun est condamné à la dérive avec son faux nom... L'inceste réalisé est le risque permanent, comme pour Nedjma, tout à la fois pleinement corps érogène et absence de corps. Rien d'elle ne parle dans le récit et tous parlent d'elle. Elle devient le lieu originaire, l'aleph de Borges. L'architrace, sans traces ni marques, toujours au bord de disparaître dans l'invisible, comme cela est advenu au moment de son rapt par les esprits des ancêtres. Heureusement que la blancheur de l'étoile fait trace et retient ainsi (au sens mémoriel) cet épisode de l'histoire: «Nous ne sommes que des tribus décimées... Notre tribu mise en échec répugne à changer de couleur ; nous nous sommes toujours mariés entre nous: l'inceste est notre lien, notre principe de cohésion depuis l'exil du premier ancêtre; le même sang nous porte irrésistiblement à l'embouchure du fleuve passionnel, auprès de la sirène chargée de noyer tous ses prétendants plutôt que de choisir les fils de sa tribu⁴². »

Briser les filiations : l'effet des « renominations » des Algériens des années 1880

Cette logique de l'inceste dans la colonialité se comprend mieux quand on découvre le rôle joué par la loi de mars 1882 sur l'état civil, qui coïncide avec la mise en place du code de l'«indigénat». Ces «réformes» interviennent une décennie après les terribles massacres perpétrés par l'armée française de la toute jeune III^e République pour écraser le soulèvement des «indigènes» algériens dirigé par El Mokrani en 1871- L'administration coloniale décide alors de changer le système traditionnel de nomination tribale de chaque individu, jugé trop complexe pour bien identifier les individus. Ce système procédait par un enchaînement de noms, et un renvoi: nom

42. *Ibid.*, p. 139 et 173.

du père, du grand-père, du lieu-dit, etc. Il s'agissait d'un nom qui faisait localité, au sens fort, liant par le père les générations à la terre et à l'histoire. Dans ce système ancestral, le nom du père (lui-même nom de son père, et du père de celui-ci, etc.) et la terre sont des propriétés collectives, qui rendaient difficile une lisibilité par l'administration coloniale. L'autochtone s'y reconnaissait, alors que le colon s'y perdait. D'où la volonté d'imposer un système de nomination français, avec réduction au prénom et à un nom attribué par l'administration. Lequel était parfois référé au nom de la filiation, mais aussi souvent complètement décroché de toute trace historique et généalogique.

Puissant moyen de contrôle de la population au service d'une répression constante, ce procédé permettait d'effacer pleinement la référence à la tribu et donc au père, c'est-à-dire à l'ancrage qui installe, transcende les vivants et les situe les uns vis-à-vis des autres. Pour Freud, «le nom d'un homme est une partie constitutive capitale de sa personne, peut-être un morceau de son âme⁴³». La destruction du nom est bien le meurtre de la matière du symbolique par la loi coloniale. Ainsi, les individus ont été massivement renommés ou, plutôt, a-nommés, par l'administration hors référence à leur généalogie, au risque que, dans une même famille, les descendants aient des patronymes différents, faisant des uns et des autres des étrangers à leur naissance et donc de potentiels sujets à l'inceste par la voie du mariage. Cette destruction des généalogies par des attributions de noms, hors histoire et ascendance, s'est parfois effectuée en donnant aux personnes d'un même village des noms commençant par une lettre de l'alphabet identique, afin de les contrôler de manière individuelle et d'éliminer définitivement le *collectif* tribal: les noms d'un premier village commençaient tous par la lettre A, ceux du suivant par la lettre B, etc., jusqu'au dernier *village*⁴⁴.

43. Sigmund **FREUD**, *Totem et Tabou* (1912-1913), in *Œuvres complètes*, tome 11, PUF, Paris, 1998, p. 325.

44. Mostefa **LACHERAF**, *Des noms et des lieux. Mémoire d'une Algérie oubliée*, Casbah, Alger, 1998, p. 147-173.

Signalons l'imposition de noms arabes orduriers et humiliants. Pour exemple: Khra (merde), Boutrima (porteur de petites fesses), Khris (lâche), Khamedj (pourri), Rasekelb (tête de chien), Bahloul (idiot), Zani (fornicateur), ainsi que des noms d'animaux, voire obscènes. Ces attributions ordurières seront transmises aux générations suivantes jusqu'à disparition totale de la véritable filiation généalogique. Des noms qui inscrivent l'humiliation et *Y offense*, et qui sont des condensateurs de honte.

Il était également courant de donner pour patronyme le signifiant de la profession ou d'un trait physique. Un passage de *Nedjma* montre comment les fils de pères bannis ont été sommés de porter les noms de leur profession, dans une volonté de récupération par l'administration française. Ils devenaient juges de tribunaux arabes (kadi) ou caïds (chef), contrôlant les populations «indigènes» au profit de l'administration - jusqu'à ce jour, les patronymes «Kadi», «Bencaïd» «Caïd», etc. existent en Algérie. «Les fils de ces ex-condamnés, écrit Kateb Yacine, n'avaient pas quitté le berceau quand ils furent nommés caïds et cadis d'office, recevant de ce fait un nom patronymique correspondant à leurs futures professions; ainsi triomphait le pire calcul jusque dans les réparations faites, car le nom de Keblout fut à jamais proscrit et demeura dans la tribu comme un secret lamentable, un signe de ralliement pour les mauvais jours... La ruine de la tribu s'acheva sur les registres d'état civil, les quatre registres sur lesquels furent recensés et divisés les survivants; l'autorité nouvelle achevait son œuvre de destruction en distinguant les fils de Keblout en quatre branches, "pour commodités de l'administration"⁴⁵.»

Il a suffi de treize années pour instituer cet état civil. On imagine l'effroi et la sidération que cela a engendrés quand on sait qu'en Algérie les filiations étaient établies depuis des milliers d'années⁴⁶. Cette destruction est grave en ce qu'elle brise le lien à l'histoire et à la généalogie, faisant

45. Kateb YACINE, *Nedjma*, *op. cit.*, p. 138.

46. Farid BENRAMDANE, «Algérienité et onomastique. Penser le changement: une question de nom propre», in *Insaniyat*, n° 57-58, juillet-décembre 2012, GRASC, Otan, p. 143-159.

voler en éclats ce qui fait tenir la loi symbolique en organisant l'interdit de l'inceste par la reconnaissance des liens de ses membres. Le nom donné par l'administration coloniale devenait le marqueur de la destruction du vivant et du mort (l'ancêtre). Il était interdit, sous peine de sanctions graves, de ne pas utiliser ce nouveau nom donné qui correspond à une bascule d'une position de sujet vers celle d'un objet à identifier, répertorier, traquer...

Les fils divisés par leurs patronymes perdent leurs liens généalogiques. En revanche, si eux ne savent plus, au fil des générations, «qui est qui», l'administration française, elle, sait les identifier, et donc les contrôler et rendre très problématiques les questions d'héritage et de propriété. Car, pour l'administration coloniale, cette loi répondait également à l'objectif d'identifier les biens, en particulier les terres de la propriété collective en usage dans le système traditionnel: l'individualisation par des noms fictifs facilitait les transactions immobilières et les expropriations des terres, engagées dès le début de la colonisation.

Dans son *Rapport sur l'Algérie* en 1847, Alexis de Tocqueville témoigne de la gravité des destructions par l'administration coloniale au service des expropriations. Sur le plan économique, l'unique but de la loi administrative était alors de détruire le système de propriété en usage dans la société algérienne: falsification des titres de propriété, expropriations des terres, considérant le collectif comme non-lieu, etc. : «Les villes indigènes, relate Tocqueville, ont été envahies, bouleversées, saccagées par notre administration plus encore que par nos armes. Un grand nombre de propriétés individuelles ont été, en pleine paix, ravagées, dénaturées, détruites. Une multitude de titres que nous nous étions fait livrer pour les vérifier n'ont jamais été rendus. Dans les environs mêmes d'Alger, des terres très fertiles ont été arrachées des mains des Arabes et données à des Européens qui, ne pouvant ou ne voulant pas les cultiver eux-mêmes, les ont louées à ces mêmes indigènes qui sont ainsi devenus des simples fermiers du domaine qui appartenait à leurs pères⁴⁷. »

47. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Rapport sur l'Algérie*, op. cit., p. 86.

Le système des a-nominations à partir de 1882 est ainsi la poursuite organisée par l'administration coloniale de la disparition des titres de propriété collective, dans le sens du «familial» en usage. Les terres perdent les noms de leur propriétaire et, de ce fait, l'appropriation est totale et sans traces. La question des pères, telle que la soulève Kateb Yacine dans la tragédie nedjemienne, est centrale pour comprendre le lieu de destruction intime et collectif agi par la colonialité.

Les catastrophes subjectives liées à la disparition du père comme référent symbolique

Nedjma, cette «mauvaise étoile de notre clan⁴⁸», est la mémoire étincelante de ce qui reste de la fratrie lorsque le père comme agent de filiation dans un système patriarcal relève de l'inconnu. Dans ce cas, il ne peut reconnaître et nommer ses enfants, ni être nommé à cette fonction de père, dans la distinction des places et des générations. Dans le système traditionnel, le père est un agent médiateur entre les «ascendants» et les «descendants», entre le monde d'ici-bas et l'au-delà, entre le visible et l'invisible: son rôle est central, puisqu'il est tout autant passeur qu'élément intermédiaire entre la loi écrite et la loi parlée, d'où le sujet se tient, en tant que fille ou fils de... En induisant un démantèlement des filiations, l'état civil a, de fait, institué la disparition des pères dans leur fonction, en plus des disparitions réelles. Dans *Nedjma*, tous les pères des prétendants ont disparu. Pourtant, il ne s'agit que d'un même père, celui de Nedjma et de ses prétendants (ses demi-frères). L'intrigue est donc maximale. Le lecteur se fait chercheur de filiation, sans cesse la lecture est sous-tendue par la question «qui est qui?».

Kateb Yacine pousse cette logique de destruction du père plus loin, car le seul père vivant est un «faux père^{48 49}». Les autres sont méconnus ou disparus à jamais. Les enfants sont hantés d'une manière spectrale par la douleur de la destruction. Nedjma est un ersatz de père, trace d'un être disparu.

48. Kateb YACINE, *Nedjma*, op. cit., p. 202.

49. «Le vieux brigand! Lui Si Mokhtar, le faux père» (*ibid.*, p. 106).

Elle fait étinceler le *blanc* de la *Mémoire de l'Absent* (Nabile Farès) sur fond de nuit noire. De cela, le ciel conserve le souvenir d'une question sur la filiation énigmatique des fils: «Où donc est passé le père? Où parmi le monde... Je crois qu'ils ont atteint le père et que les fils, les fils⁵⁰. »

Le père, exclu du nom de l'ancêtre et de la loi qui interdit, est réduit à néant. Il disparaît comme agent de l'univers symbolique et comme passeur entre les deux mondes (du ciel et de la terre). Par conséquent, les frontières entre le visible et l'invisible, le matériel et l'immatériel, le réel et le symbolique sont abolies. Le père, disparu, est condamné à n'être qu'une ombre qui s'abat sur ses fils «bâtards» (Jean El Mouhoub Amrouche).

Écoutons la musicalité de ce très beau passage de *Nedjma* : «Comprends-tu? Des hommes comme ton père et le mien... Des hommes dont le sang déborde et menace de nous emporter dans leur existence révolue, ainsi que des esquifs désemparés, tout juste capables de flotter sur les lieux de la noyade, sans pouvoir couler avec leurs occupants: ce sont des âmes d'ancêtres qui nous occupent, substituant *leur drame éternisé* à notre juvénile attente, à notre patience *d'orphelins ligotés à leur ombre de plus en plus pâle, cette ombre impossible à boire ou à déraciner* - l'ombre des pères, des juges, des guides que nous suivons à la trace, en dépit de notre chemin, sans jamais savoir où ils sont⁵¹.» L'écrivain laisse s'écrire en pointillé le destin de ces pères disparus. Le lecteur attend de savoir où sont passés ces pères, mais il achoppe sur une suspension. Seule l'ombre de ces pères s'abat sur ces fils en déshérence - la disparition apparaît à la fin de ce passage dans le « sans jamais savoir où ils sont».

Cette catastrophe se retrouve également sous la plume de Mohammed Dib, qui s'avance dans cet univers en interrogeant les conséquences sur les fils de cette disparition des pères. Selon lui, les fils restent prisonniers des ravages de la toute-puissance des mères. Il écrit à propos des fils désarmés d'une fonction paternelle: «La quête du père nourrit

50. Nabile FARÈS, *Mémoire de l'Absent*, op. cit., p. 28 et 198.

51. Kateb YACINE, *Nedjma*, op. cit., p. 105.

aujourd'hui leur inquiétude et leurs fantasmes - ce père qu'ils n'ont pas eu à tuer, les diverses colonisations d'une histoire proche et lointaine s'étant chargées de le faire et de réduire ainsi les fils à un orphelinage généralisé, ou à une forme de bâtardise par confiscation de l'image paternelle. Leurs colonisateurs ont changé les Algériens en fils de personne⁵². »

Dans cette logique de disparition et son pendant d'« orphelinage », la colonisation a aussi induit un effacement des noms de localités en installant des noms français sur les localités du territoire. Ainsi, la nomination nouvelle au sens de l'a-nomination (du référent historique local) a frappé dans le même temps les corps et les terres. L'historien Daho Djerbal avance que « le nouveau nom attribué officiellement n'a plus de lien avec l'ascendance, les rapports de parenté et le sacré, il n'est plus lié à un fait d'histoire, à une origine mythique ou sacralisée, mais à la raison de l'Etat colonial dans toute sa brutalité ». Il ajoute, en ce qui concerne les territoires : « Ainsi, nous allons retrouver dans la carte géographique de l'Algérie coloniale des toponymes évoquant des victoires françaises, comme Aboukir qui renvoyait à une victoire de Bonaparte en Égypte le 25 juillet 1799, Arcole, une victoire de Bonaparte le 17 novembre 1796 et bien d'autres. D'autres noms de villes ou villages, de places publiques ou d'avenues rappelleront aux Algériens la gloire des vainqueurs de cette guerre de conquête, mais aussi d'autres guerres de la France impériale ou républicaine^{52 53}. »

L'a-nomination coloniale des corps et des terres ne pouvait faire acte de nomination autre. Elle s'accrochait par la force aux corps et aux lieux des autochtones dans un décrochage des univers historique et langagier de ce territoire. Le désaisissement est total et donc source de dépersonnalisation incessante. Il se produit un bouleversement dans les rapports du sacré et du profane, du vivant et du mort, du visible et de l'invisible, du matériel et de l'immatériel. Cela indique

52. Mohammed DIB, *L'Arbre à dire*, *op. cit.*

53. Daho DJERBAL, « De la dépossession du nom à l'expropriation de la terre par la carte », in *Made in Algeria. Généalogie d'un territoire*, catalogue de l'exposition du MUCEM, Marseille, 2016, p. 185-186.

combien le colonial est un procédé de ratissage du symbolique qui ne fabrique pas des refoulements dans le rapport à l'histoire mais des *forclusions*, c'est-à-dire des effacements irrémédiables. En termes cliniques, cela se traduit par la mise en place de *blancs* dans les registres de la langue, du nom et de l'histoire.

Écrire contre une filiation anonyme

La transformation sous la colonisation des patronymes des individus a occasionné une grave coupure avec la tribu, en tant que lieu d'ancrage et de reconnaissance symbolique marquant les corps vivants. Mouloud Feraoun (1913-1962), issu d'une famille kabyle très pauvre et auteur de plusieurs romans, porte un patronyme arbitrairement modifié par l'administration coloniale, passant d'Aït Chabane (nom de sa tribu) à Feraoun. Il est l'écrivain du leurre colonial et subit cette difficulté à sortir de l'imaginaire auquel l'assigne la colonialité⁵⁴. L'écriture feraounienne est une tentative de négociation entre deux univers impossibles à lier. Cette écriture témoigne de la difficulté à inventer une textualité qui rende compte de la disparition et de la perte. L'écrivain a besoin coûte que coûte de maintenir du récit pour traduire la perte. Ce qui le condamne à l'imaginer et donc, de ce fait, à s'éloigner d'un réel vécu. Il pense pouvoir trouver les voies d'une traduction à sa situation de «colonisé». Mais cette croyance est un piège qui aggrave sa douleur. Et pour cause, comment écrire une sortie de l'Histoire et du récit ? Et quelles langues trouver pour raconter les corps démembrés?

Dans *Le Fils du pauvre*, écrit à partir de 1939, Feraoun relate son enfance affamée et l'éclatement de sa famille élargie⁵⁵. Il écrit à partir d'une place qui s'apparente à celle de l'«assimilé». Son parcours scolaire le conduit à devenir instituteur et à penser l'existence d'une possible «intégration»

54. Voir Nabile **FARÈS**, *Maghreb, étrangeté et amazighité*, Koukou, Alger, 2016.

55. Mouloud **FERAOUN**, *Le Fils du pauvre*, Cahiers du nouvel humanisme, Le Puy, 1950.

des systèmes de référence traditionnels dans la République, ouvrant la potentialité d'un vivre-ensemble. L'école française lui permet de quitter la misère qu'il a connue. Son manie-ment du français, du kabyle et de l'arabe lui fait croire en la possibilité d'une rencontre. Mais il ne peut la trouver sur la scène extérieure. Le dehors lui renvoie le néant sur lequel il bâtit son rapport à la langue française et au savoir. Les liaisons langagières entre le dedans et le dehors sont introuvables, et ce clivage se traduit par une fracture de l'intime de la langue. Mouloud Feraoun se trouve captif de la langue «intégrée» qui ne fait que réécarter ses déchirures intimes. Il avait imaginé que la langue française ferait office de monnaie d'échange avec sa langue perdue et de pansement symbolique, mais il découvre qu'elle ne peut lui permettre de trouver un mieux-être et un mieux-vivre et, pire, un récit qui transmette le vécu du «colonisé». En 1955, alors qu'il ne croit plus en la possibilité de fabriquer du commun par la langue française, il écrit: «Quand je dis que je suis français, je me donne une étiquette que tous les Français me refusent, je m'exprime en français, j'ai été formé à l'école française, j'en connais autant qu'un Français moyen. *Mais que suis-je, Bon Dieu ? Se peut-il que tant qu'il existe des étiquettes, je n'aie pas la mienne? Qii'on me dise ce que je suis!* Ah oui, on voudrait peut-être que je fasse semblant d'en avoir une parce qu'on fait semblant de le croire. Non, ce n'est pas suffisant⁵⁶.»

Cet écrivain sera assassiné en 1962 par l'OAS avec cinq de ses camarades instituteurs, dont des Français⁵⁷ *. La langue française héritée ne lui a pas permis de quitter l'éprouvé de l'«indigénat», malgré sa notoriété littéraire. En d'autres termes, la langue française ne réparait pas la perte du nom et des langues de l'intime qui, elles, étaient désignées comme dépourvues d'un savoir «civilisateur». Il n'y a pas substitution

56. Mouloud **FÉRAOUN**, *Le Journal (1955-1962)*, Seuil, Paris, 1962, p. 162.

57. Le 15 mars 1962, des tueurs de l'Organisation armée secrète (OAS) assassinent Marcel Basset, Robert Eymard, Mouloud Feraoun, Ali Hammouten, Max Marchand, Salah Ould Aoudia, inspecteurs de l'Éducation nationale en réunion de travail. Ces hommes dirigeaient des centres sociaux pour favoriser l'alphabétisation.

de ce fonctionnement, tant cette coupure s'est imposée comme une modalité d'usage convenue. Mouloud Feraoun a pourtant refusé ce découpage strict entre colonisateurs et colonisés, qui abrase les différences et les subjectivités au profit d'une masse coupée mais puissamment indistincte. Son *Journal* (1955-1962) éclaire combien ce cloisonnement n'était qu'un instrument de la colonialité. Ces propos rejoignent ceux de l'écrivain Albert Memmi, qui a montré à la même époque, dans *Portrait du colonisé*, comment les positions du colonisé et du colonisateur n'ont pas d'existence «en soi». Elles sont le produit du système complexe qu'est le colonialisme, construit dans une logique d'exclusion binaire entre l'un et l'autre.

D'où la fabrique des effacements et du *blanc*, nécessité structurale pour brouiller la logique de la colonialité. Cette tentative d'effacement de tout élément hétérogène inscrit le colonialisme comme noyau totalitaire de la République française. Alors que les liaisons entre République et colonialisme, méconnaissables pour la métropole, sont pleinement lisibles dans la littérature algérienne de langue française. L'ensemble de la population («indigènes», «juifs naturalisés», «Européens») a ainsi été otage d'un système qui ne livrait pas son véritable nom - même si, bien sûr, les membres des différentes communautés étaient très différemment affectés, puisque les uns gardaient leurs langues et leurs noms lorsque les autres vivaient dans une demeure langagière bafouée, avec un nom fictif, expropriés de leurs terres et hantés par le réel de la disparition.

L'absence de circulation entre les différentes communautés constitue la face apparente d'un mécanisme d'exclusion féroce et généralisé, s'incrétant au plus intime des chairs et des esprits. Partant de là, nous avançons l'idée que l'*offense* réelle, systématique au niveau des «indigènes», a aussi touché l'ensemble de la population. Ce qui s'entend souvent dans les discours de ceux qui ont été qualifiés après la guerre d'indépendance de «pieds-noirs» et, avant la guerre, d'«Européens». Auraient-ils alors troqué leur dite «européanité» contre un morceau de corps («pieds») aux couleurs de l'Afrique? ⁵⁹

59. Albert MEMMI, *Portrait du colonisé*, Buchet-Chastel, Paris, 1957.

Jean El Mouhoub Amrouche, une voix brisée

L'enseignement de la langue française, qui se voulait outil d'« intégration » dans le sens d'une abrasion du familier, a au contraire contribué à révéler aux jeunes élèves « indigènes » l'amputation réelle de leur propre système symbolique. Cette prise de conscience est d'autant plus étonnante que cet enseignement avait été imposé pour forcer un travail de substitution d'une langue à l'autre, sans reste. Or il s'est produit l'inverse: la langue française a été reçue à partir des restes des autres langues. Elle est paradoxalement devenue, à ce moment-là, réceptacle et gardienne des langues maternelles dont les corps symboliques avaient été amputés.

Dès lors, les écrivains algériens des années 1940 et 1950 travaillent cette langue pour qu'elle devienne langue de la reconnaissance, de la séparation et enfin d'ensevelissement des morceaux épars et erratiques des corps atteints, en vue d'une reconfiguration possible. Ils opèrent donc un détournement de l'ordonnancement politique des langues. À partir de cette opération, la langue entre en dissidence avec le politique français de l'époque. Désormais, identité et langue se dissocient l'une de l'autre grâce à l'invention d'une encre qui rend lisible le *blanc* de ce qui ne s'écrit pas, c'est-à-dire les langues orales. L'œuvre littéraire de Jean El Mouhoub Amrouche illustre bien ce processus.

Celui-ci entend une douleur déchirante dans les chants kabyles de sa mère, Fadhma Ait Mansour Amrouche⁶⁰. Ces chants, sans destinataire *a priori*, portent la disparition. Celle-ci est encryptée dans le creux de la voix maternelle. Cet écrivain invente une poétique de la disparition, qui d'emblée, la lisant et l'entendant, devient écriture de l'absence, c'est-à-dire possibilité de présence au monde. Il écrit pour faire émerger une surface de réception à ces chants orphelins. Sa famille s'est exilée en Tunisie, vivant un double exil; d'une part en quittant la Kabylie natale, d'autre part en se vivant éloignée des membres de sa communauté musulmane par une conversion au christianisme pendant la colonisation.

60. Voir Fadhma **AIT MANSOUR AMROUCHE**, *Histoire de ma vie*, Maspero, Paris, 1968.

Son style d'écriture est une tentative de métaphorisation de cette voix brisée, «presque blanche» dira-t-il, par laquelle il réveille l'ouïe du lecteur, en transformant l'éprouvé d'une disparition en jouissance de la langue. Nous reprenons le passage en entier afin que le lecteur lisant à voix haute puisse faire vibrer à son tour la musicalité des propos. Son style d'écriture fait entendre littéralement les brisures dans la voix d'une mère. L'écriture se trouve détournée du lieu de la visibilité de la lettre vers l'invisibilité de la voix. Le regard lisant se renverse soudainement en une oreille, retraçant dans le corps le circuit pulsionnel arrêté, dans une société traditionnelle où la parole faisait loi pour les vivants. Le génie de l'écriture amrouchienne est de faire de la langue française cette troisième oreille qui rend possible la résonnance : « Mais avant que j'eusse distingué dans ces chants la voix d'un peuple d'ombre et de vivants, la voix d'une terre et d'un ciel, ils étaient pour moi le mode d'expression singulier, la langue personnelle de ma mère. Je ne saurai dire le pouvoir d'ébranlement de sa voix, sa vertu d'incarnation. Elle n'en a pas elle-même conscience et ses chants ne sont pas pour elle des œuvres d'art, mais des instruments spirituels dont elle faisait usage, comme d'un métier à tisser la laine, d'un mortier, d'un moulin à blé ou d'un berceau, c'est *une voix presque blanche, sans timbre, infiniment fragile, proche de la brisure, elle est un peu chevrotante et, chaque jour plus incliné vers le silence, son tremblement s'accroît avec les années*. Jamais rien n'éclate, pas le moindre effort vers l'expérience extérieure. En elle, tout est amorti et intériorisé. *Elle chante à peine pour elle-même; elle chante surtout pour endormir et raviver perpétuellement une douleur d'autant plus douce quelle est sans remède, intimement unie au rythme des gorgées de mort qu'elle aspire*. C'est la voix de ma mère, me direz-vous, et il est naturel que j'en sois obsédé et quelle éveille en moi des échos assoupis de mon enfance, ou les interminables semaines où nous nous heurtions quotidiennement à l'absence, à l'exil ou à la mort. C'est vrai. Mais il y a autre chose: sur les langues portées sans couleurs de cette voix, flotte une nostalgie infiniment lointaine, *une lumière nocturne d'au-delà, qui impose le sentiment d'une présence insaisissable et toute proche, la présence d'un pays*

*intérieur dont la beauté ne se révèle que dans la mesure même où l'on sait qu'on l'a perdu*⁶¹ [souligné par nous].»

Cette mère «chante à peine pour elle-même»: la colonisation aurait-elle engendré une destitution de celui à qui le colonisé pourrait s'adresser? En effet, ce n'est pas tant les langues qui ont été perdues, car les familles continuent à vivre, penser et s'émouvoir dans ces langues. En revanche, ce qui fait que chaque langue comporte un potentiel de savoir et un lieu d'interlocution intime a été «décimé». Cet aspect relève d'un irréversible. Il ne reste plus qu'à trouver le style écrit, et pourtant tellement sonore, qui fait vibrer et résonner les craquements d'une douleur spectrale, attestant de ce qui a disparu.

L'écrivain métaphorise la disparition portée par la voix de la mère en une perte domiciliée dans une autre langue. L'écriture est une nécessité pour suppléer aux entailles de l'univers symbolique. Face aux armes des militaires, le poète s'arme d'une langue et d'une culture pour participer au procès de la «civilisation»^{61 62}. Le malaise est donc aussi dans la langue, celle qui fait entrer et sortir de la barbarie. Cette langue française, langue de l'Autre, permet de recréer le contact perdu avec les langues maternelles (l'Autre de l'intime) en fabriquant des liens pour suturer la cassure. Elle n'est pas langue de traduction, plutôt de translittération et de passage d'un réel à l'endroit où les autres langues n'exercent plus tout à fait leur besogne civilisatrice. Ce qui compte pour ces écrivains, c'est de recréer de la langue vivante, d'inventer de la sépulture pour les disparus (corps, noms, terres). De faire de la textualité un lieu de mémoire qui résiste aux effacements. Les lettres françaises sous le style «indigène» tracent un texte qui est à lire à partir de marges qui contiennent langues, sensorialités et chants autres. Kateb Yacine dira en 1963, au cours d'un entretien: «Nous avons été envahis par la France pendant cent trente ans ! Qu'y avons-nous gagné? Des ruines, des cadavres! [...] Et aussi, une langue,

61. Jean El Mouhoub **AMROUCHE**, *Chants berbères de Kabylie* (1939), L'Harmattan, Paris, 1986; Tafat Éditions, Bougie, 2016, p. 50-51.

62. « Écrire en français, c'est presque, sur un plan beaucoup plus élevé, arracher le fusil des mains d'un parachutiste! Ça a la même valeur » (*ibid.*, p. 56).

une culture. Si nous sacrifions cela, nous nous comportons vraiment comme des barbares⁶³ ! »

Les écrivains algériens de langue française, ces scribes de la disparition, ont inventé une poétique des langues métisses pour résister à l'effacement par le « national » républicain français. Ils nous ont ainsi offert la possibilité de retrouver le réel des langues maternelles enkystées dans la honte et le désaveu. La rencontre avec la langue française en situation d'oppression coloniale a irrémédiablement vivifié l'hétérogène du corps symbolique des autres langues, rendant caduques les cloisons entre le familier et l'étranger. Pour cela, ces écrivains ont inventé un dispositif linguistique qui rend palpable une tension paradoxale existante dans toute langue, entre l'ouvert (poétique) et le clos (l'histoire imposée). Se libérer de l'asservissement colonial par la langue et libérer la langue de sa captation « nationale », telle est la trouvaille de la littérature algérienne - actuellement, elle exerce cette besogne dans les deux langues.

Réceptionnant de la sorte la langue française, Kateb Yacine relate son enthousiasme pour la Révolution française. Il explique comment cette rencontre avec l'histoire de France lui a imposé la nécessité d'écrire un autre rapport à sa propre histoire, alors qu'en tant qu'élève il se devait de recevoir l'histoire de France comme étant absolument la sienne. D'une manière inattendue, l'altération de la langue du maître se serait éprouvée en lieu et place de l'« assimilation ». Les enfants ont reçu de plein fouet, par le moyen de la langue française, les paradoxes de la République dévoilés au sein de la colonie: « Il y a eu, à l'école française, quelque chose de déterminant qui m'a apporté ce que l'école coranique ne m'avait pas apporté. C'est une contradiction grave, si vous voulez, mais c'était ça. Je dévorais les livres, tout ce que j'apprenais, je crois que j'étais plutôt précoce ; je lisais Baudelaire... Puis je m'identifiais avec ce que j'apprenais avec la Révolution française, qui était ma passion⁶⁴. »

63. Kateb **YACINE**, «Entretien avec Lia Lacombe», in *Les Lettres françaises*, 7-13 février 1963, repris in Kateb **YACINE**, *Le Poète comme un boxeur. Entretiens 1958-1989*, Seuil, Paris, 1994, p. 59.

64. *Ibid.*, p. 15.

La dégénérescence de la colonialité par la guerre

« Les Français d'Algérie, en particulier les grands possédants, en arrivent à se persuader que 1789 n'a pas eu lieu et que ses principes sont inapplicables en Algérie. »

Ferhat ABBAS, 1980¹.

« La vérité est là avec ses yeux tranquilles et dort. Elle vous regarde. Rien ne l'émeut. Pas même sa laideur parfois, sa propre laideur. »

Malek HADDAD, 1989².

Si la colonie est un scandale républicain, elle est surtout comme on l'a vu *Y enfant voyou* né d'un amour étrange entre les principes démocratiques républicains et le discours capitaliste (œuvrant à l'exploitation et à la marchandisation de l'humain). Cet enfant voyou des Lumières pâtit d'une non-séparation. Il est encrypté dans l'obscurité des viscères de la République, dans laquelle il se débat. La guerre est une nécessité qui s'accélère à mesure que la pratique de la disparition atteint son acmé. Cela éclaire en quoi les massacres de masse de mai-juin 1945 dans le Nord-Constantinois ont été un tournant dans la décision de militants nationalistes

1. Ferhat AJBBAS, *Autopsied'une guerre. L'aurore*, Garnier, Paris, 1980, p. 273.

2. Malek HADDAD, *La Dernière Impression*, Média Plus/Bouelitne, Constantine, Alger, 1989, p. 147.

de mettre Pin à la colonisation. La guerre sera d'autant plus terrible que la séparation de corps est un enjeu central et déterminant entre la colonie et la République, réduits à un corps massifié et engloutissant. Le travail d'effacement visait à faire disparaître les bords, les frontières et les différences. La diversité est un problème permanent pour la colonialité, qui s'acharne par tous les moyens à l'anéantir.

1945-1954: la guerre comme nécessité

Du point de vue algérien, cette séparation est vécue comme une réintégration du corps mutilé et meurtri. En revanche, côté français, le sentiment d'*offense* et de dépossession change de camp - cette séparation sera ainsi éprouvée comme une amputation lors des départs d'Algérie desdits «Européens» en 1962. Cette impossible séparation explique comment l'Algérie est le nom et le lieu d'un ravage restant actuel ici et là.

Les clivages du système colonial, nous l'avons vu, servaient à grandement réduire (voire à anéantir) les diversités dans les discours et les pratiques subjectives. Leur but était de former une masse compacte paradoxale : à la fois fondamentalement indivise et pourtant puissamment divisée entre «eux» et «nous». Or, dans la réalité, la masse coloniale était une étrange fabrique politique, puisqu'elle ne reflétait ni les origines multiples de ceux qui constituaient sa composante «dominante» (Français, Corses, Italiens, Espagnols, Maltais, Suisses, Anglais, Allemands, etc.) ni leurs positions politiques vis-à-vis de la colonialité et dans le rapport à l'autochtone (musulmans et juifs) et à la terre. En d'autres termes, le clivage entre deux entités était un instrument de pouvoir et de domination qui tentait de réduire au maximum toute forme de diversité interne à chacune de ses parties. Il maintenait une masse indistincte, la colonialité. Il s'agissait donc d'une division *versus* indivision qui cherchait à éliminer tout risque de conflictualité interne au système pour chacune des parties en jeu. Après plusieurs générations de colonisation, la captation semblait suffisamment solide pour que cette logique d'un faire corps (la masse coloniale) soit voilée.

Des décennies de meurtres, de répression, d'humiliation, de mépris et d' *offense* ont malgré tout conduit à une libération de la violence devenue partagée, bien que pleinement dissymétrique. Car ce déchaînement n'a obéi dans chaque camp ni aux mêmes procédés ni aux mêmes moyens de guerre ; et encore moins à la même logique comptable concernant le statut de l'humain en tant que vivant ou mort. La violence exercée sur les corps réels et symboliques par la mutilation et le démembrement va conduire à une dégénérescence du collectif colonial, dans un bain de sang. Avant la guerre, la colonialité «tenait» suffisamment les clivages entre «colons» et «indigènes», mais la Seconde Guerre mondiale et ses suites sur le territoire algérien - les massacres de mai-juin 1945 -, en ébranlant l'édifice, ont changé la donne. Le clivage entre «eux» et «nous» s'effondre alors d'une manière irrémédiable. La guerre d'indépendance est le produit de cette entame des clivages existants et débouche de fait sur de l'inconciliable.

La guerre de libération, du 1^{er} novembre 1954 au 5 juillet 1962, signe le refus des Algériens de poursuivre l'épreuve du dessaisissement du soi (langue, histoire, religion). La révolte, dont est issue la révolution, est la conséquence logique et irrémédiable de *Xoffense*. Les meurtres, les arrestations, la torture, la faim, l'humiliation continue n'entament en rien cette recherche d'une libération. La romancière et psychiatre Yamina Mechakra l'a formulée ainsi dans son roman *La Grotte éclatée* (1979) : « La liberté? Je vous jure que je l'aime au-delà de mes forces. J'avais du mal à articuler mes mots, paralysée par la faim et l'émotion³. »

Les témoignages des combattants sur cette guerre véhiculent un enthousiasme sans précédent et une émotion inédite. Ils dévoilent la rencontre irréversible avec la dimension d'un *politique en acte*. Des décennies de peur et de terreur cumulées sur plusieurs générations étaient en train d'être quittées pour écrire une nouvelle page de l'Histoire. Les jeunes combattants nationalistes étaient animés par la rage et

3- Yamina MECHAKRA, *La Grotte éclatée*, ENAG, Alger, 2000, p. 16.

la colère qui s'étaient infiltrées en eux. Ils étaient arrivés à un tel point de non-retour que la solution armée s'est imposée.

Cette guerre, nommée côté algérien « guerre de libération » ou « révolution » (*tawra*), portait le projet politique d'un rétablissement de ce qui avait été détruit pendant la colonisation, par le biais d'une réhabilitation des subjectivités, de la langue et de la tradition. En bref, un retour vers le « soi » au cœur du projet de la République algérienne en gestation. Du côté de l'Etat français, cette guerre est restée innommée jusqu'à sa reconnaissance par le président Jacques Chirac en 1999. Durant ces années de guerre, seule une violence débordante de toute part était mise en partage. Kateb Yacine fera dire à un de ses personnages, Mourad, à propos de Suzy, fille d'un patron colonisateur: « Comme si nous ne devons jamais nous trouver dans le même monde autrement que par la bagarre et le viol⁴5. »

Dans le même temps, le clivage colonial traversera les différents mouvements nationalistes, ainsi que le politique français dans son traitement de la guerre. Le Front de libération nationale (FLN), qui a organisé le déclenchement de la guerre, n'a cessé d'être déchiré de l'intérieur sur les questions de pluralité politique, historique et linguistique. La révolution, en tant que rupture avec la colonialité, a été divisée entre un nationalisme laïc et pluriel et un nationalisme épuré et vidé de toute hétérogénéité, au profit d'une inclusion dans l'Oumma, au sens de la communauté des croyants musulmans'. Cette ligne de fracture dans le projet politique sur le devenir de l'Algérie a permis de faire écran à des luttes internes plus profondes. Elles concernaient une origine à (re)trouver et surtout à posséder de manière définitive, à la mesure de cette terrible « blessure généalogique⁶ ». Le fratricide, promu comme on l'a vu comme arme de guerre

4. Kateb YACINE, *Nedjma*, op. cit., p. 24.

5. Plusieurs raisons politiques expliquent cette volonté de rattachement au « monde arabe » et islamique, comme le fait que le FLN ait été notamment financé par plusieurs pays arabes, dont l'Égypte, qui a joué un rôle important dans un contexte géopolitique de lutte des blocs.

6. Nabile FARÈS, *Le Champ des oliviers*, op. cit., p. 126.

par les officiers français au début de la colonisation du territoire, deviendra en interne un marqueur du pouvoir (voir *infra*, chapitre 5). La guerre de libération comporte ainsi une arrière-scène sur laquelle se déploie une autre guerre, interne, familiale et fratricide.

Cette surcharge de récit et de mémoire à capitaliser sur la guerre externe en Algérie permet dès le début du soulèvement du 1^{er} novembre 1954 de faire écran à cette autre guerre, interne, qui met au centre l'origine et la légitimité. La première voile la seconde, alors quelles sont inextricables et mériteraient d'être analysées dans leurs liaisons invisibles. Le «nationalisme» algérien recèle ainsi une mémoire «cryptomnésique», c'est-à-dire cachée et encryptée (voir chapitre suivant). Les enfants nés dans la colonialité ont en effet hérité de graves difficultés pour élaborer une pensée politique qui porte le différent. L'*offense* et la haine du pacte républicain au fondement de la colonialité ont constitué un grave obstacle à la fraternité. Les militants et combattants ont dû déployer d'immenses efforts pour surmonter cette difficulté: ils ont été confrontés à la nécessité d'élaborer une pensée politique alors que plusieurs générations de femmes et d'hommes en avaient été exclues sur leur propre sol. La guerre est devenue une nécessité pour réhabiliter une humanité brisée par des décennies de mutilations et par la pratique quasi constante de la disparition (qu'il s'agisse des humains ou des biens matériels et spirituels, mythico-symboliques).

Ce propos du lieutenant-colonel Lucien de Montagnac (1803-1845) illustre l'ordre de faire disparaître l'«indigène»: «Toutes les populations qui n'acceptent pas nos conditions doivent être rasées, écrit-il le 15 mars 1843. Tout doit être pris, saccagé, sans distinction d'âge ni de sexe. L'herbe ne doit plus pousser là où l'armée française a mis le pied. Qui veut la fin veut les moyens, quoi qu'en disent nos philanthropes. Tous les bons militaires que j'ai l'honneur de commander sont prévenus par moi-même que s'il leur arrive de m'amener un Arabe vivant, ils recevront une volée de coups de plat de sabre. [...] Voilà, mon brave ami, comment il faut faire ta guerre aux Arabes, tuer tous les hommes jusqu'à l'âge de quinze ans, prendre toutes les femmes et les enfants, en

charger des bâtiments, les envoyer aux îles Marquises ou ailleurs; en un mot, anéantir tout ce qui ne rampe pas devant nous comme un chien .»

La guerre d'indépendance a été le moyen d'arrêter la pratique de la disparition et ses effets dans le temps, à savoir un repeuplement du territoire réel et mental par du *blanc au double sens de l'homme blanc et du blanc historique, qui cerne le lieu de l'effacement*. Dès la conquête française de l'Algérie, la pratique de la disparition sera une constante de la politique coloniale, qui empruntera plusieurs formes. C'est pourquoi les jeunes Algériens témoins et victimes des massacres de mai-juin 1945 sont prêts à sacrifier leur vie et à devenir eux-mêmes des armes de guerre, pour arrêter le dépeuplement établi depuis plus d'un siècle. La guerre de libération fait clairement suite à la violence indicible de l'innommable guerre de conquête. Les jeunes combattants qui déclenchent l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 ont en effet grandi en étant hantés par les disparitions orchestrées lors de cette guerre. Il importe de tenir compte de cette mémoire générationnelle pour penser la situation historique de la guerre de libération. Les militants nationalistes sont animés par la nécessité impérieuse d'écrire l'Histoire sur le lieu de l'effacement instauré par la colonialité. Un propos saisissant dans *Le Premier Homme* (1960) s'entend comme une réplique des propos de Montagnac en 1843. Albert Camus y fait dire à un colon, sur le point de quitter l'Algérie à la fin de la guerre; «Puisque ce que nous avons fait ici est un crime, il faut l'effacer⁷ 8.» Il ne s'agit pas là d'un déni des effets de la colonialité, mais de l'affirmation d'un désaveu, de l'ordre d'un «je sais bien, mais quand même» (Octave Mannoni). Cette énonciation indique que celui qui parle reconnaît le crime *et*, en même temps, qu'il ne veut rien en savoir - contrairement à une énonciation portant le déni, qui méconnaît pleinement le propos tenu.

7. Lucien DE MONTAGNAC, *Lettres d'un soldat. Neuf années de campagnes*⁸, Afrique, Plon, Paris, 1885, réédité par Christian DESTREMEAU, 1998, p.⁹ ^ (cité par Gilles MANCERON, *Marianne et les colonies, op. cit.*, p. 164).

8. Albert CAMUS, *Le Premier Homme* (1960), Gallimard, Paris, 1994, p. 1¹

**L'impossible à oublier et la folie,
«remède» au drame des disparus**

Côté colonisé, ce sont bien les corps qui portent la mémoire de ces mutilations. Le réel du corps est devenu le lieu du mémoriel. Dans son roman *La Grotte éclatée*, écrit en 1973 et publié en Algérie en 1979, Yamina Mechakra rend lisible cet aspect du marquage colonial. Elle relate l'état des corps déchiquetés, durant la guerre de libération, par les combats et la torture. *La Grotte éclatée* n'est pas un récit, mais le journal de corps mis en lambeaux. La narratrice, infirmière au maquis, reçoit et tente de soigner ces corps, mais elle éprouve en permanence le démembrement et la folie du «carnage» : «Quand je relevais la tête, je réalisais le carnage. Que de mutilés. Quel était le crime de ces hommes nés pour vivre et que l'on avait tués ? Quel avait été le tort de ces hommes auxquels on n'avait pas laissé le temps d'aimer⁹?»

La narratrice vit dans une grotte avec des combattants gravement blessés, mourants ou délirants. C'est là qu'ils arrivent pour être soignés. La description de tous ces corps en pièces détachées évoque un autre épisode historique, celui des enfumades, au moment de la guerre de conquête. Les disparus auxquels se réfère Yamina Mechakra et les corps mutilés renvoient par leur présence dans une grotte à ces épisodes. Pourtant, la romancière ne fait aucune allusion à ces enfumades qui ont provoqué la disparition de tribus entières. Les corps disparaissent, mais l'Histoire se conserve dans le lieu. Kateb Yacine préface le roman et précise que ces grottes avaient aussi servi de passages souterrains lors de la guerre contre les Romains (voir *infra*, chapitre 8). Mais de quelle mémoire s'agit-il : celle du temps, celle du lieu ou celle de l'Histoire ?

La torture a été utilisée de manière massive durant la guerre sur le corps des Algériennes et des Algériens, qui n'avaient que leurs corps pour défense. Le démembrement des corps et leur exposition, on l'a vu, datent néanmoins de la guerre de conquête. La colonialité s'est donc exercée depuis son commencement par un traitement très particulier des corps

9. Yamina MECHAKRA, *La Grotte éclatée*, *op. cit.*, p. 22.

de la population. La guerre de libération a simplement été l'occasion d'institutionnaliser la torture qui était déjà présente et qu'évoque Yamina Mechakra :

« L'Algérie entière coulait par la blessure

Villa Susini; des jeunes filles nues sont noyées dans des baignoires

Villa Gras; des hommes sont étouffés

La gégène et le loup

Un corps imbibé d'essence brûle

Des flammes de chalumeau ouvrent des poitrines et des bras

On entaille des corps entiers

Des mains servent d'enclume au manche des haches

On étrangle

L'Algérie entière criait sous la torture¹⁰. »

Dans *La Grotte éclatée*, les corps sont en morceaux, les morts sans sépulture et les enfants brûlés au napalm par l'armée française (1958). Ces faits, qui relèvent de la réalité historique, sont dans le roman exposés jusqu'à leurs conséquences, celles d'un vécu de disparition interne qui plonge dans le délire: «J'étais proche de la folie et réclamaï la folie pour remède¹¹.» Ces mères qui n'ont plus de larmes pour pleurer leurs enfants morts (civils et combattants, sans distinction) emportent le lecteur vers un autre univers, celui de la barbarie. La guerre ne s'est pas interrompue psychiquement pour le colonisé, depuis le début de la colonisation, et malgré des moments de répit de l'armée française. Ainsi, l'auteure écrit: «Le temps a trop d'avance sur nous qui cherchons à nous réinventer¹².» La grotte contenait déjà la mémoire des enfumades et des corps convulsés, en nombre. La grotte est aussi le symbole de l'élimination du lien tribal.

La douleur des vivants face à ces disparus, morts sans sépulture, occupe entièrement le roman. Elle nous regarde «avec les yeux de [la] mémoire¹³». La narratrice enterre les corps trouvés, mais il en reste tellement d'autres sans sépulture qu'elle bascule

10. *Ibid.*, p. 38.

11. *Ibid.*, p. 37.

12. *Ibid.*, p. 31.

13. *Ibid.*, p. 131

dans un lieu peuplé de spectres. Telle est sa folie: «Personne, écrit Yamina Mechakra, ne saura que le jeune homme, parti à l'aube de sa jeunesse, était mort sans avoir de tombe; cette terre qu'il défendit lui refusa la main¹⁴. » La romancière se situe au plus près de ces mères qui, ne pouvant inhumer leurs fils, basculent dans la folie. Pour les vivants, l'éprouvé des corps en lambeaux, brûlés, déchiquetés est ce qui reste de la disparition des corps. En effet, l'inhumation donne au corps du mort une unité et une mémoire, là où la disparition entraîne un ensauvagement de la mémoire, laissant les vivants dans une suspension: ni vivants ni morts. La disparition mutile l'esprit des vivants et fait de la catastrophe un éternel présent : «Elle traînait dans sa mémoire des lambeaux de brûlures¹⁵.» N'est-ce pas là la «mémoire des siècles obscurs¹⁶»?

Jusqu'à ce jour en Algérie, aucune liste de noms de personnes disparues n'a été établie pour faire de ces disparus des morts. Les désastres de la guerre de conquête sont très rarement mentionnés et le fait qu'un tiers de la population ait alors disparu semble relever d'un oubli. Toute l'attention se focalise sur l'héroïsation des combattants et le nombre de victimes lors de la guerre de libération. Comment penser ensemble l'étrange «disparition» de la guerre de conquête des récits et l'impossible refoulement de la guerre de libération?

Il y a une forme de folie du mémoriel qui est inhérente à la colonialité et à son traitement. En Algérie, la disparition fait histoire jusqu'à l'impossibilité concrète d'établir un archivage. *La Grotte éclatée* est le texte d'une mémoire raturée pour des corps fragmentés et une prière pour les disparus. Yamina Mechakra fait de l'histoire d'une folie coloniale un *impossible à oublier*. La première guerre est oubliée comme récit et souvenance, alors que les corps sont porteurs de cette catastrophe. Ce qui s'est échappé des mémoires trouverait-il refuge dans le corps ? Dans la colonialité, le mémoriel est en situation d'effacement paradoxal, pris entre l'effacement et l'impossible à oublier. Que faire de la mémoire de ces corps

14. *Ibid.*, p. 43.

15. *Ibid.*, p. 79.

16. *Ibid.*

en lambeaux? Et comment leur permettre d'entrer dans un oubli salutaire? Nous verrons comment, en Algérie, ce non-oubli des corps mutilés et de la disparition constitue encore une pratique actuelle (voir *infra*, chapitre 6).

Cet impossible à oublier propulse dans une folie, elle-même remède, selon la romancière. L'envahissement psychique conduit à basculer dans un univers spectral (hallucinatoire), les bizarreries et l'étrangeté du corps viennent peupler la psyché et lutter contre sa propre néantisation (disparition). La narratrice sait que seul l'oubli est un remède pour rester vivante et pourtant rien, en elle, ne peut oublier. L'oubli ne se décrète pas. Pour la narratrice, oublier reviendrait à faire disparaître ce qui a eu lieu. Autrement dit, à être à nouveau auteur du crime. L'écrivaine propose une voie de dégagement: la rencontre avec un autre (ici le guérisseur) qui reconnaît la disparition, la mutilation et les cris des corps déchiquetés, envahissant l'espace mental des vivants. De cette rencontre naît une « mémoire de l'Absent¹⁷ » qui est inhumation pour ces corps erratiques ayant pris possession de l'esprit des vivants: «Malade, malade tout entière. J'allai voir un guérisseur. Je lui dis que j'étais fatiguée du sang, que j'avais chié du sang, que j'avais vomi du sang, que j'avais mal à la tête et que j'avais envie d'oublier... Sinon qu'il me donne par son pouvoir l'illusion pour me faire croire en moi. Il me prit la tête entre ses mains et j'oubliais quelques instants sous le poids de ma douleur. Cela me fit beaucoup de bien et je retournais vers lui tous les jours... tous les jours. Chaque jour il me prenait la tête entre ses mains et chaque jour je m'éloignais un peu d'une détresse qui me conduisait dans les bas-fonds de ma misère. Et puis un jour, mon guérisseur me chanta des chansons de personnes mourantes et qui avaient peur de mourir. Il me chanta des chansons de personnes vivantes et qui avaient peur de vivre. Je n'avais ni peur de mourir ni peur de vivre. Je le laissais chanter parce que sa main sur ma tête endormait mon souvenir, faisait taire ma peine, parce que, sa main sur ma tête, j'avais moins horreur de ma solitude¹⁸.»

17. Nabile **FARÈS**, *Mémoire de l'Absent*, *op. cit.*

18. Yamina **MECHAKRA**, *La Grotte éclatée*, *op. cit.*, p. 124.

Faire taire l'inoubliable de la mutilation des corps

L'occupation coloniale opère donc par une mutilation des corps et de la mémoire. Cette situation conduit dans le temps à la formation d'une mémoire troublée et brouillée. Là réside le grand partage entre le politique français et le politique algérien, encore actif plus d'un demi-siècle après l'indépendance: d'un côté, un désaveu soutenu de cette histoire de crimes et de massacres, visant à maintenir la population dans un clivage avec sa propre histoire ; de l'autre, un refoulement des effets des graves destructions de la guerre de conquête, son inscription dans les corps et une mise en avant héroïque des grands moments de la guerre de libération, afin de maintenir la population à l'ombre de la mémoire d'autres guerres, fratricides (celle entre le FLN et le MNA, et celle interne au FLN - voir *infra*, chapitre 5).

Dans la colonialité, les lieux de l'oubli et de l'*impossible à oublier* ont obéi à une découpe très particulière. La mémoire carencée pour l'un s'est traduite en excès de mémoire pour l'autre, et inversement. La question se pose dès lors de savoir en quoi le politique détermine le travail mémoriel. Et quels liens pourraient s'envisager entre droit et mémoire. Or les faits historiques ne peuvent suffire pour penser le phénomène mémoriel, en ces déroutes, désorientations et *blancs*. Car les mutilations des corps sont une pratique de la disparition qui entame le refoulement: il s'agit d'inscrire durablement le dessaisissement de soi et d'assurer sa transmission aux générations à venir - telle est notamment la fonction des viols. Le traitement colonial des corps est le meilleur moyen d'instituer une brisure dans les récits.

Jusqu'à ce jour, il existe très peu de travaux en Algérie sur les effets psychiques de la torture et leur transmission aux générations suivantes. Fort rares sont les occasions où d'anciens militants et militantes peuvent en parler. Singulier à cet égard est le témoignage de Louissette Ighilahriz, qui a abordé en 2001 dans son livre *Algérienne* les désastres de la torture sur son corps durant la guerre de libération¹⁹. Lors d'une

19. Louissette IGHILAHRIZ, *Algérienne. Récit recueilli par Anne Nivat*, Fayard/Calmann-Lévy, Paris, 2001.

interview après la parution de son livre, elle signalait le sentiment de honte qui lui a été renvoyé et l'irrecevabilité de ses propos en Algérie. Car si la pratique très répandue de la torture durant la guerre de libération est admise, c'est à la condition de taire ses effets subjectifs. L'héroïsation recouvre encore bien des déchirures de l'intime occasionnées par la guerre et la colonisation, restées sous le sceau du silence et du secret: le politique algérien veille à faire taire l'inoubliable de ce qui a eu lieu. Tout autre est la position du politique français, qui consiste à ne rien vouloir savoir de cette part d'histoire et des mémoires d'une partie de sa population.

L'histoire française de l'Algérie et l'histoire algérienne de la France indiquent donc aujourd'hui que le politique interfère toujours grandement dans la souvenance et ses forclusions. Héritières respectives de la colonialité, ni l'une ni l'autre n'échappent à cette interférence du politique dans le mémoriel. En Algérie, la subjectivation de cette histoire a été rendue difficile, œuvrant plutôt au maintien de l'Histoire comme simple texte politique. En France, malgré les nombreux travaux d'historiens, l'histoire coloniale reste largement interdite par le politique d'entrer dans les circuits de la mémoire collective et du débat public - et elle est souvent traitée comme une affaire qui ne concernerait que des « minorités ». Le *blanc* de la monarchie précédemment évoqué (voir *supra*, chapitre 2) semble sévir encore au cœur de la République. N'est-ce pas là justement que résiderait le véritable innommé de la colonisation ? Si tel est le cas, ces difficultés d'inscription mémorielle (par excès ou carence) entre l'Algérie et la France ne relèvent pas d'un refus conscient de reconnaissance : il serait plus juste d'évoquer un enraiment des structures symboliques d'inscription des traces mémorielles, inhérent à la colonialité. Ce brouillage *du* mémoriel proviendrait du projet *colonial visant la confiscation de l'Histoire* par le politique. Nous voyons combien, ici et là, il perdure.

La culture *du* meurtre de l'«indigène» au sein de la République et *son* héritage ont *en effet* affecté les processus de refoulement *historico-subjectif*. Les mécanismes de la mémoire ont *été dérégulés* au profit d'un *blanc* envahissant, *débordant la possibilité de* laisser se fabriquer des oublis et

donc des souvenirs. La mémoire finit elle-même par subir le travail d'effacement et de disparition des traces. Lorsque Frantz Fanon évoque les effets du colonialisme, nous pouvons élargir son propos à toutes les composantes de la colonialité - «colons» et «colonisés» -, sur le point précis d'une collusion entre le mémoriel et le politique: «Le colonialisme français, écrit-il, s'est installé au centre même de l'individu et y a entrepris un travail soutenu de ratissage, d'expulsion de soi-même, de mutilation rationnellement poursuivie²⁰.» Cette expulsion est fondatrice du rapport à la mémoire et à l'histoire des deux côtés du politique, algérien et français.

La loi du meurtre au sein du régime républicain d'exception dans l'Algérie coloniale a entraîné une telle destruction de la culture que l'héritage ne peut qu'apparaître en *blanc* - carence et excès de mémoires en sont ses prêts-à-porter. Car ce n'est pas tant la guerre d'indépendance qui est restée depuis innommée que le meurtre ordonné par la République française - et la mise en lambeaux - des corps des colonisés, pendant plus d'un siècle. Au fil des générations, la folie de ce phénomène a fabriqué une mémoire clivée, entre ce qui relève des traces de mémoire permettant la répétition du refoulé, avec la réécriture qui l'accompagne, et ce qui relève de l'immémorial, forclos et interdit du refoulement et de son corollaire, l'oubli. Les ravages du non-lieu de la mémoire entravent les possibilités de réinvention pour des écritures à venir de l'histoire.

Dans cette *zone blanche* de la mémoire, l'histoire redouble en effet de fixité: elle devient ce qui, du passé, ne peut ni se transformer ni se modifier. Elle se saisit des corps en deçà des discours, des paroles et donc des circuits *de* reconnaissance. En cette zone de non-lieu du psychisme et de l'histoire, il se profile non pas un retour de traces, mais une difficulté à constituer de la trace vivante dans un trajet qui lui serait propre. Le travail d'écriture de l'histoire est entravé par un trou qui recrache de manière hémorragique ses «cadavres encerclés²¹ », parfaitement erratiques.

20. Frantz **FANON**, *L'An V de la révolution algérienne*, in *CŒuvres, op. cit.*, p. 300.

21. Kateb **YACINE**, « *Le cadavre encerclé* », in *Le Cercle des représailles*, Seuil, Paris, 1959.

Toulouse, 2012: le retour en acte du meurtre

Cinquante ans juste après les accords d'Évian de 1962, un même 19 mars, Mohamed Merah, d'origine algérienne et produit de la société française, héritier des *blancs* de l'histoire franco-algérienne, ouvre le feu sur une école juive à Toulouse, tuant quatre personnes, dont trois enfants. Un acte atroce, révélateur d'un excès de mémoire, là où celle-ci est maintenue à distance par le politique. Ces meurtres et ceux de trois militaires qu'il commet quelques jours avant indiquent aussi que le réel de la violence traverse le temps, rabattant passé, présent et avenir en un même point de désastre. L'histoire franco-algérienne se découvre à nouveau privée de la possibilité de s'éprouver autrement que par la guerre. Est-elle condamnée à ces rétrécissements qui brident le champ indéterminé des possibles ?

Les tueries de Merah paraissent montrer un double mouvement du travail mémoriel. D'une part, la surdétermination symbolique de cette date conduit à penser une mémoire troublée dans ses dépliements, ce qui interroge les possibilités d'en finir avec l'idée du *fatum* (fatalité, ou destin) de la guerre d'indépendance. D'autre part, tout se passe comme si ces actes de meurtre ignoraient leurs réminiscences historiques sous-jacentes pour les deux rives. La polémique sur son lieu d'enterrement - France ou Algérie - est à cet égard éloquente: l'État français a demandé qu'il soit enterré en Algérie, et l'État algérien a refusé d'y recevoir le corps du meurtrier, arguant qu'il n'était pas citoyen algérien. Le corps de Mohamed Merah, surchargé d'une mémoire ensanglantée, est ainsi devenu indésirable autant qu'encombrant pour les deux pays. Ses actes sont portés par une mémoire en excès, qui peine à trouver ses traductions. Et ces boursouflures mnésiques se renversent en un *blanc*.

Étrange phénomène où l'excès d'inscription ne fait pas trace. Nous touchons là un mécanisme de panne des processus historisants de la mémoire: il y a de la mémoire en jeu dans l'acte, mais elle disparaît de son lieu, à savoir le récit et la souvenance. La résonnance historique est frappée d'effacement. Ce trou qui induit un *blanc* d'histoire et de

mémoire rend difficile le travail d'archivage mémoriel, nécessaire à l'historisation et à la subjectivation. En revanche, ce *blanc* se saisit dans le non-lieu de la parole, que nous rendent lisible les écrivains algériens. Et il se retrouve tel quel dans les discours politiques actuels des médias français dominants et de nombreux politiques sur l'immigration en France.

Dans un autre registre, les propos du comédien et metteur en scène Daniel Mesguich (né en 1952 à Alger) constituent un témoignage important sur cette folie du mémoriel. En 2016, il écrit dans une lettre à Leïla Sebbar: «Vous me demandez de vous dire, ma chère Leïla, ce qu'a pu être, pour l'enfant que je fus, la guerre d'Algérie... Mais pour relater quelque chose, il faut, n'est-ce pas, cette chose, quelle ait eu lieu. Et d'abord, qu'elle fût une chose, précisément, et qu'on puisse, pleine, consistante, la tenir, la considérer, puis se la remémorer. Or, la guerre d'Algérie en moi n'est qu'un grand trou. Ou plutôt, une suite, une symphonie de trous. Des trous de toutes natures, superposés, tuilés ou brochés l'un *dans* l'autre... D'une manière générale, elle manque à ma mémoire. Premier trou²²... » L'auteur souligne l'aspect «troumatique» (*Jacques* Lacan) de cette guerre par une absence de trace mémorielle, à commencer par son caractère innommé.

Ainsi, Daniel Mesguich nous fait entendre que, pour les «Européens», la colonie et sa dégénérescence relèvent bien du trou de la République. La guerre est une opération sanglante. Elle se déploie entre un appel à la séparation et une quête de retrouvailles avec ce corps perdu. Les Algériens ont voulu sortir de la colonie et accéder à tout *ce dont* ils ont *été* privés et dépossédés, à commencer par l'univers symbolique auquel ils ont été arrachés (langue, histoire, culture). Dans ce contexte, la libération portait le projet de «réintégrer» cette part perdue et ainsi sortir du *blanc* auquel les sujets étaient assignés depuis plusieurs générations. Du point de vue des représentants de la République française, il s'agissait surtout de refuser cette délivrance, ressentie comme une grave menace pour le corps

22. Daniel MESGUICH, « La guerre d'Algérie en moi n'est qu'un grand trou »,

^m *Une enfance dans la guerre, Algérie 1954-1962. Textes inédits recueillis par L-eïla Sebbar*, Bleu autour, Saint-Pourçain-sur-Sioule, 2016, p. 197.

de la République. L'effondrement de l'ordre colonial a mis à mal les fondements de la République. Et pour cause, car, on l'a vu, la colonie est brisure du pacte républicain. *Venfant voyou* (trou républicain) venait réengloutir son géniteur au moment même où il était question de s'en séparer dans la douleur.

La reconnaissance de deux entités séparées débouchait, des deux côtés, sur un énorme sentiment de tromperie. Le « faire corps » s'est révélé n'être qu'une illusion républicaine « impartagée ». La guerre tourne autour de l'impossible séparation, qui sera commune aux deux pays. De part et d'autre, les exactions sont innombrables, la dégénérescence de la colonie se fait dans un bain de sang non reconnu, comme l'explique Benjamin Stora: « Pour les Français une "guerre sans nom" et pour les Algériens une "révolution sans visage"²³. » L'historien illustre par cette formule l'impossible séparation du nom et du corps ; il y va d'une unité massifiée dont la séparation est vécue en termes de dislocation.

Les Algériens, réduits à des corps sans sépulture, sont privés de la possibilité d'entrer dans un comptage des morts. Ce constat éclaire d'un jour nouveau la polémique des chiffres entre les deux pays à propos du dénombrement des morts durant la guerre. Le chiffre de 1,5 million de morts avancé par les autorités algériennes rend compte de la disparition, des corps morts en masse, privés de noms dans les charniers, depuis 1830. Les historiens français estiment quant à eux à environ 350000 les victimes algériennes de la guerre d'indépendance.

Si, côté français, cette guerre « manque [à la] mémoire », comme le dit Daniel Mesguich, du côté algérien, ce trou recrache ses réservoirs de sang hémorragique et un déferlement incessant de violence. La béance occasionnée par les massacres, les meurtres et les destructions est prisonnière d'une glorification et d'un culte des morts. Nous voyons là la tentation de colmater le trou par une surenchère mémorielle. Ce qui sera le projet politique de l'Algérie indépendante.

23. Benjamin STORA, *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte, Paris, 1991, p. 8.

Ce mécanisme capture une jouissance cumulative de destruction qui vient sur le lieu de la perte. Ce qui s'apparente à un culte de la position sacrificielle. Néanmoins, cet excès de mémoire contient son *blanc* (voir *infra*, chapitre 5). Les destructions liées à la colonisation française, certes bien réelles, vont aussi servir d'alibi en devenant cause univoque de toute interrogation sur sa propre responsabilité.

La construction du «national»

La guerre de libération se veut révolutionnaire dans le sens plein, celui d'une subversion radicale des positions, par le passage de l'«indigénat» au statut de citoyen, les retrouvailles avec les langues interdites et enfin l'accès à sa «propre» religion. Néanmoins, dans l'Algérie indépendante, cette visée subversive disparaîtra peu à peu au profit d'un projet d'intégration sans reste. La révolution a porté le projet de restauration d'un «nous» dépossédé, meurtri, démembré et jamais suffisamment intègre dans le sens de la pureté.

Faisant suite à certains massacres et exactions menés pendant la guerre d'indépendance par l'Armée de libération nationale (ALN), le FLN, parti unique à la tête de l'Algérie indépendante, est rapidement animé par une volonté d'épuration et de disparition de tout élément hétérogène perçu comme menace pour l'unité. Celles et ceux qui portaient la possibilité d'une historisation en faisant vivre plusieurs langues et histoires, religions et nationalités constituaient une menace à éliminer. Cela allait des intellectuels algériens aux «Européens» pro-indépendance, jusqu'aux harkis. Malgré leurs différences, tous représentaient un potentiel de danger pour cet idéal de pureté. Un travail de ratissage de toute forme d'altérité s'est mis en place pour installer le règne de l'homogénéisation. L'idéologie nationale s'est construite comme une opposition terme à terme à l'idéologie coloniale. Mais cette opposition s'est révélée n'être qu'un prolongement de son héritage.

Le potentiel d'invention de la révolution sera ainsi détourné au profit de la poursuite de ce dont on disait vouloir se séparer. Depuis lors, le *détournement* est devenu le principal

mécanisme de lutte du pouvoir contre toute forme de subversion et le principal allié muet de la censure. Le système répressif et totalitaire de la colonie (pour les « indigènes ») s'est revivifié au sein de la jeune République algérienne. La censure a continué à faire des silences une œuvre. Elle fonctionne par la propagation d'interdits de parole et de penser. Elle maintient impossibles les rencontres entre soi et l'autre.

A vouloir absolument glorifier et nationaliser la disparition et les disparus, il se produit un mouvement inverse: «Les ancêtres redoublent de férocité²⁴. » La fabrique de la disparition est devenue un instrument de terreur d'Etat (voir *infra*, chapitre 7). Le «traumatique» occasionné par la pratique de la disparition dans la colonialité n'a cessé de se réitérer dans le politique algérien actuel, tout en méconnaissant ses sources historiques. Ce qui produit bien des désastres, à commencer par le fait que les disparus ne comptent pas (voir *infra*, chapitres 7 et 9). Kateb Yacine évoque les effets de la disparition en affirmant qu'elle ne disparaît pas (bien au contraire, elle s'inscrit dans le registre de la permanence historique, politique et sociale, ajouterions-nous) : «Ainsi la gloire et la déchéance auront fondé l'éternité des ruines sur les bords des villes nouvelles, plus vivantes mais coupées de leur histoire, privées du charme de l'enfance au profit de leur spectre anobli, comme les fiancées défuntes qu'on fixe au mur font pâlir leurs vivantes répliques ; ce qui a disparu fleurit au détriment de tout ce qui va naître²⁵. »

Kateb Yacine pensait que le théâtre était un merveilleux outil de rencontre et d'intertextualité entre le singulier, le collectif et le politique pour faire face à l'effacement des catastrophes. Cela s'oppose à l'art du *détournement*. Cependant, malgré ses propositions, son travail d'écrivain et d'homme de théâtre, il vivra à son corps défendant la férocité de la non-rencontre. Comme beaucoup d'intellectuels après lui, arabophones ou francophones, ce poète fera l'expérience d'une réception introuvable : « Comment faire pour que nous

24. Kateb YACINE, «Un jardin parmi les fleurs», in *Esprit*, juillet-décembre 1962, p. 774.

25. Kateb YACINE, *Nedjma*, *op. cit.*, p. 254.

soyons autre chose que des écrivains qui parlent par-dessus la tête de leur peuple, obligés souvent de passer par la France, de parcourir le monde pour revenir enfin comme un écho vers ceux qui, parmi leur peuple, peuvent le recevoir: c'est-à-dire pour le moment une minorité²⁶. »

L'absence de surface d'accueil des paroles, des discours et du travail de la culture est une tragédie qui perdure aujourd'hui en Algérie afin d'empêcher l'émergence d'une pluralité de voix. Cet éprouvé d'esseulement radical par perte de réception est vécu à tous les niveaux de la société. Il se rejoue en chaque sujet singulier, quels que soient les sexes, les langues et les générations ; qu'il s'agisse des dirigeants et du peuple, des soignants et des soignés, des écrivains et des lecteurs, des arabophones et des francophones, jusqu'aux professeurs et à leurs étudiants. Pour autant, les écrivains poursuivent sans relâche ce travail de la culture et continuent à être en quête de trouvailles subversives. Ecrire reste encore une urgence pour rétablir un autre rapport à l'Histoire, à la mémoire et enfin au politique, au pays du LRP.

L'impératif de l'écrivain : métamorphoser la disparition en absence

Malgré l'indépendance, les écrivains continuent aujourd'hui à écrire contre d'autres formes de disparition et d'asservissements, provoquées cette fois par un «national» héroïque. L'écriture continue à être un travail de résistance, de témoignage et d'archivage. Il s'agit de fabriquer des surfaces d'écriture qui retiennent de la chute dans le trou du mémoriel.

Le projet littéraire se poursuit dans une résistance au projet politique, à savoir donner corps à la disparition et surtout la récupérer coûte que coûte. Dans son livre *Le Faiseur de trous* (2007), Chawki Amari fait dire à un de ses personnages: «Tu connais la blague du camion qui transportait des trous?, demande Moussa à Aïssa en chargeant une poignée de câbles.

26. Kateb YACINE, *Le Poète comme un boxeur*, op. cit., p. 56.

- Non, répond ce dernier, connaissant pourtant parfaitement l'histoire.
- Eh bien, un des trous est tombé du camion en roulant.
- Et alors ?
- Alors quand il a vu ça, le conducteur s'est arrêté et a fait marche arrière.
- Et alors il est tombé dedans. Dans son trou²⁷. »

La récupération du trou fait courir les illusions les plus dangereuses. Telle fut pourtant la visée du «national» par les responsables politiques. L'écrivain cherche, à l'inverse, à sortir du *blanc* en remettant de la vacance en ce lieu de la langue. Pour cela, il transforme l'écriture en un jeu dynamique avec la perte, ce qui préserve de la disparition. Ainsi, perdre et disparaître s'opposent radicalement si le sujet consent à laisser filer la perte, sans volonté de la récupérer.

La littérature algérienne nous a permis de repérer les conséquences des atteintes coloniales et leurs effets dans la formation des subjectivités et du politique. Nous l'avons vu, ce sont les pères et la fonction paternelle que la colonialité a tenté d'amoindrir, voire de faire disparaître. Ces disparitions ont occasionné des guerres fratricides incessantes, jusqu'à la guerre intérieure des années 1990. Les fils «révolutionnaires» sont aux prises avec un terrible sentiment d'illégitimité que l'on peut relier à la disparition des pères et à la destruction des filiations, qui a atteint directement le circuit de reconnaissance symbolique - la fonction paternelle qui nomme, reconnaît et installe dans une généalogie. La destruction de ce circuit ne propulse-t-elle pas dans un deuil jamais commencé ?

La longue pratique de la disparition en Algérie, depuis l'époque coloniale, a provoqué l'impossible existence d'une pluralité des traces historiques. L'altération - effet de la rencontre avec l'altérité - reste en particulier une menace, car l'étranger est soupçonné dans ses intentions: il peut à tout moment devenir agent de disparition. Avec les colonisations successives (arabe, turque, française), le mouvement

27. Chawki AMARI, *Le Faiseur de trous*, Barzakh, Alger, 2007. Le psychanalyste Serge Leclaire (1924-1994) a lui aussi travaillé sur ce récit très parlant qui désigne la place et la fonction du trou dans l'économie psychique.

de rencontre avec l'altérité est devenu au fil des siècles source d'une déperdition des fondations existantes, et non potentialité d'enrichissement. Il n'y a pas eu de possibilité d'inclusion et d'accueil des différentes périodes historiques, des différences ethniques et religieuses, mais exclusion systématique de celles-ci avec pour projet la formation d'un univers homogène, qui méconnaît ses appartenances et son histoire : «Ce monde n'est pas un, écrit Nabile Farès. Seul. Unique. Sans partage. Cela est faux. Le vrai monde est plusieurs. C'est ainsi qu'est le vrai monde. L'autre. Celui de votre guerre n'est pas le vrai monde. *Je me moque de vous voir courir après votre place. Qu'importe vos indépendances, puisque vous rejetez le multiple*²⁸» (souligné par nous).

En 1974, Nabile Farès, dont le père Abderrahmane (1911-1996) a été évacué du pouvoir et de la mémoire de l'Algérie indépendante après avoir occupé une place centrale tout au long de la guerre et des négociations franco-algériennes, cherche dans son roman *Mémoire de l'Absent* à transformer par l'écriture la disparition en simple absence, préalable à un travail de deuil. Il montre comment la disparition du père laisse le fils dans une errance et une déshérence absolues, ouvrant vers la reconduction des meurtres: «Le pays tue», dit-il^{28 29}.

Dans cette fiction, le narrateur évoque l'arrestation de son père et son transfert à la villa Susini (haut lieu de la torture à Alger par l'armée française pendant la guerre de libération). En ce temps de «cassure du monde», il écrit: «Ce corps qui n'arrête plus alors de me suivre, pâle reflet de mon désarroi puisque, alors, je me mis à errer en lui, pendant tous ces jours qui suivirent l'arrestation du père... Comme si en enlevant le père on m'avait ôté toute possibilité de comprendre mon nom, les syllabes ou sons. C'est ainsi, je dus vivre au-dessus de mon délire, dans cette incompréhension de moi-même³⁰. »

28. Nabile FARÈS, *Mémoire de l'Absent*, op. cit., p. 98.

29. Phrase que Nabile Farès répète à trois reprises dans *Mémoire de l'Absent*, où il interroge : « Comprendre pourquoi le *pays* tue, alors que je connais son doux voyage sous les algues, l'odeur de sel sur les promenades maritimes, le goût du ciel et les clins d'œil de ses miroirs, là, répandus sur vague, en une multitude de soleils brisés» (*ibid*, p. 108).

30. *Ibid*, p. 29.

Dans un contexte de torture systématique et de démembrement du corps, la disparition à venir du père est quasi certaine. Abderrahmane Farès a en effet été arrêté et isolé par les autorités algériennes en pleine purge de ses opposants par le jeune Etat «indépendant» en 1964. Etrange, cette superposition d'histoires dans l'Histoire. Comme si subsistaient des parts de colonialité résistant à sa dégénérescence malgré l'indépendance.

Au-delà de son propre père, l'auteur évoque la disparition de la fonction paternelle dans la colonialité, d'où résulte une loi du meurtre: «Ils avaient enlevé le père, juste celui qu'il fallait enlever pour que, un jour ou l'autre, ce pays, ce peuple ne connaisse que l'espérance des terroristes. Les terroristes? Chacun le deviendra bien un jour, car c'est ainsi : la guerre dure toujours, prise à l'intérieur du nouvel Ordre. Le nouvel Ordre? Oui. Le nouvel Ordre, distribué parmi les rivalités langagières, nationales ou religieuses³¹.» Publié en 1974, ce texte annonce de manière visionnaire ce qui se produira lors de la guerre intérieure des années 1990.

Les effets dévastateurs de la colonisation dans l'Algérie indépendante

« Il n'y a pas d'accord possible entre autochtones et Français d'Algérie; il serait trop long de l'exposer ici, un volume y suffirait à peine. En un mot, je ne crois plus à l'Algérie française. Les hommes de mon espèce sont des monstres, des erreurs de l'histoire. Il y aura un peuple algérien parlant arabe, alimentant ses pensées, ses songes aux sources de l'islam, ou il n'y aura rien... Le peuple algérien se trompe sans doute, mais ce qu'il veut obscurément, c'est constituer une vraie nation, qui puisse être pour chacun de ses fils une patrie naturelle et non une patrie d'adoption. »

Jean El Mouhoub AMROUCHE, 1955¹.

«La crainte et la peur ont avili l'homme colonisé. »

Ferhat ABBAS, 1980².

L'indépendance de l'Algérie s'est accompagnée de la part des nouveaux dirigeants d'une série de meurtres non reconnus, de falsifications et de détournements des langues, de la *histoire* et du religieux. Un exemple pour commencer: le

¹ L. Jean El Mouhoub AMROUCHE, *D'une amitié. Correspondance Jean Amrouche-Jules Roy (1937-1962)*. Édisud, Aix-en-Provence, 1985, p. 104.

² Ferhat ABBAS, *Autopsie d'une guerre, op. cit.*, p. 329.

jour de l'indépendance était le 3 juillet 1962, date du référendum d'autodétermination. Or c'est le 5 juillet 1962 qui a été officiellement retenu, comme s'il s'agissait d'effacer à jamais l'anniversaire de la conquête française du 5 juillet 1830 - ou alors de la rendre inoubliable ?

L'indépendance a été victime du piège dont elle voulait sortir, à savoir l'occupation psychique, symbolique et géographique par le maître conquérant. L'éprouvé réel et intense de confiscation pendant cent trente-deux ans a contribué à la construction d'un fantasme d'appropriation anarchique de toute forme de pouvoir (politique, relationnel, linguistique, scientifique...). Une angoisse urgente a poussé les politiciens à devenir au plus vite maîtres et propriétaires d'une langue, des terres et d'une histoire. Et les individus ont d'une manière ou d'une autre succombé à un certain aveuglement de la possession, en toute fidélité avec le pouvoir politique. Cette situation a aussi servi à éviter la répétition de l'éprouvé subi durant la colonialité, celui de la perte massive de dignité, de langue, d'histoire, de mythologie, de terre...

Le corps mutilé du colonisé et la soif de réparation

La longue situation d'occupation par l'étranger à travers les conquêtes du territoire a probablement induit un dérèglement majeur dans le sentiment de l'«avoir» pour les générations successives. Qu'est-ce en effet qu'«avoir» pour un sujet qui refuse d'admettre la perte inscrite jusqu'aux tréfonds de sa chair et de son nom? Comment donc accéder au «propre» lorsqu'il a toujours été confisqué par l'Autre? Comment percevoir l'étranger alors qu'il a été historiquement l'ennemi et le privateur du soi? Car «avoir», c'est avant tout accepter le risque de perdre l'objet supposé être sien et ainsi pouvoir le mettre en jeu entre soi et l'autre. La propriété comporte une part de fiction, puisqu'elle ne se pense qu'à partir de sa mise en circulation pour les générations à venir. Mais l'indépendance algérienne s'est construite sur une autre fiction, celle de croire en l'existence d'une propriété dépourvue d'altérité (les autres, les générations à venir, le prochain...). Cette fiction politique charrie avec elle un rapport au temps

très particulier : tout se passe comme si les lendemains n'existaient pas. Et avec ce sentiment de fin du monde, disparaît la question de l'avenir et de la succession des générations.

Pour tenter de sortir de la terreur qui les avait assiégés, les vainqueurs de la guerre d'indépendance ont été captés par l'illusion de la récupération du pouvoir, de la langue et de l'histoire confisqués par la colonialité. Mais cela a provoqué l'inverse: une relance de la tyrannie et de la privation du «pouvoir d'agir» des citoyens. Les graves pertes occasionnées par la colonisation française n'ont pu se traduire en deuil. Elles sont restées à l'état de plaintes et de constats recouverts par un sentiment de glorification et de triomphe, qui apparaît à travers le culte des martyrs. Il a été tenté de faire disparaître des pans de cette histoire, en recouvrant les parts indicibles de destruction et de guerre interne. L'histoire s'est du coup trouvée grandement amputée et bien des fragments ont disparu des mémoires, au profit d'une interprétation binaire de la conquête et de la guerre. La pratique de la disparition comme politique coloniale s'est donc poursuivie à l'indépendance avec le même objectif: éliminer l'élément hétérogène au système du pouvoir unique et faire disparaître tout ce qui de près ou de loin contrarie le règne de l'«avoir».

La politique coloniale d'effacement et de disparition des êtres, des fondements symboliques et des terres a laissé les sujets aux prises avec une douleur semblable à celle du mutilé: ce dernier ressent la douleur du «membre fantôme» au point d'évacuer le fait que ce membre a disparu. Or le projet de redonner corps au membre fantôme disparu (de la langue, de l'histoire et du nom) dans une volonté établie d'effacement se situe à l'inverse de la commémoration et donc de la possibilité de souvenance. A l'indépendance, la «nationalisation» de la langue, de la religion et de l'histoire a été un moyen pour effacer la disparition, pour la faire disparaître. Mais ce qui a disparu devient très envahissant. Le temps se trouve arrêté dans un présent éternel, contrairement aux souvenirs, qui localisent un temps passé, un espace et un récit sans cesse à remanier. Les relations entre présence et absence se trouvent désorganisées. Le sujet sent ce qu'il n'a plus au détriment du reste de son corps. Ce qui n'est plus là redouble de présence

par la douleur. Le sentiment de l'absence vole en éclats au profit d'une extrême présence douloureuse de ce qui, déjà, n'est plus, alors que rien n'arrête cette douleur. Le constat de l'absence et la conscience de ce qui n'est pas là n'ont aucun effet sur cette douleur qui, elle, suit un chemin autonome.

Pour le mutilé, l'atteinte a bien été réelle. Sa douleur en témoigne, elle est inoubliable. Il ne s'agit donc pas d'une douleur imaginaire, mais d'un réel surgissant sur le lieu de la disparition. La douleur du membre fantôme est assourdissante et diffuse. Il y a quelque chose dans la spécificité des violences coloniales qui empêche de s'en séparer et de les oublier. Et pour cause, les corps ont été irréversiblement marqués par le *blanc* et la violence du dessaisissement. À son tour, l'Algérie indépendante souffre de ne pouvoir se séparer de ses membres fantômes (pratique de la disparition, asservissement et gouvernance par la confiscation). La disparition est l'arme par excellence de la colonisation des espaces, des psychismes et des systèmes symboliques. C'est dans ce contexte que l'appareil politique a mis l'accent sur l'appropriation et la récupération pour assainir, voire capter la folie d'hommes dépossédés de leur univers, leur corps et leur histoire. Il serait d'ailleurs plus juste de parler de la folie d'hommes possédés par la disparition et ses effets de spectralité (voir *infra*, chapitre 9).

Dans l'Algérie indépendante, l'illusion de la récupération a pris place en chacun lorsque ce qui avait été perdu a été donné pour retrouvé. Ce qui revenait à croire que la douleur du «membre fantôme» ne pouvait se traiter qu'en greffant à l'*identique* l'organe disparu. Or cet identique a-t-il véritablement existé, puisque l'Algérie n'avait jamais été une nation en tant que telle jusqu'alors ? Cette pseudogreffe de l'identique relève d'un fantasme qui revenait à faire disparaître à nouveau ce qui avait disparu. L'injonction étant de ne surtout pas greffer un organe pouvant véhiculer de l'altérité compatible et bienvenue. Imaginairement, l'étranger est resté prisonnier de la figure de l'ennemi et, de ce fait, seul l'entre-soi (au risque du fantôme) est gage de salut. De là demeure une logique persécutoire dans laquelle le différent distille le meurtre *de soi* et/ou de l'autre. Le goût très prononcé pour les théories

du complot et leurs corollaires de persécution provient de ce rapport souffrant à l'étranger.

Le vécu de disparition entraîne une douloureuse perte interne, irréversible, que le sujet colonisé refuse d'admettre. Cet état est un effet du trauma colonial. Jean El Mouhoub Amrouche signale très tôt le rapport du colonisé au refus, dans un magnifique texte de 1943 où le poétique devient la langue-véhicule de la douleur corporelle. Jugurtha, roi de la Numidie, territoire ancêtre de l'Algérie actuelle et grand guerrier contre l'occupant romain, est ainsi décrit: «Jugurtha s'adapte à toutes les conditions, il s'est acoquiné à tous les conquérants; il a parlé le punique, le latin, le grec, l'arabe, l'espagnol, l'italien, le français, négligeant de fixer par l'écriture sa propre langue ; il a adoré, avec la même passion intransigeante, tous les dieux. *Il semblerait donc qu'il fut facile de le conquérir tout à fait. Mais à l'instant même où la conquête semblait achevée, Jugurtha, s'éveillant à lui-même, échappe à ce qui se Battait d'une ferme prise. Vous parlez à sa dépouille, à un simulacre, qui vous répond, acquiesce encore parfois; mais l'esprit et l'âme sont ailleurs, irréductibles et sourds, appelés par une voix profonde, inexorable, et dont Jugurtha lui-même croyait qu'elle était éteinte à jamais. Il retourne à sa vraie patrie, où il entre par la porte noire du refus*^v» (souligné par nous).

Jugurtha peut épouser les langues *de ses* conquérants, adorer leurs dieux, mais une grande part de son être est *ailleurs*. Absorbé par *le refus de j'asservissement*, il veille à maintenir sa langue en *perpétuelle* fuite d'écriture afin quelle *échappe* au *colonisateur*. *Cependant*, retournant «à sa vraie patrie», *il y transporte ce refus qui s'adressait à l'Autre* (occupant). Et si ce refus frappait maintenant les siens? *Est-ce là un des drames constitutifs de la position du colonisé*? Comment le refus *de soi par le colonisateur* persiste-t-il malgré la libération? Le *véritable sens de l'occupation des territoires* n'est-il pas *de réussir après autant de générations à prendre place dans l'espace mental*? ³

3. Jean El Mouhoub AMROUCHE, «L'éternel Jugurtha», /oc. «>., p. 17.

Jean El Mouhoub Amrouche s'avance dans ce processus d'introjection (de prise en soi) de la destruction et de l'effacement lorsqu'il montre que cette affaire devient la scène intime d'une lutte interne contre la disparition. Le «sanglot éternel» de la douleur fait basculer le guerrier Jugurtha en Narcisse, un épris de lui-même jusqu'à la mort: «Jugurtha y chante ce qu'il éprouve lorsqu'il se penche sur lui-même, comme Narcisse sur sa fontaine, il exhale une plainte où *l'on entend comme un sanglot éternel le désespoir de l'homme orphelin, jouet des forces toutes puissantes qui l'écrasent. Ces forces ne sont pas seulement les forces extérieures; les plus redoutables, il sait bien... qu'elles sont en lui et que, quoi qu'il fasse, elles le conduisent inexorablement à sa perte*^A » (souligné par nous).

L'auteur, écrivain, poète et journaliste, a été un fervent défenseur de la pluralité du territoire algérien. Il pensait, bien avant la guerre, que l'indépendance ne pouvait être viable qu'à la condition de laisser place à la pluralité des langues et des religions en renouant avec les métissages historiques qui constituent l'histoire de ce territoire de la Numidie (ancien royaume berbère). Jean El Mouhoub Amrouche en appelle à Jugurtha, figure de l'étranger (esclave et adopté), contre Narcisse qui sombre de contempler le reflet/trou qui le happe. Pour ce penseur, l'indépendance se négocie au carrefour de ces deux figures : Jugurtha contre Narcisse. Dans les deux cas, il y va d'une perte, mais celle-ci ne se décline pas pareillement ni ne mène vers les mêmes destinées.

Jugurtha: «Jouet des forces toutes puissantes qui l'écrasent, [...] elles sont en lui et, quoi qu'il fasse, elles le conduisent inexorablement à sa perte.» Cette perte n'est toutefois pas une disparition. Elle peut aussi produire une réinvention de l'«identitaire», comme en témoigne l'histoire de ce héros, par son passage de l'enfant d'esclave adopté vers la position du roi guerrier. En revanche, Narcisse, à défaut d'altérité, disparaît dans son reflet, qui n'est somme toute qu'un trou engloutissant. Fasciné jusqu'à l'aveuglement par la matière du reflet, il ne peut lever les yeux vers le ciel et ainsi se

contempler autrement, comme un élément parmi d'autres: le ciel, la terre... et le reste⁵. Fasciné par lui-même, Narcisse disparaît dans son image, à défaut d'étrangeté dans son rapport au monde et donc à lui-même. C'est là que nous retrouvons la très belle phrase de Freud: «L'amour de soi ne trouve sa limite que dans l'amour de l'étranger, l'amour pour des objets⁶.» Narcisse ne peut consentir à s'exiler de son reflet. Là sera sa perte.

La récupération héroïque de Jugurtha par la légende algérienne masque ses crimes et son origine étrangère à la famille royale. Cette falsification par le culte du héros combattant contre l'empire de Rome risque de le faire basculer en place de frère jumeau de Narcisse, provoquant la scène du fratricide (voir *infra*, chapitre 8). «Encore faudra-t-il, précise Amrouche, que Jugurtha triomphe de Jugurtha, qu'il mesure tout ce qu'il lui manque et qu'il doit acquérir, s'il veut égaler ses maîtres occidentaux autrement qu'en se parant de leur plumage. [...] Il ne suffira pas de singer l'Occidental ou de lui emprunter ses découvertes pour se proclamer son égal. Il ne s'agit pas seulement d'apprendre mais d'inventer, de créer⁷.»

Ce travail d'invention est, depuis la guerre, localisé dans la littérature algérienne. Cependant, ces productions restent réservées à une faible minorité. Ce clivage est dramatique, car il entrave gravement l'émergence d'un potentiel de créations et empêche ainsi d'infléchir le fonctionnement pathogène du social et du politique. Inlassablement, une double scène se reproduit et maintient *impossible* la rencontre. Le culte de l'héroïsme fait écran à un drame interne, innommé et pourtant *impossible à oublier*: il y manque la souvenance.

Le *mythe* du *héros* masque un mensonge, dont Freud dit *qu'il* est «l'individu supposé avoir *exécuté seul l'acte*, [...] en réalité commis par la *coalition des frères* insurgés contre

5. Voir Baidine SAINT-GIRONS, «L'homme intérieur et le désir du dedans», in Jacky PIGEAUD (dir.), *L'Intérieur. XX^e entretiens de La Garenne Lemoï, PUR, Rennes, 2017.*

6. Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *Œuvres complètes*, tome 16, PU F, Paris, 1991, p. 1.

7. Jean El Mouhoub AMROUCHE, «L'éternel Jugurtha», *loc. cit.*, p. 22-23.

le père primitif⁸». Le fils héroïque efface les frères de l'acte meurtrier commis pourtant ensemble. En d'autres termes, la lumière du héros aveugle pour laisser dans l'ombre le texte de sa naissance (les rapports sanguinaires entre frères). Dans le cas de l'histoire de l'Algérie, cela suscite une interrogation: où sont donc passés les frères héroïques ? Et pourquoi ceux qui restent vivants continuent-ils à se déchirer sur une légitimité à trouver? Inversons les termes de cette question: à quelle illégitimité première cette quête effrénée de légitimité renvoie-t-elle?

Une quête éperdue de légitimité au cœur des relations de pouvoir, perpétuant la *hogra* coloniale

La légitimité est la question insistante du pouvoir politique algérien depuis l'émergence des mouvements nationaux. Les discours et les pratiques politiques ne peuvent se tenir qu'à partir d'une revendication de légitimité historique, religieuse et linguistique. Cette course à la légitimité est antérieure à l'indépendance. La question des détournements de pouvoir est en effet une constante du politique algérien dès l'émergence du FLN en 1954, dans un coup de force contre le parti historique de Messali Hadj (voir chapitre suivant). L'éprouvé d'illégitimité est le symptôme d'un politique constitué dans le cadre d'une lutte contre la colonisation. Quels liens existe-t-il donc entre l'éprouvé fondamental d'illégitimité des frères révolutionnaires et les destructions occasionnées par la colonisation? Comment inventer un politique qui repose sur autre chose que du refus ?

Ces questions importent d'autant plus que, jusqu'à ce jour, les présidents de la République algérienne sont présentés à la population à partir de leur participation héroïque à la guerre de libération. Ils ont tenté d'ériger une version du nationalisme qui se réduit à un amour sans failles pour la «patrie». La participation active aux commandements de la guerre ouvrirait vers une place d'ayant droit, sans discussion ni

8. Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 74.

critiques. Dans cette logique, le fait d'avoir été *moudjahid* (combattant) ou d'être issu d'une famille de *chahid* (martyrs) suffit et, pire, se substitue à toute pensée et programme politiques.

D'un point de vue psychanalytique, la légitimité renvoie au «circuit de reconnaissance symbolique» et, au premier chef, à celui de la filiation. En ce qui concerne la guerre de libération, malgré la participation des femmes, ce sont surtout les hommes qui sont préoccupés par cette question déchirante. A se replonger dans l'Histoire, nous constatons qu'elle a aussi servi de motif aux nombreux meurtres survenus avant et après l'indépendance entre frères des mouvements nationalistes, meurtres qui n'ont cessé de dévoiler le naufrage hémorragique de cette quête. Les fils en mal de reconnaissance symbolique ont sans cesse contribué à recréer de la guerre et du *préjudice*, alors même que la révolution se voulait une opération chirurgicale de réparation des blessures liées au *colonial*. Cette illégitimité des fils à devenir héritiers est le résultat des effacements produits par la colonialité: la déstructuration des filiations a *frappé* d'illégitimité les héritages, induisant une possessivité folle en lieu et place des privations coloniales - inscrite comme on l'a vu jusque dans les patronymes falsifiés des femmes et des hommes, *l'offense* fut ainsi transmise de génération en génération.

En *deçà* et au-delà de l'imaginaire de *l'humiliation coloniale*, il y a eu un *réel de l'offense et du mépris* inscrit jusqu'au tréfonds des chairs. Ces trois termes se retrouvent condensés en tangué algérienne par un seul mot, *hogra*, devenu ritournelle dans les discours des individus en Algérie. Le sentiment de *hogra* est insistant, persistant et *massif*. Il oriente le lien à ⁵⁰¹ et à l'autre; et, *pire*, au monde. La *hogra* est le signifiant archive d'une histoire passée restant actuelle. Avec la *hogra*, il est difficile de départager dans les propos des patients en analyse - comme dans ceux de nombre d'individus dans la Société - ce qui *relève d'un réel de la destruction* et ce qui j'ancre dans un imaginaire de la plainte et de la revendication. La *hogra* raconte l'histoire et, en même temps, elle la maintient inchangée. Par conséquent, dès que nous parlons des effets de destruction de la colonialité, nous entrons dans un

univers où sans cesse des registres distincts se confondent. Les discours qui portent sur ces questions succombent souvent au malentendu, à la persécution, à la honte et enfin aux différentes modalités de la négation (dédi, désaveu, refus, etc.). Les passions de la revendication, de la description et de l'ignorance poursuivent sans relâche la guerre et la confusion au service des interdits de pensée.

Le mécanisme du déni est un opérateur nécessaire pour comprendre que ces passions ne sont pas liées aux volontés des individus. Déni et désaveu traversent les générations dans leur lutte mémorielle, que celle-ci emprunte les voies du refus, de l'excès de mémoire ou encore des *blancs* d'inscription. Parfois, ces trois voies coexistent en toute méconnaissance réciproque. Le déni, dans sa force agissante et sa puissance, se joue du temps qui passe: il sert à renforcer une mémoire en panne. Les effets du colonial s'inscrivent en effet dans un autre registre du psychisme que celui du refoulement (ce qui concerne d'ailleurs les colonisateurs autant que les colonisés). Par le déni, la possibilité de l'oubli et son corollaire, le souvenir, sont refusés. Les lois de la non-inscription - ou inscription en *blanc*- sont une particularité du système colonial fonctionnant en continuité avec le non-droit.

Il serait évidemment utile de confronter cette interprétation aux enseignements des cures psychanalytiques concernant les subjectivités et le lien social en France. Nous nous contenterons ici du paysage algérien, dans lequel ce *blanc* est criant. Cette clinique mène à l'hypothèse d'un lien très puissant, dans l'histoire, entre les fabriques du disparu, de la disparition et du déni. Ces mécanismes opèrent ensemble pour mener un travail de ratissage interne et d'effacement, faisant des mémoires le lieu inédit d'un évidement et non un réceptacle dynamique des traces. Le retour de ce *blanc*, trace-témoin de ce qui a été effacé, ne peut se produire que dans une violence sans nom et surtout dans un décrochage avec le tissu historique.

Dans l'Algérie contemporaine, les traces de la colonisation restent extrêmement présentes : architecture, rôle de la langue française, discours singuliers de la plainte et de la passion vindicative... Pour autant, cet excès de traces ne permet pas

à chaque sujet de participer à une reconfiguration collective de l'histoire et des langues, ni surtout à un sentiment partagé d'existence politique. Ces excès de mémoire visible viennent en lieu et place d'une mémoire carencée, entravant le potentiel de réécriture et d'interprétation. D'autant plus que le pouvoir totalisant du politique ordonne et fixe la mémoire historique comme source de légitimité. Cette pratique maintient le déni sur les effets subjectifs de l'histoire et laisse en impasse la question de la légitimité.

De quelques conséquences de l'« orphelinage » causé par la colonialité

Jean El Mouhoub Amrouche apporte, dans ses articles écrits entre 1943 et 1961, un éclairage précieux pour s'avancer dans cet obscur sentiment d'illégitimité, déjà présent tout au long de la colonisation. L'indépendance a échoué à libérer les fils révolutionnaires de ce profond déni avec lequel ils étaient aux prises. L'auteur situe le commencement du déni à l'endroit de la filiation des fils: «Le colonisé est nié dans son ascendance, que l'on ne fait remonter sur le plan du *mythe* et sur le plan de l'histoire que jusqu'à ce moment qui marque la mutation d'un peuple libre en peuple asservi. [...] Le colonisé est nié, *il doit s'éprouver comme tel vaincu dans ses ancêtres, et les conséquences de cette défaite se prolongent indéfiniment* dans les deux dimensions du *temps* ; *c'est ainsi qu'il est frappé dans sa descendance aussi bien que dans son ascendance**. »

Kateb Yacine et Nabile Farès font des pères des figures de disparus, *laissant les fils en lutte avec des filiations en souffrance*. *Au-delà des incursions littéraires*, nous pouvons sérieusement nous interroger sur *la place des pères et le désaveu de leur fonction par la colonialité*. En effet, d'une part, il *n'y a pas eu de figure de fondateur suffisamment valable* (à l'exception de l'*émir Abd El-Kader*, évacué en Syrie au début de la colonisation française, et de Messali Hadj, exclu par les siens) ; et, d'autre part, la révolution algérienne a toujours été ⁹

9. Jean El Mouhoub AMROUCHE, «L'éternel Jugurtha», *loc. cit.*, p. 38.

présentée comme issue d'un groupement de frères. Le signifiant « frère » y occupera d'ailleurs une place très importante, au point de masquer leur place tant convoitée de fils élus. À moins de penser que les frères de la révolution sont des fils sans pères ? Dans ce cas, le terme « frère » sert aussi à faire écran à la place de fils empêchés de se situer en tant que tels (fils de *ibn* ou *ben*).

Les fils privés des sépultures des pères disparus doivent aussi faire face, on l'a vu, à la disparition des patronymes d'origine. Ces effacements réduisent les « indigènes » à des corps sans nom ou dotés de noms factices. Jean El Mouhoub Amrouche souligne ainsi que les enfants nés pendant la colonisation étaient en suspens dans un *no man's land* des héritages symboliques. Ils ne pouvaient se soutenir des univers symboliques de leurs parents qui avaient été fracturés, ni s'accrocher à ce que l'enseignement français pouvait proposer en termes d'affiliation à la langue, à l'histoire et à l'imaginaire français. En effet, ils y entraient comme exclus ou comme déchets d'un système. L'auteur remarque que ces enfants, devenus adultes, sont aux prises avec un sentiment d'illégitimité. Il dit du colonisé : « Il n'est pas l'héritier légitime. Et par conséquent, il est une sorte de bâtard. Il y a une nécessité du bâtard, car l'héritier légitime, héritier de plein droit, reste dans l'inconscience et ne connaît pas la valeur des héritages. Le bâtard, lui, exclu de l'héritage, est obligé de le reconquérir à la force du poignet; réintégrant par la force sa qualité d'héritier, il a été capable de reconnaître et d'apprécier dans toute sa plénitude la valeur de l'héritage¹⁰. »

Cette volonté de réinscrire l'héritage et ainsi de prendre place dans l'histoire a été au centre d'une guerre qui se voulait révolutionnaire. Cependant, le sentiment d'illégitimité ne peut se régler par la récupération de ce qui n'existe plus. Cette logique a donc mené à la poursuite d'une guerre interne illimitée pour accéder à une légitimité possible. À défaut de pouvoir « être », il ne reste plus qu'à « avoir » pour colmater ce trou d'existence sans fin. La véritable *hogra* réside dans cette

10. *Ibid.*, p. 39.

désaffiliation qui a frappé pendant la colonisation les noms, les langues et les généalogies : c'est là que son efficace a été à son acmé. Il en découle à l'indépendance un fantasme de récupération sans reste, quasi terme à terme, de ce qui a été perdu et qui pourtant n'existe plus. Comment donc récupérer l'irré récupérable ? N'est-ce pas là folie pour les sujets ?

En effet, plus un sujet tente de s'approcher de cet irré récupérable et plus il sombre dans une folie frénétique de l'«avoir» pour échapper au sentiment d'une grave déperdition mélancolique. Celle-ci se révèle d'autant plus problématique que l'altération du nom du père affecte le fonctionnement patriarcal du lien social. *Jean El Mouhoub Amrouche* remarque, concernant le colonisé: «Quand il prend conscience de soi et qu'il *cherche* à savoir qui il est, ce qu'il découvre, d'abord, c'est son déracinement¹¹.» De fait, le sentiment de *hogra* correspond à un préjugé qui a d'abord été bien *réel*. Mais le travail d'effacement le rendra ensuite insituable, il n'apparaîtra que pris dans des enrobements imaginaires de plaintes. Le lieu de l'atteinte a succombé à l'oubli ou à l'effacement. L'imaginaire de la *hogra* cherche à traiter ses racines réelles, qui ont creusé un trou non localisable. Les pertes au cœur de l'être occasionnées par le préjugé colonial sont tantôt effacées et tantôt refusées, en mettant en avant des avoirs: par le biais de la récupération en Algérie des « butins » soustraits aux colons ; et, en France, par un discours sur les « bienfaits de la colonisation ». La véritable histoire française de l'Algérie, qui tend à disparaître des mémoires, reste puissamment agissante.

Un détail intéressant de l'histoire illustre le sentiment d'une terrible déprivation sous-jacente à cette logique de l'«avoir». Dès les lendemains de l'indépendance, au moment du départ massif des Européens du territoire, les biens leur appartenant parfois depuis des générations ont été nommés «biens vacants». Une consigne du gouvernement a conduit alors à une ruée vers ces « biens ». Il fallait occuper les espaces laissés dans l'urgence. Il suffit de tendre l'oreille vers ce mouvement de foule en ce qu'il condense de drame: un vécu

11. *Ibid*, p. 107.

d'expropriation indélébile et une folle envie d'appropriation pour sortir du dessaisissement. L'injonction est alors de regagner son «soi» au plus vite, même quand le sujet n'a jamais disposé d'un «soi propre». Cette ruée vers l'occupation des territoires à l'indépendance montre comment le colmatage par différentes formes de récupération s'est substitué au travail nécessaire de désoccupation des espaces intérieurs (psychiques) et extérieurs. Ce qui, à première vue, s'apparente à une identification au colon, l'excède.

Cette pseudo-identification est précisément un simulacre qui masque l'effroi de rentrer dans son « soi » et de ne pas le retrouver. Car la colonialité l'a rendu méconnaissable, et des pans entiers *y* ont disparu. L'impératif de remplir les espaces au plus vite est donc lié à une profonde angoisse provoquée par la persistance du sentiment de nudité et de dénuement, qui demeure inchangé malgré la libération. L'appropriation retrouvée ne répare en rien les effets de l'horreur éprouvée par la massivité de la perte. Au mieux, le sujet tente de s'en sortir en épousant la posture du nouveau colon.

Albert Memmi situe là le destin tragique du colonisé, qui balance en permanence entre deux identifications problématiques. Pour s'en sortir, il se doit d'éliminer en lui sa partie colonisatrice et sa partie colonisée. L'une et l'autre l'ont conjointement constitué alors que peu de choses de lui «en propre» ont survécu à une destruction coloniale. Il y a dans cette affaire un drame subjectif sans précédent. Après avoir perdu son soi par le meurtre et la confiscation coloniale, voilà qu'il s'agit d'éliminer aussi le trognon d'être colonisé. Pour Albert Memmi, le colonisé doit inventer une autre manière d'être au monde, en renonçant à ses deux parts identificatoires (colon/colonisé) : «Pour vivre, le colonisé a besoin de supprimer la colonisation. Mais pour devenir un homme, il doit supprimer le colonisé qu'il est devenu, [...] cet être d'oppression et de carence¹².»

Sans ce travail de séparation interne avec sa propre existence de colonisé, la catastrophe subjective poursuit sa route

12. Albert MEMMI, *Portrait du colonisé*, *op. cit.*, p. 161.

et, avec elle, le travail de destruction et de disparition interne. Se prendre pour le nouveau colon n'est qu'un subterfuge qui masque l'existence d'un soi pulvérisé et fragmenté. En résumé, il vaut mieux se prendre pour un simili-colon que vivre dans une demeure néantisée. L'ex-colonisé se prend pour l'Autre, à défaut de s'être trouvé. Cet élément est central pour comprendre comment la perte occasionnée par le préjudice colonial est de l'ordre d'un irréversible. Nulle récupération à l'horizon.

La honte, le mépris, l'humiliation, *Y offense* tapissent le sentiment d'une existence dont il est difficile de se défaire. Jean El Mouhoub Amrouche s'interroge ainsi sur la manière dont les hommes pourraient traiter et soigner ce qui de l'humain s'est trouvé destitué, laissant l'individu fixé à une place d'objet à la merci de l'Autre. Il souligne la difficulté d'inventer dans le collectif *les* remèdes nécessaires à l'incrustation de la *hogrcr*. «Comment en finir avec l'humiliation? Comprenez bien qu'il s'agit *d'un* mépris et d'une humiliation absolus, qui ruinent dans l'individu la source même de *son être*, ce qui le constitue comme homme¹³...»

Le sentiment *d'illégitimité* transforme *les* héritages en meurtre du *dedans* lorsque *les patronymes* modifiés dans les années 1880 ont conduit à des corps privés de la dimension vivante du nom qui situe et affine. Ces changements dans *les* inscriptions — nous l'avons *déjà* souligné — ouvraient la voie à une autorisation à faire disparaître les corps. La transformation des noms empêchait d'accéder à une comptabilité des morts. Ce processus *fait* s'équivaloir morts et vivants, et ^{sa} transmission aux générations futures s'accompagnera *de* moult violences: «Il faut comprendre, *écrit* Jean Amrouche, que la première *condition nécessaire* pour exister est d'avoir un nom qui vous soit propre, qui ne *soit pas* dérobé, usurpé ^{ou} imposé. Que *de* temps à autre des individus, cas exceptionnels et aberrants, *déracinés* du passé de leur race, *par-*^{vi}ennent à s'enraciner dans le corps d'une nation d'adoption, ^c *est* parfaitement concevable. Comme il est concevable que

13. Jean El Mouhoub AMROUCHE, *Un Algérien s'adresse aux Français, op. cit.*, p' 115.

des émigrés oublient leur pays d'origine que généralement ils ont fui pour de bonnes raisons. Mais assimiler sur place tout un peuple suppose la destruction progressive de ce qui le constitue comme peuple, c'est-à-dire proprement un génocide¹⁴. »

À nouveau des patronymes défigurés

Cette analyse a d'autant plus d'intérêt qu'en Algérie beaucoup de noms patronymiques ont été à nouveau modifiés suite à des «erreurs» de transcription au moment du passage au passeport biométrique à partir de 2009. L'aspect fictif des patronymes algériens s'est pleinement révélé à cette occasion du passage d'une langue (français) à l'autre (arabe), réitérant l'opération coloniale de destruction des patronymes. Les noms hérités durant la colonisation - afin de s'assurer une maîtrise de la population et des terres - devenaient quasi méconnaissables lors de leur retranscription en arabe. Car l'état civil algérien a continué à se référer aux codes de retranscription imposés par l'administration coloniale, c'est-à-dire à ce qui avait fait du lieu de la filiation un non-lieu.

Ces noms arabisés portent-ils la quête des noms disparus des ancêtres? ou bien alors la haine du nom hérité car fictif? Dans les deux cas, de très nombreux Algériens ont éprouvé la persistance du nom mutilé bien des années après l'indépendance. Les noms d'origine étaient irrécupérables auprès de l'état civil, sinon au prix de lourdes procédures judiciaires. Les nouveaux patronymes arabisés, au gré des agents de l'administration, illustraient à merveille l'intraduisible d'une histoire passée et éternellement présente dans son marquage des corps. Pour exemple, dans une même famille nommée Lazali> comme la mienne, certains ont vu leur nom être écrit par le même service d'état civil comme celui donné initialement par l'état civil français, et d'autres se sont vu attribuer le nom de Laâzali ou Lazli - en langue arabe, *aâ* est une lettre à part entière (*prononcée 'ayn*) au lieu de *a* (*prononcée aleph*).

14. *Ibid.*, p. 117.

Le nouveau patronyme n'a donc plus rien à voir avec l'original (lui-même faux accordé par l'administration coloniale). Les patronymes modifiés par l'administration algérienne indépendante, sur le double registre du son et de l'écrit, poursuivent ainsi le processus de désaffiliation et de renomination hors filiation. D'autres patronymes ont été encore plus gravement défigurés par ajout ou disparition de plusieurs lettres. Cette mutilation des noms indique clairement la poursuite dans l'entre-soi de l'œuvre coloniale.

Cette affaire a conduit la quasi-totalité de la population à devoir fournir les preuves de sa filiation et à rechercher la transcription des noms à l'époque coloniale. Or, à cette époque déjà, les patronymes ne correspondaient plus comme on l'a vu au système de nomination traditionnelle, et les fratries se retrouvaient divisées en portant chacune un patronyme qui faisait voler en *éclats* le patronyme comme symbole et marquage d'un corps familial/tribal et donc de la terre qui appartenait à un groupe familial - mutilation qui visait à briser l'héritage et l'appartenance. Et voilà que cette brisure s'est poursuivie dans l'Algérie indépendante, dans l'oubli de sa source historique.

Nous sommes passés d'une volonté, à l'époque coloniale, de transformation des patronymes, dans une visée policière et militaire, à de prétendues «erreurs» qui relèvent du lapsus d'écriture, dévoilant la facticité *du* nom dans la colonialité. L'impossible transcription des noms dans l'Algérie indépendante est en *effet* une conséquence du procédé *colonial*, car le patronyme est porteur d'un héritage impossible. Désormais, le nom disloque au lieu *de* rassembler, *de reconnaître* et d'identifier. La mutilation des patronymes dans l'Algérie indépendante est une mémoire en acte *de la* destruction des noms sous la colonisation, témoignant d'une réitération de l'histoire. Comme si cette fabrique des patronymes défigurés par l'administration algérienne était une manière de refuser l'oubli de ce qu'a *fait* l'administration coloniale. Serions-nous condamnés à n'être que des enfants en défaut de filiation?

De la même façon, la renomination des rues dans les grandes villes, par le *passage* des noms *de* l'époque coloniale (*donc des rues* françaises) à des noms *de* martyrs de

la guerre de libération, a produit un brouillage pour situer l'espace et le nommer. L'intraduisible se poursuit alors, entre celles et ceux qui en restent aux noms français (les anciennes générations) et celles et ceux (les nouvelles générations) qui, ne connaissant pas les noms de cette époque, les désignent en arabe. *Le impossible rencontre* continue en produisant en permanence de l'insituable.

Le meurtre colonial par la destitution du nom

Le roman *L'Étranger* d'Albert Camus illustre de façon magistrale cette destitution de nom pour l'«indigène». Il est l'«Arabe» et l'«étranger», dans une balance totalisante entre le radicalement soi (réduit et dessaisi d'humanité) et un tout autre (l'étranger). Peu important son appartenance ethnique (arabe, kabyle, touarègue, mozabite...) et son histoire. Le meurtre est autorisé au regard de l'absence de nom, et en même temps le meurtre est aussi dans l'absence de nom. Albert Camus a hésité entre deux écritures du nom de «Meursault», entre «Mersault» (mer/mère, saut/sot, etc.) et «Meursault», soit meurs/meurt (je/tu/il), saut/sot¹⁵. L'écrivain fait jouer le signifiant du meurtre sur plusieurs registres: réel et symbolique, absence de nom (l'«Arabe» // présence du meurtre dans Je nom (Meursault) et enfin acte de meurtre. Albert Camus indique avec brio que le meurtre traverse la colonialité de manière implicite et explicite, écrite et non écrite, lisible et illisible.

L'Étranger fait tenir ensemble plusieurs meurtres. D'un côté, il est inscrit dans le nom¹⁶, de l'autre côté, l'absence de nom de l'Arabe réduit le sujet à n'être qu'un corps anonyme à éliminer (l'«Arabe»). Le meurtre est dans ce cas une conséquence logique de la destitution du nom. Nous passons ainsi du sujet «Arabe» innommé à l'innommable du

15. Voir Alice KAPLAN, *En quête de L'Étranger*, Gallimard, Paris, 2016.

16. Reste à savoir qui du «Je» et du «Il» se meurt dans la colonialité. Ce point est très important: s'agit-il de la mise à mort de l'Autre en soi (le «Il» du «Je») du colon/colonisé? ou bien alors de la part sujet de l'Autre (le «Je» du «Il») du colon/colonisé? Très clairement, dans les deux cas, il y va de la mise à mort de toute forme d'altérité pour les deux protagonistes de la colonialité.

meurtre colonial. L'écrivain procède, par ce travail autour du nom (absent chez l'« Arabe »/inscrit chez «Meursault»), à la désignation politique de la colonialité dans son fonctionnement hors la loi. Il n'existe pas de corps sans nom et par conséquent l'absence de nom est déjà un meurtre du sujet. Le meurt/meurs inscrit dans le nom revient frapper en acte celui qui en est dépourvu. *Le meurtre frappe le «Je» et le «Il», soit le sujet et l'Autre*. Colon et colonisé y seraient-ils structurellement condamnés?

L'Étranger atteste de la disparition de l'altérité dans la colonialité. Ce texte éclaire la logique coloniale dans laquelle l'absence de nom est déjà un meurtre du sujet. Jean El Mouhoub Amrouche décrit le colonial comme une «opération de déracinement»: «Cette opération de déracinement commence dès l'école primaire, dès la classe enfantine, dans la plus pure et naïve intention civilisatrice. L'enfant colonisé n'a pas de parents, il n'a pas d'aïeux, le pays où il est né n'a pas d'histoire, pas de grands hommes exemplaires de qui la vie ou la légende pourraient nourrir ses songes ou lui inspirer le désir de les imiter. Il a des géniteurs qu'on lui enseigne à aimer et à respecter en tant que tels. Mais ils ne peuvent lui servir de guides. Et son affection filiale, en raison de la supériorité qu'il se reconnaît par rapport à eux, se nuance assez vite de sentiments *mêlés*: indulgence, pitié-mépris-ressentiments plus ou moins violents. Car il ne tarde pas à sentir en lui la brûlure *de l'humiliation et les secrets ravages d'une tare*¹⁷.»

Dans un autre *article*, il ajoute: «*Le sujet* en vient à contester lui-même sa propre identité, à ne plus savoir qui il est, à être établi *dans le déchirement*, dans une tension spirituelle et ontologique dont *il serait capable* d'entretenir la vigilance. *ZV il risque d'être détruit par cette tension, parce qu'il n'a pas de nom. Or, nul être au monde, nul être humain en tout cas, ne peut se passer d'un nom légitime. Du nom qu'il se reconnaît à lui-même et du nom qui lui est reconnu par l'autre de plein droit*¹⁸» (souligné par nous).

^h C. Je an El Mouhoub AMROUCHE, *Un Algérien s'adresse aux Français*, op. cit., pⁱ 407.

^a *8. *Ibid.*, p. 433.

Jean El Mouhoub Amrouche propose de soigner ces corps meurtris, à défaut de nom, en les «fondant» dans les langues maternelles. Il s'agit de revivifier les langues maternelles dont le corps est réceptacle et gardien de leurs architraces. Il est à remarquer que les langues artificielles et imposées créent un mouvement inverse d'éloignement qui s'apparente au procédé colonial. Dans un texte de 1960 intitulé «Colonisation et langage», il pousse encore plus loin son hypothèse: «Il faut d'abord assurer, dans les profondeurs, les fondations ontologiques de cet homme, c'est-à-dire faire en sorte qu'il accède de plain-pied et de plein droit à son héritage par la possession d'une langue qui le fait car c'est la langue qui nous fait. À la fois au niveau de la mémoire consciente; et beaucoup plus profondément, au niveau de la mémoire involontaire et au niveau des archétypes. Car il faut que *la langue dans laquelle il sera fondé et qui le fonde* soit pour lui non pas simplement une collection de formes dont il usera à bon ou mauvais escient en connaissance des règles, et un vocabulaire plus ou moins riche. Il faut que les vocables de cette langue aient pour lui une résonnance extrême, et que toute la gamme des significations, toute la profondeur sémantique de cette langue soit par lui ressentie dans les profondeurs de son être. Il faut en quelque sorte que les mots fassent corps avec son être et qu'il ne soit pas simplement ce que l'esprit, la mémoire consciemment élit et utilise. Cette langue, je crois quelle doit être la langue nationale¹⁹.»

Rétablir ce qui, des liaisons entre les mots et le corps, le nom et le lieu, les langues et l'histoire, a été atteint est le projet proposé par Jean El Mouhoub Amrouche. Selon lui, la «langue nationale», en tant que site d'interlocution, doit être la visée du projet de la libération. Ce projet s'est échoué dans l'arabe littéral, laissant à nouveau les langues du corps (arabe algérien et tamazigh) enfermées dans l'obscurité des viscères. Ces langues, méprisées et orphelines de savoirs, sont acculées dans l'intime à résister au politique, reconduisant sans faille le règne du préjudice.

19. *Ibid*, p. 434.

Aux lendemains de l'indépendance, les pouvoirs politiques avaient une intuition juste: réparer les effets du colonial par la langue, si ce n'est que la folie de la possession et de l'«avoir» les a conduits à envisager la nationalisation de la langue, c'est-à-dire son appropriation. Il ne reste plus qu'à fantasmer... *Être maître de la langue à défaut de se laisser produire par elle.* Une intuition très juste a glissé vers une idéologie totalitaire: faire de la langue un corps-armure divin, inaltérable.

La colonialité, fabrique des effacements et machine du déni ?

Au-delà du cas de l'Algérie, nous pouvons nous interroger sur la manière dont le mécanisme du déni travaille en silence l'Histoire, notamment dans le rapport au meurtre et à la destruction. L'effacement des traces oriente le psychanalyste sur les voies du déni. Ce mécanisme a une portée centrale pour aborder le lien entre le singulier et le collectif. Le travail de déchiffrement devient d'autant plus délicat que la spécificité du déni est d'opérer la disparition et l'effacement des traces. Le psychanalyste Claude Rabant propose de penser le déni en ces termes: «À la différence du refoulement, le déni n'agit pas en laissant des marques, mais en les effaçant dans le discours. [...] Il tend à s'effacer lui-même en déformant l'ensemble de l'espace textuel. Il nie l'existence d'un lieu étranger, la présence d'un déplacement ou d'un écart temporel. Il élimine un dehors, une altérité, une étrangeté vécus comme un crime²⁰. »

Ici et là, nous constatons que les politiques totalitaires sont de plus en plus répandues, par leur parfaite affinité avec le discours capitaliste et l'esprit de globalisation qui ne cessent de produire des exclusions. Ces politiques semblent Particulièrement aptes à entretenir le déni dans le collectif. Pour ce faire, les logiques de totalisation et de clôture homogénéisante orchestrent la fabrique des effacements. Nous pouvons aussi inverser ce raisonnement et nous interroger sur la manière dont ces régimes sont les produits du déni dans l'Histoire, source d'un consentement des populations. Ce qui

²⁰. Claude RABANT, *Inventer le réel le déni entre perversion et psychose*, Hermann, Paris, 2011, p. 91.

prévaudrait serait ainsi moins la classique opposition entre gouvernants et gouvernés qu'un régime de gouvernance tissé par le déni commun aux uns et aux autres. La disparition des traces règne en maître et se met à faire histoire. Une mémoire en *blanc* officie. Elle propulse dans un sentiment permanent d'insécurité, lié à l'éprouvé d'une fragilité dans les fondations internes. Il en résulte très probablement un goût prononcé pour fixer l'origine et la contempler à l'infini.

Les voies du dégagement ont disparu, ce qui se traduit par un éprouvé de saturation extrême. Sortir de cette situation suppose d'en payer le prix et de consentir aux pertes occasionnées, qui sont de l'ordre de l'irrécupérable. Or c'est cette perte qui est refusée, car le sujet colonisé est déjà persuadé d'avoir tout perdu au moment de la confiscation par l'Autre colonial. Après le départ de ce dernier et l'indépendance, la course vers la récupération lui donne l'illusion d'être enfin pourvu, pire, rassasié. Néanmoins, le profond sentiment de préjudice poursuit son travail de creusement interne et se traduit par l'existence d'une violence certaine dans l'intime et dans le lien social. Albert Memmi, réfléchissant aux postures du colonisateur et du colonisé, donne une très belle image de ce sentiment de saturation, traduisant un refus de la perte et éventuellement une véritable position de jouissance mortelle: «Le décolonisé est ainsi conduit à une marche en zigzag à la manière des crabes, entre un présent national de plus en plus effrangé et une vision utopique toujours dans les limbes. *Il est presque rassasié des plaisirs de l'indépendance*²¹ » (souligné par nous).

La «sous-vie» (Nabile Farès) dans laquelle les sujets se maintiennent, malgré le rassasiement évoqué par Albert Memmi, sert à construire de la trace au préjudice subi et surtout à la commémorer. Cela permet aussi de se présenter comme un sujet d'exception dont le destin relève de la déchéance et d'un mouvement infini de «mélancolisation». La possibilité salutaire du *deuil* est dès lors confisquée au profit d'un *essoufflement mélancolique interrompu*. Dans l'Algérie d'aujourd'hui, *il est ainsi* fréquent d'entendre, même au cours de ²¹

21. Albert MEMMI, *Portrait du décolonisé, op. cit.*, p. 94.

journées d'étude avec des chercheurs étrangers, alors que le sujet abordé n'a aucune frontière fixée *a priori*, un intervenant affirmant: «Mais ici, ce n'est pas comme cela.» Le statut d'exception au droit, sous le code de l'«indigénat», se retrouve paradoxalement dans le postcolonial généralisé, en toute ignorance de ses soubassements.

Il y a une logique du préjudice dans le social qui travaille à prolonger la destruction et le meurtre, et à inscrire un arrêt dans la temporalité: «Le sujet préjudicié, écrit le psychanalyste Paul-Laurent Assoun, faisant fond sur un préjudice passé pour refuser de s'anticiper, se fige sur un présent, point de butée sur lequel en effet, il "se bute". Plus question de dialectiser son histoire. C'est pourquoi, estimant que le point actuel est le point limite de concession, il refuse d'aller au-delà. Le passé funeste fonctionne comme raison de non-futurisation, [...] où il est comme exception en dissidence de l'universel de la condition humaine"²².»

Du trauma colonial au trauma social

Le réel de l'exclusion dans la colonialité s'est traduit, après l'indépendance, en un statut d'au-delà du droit, c'est-à-dire aussi au-delà de la possibilité de l'universel. Un fonctionnement qui prolonge et rejoint l'exclusion première. Le sujet du pays dit indépendant se trouve, à ses dépens, englué dans un système d'exclusion, dont cette fois il est pleinement responsable. Cette logique est celle du traumatisme et de ses profondes incidences sur les subjectivités et leurs traductions dans le champ social. Le *préjudice* issu des différentes effractions coloniales s'ancre dans factuel comme «trauma social». Le *passé* est un *présent* durable. Il devient difficile d'identifier et de distinguer ce qui appartient au sujet, au *collectif* et au politique.

L'exception du droit durant la colonisation persiste à l'indépendance et se traduit pour beaucoup par un sentiment d'être «exceptionnel». Ce qui n'est qu'une variante d'un éprouvé lié au statut *d'exception* du droit dans la colonialité. L'exclusion ²²

22. Paul-Laurent ASSOUN, *Le Préjudice et l'Idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Anthropos, Paris, 1999, p. 16.

se recrée inlassablement et cette position d'être «hors de...» s'accompagne très souvent d'une terrible honte. La figure démoniaque de la reproduction, qui assigne et condamne à un soi honteux, est constitutive du destin du préjudice, comme l'a relevé Jean El Mouhoub Amrouche: «Dans l'indigène, le mépris et l'humiliation concernant sa qualité d'indigène (bicot, raton, tronc de figuier, etc.), sont attachés à elle comme une propriété physique ou chimique à un corps ; ils atteignent sa personne dans la totalité de sa durée historique, et en elle tout le passé et l'avenir d'un peuple^{23 24}. »

Cette réduction du sujet à n'être qu'un corps honteux construit une identification à l'exclusion (de soi, de l'Autre, du monde). Elle assigne le sujet à ne se reconnaître que là où l'Autre le situe, à partir d'un regard réel ou supposé. La honte est l'indice d'une nudité radicale. Elle signale que le sujet est aux prises avec la honte d'exister en n'étant qu'un corps nu et sans nom, comme l'écrit Paul-Laurent Assoun: «Être honteux, c'est se sentir identifié à soi, jusqu'à la nausée. [...] Ce qui foncièrement me fait honte, [...] *c'est de ne plus pouvoir être autre que moi-même*^{1A}» (souligné par nous). Le sujet honteux est cet être réduit à un lui-même nu et sans... Cela explique pourquoi il ne cesse de recourir à des sur-habillages (idéologiques, religieux, moraux), jusqu'à la saturation et l'étouffement. Il doit alors consolider ses idéalités, qui lui servent de cache-misère et de masques. Il devient pour lui plus aisé de stationner dans la honte que de s'en séparer. La honte peut conduire à vouloir colmater la perte d'être par des excès d'avoir qui nourrissent des revendications. Sur ce chemin, le sujet honteux rencontre la haine, coïncée entre celle de soi et celle de l'Autre. Cet affect, issu de la loi du crime régissant la colonialité, ne cesse d'exercer paradoxalement la destructivité sous différentes formes. Le persécuté devient ainsi un persécuteur.

Car cette haine explosive déborde le singulier et le collectif. À défaut *d'être* identifiée et reconnue, elle se veut sans destinataire. Elle s'abat sur le sujet et réclame sa «livre de chair».

23. Jean El Mouhoub AMROUCHE, *Un Algérien s'adresse aux Français*, op. cit., p. 115.

24. Paul-Laurent ASSOUN, *Le Préjudice et l'Idéal*, op. cit., p. 108.

Assoiffée de vengeance, elle demeure insatiable. La honte avale l'intime, le rabote peu à peu et réduit les corps à des «trognons». En se répandant sur l'autre, la haine instille la promesse d'une sortie de soi et, donc, une limitation de la honte. Mais la différence entre haine et honte s'arrête au moment où elles s'accordent finalement sur la poursuite d'un même objectif : engloutir le soi et l'autre jusqu'à l'effacement de leur différence. Chacun de ces affects se présente comme un remède à l'autre, alors même qu'ils travaillent à distiller un phénomène identique : la disparition. Le sujet a donc le choix entre disparaître dans la haine et disparaître dans la honte...

Soixante-dix ans plus tard, en réponse à *L'Étranger* d'Albert Camus, Kamel Daoud rétablit dans son roman *Meursault, contre-enquête* (2013) le site d'interlocution rompu par le procédé colonial et inexistant dans le roman camusien²⁵. Cet écrivain crée une surface possible en donnant un nom, une filiation et une histoire à l'«Arabe», pour qu'enfin la haine coloniale trouve parole et inscription. Par ce geste, il rend lisibles les lieux précis de la destruction présents dans les *blancs* silencieux du récit camusien. Il extirpe de *L'Étranger* ses écritures invisibles. Ce qui permet au préjudicié de prendre voix au texte de son histoire et de sortir d'une condamnation démoniaque à un destin honteux. L'écrasement par le meurtre se transforme sous la plume de Kamel Daoud en acte de création pour ce qui n'avait pas d'histoire. Si Albert Camus nous livre une extraordinaire lisibilité de la loi du meurtre dans la colonialité, Kamel Daoud en saisit la part structurelle, avec ses incidences subjectives et politiques. Il s'agit bien d'une *contre-enquête* sur le véritable meurtre fondateur de la colonialité, l'absence de nom. Lire aujourd'hui *L'Étranger* sans cette contre-enquête piège le lecteur dans une fascination qui empêche de penser que le meurtre réel est second dans cette histoire. Car le premier meurtre se loge bien dans la destitution du nom. Plus d'un demi-siècle après l'indépendance, ce rétablissement qu'effectue Kamel Daoud reste nécessaire. On y retrouve le rôle et la fonction des écrivains

25. Kamel DAUD, *Meursault, contre-enquête*, Barzakh/Actes Sud, Alger/Arles, 2013.

algériens, la manière dont ils s'inscrivent, depuis la naissance de la littérature algérienne francophone dans les années 1940 et 1950, dans un traitement du collectif meurtri et une résistance au politique.

Dans l'Algérie indépendante, le trauma colonial s'est peu à peu transformé en «trauma social». Cette notion est la traduction dans le social de ce qui apparaît en *blanc* chez le sujet et devient ainsi aveugle à la lecture. Il est la scène intime et «extime²⁶» du collectif. Ce trauma social a pour conséquences un écrasement et une dissolution du sujet dans le collectif, comme me l'a souvent indiqué mon expérience clinique avec des analysants à Alger depuis les années 2000. Le déni, assurément un des mécanismes majeurs de la colonisation, a en effet frappé sur un double registre: au niveau des sujets singuliers, par les falsifications des arrimages au symbolique (généalogies, langue, histoire), et à celui du tissage particulier de la colonie dans ses rapports à la loi et au droit. D'où un clivage de l'univers symbolique, matérialisé par la présence d'une loi erratique, s'imposant à certains (les colonisateurs) mais inapplicable à d'autres (les colonisés, soumis au statut d'exception). Le système colonial a ainsi forclos le sujet, il l'a laissé «hors de...». Il a induit des mécanismes psychiques ne relevant pas de la névrose ordinaire. La colonialité a été une grande pourvoyeuse de haine animée par le maintien de l'Un à partir du meurtre de l'Autre, car son projet politique cherchait à effacer toute forme d'altérité. Comment, en Algérie, le sentiment du «national» a-t-il été traversé par cette *forclusion* d'altérité? Et *quelles* ont été les conséquences sur le politique contemporain de cette *négation de la fonction paternelle par le colonial*? Pour *tenter de répondre* à ces questions, il me semble essentiel d'explorer plus avant les ressorts de la figure du «fratricide», dont j'ai déjà évoqué l'importance dans j'historie de l'Algérie.

26. Jaques Lacan emploie ce mot pour désigner la complexité des liens entre l'intime du dedans et celui du dehors. Il indique que l'intime trouve sa manifestation à l'extérieur, mais aussi que l'extérieur tisse l'intérieur. L'intime désignerait la complexité de ce tissage et la dynamique incessante du dedans dehors dans la structuration des subjectivités.

Le *fratricide*: une mémoire cachée du politique

«La force psychique de Ja haine est bien plus grande que nous Je pensons. »

Sigmund FREUD, 1901

« C'est précisément l'accent mis sur le commandement "Tu ne tueras point" qui nous donne la certitude que nous descendons d'une série infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir-désir de meurtre, comme peut-être nous-mêmes encore. »

Sigmund FREUD, 1915¹.

Comment mieux comprendre le rôle joué par le fonctionnement du système colonial, fondé sur l'effacement de toute forme d'altérité et l'activation du meurtre de l'Autre, dans l'émergence progressive à partir des années 1950, au sein du mouvement nationaliste algérien, d'épisodes fratricides qui se prolongeront après l'indépendance? Sans épuiser le sujet, le rappel historique des conditions de création des mouvements de libération algériens dans la France des années 1920 offre quelques clés. Paradoxalement, la France métropolitaine fut aussi un territoire d'accueil des immigrés algériens, ce qui

co: Sigmund FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), *Œuvres complètes*, tome 9, PUF, Paris, 1998, p. 237.

1 Sigmund FREUD, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* (1915),

¹ Cit. P 127-157.

illustre la coupure, au sein de l'espace politique français, entre sa part coloniale et sa part républicaine. Ce qu'a bien énoncé l'historien Mohammed Harbi dans ses *Mémoires*-. «Il y avait bien deux France et l'une d'elles avait profondément pénétré mon histoire pour mieux dénoncer l'autre, [...] dont le visage répressif, colonial, était hideux³.» Nous reviendrons ensuite sur les multiples séquelles des violences de la colonialité, aussi bien lors de la guerre de libération que dans l'Algérie indépendante, jusqu'à aujourd'hui.

L'émergence des mouvements nationalistes algériens dans les années 1930

Pendant la colonisation, une immigration algérienne s'est progressivement constituée en métropole, le plus souvent composée d'hommes seuls fuyant la terreur et la misère de la colonie pour travailler dans les usines. Us étaient par ailleurs aux prises avec des questions tragiques, coincés entre les appels au meurtre du semblable et à celui de l'autre. Astreints depuis 1912 au service militaire au sein de l'armée française, puisqu'il n'y avait ni Etat ni armée représentative pour les «indigènes», ils se retrouvaient dès lors en position de combattre leurs «frères» dans leur propre pays. Cette situation a été pour nombre d'entre eux une raison de rejoindre la métropole, afin d'éviter le fratricide organisé par le colonial, puis de rallier les rangs du Front de libération nationale (FLN) à partir de 1954. À ces causes spécifiques, il faut ajouter un aspect essentiel: l'existence en métropole d'un Etat de droit favorisant une circulation relativement libre et donc la possibilité de travailler à l'organisation d'un mouvement national. Les hommes en situation d'immigration éprouvaient ainsi l'immense écart entre la *colonie* et la *métropole* sur la *question du droit*.

Dès 1956, la guerre s'est déplacée sur le sol métropolitain, où de nombreux attentats ont eu lieu⁴ et où la répression

3. Mohammed HARBI, *Une vie debout. Mémoires politiques*, tome I, 1943-1962, La Découverte/Casbah, Paris/Alger, 2001, p224.

4. Daho DJERBAL, *L'Organisation spéciale de la Fédération de France du FLN Histoire de la lutte armée du FLN en France, 1956-1962*, Chihab, Alger, 201

du mouvement nationaliste est devenue féroce, comme en témoigne notamment le massacre du 17 octobre 1961 à Paris, alors que les Algériens immigrés s'étaient réunis pour une marche pacifique demandant la reconnaissance de l'indépendance de leur pays. Le caractère factice de la coupure coloniale s'y est à nouveau dévoilé: la surveillance, l'emprisonnement et les exécutions en métropole ont fait que les deux versants de la République française s'y sont rejoints. À d'autres endroits, subsistaient des écarts avec le régime totalitaire de la colonie, qui demeuraient salutaires. Une possibilité de respiration pouvait ainsi exister pour ces jeunes travailleurs en métropole, mais pas au sein de la colonie.

Le premier mouvement nationaliste algérien avait donc émergé dans le contexte de l'immigration. L'Étoile nord-africaine (ENA) a été fondée en 1926 par Messali Hadj (1898-1974) et quelques autres exilés en France. Cette association sera présidée par l'émir Khaled, petit-fils de l'émir Abd el-Kader, grand combattant à l'époque de la guerre de conquête. Dissous par le gouvernement en 1929, le mouvement réapparaîtra sous le nom du Parti du peuple algérien (PPA) en 1937, puis deviendra le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) en 1946, et enfin le Mouvement *national* algérien (MNA) réclamant l'indépendance de l'Algérie. *Messali Ha dj, considéré par les historiens comme le père du nationalisme algérien, sera à la direction de chacune de ces organisations politiques.*

Dans l'Algérie coloniale, se constitue également, en 1931, l'Association des oulémas (savants) musulmans algériens fondée par Abdelhamid Ben Badis (1889-1940), un lettré en langue arabe inspiré par Mohammed Abdou (1849-1905), mufti égyptien qui avait prôné une réforme de l'islam pour s'adapter au monde moderne. L'islam et la langue arabe seront au cœur du projet politique de cette organisation. Son mot d'ordre est d'ailleurs: «L'islam est ma religion, Carabe ma langue et l'Algérie ma patrie» (*El islam dini, el laura el arabia-, laurati wa El djazaiv, watani*). Cette organisation est à situer dans un mouvement plus global au sein des pays arabes: la *Nahda*, ou renaissance arabe. Le projet politique des oulémas s'appuyait sur la langue arabe et

T'l-im **pour** construira des référents familiers. Il permettait
 , . " f«T.i. r, 'pùo- riant .Hivoire
 et le monde, a navera la reconnaissance de l'Algérie en
 tant que pays arabe et musulman, trouvant place et dignité
 auprès d'autres pays arabes. Le repli identitaire institué par la
 colonialité poussait à rechercher une communauté d'apparte-
 nance qui réinscrive de la dignité. Et c'est pourquoi l'islam
 a occupé une place centrale dans le refus de l'asservissement.
 Au commencement et jusqu'à l'indépendance de l'Algérie, la
 lutte au nom de l'islam servira à trouver une reconnaissance
 (par les pays arabes) qui ouvre la possibilité de prendre place
 dans le monde (du moins arabo-musulman) et dans l'Histoire
 (par le *djihad*).

Cet élément est précieux en ce qu'il révèle du sentiment
 d'être hors du monde. La recherche d'inclusion dont il
 témoigne répond en miroir au sentiment d'exclusion causé
 par le colonial. L'usage de l'islam dans la construction du
 sentiment «national» a ainsi occupé une fonction paradoxale:
 tantôt d'ouverture vers l'autre et le monde, en retissant un
 éprouvé de fraternité mis en défaut par la colonisation et
 en renouant avec un éprouvé de légitimité; tantôt de fer-
 meture, par un détournement du religieux, au profit d'am-
 bitions politiques qui empruntent le masque de l'origine,
 de ce qui serait (ou de ce qui a été) au commencement⁵.
 L'islam a aussi été instrumentalisé dans la fabrique de la
 figure du héros, martyr de la patrie croyante (*chahia*), comme
 l'a souligné Mohammed Harbi: «L'islam a été le substitut
 de l'Etat avant d'en devenir l'âme⁶.» L'histoire de l'Algérie
contemporaine retiendra hélas ce versant d'un religieux qui
marque la faillite du politique. L'autre versant, celui qui fait
tenir le religieux dans une fonction de savoir, d'histoire et
d'altérité, sera enseveli par le politique.

5. «Le paradis perdu des origines, de plus en plus perdu, écrit Benjamin Scora, devient par la religion de plus en plus vivant. L'islam vient nourrir et consolider la dimension populiste de j'idéologie nationaliste» (Benjamin STORA, *La Gangrène et l'oubli*, op. cit., p. 130).

6. Mohammed HARBI, *Le FLN, mirage et réalité*, op. cit., p. 305.

Au cœur de la guerre de libération, l'impossible fraternité

En témoigne notamment x bût c,e ' ? père du nationalisme algérien connaîtra un destin politique tragique. L'histoire *officielle* de l'Algérie indépendante a retenu de Mcssxl H ad] la figure d'un patriarche (*zaïrn*) *épris de pouvoir* et déchu à ce titre de la *cause* nationale par ses fils révolutionnaires. Malgré l'indépendance, il n'accédera à la nationalité algérienne qu'en 1965 : ses demandes *de* passeport lui seront refusées à plusieurs reprises par le jeune État, et il ne l'obtiendra que peu de temps avant sa mort survenue en 1974⁷. Ainsi, le père du «nationalisme algérien» ne sera algérien qu'à l'article de la mort...

Son traitement dans les mémoires conduit à découvrir la face cachée du combat « national » pour la libération⁸. Ce qui s'apparente à un versant symbolique du parricide sur Messali Hadj débouche en effet sur une logique où l'éprouvé d'illégitimité des frères révolutionnaires - effet de la colonialité - les conduira, dans l'entre-soi, au meurtre fratricide: les pratiques coloniales seront reconduites au sein des mouvements de libération, en toute méconnaissance du fait qu'il s'agit précisément d'une réitération de l'histoire. Ce constat, loin de réduire à cette dimension la portée immense de la lutte des hommes et des femmes pour leur libération, rappelle simplement que ce pan d'histoire en a fait partie. Et que son évacuation ultérieure *des* mémoires et son incessante mise en acte au sein du pouvoir politique, jusqu'à ce jour, méritent de s'y pencher. L'évacuation de Messali Hadj de sa place de fondateur se rapprocherait-elle d'un tabou politique? Dans quelle mesure cet épisode *de l'histoire* pourrait-il s'inscrire comme *effet de la* colonialité sur le politique contemporain ?

Pour les jeunes militants du Front de *libération nationale*, Messali Hadj, né en 1898, appartenait à la génération des pères. Et les messalistes seront traités d'«ennemis intérieurs» par ceux qui deviennent à partir de 1954 les combattants du FLN - et inversement. L'ennemi est alors autant dedans que dehors. Le «national» est divisé en deux parts qui se font

7. Ferhat **ABBAS**, *L'Indépendance confisquée*, Fiammarion, Paris, 1984.

8. Voir Benjamin STORA, *Messali Hadj*, Fayard, coll. «*Pluriel*», Paris, 2012.

Ja guerre en pleine guerre de libération, alors que leur cause est commune. Le FLN, pourtant héritier du messalisme, se construit sur une élimination de celui-ci, qui d'ancêtre bascule en position d'ennemi. Chaque *partie vise* à éliminer l'autre, pour s'affirmer unique prétendant au statut de père *de la* révolution: «Ce qui était insupportable au FLN, relate *j'historien* Gilbert Meynier, c'était que, précisément, une organisation rivale voulût lui disputer le terrain au nom, précisément, du même système de valeur. [...] Il n'y avait pas de divergence politique majeure, puisque le programme politique restait rigoureusement le même: l'indépendance. La seule différence résidait dans les moyens de la lutte, dans la sacralisation dès lors irréversible au FLN de la solution armée. Comme le dit bien Mohammed Harbi, dans l'ambiance particulière des fraternités guerrières, "l'absence de fondement politique clair personnalise les conflits"⁹. »

Dès le début de la guerre de libération, les exécutions ordonnées par les chefs de l'ALN viseront deux cibles : d'abord l'ennemi extérieur (les coloniaux), mais aussi l'«ennemi intérieur» (les militants messalistes). Plus tard, la notion d'ennemi intérieur s'étendra à certains combattants du FLN eux-mêmes, dans une logique de traque, de suspicion et de purification. Ceux-là - des milliers... - seront victimes d'exactions justifiées par le culte de l'ennemi et du suspect, une paranoïa largement nourrie par les services d'«action psychologique» de l'armée française. La guerre entre «eux» et «nous» deviendra multiple: entre combattants algériens et armée française, entre combattants FLN et MNA (messalistes), puis au sein des combattants du FLN eux-mêmes. Dès lors, le clivage initial entre «eux» et « nous » ne tiendra plus : la guerre contre l'ennemi étranger se répandra en une *guerre du dedans*.

L'armée française a parfaitement su utiliser cette scène du fratricide comme une arme de guerre, avec l'espoir que les exactions internes contribueraient à l'élimination des mouvements nationaux. Cette manipulation a opéré sur deux registres: celui des infiltrations et celui de la rumeur, qui ou^c

9. Gilbert MEYNIER, *Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*, op. cit.^c P

occasionné de très nombreuses victimes. Nous retrouvons là l'activation d'une confusion permanente entre les registres du réel et de l'imaginaire, trait de la colonialité. Ce qu'illustre par exemple la terrible affaire de la «bleuite»: en 1957, les services secrets français (SDECE) ont utilisé des infiltrés algériens nommés «bleus» (par leur bleu de travail), qui se faisaient passer pour des frères pour infiltrer le mouvement national. Le « qui est qui ? » venait hanter les esprits et répandre la suspicion. Cette situation a provoqué au sein de l'ALN la mise à mort de milliers de cadres combattants : une véritable hémorragie¹⁰. Cette stratégie guerrière de la colonisation va renforcer le climat de suspicion et donnera plus tard longue vie aux théories du complot. De très nombreux combattants seront torturés et exécutés par des membres du FLN car suspectés d'être des traîtres. D'où un brouillage entre les catégories de l'ennemi et de l'allié, et ce pour longtemps, comme nous le verrons à propos de la guerre intérieure des années 1990. Cette fabrique de la confusion contribuera à transformer le familier en ennemi intime¹¹. La moindre critique ou le moindre désaccord en interne seront considérés comme relevant d'une trahison et d'une complicité avec l'ennemi.

10. « Il ne s'agit pas ici des liquidations de "traîtres" civils telles qu'elles ont été déjà évoquées, mais d'un processus de mise à mort de cadres, de *djounouds* algériens et des membres de *tiizam* par les directions des wilayas persuadées d'avoir affaire à des complots contre l'ALN et contre la *tawta*, lesquels requerraient une épuration. [...] Les purges firent plusieurs milliers de morts de 1958 à 1962 » (*ibid.*, p. 430-431).

11. Ce qu'a souligné Gilbert Meynier: «Le FLN pourchasse donc les déviants et les traîtres quels qu'ils soient. Les pires châtiments peuvent leur être promis, et ils sont souvent exécutés. [...] De 1955 à 1962, la liste est longue, à raison de milliers de victimes, des gens assassinés pour trahison ou désobéissance ou même simplement résistance sourde au FLN, quand il ne s'agit pas d'assassinats politiques internes, et cela sans compter les victimes de Purges au sein de l'ALN décidées par le commandement, et qui durent ainsi faire au total quelques milliers de victimes » (*ibid.*, p. 218). Il écrit plus loin: «Les ordres sont généralement donnés par une hiérarchie aux fins d'exécutions sans discussion. Poser même des questions sur ce qui est prescrit, y compris s'il ne s'agit que de demande de clarification, est en général ressenti par les chefs comme l'indice de désaccords. Cela est perçu comme comportement répréhensible et tenu en suspicion » (p. 261, souligné par nous).

Jean El Mouhoub Amrouche a laissé dans son journal un témoignage bouleversant sur cette guerre de l'intime et la chasse à l'hétérogène en soi. Lui qui porte deux prénoms, l'un kabyle musulman et l'autre lié à la christianisation de ses parents sous la colonisation, écrit dans une lettre qu'il adresse à l'autre de lui-même en 1946: «El Mouhoub à Jean. Mon cher ami, si je me décide à t'écrire, c'est que précisément c'est inutile: voici quarante ans que nous habitons le même corps, que nous buvons aux mêmes sources, que nous avons la même part de lumière et de ténèbres, que nous souffrons des mêmes maux : mais voici vingt-cinq ans que nous affrontons les mêmes problèmes et que nous cherchons à nous rejoindre sans y parvenir. Un même corps, une même âme et, dans ce même corps et dans cette même âme, une frontière non reconnue nous sépare plus profondément qu'un océan.»

Et il poursuit dans une autre lettre de son journal, dix ans plus tard, en 1956: «Depuis dix-huit mois passés, des hommes meurent, des hommes tuent. Ces hommes sont mes frères. Ceux qui meurent. Je me nomme El Mouhoub, fils de Belkacem, petit-fils d'Ahmed, arrière-petit-fils d'Ahcène. Je me nomme aussi et indivisément Jean, fils d'Antoine. Et El Mouhoub, chaque jour, traque Jean et le tue. Et Jean chaque jour traque El Mouhoub et le tue. Si je me nommais seulement El Mouhoub, ce serait presque simple. J'embrasserais la cause de tous les fils d'Ahmed et d'Ali, j'épouserais leurs raisons, et il me serait aisé de les soutenir en un discours cohérent. Si je me nommais seulement Jean, ce serait presque simple aussi, je développerais les raisons de tous les Français qui pourchassent les fils d'Ahmed en un discours aussi cohérent. Mais je suis Jean et je suis El Mouhoub. Les deux vivent dans une seule et même personne. Et leurs raisons ne s'accordent pas. Entre les deux, il y a une distance infranchissable¹².»

Décédé prématurément en avril 1962 à la veille de l'indépendance, cet écrivain majeur aura rendu lisibles les effets de la guerre interne, par ce quelle véhicule *dé impossible rencontre*. Il y a dans *ses textes* une intuition qui *excède Jean et El Mouhoub*

12. Jean El Mouhoub AMROUCHE, *Journal (1928-1962), édité et présenté* par Tassadit Yacine TITOUH, *Non Lieu*, Paris, 2009, p. 163 et 300.

et qui dépasse de loin la question d'une identification aux insignes colon/colonisé. Elle se loge dans cette fabrique du double interne qui traque et tue l'autre du même. Le subjectif devient le lieu d'une guerre intérieure, dont l'enjeu réside dans la destruction de la part irrémédiablement hétérogène du soi. Il y a dans cette lutte à mort des deux parts du psychisme un goût ravageant de mélancolie. Le sujet finit par succomber à ce meurtre interne de l'Autre en soi, qui le constitue. Le politique n'a fait que reprendre à son insu le maintien et la prolongation de cette chair atteinte de l'altérité. La non-reconnaissance par l'Autre du colonial (de sa filiation, de ses langues et de son histoire) puis par soi (à l'indépendance) a occasionné un vécu d'illégitimité. Les sujets continuent de se débattre avec ce *blanc* de reconnaissance symbolique au point de se vivre interdits d'être les enfants de leurs langues et donc de leurs histoires, justement plurielles et diverses.

Du parricide au fratricide

Comment comprendre la généralisation de la guerre dans laquelle *dedans* et dehors semblent confondus ? Et que dire de cette obsession *spectrale de l'ennemi* ? A *quels bénéfices* répond l'exclusion de la guerre *interne* (*entre* militants nationalistes) des mémoires et de l'histoire en Algérie, alors qu'elle constitue encore l'actuel du politique ? La part de guerre interne reste jusqu'à ce jour maintenue sous le sceau du *secret* et du *blanc* dans le texte historique officiel. Contrariant très sérieusement la *légende* héroïque des frères révolutionnaires, elle est l'irrecevable *des* mémoires, *des récits* et *des* témoignages.

En partie issue *du* clivage institué par la colonialité, « cette guerre dans la guerre » ne s'y réduit pas. Elle se poursuit parallèlement du côté français dans les mois précédents *j'indépendance entre* les militaires français et l'OAS¹³. Par ailleurs, une

13. Les massacres menés par l'OAS ont inscrit une terrible terreur dans toutes les populations civiles (musulmane, juive et européenne). Certaines tueries commencées dès la signature des accords d'Évian resteront *jusqu'à* ce jour non élucidées, chacun des camps, OAS et FLN, imputant à l'autre la responsabilité de ces crimes. Le « qui rue qui ? » est *déjà* au rendez-vous de l'histoire.

lutte féroce pour le pouvoir se déroule entre les chefs militaires de l'armée des frontières et ceux des différentes wilayas (régions), occasionnant la mort de plus d'un millier de personnes entre juillet et août 1962. Cette situation conduit la population à sortir dans les rues, pour appeler à une cessation des massacres entre anciens combattants nationalistes, aux cris de *Sab'aa snin, barakat*, «Sept ans de guerre, ça suffit». Nous assistons aux prémices d'une guerre civile côté algérien, et peu auparavant côté français par la grave déstabilisation du pouvoir politique menée par l'OAS. La séparation d'avec la colonialité débouche sur une atmosphère de guerre civile.

Une logique de l'élimination structure en profondeur le système du pouvoir politique. Il s'agit d'accéder à une place de seul ayant droit (au pouvoir, à l'interlocution et à la gouvernance). Pour cela, putsch, élimination (physique ou symbolique) et détournements incessants des pouvoirs ont été une constante qui s'est renforcée surtout après l'élimination en 1957 du dirigeant du FLN Ramdane Abane, j'y reviendrai. L'historien Gilbert Meynier a pu écrire : « Pendant toute la guerre, les Algériens - au MNA et surtout au FLN - tueront probablement plus d'Algériens qu'ils ne tuent de Français¹⁴. » Et Mohammed Harbi de rapporter les dires d'un militant messaliste: «Ce qui m'est arrivé est terrible, j'ai passé la guerre à combattre des Algériens¹⁵. » L'historien précise que ce même militant *sera* assassiné par ses anciens camarades et conclut: « L'Algérie perd une grande part de ses forces vives dans les *lutttes intestines*¹⁶. » Mohammed Ffarbi est très interrogatif concernant les véritables *motifs* de ces meurtres internes: «Les facteurs politiques sont impuissants à rendre compte de *l'acharnement dans la tuerie*. À qui incombe la responsabilité de cette tragédie¹⁷? »

14. Gilbert MEYNIER, *Histoire intérieure du FLN, 1954-1962*, op. cit., p. 264.

15. Mohammed HARBI, *Le FLN, mirage et réalité*, op. cit., p. 157.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 158. Mohammed Harbi développe son propos en écrivant: « Le jour où on s'avisera d'étudier sans parti pris les luttes civiles entre Algériens, on conclura sans nul doute que cette tragédie n'était pas inévitable et que les responsabilités du FLN, dans la tournure prise par les événements, ne sont pas négligeables. [...] On a voulu voir dans l'opposition FLN-MNA le choc de

Une guerre silencieuse des frères fait rage pour occuper la place d'un chef « confiscateur » et privateur. Néanmoins, remarquons que, dans cette course effrénée, ce n'est pas tant le pouvoir en tant que tel qui intéresse mais plutôt le fait de l'ôter à quiconque pourrait y prétendre. Cette logique du dessaisissement est centrale et met en lumière le scénario sous-jacent au pouvoir politique. En effet, il ne s'agit pas tant d'avoir que d'arracher à l'autre la possibilité supposée d'un «avoir», et ce d'autant plus qu'il se présente dans une fonction approchant du «père», soit une figure de donateur, de fondateur ou de dirigeant. La geste de disparition du père ne cesse de se réitérer par les frères depuis l'effraction coloniale.

C'est pourquoi l'histoire du pouvoir politique en Algérie depuis la guerre de libération indique que, à chaque fois qu'un homme a été mis à cette place de père de cette nation en gestation, il sera exécuté ou progressivement évacué des mémoires. Il se produit un phénomène très paradoxal dans lequel les combattants ne *cessent d'en* appeler à un père fédérateur et pourtant, lorsque du père se profile, l'exécution est son destin, laissant sans cesse les frères en place d'orphelins et de meurtriers. Un cap est franchi pendant la guerre, lorsque le meurtre et l'évacuation du père fondateur (Messali Hadj) se traduisent par le meurtre des frères. Le déroulement des faits historiques l'indique clairement.

La question de «qui est qui?» sévissait à cette époque¹⁸. Dans le courant de l'année 1954, la population était en grande partie dans le flou sur qui était à l'initiative de la guerre de libération : les messalistes ou d'autres militants ? Les messalistes n'ont pas dissipé le doute. Cela permettait à leur mouvement de poursuivre sa légende d'unique mouvement national. Le FLN a toutefois déployé de gros efforts dans l'information et le recrutement des combattants afin d'accéder à l'hégémonie et l'évacuation de tout rival ou prétendant à

deux politiques. Elle est, en fait, une rivalité entre deux mouvements à volonté hégémonique, poursuivant des buts identiques dans un style différent» (p. 160).

18. Sur cette question, se référer au livre de l'historien Mahfoud KADDACHE, *Et l'Algérie se libéra, 1954-1962*, EDIF 2000/Paris-Méditerranée, Alger/Paris, 2003.

la rivalité. Ce front disposait, à ses commencements, de très r, < i d< moyens financiers, humains et matériels face à une année française puissante. Le FLN a mis en place une énorme campagne d'information à l'intérieur du pays et à l'extérieur pour expliquer le combat « national » et faire savoir qu'il était seul à l'origine du déclenchement de la guerre.

En 1956, Messali Hadj a échappé de peu à une tentative d'assassinat et, en décembre 1957, Ramdane Abane, dirigeant du FLN, sera assassiné au Maroc par ses frères de la révolution. À partir de cet épisode, le fratricide oriente la politique intérieure du FLN. En juin 1957, un projet de réconciliation entre le FLN et le MNA avait été élaboré, mentionnant clairement l'arrêt des combats « fratricides » : « Appel aux combattants et militants des deux organisations pour éviter toute lutte fratricide, celle-ci ne pouvant profiter qu'à l'ennemi. [...] Demandent aux combattants et aux militaires des deux organisations d'opérer un rapprochement fraternel en vue de constituer une force capable de hâter la libération de la patrie¹⁹. » Ce texte restera à l'état de projet, et les combats fratricides continueront.

En 1959, le président tunisien Habib Bourguiba adresse à Messali Hadj une lettre dans laquelle il l'implore d'arrêter la lutte fratricide au nom de la cause nationale, tout en le reconnaissant comme le père du nationalisme algérien et situant les frères révolutionnaires en *place de fils* héritiers: « *L'Histoire dira que tu as été le père du nationalisme algérien. Et malgré toutes les répressions, ton action a formé des milliers de militants éprouvés. Or ce sont ces militants formés à la rude école de l'Étoile nord-africaine, puis du PPA, puis du MTLN qui constituent aujourd'hui l'armature du FLN. [—] Je t'ai conseillé dès la première fois d'oublier (même pour un temps) les vieux griefs, les vieilles disputes... Tu n'en as rien fait. Le résultat a été ce spectacle navrant de lutte fratricide, de règlement de comptes entre patriotes²⁰. » Malgré ces différentes tentatives d'appel à une fraternité entre militants de la cause « nationale », les combats se poursuivent et gangrènent*

19. *Ibid.*, p. 72.

20. *Ibid.*, p. 129.

de plus en plus l'intérieur du front. Une sorte de maladie incurable s'empare du corps du « national ». Ses symptômes sont: suspicion, traque à l'ennemi, sentiment de complot et de trahison, suivi d'élimination physique. A cause du nombre de pertes côté MNA, l'intensité de la lutte interne entre FLN et MNA diminuera, mais la guerre se répandra ensuite dans les rangs même du FLN. Un déplacement de la guerre du dedans se déroule peu à peu. Le meurtre entre frères s'accélère gravement à partir de l'assassinat de Ramdane Abane.

Cet assassinat inaugure le règne du fratricide, c'est-à-dire le « refus » de la fraternité. Dès les premières années du FLN, ce militant devient un homme fédérateur et chef de parti politique. Il propose un projet structuré et animé par la construction d'une nation algérienne plurielle et citoyenne. Son exécution intervient au moment où il est reconnu en place de « père » du Front par la majorité des militants. Seront suspectés comme assassins: Lakhdar Ben Tobbal, Abdelhafid Boussouf et Krim Belkacem - ce dernier sera à son tour exécuté par d'autres camarades en 1970.

Nous ne pouvons *déplier ici* toute la *série des exactions* et autres éliminations *internes* au FLN, cela mériterait un ouvrage entier. Rapportons seulement *le désarroi* de Ferhat Abbas, président du Gouvernement provisoire *de la* République algérienne (GPRA) et grand *militant* nationaliste, qui dédiera ses mémoires, *Autopsie d'une guerre*²¹, à Ramdane Abane. *Il y relate* comment lui-même a fait l'objet *de* plusieurs tentatives *d'élimination* et comment son neveu, assassiné par le FLN, *a fait les frais de cette situation de fratricide en étant* victime *d'un* message qui *lui avait été* adressé. *Il dresse un tableau désolant de la violence* interne aux *militants* nationalistes et semble *saisi par la répétition de la violence coloniale*, de ses procédés et *de ses techniques*: «Les excès dont *nous* nous sommes rendus *coupables* sont des taches noires dans l'histoire du FLN. [...] Les morts d'El Halia, la nuit rouge de la Soummam, les exécutions de Melouza, les meurtres et les sévices *inutiles* sont autant d'abus qui auraient pu être évités.

21. Ferhat ABBAS, *Autopsie d'une guerre*, op. cit.

[...] En de nombreuses circonstances, le comportement de certains chefs et de certains maquisards a été horrible. On a assassiné des innocents pour assouvir d'anciennes haines, tout à fait étrangères à la lutte pour l'indépendance. On a condamné la torture chez les Français, Mais on la pratiquait sur ses propres frères²².» Cette série d'exécutions et de meurtres entre frères ne cessera pas à l'indépendance. Eliminations, assassinats, coups d'Etat et emprisonnements sans jugement se poursuivront de manière quasi identique²³.

Le 19 juin 1965, le colonel Houari Boumediene, ancien chef d'état-major de l'Armée de libération nationale (ALN, organe militaire du FLN) durant la guerre, s'empare du pouvoir suite à un coup d'Etat - remarquons qu'il s'est maintenu au pouvoir en conservant son nom de guerre²⁴. Cet épisode et l'emprisonnement par lui du précédent président Ben Bella, dont il avait été l'allié à la fin de la guerre, vont inaugurer un régime de terreur militaire. Le 14 décembre 1967, le président Boumediene échappe de peu à une tentative de renversement par son chef d'état-major de l'armée, le colonel Tahar Zbiri. Et le 25 avril 1968, il sera victime d'une tentative d'assassinat. Soulignons que Boumediene a été décrit comme obsédé par

22. ID, *L'Indépendance confisquée*, op. cit., p. 37.

23. Voir Tarik KHIDER, *L'Affaire Khider. Histoire d'un crime d'État impuni*, Koukou, Alger, 2017, où l'auteur relate l'assassinat politique de son père par « ses frères révolutionnaires » : « Pour le régime algérien, l'élimination physique est devenue le recours radical pour le règlement des conflits politiques. Plusieurs personnalités, opposants déclarés ou qui n'ont pas eu l'heur d'être dans les grâces du clan dominant, ont été liquidées ; d'autres trouveront la mort dans des conditions suspectes. Comme le colonel Saïd Adid ("suicidé"), le colonel Abbès (mort dans un accident de voiture), le colonel Chaâbani ("exécuté" après un simulacre de procès), le colonel Amirouche (tombé dans une curieuse embuscade), Mohamed Khmisti (assassiné par un "fou"), Mohamed-Sedilik Benyahia (mort après un crash d'avion), Ahmed Medeghri ("suicidé" de... trois balles dans la tête), Mohamed Boudiaf (assassiné en direct à la télévision par un membre du commando qui assurait sa sécurité), Ali Mécili (assassiné par un truant exécutant un contrat passé par la Sécurité militaire), Matoub Lounès (criblé de balles par un mystérieux commando)...» (p. 9).

24. Houari Boumediene est le nom d'un saint patron de la ville d'Orfaj emprunté comme nom de guerre. Son véritable nom de naissance est Mohame Boukharouba, né en 1932. Il est intéressant de relever cette collusion du v¹ jeux et de la guerre contre l'occupant à travers le choix de cette nominati⁰¹¹

le risque d'être renversé par un coup d'État. Et pour cause, c'est par ce moyen qu'il a accédé à la gouvernance algérienne. Cette histoire est une constante et mènera aussi en 1992 à l'assassinat du président Mohammed Boudiaf, installé au pouvoir par l'armée après le renversement du président Chadli Bendjedid, lui-même mis à cette fonction par ceux qui le démettront plus tard. Les auteurs des coups d'État et des assassinats politiques restent dans l'ombre et aucun d'entre eux n'a fait l'objet d'un véritable procès. L'Histoire continue à être frappée de non-lieu. Les mémoires sont piégées dans un *blanc* dont le texte effacé se réitère en acte.

L'absence d'élite et de leader jusqu'à ce jour en Algérie est directement issue de cette logique d'élimination. Il s'agit de maintenir coûte que coûte un simulacre d'horizontalité au pouvoir. Les chefs restent dans l'ombre et leurs pouvoirs reposent en permanence sur l'évacuation de l'autre, même si cet autre est du même clan. Ce procédé se retrouve à tous les niveaux de la société, dans le lien social et dans le fonctionnement des institutions, jusqu'aux modalités de circulation du savoir. Le pouvoir est orienté par le fait de dessaisir l'autre, pas tant dans le but de devenir le seul ayant droit, malgré la visée apparente, que pour organiser le maintien d'un vécu d'éjection, qui fait pacte. Il y a dans cette opération un système de jouissance précis et bien réglé qui repose sur trois termes : dessaisissement, éjection et enfin privation. Chacun fait à son tour les frais de cette logique. Contrairement à une idée convenue, les hommes politiques et les chefs n'y échappent pas : ils exercent entre eux ce système de confiscation et de détournement du pouvoir et des «avoirs».

Lorsque les meurtres entre frères relèvent du non-lieu...

La forclusion de l'altérité intime transforme la communauté des frères en position de double les uns vis-à-vis des autres. Ce phénomène explique d'ailleurs le climat de suspicion durant la guerre entre les différents combattants (*djounouds* frères/moudjahidines)²⁵ et sa persistance après l'indépendance.

25. Comme le relate Mohammed Harbl: «Les liens d'intérêts personnels prennent la place des affinités politiques. Personne n'a de stratégie cohérente

De nombreuses exécutions liées à ces suspicions se sont poursuivies à l'indépendance, avec un service de renseignement qui veillait à la traque du suspect et à son exécution. Les premières années de l'indépendance ont été paradigmatiques de ce fonctionnement paranoïaque, illustrant comment tout un chacun était devenu un ennemi intime à abattre pour préserver l'unité nationale, sans cesse menacée.

L'arabo-islamisme (LRP) avait pour projet de suturer ces fêlures internes et de fabriquer un idéal national et international consistant. Cet idéal a été construit pour colmater les menaces intérieures, par l'édification d'un socle épais et étouffant, vaine tentative de combler le trou laissé béant par les effractions coloniales et leurs effets de démantèlement. La figure du persécuteur a peu à peu gagné du terrain. Il se loge dans le tout un chacun devenu tout à la fois persécuteur et persécuté. Ce qui fixe le sujet dans une traque du dedans. Un œil inquisiteur s'installe à l'intérieur des subjectivités. Il surveille et guette l'écart. Le sujet finit par s'identifier à ce surmoi archaïque qui ordonne la destruction, au nom d'une forme particulière de la morale, oubliant par là que c'est de sa propre destruction qu'il s'agit.

La question du sacrifice n'est pas loin, d'autant plus que les morts durant la guerre sont nommés martyrs (*chahid*). Ramdane Abane figure, dans l'histoire algérienne, en place de *chahid* de la révolution malgré son assassinat par ses frères. Précisons que ce martyr disposera de trois tombes, afin de s'assurer de sa mort véritable ou bien alors afin de se prémunir de la puissance de son fantôme²⁶. Cette situation d'assassinat qui se transforme en martyre de la colonisation est malheureusement *loin* d'être unique. Ces *sacrifices* au dieu obscur *des frères par* d'autres interrogent leurs folies meurtrières liées *a la disparition des pères dans la colonialité. Ces meurtres*

pour Je présent et pour j'avenir. Le problème est de durer. Chacun se *méfie* de chacun et se préoccupe de réagir à toute initiative pour pouvoir *éventuellement* le neutraliser» (Mohammed HARBI, *Le FLN, mirage et réalité*, op. cit., p. ~ ' souligné par nous).

26. Précision rapportée par Ali ZAMOUM, *Le Pays des hommes libres. Tanin Lmazighen. Mémoires d'un combattant algérien (1940-1962)*, la Pensée sam'ij'P' Grenoble, 1998, p. 292.

dans l'entre-soi résultent donc d'une fondamentale absence de reconnaissance et d'existence légitime. La fraternité se trouve enkystée dans des doublures imaginaires faisant du persécuteur intime un allié à exécuter.

Jusqu'à maintenant, le pouvoir reste donc aux mains de ces frères fraticides, qu'ils soient en vie ou pas, les nombreux assassinats étant couverts par le secret d'Etat. Dans ce cadre, le pouvoir est un jeu troublant de frères en mal de père, dépourvus comme le dit Jean El Mouhoub Amrouche d'«ascendants et de descendants». Le clan des frères se partage la gouvernance, les rentes pétrolières et une logique de l'élimination. La course au chef en tant qu'unique possesseur de la nation semble un des effets majeurs de la disparition des pères organisée par le colonial (voir *supra*, chapitre 2). Les frères sont dans une double impasse. D'une part, ils restent prisonniers de leur statut de frères et ne peuvent accéder au rang d'un père donateur puisque quelque chose, dans la fonction paternelle, a volé en *éclats*. D'autre part, le fraticide, animé d'une manière étrange par la quête du père, se clôt sur une assignation généalogique à n'être que des fils sans nom de pères disparus. La colonialité, on l'a vu, a entamé la fonction paternelle, telle quelle organisait le lien social dans le *système* traditionnel. La réduction des pères à des objets/déchets à faire disparaître a laissé les *héritiers* prisonniers d'une caricature paternelle : *le chef*. *Les fils recherchent du père et en même temps ils le maintiennent introuvable, réitérant à leur insu la disparition du père par le colonial*. Ainsi, *ils* semblent condamnés à exercer un pouvoir illégitime.

Depuis la guerre de libération, le tissage politique hébergé en chaque individu est en souffrance à cause du profond sentiment d'illégitimité des frères combattants. Les inscriptions généalogiques des fils ont été atteintes d'une manière irréversible, faisant *desdits pères de la révolution algérienne* une bande de frères qui s'«autodégénère» dans un bain de sang. La quête de l'hégémonie et la fabrique du héros sont à la mesure de ce sentiment d'illégitimité bien incrusté dans les subjectivités des *fils*. *L'évacuation de la pluralité politique* devient dans ce contexte une nécessité structurelle pour tenter de colmater l'immense béance des fils à l'endroit du *père*.

foeue caicnu. dans l'existence d'une fonction paternelle au sein d'un système patriarcal comporte d'immenses conséquences sur la structuration du pouvoir. A commencer par la faillite du tiers symbolique qui fait médiation entre les hommes accédant au pouvoir politique et ceux qu'ils disent représenter. C'est sous la plume de Ferhat Abbas que nous retrouvons de manière très claire la bascule des fils orphelins de père pris dans un affolement face au pouvoir. D'autant plus que la jeune nation indépendante s'est constituée sur une série de détournements et d'exactions au nom du pouvoir, renforçant à nouveau l'éprouvé d'illégitimité. A défaut de père, la lutte des frères s'est ainsi instituée en mode de gouvernance, comme l'a bien résumé Ferhat Abbas : « L'Algérie était comme un animal blessé entouré d'une meute de loups aiguisant leurs crocs, chacun voulait en arracher un morceau. Et tant pis si au bout du compte le pays devait en pâtir. L'absence d'une autorité légale, forte et reconnue avait fait naître une multitude d'ambitions, toutes plus ou moins contestables²⁷. »

La structure très particulière du pouvoir politique depuis l'indépendance et jusqu'à ce jour en Algérie met en lumière des éléments et des trouvailles interprétatives inédits au-delà des frontières algériennes. En effet, cela éclaire comment tout pouvoir politique est d'emblée relié de manière très forte à l'opérateur de la fonction paternelle, en tant qu'*autorité et tiers*. D'où il apparaît que tout tissage démocratique serait directement lié à ces deux dimensions de l'autorité et du tiers, elles-mêmes produites d'une fonction paternelle qui fonctionne et sans laquelle le politique bascule dans un régime de *mise sous totalité* et de confiscation. Dans ce dernier cas, le chef fait office de père, alors qu'il n'en est qu'une caricature obscène, qui masque le déficit de la fonction. À défaut de faire tenir du père dans la désignation du « national », c'est le sens même de l'unité et du rassemblement qui est en situation de crise.

Mohammed Ffarbi souligne que certains meurtres fratricides ont été un moyen pour le FLN de prétendre à une unité de rassemblement. L'unité est fragile et source de menaces

dans la mesure où elle s'est constituée sur des meurtres, restant non admis aux mémoires. Depuis les années 2000, on observe en Algérie un effort certain pour écrire cette part de l'histoire effacée par le politique. Citons pour exemple des ouvrages qui traitent des assassinats de Ramdane Abane et de Mohamed Khider²⁸, auxquels s'ajoute la parution de mémoires critiques d'hommes engagés dans la structure du pouvoir algérien²⁹ ³⁰. À propos des combattants nationaux, Mohammed Harbi écrit: «Ils n'ont à ce moment pour les rassembler que la volonté clairement exprimée d'être les *maîtres de l'État algérien en devenir*'** (souligné par nous).» L'enjeu de ces meurtres est clairement dévoilé : être l'unique maître, ayant droit, possesseur de l'État algérien. Cette quête de possession, cependant, est aussi un simulacre qui masque un naufrage plus grave : détruire, défaire et dessaisir en permanence l'autre, l'Histoire, les langues, etc. Malgré l'accès au pouvoir (et aux avoirs), aucun ne semble se sentir politiquement légitime à cette place. La légitimité politique est en fuite perpétuelle au profit d'une pseudolégitimité fabriquée au nom d'une participation héroïque à l'histoire de la libération.

La question de la légitimité des filiations subjectives et politiques n'a cessé de creuser un trou hémorragique. Cet état d'illégitimité fondamentale ne peut que pousser au crime qui vient à son tour la renforcer. Rien ne semble pouvoir arrêter ce cercle infernal des fils qui se présentent en héros et surtout en maîtres de l'État. Ces positions échouent à faire vivre la fonction paternelle. D'ailleurs, en voulant s'approcher de cette place tant recherchée du père, le gouffre n'est qu'aggravé.

L'appel au père

L'enjeu sous-jacent à la guerre de libération se situe dans ces trois polarités imbriquées : la chefferie (l'accès à une position

28. Voir Tarik KHIDER, *L'Affaire Kinder*, op. cit. ; et Belaid ABANE, *Nuages sur la Révolution. Abane au cœur de la tempête*, Koukou, Alger, 2015.

29. Voir, entre autres, Rachid BENYELLÈS, *Dans les arcanes du pouvoir, 1962-1999*, Barzakh, Alger, 2017; et Mokhtar MOKHTEFI, *J'étais français-musulman*, Barzakh, Alger, 2016.

30. Mohammed HARBI, *Le FLN, mirage et réalité*, op. cit., p. 204.

de fils héros), la possessivité effrénée et la quête de légitimité. Ce constat invite à revenir au mythe de *Totem et Tabou*. Lequel fait tenir plusieurs dimensions: le rapport au pouvoir, au désir et enfin au politique qui oriente le lien social. Pour Freud, on va y revenir, le meurtre du père en position de chef tyrannique barre à jamais aux frères la voie du meurtre et de la possessivité. Or la situation du politique (et du subjectif) en Algérie contrarie *a priori* ce mythe freudien. Contrairement à celui-ci, le meurtre du chef - dans cette histoire «nationale» algérienne - ne crée pas l'interdit du meurtre ni la limitation des désirs de possessivité des fils. Loin de là. Le père, en tant que médiateur, donateur et tiers, est de l'ordre de l'introuvable. Les pères fondateurs du «national», Messali Hadj et Ramdane Abane, ont été éliminés, conduisant les frères révolutionnaires à s'entretuer. Est-ce là un versant du social qui fonctionne par son envers? Et que se passe-t-il lorsque le lien social est le lit d'une pulsion de mort anarchique et destructrice?

En Algérie, la part sanguinaire des «frères révolutionnaires» a, de fait, installé une suprématie et une évacuation du politique, entendues comme potentialité du vivre-ensemble. Cette loi du fratricide va se propager et se transformer en meurtre du quelconque ainsi qu'en guerre civile, tuant sans distinction «Européens» et Algériens au moment de l'indépendance, puis en meurtre de l'entre-soi lors de la guerre intérieure. Nous pouvons avancer *l'hypothèse* que le règne du fratricide, pour se maintenir, a besoin d'un régime militaire qui, par son fonctionnement, annule l'exercice de la fonction d'État. Rappelons qu'en Algérie le FLN n'a cessé de se déchirer pour maintenir une suprématie du militaire sur le politique. C'est dans cette logique que Ramdane Abane, prônant la dominance du politique sur le militaire, a été assassiné.

Au-delà de la situation du politique algérien, cette loi du *fratricide* semble parfaitement s'accorder avec la montée actuelle des totalitarismes. L'une est le corollaire de l'autre, au point qu'on ne sait plus laquelle est le produit de l'autre. Mais alors, sous le règne du fratricide, que reste-t-il de possible pour le lien social?

L'arrière-scène que nous avons dépliée concernant l'histoire de la guerre de libération montre comment le fratricide semble adresser sa geste meurtrière à l'endroit du père, en tant que disparu. Les meurtres - symboliques ou non - des pères fondateurs ne sont qu'une reprise de la pratique du meurtre et de la disparition des pères dans la colonialité. Ainsi, les frères révolutionnaires ne se reconnaissent pas comme auteurs du meurtre : ils en imputent la responsabilité à l'Autre du colonial. Ce qui d'ailleurs comporte un pan de vérité. Paradoxalement, l'exécution des pères fondateurs est un appel au père pour les fils/frères révolutionnaires. Il y a donc là une modalité d'adresse en creux, apparaissant en négatif.

Imaginons un peu l'histoire: ces fils orphelins et «bâtards» (Jean El Mouhoub Amrouche), en quête de légitimité, se tournent vers le père, et voilà qu'ils y trouvent un gouffre qui les happe et cause leur propre homicide. L'offrande sacrificielle s'adresse à un père en place de membre fantôme qui, bien que disparu, vocifère dans les ténèbres. À la question « qui est le père ? » (Kateb Yacine) s'ajoute une autre interrogation: «Où sont passés les pères?» Et pourquoi leurs assassinats dans l'entre-soi ne s'inscrivent-ils pas comme actes de meurtre? Les frères révolutionnaires continuent à chercher du père, inlassablement, et ils ne trouvent qu'un vide. *Ils s'insurgent du meurtre des pères par le colonial, mais ils oublient qu'eux aussi ont réitéré la mise à mort des pères pour s'improviser chefs et uniques possesseurs.*

Freud propose dans *Totem et Tabou* ce mythe envisageant la naissance du lien social à partir du meurtre du chef. U explique en quoi le meurtre est fondateur autant de la subjectivité que du politique, à partir de la naissance de la communauté humaine. Celle-ci se tient à partir d'un renoncement au meurtre. Cependant, son refoulement et son hébergement par le fantasme permettront aux humains de se tenir dans un vivre-ensemble possible. Les désirs de meurtre et d'inceste restent vivaces dans la *psyché*, à la condition d'être Interdits *d'exercice*. Par conséquent, selon Freud, le meurtre parricide devrait logiquement déboucher sur l'interdit du fratricide. La culpabilité des fils est censée les prémunir de leur velléité fratricide.

Nous pourrions dire qu'il était une fois un chef jaloux et tyrannique qui possédait toutes les femmes de sa tribu. Il était de ce fait le seul ayant droit sur les biens, les femmes et le pouvoir. Ce chef exerçait un pouvoir terrible de privation et de dépossession de ses fils, devenus spectateurs interdits de sa jouissance effrénée. Les fils fortement jaloux ne rêvaient que d'une chose, tuer ce père et enfin se libérer de ce pouvoir tyrannique qui organisait leur privation. C'est dans ce contexte, nous dit Freud, que les fils «expulsés se groupèrent, abattirent et consommèrent le père et mirent ainsi un terme à la horde paternelle. Réunis, ils osèrent et accomplirent ce qui serait resté impossible à l'individu³¹». Les fils, une fois accompli l'acte de meurtre, le commémorèrent en s'interdisant d'eux-mêmes ce à quoi ils voulaient accéder (jouissance des diverses possessions) et que le chef leur interdisait. Freud souligne que dans cette commémoration, qui est introjection de la culpabilité, apparaît la fonction paternelle, par le biais d'une trace de mémoire qui fait limite aux désirs meurtriers des fils. Dans ce même temps, la communauté des frères se constitue par l'interdit du meurtre et de l'inceste.

Au lieu de prendre la place du père, les fils lui rendent hommage en continuant à s'interdire ce dont lui les privait. Comme celui de l'inceste, le désir de meurtre s'impose à la vie du psychisme et du social. Le désir va puiser sa force de l'interdit, qui rend impossible sa réalisation. Si ce n'est que ce processus ne relève pas d'une acquisition établie une *fois* pour toute. Le sujet œuvre constamment à consentir à ces interdits, pour continuer à s'éprouver désirant. Il y a donc une précarité du rapport à la loi qui se trouve au fondement du *social*, *sans laquelle la barbarie relèverait de l'inhumain alors quelle est l'affaire de l'homme*. La *religion*, la morale et la *culture relayent ces interdits et les mettent en activité pour veiller à la préservation de ce rapport à la loi*.

Le fratricide indique une forme d'inactivation de la loi symbolique tout en étant un appel au père pour faire limite. En ce qui concerne le politique algérien, nous pouvons avancer que la désertion du père et le fait qu'il soit un disparu

31. Sigmund FREUD, *Totem et Tabou*, op. cit., p. 360.

(et non un mort à commémorer) plongent les fils dans un profond désarroi lié à l'absence de limites internes.

Dans le récit freudien, tout est prêt pour pousser les fils jaloux à s'entretuer afin d'occuper cette place du chef tant convoitée. Et pourtant, cela ne se produit pas car la mémoire du père en tant que défunt fait office de limitation. Freud remarque, à juste titre, que cette hypothèse va à contre-courant de la logique humaine. Le bon sens aurait voulu que les fils libérés de la tyrannie du père se livrent à tous leurs désirs. Il y a donc *a priori* une contradiction dans le texte freudien. Si ce n'est que, en note de bas de page, Freud fournit une autre hypothèse qui contredit sa construction, mais qui éclaire grandement la question du fratricide en Algérie. Il cite les travaux de l'ethnologue James Jasper Atkinson, qui a constaté que, dans certains cas, la mise à mort du père par les *fils* peut mener vers le fratricide, c'est-à-dire vers l'envers de l'interdit du meurtre. Tuant le père, les fils vont continuer à s'entretuer et rien ne viendra limiter cette hémorragie. La situation du politique en Algérie s'apparente plus à ce cas de figure.

«Atkinson, qui passa d'ailleurs sa vie en Nouvelle-Calédonie et se trouva dans des circonstances extraordinaires pour étudier les indigènes, écrit Freud, se réfère aussi au fait que les états de la horde originaire, supposés par Darwin, sont faciles à observer dans des troupes sauvages de bovins et de chevaux et meurent régulièrement à la mise à mort de l'animal-père.

Il fait encore l'hypothèse qu'après l'élimination du père survient une désagrégation de la horde du fait de la lutte acharnée que des fils victorieux se livrent entre eux. De cette façon ne se produirait jamais une nouvelle organisation de la société; [il y aurait, ajouté par nous] une succession violente toujours recommencée, des fils au tyran paternel solitaire, leurs mains parricides se crispant aussitôt après dans une lutte fratricide» (souligné par nous). Et il conclut

Par une phrase qui indique son embarras: «Tenons-nous-en pour cette théorie hautement remarquable d'Atkinson, sa concordance sur le point essentiel avec celle exposée ici, et sa divergence d'avec celle-ci qui implique de renoncer à une mise en corrélation avec tant d'autres choses³². »

32. *Ibid.*, p. 361-362.

Un trou de mémoire déclenche
une lutte à mort infinie

La nuance que Freud apporte aux propos d'Atkinson dégage un autre pan: ces fils n'accèdent pas au père en tant que trace de mémoire et finalement ils ne trouvent pas de père à commémorer, à honorer et encore moins à aimer. *Ni mémoire ni amour...* Désormais, la question est: comment inventer dans ce contexte du père qui ferait tenir l'interdit du meurtre? Les observations d'Atkinson montrent comment le fratricide peut empêcher l'advenue du père. Il y a bien appel au père, mais celui-ci ne peut émerger en raison de la réitération à l'infini du meurtre. Les voies de la mémoire sont obstruées et les traces de père relèvent du forclos. Sa mémoire est de l'ordre de l'introuvable.

L'effraction coloniale qui a orchestré la disparition des pères et leur déchéatise a plongé les fils dans une situation impossible dont le fratricide résulte. Le colonial, on l'a vu, a fait du père un disparu sans traces pour honorer sa mémoire. Les fils ont été privés de la possibilité de tuer le chef tyrannique. L'Autre du colonial s'est chargé de sa disparition et de l'effacement des traces, les privant de la responsabilité de leur acte. Le meurtrier est l'Autre du colonial, et le père leur a été confisqué dans un temps antérieur à leurs possibilités mémorielles. L'adresse au père est bien présente, mais sa disparition laisse un gouffre qui pousse aux meurtres de l'entre-soi et surtout à la réitération du meurtre sur quiconque prétend occuper une place de père. À l'appel au père, rien ne vient répondre d'autre que les voix des frères en écho.

En Algérie, la quête de légitimité dans l'exercice du pouvoir constitue bien un appel au père. Néanmoins, ni la langue arabe littérale (dite sacrée du Coran), ni la participation historique à la guerre, ni les démonstrations de religiosité n'arrivent à fabriquer des points d'arrêt dans cette quête. Ce qui a eu lieu du meurtre, de la disparition du père reste non identifié et, à ce titre, impossible à commémorer et donc à oublier. Le fratricide se poursuit dans le non-lieu comme la disparition du père. I e fr.un, i.h , M Jouiv.ui s.Mg ù' LHre - 1 enaroit d une disparition du père sans sépulture.

l'aciuiteie et da crime, actrice a son corps incestue avec son frère. Elle est dans le roman la métaphoie d'une Algérie dépossédée et en pleine lutte. Là est sa mort, là est sa victoire puisqu'elle triomphe de toute sa beauté³³. Rappelons que le roman se structure autour d'une intrigue qui porte sur le père. Mais qui est le père de Nedjma? L'inconnu, en ce lieu du père, métamorphose Nedjma en une ogresse qui porte la potentialité du crime et du fratricide. Kateb Yacine écrit: «Nedjma l'ogresse au sang obscur comme celui du nègre qui tua Si Mokhtar, l'ogresse qui mourut après avoir mangé ses trois frères... Nedjma, la goutte d'eau trouble qui entraîna Rachid hors de son rocher, l'attirant vers la mer³⁴. »

De ce trou engloutissant de l'ogresse qui tue ses frères émerge l'insensé, entre délire hallucinatoire et «songe hors mémoire³⁵». Kateb Yacine et Nabile Farès sont décidément les scribes de ce lieu du père démantelé du mémoriel. Face au mythe freudien qui instaure une quasi-équivalence entre père et mémoire, le colonial institue une disparition du père et un effacement mémoriel. Là réside le véritable crime colonial, propulsant les fils dans une lutte à mort sans limite. De cela, demeure une béance réelle et un cri qui se perd dans l'infini d'un trou sans mémoire et donc sans inscription lisible: «Venez voir là, le trou d'être qui se tord^{36 37}» (Nabile Farès). Depuis le démantèlement du père et son effacement, les fils sont «sans entrave, sans tribu, dans le vertigineux espace d'une nuit sans lumière, au-delà des étoiles, avec pour tout bagage un manque *absolu de mémoire*¹» (souligné par nous).

La pratique de l'effacement dans la colonialité empêche de retrouver les traces de ce qui a eu lieu. Le texte historique qui relaterait la disparition des pères est brouillé. Cette situation

33. Propos du préfacier de *Nedjma*, Gilles Carpentier (Kateb YACINE, *Nedjma*, Points, Paris, 1996, p. 10).

34. *Ibid.*, p. 192.

35. *Ibid.*, p. 186.

36. «Venez voir ce trou d'être qui se tord car j'ai accusé les plus entières soumissions de l'homme pour libérer son chant de terre humaine» (Nabile FARÈS, *Mémoire de l'Absent*, op. cit., p. 95).

37. Kateb YACINE, *Le Polygone étoilé*, Seuil, Paris, 1966, p. 9.

produit un trou gigantesque d'histoire et de mémoire autour duquel les fils se battent, entre frères. En ce temps de disparition du père, Nedjma, cette inépousable femme, s'inscrit comme mère, en tant qu'interdite au désir masculin. Tous veulent la posséder. Elle est la voie de l'inceste, l'objet d'une course effrénée des hommes pour l'assaillir et l'avoir. Chacun convoite la place supposée de seul ayant droit, possesseur de tous les privilèges et gouvernant par la confiscation. Lorsque la fonction paternelle n'advient pas, le meurtre fratricide relève d'un impossible à oublier, pleinement réel et agissant dans le social. Il est trace de père en tant que disparu.

En Algérie, cette scène du fratricide est puissamment agissante dans la réalité des psychismes et du politique. Elle se maintient inaltérée à défaut de reconnaître cette puissance du meurtre dans le clan des frères et son lien avec la disparition du père, comme élément clé ordonnateur du vivre-ensemble. La structure fratricide du pouvoir politique serait-elle donc la seule mémoire du trauma colonial? Peut-être faudra-t-il plus de trois générations - trois plus une? - pour faire du père un nom, lui redonner corps puis sépulture afin qu'une République qui signe la sortie de la horde puisse naître et s'épanouir. Et pour poursuivre ce *work in progress*, commençons par admettre avec Kateb Yacine que «l'enterr'ment di firiti i la cause di calamiti » (« l'enterrement des vérités est la cause des calamités³⁸ »).

Le fratricide en Algérie agit comme une mémoire en acte excluant la souvenance. Mais, au-delà de cette particularité, l'histoire contemporaine montre que toutes les révolutions naissent et se mènent d'abord dans une apparente fraternité contre un tyran. Autrement dit, l'unité se fabrique à partir d'une opposition dont il devient par la suite difficile de sortir et d'être, tout simplement, *avec* l'autre. En Algérie, les discours continuent à porter cet état de lutte, d'être *contre*... l'arabisme, le berbérisme, la francisation, etc. C'est-à-dire contre l'autre et, à force, contre soi-même.

38. ID, *Nedjma, op. rit.*, p. 132.

La guerre intérieure des années 1990

«Par suite de cette hostilité primaire des hommes les uns envers les autres, la société de la culture est constamment menacée de désagrégation. [...] Les passions pulsionnelles sont plus fortes que les intérêts rationnels. Il faut que la culture mette tout en œuvre pour assigner des limites aux pulsions d'agression des hommes, pour tenir en soumission leurs manifestations par des formations psychiques réactionnelles. »

Sigmund FREUD, 1929¹.

«La ville a bazzardé sa mémoire et maintenant face au vide angoissant, elle se cherche une nouvelle mémoire, empruntée à d'autres villes, proches ou lointaines. [...] Il nous faut un amour sans mesure pour oser exprimer la réalité.»

Waciny LAREDJ, 1993².

Par arrêté du 8 mars 1938, l'arabe est décrétée «langue étrangère» au sein de la colonie. Les écrivains algériens, comme on l'a vu, vont réussir à détourner l'ordonnancement politique des langues (arabe, française et tamazight) pour faire de la langue

1. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* (1929), *Œuvres complètes*, XVII, PUF, Paris, 1994, p. 298.

2. Waciny LAREDJ, *Les Ailes de la reine*, traduit de l'arabe par Marcel Bois, Sindbad, Paris, 1993, p. 40 et 74.

française le lieu d'hébergement des langues interdites et confisquées. Une trouvaille puissante et extraordinaire qui se joue des censures pour bouleverser les notions de familier et d'étranger. Désormais s'affirme la volonté que plus jamais une langue n'obéira à un découpage politique au service de l'exclusion et de la répression. Cet acte de refus sera fondateur de la littérature algérienne et constitue le réservoir d'une mémoire vivante. Le rejet de l'asservissement reste actif, jusqu'à nos jours, pour les écrivains algériens contemporains, dans les deux langues. Cet acte fondateur nous enseigne qu'il n'existe pas de langue de la répression ni de langues opprimées, en tant que telles.

Retour sur la construction du tissage LRP (langue, religion et politique)

Les langues, quelles qu'elles soient, comportent un potentiel de soins et de retissage pouvant intervenir sur les pires déchirures humaines. Les pouvoirs politiques en avaient l'intuition dès les lendemains de l'indépendance. Il fallait retrouver dans l'urgence ses langues et faire en sorte qu'elles puissent travailler les vivants en resubstantifiant leurs intériorités déchirées. Mais voilà que, dans un traitement littéral du message, l'injonction politique s'est retournée. Elle sanctifia la langue, la voulut puissante et intouchable, à la mesure de la façon dont avaient été meurtries et saccagées les langues de l'intime, allant jusqu'à les escamoter. En peu de temps, une intuition salutaire va travailler contre sa propre trouvaille, en produisant un gigantesque renversement de la fonction des langues. L'arabe littéral sera décrété langue nationale. Ce choix comporte plusieurs atouts pour traiter de l'Histoire et du politique.

Cette langue véhiculait le sentiment d'un ralliement et d'une appartenance à un monde, dit arabe, qui traite d'une inclusion et non d'une exclusion, inhérente à la colonialité. En effet, désignée et réduite à tort à la langue de la révélation du message coranique³, elle comportait une puissance

3. Que la révélation du message coranique ait eu lieu en arabe est une chose ; mais autre chose est de néantiser l'histoire de cette langue antérieurement à l'émergence de l'islam.

imaginaire qui arrêtaït imaginaiement la vulnérabilité du sujet colonisé, dans la mesure où elle était perçue comme la langue de Dieu. Cette langue pouvait fournir l'illusion d'une préservation des sujets de tout éventuel état de détresse occasionné par l'étranger/ennemi.

En étant placée par le politique au-dessus des autres, elle introduisait de fait une possible limitation des libertés intellectuelles et subjectives au moment de l'indépendance. De ce point de vue, la primauté attribuée à cette langue - reposant sur une confusion entre langue et religion - a conduit à reléguer, comme pendant la colonisation, les langues maternelles au statut de «dialectes», méprisables et non dignes d'usage pour la pensée et le savoir, au profit du contrôle politique de la pensée. Par conséquent, cette langue venait à la place de la langue française, celle du maître, en y opposant une puissance encore plus indéfectible, celle de Dieu. C'est ainsi que l'opposition et le refus de la colonisation française n'ont fait que renouer avec la colonisation... arabe.

La langue arabe servait surtout au politique à faire table rase du passé et du métissage linguistique ancien sur le territoire algérien. Elle écrasait ainsi la multiplicité des rencontres linguistiques et religieuses (l'arabe algérien dans son métissage de tamazight, d'espagnol, de judéo-espagnol, de turc et de français). L'angoisse liée à la liberté retrouvée (voire trouvée) devait absolument être limitée par un retour vers la colonisation arabo-islamique.

Aux questions du «qui suis-je?» et «que suis-je?» constitutives de la littérature algérienne depuis la colonisation, il y eut une réponse politique assurée ne laissant place ni aux doutes ni aux interrogations. Une certitude irréfutable s'entend dans cette profession de foi qui date de la guerre d'indépendance : «L'Algérie est mon pays, l'islam ma religion et l'arabe ma langue. » Ce message, à lui seul, indique dans quel écrasement et quel détournement de l'histoire algérienne l'indépendance a refabriqué de l'asservissement et a imposé à nouveau des *blancs* à la population. Ce qui relevait du passé ancestral de ses mythes, véhiculés par les autres langues, en particulier par le tamazight, était frappé de non-lieu. Il y a donc eu détournement du pouvoir (par des coups d'État), des langues

(par la fonction politique de l'arabe littéral) et de la religion (par le politique). Une oeuvre grandiose de *détournement* a été au centre de la construction du tissage LRP (langue, religion et politique) que nous avons évoqué au chapitre 1. Celle-ci s'est déroulée dans un contexte où une très forte idéologie nationaliste prenait le pas sur un travail de fond, à savoir d'archivage, d'historisation multiple et d'invention. Selon notre hypothèse, cette idéologie d'effacement et de massification servait à masquer la puissance du fratricide et son actualité. En effet, les exécutions se sont poursuivies entre membres d'un même clan (frères révolutionnaires). Plusieurs décennies après, cette guerre intérieure du pouvoir dure encore et se traduit par les fréquents limogeages de généraux et autres commandants de l'armée. Le régime militaire veille au maintien de l'ordre fratricide et aux séries de petits arrangements intrafamiliaux.

L'imposition de la langue arabe, dans sa dimension sacrée, est problématique pour traiter des meurtrissures des sujets «colonisés». Cette situation ne pouvait en effet qu'empêcher les langues maternelles de produire et de participer à un travail civilisationnel. Le mépris des langues, qui ont constitué les sujets, se renouvelait autrement. La hiérarchisation de l'arabe littéral vis-à-vis des autres langues indique qu'il s'est agi d'occuper les «mentalités». À l'arrière-plan, cette guerre linguistique allait préparer un ravage unimaginable. L'histoire écoulée permet d'affirmer maintenant que l'imposition de la langue arabe venait s'inscrire dans un processus de vengeance envers le colonial, dans un refus de se laisser enseigner par les poètes et écrivains algériens de langue française. Il a donc été décidé de nationaliser la langue, le religieux et le politique (l'histoire) - le LRP. L'évacuation des langues témoins d'une histoire, arabe algérien et tamazight, permettait de construire un mythe de naissance lié à deux langues censées se faire la guerre, l'arabe littéral et le français, les autres étant hors jeu.

La manière dont le politique a envisagé la place de l'arabe littéral au sein du LRP conduisait à faire de la colonisation française un temps zéro de l'histoire du territoire, comme si rien n'avait existé avant la colonisation arabe. Il y a eu reprise de la logique coloniale consistant à penser que les conquêtes se

font sur un territoire vierge d'histoire, de savoir et de culture. La libération s'est ainsi accompagnée d'une guerre de langues et d'un fonctionnement de *mise sous totalité*. Peu à peu, le processus d'arabisation, orienté par le projet de faire disparaître la langue française, a instauré des clivages linguistiques et générationnels qui ont eu des incidences majeures dans le social. Il s'est par exemple recréé de la non-rencontre entre des parents utilisant le français et des enfants qui pensaient en arabe. D'où une inversion des langues entre générations, situation semblable à celle de la colonisation. En effet, les enfants qui avaient pu être scolarisés à l'époque lisaient et écrivaient en français, alors que leurs parents étaient cantonnés aux langues non dignes d'usage, voire interdites. D'où une difficulté pour ces enfants porteurs d'une honte dans leur rapport à la langue, puisqu'ils ne pouvaient se sentir enfants d'une langue dépourvue de *hogra*. Parlant les langues de leurs parents, ils s'inscrivaient dans une filiation «indigène», voire indigne ; et, parlant la langue de l'oppresseur, dans une filiation au maître. Dans un cas comme dans l'autre, la langue véhiculait de la guerre, de la honte et de la *hogt'a*.

Si « totalitarisme » il y a en Algérie, on peut avancer que sa logique s'est construite à partir d'une *mise sous totalité de la langue, de l'histoire et du religieux*. C'est le sens que nous donnons à la notion de tissage LRP, qui porte *de facto* un projet de disparition des espaces nécessaires au vivre-ensemble, à la vie politique et à l'espace psychique. Mais le parler populaire algérien, fait de plusieurs langues - arabe, tamazight, français -, illustre toujours aujourd'hui la résistance à l'œuvre face à ce projet. Dans la majorité de la population, le sujet parlant introduit une pluralisation en lieu et place de la *mise sous totalité* qui, elle, se déplace sur une autre scène, en venant prêter main-forte aux censures opérées par le politique. Ce parler populaire rejoint le projet de la littérature algérienne de langue française, celui de matérialiser l'altérité de la langue et de la faire vivre, là où elle ne cesse d'être exclue par le projet politique (colonial et indépendant). Dans ce paysage, le parler et l'écriture comportent une dimension de fragmentation face à tout projet de *mise sous totalité*.

La tyrannie du pouvoir et la jouissance des chefs

Très souvent, la chute du chef porteur d'un tel projet révèle de manière violente le fratricide sous-jacent. Un très beau roman de Rachid Mimouni, *Une peine à vivre* (1991), déploie cet aspect essentiel du pouvoir⁴. Il déroule l'histoire d'un jeune homme quasi illettré pendant la guerre de libération et qui, à force de ruses et de stratégies, grimpe peu à peu dans la hiérarchie militaire et devient chef, nommé «maréchalissime». Il y accède après avoir assassiné le précédent chef. Ce personnage est obsédé par les complots, alors qu'il excelle dans leur orchestration. Le chef évacue en permanence, par la « mise au polygone», toute personne qui contrarie ses velléités folles de possession. Dans cette logique, le meurtre fait loi et seul le caprice du chef oriente la gouvernance. Mais voilà que la roue tourne: le «maréchalissime», malgré son obsession du complot, se retrouve «mis au polygone» par un de ses sujets, qui fut un compagnon d'armes pendant la guerre de libération...

L'écrivain dévoile de quelle manière les systèmes totalitaires persistent en nourrissant une jouissance du fratricide. La mort du chef risque d'ouvrir la voie à la mise en acte de ce fantasme. Une fois le chef assassiné par ses plus proches alliés, réapparaît le meurtre fratricide qu'il contenait. Et pour cause, ces chefs ont tous acquis leur place de manière illégitime, à partir de complots, de détournements de pouvoir et de meurtres entre compagnons de guerre. Ainsi le cercle ne peut s'interrompre.

Epuisé par son pouvoir de terreur et de tyrannie, le « maréchalissime» décide, par amour pour une femme, de se retirer et d'organiser des élections démocratiques. Là, un danger grave guette le système. Ses compagnons du pouvoir refusent sa décision et évoquent le fait qu'il risque sa vie, en contrariant tous les membres du régime, alors que ces derniers ne rêvent que de prendre sa place. Son choix est très réduit, pris entre la certitude qu'un jour ou l'autre il sera «mis au polygone» par ses compagnons «complotistes» et le constat que, en se retirant, il sera quand même assassiné par eux.

4. Rachid MIMOUNI, *Une peine à vivre*, Stock, Paris, 1991.

Cela afin que jamais les meurtres secrets entre amis du cercle militaire ne soient dévoilés. Lui qui a semé la terreur, qui se voulait au-delà de la mort n'a le choix qu'entre une mort et une autre: «Je sais aussi que la terreur que je vous inspire, dira le maréchalissime, est telle que même après ma mort, vous ne retrouverez ni le sommeil ni le goût de vivre. Vous aurez beau voir mon corps soudain flasque s'écrouler sur le sol, venir défiler devant mon cadavre, cracher tour à tour sur ma face violacée, examiner longuement la blessure, tâter mes membres glacés, vous ne croirez pas à ma mort. Vous aurez beau m'enterrer au plus profond de la terre, faire couler sur moi d'innombrables laves de béton, m'incinérer et disperser mes cendres aux quatre coins du globe, ou me découper en rondelles, je reviendrai hanter vos nuits⁵.»

Le chef est increvable, son pouvoir est illimité. Cette situation n'est pas propre à un chef en particulier, mais à la fonction. Il importe seulement de faire perdurer le système, de chef en chef illégitime, puisque chacun y accède à partir de meurtres entre «frères» rivaux. Le système se maintient dans un vécu de toute-puissance qui traverse le temps et la mort. Ce livre est publié en 1991, alors que le pouvoir politique algérien tentait de sortir d'un système de gouvernance très proche de celui décrit dans le roman. Il y a donc un pan de vérité dans cette traque du chef qui se dévoile sous la forme d'une projection. Dit autrement, le chef attribue aux autres sa propre logique de complot. Depuis l'indépendance, la prise de pouvoir a en effet été le produit d'une série de détournements et de petits arrangements familiaux, d'allure «complotiste». La participation à la guerre, à la fois guerre de libération contre la France et guerre interne pour la possession du lieu nommé Algérie, servait de justification à la prise du pouvoir. Cette opération, on l'a vu, s'est déroulée en effaçant la place que le fratricide a occupée pour «ses héros».

Dans cette logique du héros et du martyr, quel rôle a eu l'islam? Était-il l'allié du fratricide ou bien sa limitation? Disons à ce stade que la langue arabe littérale et l'islam ont

5. *Ibid.*, p. il.

été des signifiants du régime politique, utilisés pour trouver une légitimité autrement introuvable. Dans le même mouvement, à l'arrière-plan, ces signifiants orchestraient par leur collusion un effacement de l'histoire, des langues et de la pluralité, au profit de l'asservissement au UN tant recherché: Dieu, le pouvoir, la langue Une⁶.

Dans *Une peine à vivre*, le chef tyrannique est otage de son propre pouvoir. Sa rencontre amoureuse avec une femme va bouleverser le système du pouvoir. Ainsi se confirme l'hypothèse que le féminin fait obstacle au fratricide. L'évacuation de cette dimension du féminin est donc au service de la poursuite d'une jouissance spécifique: la *jouissance du fratricide*. Au moment où le «maréchalissime» décide de renoncer à son pouvoir, un étonnant dialogue se déroule entre lui et un de ses subordonnés. Ce dernier lui dit: «Mais si vous partez, que va-t-il se passer? Le pays va être plongé dans le chaos.

- Ne t'inquiète pas, nous organiserons la transition.
- Mais il n'y a personne pour vous remplacer.
- À force de flagornerie, vous allez finir par me faire croire que je suis le Messie. Pour être monté si haut, je n'oublie pas d'où je viens. Et je reste persuadé que le premier des hommes qui passe dans la rue ferait un aussi bon, sinon meilleur maréchalissime que moi... Peux-tu me dire ce que j'ai accompli de si exceptionnel depuis mon arrivée au pouvoir? Je me suis contenté d'appliquer les préceptes de mes prédécesseurs afin de faire régner partout la terreur. J'ai passé mon temps à dégrader ou assassiner tous ceux qui me menaçaient ou me déplaisaient. J'ai gouverné selon mon plaisir, c'est-à-dire sans remords et sans miséricorde.
- Si vous abandonnez le palais, le pays va vivre une guerre civile.
- Pourquoi donc?
- Tous les prétendants à la succession entreront dans l'arène et ne tarderont pas à s'entre-déchirer. Les chefs de secteur militaire marcheront sur le palais à la tête de leurs troupes. Vont fleurir les complots, les intrigues, les alliances

6. Je renvoie ici le lecteur à mon texte, « De quelques ravages de la langue Une», in Karima LAZAU, *La Parole oubliée*, Érès, Toulouse, 2015.

imprévues, les associations contre nature, les trahisons, les brusques ralliements.

- Je veillerai à ce que la passation se déroule dans l'ordre. [...] Celui qui prendra la relève sera désigné par le peuple au cours d'élections parfaitement libres. Fort du suffrage citoyen, il n'aura rien à craindre de moi.

- Vous êtes devenu fou, maréchalissime. Vous ne mesurez pas toutes les conséquences de votre décision. Vous pensez que les militaires vont laisser, après un simple décompte de bulletin, un civil au passé trouble s'installer au palais et leur donner des ordres? On ne pourrait même pas le nommer maréchalissime⁷. »

Ce passage éclaire combien il est difficile de bouleverser un système de jouissance fratricide si bien incrusté. Il y a de l'impossible, malgré la bonne volonté du chef d'instaurer un régime démocratique. Le noyau du système reste inentamé. Il pose une question très pertinente : comment sortir du fratricide lorsque celui-ci fait fonction de loi ? Ce fabuleux livre se situe dans une époque très particulière de la vie politique algérienne.

Le basculement de 1988 et l'expérience d'une pluralité politique

Le 5 octobre 1988, de graves émeutes ont lieu dans plusieurs villes. Des jeunes désœuvrés, des étudiants, des lycéens, des collégiens, des travailleurs de toutes catégories socioprofessionnelles, sans distinction de sexe et d'âge, sortent dans la rue. Ils réclament la fin d'une gouvernance par un parti unique, le FLN, l'émergence d'une liberté de parole et de pensée, la fin d'un système d'oppression. Les événements se déroulent dans un contexte de crise sociale et économique. Ces manifestants réclament à cor et à cri le besoin de sortir d'une logique dans laquelle la *hogra* était l'aiguillon du pouvoir et du vivre-ensemble. La société civile voulait rompre avec une forme de colonisation interne et un système asservissant.

7. *Ibid.*, p. 246.

La guerre de libération et la mise au ban des oppresseurs faisaient clairement partie des slogans des manifestations.

Ces manifestations vont dégénérer en émeutes. Les jeunes s'en prennent aux institutions d'Etat, brûlent des voitures et saccagent les symboles des richesses qui représentaient une société inégalitaire et oppressive sur les plans social et économique, mais aussi linguistique. Le pouvoir en place, très souvent francophone, s'adresse à la population dans une langue étrangère : l'arabe littéral. Il s'agit donc d'utiliser une langue qui ne pouvait faire interlocution. La société civile réclame le rétablissement de la possibilité d'une rencontre entre le politique, l'histoire et les langues vivantes, et l'arrêt d'un pouvoir politique qui orchestre de l'exclusion, de la *hogra* et du *détournement*. Cet épisode conduira à quadriller la ville d'Alger par les militaires qui vont tirer dans la foule, faisant de nombreux morts (150 selon les instances officielles et 500 selon les associations). La torture sera également utilisée à grande échelle, auprès des jeunes et des moins jeunes manifestants, qui eux ont une demande tout à fait légitime, accéder à un mieux-vivre et sortir du système meurtrier de l'entre-soi.

Deux jours plus tard, le 7 octobre, un déferlement d'islamistes envahit les rues de la capitale. Ces manifestants ont pour slogan «Pour Elle, on meurt, pour Elle on vit» *l'Alayhia nahia wa elhia na moût*. «Elle», ici, désigne l'État islamique, qui apparaît personnifié. Le mot *Dawla* (État) est féminin en langue arabe. Cela mène à comprendre autrement les velléités de possessivité du pouvoir. Il s'agit donc de l'«avoir» Elle (l'État), pleine et entière. Un autre slogan vise le FLN > *Berra hizbfiança* (« Dehors le parti de la France») - parti qui a pourtant combattu la France et appelé au déclenchement de la guerre le 1^{er} novembre 1954. Le politique en lutte se traduit par des langues en guerre. Un retournement effrayant de l'Histoire se produit à cette occasion ; et certains démocrates, plutôt francophones, se retrouvent mis sur le même plan que les membres du gouvernement (FLN).

Les manifestations d'islamistes dans les rues d'Alger seront spectaculaires. Des hommes en transe jusqu'à la chute implorent et pleurent Dieu. Des milliers de personnes prient dans les rues. Une inquiétude et un trouble s'emparent de

celles et ceux qui ont manifesté deux jours plus tôt pour réclamer l'instauration d'un régime démocratique. On entend des voix s'élever: «D'où sortent ces islamistes? Où étaient-ils? D'où viennent-t-ils?» Depuis des années, les islamistes œuvraient dans l'ombre et intervenaient là où l'Etat se montrait très défaillant, palliant les carences du système social et sanitaire. Ils apportaient aide, argent et matériel aux populations démunies. Nombre d'entre eux, dont des universitaires, avaient participé à la guerre en Afghanistan contre l'Union soviétique dans les années 1980. A l'époque, le gouvernement se montrait très peu soucieux de cet engagement et plutôt soulagé de constater une migration «de la rage» pour éviter les contaminations à venir, sans penser à la menace qui se constituait lors des retours, comme le remarque l'écrivain Mansour Kédir⁸.

L'histoire nous révélera que cette participation s'inscrit dans le cadre du *djihad*. Il s'agirait là de la formation du premier réseau de djihads contemporains et de ses ramifications à l'international. Les jeunes générations de djihadistes, dans le monde, s'inscrivent dans une filiation qui a une longue histoire. Il est intéressant de remarquer que certains islamistes se feront appeler en Algérie l'«Afghan». Aussi, une célèbre mosquée en plein cœur d'Alger, nommée «Kaboul», servira longtemps de lieu de rassemblement. Des islamistes algériens ont été les compagnons de route de Ben Laden, à la fin des années 1970⁹. Ces mêmes islamistes se sont infiltrés d'abord en France par le biais du réseau associatif *Urc* en Europe : Grande-Bretagne, Allemagne et Belgique.

8. Mansour **KEDIR**, *La Nuit la plus longue*, APIC, Alger, 2015, p. 74. L'auteur de ce roman a longtemps exercé la fonction de juge d'instruction, procureur général et chef de cabinet à la chefferie du gouvernement. Dans ce roman, il propose des descriptions minutieuses de la guerre intérieure des années 1990 et de ses ravages, de l'engagement dans l'islamisme armé au déroulement des exactions et aux modalités utilisées pour répandre la terreur. Il fait dire à un de ses personnages, enseignant parti en Afghanistan : «Nous savons que les régimes arabes ont trouvé cette aubaine pour se débarrasser de nos frères. Mais viendra le jour où nous reviendrons en vainqueurs et nous ferons trembler le sol sous leurs pieds» (souligné par nous).

9. Hassane **ZERROUKY**, *La Nébuleuse islamiste en France et en Algérie*, Éditions 1, Paris, 2002.

En Algérie, les islamistes ont pris place progressivement en palliant le manque de considération des institutions à l'égard des populations fragiles. Ils nourrissaient ainsi une haine du pouvoir en place et désignaient clairement les manquements du régime. Ce travail souterrain ne posait pas de difficultés sérieuses tant qu'il était dépourvu de toute visée politique électorale. Le pluripartisme s'ouvre et un travail assez colossal de transformation de la vie politique s'effectue, entre 1988 et 1989, en moins d'une année. En 1989, une nouvelle Constitution voit le jour et en 1990 se déroulent les premières élections pluralistes. En décembre 1991, le FIS (Front islamique du salut) remporte le premier tour des élections législatives (54,25% des voix), de manière inattendue et surprenante¹⁰. Face à ce score, le gouvernement, qui avait permis à ce parti de se constituer légalement, décide d'annuler le second tour. Les démocrates sont divisés entre deux camps: ceux qui soutiennent cette décision politique, se retrouvant à leurs dépens rangés au côté du pouvoir politique qu'ils dénonçaient pourtant; et ceux qui soutiennent la poursuite du second tour au nom des principes démocratiques qui venaient d'émerger en Algérie, prenant le risque de renforcer la bascule vers un Etat islamique. Une véritable prise en étau des démocrates entre deux parts (Etat et islamistes) qui œuvraient chacun à la *mise sous totalité*. Bien entendu, il s'agit de formes de totalitarisation différentes mais efficaces sur la clôture à l'œuvre et l'éloignement de tout projet démocratique.

C'est dans ce contexte que le président Chadli Bendjedid est contraint par l'armée à démissionner. Il sera remplacé par un conseil collégial. Le départ du président de l'époque montre comment cette naissance de la démocratie s'est accompagnée d'un «coup d'Etat» provoqué par le régime militaire. Pour d'autres, l'intervention de l'armée était bienvenue et même encouragée, au point d'oublier soudainement le projet de départ, à savoir sortir d'un régime militaire. Le fameux choix, qui en réalité n'en était pas un, se jouait

10. Le projet politique de ce parti devait mener à rendre la mixité interdite, le port du voile obligatoire, les plages interdites, etc., et bien entendu instaurer une véritable police des mœurs et appliquer la *charia* islamique.

entre le projet d'instauration d'un État islamique totalitaire par le FIS ou l'acceptation de la poursuite d'une *mise sous totalité* par l'État. Les islamistes reprenaient chacun des signifiants du LRP, en y ajoutant une dose d'authentification certifiée conforme à la loi islamique, la *charia*.

Cet épisode est éloquent à plus d'un titre. En effet, c'est dans le cadre de premières élections libres que celles et ceux qui les réclamaient se retrouvent pris dans un choix impossible : consentir au nom de la démocratie à la mise en place d'un régime violent et totalitaire, ou le refuser et se retrouver à son tour alliés d'un régime et d'une logique de gouvernance qu'ils avaient dénoncés. Il est intéressant de remarquer que, dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire au même trouble : une difficulté à quitter les versants du totalitarisme, quel que soit le chemin emprunté. En Algérie, le commencement de la démocratie a d'emblée dévoilé sa propre limitation. Cette situation pose de nombreuses questions : d'où vient cette constante du politique algérien qui se retrouve inlassablement aux prises avec une absence de négociation et de troisième voie ? Cette division des démocrates ne témoignerait-elle pas d'un véritable clivage qui fait écran au fait que, pour les uns et pour les autres (démocrates), il est question de soutenir un système de *mise sous totalité*, malgré leur volonté de le quitter ?

Une guerre intérieure d'une violence inouïe

La position des «démocrates» en situation de division est riche d'enseignement. Elle montre comment les clivages entre «eux» et «nous» (colon/colonisé, État/islamistes, démocrates/État, démocrates/islamistes) ne cessent de se déplacer et comment, en même temps, ces clivages ne tiennent pas. Ce coinçage dans des formes du «même» indique le naufrage d'une troisième voie, qui serait la véritable trouvaille d'un politique «indépendant». Le spectre totalitaire est venu engloutir la sphère dite «démocratique». C'est à cet endroit qu'une guerre intérieure^s est déclenchée dans une violence inouïe.

Le Front islamique du salut affirme d'une manière encore plus purifiée que celle du pouvoir l'appartenance à un monde

arabe musulman, anti-occidental, à une religiosité plus rigoriste, au sens de pureté et à l'usage d'une langue toujours plus proche de celle de Dieu. Pour ce faire, ils accusaient le pouvoir et les démocrates d'être des « impies » et des étrangers à la langue de Dieu. Quant à l'histoire, ils désignaient démocrates et hommes du pouvoir comme les continuateurs d'une position de colons ou de « harkis ». Pour les islamistes, les Etats arabes, dans leur majorité, étaient qualifiés de « valets de l'Occident¹¹ ». L'histoire de la guerre de libération sera au cœur de cette lutte de pouvoir entre le politique et les islamistes. Pour ces derniers, l'État islamique était la seule solution valable pour « assainir et purifier » les mentalités des résidus du colonial, c'est-à-dire des identifications d'Algériens aux colons français, au moment de l'indépendance. Le succès de l'islamisme politique réside dans sa fonction de remède au colonialisme, pour la masse désœuvrée. C'est elle qui vivait dans sa chair la *hogra* du pouvoir politique.

Les islamistes utilisaient donc les signifiants du pouvoir pour colmater les fameux « qui suis-je ? » et « que suis-je ? ». Pour cela, ils proposaient des réponses encore plus conformes à la visée politique de départ, à savoir une identité originelle épurée. La logique de *mise sous totalité* se transformait dans la perspective islamiste en un système totalitaire dans lequel les voix de Dieu se substituaient à celles du chef (l'armée). Il s'agit des mêmes signifiants à l'œuvre (langue, religion et politique, LRP), sauf que leur instrumentalisation de départ (par le politique) sera poussée à l'extrême par les islamistes. Une guerre du même, qui conduira les démocrates à se rallier, au motif de la démocratie, à la *mise sous totalité* d'un camp ou d'un autre. Il se découvre un système dans lequel se font face deux *entités* du pire, qui combattent à signifiants égaux. Le romancier Arezki Mellal résume la situation : « Il faut choisir entre ceux qui pensent que l'armée aurait bien pu céder le pays aux intégristes, et ceux qui pensent que l'armée est une institution républicaine qui a sauvé la république¹². »

11. *Propostenus* en 1990 par Ali Benhadj, dirigeant du FIS.

12. Arezki MELLAL, *Maintenant, ils peuvent venir*, Barzakh/Actes Sud, Alger/Arles, 2002, p. 98.

Dans cette atmosphère de prise en étau par deux entités du même, Mohammed Boudiaf, ancien combattant de la guerre de libération, après avoir été emprisonné et pleinement évacué du pouvoir au lendemain de l'indépendance, sera appelé à l'aide par les chefs de l'armée pour assumer la présidence de la République. Cet homme, en ce temps de crise, le seul à parler un arabe algérien dans ses discours, s'est montré très soucieux de faire du politique le lieu d'une interlocution. Il paraissait le plus apte à constituer une troisième voie, par ses positionnements et son souci d'élever la population au rang d'interlocuteur digne. Il n'échappera pas au fatum du fratricide. Le président Boudiaf sera assassiné en plein discours public le 29 juin 1992, alors qu'il commençait à s'attaquer aux circuits de corruption des «frères» au pouvoir. L'assassin, membre de la garde présidentielle, était un sous-lieutenant du groupe d'intervention spéciale du service secret (une année plus tard, en 1993, c'est l'ancien chef des services secrets qui sera assassiné à son tour). Jusqu'à ce jour, les circonstances de l'assassinat du président restent obscures. Malgré l'évidence du fratricide, le jugement - clos et fermé à une justice civile, comme bien d'autres - conclut à un acte isolé, c'est-à-dire dans ce cas de figure à un non-lieu du politique. Les enfants du président défunt ont indiqué plus tard comment les militaires au pouvoir et frères d'armes pendant la guerre avaient clairement commandité ce meurtre¹³.

C'est dans cette ambiance d'insécurité et de confusion que des islamistes, bannis du jeu politique, prennent les armes et le chemin du maquis, plongeant l'Algérie dans un bain de sang. Cette situation et ses répétitions actuelles en d'autres lieux du monde, par exemple au Moyen-Orient, conduisent

13. « Vingt-quatre ans après le lâche assassinat de Si Tayeb El Watani, nous, ses enfants, continuons à rejeter fermement la thèse de l'acte isolé avancée par ses assassins Belkheir, Nezzar, Toufik et Smaïn, soit les mêmes personnes à l'origine de son retour en Algérie. Ces assassins pensaient avoir eu affaire à une personne sénile pour en faire une marionnette, mais c'était méconnaître la personnalité de l'homme de Novembre qui, à leur grand étonnement, fera preuve d'une perspicacité implacable qui lui a permis de comprendre la réalité du *pays* et de sa *jeunesse* » («Assassinat de Boudiaf, son fils demande la révision du procès», <dia-algerie.com>, juin 2016).

à s'interroger: comment envisager cet étroit lien entre démocratie et guerre civile? Démocratie et guerre civile sont-elles structurellement, l'une pour l'autre, un enjeu central? En quoi le politique en Algérie constitue-t-il un exemple paradigmatique pour penser le cœur et les bordures de tout processus démocratique ?

Ces questions se posent tout autant en Europe, où il apparaît que la montée des extrémismes dans des contextes de vie politique orientée par la démocratie entraîne une sérieuse fragilisation du politique. Ici et là, le spectre des guerres civiles menace les populations. Le djihadisme est un des symptômes de cette fragilisation de la démocratie. En Algérie, dans un État islamiste, la *charia* (loi musulmane) serait devenue la seule référence opérante dans le registre du droit et de la régulation des liens sociaux. Ce projet politique était présenté comme étant celui qui pouvait, de manière durable, réparer les blessures du colonial, en rétablissant la grandeur du Dieu Un qui vocifère par la médiation des hommes. Dans le discours des islamistes, les hommes ne se présentent pas comme les interprètes du texte sacré mais comme les révélateurs élus en droite ligne, seuls détenteurs de la parole de Dieu. Rappelons que le LRP s'est aussi servi de la religion et de la langue arabes pour empêcher l'émergence d'un État démocratique et d'une pensée laïque qui auraient contrarié la bande des frères. Par ailleurs, le contrôle politique frappait aussi les islamistes, avec un ministère des Affaires religieuses qui avait pour mission de contrôler les discours. Malgré les balises instaurées de la *mise sous totalité*, le système s'est retrouvé débordé par cela même qu'il avait produit et cherché à domestiquer.

La malédiction du fratricide

Les islamistes ont su retourner cette logique et proposer de substituer aux frères au pouvoir le FIS (unique et élu), un rassemblement *d'Ikhoulas* (Frères musulmans). Durant ces années-là, les islamistes imposaient de se désigner en société par ces termes: *khoulouya* (mon frère)*likh* (frère) ou *okhti* (ma sœur)*lel okht* (la sœur), tentant d'instaurer une déssexualisation des relations sociales. Cela n'a fait qu'accentuer un potentiel

incestueux et meurtrier, qui n'a cessé de proliférer tout au long des années de guerre intérieure. Dès 1978, Mahfoud Nahnah avait fondé en Algérie le premier mouvement islamiste qui portait le signifiant «Frère». Ce mouvement clandestin était nommé «Frères auprès de Dieu». De nombreux frères (de sang) se retrouveront plus tard au maquis. Ce phénomène n'est pas propre à l'Algérie et se retrouve dans les modalités de recrutement en Europe : comment y penser la part fratricide de l'islamisme dit «radical»¹⁴?

Cette division de la fratrie se retrouve très clairement dans cet épisode de la guerre intérieure en Algérie, quand, au moment de l'annonce à un père de la mort de son fils, il répondait: « Qui ? Le terroriste ou le policier? » Les fratries ont été ainsi disloquées et se sont entretuées, entre l'un travaillant pour l'Etat (ou se retrouvant simple citoyen au mauvais moment) et l'autre, «terroriste», parfois même à l'insu des protagonistes. Ce drame familial fonctionne en parfaite fidélité avec le clivage qui a frappé les «démocrates». Lequel des deux frères est «terroriste» et de quel «terrorisme» s'agit-il? Lequel des deux camps était le plus démocrate, celui qui était associé à l'État, ou bien celui qui était associé aux islamistes?

Ce genre d'histoire se retrouve sous la plume de nombreux journalistes et d'écrivains. Dans le roman de Rachid Mimouni *La Malédiction* (1993), on retrouve par exemple deux frères, Hocine et Kader¹⁵. Le premier disparaît, et sa famille le recherche durant de nombreuses années. Le second, médecin-obstétricien au centre hospitalier universitaire d'Alger (hôpital Mustapha), se rend compte, du jour au lendemain, qu'il travaille sous les ordres des islamistes. Ces derniers se donnent pour mission de veiller à ce que l'équipe soignante ne fasse pas accoucher les femmes enceintes hors mariage. L'une d'elles en mourra. Les dossiers médicaux sont confisqués. Kader, médecin, refuse

14. Avec bien d'autres, l'exemple en France des frères Kouachi, les assassins des journalistes de *Charlie-Hebdo* en janvier 2015, témoigne de l'engagement de fratries dans le mouvement islamiste armé. La notion de «terroristes», largement répandue en Algérie et en France pour qualifier ces islamistes, sert de subterfuge pour tenter de dépolitiser ces mouvements, alors qu'ils sont aussi des mouvements politiques, à visée internationaliste.

15. Rachid **MIMOUNI**, *La Malédiction*, Stock, Paris, 1993.

de se plier à cette loi de la police des mœurs. Pour cela, il vole les dossiers médicaux afin de garantir la poursuite des soins pour les patientes et la confidentialité des informations. Mais voilà qu'il est interpellé par les islamistes qui le conduisent directement dans leur camp d'emprisonnement. À sa grande surprise, il y retrouve son frère, Hocine, devenu juge du tribunal islamique.

Il sera donc jugé par son frère. Leur père, ancien combattant de la guerre de libération, avait été assassiné au Maroc dans le plus grand secret par ses frères d'armes pour une histoire de rivalité de pouvoir - ce qui évoque l'assassinat au Maroc de Ramdane Abane et de bien d'autres à l'époque. Le fraticide revient ainsi à la génération suivante. Cette fois, il ne s'agit pas de «frères d'armes», mais d'une fratrie réelle (de sang). Nous retrouvons plusieurs meurtres de ce type dans la rubrique «faits divers» durant la guerre intérieure. Très souvent, ces fils sont les descendants des pères disparus réellement pendant la guerre de libération, dans une logique générationnelle. Le détail à relever est que les assassins du père avaient alors fait passer ce crime pour l'œuvre de l'armée française... Il y a là du martyr (*chahid*), quoi qu'il en soit. Si ce n'est que le criminel sera toujours l'Autre, masquant la réalité de l'entre-soi. Cette confusion a été puissamment instrumentalisée et recouverte par un culte de la martyrologie.

La guerre qui a fait suite à l'interruption du processus électoral a été réellement une guerre intérieure fraticide de 1992 à 2000. Dans le roman de Rachid Mimouni, le face-à-face entre Hocine et Kader est monstrueux et bouleversant. D'une part, à cause de l'étrange situation où un homme juge et ordonne la mort de son frère, qui n'a fait qu'effectuer son travail (soigner et préserver ses patientes). D'autre part, en raison du secret sur l'assassinat du père. Kader s'interroge: «Je me demandais si le pays n'était pas en train de payer le prix des monstruosité autrefois commises au nom d'une cause juste¹⁶. »

Ce roman rend lisible ce que nous pourrions nommer une généalogie du fraticide depuis la guerre de libération. Le colonial, avec ses effets bien réels, a été utilisé pour faire

16. *Ibid.*, p. 266.

écran aux exactions commises dans l'entre-soi. Au moment où Kader apprend sa condamnation à mort par son frère, le narrateur nous introduit dans l'univers intime de ce condamné: «Il ne comprenait pas cette obscure perversion qui poussait tant de frères et de voisins à vouloir assassiner leurs frères et voisins. Il prit soudain conscience qu'un terrible monstre venait d'émerger des abysses et qu'il allait tout dévaster. Il eut le sentiment qu'en dépit de son âge, il n'était plus qu'un survivant... L'amour pouvait-il avoir sa place dans un monde ravagé par la discorde¹⁷» Le politique fratricidaire se reflète pleinement dans les liens sanglants de division au niveau des fratries réelles.

Dans *La Nuit la plus longue*, nous lisons le désarroi d'un de ces pères au moment où le gendarme lui annonce la mort de son fils. Le voici assailli de détresse dans une collusion entre son drame intime et la guerre familiale qui assiège la société: «Votre fils vient de trouver la mort.» Je gardais mon sang-froid. J'avais cru que Baroud avait été abattu par les forces de l'ordre, mort que je savais certaine, puisque lui-même, en la cherchant, enflammé, il en est devenu le spectre. «Je savais qu'il finirait comme cela», me consolai-je. «Non, je parle de votre fils le militaire, Rahim, il vient de mourir pour son pays.» Je n'ai pas demandé comment il est mort. Parce que dès qu'on vous l'annonce, le flot de la douleur vous emporte et vous n'avez plus le temps de poser cette question. Ce n'est qu'après qu'on cherche une vérité impossible pour un hypothétique apaisement. Je me rappelle que je ne me suis pas rendu compte quand j'ai commencé à marcher en geignant. Au bout d'un moment, je me suis mis à courir en criant. Puis je descendais la ville en hurlant. Je n'ai pas pu m'arrêter. Les gens couraient derrière moi. Lorsque j'atteignais la barrière de la caserne, et je ne sais pourquoi je me suis dirigé vers ce lieu, des militaires se jetèrent sur moi et m'immobilisèrent. On m'inocula un calmant, mais je continuai à trembler et à baver¹⁸.»

17. *Ibid.*, p. 279-280.

18. Mansour **KEDIDIR**, *La Nuit la plus longue*, op. cit., p. 357.

Le désarroi et le trouble de ce père qui se demande lequel de ses fils a été tué renvoient à cette grande question formulée par tout un chacun en Algérie durant les années de guerre intérieure: «Qui est qui? Qui tue qui?» En effet, les faux barrages où les islamistes revêtaient des vêtements militaires (après leurs assassinats en nombre) ne cessaient de créer le trouble auprès de la population. L'impossible distinction entre ceux qui tuaient et ceux qui devaient protéger semait une grave terreur. La mise en branle des barrières distinctives entre terreur et sécurité sera centrale durant cette guerre. Le brouillage qui en résulte sera utilisé comme instrument d'incrustation de la terreur.

La question de « qui tue qui ? » a été souvent traitée en désignant l'Etat comme auteur de nombreuses exactions ciblées et de massacres collectifs, dont certains, à la fin 1997, ont eu lieu à proximité des casernes. Des villages entiers vivaient en quelques heures une horreur indescriptible: bébés, enfants, femmes, personnes âgées et hommes étaient massacrés, égor-gés, découpés, mis en morceaux, éviscérés et parfois leurs viscères et leurs têtes étaient accrochés sur des poteaux élec-triques, afin que nul n'oublie la terreur à venir. Cette thèse affirmée dans plusieurs ouvrages, essentiellement de témoi-gnages de victimes et de militaires ayant déserté l'armée, éclaire le désarroi à l'œuvre pour les individus vivants dans une atmosphère de grave confusion. Il y apparaît que les organismes de protection et de défense de la population se renversèrent alors en meurtriers.

Cette terrible guerre intérieure a ainsi été l'objet d'un immense brouillage où se mêlaient exactions politiques, règlements de comptes, terreur islamiste, corruption et délinquance. Le trouble et la confusion pouvaient donc servir bien des maîtres invi-sibles, qu'il s'agisse du pouvoir politique ou de simples indivi-dualités, profitant de la confusion pour avancer dans l'ombre. Cette situation n'enlève rien à la spécificité de la terreur isla-miste et aux graves crimes commis vis-à-vis de la population. Par ailleurs, le très grand nombre de victimes et la sincérité de bien des femmes et des hommes qui se sont engagés dans un combat qu'ils pensaient juste sont à souligner. En effet, l'apparence des deux factions qui combattent alors, État

contre islamistes, est un écrasement et une réduction de ce qui s'est passé dans la réalité : le civil a été entièrement pris en otage d'une guerre intérieure obscure dans ses visées et ses délimitations. Le brouillage a envahi la possibilité même de la penser, la nommer et pire de s'y retrouver, quelle que soit la position du sujet. Le degré de confusion fut tel qu'il est encore difficile à ce jour de «croire» en une théorie ou une autre concernant cette guerre. Inlassablement, les positions et les raisonnements vacillent. L'analyse de cette guerre reste donc aussi prisonnière d'une lutte acharnée entre deux théories. L'une qui remet entièrement la responsabilité de ces massacres et autres destructions sur les islamistes. L'autre qui pointe la responsabilité de l'État dans l'orchestration de cette guerre. Les historiens ne se saisissent pas encore à notre connaissance de ce débat.

Depuis les années 1990, de très nombreux rapports et témoignages publiés par les organisations de défense des droits de l'homme, algériennes et internationales, ont documenté cette seconde approche, sans parvenir toutefois à trancher le débat. Celui-ci reste en effet piégé dans une autre forme de clivage, en l'absence d'une analyse historique partagée des faits et à cause de l'exclusion de la justice. Le non-fonctionnement en Algérie de l'institution judiciaire en tant qu'organe indépendant ne fait que renforcer ce trouble et entretenir la terreur qui gît dans le «qui tue qui?». C'est pourquoi chacune de ces thèses éclaire et complète l'autre. Celle qui pointe la responsabilité de l'Etat a le mérite de soulever la part masquée du politique, qui sévit pourtant à ciel ouvert dans le fratricide des frères. Et la thèse qui accuse les islamistes d'être seuls responsables de la guerre montre le retournement de l'islam politique en islamisme armé, la faillite des institutions et du politique, et l'ampleur des destructions engendrées. La terreur islamiste a été monstrueuse dans un État qui se soutenait pourtant du religieux par le biais du LRP. Là aussi, le débat est capturé dans une dualité binaire, sans troisième voie qui pourrait faire la lumière de façon dépassionnée sur le sens des responsabilités et des fonctions. Chaque sujet doit se débrouiller seul avec le spectre invisible proférant le «qui tue qui?» et le «qui est qui?».

Ces murmures produisent de l'effroi et agitent les subjectivités de manière puissante. Ils indiquent la peur, la terreur et la confusion à l'œuvre. En effet, cette voix du «qui tue qui?» entretient le règne de la suspicion dans les relations sociales, le sentiment d'être non abrité et la conviction de l'inexistence de la justice. Les citoyens vivent assiégés par la peur. Il ne s'agit pas tant pour eux d'obtenir une réponse définitive à la question du choix entre Etat et islamistes, car elles/ils savent que, de l'un à l'autre, existent des liens invisibles. D'une part, l'islamisme a été un produit du politique, au service de l'asservissement. D'autre part, l'islamisme venait colmater et soigner les carences d'un politique trop préoccupé par autre chose que l'avenir de la population.

Les citoyens sont préoccupés par l'absence de justice et d'historisation, qui renforce la terreur éprouvée. Le « qui tue qui?» peut s'entendre également comme un appel à trouver des barrières entre l'un et l'autre. A défaut de justice, il s'opère un glissement effrayant, de la question concernant les auteurs de crimes à une suspicion généralisée qui indique la confirmation d'une filiation entre la terreur exercée par le pouvoir politique et la terreur islamiste. L'un englutit l'autre en permanence, dans une guerre sans merci. Le débat ne peut se résoudre par une réponse qui écrase une des factions au profit de l'autre. D'où la nécessité d'inventer une dialectisation aidant à maintenir lisible la complexité des enjeux et des faits. Ce qui ne peut avoir lieu sans que chaque appareil institutionnel prenne en charge sa part de travail dans ce chantier gigantesque, encore à venir. La société civile a un rôle central à jouer dans ce débat, mais elle est très souvent en difficulté pour faire collectif, car elle aussi est ravagée par la suspicion et l'absence de crédibilité des sujets les uns vis-à-vis des autres. Comme dans la colonialité, le clivage entre «nous» et «eux» est au cœur de la guerre intérieure. Il montre à nouveau qu'il s'agit de deux entités du même qui se combattent. Une guerre intérieure pleinement revêtue des oripeaux de la guerre de libération. Ce clivage masque l'asservissement au système et la massification des positions, qui annulent en permanence la possibilité d'émergence d'une troisième voie.

La guerre reconduite

La guerre intérieure des années 1990 est donc très clairement une guerre de l'entre-soi. Elle a été une poursuite spectrale de la guerre de libération. Ses signifiants et ses procédés ont fait retour, dans les langues, les imaginaires et les actes, cette fois entre le pouvoir politique et les islamistes. Ces derniers proposaient d'annihiler au sein d'une République islamiste toute trace de colonialité interne, par effacement pur et simple. Pour cela, ils se disaient «moudjahidines».

Les combattants pour la libération nationale étaient aussi nommés « moudjahidines ». Le mot *djoundi* (soldat) a progressivement été effacé des usages et des mémoires. Autrement dit, la guerre de libération a été peu à peu «islamisée». Les nouveaux « moudjahidines » (islamistes) se retrouvent encore à combattre le colonialisme, mais à cette occasion ils qualifient de nombreux anciens «moudjahidines» (combattants nationaux contre l'occupation française) de nouveaux colons. Si l'on se tient à cette circulation de signifiants, il apparaît qu'il s'agirait *presque* d'une guerre de moudjahidines (nouveaux) contre les anciens. En Algérie, les islamistes qualifient le FLN et les démocrates qui soutiennent le pouvoir de *Hizb França* (parti de la France), les situant tantôt côté colons, tantôt côté «harkis». Des milices patriotes vont se former dans plusieurs régions du territoire pour combattre les islamistes et aider les populations des villages prises en otage. Ces miliciens, dont beaucoup étaient des anciens combattants de la guerre de libération (moudjahidines), vont qualifier, eux, les islamistes de fils de «harkis»... La confusion du «qui est qui?» atteindra son paroxysme. Aussi, les islamistes meurent en *cbahid*, signifiant religieux du martyr. Or les combattants morts durant la guerre de libération étaient aussi désignés par ce mot. Une véritable guerre des martyrs! La «place des Martyrs» (*sahate el chouhadas*), dans le centre d'Alger, a d'ailleurs été le lieu de rassemblement des islamistes dans la capitale dans les années 1989-1990. Le nom de cette place commémorait la mémoire des combattants de la guerre de libération. Du nom au lieu, le martyr colle à la peau de l'Histoire et de ses sujets. Ajoutons que les massacres de

villageois entre 1996 et 1998 se sont déroulés sur des territoires qui avaient été des hauts lieux de combats pendant la guerre de libération (la Mitidja, Médéa, Mascara).

La rumeur - ou la réalité? - selon laquelle les militaires, sur injonction de l'État, ont participé à ces massacres s'est constituée en avançant deux hypothèses en miroir, qui s'étaient déjà retrouvées pendant la guerre de libération à propos des massacres de villageois (FLN/Armée française). L'État aurait été auteur et/ou complice des massacres, car il s'agirait de villageois qui auraient voté pour le FIS et largement soutenu les mouvements islamistes. Leur exécution s'inscrirait dans une logique de vengeance de l'État contre les islamistes. Ces derniers s'en seraient pris à ces villages, les accusant de ne pas soutenir leur cause et d'être des «harkis» de l'État. Or certains islamistes notoires ont fréquemment été présentés comme de réels descendants de «harkis¹⁹», dont certains s'étaient engagés dans les maquis islamistes avec leurs jeunes frères (c'est le cas de Hattab). Un même territoire géographique sera le théâtre de terribles crimes durant la guerre de libération puis durant la guerre intérieure, interrogeant inlassablement la mémoire du lieu. L'anthropologue Abderrahmane Moussaoui écrit: «Peut-être y aurait-il quelque rapport à établir entre la géographie et l'histoire mêmes de ces régions où la violence a choisi de sévir. Ces dernières, en effet, ont été témoins de combats violents au moment de la colonisation: Médéa, Tlemcen, la Mitidja, Mascara, Sidi bel Abbés, villes situées au pied des montagnes, le long des chaînes de l'Atlas tellien, ont connu durant la guerre de libération des maquis historiques que les groupes islamiques armés ont réinvestis pendant la décennie 1990. En général, les maquis de l'époque de la guerre de libération ont repris du service dans cette nouvelle guerre. Dans quelle mesure le

19. «Mohamed Saïd, Hassan Hattab et d'autres activistes islamistes ont fréquemment été présentés comme des exemples de fils de harkis. Vrai ou faux, cela importe peu. Cela prouve simplement l'ancrage d'un tel référent dans la mémoire et l'emprise de celle-ci sur les conditions actuelles» (Abderrahmane MOUSSAOUI, *De la violence en Algérie. Les lois du chaos*, Barzakh/Actes Sud, Paris/Arles, 2006, p. 128).

lieu, siège de la mémoire collective, contribue-t-il à canaliser et banaliser de pareils actes²⁰?»

Dans cette lutte contre l'islamisme, le pouvoir a ouvert de nombreux camps de détention dans le désert algérien où se pratiquait la torture à grande échelle. Des camps de déportation et d'internement avaient été mis en place par l'armée française pour lutter contre les combattants nationaux qualifiés de «terroristes» par l'État français. La lutte contre le «terrorisme» a donc emprunté des méthodes de répression très similaires à celles de l'armée française durant la guerre de libération. Et quant au signifiant «terroriste», nous remarquons que chaque époque a les siens pour un État: combattants nationalistes pour l'État français et islamistes pour l'État algérien.

Par ailleurs, nous signalons aussi que le FIS, après l'annulation des élections et la dissolution du parti, s'est fractionné en de nombreuses branches tout aussi féroces les unes que les autres. Ce front a éclaté en groupuscules de frères qui se font la guerre (AIS, GLA, etc.). De nombreux islamistes vont ainsi succomber aux mains de leurs frères d'armes. De son côté, le pouvoir espère arriver à une liquidation auto-immune de cette «rage» au vaccin introuvable²¹. Rappelons que, durant la guerre de libération, l'armée française avait encouragé et soutenu les liquidations fratricides, en place d'arme de guerre. Dans l'Algérie indépendante, à la guerre du clan des «frères» au pouvoir a répondu, en miroir, un FIS éclaté en morceaux de frères s'entretenant. L'anthropologue Abderrahmane Moussaoui rapporte: «Des photos ont été placardées dans différents quartiers des grandes villes lors des campagnes électorales au début des années 1990, montrant des militaires algériens réprimant des jeunes lors des soulèvements d'octobre 1988 et des militaires français réprimant des

20. *Ibid.*, p. 256.

21. « Il faut bien comprendre que dans ce cas d'espèce, l'extrémiste s'apparente à un enragé. Il n'est plus maître de soi, le viol, la rapine et le meurtre ne sont que des actes qui le rapprocheraient de Dieu, tant qu'il croit qu'il les exécute en son nom. Nous sommes donc devant un cas de rage atypique. » S'ensuit un long dialogue entre deux personnages du roman pour tenter de trouver le vaccin adéquat (Mansour **KEDIDIR**, *La Nuit la plus longue*, *op. cit.*, p. 177).

Algériens lors des insurrections ayant précédé l'indépendance. Le commentaire "Où est la différence?", ajouté en bas de page, n'était même plus nécessaire²². »

Le discours et les pratiques des islamistes s'inscriront également dans un processus de réparation du père fortement atteint dans la colonialité. Les islamistes ont cherché à instaurer un tenant lieu de fonction paternelle qui restaure du père en l'excédant, par son invincibilité. Il s'agit de substituer au père la puissance d'un Dieu vengeur, situé au-delà et en deçà de l'ascendance et de la descendance. Les islamistes proposent donc un versant du père au-delà du père, Dieu, comme inentamable.

Le FIS, à entendre comme le fils, se serait-il donné pour mission de sauver les frères au pouvoir de leur guerre fratricide, en réinscrivant de l'interdit symbolique, par la voix de Dieu? Ou bien alors, de mettre fin une bonne fois pour toutes au fratricide par l'élection de l'unique FIS ? Dans un cas comme dans l'autre, le FIS tente d'œuvrer au rétablissement du père dans sa fonction, comme cela fut aussi le projet du LRP. Les uns et les autres sont pris dans les effets de destruction du père dans sa fonction lors de l'effraction coloniale.

Selon que l'on emploie les termes de frères ou de fils, le lien généalogique désigné s'oriente différemment. Le fils est celui qui est positionné d'emblée en tant que descendant faisant exister ses ascendants. Il est donc produit par une lignée de pères dans une société régie par le patriarcat. En revanche, évoquer les frères situe autrement et oriente vers une horizontalité dont Freud nous dit quelle est la plus sensible à l'attrait de l'inceste et du meurtre.

Le *FIS* en Algérie se réfère à l'organisation des Frères musulmans créée au Caire en 1928 et dont le succès probable réside dans la situation de nombreux pays musulmans à cette époque, colonisés et occupés. Les Frères musulmans avaient pour projet de combattre la colonisation et de produire une solide restauration des référents symboliques. Jusqu'à maintenant, les

22. Abderrahmane MOUSSAOUI, *De la violence en Algérie*, op. cit.

militants islamistes, qu'ils soient armés ou pas, qu'ils soient engagés ou pas dans ledit *djihad*, s'interpellent par «*dakh*»/le frère. Les guerres intestines qui les ravagent sont une résultante logique du retournement de cette fraternité affichée. Ces luttes fratricides au sein des islamistes ont existé en Algérie et ailleurs. Il est important de redire ici que la naissance de ces mouvements dans plusieurs pays arabes a été animée par le combat contre le colonialisme. Rappelons que tous les pays musulmans ont été colonisés par les empires français ou anglais, à l'exception de la Turquie et de l'Iran. Ce point est très important dans la mesure où actuellement ces ex-pays colonisés sont aux prises, d'une manière ou d'une autre, avec ce que Fethi Benslama nomme des «guerres civiles»: «Le monde musulman, écrit-il, connaît aujourd'hui une guerre civile généralisée dont l'objet est son sujet: le musulman en tant que tel, j'entends par là le fait que des individus se reconnaissent à travers ce même nom, sont en lutte entre eux et en eux-mêmes sur la base de suppositions éthiques et politiques antagonistes²³. »

Un curieux renversement de la nomination

La mise à mal, voire la destruction de la fonction paternelle, a trouvé son paradigme dans l'usage inversé du système de nomination des islamistes. Remarquons qu'ils changeaient de nom dès leur arrivée au maquis. Cette situation se répète un peu partout actuellement chez ceux qui sont qualifiés de djihadistes. Ces personnes se réfèrent à la pratique de la *kunya*, tradition venue du Moyen-Orient, pour créer un effacement du patronyme et une renomination très particulière. En Algérie, le colonial en établissant un système de nomination, le patronyme (par l'état civil), a entraîné lui aussi de fait l'effacement de la nomination traditionnelle, se référant au père (Ben, fils de...).

L'usage de la *kunya* est le retour de ce qui a été refoulé de cette histoire du nom et de son effacement dans la colonialité. Les islamistes se sont nommés en transformant les places des

23. Feclii BENSLAMA, «L'idéal blessé et le surmusulman», in *L'Idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, Lignes, Paris, 2015, p. 11.

pères et des fils, à l'envers de la tradition et en se jouant du patronyme civil instauré par le colonial. La *kunya* se construit en usant du préfixe Abû (ou Abou), c'est-à-dire père de..., en y ajoutant le prénom du premier fils né, voire plus rarement de la première fille. Et pour ceux qui n'ont pas d'enfants, ils ont recours aux prénoms des compagnons du Prophète et/ou des prénoms de guerriers de la conquête islamique. Dans la logique islamiste, c'est le fils qui crée le père, à l'envers de la logique traditionnelle où c'était le père qui désignait et prêtait son nom au fils. Dans la logique islamiste, il n'y a plus de référence ni à l'histoire coloniale et nationale (patronyme civil) ni au système traditionnel, par les ascendants (pères, grands-pères). En revanche, cette affaire nous confirme le lieu du signifiant refoulé: le père, dans sa fonction symbolique; à savoir: nommer, séparer et accueillir l'être naissant au monde. La *kunya* inscrit le père par le fils. Dans ce processus, c'est le fils qui fait exister le père (*kunya*) et non l'inverse, comme dans le système traditionnel. Les islamistes sont bien à la recherche du père, disparu dans la colonialité, restant introuvable pour les frères au pouvoir.

L'islamisme armée (ou pas) se situe dans une histoire et une logique précises qui délivrent un pan de vérité concernant le colonial. Il est question de faire revenir du père pour arrêter la bataille des frères au pouvoir. Cette logique montre à quel point le colonial a gravement entamé les filiations et les généalogies, en faisant du père un disparu et du fils, le fils de personne: FIS. Les islamistes cherchent à rétablir le père à partir du fils, en retournant le circuit habituel de reconnaissance du père vers le fils. La *kunya* permet d'aller du fils (FIS) vers le père et ainsi de faire du disparu un revenant possible. Mieux que cela, les islamistes instaurent un FIS qui est fils de Dieu, au risque du blasphème, dans la religion musulmane, puisqu'il est dit que Dieu n'a ni engendré ni été engendré. Cherchant à inscrire du père, ils l'effacent à leur tour au profit de Dieu.

Les islamistes avaient parfaitement saisi le lieu de l'atteinte par le colonial, d'où la réception de leur projet dans la population qui, à nouveau, se vivait comme « indigène » aux yeux du pouvoir politique. Le mot «salut», qui apparaît dans la traduction française de Front islamique du salut, pourrait

tout autant être traduit par le mot «sauvetage». Il y va donc d'un sauvetage du père par le FIS. Amine Maalouf écrira à ce propos dans *Les Identités meurtrières*. «Vous pourriez lire dix gros volumes sur l'histoire de l'islam depuis les origines, vous ne comprendriez rien à ce qui se passe en Algérie, lisez dix pages sur la colonisation et la décolonisation, vous comprendrez beaucoup mieux²⁴.»

Le projet de faire de la guerre intérieure en Algérie un retour et un traitement de la guerre coloniale apparaît très clairement dans le discours de l'islamiste Ali Benhadj, cofondateur du FIS. Cette guerre a été une guerre coloniale spectrale dont l'enjeu est une affaire de frères et de fils unique élu (FIS). Il dira en 1991: «Si mon père et ses *frères* ont expulsé physiquement la France oppresseur de l'Algérie, moi je me consacre avec mes *frères*, avec les armes de la foi à la bannir intellectuellement et idéologiquement, [...] cela afin que l'Algérie redevienne maîtresse de la Méditerranée, dans la ligne de l'islam prêché par le Coran, la sunna et la vie exemplaire des pieux ancêtres²⁵» (souligné par nous).

Un des chefs du GLA (Groupe islamique armé, créé par des anciens du FIS après son interdiction) déclare: «Le monde doit savoir que toutes les tueries, les massacres, les incendies, les déplacements de population, les enlèvements de femmes sont une offrande à Dieu²⁶. » Un Dieu bien particulier, qui aime la chair fraîche et le sang. Par conséquent, pire était l'horreur et plus les islamistes avaient le sentiment de mener à bien leur mission d'offrande à Dieu. D'où l'usage d'armes blanches, telles que couteau, scie, hache, etc.

La terreur a été une véritable arme de guerre, et ce d'autant plus que les Algériens avaient vécu depuis l'indépendance dans une peur organisée par un régime militaire qui ne disait pas son nom mais exerçait dans l'ombre ses pleins pouvoirs. Autrement dit, l'installation de la terreur s'est faite par la monstration de l'horreur et sa propagation sous forme

24. Amin MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998, p. 77.

25. Rapporté par Hassane ZERROUKY, *La Nébuleuse islamiste en France et en Algérie*, op. cit., p. 143.

26. *Ibid.*, p. 271.

d'éviscération des corps disposés dans la rue pour les vivants - têtes égorgées et envoyées aux proches ou accrochées sur des poteaux électriques, viscères de bébé accrochés en guirlande, nourrissons dans les fours, femmes et jeunes filles violées et sodomisées en présence de leurs proches parents... De son côté, le régime politique produisait la peur par des exactions dans l'ombre, dont de nombreux assassinats de politiques et d'intellectuels, des disparitions «forcées» et des tortures jamais reconnues. L'ordre donné était de maintenir coûte que coûte la clandestinité des exactions et de faire de l'ombre le lieu par excellence du pouvoir. Ainsi s'opposent, d'un côté, le culte de la monstration et la «visibilisation» de la terreur par les islamistes et, de l'autre côté, le culte de la peur sourde et diffuse dans l'invisible par le pouvoir politique.

Les soulèvements d'octobre 1988 avaient pour visée de sortir de la peur par la mise en place du processus démocratique et de faire cesser une gouvernance uniquement orientée par la confiscation et la crainte de l'à-venir. Et voilà qu'au moment où s'établit un régime démocratique inédit depuis l'indépendance de l'Algérie, c'est un état de terreur qui s'y substitue et se répand, laissant les êtres quasiment nostalgiques de la peur qui les habitait. Étrange est l'Histoire, elle recèle bien des détournements, retournements et refoulements. Ce lien rappelle qu'après l'indépendance la peur a été installée au cœur des individus par un régime révolutionnaire qui l'avait pourtant combattue courageusement pour accéder à la liberté. Alors comment envisager ces destins tragiques de la libération (1962/1988)? Et que penser de cette étrange fréquentation de la liberté et de la terreur?

Liberté et terreur, quelle alliance?

Depuis 1830, maintenant bientôt deux siècles, de nombreuses générations d'Algériennes et d'Algériens sont traversées par des variantes de la peur et de la terreur au moment où se met en acte une libération chèrement attendue et payée. Ce retournement a des conséquences sur les psychismes, les corps et sur le lien social. L'Algérie, en tant que lieu historique, politique (dont le religieux est indissociable) et linguistique, reflète une

situation exemplaire pour penser le processus démocratique à partir de ses trous et de ses carences. L'émergence des processus démocratiques et la férocité de leurs retournements nous imposent de revenir vers l'histoire de la constitution de la *demokratia*. N'oublions pas que la naissance de la colonie a été concomitante des tensions et retournements entre République française et système monarchique.

La démocratie invente une modalité de liaison avec le différent et le dissemblable, en lui faisant place et en le réglant dans le social et le vivre-ensemble. Cette affaire porte un nom: la fraternité et ses corollaires, la liberté de parole et l'égalité des voix. Cette invention grecque permet de vivre le politique comme lieu d'une conflictualité bienvenue, et non dangereuse. Ainsi, il n'y a plus besoin de s'entretuer lorsque chacun et chacune consentent au pacte démocratique.

Nous avons vu comment en Algérie les démocrates pris au piège de leur demande (démocratie) se sont retrouvés divisés et englués dans deux variantes totalitaires. L'une relève d'une *mise sous totalité* par le pouvoir politique. L'autre s'inscrit dans un totalitarisme radical. De très nombreux islamistes prennent les armes au moment où, au nom de la démocratie, les élections libres et indépendantes se trouvent annulées. La guerre intérieure se déclenche lorsque le pacte démocratique devient caduc. Désormais, cela nous oblige à repenser les liens d'interaction entre guerre et démocratie. Cette situation montre comment le pacte démocratique est un évitement de la guerre de l'entre-soi, puisqu'il y aménage du différent. L'annulation des élections en janvier 1992 s'est donc inscrite dans le registre d'une conflictualité impossible. Cet épisode de l'histoire politique illustre comment démocratie et guerre civile sont prises dans une relation quasi filiale.

Nicole Loraux, dans son livre *La Cité divisée*, effectue une précieuse enquête sur la naissance de la démocratie à Athènes. Elle explore comment la constitution du démocratique naît de la nécessité de sortir de la guerre civile, et plus précisément de l'oublier. L'oubli est ainsi au cœur de la vie politique de la cité. Cependant, il s'agit d'un oubli qui sans cesse côtoie ce qui de l'oubli ne peut s'oublier, autrement dit l' *impossible à oublier*.

Pour cette auteure, la guerre civile (*stasis*) menace en permanence la démocratie. Leur concomitance historique restera à jamais inscrite en *blanc*. Ainsi, l'effacement devient l'encre du politique dans la cité. Une encre qui écrit à *blanc* mais qui inscrit avec certitude que le spectre de la *stasis* est omniprésent et peut à tout moment venir prendre corps dans un bain de sang. Dans ce contexte, la démocratie est un traitement de ce qu'elle appelle la «cité divisée». Selon elle, «le vote est un remède préventif à la division sanglante. [...] La guerre civile [est] récurrence inévitable d'un mal fondateur de la cité²⁷». A quelles conditions le conflit ne débouche-t-il pas vers ce que l'auteure qualifie de *division*?

Entre démocratie et guerre civile, les frontières sont poreuses. A tout moment, une bascule menace de se produire entre eux. Ce retournement s'est manifesté en Algérie lorsque la société civile a émis le projet de sortir de la tyrannie en place de système de gouvernance. Le fratricide est donc un naufrage du politique et, en même temps, il se situe aux fondements du politique. Le meurtre entre frères est la part sanglante dans la constitution du politique et ce, au-delà des particularités locales. Si l'on examine attentivement le mythe freudien de *Totem et Tabou*, en lisant notamment ses notes de bas de page, nous y retrouvons cette part d'ombre inhérente à la constitution du Père. Rappelons que, pour Freud, le fratricide peut être un temps inhérent à la constitution du Père. De la fraternité au fratricide, il s'agit d'une histoire et d'un temps dans l'écriture du politique. La fraternité en étant liée au refoulement du fratricide indique que ce dernier est premier. Les rapports du fratricide à la fraternité sont une affaire de bascule, qui fait passer tantôt du côté de la *demokratia* et tantôt de côté de la *stasis*. Par conséquent, il n'existe malheureusement pas d'incompatibilité entre les deux dimensions du politique (*demokratia/stasis*). Plus précisément, il s'agit d'une continuité ravageante de l'une à l'autre, qui se produit à partir d'un simple refoulement, et parfois d'un retournement: «Le démocratique intéresse, écrit Nicole

27. Nicole LORAUX, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», Paris, 1997, p. 23.

Loraux, dans la mesure où il semble promettre l'éloignement de la menace, tel un sort conjuré. Il tente de garantir une autre voie au fratricide, celle de l'égalitaire, de la participation active qui apaise les velléités de possessivité exclusive²⁸. »

La guerre civile, guerre de l'entre-soi, guerre intérieure, est une modalité proche d'un inceste social puisque les distinctions/barrières/séparations volent en éclats. Cette situation de grave insécurité mène le sujet à se vivre coincé entre le meurtre de l'autre et le meurtre de soi, entre la paranoïa et la mélancolie. Une même scène est à l'œuvre, qui se retourne et parfois se détourne vers la perversion. Le politique efface, l'Histoire se dénie et les vivants se laissent happer par une puissance spectrale qui vocifère et prend corps.

L'helléniste Nicole Loraux pense que l'unité de la cité se fonde sur un oubli fondateur, celui de la division et de sa traduction dans le civil par la guerre et le meurtre. Le politique commémore les massacres par la mise en place d'une citoyenneté, c'est-à-dire d'une fraternité qui est un retournement et une déviation du fratricide. Et en même temps, il se produit par le politique un autre mouvement antagoniste à l'oubli, à savoir l'effacement. Le politique réorganise l'Histoire de ses fondements afin que la cité puisse perdurer. Le sentiment d'identité « nationale » est donc profondément fratricide. Le déni frappe la puissance du meurtre au sein du politique en proposant des dérivatifs; la haine de l'étranger en est une de ses expressions. C'est probablement pour cette raison que chaque société a besoin de désigner l'étranger comme étant une de ses bordures, afin de préserver la cité de l'entre-soi et de ses ravages ; il faut lier la haine et lui insuffler des marques distinctives (soi/l'autre, le familier/l'étranger). Actuellement, cet étranger retrouve en France sa désignation historique du temps de la colonisation: le musulman, qui renoue à ses dépens avec l'Histoire. Nous observons, par ailleurs, que le spectre de la guerre civile est quand même revenu agiter le social français au moment des attentats menés par des frères islamistes.

En permanence, le politique fait coexister deux registres

la vie psychique, le refoulement et la forclusion, sans

exclusion de l'un par l'autre. Ces deux mécanismes travaillent ensemble. Ils sont liés entre eux par le déni qui occupe une place centrale dans la formation de l'histoire collective. L'oubli, avec ses potentialités de retour, fréquente l'effacement, et réciproquement. Ce qui impose de lire le mémoriel en tenant compte de sa part immémorielle.

Le geste fratricide peut être frappé de refoulement et devenir fraternité et/ou relever du registre d'une forclusion qui le pourvoit en puissance d'acte et en envahissement spectral dans le social. En permanence, les fondements fratricides du politique peuvent faire retour, d'une manière sanglante autant que terrifiante. Certaines conditions historiques, politiques et linguistiques contribuent à placer le fratricide dans un registre (refoulement) plutôt qu'un autre (forclusion), suivant ce qui du père a pu s'écrire ou pas. L'hypothèse que les violences de la colonisation entament les interdits fondamentaux et, par là, l'univers symbolique des sujets (soit la fonction paternelle) rend compte des effets, dans le social et pour les subjectivités, d'une loi régie par l'aléatoire plus que par ses dimensions de protection, de préservation et de sécurité. En Algérie, la guerre intérieure des années 1990 a été le produit et la commémoration sanglante de la guerre de libération. De la fabrique de l'entre-soi par le clivage colonial à la guerre de l'entre-soi, il n'y a qu'un pas. Ce «pas» qui mène Nabile Farès à écrire: «Il va falloir que je réfléchisse. C'est cela; réfléchir et savoir dans quelle histoire je suis né²⁹.»

Nous allons maintenant entrer plus précisément dans la description clinique de l'état de terreur occasionné par cette guerre intérieure, ses effets sur les subjectivités et la manière dont cet état affecte la pensée, en la rendant difficile. Il y eut en Algérie une longue histoire de la peur et de la terreur. L'une ne va pas sans l'autre, mais nous verrons que, si la peur maintient le sujet dans un certain contact avec ses émotions et ses pensées, la terreur, elle, ratisse ce qui relève de la subjectivité. La terreur propulse les sujets dans un monde sans abri, sans parole et sans rêves.

29. Nabile FARÈS, *Il était une fois, l'Algérie. Conte roman fantastique*, Achab, Tizi Ouzou, 2010, p. 109.

État de terreur et terreur d'État

«Le capitaine se rappelait bien qu'on lui avait appris dans les académies militaires que son devoir de soldat était de protéger et de défendre le pays de tous les ennemis, qu'ils soient de l'extérieur ou de l'intérieur. Maintenant que l'étranger était derrière les mers et les océans, et l'ère des conquêtes révolue, il était convaincu de l'inviolabilité du pays par un ennemi extérieur... Par contre, l'ennemi de l'intérieur était là, insaisissable. Il ne pouvait l'identifier. Il a le même faciès, porte les mêmes habits, respire le même air, mange les mêmes aliments et loge dans un habitat semblable: poindre son fusil contre son frère revenait à le retourner contre soi-même. »

Mansour KEDIDIR, 2015¹.

«Je ne comprenais pas que des êtres nés parmi nous que l'on disait de "chez nous" puissent commettre des crimes, pas n'importe lesquels, devant nous, par raccourcis de têtes, de bras, de pieds, de mains, de nez, d'oreilles, de doigts, comme l'auraient fait des descendants héritiers de tous les crimes de ce monde. »

Nabile FARÈS, 2010^{1 2}.

1. Mansour KEDIDIR, *La Nuit la plus longue*, op. cit., p. 135.

2. Nabile FARÈS, *Il était une fois, l'Algérie*, op. cit., p. 21.

Le bilan officiel de la guerre intérieure est de 200 000 morts auxquels s'ajoute le départ en exil d'un nombre incroyable de chercheurs, cadres et étudiants. La société algérienne connaîtra une gigantesque déperdition humaine. Le journaliste Hassane Zerrouky fait état de 11 000 actes de sabotage et de destruction menés par les islamistes sur différentes institutions de l'État. Il estime que le coût de la guerre s'est élevé à 20 milliards de dollars, «soit l'équivalent de deux années d'exploitation de pétrole et plusieurs centaines de milliers de salariés en chômage technique³». La société s'est retrouvée dans son ensemble très fragilisée sur les plans économique, politique, social et humain.

Autant il paraît envisageable de chiffrer un bilan matériel, autant il est très difficile de recenser et de répertorier les effets subjectifs: sentiment de catastrophe, destruction de l'éprouvé d'existence et des liens à l'autre, et leur conséquence dans les tissus sociaux, persistance massive du sentiment d'insécurité et de son corollaire de déni. Le lien social a été gravement touché et le sentiment de vivre-ensemble est devenu très risqué. Le travail des écrivains de langue française n'a pas mené à des révolutions intérieures ni collectives. Il est resté, malgré sa pertinence et leur engagement, relégué au champ de la littérature. Lorsque les messages ont été entendus dans leur portée politique, ils ont très simplement été détournés.

En Algérie, après ces années de guerre, il s'est produit dans un premier temps une sorte de distance vis-à-vis de toute forme de religiosité et l'émergence d'une pensée qui pouvait être laïque. Néanmoins, par un étrange basculement, ce mouvement qui pouvait conduire à faire sortir le religieux du politique au sein de la société civile a produit l'inverse, à savoir une remoralisation religieuse des discours et plus précisément une accentuation de la religiosité et sa réduction à sa plus stricte expression morale. Il s'agit là d'un versant du religieux qui a induit une saturation des espaces de pensée, de lien et de vie. Ce phénomène est d'autant plus interrogeant que cet usage du religieux sert de traitement de la terreur engendré par les

3. Hassane ZERROUKY, *La Nébuleuse islamiste en France et en Algérie*, op. cit., p. 332.

nombreuses catastrophes vécues depuis des années. Par la peur de Dieu (expression traduite littéralement de l'arabe algérien vers le français) se trouve conjuré le dieu qui terrifie, laissant béant le cauchemar installé dans la cité. Comment donc penser la terreur en termes cliniques, ses jonctions et disjonctions avec le trauma ? Peut-on revenir de la terreur et comment ? En quoi la terreur suscite-t-elle un traitement collectif?

Une clinique de la terreur

La terreur est en lien avec la peur, mais elle ne relève pas de ce registre. Elle est au-delà ou en deçà de la peur, de l'angoisse et peut-être même de l'effroi, tout en étant reliée à ces trois affects. Nous choisissons ici d'en parler comme d'un état du psychisme et pas uniquement d'une émotion. La terreur ne se parle pas ni ne se reconnaît. Elle vit dans les corps et au corps défendant des sujets. Elle prend sans crier gare le corps du sujet et du social, dans une même lancée, de manière indistincte. Irréversiblement, les seuils qui distinguent singulier et collectif, corps et psyché, mot et acte sont atteints.

Un point de colle lie le sujet et le social, au point que la différence entre eux disparaît presque complètement. Le règne des censures dans les paroles et la pensée des analysants à Alger témoigne ainsi d'une vie psychique qui obéit à l'état de terreur, tout en cherchant à fabriquer une sauvegarde, dans un lieu autre, celui de l'intime. Si nous pouvons rapidement percevoir la part d'obéissance aux censures à l'œuvre, la part de désobéissance, elle, reste soigneusement masquée mais réellement existante. Elle fuit en permanence et se *détourne* de la possibilité d'être saisie et fixée. Le déni psychique, ce mécanisme central dans la formation de l'histoire collective ~ quelle qu'elle soit -, est producteur de censures diverses, qui travaillent à maintenir illisible l'encre du texte politique. La guerre intérieure en Algérie s'est déclenchée contre la plume qui écrit.

De 1993 à 1998, les assassinats par balles ou par découpage des corps ont visé notamment des écrivains, des journalistes et des intellectuels, plutôt de langue française mais pas exclusivement. Les islamistes armés ont déclenché et revendiqué

une véritable guerre contre la plume. Dans un communiqué de 1994, l'émir du GIA Djamel Zitouni déclare: «Celui qui nous combat par la plume périra par la lame¹. » L'annonce est claire, sans équivoque: aux encres qui coulent sur le papier se substituera un écoulement de sang. Les meurtres sont très nombreux et surtout barbares. La liste est longue des hommes de plume massacrés (plus de cent entre 1993 et 1997) : Tahar Djaout, écrivain, journaliste et essayiste, Abdelkader Alloula, dramaturge et metteur en scène, le psychiatre Mahfoud Boucebci, le sociologue M'hamed Boukhobza, éventré et égorgé sous les yeux de sa famille, Ahmed Asselah, directeur de l'École supérieure des beaux-arts d'Alger, assassiné dans son école en même temps que son fils Rabah, Vincent Grau, responsable de la librairie des Beaux-Arts à Alger, le poète Youssef Sebti, ainsi que de nombreux artistes... Autant de figures de la vie intellectuelle éliminées.

Ces assassinats restent jusqu'à ce jour prisonniers de la fameuse question: «Qui tue qui?» En effet, la majorité de ces intellectuels s'étaient engagés pour une pensée libre et contre les modalités de gouvernance du pouvoir en place. Ces figures étaient aussi fermement opposées à l'islamisme. Jusqu'à ce jour, en l'absence de procès - j'y reviendrai - identifiant nominativement les assassins et l'histoire complexe de ces exactions, cette question du «qui tue qui?» continue à nourrir le règne des censures et de l'insécurité. Les traces laissées ne sont pas encore lisibles et encore moins archivées. Plus précisément, ces traces sont malvenues car leur reconnaissance plongerait bien des sujets dans le désaveu de leur propre insécurité quant à la vérité des faits. En d'autres termes, l'effacement des traces est devenu une organisation d'État hébergée individuellement (et dans l'indivision).

Avant d'être exécuté, l'écrivain Tahar Djaout avait écrit dans l'une de ses chroniques, restée slogan pour la presse indépendante : « Si tu parles, tu meurs, si tu te tais, tu meurs, alors écris et meurs!» Il sera en effet assassiné en juin 1993. Les auteurs de sa mort, comme de bien d'autres, resteront un ⁴

4. *Ibid.*, p. 110.

mystère. Ces intellectuels sont massacrés alors que les auteurs des crimes qui substituent le sang à l'encre restent anonymes. Sans véritable travail de justice, la guerre intérieure peut-elle se terminer? Comment clore pour les vivants le crime et la barbarie qui n'ont pu s'écrire à l'encre de la justice? Cette guerre intérieure est une guerre à l'encrier. Tout ce qui s'écrit doit s'effacer par le sang. Il s'agit d'obéir au diktat suivant: organiser la disparition des traces lisibles au profit d'une exposition des corps béants, afin de défigurer, davantage que le mort, la mort en tant que telle. Cette logique a été féroce durant plusieurs années et produira une transformation dans les liens entre le vivant et le mort. La cruauté minutieusement exercée sur les corps, sans distinction d'âge et de sexe, s'adresse aux vivants pour qu'ils sachent à quel destin ils seront voués, et à la mort elle-même: dessaisir le mort de l'intégrité du corps par les découpages et la mise en morceaux est tout autant atteinte à la vie qu'à la mort.

La mort de l'individu ne suffit pas dans la logique barbare, puisqu'il s'agit d'aller au-delà d'elle par la défiguration, le dépeçage, l'ouverture et l'évidement du dedans. Ce que le psychanalyste Paul-Laurent Assoun appelle «tuer le mort⁵». Il relate cette logique à partir de la manière dont des révolutionnaires français se sont lancés, au lendemain de la Révolution, malgré la mise à mort du roi, dans l'ouverture des tombeaux royaux afin d'extraire les corps et de les mettre en morceaux. Faisant éclater le corps en un éparpillement de pièces détachées, impossible à reconstituer. En France, la Terreur suivra la Révolution, passant par cette étrange défiguration de la mort, bien au-delà du mort.

Le traitement des corps par les islamistes armés vise à rompre avec la sacralité de la mort. Ils atteignent là un haut degré de blasphème puisque, en reprenant leur discours, il apparaît que le corps du mort n'est plus l'affaire d'un Dieu unique et unifiant, mais leur affaire en «propre». La destruction organisée du cadavre est une fabrique de la terreur dans le social, qui se marque par de l'irréversible pour les vivants.

5. Paul-Laurent ASSOUN, *Tuer le mort. Le désir révolutionnaire*, PUF, Paris, 2016.

Les corps devenaient, dans cette boucherie, méconnaissables au point que les vivants ne pouvaient plus utiliser le terme de meurtre, indiquant l'entrée dans un univers qui était au-delà de la mort. À ce propos, une question obsédante revenait hanter les individus à l'annonce de la mort d'une personne: «Comment est-elle morte?» - sous-entendu, le corps est-il intègre? S'il s'agissait d'une mort «naturelle» (maladie ou autre), alors un soulagement se faisait entendre. La mort dite «naturelle» devenait par son apparition source d'une forme de «tranquillisation». Cela renvoyait au fait que la mort n'avait pas encore disparu de l'univers des vivants et que certains pouvaient encore mourir de ce réel. Ce qui mène à la question suivante : en quoi la terreur est-elle en deçà ou au-delà du réel humain?

Les discours usuels de cette époque ne se trompaient pas en distinguant ce qui relève de la mort et ce qui relève d'un autre registre: l'au-delà de la mort, dans lequel le corps du mort se trouve exclu de la mort. Les vivants reçoivent dans leur corps cette défiguration de la mort. La terreur bafoue le circuit habituel existant entre le corps et l'inconscient. Cela explique comment l'interdit de pensée s'instaure lorsqu'il n'existe plus d'espace pour des mouvements qui relient la pensée et le corps organique. Avec la terreur, nous entrons dans une zone du corps et du psychisme inaccessible autrement. Le dehors terrifiant se renverse dans un dedans persécutant, sans possibilité de s'y reconnaître. Cette disparition des frontières entre le dedans et le dehors installe une logique de persécution dans laquelle persécuté et persécuteur relèvent du non-identifiable, du fameux «qui est qui?».

L'atmosphère et l'ambiance du dehors s'incrustent alors durablement à l'intérieur, profitant de l'inefficacité des filtres habituels. Ce processus hautement pervers travaille à hacher les liens de séparation interne entre réalité intérieure et réalité extérieure, entre corps et psychisme, entre persécuteur et persécuté. La terreur maintient sur une même surface ces éléments habituellement distincts. Le sujet terrifié ne peut plus identifier l'auteur et les causes de son assiégement. Le circuit de la pensée est gelé. Ainsi disparaît pour lui la figure désignable du persécuteur, c'est-à-dire l'«auteur de...». Le «qui

est qui?» revient. Or, si je ne peux reconnaître l'auteur de cet état de persécution, alors mon corps se renverse en devenant son propre persécuteur. L'atmosphère de l'extérieur est une attaque sans merci de l'intérieur, elle rend méconnaissable le «qui tue qui?». Il n'y a plus aucun nom ni visage qui désigneraient le persécuteur à l'extérieur, ni qui permettraient de resituer cet état comme une production du dedans (contrairement à la peur), comme nous le verrons plus loin.

À partir de là, se découvre le fait que chacun devient, par son corps, un ordonnateur de sa mise à mort. Nous arrivons vers un lieu où corps et psychisme font Un, se réduisant à un point de contact sans possibilité de trouver une dissociation qui serait salutaire. Corps et psychisme deviennent l'atmosphère et la surface du démembrement. C'est en cela que la terreur comporte une dimension spectrale qui ouvre vers l'hypothèse suivante : au-delà des structurations intimes des sujets (névrose, psychose, perversion), la terreur active le régime de l'hallucination négative. Le sujet assiégé entend la menace de sa mise à mort immédiate sous la forme d'une voix *blanche*, sans auteur ni possibilité de la situer comme étant la sienne ou celle de l'Autre. Il développe du coup une «hyperacousie», pathologie qui le conduit à être pleinement branché sur le moindre bruit qu'il dissèque et cherche à classer. Cette extrême sensibilité aux bruits et aux sons les plus infimes montre comment le sujet, sans s'en rendre compte, est en permanence aux aguets⁶. Il lui faut coûte que coûte chercher à mettre en place des seuils et des distinctions dans ses perceptions, d'autant plus qu'il ne sait plus d'où proviennent ces bruissements. Il guette et traque pour essayer de se trouver un lieu dans lequel l'atmosphère de mise à mort serait moindre.

6. Renvoyons ici le lecteur à la minutieuse et étonnante description de l'état de terreur donnée fin 1993 à une consœur allemande par le journaliste anti-islamiste Saïd Mekbel, un an avant son exécution, par l'armée selon ce qu'il annonçait, par les islamistes selon les informations des appareils sécuritaires de l'État (Monika BORGMANN, *Saïd Mekbel, une mort à la lettre*, Téraèdre/Dar al-Jadeed, Paris/Beyrouth, 2008; rééd. en Algérie; Éditions Frantz Fanon, Tm-Ouzou, 2016).

L'auto-élimination du sujet terrifié

Dans son roman *Maintenant ils peuvent venir*, Arezki Mellal rend compte de cette atmosphère irrespirable et de la manière dont elle s'incruste dans les corps des sujets. Le romancier cherche à désigner un au-delà de la mort. Il rend son lecteur sensible à l'insuffisance du mot mort pour décrire cette ambiance indescriptible et réelle, mais il reste condamné à employer ce terme à défaut... de mots. Il est question d'une mort particulière, d'une odeur de mort sans cadavre puisqu'il est mis en pièces.

Il se produit une dissociation entre le nom et le corps. En effet, le cadavre préserve le nom et renoue avec le processus de la naissance où un nom est accroché au corps vivant. Il n'existe pas de corps sans nom ni de nom sans corps, et ce de la naissance à la mort, selon nos structures anthropologiques. Or ici les découpages des corps ont laissé les vivants dans une quête des morceaux épars de leurs morts afin de les enterrer sous un nom qui permette de fabriquer un semblant de cadavre. Néanmoins, plusieurs familles n'ont pu donner au mort une sépulture digne de ce nom. Les morceaux des uns se mélangeaient avec ceux des autres ou parfois des parties de corps étaient introuvables, faisant des vivants des « chercheurs d'os⁷ ». A propos de cette atmosphère, Arezki Mellal écrit : « C'est comme la mort qui est partout. "Partout", tiens, voilà un mot qui colle aux Algériens... Nous parlerons longtemps de la mort, désormais notre vie de tous les jours, de cet acharnement à tuer, à charcuter un humain de la façon la plus cruelle, au nom de Dieu. Un assassin se fait surnommer le "menuisier" parce qu'il découpe ses victimes avec une vieille scie à bois rouillée. Car, disent-ils, plus la victime souffre, plus elle a de chance d'aller au paradis. Et la mission des fous de Dieu est de nous envoyer au paradis. Dis-moi Salah, comment en est-on arrivé là? Comment ces gens ont-ils pu devenir ainsi? Comment peut-on tuer avec une telle cruauté⁸ ? »

7. Tahar DJAOUT, *Les Chercheurs d'os*, Seuil, Paris, 1984.

8. Arezki MELLAL, *Maintenant ils peuvent venir*, op. cit., p. 91.

Cette barbarie ne se limite pas à celles et ceux qui l'ont subie d'une manière directe et immédiate dans leur corps. Elle se répand dans les psychismes et le social comme une annonce de ce qui est à venir pour chacun. L'écrivain donne accès au lecteur à cet étrange état de terreur, en laissant travailler les effets de la mise à mort annoncée au fur et à mesure du texte. Ce qui conduit à penser que, avec la terreur, peu importe que l'annonce soit réelle ou qu'elle relève de l'hallucinatoire. Dans un cas comme dans l'autre, se profile un destin identique auquel le sujet ne peut échapper.

Une certitude s'installe en lieu et place de la peur. D'une manière ou d'une autre, celui qui se sait condamné à être exécuté et à succomber à la barbarie humaine le sera un jour, par ses criminels et à défaut peut-être bien par lui-même, comme nous le verrons. *Maintenant ils peuvent venir* annonce la folie de l'assiégé. Il sait qu'ils vont arriver et en même temps sa mise de sujet réside dans l'affirmation d'une temporalité. C'est *maintenant qu'ils le peuvent*. A sa façon, le sujet va donner le tempo. Le roman se tient sur trois niveaux.

Le savoir sur la boucherie qui sera subie relève de la certitude. Le personnage principal, qui s'exprime à la première personne, va rendre visite à son ami communiste car il sait qu'il sera tué. L'ami se sait en attente de cette exécution, quand bien même il n'a jamais été clairement désigné comme l'ont été certains intellectuels en Algérie. L'un et l'autre savent avec certitude ce qui va se produire. Le personnage principal dira à son ami, cherchant à le convaincre de fuir au loin, de quitter la ville : « Ils vont venir, tu le sais, maintenant, ce soir, demain⁹. » Le condamné médusé attend son « arrêt de mort » (Maurice Blanchot) ; et le personnage de dire : « Rien à faire, Salah ne partira pas, il va mourir, que faire ? » L'annonce est partagée et scelle la condamnation à un destin irrémédiable.

La réalisation est une affaire de temps et celui-ci ne saurait tarder. Aucune énigme ni surprise puisque l'épouse du communiste, prénommée Baya, « butera quelques jours plus tard sur un sac à ordures devant sa porte. Elle n'aura pas besoin

9. *Ibid.*, p. 100.

de l'ouvrir pour *savoir*, la flaque de sang dira tout. Elle ne retrouvera jamais le corps de Salah. Elle se contentera de la tête dans ce sac^{10 11}».

Le narrateur témoin est convaincu du terrible destin de son ami. Le soupçon et le doute ont disparu. A son tour, il deviendra celui qui attend son exécution à venir sans pouvoir la situer. Il n'est cependant, en principe, pas concerné (contrairement aux communistes clairement visés par les islamistes). Pourtant, il est certain de sa condamnation. Il va donc chercher à échapper à son destin en changeant de ville et d'habitudes afin de ruser avec cette certitude de l'inéluctable. Et pourtant...

Et pourtant, il prend la route avec sa petite fille Safia, quand bien même il est obsédé par les faux barrages qui, à tout moment, peuvent les conduire vers la mort. Il est sans cesse aux prises avec deux éprouvés corporels qui le font balancer d'un côté puis de l'autre, entre l'« angoisse de panique» (Freud) et l'«arrêt de mort», dont il ne peut se défaire. Sa petite fille comprend qu'il se passe quelque chose d'étrange pour son père. Ils se trouvent sur la route de la Mitidja (plaine à la sortie d'Alger, qualifiée de « triangle de la mort» pendant la guerre intérieure). Sa petite fille tente de distraire son père alors qu'il est tourmenté de manière quasi hallucinatoire. L'enfant ne cesse de lui parler pour le tenir en éveil et endormir son état de terreur afin qu'il ne succombe pas trop rapidement à sa mort pressentie, et de ce fait quasi réalisée. Safia cherche ainsi à repeupler l'imaginaire de son père par des récits de contes pour qu'il ne cède pas à ses voix intérieures «blanches». Mais voilà que, à la tombée de la nuit, la voiture tombe en panne: c'est certain, c'est maintenant qu'ils peuvent... venir.

Son démarreur ne marche plus. Il parle soudain de sa voiture comme s'il s'agissait de son propre corps: «Je tente quand même de la ranimer en insistant sur le *démarreur*. Geste irrationnel de désespoir. *C'est un gémissement déchirant qui s'arrache de la carcasse*ⁿ.» Le moindre son est interprété

10. *Ibid.*, p. 108.

11. *Ibid.*, p. 199.

et entendu comme s'agissant de ce que lui et son enfant vont vivre, l'instant d'après.

À partir de là, le lecteur est plongé dans un voyage spectral ; impossible de distinguer ce qui relève du registre de la réalité: est-ce qu'il voit (halluciné) des ombres, ou bien ces ombres assassines et bouchères sont-elles des hommes qui viennent pour le tuer? Sans cesse, le texte est tendu entre deux dimensions ; un trop de réel et un irréel qu'il faut scruter, voir encore et encore: «J'ouvre grand les yeux [...] je scrute les alentours¹².» Au voir (réel et/ou halluciné) s'ajoute l'ouïr; il faut entendre et distinguer le moindre bruit. Mais, comment savoir ce qui vient du dedans, lié à l'« angoisse de panique», ou ce qui vient du dehors? Et par-dessus tout, comment savoir si l'absence de bruit du dehors ne serait pas simplement une absence de bruit du dedans, c'est-à-dire un «arrêt de mort»? Et si le corps déjà mort demeurerait l'unique témoin d'une mort arrivée et toujours en instance de venir? Il n'a plus peur parce qu'il sait, maintenant. Il dira: «Je m'étonne de mon sang-froid. Je n'ai plus peur. Safia est dans mes bras. Des hurlements déchirent la nuit. Un groupe arrive. Très vite un vertige. Une seconde d'éternité qui me cloue sur place.» C'est Safia tremblante qui lui dira: «Ils ont mal les égorgeurs¹³?»

Le père va répondre à l'enfant, en étant littéralement hors de lui, dans un état d'extrême dissociation, ses gestes le conduisent à être, lui, le meurtrier de sa fille afin d'éviter la boucherie, soit en laissant l'enfant voir ce qui peut arriver au corps de son père, soit en étant lui témoin de la boucherie sur sa fille.

Par le meurtre de sa fille (étranglement), il cherche *presque* à rétablir quelque chose de la mort. Mieux vaut être l'assassin de sa fille pour fuir le massacre qui propulse dans l'au-delà de la mort que de vivre la boucherie annoncée. Ce père assassin est aussi sauveur de l'enfant dans un monde où se confondent ombres assassines et assassins, mort et barbarie, amour et meurtre. Le père bascule: «Une pensée me perfore le crâne,

12. *Ibid.*, p. 200-201.

13. *Ibid.*

se plante sauvagement, ils ne l'auront pas vivante! Ma main saisit son cou frêle. "Papa, tu me fais mal." Je serre de toutes mes forces. Mes doigts ont vite brisé le cartilage. Sa tête retombe sur ma poitrine. *Maintenant, ils peuvent venir*¹⁴.»

Le «ils» des terroristes se transforme en lui, le père de cet enfant, un meurtrier qui préserve de la sauvagerie exercée sur les corps. Le père tue l'enfant pour ne pas la destituer de la mort, comme étant l'affaire du vivant. Les mains qui bercent et caressent le corps de l'enfant, l'étranglent pour sauvegarder son intégrité. Au moins, le corps reste intègre et le meurtrier a un nom et un visage. Mais le pire n'est pas encore arrivé. Avant que le livre ne se referme, l'auteur écrit dans un autre caractère typographique la rencontre avec l'émir et ses hommes qui auraient assisté à la scène du meurtre : « Laissez ce chien en vie. Qu'il raconte ce qu'il a vu. Qu'il raconte ce qu'il a fait¹⁵. »

Là, ce sont les terroristes qui voient la scène du meurtre, et la jubilation est immense. Ils laissent ce père repartir afin qu'il succombe de lui-même à ses tortures psychiques. Le flou est tel que le lecteur ne peut savoir, par ce changement de typographie et l'irréalité de la scène décrite, si cette rencontre avec l'émir a eu lieu réellement ou si ce père terrifié entend et visualise une scène imaginée et pourtant pleinement réelle.

L'annonce de l'exécution de la mort, qu'elle soit réelle ou hallucinatoire, relève d'une affirmation qui ne peut que s'acter. Entre la pensée et le corps sous le régime de la terreur, il n'existe ni détour, ni traduction, ni interprétation, seulement une réalisation imminente. C'est ainsi que nous comprenons le nombre incroyable de maladies graves et irréversibles ayant conduit de très nombreuses personnes à mourir, pendant les années de guerre intérieure et les suivantes, dans un affolement féroce du vivant. De nombreux cancers foudroyants, des AVC, des arrêts cardiaques interrogent sur les effets de cet état de terreur. Beaucoup de femmes et d'hommes, qui se savaient menacés, sont décédés de maladies organiques brutales. Bien qu'il soit délicat d'avancer cette hypothèse d'un emballement de la mort dans le corps du vivant, qui mène

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 202.

à l'arrêt, nous ne pouvons en faire l'économie. L'état de terreur est bien une affaire de corps assiégé par une certitude hallucinatoire : que l'annonce ait été réelle ou pas, elle opère en tant que telle. Ce qui pose une question cruciale: de quel savoir s'agit-il dans la terreur, au point que le sujet ne puisse l'oublier, ni en revenir? Comment penser ce lieu sans transition du psychisme dans lequel le refoulement semble méconnu et inopérant? Est-ce là ce qui conduit le clinicien à envisager le réel du corps comme un lieu du psychisme antérieur au refoulement¹⁶? Et si le réel du corps devenait dans certaines conditions une simple surface de réception et d'exécution de cet ordre de mise à mort?

Sous le régime de la terreur, l'annonce est un ordre auquel le corps se plie sans négociation. L'«angoisse de panique» sert de rempart par l'agitation corporelle et psychique quelle induit. Cependant, cette résistance est fragile eu égard à la certitude de l'« arrêt de mort ». Ce qui se découvre d'inertie, d'immobilisme et de difficultés à se sentir pleinement vivant en Algérie peut nous mettre sur la piste d'une certaine forme de poursuite de la terreur, certes à un degré moindre que pendant la guerre. Le règne des censures psychiques veille à la régulation de cet état de terreur en fabriquant des seuils d'autorisation et d'interdit, en distribuant des laissez-passer ou des interdits de circulation, sortes de couvre-feu en interne, qui indiquent l'état d'urgence du vivant.

Si la terreur nous conduit à visiter un lieu inédit du psychisme inconscient dans son contact immédiat et direct avec le corps, alors nous pouvons nous interroger sur la place du trauma et son articulation avec cet état. L'hypersensibilité de l'assiégé (sous terreur) aux bruits, aux sons, aux voix, aux pas, aux gestes excède la fascination qui convoque un regard médusant.

Il y a de la fascination en jeu mais celle-ci s'aborde sur le plan auditif plus que visuel. Tous les sens du vivant sont pris dans l'affolement et la hâte de l'exécution de l'annonce (hallucinatoire/réelle). Il y a une particularité du registre

16. Dans *Le Moi et le ça* (1923), Freud interroge l'existence d'un inconscient qui n_e relève pas du refoulement.

sonore dans la terreur qui est bien plus grave encore que la fascination par le regard qui scrute. Nous sommes là dans un lieu archaïque du psychisme qui se déploie sous la terreur alors que le sujet n'y a en principe plus accès. Rappelons que le rapport aux sons et aux bruits est premier dans la vie fœtale. Le non-refoulement (oubli) de l'auditif devient-il dans la terreur l'*impossible à oublier*, qui ignore le sommeil ?

La terreur psychique est d'emblée politique

Le trauma, passé un temps de sidération qui lui est inhérent, cause l'urgence d'en parler, de témoigner et d'en rendre compte. Le trauma vient surtout s'inscrire dans une trame subjective. Le sujet traumatisé va tenter de lier l'événement et la rupture que celui-ci a provoquée dans son histoire. D'ailleurs, le trauma est localisé par le sujet, d'une manière sue ou insue, comme événement et peut être dans le meilleur des cas avènement d'une nouvelle position subjective sur la scène du monde. La guerre intérieure, en propulsant dans un état de terreur tout autant intime que social, a causé bien des traumatismes singuliers. Il n'empêche que cette notion est insuffisante pour rendre compte des mécanismes de cet « assiègement » du dedans et de leurs destins.

D'un point de vue clinique, nous faisons l'hypothèse que l'état de terreur se situe au-delà du trauma, dans la mesure où il ne débouche pas vers une nouvelle position du vivant. Le sujet traumatisé n'en meurt pas, bien que son rapport au vivant soit fortement entamé, alors que le sujet terrifié en meurt, très souvent. La clinique nous montre qu'il y a une terrible jouissance de l'immobilisation au trauma. Le sujet y tient comme à sa propre peau, il s'accroche en boucle à ce moment traumatique, au point d'en faire un état du vivant. Le sujet terrifié y laisse sa peau, parce que son exécution annoncée se réalise par ses meurtriers ou bien par lui-même. Le corps se retourne contre le sujet et devient son meurtrier.

Avec la terreur, la disparition est un destin attendu. Entreprendre, se sentir exister, s'autoriser revêtent dans ce contexte les oripeaux d'une énorme transgression dans l'intime et dans le social. En revanche, tenter de maintenir un

niveau moindre par la «sous-vie» (Nabile Farès), l'obéissance aux censures et aux divers diktats du politique paraît souvent moins coûteux alors que cela se paye en rêves confisqués et en étouffement. Les censures peuvent être dans ce cas les gardiennes précieuses d'un psychisme identifié à la mort qui l'a assiégé. Les censures, tels des soins palliatifs, bordent la mort déjà intériorisée, en maintenant doute et hésitation sur l'état de mort.

Nabile Farès a exprimé en 2010 avec pertinence la manière dont la terreur survit dans le psychisme lorsqu'elle n'a pas mené le sujet terrifié à sa propre exécution: «Quelle différence pouvait exister entre quelqu'un de mort et quelqu'un de vivant qui resterait suspendu entre la vie et la mort dans un no man's land de désir, de joie, d'amour, comme si le fait - absolument récent, insolite, presque farfelu - d'avoir échappé sans y être pour quoi que ce soit à la mort - cette mort même - devait rester inscrit dans sa tête, comme si une hésitation de l'être lui-même se marquait ainsi en lui alors qu'il n'avait été pour rien dans la survenue de l'attentat, de l'explosion qui avait causé huit morts - puis neuf, selon les journaux, et beaucoup plus de blessés¹⁷ ?»

Selon le degré de lutte interne, la radicalité de la mise à mort contenue dans l'annonce *Maintenant ils peuvent venir* (comme dans le roman d'Arezki Mellal) peut se transformer en une «hésitation de l'être» quant à son état de mort ou de vif. Ce doute fondamental du sujet installe une hésitation, qui fait sortir de la condamnation certaine. Mais il révèle aussi comment la cessation d'une guerre ne met point de terme à ce qui se poursuit de terreur dans le psychisme et le social. L'annonce de mise à mort (hallucinée ou réelle) poursuit son travail d'une manière ou d'une autre, jusqu'au moment où soit elle s'empare du corps, soit elle le laisse vivre dans un état de suspension entre le vivant et le mort, et peut-être le ni-vivant ni-mort. Cette suspension est une défense contre la mise en exécution de la «mort atmosphérique» (Fanon). Ce que d'ailleurs nous retrouvons sous la ¹⁷

17. Nabile FARÈS, *Il était une fois, l'Algérie*, op. cit., p. 52.

plume de Freud sous la désignation de la pulsion d'inertie. Le sujet est immobilisé dans une inertie qui travaille contre sa part vivante. Le trauma permet de circonscrire l'événement et de l'isoler, tout en l'archivant. L'état de terreur fabrique tout autre chose, puisque la barbarie est arrivée à un autre (les morts ne parlent pas). L'auteur est non identifiable (voir plus loin) et la terreur est, elle, non localisable mais parfaitement incrustée jusque dans les cellules du corps organique.

Ce qui est en soi et ce qui est hors de soi s'équivalent parfaitement, sans reste. Dans ce contexte, les censures ont une fonction positive en tentant de recréer des barrières, là où elles ont volé en éclats. Si ce n'est qu'elles abrasent le potentiel vivant de la pensée et de la parole pour maintenir un état minimal de la vie psychique. Lorsque ces barrières sautent, c'est la violence qui se produit dans le social. Les censures tiennent le vivant à l'œil, peut-être pour qu'il ne disparaisse pas encore complètement. Dame psyché, très appauvrie sous le poids de la terreur, «s'empresse donc de rassembler en un semblant d'unité les différents fragments qu'il faut de nouveau maîtriser^{18 19}». Les censures, malgré leur férocité, ont ici paradoxalement une fonction de protection du psychisme.

C'est dans la pensée du psychanalyste hongrois Sandor Ferenczi (1873-1933) que nous trouvons des apports précieux pour envisager les différents niveaux de déchirure du psychisme. Il nous propose de considérer le trauma dans une pluralité d'expressions et de traductions. A l'extrême du trauma, c'est-à-dire au plus proche de son au-delà, s'ouvre l'accès à des lieux du corps et du psychisme inconnaissables. «Dans les moments de grande détresse, écrit Ferenczi, face auxquels le système psychique n'est pas à la hauteur, ou quand ces organes spéciaux (nerveux et psychiques) sont détruits avec violence, des forces psychiques très primitives s'éveillent et ce sont elles qui tentent de maîtriser la situation perturbée. *Dans les moments où le système psychique fait défaut, l'organisme commence à penser*¹⁹ » (souligné par nous). À défaut de penser

18. Sandor **FERENCZI**, *Le Traumatisme* (1934), Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», Paris, 2006, p. 57.

19. *Ibid.*, p. 63.

sa mort certaine, l'organisme l'héberge et se constitue comme surface pleine d'accueil de la mort.

Pour Ferenczi, lorsque l'attaque de la psyché est très importante, jusqu'à annihiler les capacités de pensée du sujet, celui-ci se mutile intérieurement afin de se protéger de la destruction, «de la grande détresse, du danger de mort, de l'agonie²⁰». Une part de la psyché se retrouve mortifiée afin de rester localisée et ne pas complètement disparaître en fragments éclatés et épars. Néanmoins, si la destruction a été très grande et que ce processus ne peut suffire, alors la mutilation intérieure est immense et c'est l'organisme, c'est-à-dire le réel du corps, qui prend le relais de la psyché. Il s'ouvre, avec cette logique, un pan inédit du fonctionnement psychique dans lequel l'organisme vivant devient un équivalent du psychisme inconscient. Il y aurait là continuité de l'un à l'autre, sans traduction ni transformation. Cette hypothèse est très forte et il n'est pas étonnant que Ferenczi ait découvert cela avec des patients aux prises avec des agonies et une occupation de la psyché par des éprouvés de mort imminente, situés en deçà de l'angoisse. Ferenczi n'évoque pas le mot de terreur, mais plutôt ceux de traumatisme et d'«agonies primitives». Or ce qu'il décrit des états psychiques de ses patients nous semble relever de cet état de terreur. Si ce n'est que l'état de terreur, comme nous l'avons examiné, se spécifie par son irréversible contact avec le dehors. L'état de terreur apparaît lorsque la terreur est identique dedans et dehors. Autrement dit, *il s'agit d'une terreur qui est aussi d'emblée une terreur d'État, au sens politique.*

Ferenczi découvre que certains patients, épuisés par le combat sans répit ni surface tierce entre le dedans et le dehors, peuvent succomber à la terreur. L'organisme lâche, soit par suicide, soit par un équivalent du suicide, sorte de meurtre interne, dont les «maladies auto-immunes» sont une variante²¹. Celles-ci sont issues d'un retournement féroce du corps, dans lequel il ne peut poursuivre son autoconservation. Le corps

20. *Ibid.*, p. 67.

21. Voir Jacques DERRIDA et Jürgen HABERMAS, *Le «Concept» du 11 septembre*, Galilée, Paris, 2004.

se livre pleinement à la mort pour trouver du répit à son agonie intérieure. Le sujet épuisé «s'abandonne lui-même» pour rencontrer une «délivrance²²». Réduite à n'être que réel du corps, cette forme d'abandon du soi amène le peu de sujet existant à être son propre meurtrier. Ainsi, il s'épargne la boucherie exercée par l'autre, comme l'a montré Arezki Mellal dans son roman.

L'état de terreur est difficile à enrayer. Il se situe dans le branchement entre l'organique et le politique, et, par conséquent, sans traces lisibles, ses effets sont infinis. D'ailleurs, l'effacement qu'il produit pour la pensée lui est constitutif. Il n'empêche qu'il y a urgence et nécessité pour penser cet état en termes cliniques et espérer forcer des sorties à ce silence noir. Pour accéder à une représentation de cet état, Ferenczi nous raconte une histoire, qui fait voyager et migrer vers un autre champ: «À titre d'analogie, je me réfère au récit digne de foi d'un ami chasseur hindou. Il vit un faucon attaquer un petit oiseau; celui-ci se mit à trembler à son approche et, au bout de quelques secondes, vola tout droit dans le bec ouvert du faucon et fut avalé. L'*attente d'une mort certaine* semble être si pénible qu'en comparaison la mort réelle est un soulagement²³» (souligné par nous).

L'état de terreur produit de la disparition. Difficile, donc, d'en saisir quelque chose, à moins de tenter de se frayer un chemin dans un univers à *blanc* et un silence noir, là où se nourrissent les spectres engloutissants. Il y aurait donc dans la terreur une puissance quasi absolue qui s'apparente à une forme de jouissance de la mort, hors du sujet mais pleinement réelle dans son corps. L'état de terreur produit un univers hallucinatoire spécifique (puisqu'il se réalise). Il engloutit le sujet. Ses effets dans le social sont béants et irréversibles. La terreur dévoilée indique que *le psychisme inconscient se déploie entre les deux polarités du politique et de l'organique*.

Le traitement de la terreur, en tant qu'au-delà du trauma, ne relève pas uniquement d'une affaire singulière. Cet état s'empare aussi du corps social. Ce constat impose un projet

22. Sandor FERENCZI, *Le Traumatisme*, op. cit., p. 67.

23. *Ibid.*, p. 145.

de soin qui tienne compte de ces deux dimensions. Sans cette urgence du soin sur les deux registres du singulier et du collectif, l'arrêt de mort risque d'emporter bien des vies dans la mort et/ou l'inertie. Une puissante fabrique de meurtre du dedans dans une réitération à l'infini qui ne produira rien de nouveau.

La réconciliation, une terreur d'État?

La guerre intérieure en Algérie est traitée par l'imposition de la loi de l'omerta. Ce qui mène, d'une part, à légitimer le meurtre et la barbarie, et, d'autre part, à en faire un non-lieu. Cet aspect est devenu une constante dans l'histoire du politique en Algérie et il comporte des incidences graves sur les psychismes. Aucun travail de mise en lumière de cette guerre sur les plans historique, politique, sociologique, anthropologique et psychique n'a pu être suffisamment mis en œuvre dans la société civile, en la sollicitant comme partie prenante du débat. Ce qui n'empêche pas les chercheurs et autres professionnels de travailler, chacun dans son champ. Mais ces travaux ne circulent pas et restent enfermés dans une poche. La majorité de la population en est de ce fait exclue, alors même que l'état de terreur frappe tout le monde: victimes directement et indirectement exposées. L'état de terreur est envahissant et sourd. Il induit la mise en branle de toute forme minimale de distinction pour maintenir le sujet dans l'effroi et s'assurer de son immobilisation.

En 1995, la loi dite «Rahma» (*kanoun rahma*), littéralement traduit par «loi de la miséricorde», est adoptée afin de trouver une solution à la guerre. Signifiant religieux qui vient tapisser le discours politique dans le cadre d'une guerre qui a eu pour enjeu Dieu! En 1999, lui succédera la loi dite de la «concorde civile», sous le président Bouteflika. Elle permet à ceux qui ont pris les voies du maquis de déposer les armes et de réintégrer la société civile, sur le modèle de ce qui a été fait au Rwanda après le génocide. Son projet consistait à reconstituer la possibilité annihilée du vivre-ensemble.

En 2005, cette loi devient «charte pour la paix et la réconciliation nationale». Les Algériens seront appelés à voter pour

ou contre ce projet. La validité des élections en Algérie reste prisonnière de scores curieux. Cette loi a été approuvée à la grande majorité (90%) - comme toujours - alors qu'aucun débat de fond, qui aurait engagé la société, n'a pu prendre place. Cette loi dite «de réconciliation» permet aux islamistes de quitter le front sans devoir s'expliquer devant la justice (articles 3-4, «Exonération des peines»). Des islamistes emprisonnés sortent en nombre des prisons, sans jugement ni procès (articles 27-29, «Atténuation des peines»). En principe, sont exclus de cette loi ceux qui ont clairement participé aux massacres de civils et de policiers et militaires, et ceux qui ont pratiqué des viols. Le travail de la justice est soigneusement tenu éloigné de ces décisions concernant la responsabilité du sujet.

Il était initialement prévu qu'une commission siégerait pour examiner chaque situation avec en son sein des membres de la société civile et des représentants de l'État. Or il y a eu très peu de commissions et la «réhabilitation» des islamistes s'est faite sur le témoignage de leur simple parole. Nous sommes donc proches d'un témoignage de foi. Rappelons que l'entrée en islam se fait sur le témoignage d'une parole affirmant: «J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Mohammed est son Prophète.» Cet usage de la parole entretient une véritable perversion à l'œuvre. Il sert à masquer toute interrogation portant sur la responsabilité. Une véritable fabrique du non-lieu s'institue, avec pour supplément des dédommagements financiers pour les «attestants», dont la responsabilité est évacuée. Ainsi, dans un même village, dans une même salle d'attente chez le médecin, se côtoient les meurtriers et leurs victimes. Le pire étant qu'aucun travail d'identification véritable des auteurs des massacres et des meurtres n'a été mené, pour permettre à la population d'accéder à l'élaboration de cette histoire et ouvrir la possibilité d'un deuil à venir.

Cette loi organise la poursuite du «qui tue qui?» et du «qui est qui?». L'insécurité a toutes les raisons de continuer à occuper les intérieurs. Ainsi, se trouve organisé et nourri le règne de la suspicion dans la société civile. Par conséquent, les censures ont beaucoup de travail puisqu'elles gèrent ce

trouble identificatoire, en décrétant ce qui de la parole et de la pensée doit passer dans le discours ou se trouver relégué dans un repli obscur du corps, sorte de sous-peau, pour cause de suspicion généralisée. Société civile et chercheurs sont dépourvus d'informations suffisantes pour participer à l'élaboration de cette guerre intérieure, pouvoir la panser et la penser. De très nombreuses questions restent dans l'ombre, à commencer par qui sont ces auteurs de barbaries. Et comment ont-ils pu en arriver à déployer dans le social un tel degré de barbarie?

Les procès sont, à notre connaissance, très rares et, lorsqu'ils ont eu lieu, la population en a été écartée. Impossible dans ces cas de commencer à élaborer un récit, une histoire, une pensée et espérer transformer la terreur en trauma. Plusieurs tabous persistent. Ainsi, plus de 3 000 femmes ont été enlevées et violées par les islamistes, certaines exécutées dès qu'elles étaient enceintes, d'autres ont servi d'esclaves et ont donné vie à des enfants dans le maquis : comment vivent ces femmes, que peuvent-elles dire sur ce qu'elles ont vécu ? Aucune surface de réception n'est mise en place, entre elles, leurs enfants et la société civile. Le tabou, la terreur, l'horreur de savoir continuent à œuvrer dans le silence. Comment penser que cette fabrique étatisée du non-lieu n'annonce pas le pire? Comment envisager que cette réhabilitation ne soit pas une fabuleuse machine à produire de la réitération ? À nouveau, les distinctions entre assassins et victimes sont annihilées au profit d'une nébuleuse. Que dire de la manière dont la société civile se trouve privée de la possibilité de comprendre et donc de participer collectivement à l'écriture de l'Histoire, dans un pays qui a connu un million et demi de « martyrs » durant la guerre de libération, chiffre officiel donné par l'État algérien²⁴?

Ainsi, ni vivants ni morts, ni criminels ni victimes, ni responsables ni coupables. Une loi ordonne la poursuite d'un déni organisé et voté à la majorité! Comment penser que cette loi ne relève pas d'une terreur d'État? Et à qui sert-elle?

24. Ce chiffre fait l'objet d'une grande polémique entre les deux pays, Algérie et France, et d'un débat chez les historiens.

Cette absence de justice, qui vise l'anéantissement de la responsabilité, produit un message très paradoxal. Sous couvert de réhabilitation, se profile une autorisation au crime dans le social. Par conséquent, l'état de terreur a toutes les raisons de persister. Les associations de victimes crient à l'injustice. Elles se retrouvent une seconde fois meurtries par les effets féroces d'une loi qui, sous couvert de réconciliation, organise une oeuvre de silenciation et légitime en toute impunité le crime. Cette loi relève d'une terreur d'Etat et elle est liée à l'état de terreur qu'elle prolonge très fidèlement, en ordonnant l'effacement des catastrophes de cette guerre.

De l'amnistie à l'amnésie, il n'y a qu'un pas et quelques lettres. À chaque guerre, le déni se trouve rappelé à la rescousse pour dicter le texte de l'Histoire, afin qu'il ne puisse s'écrire à sa guise. Nous sommes loin du travail spontané de l'oubli, fondateur du mémoriel. Ici, la forclusion fait loi. Ce terme juridique a été repris par Jacques Lacan pour signifier les effets psychiques d'un signifiant (Nom-du-Père) non transmis, et de ce fait devenant irrecevable.

Ce qui semble faire mémoire en Algérie se loge dans la fabrique instituée d'un irrecevable qui interdit le deuil et la souvenance. La loi, à nouveau, est un non-lieu pour le mémoriel; que cette affaire ait été fondatrice de la colonialité, sans aucun doute. Mais, actuellement, elle se pratique de l'intérieur au nom de la République libre et indépendante. Les censures naissent et se nourrissent à cet endroit où sévit l'irrecevable des mémoires. Elles tentent de construire un semblant de loi et plus précisément une caricature de la loi, là où celle-ci est en défaut pour mener sa mission de protection des individus dans le social. Cependant, cette caricature de la loi ne fait que soutenir le sujet dans son recours à la logique de détournement, qu'il reprend à son compte. Puisque l'État organise la corruption de la loi, qui passe de sa fonction protectrice à un opérateur de destruction par la permissivité du crime, il ne reste donc plus qu'un rapport pervers à la parole ou une perversion incessante du rapport à la parole.

Les censures font tenir un semblant de barrière, à défaut de lois opérantes dans le social. En 1915, Sigmund Freud écrit:

«Là où la communauté abolit le blâme, cesse également la

répression des appétits mauvais, et les hommes commettent des actes de cruauté, de perfidie, de trahison et de barbarie dont on aurait tenu la possibilité pour inconciliable avec leur niveau de civilisation²⁵.»

Les censures internes (dont la moralisation du religieux) compromettent le devenir du sujet et du social. Désormais, sous les censures, se trouvent nourris et entretenus différents degrés de perversion qui continuent d'œuvrer dans le silence. Dans ce contexte, la «communauté» ne permet pas d'introduire des séparations pour les vivants entre le fantasme et l'interdit («je peux désirer tuer mais cela reste à l'état de fantasme puisque soumis à la loi, l'acte m'est interdit et, dans ce cas, il ne me reste plus que la scène du fantasme et de l'imaginaire»). La loi sur la réconciliation nationale nourrit la haine au niveau du singulier et du collectif, et la difficulté à penser l'autre (semblable et différent) comme porteur d'un potentiel de secours et de bienveillance. Ne sachant «qui est qui?», le sujet ne cesse de guetter et de traquer le suspect, à défaut de pouvoir l'identifier, le reconnaître et envisager sa responsabilité.

Le seul travail de «réhabilitation» possible réside dans le fait de donner nom, visage et histoire à cet autre, quand bien même il fut un cruel meurtrier. Sans cela, le lien social est un cauchemar éveillé. La peur tapisse le vivre-ensemble et rend impossible l'endormissement nécessaire à l'oubli. En d'autres termes, cette loi instituant l'effacement de la guerre intérieure fabrique l'inverse: *Ximpossible à oublier*. Les figurations du meurtre et leurs corollaires de violence risquent de se réitérer à l'infini, en empruntant bien d'autres formes dans le social. En effet, effacer le crime et la barbarie revient à les entretenir de manière illimitée et envahissante, et ainsi donner longue vie à *La Malédiction*, pour reprendre le titre du roman de Eachid Mimo uni.

25. Sigmund **FREUD**, «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort», *Lisais de psychanalyse* (1915), Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», Paris, 1981, p. 15.

Quand l'État tente de faire disparaître
la disparition qu'il a organisée

Au-delà de la situation de l'Algérie, la question se pose sur la manière dont le politique traite l'Histoire et la difficulté à l'examiner et à l'envisager, comme responsabilité du singulier et du collectif. Décréter l'oubli du meurtre, de la barbarie, de la guerre civile pour construire un semblant d'unité revient à tenter d'effacer les crimes et les massacres commis au nom de la loi de Dieu. Ne nous y trompons pas. Ce n'est pas tant la guerre intérieure que cette loi vise à effacer des mémoires des individus mais bien, plus précisément, l'implication politique de ces crimes. L'effacement n'est qu'une opération politique qui s'adresse au politique, la boucle est bouclée, passez votre chemin, rien à entendre et rien à voir... Si ce n'est que l'effacement (même bien organisé) localise à *blanc* le texte disparu. Il le fait ressurgir en tant qu'illisible. C'est ce que nous proposons ici d'envisager comme *terreur d'État*.

Entre 1993 et 1996, il y a eu entre 15000 et 20000 disparus en Algérie. Il s'agissait le plus souvent d'hommes de vingt à trente-cinq ans, enlevés car suspectés sans preuves de complicité avec le «terrorisme» et/ou considérés comme en risque d'être «contaminé» par les islamistes²⁶. Les forces de l'ordre cagoulées arrivaient en pleine nuit dans les maisons pour interpellier un homme en disant aux familles : « C'est juste pour un interrogatoire et on le relâche.» Ces interpellés ont connu un sort terrible: torturés jusqu'à la mort, ou encore sommairement exécutés. Dans tous les cas, ils ne sont jamais revenus et leurs corps n'ont jamais été restitués aux familles, ni enterrés dans la dignité, c'est-à-dire sous un patronyme. Il y a aussi eu de très nombreuses rafles dans les quartiers où les forces de l'ordre saisissaient sans distinction de jeunes hommes, le plus souvent dans des quartiers populaires de la ville.

Le Collectif des familles de disparus en Algérie signale qu'aucune liste de noms n'a été établie et qu'aucune institution

26. Voir le rapport du **COLLECTIF DES FAMILLES DE DISPARUS EN ALGÉRIE**, *Les Disparitions forcées en Algérie, un crime contre l'humanité, 1990-2000*, <www.algerie-disparus.org>, février 2016.

ne semble pouvoir répondre aux familles sur le sort de leurs enfants. Jusqu'à ce jour, des mères pleurent leurs fils, des femmes leur époux, leur père ou leurs frères. Les mères se réunissent sur une place, comme celles de la place de Mai à Buenos Aires, afin de réclamer le retour de leurs enfants et sinon la restitution des corps. L'État répond que ces disparitions sont le fait des islamistes qui, eux aussi, ont pratiqué des enlèvements, en majorité de jeunes filles et, dans une moindre mesure, d'hommes adultes. D'un côté, les islamistes enlevaient jeunes filles et femmes²⁷, et de l'autre l'État vidait aléatoirement les maisons. Il y aurait lieu de questionner cette étrange répartition des sexes au service de la terreur.

En 2015, l'État considère que le dossier des disparus est clos en se référant à la charte de «réconciliation nationale» qui prévoit le dédommagement financier des familles, à condition qu'elles signent un certificat de décès. Elles sont par conséquent sommées de déclarer mort un disparu dont le corps reste introuvable. La demande d'informations et le refus de signer l'attestation de décès sont un acte de refus de «faire disparaître la disparition». Les familles sont implicitement sommées d'accepter et de consentir à la terreur d'État. L'institution judiciaire est soigneusement maintenue en dehors de cette affaire. De nombreuses familles refusent - à juste titre — de se plier à cette loi de l'omerta. La terreur d'État par les disparitions forcées a été un instrument de guerre contre des innocents, simples citoyens accusés de s'être parfois trouvés au mauvais endroit au mauvais moment. À ce jour, il n'y a toujours pas eu d'enquête indépendante pour mettre en lumière ce qui s'est passé.

Aussi, la pratique quasi systématique de la torture par les forces de l'ordre, alors que les corps de très nombreux Algériens et Algériennes portent encore les marques des sévices pratiqués par les militaires français, n'est pas sans interroger. Et que dire de ce constat générationnel, entre pères/mères torturés pendant la guerre de libération et fils/filles pendant la guerre intérieure ?

27. Il y a très peu de récits sur ce phénomène, en dehors du très beau livre de Wahiba KHIARI, *Nos silences*, Elyzad, Tunis, 2009.

La loi de « réconciliation nationale » sert à effacer la terreur d'État et à construire dans et par le silence une forme de consensus. Ce à quoi les mères refusent de consentir en se réunissant dans les rues des villes. Elles apparaissent pour dire la disparition des corps de leurs enfants. L'État, par son refus de justice et de reconnaissance, se positionne en propriétaire des corps et non en gardien de ceux-ci dans leur dimension citoyenne. A nouveau réapparaît l'hypothèse que la terreur opère et s'installe par la prise des corps réels. Si l'islamisme, par le découpage des corps, la mise en morceaux, l'exposition, visait bien l'au-delà de la mort et un dessaisissement de l'humain, de sa sacralité, il apparaît que la terreur d'État opère, elle aussi, en « tuant le mort²⁸ » et propose aux familles de consentir à ce double meurtre (de l'individu et de la mort) par un dédommagement financier.

L'absence de reconnaissance par l'État de sa responsabilité et la volonté d'effacer les crimes ne peuvent que conférer au disparu une puissance terrifiante. A défaut de bordure (corps, tombe), le fantôme devient envahissant. Il est nulle part et donc partout. Ses cris fabriquent pour les vivants bruissements et murmures, refusant le silence, comme nous le verrons au chapitre 9. Comment traiter de cet étrange phénomène où l'État, censé protéger ses citoyens et veiller sur les interdits fondamentaux, tente de faire disparaître la disparition qu'il a organisée, sous couvert de « sécurité intérieure » ?

La loi de réconciliation nationale est donc paradoxalement l'organisation institutionnelle de l'effacement de la disparition. Au passage, les islamistes profitent de la possibilité légale qui leur a été donnée d'être lavés de toute responsabilité dans les crimes commis. Et ce pour que jamais ne se révèle et ne s'énonce la responsabilité de l'État. Comment sortir de cette dialectique état de terreur/terreur d'État alors que des milliers d'âmes d'hommes disparus sont en errance, sans corps ni noms ? Quelle forme d'asservissement cette situation produit-elle pour les vivants ?

28. Gilou GARCIA REINOSO, « Tuer la mort », in Heitor O'DWYER DE MACEDO (dir.), *Le Psychanalyste sous la terreur*, Matrice, Paris, 1988, p. 171.

Pour poursuivre sur la terreur d'État, rappelons que, entre avril 2001 et avril 2002, il y eut près de cent trente morts et cinq cents blessés occasionnés par une très forte répression de la population kabyle, une fois de plus. Remarquons que la loi dite de «réconciliation nationale» a été votée trois ans plus tard, confirmant ainsi que cette loi vise essentiellement l'impunité des crimes d'État. Le 8 avril 2001, un jeune lycéen de dix-huit ans, portant le prénom amazigh de Massinissa (roi numide), a été tué par des gendarmes dans les locaux de la gendarmerie nationale. Ce triste épisode a provoqué de nombreuses manifestations qui ont été très fortement réprimées dans le sang. Durant une année, il y eut de très violentes altercations entre la population kabyle et la police. Les manifestants réclamaient un respect de la vie humaine et une considération à l'endroit de la citoyenneté et de leur appartenance «nationale» qui tienne compte de leurs différences.

Les abus d'autorité et les crimes sont apportés pour seules réponses à une revendication légitime et citoyenne. Et ce alors que la population kabyle a déjà subi une longue histoire de répression et d'humiliation. La revendication amazighe de reconnaissance de la langue contrarie l'idéal de pureté arabe et, à ce titre, elle a toujours été malvenue. Au passage, les populations de langues berbère, kabyle ou autres (chaoui, rouarègue, m'zab) sont porteuses de la langue matricielle du territoire et de son histoire plurielle et métisse. Remarquons que l'évacuation des référents amazighs s'inscrit dans la volonté d'organiser l'effacement de l'histoire et des mémoires, au profit d'une histoire coloniale arabo-musulmane. Les luttes de l'État et des populations amazighes confirment que la différence interne est de l'ordre de l'irrecevable pour le politique algérien. La différence n'est pas perçue comme un bienfait, mais comme une menace de dislocation de la niasse «arabe».

Le politique est en difficulté pour sortir du colonial et
Waiter autrement des effets de la colonisation française,
sans recourir à une autre colonisation. Est-ce à dire pour
jutant que les occupations coloniales, quelles qu'elles soient,
Uiduisent des formes de fascination dont il est difficile de

sortir? Nous allons voir au prochain chapitre que les occupations coloniales de territoires orchestrent et induisent des impunités du politique, dont le fratricide est un effet majeur. Mais cela, est-ce suffisant? N'est-ce pas encore une façon d'éconduire la responsabilité des contemporains dans cette jouissance du fratricide?

Légitimité, fratricide et pouvoir

« Quelle immémoriale malédiction les condamnaient donc à la discorde? »

Rachid MIMOUNI, 1993¹.

« La république a été vendue... Si l'on ne punit les coupables, que nous restera-t-il que de vivre asservis aux auteurs de ces crimes? Car n'est-ce pas être un tyran que de faire impunément tout ce que l'on veut? »

SALLUSTE, 40 avant notre ère².

La question de l'impunité des criminels traverse les républiques, de façon manifeste et latente. Le politique est sous-tendu par des luttes profondes entre ce à quoi il aspire d'ouverture dans le vivre-ensemble et ce qui le fonde de clôture, de haine et de puissante culture du meurtre.

Les conséquences dans l'avenir de l'impunité du crime sont déjà au cœur de l'histoire de Jugurtha, roi du territoire ancêtre de l'actuelle Algérie (Numidie), né en 160 et mort en 104 avant notre ère. Ce roi, qui fait la fierté du peuple amazigh et donc de l'ensemble des Algériens, par sa puissance guerrière contre les envahisseurs romains, est devenu une

1. Rachid MIMOUNI, *La Malédiction*, *op. cit.*, p. 268.

2. SALLUSTE, *La Guerre de Jugurtha*, Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 61.

légende vivante. Cette figure historique s'est probablement consolidée au moment de la colonisation française et de la guerre pour l'indépendance. La légende, telle qu'elle se transmet dans les imaginaires et les récits, confirme l'hypothèse freudienne du travail de reconstruction à l'œuvre chez le sujet et dans l'imaginaire des peuples. Le récit du héros légendaire fait écran, dans son exceptionnalité, à une tout autre histoire, celle qui véhicule une jouissance du fratricide.

Freud avait repéré le mensonge inhérent à cette fabrique du héros, supposé avoir commis seul l'acte. Autrement dit, le héros s'accapare le pouvoir, et pour cela il est l'auteur d'une double élimination: celle de l'ennemi et celle des frères avec qui il a commis le meurtre. La question du pouvoir est centrale dans la formation de la figure du héros. Il s'agira de l'examiner de cette place refoulée où il advient à son pouvoir par l'élimination des frères. La solitude supposée de son acte héroïque masque donc un meurtre et une évacuation de ceux qui lui ont permis de conquérir ce pouvoir. Arrivés bientôt au terme de cet ouvrage, nous pouvons proposer l'hypothèse que le politique se soutient d'un conflit constant entre liberté et terreur, entre ouverture et clôture, et enfin entre fraternité et fratricide. Nul tissage du politique (et du subjectif) ne se maintient sans risque de basculer d'un côté plutôt que de l'autre. La liberté de parole comme les interdits fondamentaux ne relèvent pas de l'acquis, ils recèlent bien des *retournements*, *détournements* et *refusements*. Ils exigent donc une remise au travail permanente.

Aujourd'hui, les guerres de conquête n'ont nullement disparu, elles se poursuivent avec d'autres signifiants. Ainsi, les questions relatives aux destins des crimes impunis méritent de se poser autant pour les chefs tyranniques que pour les régimes dits démocratiques. L'historien Salluste rapporte ce discours à l'assemblée populaire de Rome du républicain Memmius, en pleine guerre contre Jugurtha: «Car pour ce qui est de la servitude, lequel d'entre vous osait s'y refuser? Quant à moi, quoique à mes yeux la suprême honte pour un homme *de cœur soit de recevoir un affront sans le punir*, je souffrirais aisément qu'en raison de leur qualité de citoyens vous fissiez grâce à *ces criminels*, si cette compassion ne devait

aboutir à votre perte. *Car eux, avec leur impudence ordinaire, ne se contenteront pas de l'impunité pour le passé, si on ne leur enlève pas la liberté de mal faire pour l'avenir; et vous vivrez dans une éternelle inquiétude, quand vous vous apercevrez qu'il vous faut accepter la servitude, ou défendre votre liberté par les armes*³» (souligné par nous).

Jugurtha, le héros fraticide

La figure légendaire de Jugurtha suscite un débat souvent méconnu autour de l'impunité des crimes au sein des républiques et de la manière dont celles-ci les masquent en fonction de leurs intérêts politiques ou économiques. Ces derniers, étalons de pouvoir, sont au centre des conquêtes de territoires. Jugurtha, notre héros contre l'Empire romain, est connu pour sa puissance guerrière qui suscite jusqu'à ce jour une admiration sans faille. L'image de sa force glorieuse aide probablement aujourd'hui à réparer le profond sentiment de *hogra* instillé par l'oppresseur. Néanmoins, cette belle légende évacue le cœur battant de l'histoire de ce héros, laquelle succombe très simplement à l'oubli. Par sa naissance, Jugurtha est un enfant dit « naturel ». Son père Mastanabal, de culture grecque et punique, est le frère de Micipsa, roi de Numidie. Tous deux sont les fils de l'ancien roi Massinissa, figure emblématique de ce territoire. Jugurtha est donc le neveu de Micipsa. A sa naissance, il ne sera pas reconnu comme héritier de la famille royale, car Jugurtha est né de l'union de son père et d'une concubine/esclave, c'est-à-dire d'une « femme libre ». Cette naissance dite illégitime l'exclut de l'héritage : Jugurtha est pour la royauté ce que Jean El Mouhoub Amrouche a nommé le « bâtard » (voir *supra*, chapitre 3), terme qu'il emploie par ailleurs pour désigner le vécu de l'Algérien « indigène », « privé d'ascendance et de descendance ». Alors, comment Jugurtha va-t-il renverser sa situation d'exclusion de la royauté en devenant roi de Numidie ? Et vers quelles voies le mène son histoire d'enfant illégitime ?

Micipsa prend acte des talents de Jugurtha lorsqu'ils lui sont rapportés tant de l'intérieur que de l'extérieur de la Numidie. Le roi dira à ce neveu «mal né»: «En Espagne, le nom de notre famille a brillé d'un nouvel éclat. Enfin, chose difficile, ta gloire a triomphé de l'envie.» Cette dernière phrase, quelque peu énigmatique, s'éclaire si l'on précise que ce roi était très embarrassé par la force de ce jeune, qu'il considérait au fond de lui comme un ennemi potentiel de sa royauté. Mais comme le général de Numidie tiendra des propos très élogieux à Micipsa sur Jugurtha, ventant ses qualités de guerrier et de stratège, le roi se retrouve coincé. Il souhaite l'éloigner, car celui-ci constitue une menace. Cependant, en l'évinçant, il risque de le pousser à se rebeller, voire à entrer en guerre. Micipsa va développer un stratagème en faisant de Jugurtha, son ennemi, un allié. Pour cela, il l'adopte et le reconnaît en tant qu'enfant légitime, au même titre que ses deux fils, pour déjouer sa propre «envie» de l'éliminer. Cette adoption ne règlera en rien, pour Jugurtha, les désastres de son sentiment d'illégitimité, malgré ses pouvoirs guerriers.

Jugurtha n'est pas dupe des véritables sentiments du roi, son oncle paternel. Il sait que l'affection affichée n'est qu'apparente et que sa reconnaissance comme fils masque la crainte d'une guerre interne. À l'approche de sa mort, le roi convoque ses plus proches pour annoncer la nouvelle de l'adoption de Jugurtha. S'adressant à lui en présence de cette assemblée, il dit: «Tu étais un petit enfant, Jugurtha, sans père, sans espérance, sans ressources. Lorsque je t'ai appelé à l'héritage de ma couronne, c'était dans la pensée que ces bienfaits me vaudraient de ta part une affection égale à celle de mes propres enfants, si je venais à en avoir. En cela je ne me suis pas trompé. Sans parler de tes autres prouesses, tu viens à ton retour de Numance de nous couvrir de gloire, moi et mon royaume, et par ta valeur tu as rendu plus étroite encore l'étroite amitié que nous portent les Romains⁴.»

Nous sommes à l'époque où Rome dominait une grande partie du Bassin méditerranéen, après sa victoire sur Carthage.

4. *Ibid.*, p. 15.

L'historienne Houaria Kadra, spécialiste de cette période, nous apprend que la Numidie fournissait aux Romains du blé et des éléphants, utilisés comme arme de combat - rappelons que la prétendue *offense* évoquée pour justifier la conquête française de 1830 sera également liée à une dette de blé contractée par la France envers l'Algérie et demeurée impayée (voir *supra*, chapitre 2). Micipsa a inscrit Jugurtha dans la succession au trône alors qu'il avait deux autres fils plus jeunes : Hiempsal et Adherbal. Le premier est décrit comme étant jaloux des succès de son frère et méprisant à son égard, lui rappelant à la moindre occasion son statut d'«enfant naturel» et donc son illégitimité. Dès le premier rassemblement de la fratrie, après la mort du roi, pour discuter des questions de gouvernance, le sentiment de *Y offense* revient: «Hiempsal, relate Salluste, nature orgueilleuse, et qui depuis longtemps méprisait Jugurtha pour l'infériorité de sa naissance du côté maternel, s'assied à la droite d'Adherbal, afin d'empêcher Jugurtha d'occuper la place d'honneur chez les Numides. Hiempsal rappelle à Jugurtha qu'il doit sa place dans le royaume par l'adoption et, à ce titre, *il n'en est pas l'enfant légitime*. Jugurtha [est] *profondément blessé, offensé, humilié...* Aussi, dès ce moment, rongé de colère et de crainte, il machinait, combinait tout entier à cette seule pensée des plans pour s'emparer de Hiempsal par ruse⁵. »

Nous retrouvons ici *offense*, *humiliation* et *mépris*, signifiants condensés dans la langue arabe algérienne par le mot polysémique de *hogra*. Ces trois états, désignant une profonde blessure de l'être, bien qu'ils s'inscrivent dans des registres différents, constituent une forme de meurtre du dedans. La violence qui s'exerce en retour sur l'émetteur en est une conséquence logique. Il serait intéressant d'ailleurs de réexaminer chacune des guerres à partir de cette question de l'*offense*. Notons *off offense* et «offensif» (terme du lexique guerrier) proviennent du même mot. L'*offense*, ressentie et éprouvée, semble susciter de manière quasi irrémédiable une attaque offensive.

5. *Ibid.*, p. 25.

La légende relatant la conquête française comporte aux moins deux *offenses*: des propos humiliants sur l'islam dont on dit qu'ils furent tenus par des représentants français. Et, en réaction, ces derniers ont reçu un coup d'éventail de la part du dey, vécu par eux comme *offensant*. *L'offense* a constitué une opportunité pour la conquête. La France attaque le port de Sidi-Ferruch dans la baie d'Alger. Cette histoire quasi légendaire conserve la question de l'*offense*. Si ce n'est que la véritable *offense* est cachée et refoulée. Elle se situe pour la France dans le contexte de sa défaite de 1815 face à la Grande-Bretagne et à la coalition européenne. La guerre entre ces deux pays se poursuivra par le biais des vellétés d'expansion au sein des colonies, qui serviront à maintenir les rivalités entre empires. Ainsi, nous remarquons très nettement que les territoires colonisés deviennent les armes d'une guerre qui se poursuit, ailleurs bien sûr, sans livrer sa véritable bataille.

Jugurtha, *offensé*, va se venger de ce rappel sur son illégitimité en menant une guerre fratricide sanguinaire, qui sera doublée d'une guerre contre Rome. L'une est liée à l'autre. La guerre contre l'étranger et pour la liberté sera la suite d'une guerre fratricide, méticuleusement masquée par les légendes, les mythes et la fabrique du héros. Le déroulement sur une même terre et dans une temporalité identique entre guerre de l'intérieur - fratricide - et guerre vis-à-vis de l'occupant étranger interpelle. Est-ce à dire que nous retrouvons là la scène matricielle de la guerre d'indépendance, en tant que ce trait de répétition se joue du temps? À quelle «immémoriale malédiction» (Rachid Mimouni) sommes-nous condamnés?

Assez rapidement après cet épisode *à l'offense (mépris/humiliation)*, Jugurtha tue son frère Fiiempsal et livre une guerre sans merci à Adherbal. Après ce premier meurtre, la Numidie va être plongée dans la «terreur⁶». Le territoire sera coupé en deux, chacune des parties soutenant un des frères (Jugurtha et Adherbal). Une guerre entre deux fils, l'un considéré comme légitime et l'autre pas. Adherbal interpelle le Sénat à Rome

6. *Ibid.*, p. 21.

afin qu'il intervienne dans cette lutte fratricide qui lui paraît profondément injuste. Jugurtha est très fort dans l'art de la corruption et du *détournement*. Il engraissera le Sénat et les politiques romains de la République en quantités colossales d'or et de blé, avec l'espoir qu'ils couvrent ses crimes, et ce de manière républicaine!

Sur place règne une grande anarchie, et les combats se mènent sans relâche. Jugurtha, décrit comme puissant et fort, aura rapidement raison d'Adherbal. Le partage du territoire entre les deux frères par Rome ne convient point à Jugurtha, bien décidé à être l'unique successeur. Une fois de plus, le sentiment d'illégitimité mène le sujet qui en souffre à une «envie» folle de possessivité et au règne du sans-partage. Salluste raconte que les Romains sont très séduits par les présents de Jugurtha. Ils n'interviennent pas plus que cela sur sa position de criminel et le laissent impuni pour nourrir leur appétit de corruption. Malgré les appels au secours d'Adherbal traqué à mort par Jugurtha, Rome reste le témoin silencieux et immobile de cette guerre entre frères. Le témoignage d'Adherbal auprès du Sénat est bouleversant. Il reprend pleinement la question de la naissance, c'est-à-dire d'un droit de sang, et pointe l'«imposture» de Jugurtha. Selon lui, ce dernier est un usurpateur qui fait fi de la parole paternelle. La question de l'ennemi du dedans relayant l'ennemi du dehors ressurgit clairement. D'une guerre à l'autre, la guerre dite légitime (contre l'ennemi étranger) cacherait-elle pour un temps l'ennemi du dedans (le frère) ?

Adherbal au Sénat de Rome : « Moi qui, hier encore roi puissant par ma naissance, par ma renommée et mes ressources, aujourd'hui défiguré par le malheur, réduit à l'indigence, n'espère plus qu'en un secours étranger, qu'il serait de la dignité romaine d'empêcher l'injustice et de ne pas permettre à un roi, quel qu'il soit, de s'agrandir par le crime... Hélas! Malheur à moi! Est-ce là, ô mon père Micipsa, le fruit de tes bienfaits? Fallait-il que celui dont tu avais fait l'égal de tes fils et l'associé de leur trône, fût précisément le destructeur de ta race? Notre famille ne connaîtra-t-elle jamais le repos ? Vivra-t-elle toujours dans le sang, dans le combat ? Dans l'exil? Tant que les Carthaginois furent debout, nous

trouvions naturels les maux que nous avons à supporter; l'ennemi était sur nos flancs... Lorsque ce fléau eut été chassé d'Afrique, nous vivions heureux et tranquilles⁷.»

Jugurtha, impuni pour son premier crime, réitère le meurtre sur son autre frère Adherbal, avec la complicité passive du Sénat romain. Rome préfère fermer les yeux sur le crime et propose un compromis entre les deux frères, plutôt que de prendre le risque d'y perdre ses avantages en blé, or, argent et animaux de guerre. Jugurtha, loin des lois de la République, poursuit une guerre inlassable vis-à-vis de son frère d'adoption: pillages, meurtres, dévastations des villes et des campagnes. Son éprouvé d'illégitimité le pousse à vouloir à tout prix accéder au pouvoir absolu : être le fils unique. Il devient criminel et fera mourir Adherbal sous la torture. L'historienne Houaria Kadra, qui détaille les guerres de Jugurtha, rapporte que les Romains avaient aussi utilisé les différentes rivalités fratricides entre Jugurtha et Hiempsal/Adherbal, et entre Jugurtha et un autre demi-frère par le père, Gauda.

La République romaine vit le second crime de Jugurtha comme une *offense*, et l'historienne d'expliquer: «Il fallait venger l'outrage infligé à Rome⁸. » Rome déclenche alors la guerre contre Jugurtha. Une guerre féroce qui durera sept ans - quasiment la même durée que la guerre de libération algérienne. Houari Kadra relate dans le détail ces combats cruels. Nous lui emprunterons les précisions qu'elle donne et qui manquent dans le texte de l'historien romain Salluste.

Jugurtha, allant de ruse en ruse, mènera de terribles batailles contre les troupes romaines. Il sera insaisissable malgré une traque infernale. Les Romains devront redoubler de stratagèmes et utiliser tous les moyens possibles pour le capturer. L'*offense* se trouvera ici dans le fait de rendre impuissantes les forces de l'empire. Les hommes politiques de la République de Rome seront divisés, entre ceux qui se contentent d'être corrompus et de le protéger, et ceux qui s'insurgent contre la transgression des lois de la République. Ils feront appel à

7. *Ibid.*, p. 25.

8. Houaria KADRA, *Un Berbère contre Rome*, Arléa, Paris, 2005.

Bacchus, roi de Mauritanie et beau-père de Jugurtha, afin qu'il piège son gendre. Nous sommes aussi en pleine guerre familiale : fratricide et quasi filicide. Les Romains promettent à Bacchus, en contrepartie, d'agrandir son territoire et de régner sur la Numidie et le pays maure. Pendant sept ans, Jugurtha reste vainqueur et narguera la puissance romaine. Mais son beau-père Bacchus, qui lui avait promis protection, le trahira et le livrera aux Romains. Gauda, demi-frère de Jugurtha par le père, sera installé pour régner sur ce territoire, après avoir fait alliance avec Rome.

L'impunité des crimes au sein de la République

Jugurtha, l'«homme libre», est celui qui ne cesse d'affirmer qu'«il n'est pas romain». Voici ce que la légende algérienne retient de ce héros: son refus de l'asservissement et une définition héroïque du soi, dans une opposition à l'autre. Mais ce positionnement par opposition est une autre forme d'asservissement qui empêche les sujets de trouver leurs propres marques. Ils restent, de ce fait, englués dans une définition du soi par l'autre (celui qui n'est pas romain). Le champ de l'indétermination est à nouveau bouché et pris dans une logique binaire. Les propos précités du républicain Memmius sur les effets de l'impunité de Jugurtha lors du premier meurtre fratricide sont à cet égard éloquents: «Pour ce qui est de la servitude, lequel d'entre vous osait s'y refuser?» Il précise d'ailleurs: «N'allez pas en épargnant les criminels perdre les honnêtes gens. Mieux vaut dans la vie politique laisser un bienfait sans récompense qu'un méfait sans punition; la vertu mal récompensée n'en devient que plus paresseuse; la méchanceté, elle, en devient plus audacieuse.»

Cet enfant illégitime, figure du héros légendaire, fait écran à la scène fratricide orchestrée avec la complicité de la République. Dans ce paysage, un détail attire l'attention: notre héros illégitime est passé maître dans l'art de la corruption et du *détournement* des lois, des institutions et enfin du

politique. Nous sommes *presque* dans l'actuelle République algérienne .

Jugurtha et ses fils sont capturés et amenés à Rome, où ils subiront de terribles humiliations. Jugurtha est torturé au nom de l'*offense* infligée aux Romains puis emprisonné sans nourriture dans une grotte. Il mourra six jours plus tard. Les conséquences de cet épisode nous paraissent encore plus intéressantes. La République romaine connaît sa première guerre civile en 88, suite à la guerre contre Jugurtha. Selon Haouria Kadra, deux personnages, Sylla et Marius, se disputent le succès de sa capture. La guerre civile menace la République, chacun des deux voulant s'approprier le titre de héros de la guerre contre Jugurtha. Mais l'Histoire ignore la souvenance... La guerre se profile contre les Gaulois, ceux-là mêmes dont les descendants supposés viendront plus tard sur le territoire jadis contrôlé par Rome.

Etrange histoire des territoires et des peuples où rien du passé ne semble pouvoir passer, en perpétuelle résurgence et pourtant indisponible à la mémoire. Les territoires semblent ainsi contenir une mémoire de l'*offense* et de la guerre, qui, tout en faisant l'Histoire, se joue du temps. De guerre en guerre, l'immémorial cherche demeure dans la souvenance et celle-ci lui est de toutes parts refusée. La bataille se poursuivra entre les Romains et les Gaulois. Et Salluste de dire: «L'Italie tout entière en trembla. Depuis cette époque jusqu'à nos jours, les Romains ont cru que si tout le reste du monde s'inclinait aisément devant leur valeur, avec les Gaulois, c'était ¹⁰

10. L'impunité des crimes au sein de la République algérienne, nous l'avons vu, est une affaire actuelle et épineuse. Le non-lieu du crime frappe indistinctement islamistes et agents de l'État. Cette situation prolonge confusion et brouillage quant à pouvoir établir des registres de responsabilités, d'histoire et de gouvernance. Il est intéressant de remarquer qu'à nouveau les uns et les autres en lutte se retrouvent mis sur le même plan par la « loi de réconciliation nationale », au détriment d'une société civile qui a soif de compréhension, d'éclairage et d'apaisement. Cette loi ne facilite pas la sortie de la terreur. Ce qui permet à la corruption et aux perversions variées de se déployer dans l'ombre. Difficile dans ce contexte pour les sujets de faire du droit un tiers salutaire et protecteur, car rien n'arrête l'homme livré à son anarchie pulsionnelle et sa nature profondément criminelle et incestueuse.

une lutte, *non pour la gloire mais pour la vie*¹¹ » (souligné par nous).

Les questions d'occupation et de domination des territoires activent avec férocité les luttes fratricides. Ce constat n'est toutefois valable que si l'on précise que le fratricide est aussi la part immémorielle du politique. Les guerres civiles, une fois de plus, constituent le retour en acte de l'élément refusé du politique. De la fraternité au fratricide, il y va d'une mémoire du politique dans laquelle coexistent l'oubli et *Ximpossible à oublier*. Dans certaines conditions, le mécanisme du refoulement est prédominant (tradition démocratique) et fabrique de l'oubli, et, dans d'autres, la marche de ce mécanisme est «boiteuse», laissant béant *Ximpossible à oublier* du fratricide.

La fraternité républicaine est un retournement du fratricide, constitutif du politique. En 1970, Jacques Lacan dira: «Ces énergies que nous avons à être tous frères prouvent bien évidemment que nous ne le sommes pas. Même avec notre frère consanguin, rien ne nous prouve que nous sommes frères - nous pouvons avoir un lot de chromosomes complètement opposés. Cet acharnement à la fraternité, sans compter le reste, la liberté et l'égalité, est quelque chose de gratiné, dont il conviendrait qu'on aperçoive ce qu'il recouvre. Je ne connais qu'une seule origine de la fraternité - je parle humaine, toujours l'humus -, c'est la ségrégation. Nous sommes bien entendu à une époque où la ségrégation, pouah. Il n'y a plus de ségrégation nulle part, c'est inouï quand on lit les journaux. Simplement, dans la société - je ne veux pas l'appeler humaine parce que je réserve mes termes, je fais attention à ce que je dis, je ne suis pas un homme de gauche -, je constate que tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation et, au premier temps, la fraternité^{11 12}.»

La ségrégation construit des sujets en situation d'exception, c'est-à-dire hors des lois communes des interdits fondamentaux. Cet état permet à la fraternité de retrouver son tissage meurtrier d'origine. Or, dans la colonie, ségrégations,

11. SALLUSTE, *La Guerre de Jugurtha*, op. cit., p. 207.

12. Jacques LACAN, *L'Envers de la psychanalyse (1969-1970). Séminaire XVII*, Seuil, Paris, 1991, p. 131.

meurtres de masse et censures ont été fondateurs du lien social. Ils émergent sous les oripeaux de l'universel. A ce titre, ils sont *Ximpossible à oublier* du politique (et du subjectif) en son actualité.

La légitimité que s'octroie la conquête française

Nous proposons dans ce travail de rendre les effacements spécifiques de la colonialité traduisibles en lettres lisibles. Dans ce processus de reconstruction de l'arrière-scène de l'Histoire, nous découvrons que la colonialité se conforte de bien des mythes et légendes, élaborés pour consoler des fils orphelins et déshérités en panne d'histoire. Ces «immigrés, enfants perdus de la culture chrétienne^{13 14}» sont venus en héros conquérants de ces autres «sauvages», devenus des fils illégitimes. Les premiers colons étaient clairement au temps de la conquête les «indésirables» de la jeune République française. Et Lamartine de commenter en 1834: «Messieurs, voilà la colonisation! Elle ne crée pas immédiatement les richesses, mais elle crée le mobile du travail; elle multiplie la vie, le mouvement social; *elle préserve le corps politique, ou de cette langueur qui l'énerve, ou de cette surabondance de force sans emploi, qui éclate tôt ou tard en révolution et catastrophe*!" » (souligné par nous).

La croyance de l'ordre colonial en l'existence d'une terre dépourvue d'Histoire et de savoir véhicule du *blatte*. Cette croyance masque une autre réalité de la future République française: la peur et la menace d'une terrible lutte politique entre les monarchistes et les républicains sur son territoire, qu'il faut conjurer tel un mauvais sort. Le spectre de la guerre

13. Jacques **LACAN**, *Séminaire VII*, «Le transfert», leçon du 10 mai 1961, Seuil, Paris, 2001 : «À la vérité, il y a là un thème qui vaudrait bien que l'on considère dans la genèse historique de ce que l'on appelle le colonialisme, et qui est celui d'une émigration qui n'a pas seulement envahi des pays colonisés, mais qui a aussi ouvert des pays vierges. La ressource donnée à tous les *enfants perdus de la culture chrétienne* vaudrait bien qu'on l'isole comme un ressort éthique, que l'on aurait tort de négliger au moment où l'on en mesure les conséquences. »

14. Cité par Olivier **LE COUR GRANDMAISON**, *Coloniser, exterminer, op. cit.* -< p. 13.

civile avait aussi frappé Rome après la capture de Jugurtha et sa mise à mort. La République romaine est donc passée d'une guerre (contre Jugurtha) à l'autre (guerre civile). Plusieurs siècles plus tard, les descendants gaulois récupérèrent en conquérants le poumon agricole de leurs ex-ennemis. D'une guerre à l'autre. Le *blanc* du territoire sert à masquer aux conquérants français la poursuite pour eux de cette ancienne guerre de conquête des territoires (Romains/Gaulois).

La colonialité se construit comme un puissant mythe de naissance pour les deux parties du territoire. En réalité, la conquête est la prolongation d'une autre histoire. La France s'octroie une légitimité dans cette invasion, *au nom du passé latin du territoire*, alors que le véritable motif se situe dans la rivalité entre les deux empires (France/Royaume-Uni). Et dire que l'Algérie indépendante fera appel à la *conquête arabe* pour sortir de la domination française et légitimer son existence...

La conquête française s'est donc autorisée du passé romain de ce territoire. Il a été question de s'installer en lieu et place des vaincus (les Romains) et de faire perdurer l'*offense* éprouvée contre le Royaume-Uni, en la faisant vivre aux «indigènes». Y aurait-il donc un imaginaire des conquêtes et de la prise de possession des territoires? L'historien Todd Shepard redécouvre ce lien de continuité entre la conquête française et l'histoire romaine du territoire. Les termes qu'il emploie montrent, là aussi, que cet imaginaire est une affaire de succession et de légitimité pour la France. L'Algérie, dans ce cas, était loin d'être une terre sans Histoire. Au contraire, ce territoire est trop plein de mémoires passées mises à *blanc* pour s'autoriser la prise de possession du territoire, de l'Histoire et des esprits de ses habitants. L'Algérie était un lieu-archive commémorant d'autres batailles de conquête européenne. Ainsi, l'immémorial contient les éléments d'une détermination historique sans faille. La violence de l'Histoire devient la trame du présent politique.

Nul dégagement à l'horizon: «Seulement trois ans après l'occupation d'Alger par l'armée française, celle-ci invita des archéologues à se rendre sur le territoire et, en 1837, établit une commission d'exploration des ressources archéologiques

d'Algérie. À la fin des années 1880, l'École française de Rome, nouvellement créée, encouragea tous les archéologues et antiquisants qu'elle accueillait à faire des recherches en Algérie. Toute cette érudition donna du crédit aux comparaisons que tissaient les militaires, les autorités politiques et un nombre grandissant de chercheurs, entre le gouvernement de l'Afrique du Nord par la Rome antique et les efforts de domination de cet espace par la France, mettant en parallèle leur entreprise de mise en ordre et leur rôle de porteurs de la civilisation à l'Afrique du Nord. Cela permettait de présenter la présence française comme restauratrice de l'ordre dont les invasions arabes et musulmanes avaient causé la ruine. Cette idée fut directement exprimée par de nombreux chercheurs spécialistes du monde antique. Un exemple significatif d'une exagération scientifique parmi d'autres fut l'affirmation selon laquelle le territoire algérien avait été le grenier à blé de l'Empire romain, ce qui conduisait à penser que les Ottomans et les indigènes avaient détruit cet héritage¹⁵.»

L'immémorial serait une forme de mémoire spectrale hyperagissante dans l'histoire et la géographie des territoires (voir *supra*, chapitre 6), concernant la mémoire refoulée de la Mitidja, haut lieu des combats durant la guerre d'indépendance et territoire de terreur pendant les années de guerre intérieure. Ce qui est indisponible à la mémoire du sujet et du politique se logerait-il ailleurs, au plus lointain de l'Histoire et à la surface des terres ?

La littérature coloniale de cette époque construit le mythe d'une France conquérante qui se propose de réparer les gloires de l'Empire romain, «saccagées» par l'arrivée des Arabes. Les propos de l'écrivain Louis Bertrand (1866-1941) sont à cet égard éloquentes, révélant cette croyance à l'œuvre dans les travaux et romans de cette époque. Les Gaulois cessent d'être en guerre avec les Romains. Leurs descendants viennent les sauver du naufrage arabo-islamique pour poursuivre, dans l'imaginaire et le réel des conquêtes, une rivalité d'empires contre le Royaume-Uni. Ce mythe ancre la colonie française

15. Todd **SHEPARD**, «Plus grande que l'Hexagone», in *Made in Algeria. Généalogie d'un territoire*, *op. cit.*, p. 166.

dans son histoire latine et européenne. Une puissante part mythologique détermine le cours de l'Histoire.

L'Algérie est alors un espace où se déploie l'esprit de l'Europe. Dans son « Petit guide pour des villes sans passé », Albert Camus écrit: «La douceur d'Alger est plutôt italienne. L'éclat cruel d'Oran a quelque chose d'espagnol. Perchée sur un rocher au-dessus des gorges du Rummel, Constantine fait penser à Tolède. Mais l'Espagne et l'Italie regorgent de souvenirs, d'œuvres d'art et de vestiges exemplaires. [...] Les cités dont je parle au contraire sont des villes sans abandon et sans attendrissement. [...] Ces villes n'offrent rien à la réflexion et tout à la passion¹⁶.» Les villes algériennes, dans le propos camusien, sont dépourvues de mémoire et d'histoire «propres». Elles sont devenues *blanches* pour inscrire de la réminiscence, venue d'ailleurs: l'Europe est extrêmement présente. Ces villes deviennent européennes dans la vision quasi hallucinatoire du conquérant. Elles épousent parfaitement la langue, l'Histoire et la géographie des colons, qui deviennent les véritables autochtones. L'« indigène » disparaît tout simplement dans cette logique de négativation. Il est l'hétérogène mal venu du lieu.

L'effacement permet à l'«Afrique française» de prolonger sans difficulté ni questionnement l'«Afrique latine» (Louis Bertrand). Pour Louis Bertrand, en Algérie, Rome est pleinement visible. La colonialité est dépourvue de commencement, la latinité y est éternelle, de l'Empire romain à l'Empire français. Il n'y a plus ni appropriation ni expropriation de ce territoire, mais continuité légitime de culture, de religion et de langue matricielle. L'univers latin est déjà là, en attente d'être réoccupé par qui de droit. Ce point est essentiel pour entendre comment la colonialité, *pour les cobns et les colonisés*, se construit comme mythe de naissance, qui porte une récupération (pour les conquérants) et une disparition (pour les «indigènes» qui, à leur tour, seront hantés après l'indépendance par ce même fantasme). Une hallucination de l'objet «latinité» sur un temps continu, qui véhicule de

16. Albert CAMUS, «Petit guide pour des villes sans passé», in *Noces (suivi de l'été)*, Gallimard, coll. «Folio», Paris, 1959, p. 125.

manière conjointe la naissance et la mort, et dont la terre est le lieu: «Ainsi, écrit Louis Bertrand, s'est entretenue la tradition séculaire qui faisait de l'Afrique la tributaire de l'empire. Mais plus que tout le reste, les ruines romaines qui l'enserrent comme *d'un réseau ininterrompu perpétueraient la mémoire obscure de cette tradition. Le sceau de Rome y demeurerait partout visible*. C'est pourquoi lorsque les Français, les Espagnols et les Italiens s'y précipitaient de nouveau au lendemain de 1830, ils purent avoir l'illusion de rentrer dans leur domaine abandonné et de reprendre leur bien. Il y a tout lieu de penser que cette *entreprise de possession est définitive*¹ » (souligné par nous).

Cet envahissement spectral de la latinité du territoire est source d'un tel aveuglement qu'il nécessitera par tous les moyens la disparition forcée de l'autochtone («indigène»). Ce dernier, étranger à ce territoire ancien de Rome, est à faire disparaître. C'est le sens de la colonie de peuplement consistant à forcer l'inversion entre colons (conquérants) et «indigènes», qui doivent devenir minoritaires. L'historien Olivier Le Cour Grandmaison explique: «Par leur seule présence enfin, les colons construiront un rapport de force qui leur sera d'autant plus favorable que l'"élément arabe", sachant sa situation irréversible et sans espoir de recouvrer ses terres, "s'isole de plus en plus et peu à peu se dissout", estime Tocqueville, qui a observé le phénomène dans la ville d'Alger et ses environs. Il est donc convaincu que la population musulmane décroîtra sans cesse, tandis que la population chrétienne augmentera... Nul doute, Tocqueville se souvient de ce qu'il a appris aux États-Unis^{17 18}.»

De bout en bout, la colonie porte un projet de naissance et donc de mort, qui se décline différemment : renaissance pour les uns, disparition et mort en masse pour les autres. De fait, la logique binaire en est constitutive. L'effacement de la raison coloniale est l'outil de réécriture d'une histoire mythique,

17. Louis **BERTRAND**, *Africa*, Albin Michel, Paris, 1933, p. xvm (cité par Nabile **FARÈS**, *Maghreb, étrangeté et amazighité*, op. cit., p. 104).

18. Cité par Olivier **LE COUR GRANDMAISON**, *Coloniser, exterminer*, op. cit., p. 112.

qui se veut officielle et encre du politique. La conquête lue depuis ce chaînon manquant de la latinité constitue en creux les fondements d'une légitimité historique pour les conquérants. Les «fils indésirables» à la patrie française inventent en cette terre conquise la réhabilitation et la légitimité tant espérées.

Le mythe de la colonialité pose une inversion très claire entre les catégories du familier et de l'étranger. L'autochtone frappé d'étrangement est à évacuer du champ, puisqu'il contrarie la vision de retrouvailles. Sa disparition s'impose pour construire un univers pleinement familier, latin, celui d'un entre-soi. La question de la pureté dans la colonialité sert à construire une Europe «blanche» unifiée. Et pour cause, Alger est bien nommée «Alger la blanche» par les colons - une expression encore actuelle...

Le mythe de naissance emprunte les oripeaux de la race à perpétuer. La sexualisation des relations¹⁹ par le biais de la formation de dominants et de dominés (renvoyant à la possession), par les signifiants et les pratiques en usage durant la colonisation et la guerre, donne à la naissance latine sa dimension sexuée : viols très répandus des femmes et jeunes filles, émasculatation des hommes et mutilation des corps de manière constante, fabrique des impuissances masculines par la torture (gégène), etc. D'un côté, il s'agit de féconder l'Empire romain et, de l'autre, de mener une politique hygiéniste de reproduction des «Européens». Rappelons que «Européens» est la désignation historique des colons.

L'Empire latin est la scène originaire de l'Empire français. La France conquérante se lie imaginativement à un partenaire dédoublé, tantôt latin (à sauver, aimer, protéger, glorifier) et tantôt «indigène» (à haïr, violenter, détruire, faire disparaître). Nous sommes là au cœur de la scène mythique et passionnelle de la colonialité.

19. Sur cet aspect, voir Catherine **BRUN** et Todd **SHEPARD** (dir.), *Guerre d'Algérie, le sexe outragé*, CNRS Éditions, Paris, 2016.

La scène passionnelle de la colonialité

Les traces romaines du passé dans ce territoire paraissent, pour l'halluciné, bien plus pourvues de vie et de réalité que les habitants réduits à des « ombres » d'un passé sans avenir, selon Louis Bertrand. Il se produit une inversion des champs du visible/invisible, vivant/mort, passé/présent. L'hallucinatoire permet de donner aux traces visibles un corps vivant et une force d'omniprésence, et ainsi d'inscrire des retrouvailles avec l'objet perdu (latinité).

Par ce biais, le sentiment de perte et d'altération de la latinité se transforme en réhabilitation et récupération dans la colonialité française. Il y a bien un sauvetage par le colonial, mais il s'adresse à l'Empire latin. La citation suivante permet d'entendre cette folie de la retrouvaille avec un objet du passé, qu'on croyait à jamais perdu et qui réapparaît dans toute sa splendeur. De là se produit le délicat glissement du fantasme vers une idéologie d'épuration. A propos des vestiges romains en Algérie, Louis Bertrand écrit : « Cette empreinte fut telle que, pour des yeux exercés, les vestiges en sont encore manifestes dans les mœurs des indigènes. D'ailleurs les conquérants arabes n'ont rien ajouté à l'héritage de Rome; ils se sont même employés à détruire tout ce qui ne s'imposait point à eux par la force de l'habitude ou du climat. Après avoir tout saccagé, ils n'ont rien su construire; et ainsi, ce pays conquis, où ils n'ont jamais fait que camper, est pour le touriste d'aujourd'hui comme un vaste musée, où tout est demeuré intact, depuis le jour où les temples et les arcs de triomphe élevés par les architectes ont dressé leurs murs solitaires au milieu des villes incendiées. De là vient que ces *ruines sont pins saisissantes* que partout ailleurs. Le *caractère antique* n'en est point altéré par le voisinage de constructions modernes, et même les êtres misérables qui rôdent aux alentours, sous leurs manteaux de laine blanche, semblent des *ombres contemporaines de ces édifices*, tellement leurs mœurs, comme leurs costumes, ont peu changé, alors que tout se transformait dans le monde latin. Ils ont l'air des *témoins millénaires* de la catastrophe qui a brusquement tari l'abondance et la vie de cette Afrique jadis

si industrielle et si *féconde*²⁰» (souligné par nous). Ce passage éclatant dans sa puissance spectrale et érotique dévoile le projet fantasmatique de la colonisation et sa sexualisation permanente. Il s'agit de venir féconder l'Empire romain et de faire de ses habitants des ombres, témoins et restes d'une Histoire sans passé et sans avenir. La mission «civilisatrice» consiste à ranimer l'objet-vestige, à lui insuffler la semence latine afin que la vie prenne en lui : le territoire colonisé est pleinement clivé entre un objet brillant de désir (latinité) et un pur déchet à évacuer («indigène»).

L'histoire de Jugurtha a permis de penser les effets du retour de l'éprouvé d'illégitimité ainsi provoqué chez l'« indigène». Cela a constitué une terrible *offense* qui, à son tour, a appelé à l'offensif du fratricide. Le mythe de naissance de la colonialité sert ainsi de pourvoyeur de légitimité historique à la conquête du territoire de l'Algérie. On ne sort donc pas de cette quête éperdue de légitimité qui engendre meurtres, disparitions et anéantisements. L'effacement de la *cause* coloniale est un instrument de réécriture d'un texte en gras qui se veut inédit alors qu'il s'insère dans le *blanc* laissé par un texte disparu: «Nous devons souhaiter, relate Louis Bertrand, que l'Afrique redevienne le grand jardin intellectuel où l'Orient et l'Occident semèrent les germes de leurs religions et de leur science. *L'esprit latin y trouverait sans nul doute l'occasion d'un renouvellement et d'un rajeunissement*²¹. »

La prétendue virginité du territoire algérien - en sa résonance sexuelle - ne livre pas sa véritable croyance, qui repose sur des signifiants de la langue et de l'histoire. En effet, «celui qui n'est pas romain » (signification du mot *amazigh*) se positionne dans les imaginaires en tant qu'ennemi de la latinité. Il est donc à évacuer de la cité antique pour qu'elle retrouve sans contrariété ses forces de vie et de jeunesse. L'Amazigh (celui qui n'est pas romain/homme libre) est l'«étranger» du territoire. Il devient l'incarnation de l'ennemi ancestral, les Romains, imaginativement devenus alliés de la conquête française dans l'après-coup (et cet étranger, véritable autochtone, ^{20 21}

20. Louis **BERTRAND**, *Africa, op. cit.*

21. *Ibid.*

continue aujourd'hui à être combattu par la République algérienne, comme en témoignent les années de répression de la population amazighe).

La fascination pour les ruines romaines a été très bien décrite par Albert Camus, notamment dans «Vent à Djemila» (site de ruines romaines) : « *Il est des lieux où meurt l'esprit pour que naisse une vérité qui est sa négation même.* Lorsque je suis allé à Djemila, il y avait du vent et du soleil, mais c'est une autre histoire. Ce qu'il faut dire d'abord, c'est qu'il y régnait un grand silence lourd et sans fêlure - quelque chose comme l'équilibre d'une balance... Dans cette grande confusion du vent et du soleil qui mêle aux ruines la lumière, quelque chose se forge qui donne à l'homme la mesure de son identité avec la solitude et le silence de la ville morte... Il faut beaucoup de temps pour aller à Djemila. *Ce n'est pas une ville où l'on s'arrête et que l'on dépasse. Elle ne mène nulle part et n'ouvre sur aucun pays. C'est un lieu d'où l'on revient*²² » (souligné par nous).

Après Louis Bertrand, Albert Camus transmet lui aussi cette fascination indépassable pour la supposée latinité du territoire, qui porte l'infrequentable couple de l'excès et de la carence de souvenance. La littérature coloniale révèle ainsi l'idéologie de la colonialité et montre en quoi l'«Algérie» est l'espace d'une latinité prétendument déjà-là, en attente d'être occupée. L'élimination de l'«indigène» devient dans ce contexte une nécessité politique pour laisser fleurir une mémoire *blanche*, latine et, de fait, spectrale.

Le spectre de la discorde : *elFitna*

La construction du mémoriel est *complexe*, tendue entre *l'oubli* (souvenir) et *l'impossible à oublier* (présence spectrale puissamment *réelle*). Les individus sont assujettis dans leur rapport à l'Histoire à *cet aspect* du mémoriel. Après avoir *examiné la réitération du fratricide*^{22 23} *au cœur de la légitimité*

22. Albert CAMUS, «Vent à Djemila», in *Noces (suivi de l'été)*, op. cit., p. 23-24.

23. *Répétition et réitération ne relèvent pas des mêmes mécanismes à l'œuvre dans le psychisme. Le premier, issu du refoulement, permet au refoulé*

du pouvoir, nous allons maintenant l'explorer dans la transmission de l'islam.

La discorde entre les frères hante les musulmans d'une manière quasi spectrale. La question du successeur légitime occupe une place majeure en islam depuis l'époque du Prophète Mohammed. L'extrême préoccupation pour la pureté sert justement à traiter pour le croyant cet éprouvé d'illégitimité fondamental. En effet, l'évacuation des écarts, des interprétations et des contradictions vise l'illusion de la pureté. Cette question du successeur légitime a trop souvent occasionné des guerres fratricides en islam. Selon l'universitaire tunisienne Héla Ouardi, à la fin de son existence, le Prophète a fait l'objet de plusieurs tentatives d'assassinat par ses frères qui convoitaient la place de successeur unique et légitime²⁴. Ses plus proches compagnons ont élaboré de multiples stratagèmes pour l'empêcher de nommer comme successeur son cousin et gendre Ali. Rappelons que la séparation entre islam sunnite et islam chiite est liée à une guerre sanglante entre «frères en religion» (traduction littérale de l'arabe *Ikhoulas fi el din*) autour de la question de la légitimité - lutte qui dure toujours aujourd'hui. La question de l'héritier va ravager le Prophète peu avant sa mort: «Les signes avant-coureurs de discordes et de luttes fratricides qui déchirent les musulmans depuis des siècles sont déjà perceptibles lors de l'agonie de Mohammed. » Le pouvoir structuré par le fratricide se poursuit au sein d'une bande de frères, séparés des

de revenir sous bien d'autres formes] il comporte un potentiel créatif par les transformations entre le texte original refoulé et celui qui fait retour; entre l'un et l'autre, il y a réécriture. Alors que la réitération relève d'un autre registre; ce qui fait retour hors mémoire revient à l'identique, il n'y a aucune réécriture possible. La réitération n'apporte rien de nouveau au texte effacé ni n'ouvre à la possibilité d'une écriture à venir. Dans le cadre du refoulement, le psychanalyste devient un archéologue (Freud) qui cherche à associer les morceaux épars pour construire l'histoire de l'ayant eu lieu. Dans le cas de la forclusion, le retour en acte par la réitération est pleinement décroché des contextes dans lesquels il s'est formé: histoire, affects, pensées, relations, etc. Avec cette fabrique du *blanc*, le psychanalyste est un témoin participant qui prête sa psyché à l'écriture de lettres non advenues et demeurées irrecevables pour la pensée du sujet.

24. Héla OUARTI, *Les Derniers Jours de Muhammad*, Albin Michel, Paris, 2017.

éléments du féminin et du maternel. L'exclusion du féminin dans ce système est une nécessité et un moyen pour maintenir un pacte de jouissance entre hommes. Autrement dit, la fraternité revendiquée entre hommes appartenant à l'islam masque le fratricide actif dans la structure du pouvoir, dont le corollaire est la haine du féminin.

Lorsque Mohammed sent sa fin approcher, il décide donc de nommer Ali à sa succession. Ses plus proches compagnons, Abu Bakr et 'Umar, se lancent alors dans une série de conspirations pour le détourner de sa décision. A deux reprises, le Prophète, prévenu à temps par l'ange Gabriel, échappe à une tentative d'assassinat. Héla Ouardi nous apprend que son unique fils Ibrahim, né de son union avec Maria, décède à vingt mois. Il en éprouve un immense chagrin, au point de dire, regardant une montagne: «O montagne, si tu portais le chagrin que je porte, tu te serais effondrée²⁵. » Cette épreuve de chagrin, liée à la perte de son unique fils, renforce son inquiétude à propos de la désignation du successeur. Mohammed nomme Ali par décret divin. Cependant, malgré cette parole irréfutable pour le croyant, Abu Bakr et 'Umar refusent cette décision. Les chiites se réclamant d'Ali sont nommés les « refusants » en arabe (*el rawafid*) : ils refusent de reconnaître les proches compagnons du Prophète, et ces derniers, à leur tour, ne voudront pas reconnaître Ali comme légitime à la succession.

Chacune des deux épouses du Prophète est fille d'un de ses compagnons (Hafsa fille de 'Umar, 'Aisha d'Abû Bakr). Elles joueront le rôle de messagères pour leurs pères respectifs en les informant des décisions secrètes de Mohammed. La succession est une histoire de famille, faite d'alliances et de trahisons. 'Aisha s'évertue à redonner à son père la place de seul ayant droit légitime, ce qui correspond à son fantasme de fillette. Pour elle, seul son père doit succéder à son mari, le Prophète. La lutte va se dérouler entre le beau-père et compagnon du Prophète (Abû Bakr) et le gendre de celui-ci (Ali).

25. *Ibid.*, p. 58.

La parole du Prophète désignant Ali comme son successeur légitime est désavouée par ses beaux-pères, qui sont ses compagnons de route. Le décret divin n'est donc pas reconnu par eux. L'embarras du Prophète se complexifie grandement quand on sait que celui-ci est pris dans une obscurité sur sa filiation paternelle. Le père de Mohammed est en effet une énigme. Il serait né deux à quatre ans *après* la mort de son père. Celui qui lui a été désigné ne peut donc avoir été son père biologique. Cette énigme a beaucoup encombré les théologiens et les rédacteurs de la tradition. Cette légende concernant la filiation paternelle du Prophète évoque ce fabuleux mythe de l'«enfant endormi» dans plusieurs sociétés musulmanes de culture amazighe: *el ragued*²⁶. Il se raconte dans cette histoire (qui court toujours aujourd'hui) que les femmes peuvent porter un enfant bien plus longtemps que neuf mois. La durée de la grossesse peut être indéterminée et dépendrait de circonstances divines, autres que biologiques. Ce mythe a suscité de très nombreux débats chez les théologiens à la recherche de «qui est le père?». Ainsi l'enfant peut rester dans le giron maternel de nombreuses années, jusqu'à quatre ans. Ce mythe rapporte aussi que certains nouveau-nés peuvent naître avec des cheveux et des dents.

La question de la paternité est en tout cas source de trouble pour le Prophète. Il est doublement préoccupé par la question de la légitimité, en tant que père donateur et en tant que fils héritier : « Mohammed lui-même est inquiet de ses origines. Un hadith le montre insistant sur la noblesse et la pureté de ses origines et précise que ses parents l'ont conçu dans le cadre d'un mariage régulier et non d'une relation extraconjugale²⁷. » Car, en réalité, le père du Prophète aurait été esclave, et le mythe de l'enfant endormi servirait à cacher cette origine. Le Prophète Mohammed serait, tel Jugurtha, pris dans un rapport problématique au pouvoir, en lien avec un profond sentiment d'illégitimité. Incidemment, il convient de rappeler que le politique algérien oscille depuis sa constitution

26. Pour une analyse de ce mythe, voir Karima LAZALI, « L'enfant endormi », in *La Parole oubliée*, op. cit.

27. Héli Ouardi, *Les Derniers Jours de Muhammad*, op. cit., p. 99.

entre légitimité historique et légitimité religieuse, dans un contexte de disparition des fonctions structurantes du père. C'est pourquoi la guerre autour de la légitimité n'est pas près de s'y arrêter: de Jugurtha à Mohammed, la légitimité du pouvoir est source en Algérie de fourvoiement et d'aveuglement pour le politique, alors que s'y cachent une affaire de famille et un vécu d'illégitimité.

Dans cette optique, Mohammed aurait été empêché par ses compagnons d'écrire le testament par lequel il nommait Ali son successeur. Cette parole a été interdite d'écriture. Héla Ouardi rapporte ces propos visionnaires du Prophète: «Je vais consigner mes volontés par écrit, car je crains que les convoitises soient attisées et que d'aucuns disent: "Je suis propriétaire".» Il dira ailleurs: «Vous serez humiliés après moi²⁸.» Le texte de la succession n'a pu s'écrire, d'où probablement une guerre sans fin pour fixer des vérités absolues. Rappelons que nombre d'islamistes ont livré en Algérie une guerre acharnée contre tout ce qui pouvait s'écrire par la plume, le transformant en sang. Étrange écho haineux à cet ininscriptible testament. Comment penser cette incessante difficulté à fixer de la trace transmissible? Et pour le dire avec Rachid Mimouni: «De quelle immémoriale malédiction souffrons-nous?»

La jouissance du fratricide est une constante historique qui échappe à la souvenance. Autrement dit, elle ne s'inscrit pas dans le texte historique et pourtant elle le détermine pleinement. Le meurtre entre frères se réitère en l'absence de traces qui permettraient de l'élaborer et donc d'y mettre un terme. À nouveau, la martyrologie sert à recouvrir le fratricide (voir *supra*, chapitre 4). L'hypothèse d'une mort suite à un crime commis par les plus proches compagnons du Prophète apparaît dans la hantise d'une discorde des frères, *el Fitna*²⁹. Martyrologie et fratricide semblent indissociables dans la tradition islamique. La division entre islams sun-

28. *Ibid.*, p. 139.

29. Héla Ouardi ajoute : « La forte présence du thème de la discorde montre à quel point l'impensé historique des musulmans est marqué encore aujourd'hui par cette obsession de la violence interne qui doit en permanence être contrôlée » (*ibid.*, p. 182).

nite et chiite n'en est que la conséquence. Indéniablement, le califat (empire) émerge de cette histoire et la poursuit. En Algérie, des *Ikhouas mouslimounes* (Frères musulmans) se sont entretués pour être fils/FIS. Leur constitution en parti politique a fait office d'une légitimation par l'État dont le retrait ne pouvait que réinstaller le meurtre. Cet épisode inoubliable de l'Histoire et ses conséquences montrent le naufrage constant de cette quête éperdue de légitimité au sein du politique. Seul le martyr trouverait-il une légitimité possible, puisqu'il se passe du père dans une adresse à Dieu ?

Pour Héla Ouardi, l'assassinat du Prophète relève d'un parricide. Nous pensons plutôt, à la lumière de son travail de recherche, qu'il s'agit d'un meurtre fratricide qui ne livre pas son véritable nom. Mohammed a été interdit de s'approcher de cette place du père en écrivant un testament. Il a été dessaisi d'une place de donateur, laissant parole et mémoire en déshérence. Ce qui a eu lieu du meurtre fratricide est maintenu hors récit et hors commémoration en islam. Par conséquent, la discorde ne peut que s'actualiser en actes. Dans ce cas, la problématique des héritages est déchirante pour de nombreux musulmans³⁰. Car la question de la succession est alors aux prises avec un *impossible à s'écrire* qui dégénère en lutte interne. À nouveau, le fratricide met en lumière la constitution du politique, clivé entre une part refoulée « civilisée » et une part « sauvage » résistante et forclosée à toute écriture possible, laissant libre champ à la jouissance du meurtre. Un *blanc* sans cesse agissant est mis en acte. Ainsi se côtoieraient deux dimensions : la *parole oubliée* du

30. On peut évoquer à ce sujet la fréquence des graves crises au moment des héritages en Algérie, pouvant mener à des drames familiaux. Les familles se retrouvent en effet très souvent coincées dans un système d'indivision (*fridba*), qui tente de fabriquer de l'Un et dégénère en quelques-uns qui se font la guerre. Dans d'autres cas, les partages se font, mais au prix de graves dislocations du tissu familial. Les femmes (et les filles) préfèrent parfois renoncer à leurs parts pour, disent-elles, limiter l'aspect obscène de ces luttes. En réalité, n'étant pas protégées suffisamment par des lois laïques, elles sont religieusement sommées de se retirer en raison de leur faible part d'héritage (dans la *charia*, une fille hérite de la moitié de la part du fils). Cette loi religieuse du partage s'applique toujours aujourd'hui en Algérie. S'agit-il pour les hommes et pour le politique de maintenir vivace la jouissance des frères par l'exclusion de l'élément féminin ?

Prophète, qui nomme son successeur, et l'*impossible écriture* testamentaire de cette parole. Nous retrouvons là, agissantes dans le champ du religieux, les deux mémoires du psychisme et du politique.

Dans un présent *a priori* sans mémoire, les lettres de sang (celui issu des guerres) viennent se substituer au non-lieu du texte testamentaire. Ce qui s'apparente à une absence d'Histoire et de récit mémoriel est une surcharge de mémoire enkystée dans l'épaisseur d'un *blanc*, insaisissable et illisible. *Il y a de l'oubli en jeu, mais ces traces s'accompagnent d'autre chose: la disparition des archives, ou leur séquestration par une autre mémoire.* De quels espaces vides disposons-nous pour trouver un peu de liberté? Pourquoi et en quoi cette surdétermination d'Histoire à *blanc* est-elle un asservissement qui propulse au plus loin de la liberté?

Sortir du pacte colonial

«Ce qu'elle nous fait faire, la garce!
- Tu parles de qui?, demanda-t-il à Bouzid.
- De la liberté. »

Malek HADDAD, 1989

« N'inventez pas de nouvelles blessures, mais
de nouvelles profondeurs à vos sourires et à vos
joies: le monde est là, posé dans votre geste,
comme l'étoile dessinée par l'astre de la main. »

Nabile FARÈS, 1976^{1 2}.

Aujourd'hui encore, l'«Algérie», signifiant, objet et lieu, est associée à un ravage et à une déflagration, dans un désaveu des effets à long terme de son histoire coloniale. Cette situation est le reflet d'une colonialité qui a organisé un arrêt du temps, une compression de l'espace et un effacement du mémoriel pour tous ses membres. En France, cette histoire fissure autant les murmures des discours que leur lourd silence. Le colonial et ses traces empruntent l'aspect d'une absence de mémoire ou, pour reprendre j'expression de Daniel Mesguich^a propos de la guerre de libération, d'un «grand trou de mémoire» (voir supra, chapitre 3). Ces bruissements en creux concernant j'«Algérie» indiquent qu'il y aurait de l'impossible

1. Malek HADDAD, *La Dernière Impression*, op. cit., p. 181.

2. Nabile FARÈS, *L'Exil et le désarroi*, op. cit., p. 96.

à oublier, innommé mais pleinement agissant. Et c'est pourquoi il est encore difficile après plusieurs générations d'entrer dans une historisation et un récit dignes des mémoires et du temps du passé : la violence persiste à *blanc*, sourde et assourdissante. Doit-elle le rester?

Cette difficulté à archiver, fortement active, côtoie l'oubli. Nous l'avons vu, la colonialité fabrique un phénomène étrange dans lequel, comme l'écrit le romancier Salim Bachi, « la naissance de la mémoire débutait par une absence de traces³ ». Il y va d'un affolement paradoxal du mémoriel, qui capture l'Histoire dans le politique: les travaux des historiens sont empêchés d'ouvrir un débat public qui mènerait à conséquence dans la société civile. La passion «Algérie» continue de hanter le politique, y compris en Algérie par le biais d'un «nationalisme» vidé de projet politique, mettant en exergue un « amour inconditionnel » pour Elle, la patrie. Le moindre écart vis-à-vis de la *cause* « nationale » est traité comme un appel à la trahison et une relance du colonial. L'imaginaire de la *bogra* persiste comme aiguillon pour la pensée et le vivre-ensemble.

Après la libération, l'inlassable réitération de la colonialité au sein des subjectivités et du politique

La colonialité est pour le politique pourvoyeuse de guerre civile. À plusieurs reprises, il y eut autour de l'Algérie fissuration en France des appareils politiques qui organisaient la société coloniale. Rappelons que, pour la «métropole», ladite «guerre d'Algérie» a aussi été une guerre civile en raison de l'inclusion de la colonie au corps de la République. Elle a également entraîné une grave déstabilisation du politique français et un risque majeur de guerre civile sur son sol. Et, pour finir, cet affrontement a bien eu lieu sur le territoire algérien dans une guerre de l'entre-soi, d'abord à l'été 1962 puis lors de la guerre intérieure des années 1990.

Le fratricide, agent de la colonialité, indique ainsi une filiation dangereuse entre elle et le politique. Cette situation se

3. Salim **BACHI**, *Le Chien d'Ulysse*, Gallimard/Barzakh, Paris/Alger, 2001, p. 287.

déplace et mine actuellement le Moyen-Orient où, au nom de la «démocratie», se déploie l'immortalité de l'empire. Le capitalisme veille sur son éternité et sa préservation, occasionnant guerres civiles et luttes tribales. Là aussi se confirme le fait que la colonialité déplace ailleurs le fratricide en sommeil au sein de la République. La logique actuelle de l'empire et ses frappes au Moyen-Orient sont d'ailleurs quotidiennement et très vivement commentées par les sujets des ex-pays colonisés, au point que ce lien entre colonialité et politique est devenu pour eux une banalité. Alors que, au sein même des ex-puissances coloniales, il est trop souvent oublié, recouvert par les bonnes intentions de la «démocratie» et de la pensée, encore en usage, de civiliser le «monde» par la démocratie, en toute ignorance de ses soubassements historiques.

On comprend donc pourquoi, depuis les années 2000, les discours et les actes de guerre des dirigeants des grandes puissances occidentales au Moyen-Orient ont ravivé dans la population algérienne l'idée que leur invocation récurrente de la «démocratie» relèverait d'un retour à la colonialité. Cela a eu, entre autres, pour incidence de renforcer la méfiance en réaction à tout appel à la démocratisation au niveau de la société civile. La demande citoyenne d'accéder à la pluralité politique et au fait d'être citoyen en a été fragilisée. Les arrières-scènes de la «démocratie» *made in France* recèlent en effet en Algérie un potentiel d'inhibitions et de craintes face à la perspective d'en finir avec certaines formes de servitude. Car la colonialité - il est important de le rappeler sans cesse - s'est appuyée sur la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Cet aspect relève de l'inoubliable en Algérie, puisque cette déclaration y a très longtemps servi de cache-misère à des enjeux tout autres: la part politique de l'universel n'y a été qu'un instrument d'oppression et de justification des différentes formes de ségrégation. Il reste de cela une très grande sensibilité face au motif de l'universel et de la «chose» démocratique telle quelle est pratiquée aujourd'hui par le politique français.

La situation actuelle des pays du Moyen-Orient renforce donc en Algérie la part inoubliable de l'histoire coloniale. Tout changement structurel du politique est porteur d'un

risque de dégénérescence aux enjeux multiples. En 1959, Frantz Fanon relatait: «Un garçon de sept ans marqué de profondes blessures faites par un fil d'acier avec lequel il fut attaché pendant que des soldats français maltrahent et tuaient ses parents et ses soeurs. Un lieutenant avait tenu de force ses yeux ouverts, afin qu'il vît et qu'il se souvienne de cela longtemps. Eh bien cet enfant de sept ans, croit-on qu'il soit facile de lui faire oublier à la fois le meurtre de ses parents et sa vengeance énorme ? Cette enfance orpheline qui grandit dans une atmosphère de fin du monde, est-ce tout le message que laissera la démocratie française⁴?» Comment sortir de cette inoubliable logique marquée au fer rouge qui a installé sur la durée une atmosphère de menace et de sensibilité?

D'un côté, en Algérie, la colonialité est devenue une matrice historique : elle continue à occuper les subjectivités et le politique, et sert de cause univoque à toute question portant sur la responsabilité. De l'autre côté, en France, elle tend à disparaître de l'Histoire tout en étant pleinement agissante dans les *blancs* des discours et des pratiques politiques. Un exemple de cela se retrouve dans la manière dont le politique cherche à se dessaisir en France de son histoire coloniale, préférant penser qu'elle n'est que l'affaire des ex-«colonisés». Ici et là, la colonialité poursuit donc son oeuvre de « mise à blanc » par les moyens du dessaisissement, de l'effacement et de la disparition.

En Algérie, la question du dessaisissement est au cœur de la gouvernance et du rapport à l'autre. La geste coloniale est réitérée par le pouvoir politique, mais cette situation se retrouve aussi et surtout au cœur des subjectivités, quelle que soit l'appartenance sociale des individus. Dessaisir l'autre d'un supposé potentiel dont il disposerait reste une constante dans les relations interpersonnelles : il ne s'agit pas seulement d'accaparer du pouvoir dans le but de cumuler du profit, mais *presque* de dessaisir pour dessaisir. Tout se passe comme si le temps s'était figé à cet instant où il est question d'ôter à l'autre quelque chose qu'il posséderait. Là réside la véritable

4. Frantz FANON, *L'An V de la Révolution algérienne*, op. cit., p. 263.

trace invisible de l'œuvre coloniale, qui se transmet telle quelle génération après génération.

Le politique est ainsi la traduction en acte des déflagrations laissées dans les subjectivités. Inversement, les sujets en tant que citoyens participent à la constitution des appareils du pouvoir, comme le disait Frantz Fanon dès 1961 : «Un gouvernement et un parti ont le peuple qu'ils méritent. Et à plus ou moins longue échéance, un peuple a le gouvernement qu'il mérite⁵. » Un avertissement saisissant de la façon dont les citoyens quels qu'ils soient s'accommodent et surtout participent aux choix du régime, quand bien même ils le dénoncent constamment et crient à la «trahison nationale». Il ne suffit donc pas d'évoquer l'éventualité d'une identification à une position de colons des détenteurs du pouvoir politique algérien actuel, encore faut-il penser la manière dont les subjectivités des citoyens sont elles-mêmes actrices de l'asservissement, auquel elles contribuent afin de réitérer dans l'entre-soi le temps inaugural du dessaisissement.

C'est pourquoi la libération acquise ne signifie pas une sortie de la colonialité. L'indépendance peut recréer une modalité de lien colonial qui fonctionne comme boussole dans le lien social. La libération est un temps fondamental pour l'accès à un sentiment d'existence et de citoyenneté. Mais cette libération peut se renverser en refus de séparation d'avec l'instant traumatique de l'effraction coloniale. Quelque chose fait obstacle pour définitivement émerger en tant qu'être séparé pris dans l'Histoire sans y être identifié. Cette non-séparation avec *Y esprit* du colonial fait de l'histoire un fait de l'actuel.

Le spectre colonial revient dès lors envahir les psychés et le politique. Cet aspect est essentiel, puisque, en Algérie comme en France, le brouillage mémoriel est au service d'un refus de séparation, qui maintient intraitable cette passion «Algérie». L'effacement et les difficultés d'archivage donnent à cette passion ses pleins pouvoirs. Le dessaisissement de l'Histoire et du sens des responsabilités est la poursuite de l'ordre colonial dans

5. ID, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 581.

la période contemporaine. Est-ce à dire que colons et colonisés y tiennent? Comment, donc, quitter la geste coloniale du dessaisissement qui opère comme mémoire et Histoire des deux côtés de la Méditerranée?

En permanence, le travail historique perd sa nécessaire autonomie, tantôt dessaisi du politique en France, tantôt mis sous les scellés du politique en Algérie. Le dessaisissement en Algérie, on l'a vu, a frappé les ancrages symboliques pour induire un repeuplement des esprits par du *blanc*. Ce mécanisme toujours opérant est une mémoire en acte, célébrée et partagée par tous les membres de la colonie, même si les crimes, les destructions et la hantise de la disparition relèvent eux de l'impartageable. Ici et là, cette affaire traverse telle quelle le temps et l'espace. Y aurait-il là un étrange «pacte colonial» (Frantz Fanon), signé à *blanc* sans auteurs ni responsables? Et comment penser dans le même temps la symétrie du pacte et la dissymétrie qui l'a constitué? En effet, si pacte il y a eu entre colons et colonisés, ils n'y sont pas entrés pareillement ni au même moment. La violence de l'effraction coloniale a bien été première et inédite dans son degré de destruction et dans sa transmission aux générations successives. Mais nous pouvons dans l'après-coup poser cette question : à quoi consent la part colonisée en réitérant la geste coloniale dans l'après-coup d'une libération?

Une lecture trop militante des écrits de Frantz Fanon a souvent contribué à écraser ses apports décisifs en tant que psychiatre. Pourtant, c'est bien à partir de sa clinique auprès des « indigènes » comme des « Européens » atteints de troubles psychiques, de 1953 à 1956, qu'il a interrogé les positions du colon et du colonisé en tant qu'agents du système et non simples exécutants ou victimes⁶. Ainsi, lorsqu'il écrit en 1961 qu'« il n'y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon⁷ », il ouvre un autre pan de compréhension. Car l'envie fonctionne comme le corollaire du dessaisissement, à défaut d'une souvenance qui resitue

6. Voir ID, «Écrits psychiatriques», in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, *op. rit.*

7. ID, *Les Damnés de la terre*, *op. rit.*, p. 454.

l'affaire comme étant le produit d'un choc éprouvé dans le passé. La réitération est en effet reconduite en l'absence d'un texte mémoriel sur lequel elle pourrait s'appuyer pour fabriquer des points d'arrêt. La mise à mal des ancrages symboliques entraîne le fait que l'inscription recherchée, ne pouvant être gravée, disparaît à son tour.

Il y eut donc falsification du lieu d'ancrage (et d'Histoire) et effacement des filiations pour faire disparaître une population. Les conséquences de cette « blessure généalogique⁸ » sont une attaque du symbolique, comme ce qui fait tenir le corps, la langue et le psychisme. La destruction du lieu ancestral dans la colonialité a propulsé chaque « indigène » dans des formes variées de mélancolie et de déshérence: « J'ai poussé la porte du lieu, écrit Nabile Farès, et quelque chose s'est brisé en moi. Comme une lame. Ou un plaisir. Désanimé. J'ai poussé la porte du lieu et j'ai pu parvenir à l'intérieur de ma durée, car l'intérieur venait de se fissurer⁹. »

L'abri et l'alibi du trauma

Si la référence et l'ancrage sont mis en branle, c'est l'intériorité qui est « fissurée » et donc prête à être occupée et dominée. A partir de ce moment-là, le temps s'arrête, il se crispe et s'immobilise sur le moment de l'effraction, qui devient inoubliable, à défaut d'autres ancrages. *L'effraction, le dessaisissement et la disparition finissent à la longue parfaire histoire*. La colonisation se met à opérer comme un mythe de naissance. Elle devient malgré la libération la fondation par excellence du sujet et du politique. Plus précisément, il est question d'un politique qui s'apparente à de l'antépolitique, autrement dit, le sujet algérien est dessaisi de la dimension politique. Le temps révolutionnaire condense d'une manière extraordinaire un potentiel politique qui dès la fin de la révolution se retourne en son contraire. Il se sépare de sa part subversive et entre « par la porte noire du refus » (Jean El Mouhoub Amrouche).

B. Nabile FARÈS, *Le Champ des oliviers*, op. cit., p. 126.

9. *Ibid.*, p. 37.

La colonisation en Algérie fait tout autant mythe qu'écran à tout véritable travail de subjectivation, qui serait la seule possibilité d'accéder à une position de sujet. Elle fonctionne en saturant toute question portant sur la lecture et l'interprétation qui peuvent être faites de cette partie de l'Histoire. N'est-ce pas là le meilleur moyen de consentir à son propre asservissement et à l'occupation de son intériorité, cette fois-ci dans une haine de la liberté, «cette garce», comme l'écrit Malek Haddad?

Cette logique est une machine à renforcer la toute-puissance coloniale. Inlassablement, est accordée à l'Autre du colonial - puis à l'Etat indépendant - une puissance infinie et inentamable. Cette consistance donnée à l'Autre sert à éviter de rencontrer le vide sur lequel s'installe tout système totalitaire (y compris colonial). Le sujet tient à la toute-puissance de l'Autre, telle est sa croyance, qui opère comme une religion. Ainsi, si l'Autre tout-puissant existe, alors en tant que sujet «je» risque d'échapper à mes limites. La colonisation, comme fait et origine historiques, est un bouchon pour le sujet et pour le politique. Elle sature à *blanc* la mémoire, «comprime» l'espace et le temps. Circulez, il n'y a plus rien à voir ! Il est plus simple de s'accrocher à la destruction causée par l'Autre qu'à celle causée par soi. L'occupation coloniale fait rempart et subterfuge. Elle est une protection difficile à quitter. Le sujet dessaisi est fasciné, à la fois pleinement vidé et totalement identifié à ce qui le dépossède.

Le réel du «pacte colonial» apparaît lorsque le «colonise» se cramponne au final à ce dont il croyait s'être libéré. Il continue à faire vivre quelque chose de l'occupant (peu importe son nouveau visage) pour lutter contre sa disparition qui reste une menace à conjurer. C'est à partir de là que nous pouvons comprendre en Algérie les difficultés actuelles et finalement anciennes à faire collectif. L'occupation provoque rupture et déliaison. La pulsion de mort mine le lien social, qui succombe à sa mélancolisation dans une plainte infinie et pourtant vide de contenu. La société civile peine à se constituer malgré une très forte volonté des individus. Quelque chose en permanence empêche de quitter la destruction du lieu et du lien. Et si un collectif se constitue entre

des individus, grand est le risque qu'un autre individu tente de le détruire afin de perpétuer le pacte colonial.

En travaillant sur les névroses de guerre, Sandor Ferenczi avance le terme de «traumatophilie inconsciente¹⁰». Le sujet traumatisé fait du choc son lieu d'existence, auquel il est viscéralement attaché. Il se met à aimer le trauma comme sa demeure «propre» qui porte les traces et les empreintes de sa déflagration. Cet attachement à la destruction provoque un retour vers un narcissisme primaire, à défaut de maintenir l'Autre salubre et bienveillant. L'altérité étant menaçante pour le sujet traumatisé, car c'est du dehors qu'il a été exposé à un danger ayant causé une blessure inoubliable, il se réfugie dans l'entre-soi. Il habite pleinement cette blessure, qui se met à archiver l'inoubliable.

De même, la part colonisée du sujet est celle qui reste fixée à cette forme d'inertie et de jouissance particulière dans laquelle le dessaisissement fait protection et rempart. Ce sujet fasciné par son dessaisissement se réfugie dans le registre de l'origine et du narcissisme qu'il peine à quitter. Il aime l'Autre de sa destruction et contemple à l'infini ses pouvoirs et sa puissance, qu'il ne cesse de dénoncer par la plainte. Il finit, à son insu, par consentir à la pratique du dessaisissement dans le collectif. À défaut de quitter la fixité de l'Histoire, le «pacte colonial» continue à s'exercer par les moyens du dessaisissement, de l'effacement et de la disparition, donnant raison à l'idée avancée par Fanon que «le colonialisme [s'est] installé dans une perspective d'éternité¹¹». Entre colons et colonisés, existe un rapport au temps paradoxal. Les premiers s'inscrivent dans un temps qui dure au point de viser l'éternité - comme l'affirmait l'écrivain Louis Bertrand, en évoquant le fait que les colons découvrant les ruines romaines étaient saisis par une supposée préhistoire latine de leur présence. Alors que les seconds sont englués dans un temps arrêté qui se réduit à la pointe de l'instant traumatique. Le dessaisissement colonial produit un assiègement du dedans auquel

10. Sandor **FERENCZI** (avec S. **FREUD** et K. **ABRAHAM**), *Sur les névroses de guerre*, Payot, coll. «Petite Bibliothèque Payot», Paris, 1989, p. 92.

11. Frantz **FANON**, *L'An V de la révolution algérienne*, op. cit., p. 289.

le sujet s'adosse au point de faire de l'occupant «invisible» sa propre peau. Il pense accéder par là à l'éternité, rejoignant le mythe du colon. En effet, quoi de plus éternel que les ombres?

Le «pacte colonial», on l'a vu au chapitre précédent, s'est institué sur un mythe qui porte tout autant la naissance que la destruction (du sujet et de la nation). Mais c'est là un mythe qui inscrit le dessaisissement de la responsabilité du sujet dans ses actes, ses paroles et son histoire. Puisque, sans cesse, la responsabilité est l'affaire d'un autre insaisissable en tant que signataire du pacte, qu'il s'agisse de la puissance coloniale ou de l'Etat dit postcolonial. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet est exonéré de sa participation à l'Histoire et au politique. Il s'insurge d'être encore dessaisi alors qu'il acte seul son dessaisissement en toute méconnaissance. Il devient son propre oppresseur et ennemi du dedans, pour honorer un pacte dont il a perdu la souvenance, la trace et le texte. Il va jusqu'à se dessaisir de la dimension politique pour donner plein pouvoir à l'État, dont il dénonce tout autant la disparition que la mise sous totalité. Et ce dans un contexte où le pouvoir politique a soigneusement épousé la spectralité coloniale, d'une part par une incarnation évidente du fantôme¹² et d'autre part en prolongeant l'impunité coloniale par le biais de la loi dite de «réconciliation nationale». Rappelons que, dans le cadre des accords d'Évian, crimes, tortures et exactions menés par les militaires et les politiciens français ont relevé de l'amnistie, autorisant l'amnésie du politique face à son histoire. Nous avons vu comment le pouvoir politique algérien avait lui aussi organisé sa propre impunité durant les années de guerre intérieure.

Depuis la conquête, l'effacement a persisté comme arme d'occupation. Il a d'abord été question de l'effacement de la disparition (dans les mémoires) de près d'un tiers de la population, puis de l'effacement des généalogies en organisant le « qui est qui ? », enfin de l'effacement du sens des responsabilités. Mais un autre effacement s'entend avec une violence

12. La situation du président de la République dans les années 2010 ne relève pas ici d'une métaphore, mais d'un réel du fantôme.

inédite dans les propos de Victor Hugo en 1879, que rapporte l'historien Gilles Manceron: «L'Afrique n'a pas d'histoire; une sorte de légende vaste et obscure l'enveloppe», tout en poursuivant un appel à la «colonisation pacifique», justifiant la conquête du territoire algérien: «Peuple! Emparez-vous de cette terre. Prenez-là à qui? A personne... Prenez cette terre à Dieu [...] pour l'industrie; non pour la conquête mais pour la fraternité¹³.» Nous avons vu que, dans l'Algérie devenue indépendante, il y eut également effacement de la part fratricide de l'histoire du nationalisme afin de rendre insaisissable toute question portant sur la responsabilité, entretenant la puissance de l'Autre colonial pour cacher la sienne. Le recours à la colonisation arabo-islamique visait aussi à effacer la colonisation française, en opérant une substitution terme à terme qui avait le mérite de maintenir de l'occupant à moindre frais.

En Algérie, la pratique de la disparition a été utilisée comme arme de guerre durant les années de guerre intérieure (1992-2000), renforçant une terreur «atmosphérique» (Fanon) sans pour autant que soit établie une association entre ce fait dramatique et la longue histoire des disparitions durant la colonisation. La disparition hante à *blanc* les mémoires et introduit un doute chez le sujet: «Suis-je existant? Suis-je vivant ou mort?» Cette hantise de la disparition apparaît dans l'éprouvé assez répandu d'être accablé, écrasé par d'obscures forces invisibles, au point d'entendre souvent: «Je suis un mort vivant.» Le sujet porte ainsi le fantôme représentant l'État et son pendant d'immortalité. Inversement, l'État incarne l'aspect fantomatique du sujet dans lequel il peut se reconnaître. Il y a de quoi entretenir une lente mélancolisation qui ronge le corps social. Un fait de l'actualité illustre combien les vivants restent très occupés par les disparus et hantés par leur propre disparition.

13. Victor **HUGO**, «Discours sur l'Afrique» (*in Actes et paroles*, Robert Laffont, Paris, 1992; cité par Gilles **MANCERON**, *Marianne et les colonies*, *op. cit.*, p. 183).

L'ensauvagement du vivant: les disparitions d'enfants

Depuis le début des années 2000, des enfants âgés de onze mois à dix ans disparaissent régulièrement en Algérie. Le nombre des enfants victimes de ce phénomène et son insistance alertent.

Il ne s'agit pas à notre sens d'un fait isolé, mais du symptôme grave d'un collectif atteint par la pulsion de mort. Une logique du malaise à l'œuvre se dévoile, tout en peinant à se faire reconnaître. L'actualité du phénomène et l'absence, encore en 2018, de travaux de recherches sérieux conduisent à se référer aux informations avancées par la presse algérienne - donc à prendre en compte avec prudence. Dans la majorité des cas, selon ces journalistes, les enfants connaissent un sort identique: un enfant, fille ou garçon, est enlevé par un ou des adultes, le plus souvent proches ou faisant partie de l'entourage familial - la disparition se réitère dans un entre-soi familial et familial -, parfois aussi par des tiers. La plupart du temps, ce départ de l'enfant est sans retour, provoquant dans les psychismes un effroi lié à l'absence de traces.

Selon certains journalistes, il y aurait eu 848 enfants enlevés entre 2000 et 2006, dont quatre-vingt-six retrouvés morts, le plus souvent après sévices sexuels et avec des corps mis en morceaux; les autres auraient disparu sans laisser de traces. En 2013, il y aurait eu 200 enfants enlevés et 193 en 2014. En septembre 2015, une journaliste avançait le chiffre d'« un millier d'enfants raptés ces dix dernières années et 50000 enfants maltraités par an, dont 10000 ayant subi des abus sexuels¹⁴ ». «Chaque année, écrivait un mois plus tard une journaliste du quotidien francophone *El Watan*, ce sont des centaines d'enfants qui disparaissent, kidnappés puis assassinés. Pour cette seule année 2015, on évoque plus de 250 cas de mineurs enlevés à travers le territoire national. Et l'actualité est tristement jalonnée d'alertes de disparition et autres récits d'enfants sortis de leur domicile et qui ne sont jamais revenus¹⁵. » En août 2016, une autre journaliste

14. Inès AMROUDE, «L'effrayant cauchemar continue», *Le Midi*, 20 septembre 2015, <frama.link/wELUFpmr>.

15. Ghania LASSAL, «Phénomène du kidnapping d'enfants: les parents gagnés par l'angoisse», *El Watan*, 28 octobre 2015, <frama.link/ZRbWcrDB>.

avançait le chiffre de 5000 enfants maltraités pour la seule année 2015, auxquels s'ajoutaient ceux subissant des sévices sexuels¹⁶. Il y aurait aussi 250 cas d'enfants enlevés pour la seule année 2015 sur l'ensemble du territoire algérien.

Les chiffres évoqués par les articles de presse sont donc imprécis et contradictoires. Il nous a été impossible d'accéder à des données exactes faisant consensus. Là aussi, l'archivage est en souffrance, au point qu'on peine à interpréter les faits. On peut simplement inférer de la relation journalistique approximative de ces horreurs qu'elle renvoie à des faits dont il est difficile de rendre compte et dont on ignore donc l'ampleur réelle.

L'état des corps retrouvés - décapités, mis en morceaux ou découpés de manière barbare après avoir subi des sévices sexuels, selon la presse — suscite en effet l'horreur. Les vivants sont pris dans un état de sidération face à la relation de cette boucherie. D'autant plus qu'il est question d'enfant, c'est-à-dire d'une personne vulnérable, fragile et livrée à la merci des adultes, qui sont, quels que soient leurs liens à l'enfant, censés veiller sur lui. Il se produit un étrange retournement dans les places entre enfant et adulte. Ce dernier passe d'un garant de bienveillance à un criminel potentiel.

Quant à l'enfant, sa place se retourne tel un gant, de manière machiavélique: il perd son statut de *maléïka*, ange intouchable, et devient un objet de consommation promis au découpage, au viol, à la disparition. Or les enfants avaient autrefois une place très spécifique dans les traditions et les usages de la société algérienne, quelles que soient les régions. L'enfant était le liant entre le divin et les ancêtres. D'une part, par sa nomination de *maléïka*, il était le protégé des hommes par obéissance au divin et acquérait par là une certaine puissance qui le rendait «intouchable». D'autre part, il était usuel de nommer l'enfant suivant son sexe *Baba* (père) ou *Yemma* (mère). Cela l'inscrivait d'emblée en place d'ancêtre à aimer et à craindre. Dans les croyances populaires qui tapissent les subjectivités, l'enfant, ce «père de l'Homme» (Freud),

16. Nadia BELLIL, « Enlèvement d'enfants, des statistiques et un phénomène à cerner », *Reporters*, 7 août 2016, <frama.link/5Atjrcf2>.

était une figure du sacré. Qu'est-il donc arrivé au statut de l'enfant pour que, peu à peu, il bascule chez certains vers cette position d'objet déchet, voué aux pires déchaînements de haine, de violence et de destructivité ?

La disparition, les sévices sexuels, le découpage du corps et la manière dont on a retrouvé certains corps (dans des sacs-poubelle, au fond d'un puits...) attestent de l'aspect déchet du corps, en deçà du cadavre qui n'est même plus digne d'être inhumé. En détruisant ce dont l'enfant est porteur - promesse de vie et d'avenir, lien de continuation entre les différents temps et les différentes générations -, quelque chose du rapport à la mort, donc à la vie, s'est transformé.

Il ne s'agit pas seulement de meurtres sauvages d'enfants, mais d'un ensauvagement du vivant, qui laisse les plaies béantes et entraîne un affolement des imaginaires. Les êtres humains, quels que soient leurs référents linguistiques et culturels, disposent de croyances et de rituels pour approcher l'intrahable de la mort. Mais comment traite-t-on cette cruauté qui s'abat sur l'enfant, dans laquelle l'Histoire se « charnalise » ? Comment les vivants pourraient-ils être occupés par autre chose que la disparition et la mutilation ?

Les «chercheurs d'os»: de l'enfant aux pères

Sous différentes formes, l'histoire s'actualise sous l'intitulé «Un enfant disparaît», propulsant les vivants à se faire « chercheurs d'os », selon le titre du très beau roman de Tahar Djaout. Dans cet ouvrage paru en 1984, l'écrivain relate comment, au lendemain de l'indépendance, toute la population d'un village de Kabylie, pioche en main, part à la recherche des «os», des restes des disparus durant la guerre de libération: «Les os de mon frère nous attendent comme un trésor, enfouis parmi d'autres cadavres héroïques sur lesquels pullulent les oraisons et les louanges comme les vers que la charogne attire¹⁷.»

Avec humour, l'auteur fait tenir ensemble les deux dimensions de cette quête : la nécessité impérieuse et profondément

17. Tahar DJAOUT, *Chercheurs d'os*, op. cit., p. 70.

humaine d'enterrer ses proches et de leur donner sépulture, et le besoin de montrer «ses cadavres» en place de faire-valoir. Cela pour accéder au statut de familles de *chabid* (martyr) et bénéficier des avantages inhérents, financiers, matériels et/ou symboliques : « Le peuple tenait à ses morts comme une preuve irréfutable à exhiber devant le parjure du temps et des hommes¹⁸. » Le martyr est un disparu (immortel) qui colle à la peau des vivants. Dans ce roman, Tahar Djaout relate le terrible pouvoir des morts sur les vivants, surtout lorsque le disparu a échappé aux rituels funéraires. Il devient un fantôme erratique, pourvu d'une puissance folle et redoutable.

Les hommes du village partent à la recherche des restes éparpillés du cadavre pour leur redonner un semblant d'unité et les ensevelir dans la dignité. Pour cela, il faut creuser encore et encore, au risque de rencontrer toujours plus d'os qui n'appartiennent à personne et tenter d'en rassembler certains, de les unifier, de les reconnaître puis de les enterrer dans la dignité, c'est-à-dire sous un patronyme. Le lecteur se met à participer à cette effrayante opération de quête des restes du cadavre, pour enfin transformer le disparu en mort. Il est étrange et bouleversant de constater que, aujourd'hui encore, certaines familles sont des «chercheurs d'os» de leurs enfants.

Déterrer, chercher les os, lutter avec et contre la disparition, encore et encore, tenter de faire de ces disparus des morts dignes d'un nom, d'un corps, d'une histoire et enfin d'une mémoire, tout cela serait-il encore notre actualité? Sommes-nous encore en guerre et contre qui? Est-ce là une guerre non identifiable et pleinement situable dans le familial (et le familier) ou bien la simple poursuite d'un désastre déjà ancien ? Et enfin, si ces disparitions d'enfants n'étaient que la poursuite en acte de la terreur d'État lors de la guerre intérieure et de la pratique constante des formes de disparition dans la colonialité ^r N'est-ce pas cela que la loi sur la « réconciliation nationale » cherche à effacer des mémoires en fidélité avec l'impunité coloniale?

Pire que la disparition des pères, celle de l'enfant frappe aux portes des vivants. Nous pourrions aussi penser que, dans

18. *Ibid.*, p. 13.

la mesure où ces petits êtres sont nommés *Yemma* et *Baba*, alors ces « ancêtres » viennent réclamer leur dû, défigurés par une barbarie intrafamiliale. L'arme coloniale de la disparition se joue du temps et des générations, se réitère dans l'entre-soi. De l'enfant aux pères et des pères à l'enfant, une histoire de la disparition saisit les vivants dans un tremblement muet et ininterrompu. Les disparus sont des occupants qui menacent en permanence d'emporter les vivants dans leur univers. Nous proposons donc d'inscrire ces enfants disparus, ces petits ancêtres défigurés produits des générations, dans une Histoire atemporelle et inoubliable.

La disparition, les destructions et autres tortures subies par les enfants interpellent. Ce phénomène se produit sur trois à quatre générations. En resituant ces enfants dans une filiation et une affiliation historiques, l'Histoire comme réitération se dévoile. Les disparitions et cruautés sur les enfants commencent dans les années 2000¹⁹. Dans les années 1990, on l'a vu, des milliers d'hommes, jeunes ou âgés, ont été enlevés par les forces de l'ordre (voir *supra*, chapitre 7). Ils pourraient être les pères des enfants qui disparaissent actuellement et les fils des pères qui ont disparu pendant la guerre de libération, suivant une logique générationnelle. Encore aujourd'hui, les vivants cherchent à obtenir des informations sur le destin des corps de leurs disparus. Mais ils sont livrés à une solitude effroyable, sans aucun accompagnement collectif judiciaire et socioadministratif. Ils errent en quête de sépultures introuvables.

Les « chercheurs d'os » sont encore très nombreux et toujours aux prises avec une cécité invraisemblable sur leur douleur, résultante de la nécessité impérieuse de connaître le sort de leurs proches et d'avoir accès à leurs corps. Us hurlent dans une grande détresse depuis des générations que mort et disparition ne peuvent s'équivaloir, et surtout que la mort ne se décrète pas à la place d'une vérité d'un autre ordre. *Des pères à l'enfant et de l'enfant aux pères, une même histoire de disparition.*

19. Un article de presse date les premières disparitions d'enfants des années 2000 et un autre de 2003 avec l'enlèvement à Alger (quartier Ould Fayet) d'une enfant prénommée Habiba, disparue le 14 décembre 2003.

Autrement dit, quel que soit l'étage auquel on s'arrête (grand-père/père/enfant), demeure un trou énigmatique : la disparition et ses hôtes, les chercheurs d'os.

La disparition, on l'a vu, fut le véritable non-lieu des massacres coloniaux induisant un dessaisissement de la part vivante de l'existence. Cette situation fut reconduite durant la guerre intérieure. Et, actuellement, elle se poursuit d'une manière différente mais inquiétante car diffuse et sans responsables identifiables. L'Histoire serait-elle sans fin et hors du temps?

À défaut de sépulture, de récit et de reconnaissance collective, les disparus occupent pleinement le lieu mémoriel.

La réitération actuelle de la disparition indique, rappelait Nabile Farès en 1974, que «nous sommes mordus au plus tendre de nous-mêmes et il nous faudra un jour réparer cela, rendre le poisson à la mer d'où il est venu, laisser agir le sel sur la blessure et jeter l'hameçon dans un trou, loin de nous²⁰». De génération en génération, ce qui est tu, silencieusement et meurtri fait retour dans le réel des corps. Le méconnaître et le refuser ne font que rendre le retour dans le réel plus féroce et donc plus barbare. Les vivants pleinement occupés par la recherche de leurs disparus basculent dans la mort ou ses autres figures: violence, inertie, accablement, asphyxie.

La disparition est atteinte au vivant et à la mort. Elle ne relève pas de l'absence mais plutôt de l'omniprésence du spectral. Le pouvoir du disparu sur le vivant est immense, illimité et hors du temps. Ce phénomène, qui se donne pour être sans fin, a été décrit par l'écrivain Tahar Djaout, victime lui aussi d'un crime sans visage et pourtant pleinement familier: Tahar Djaout a été assassiné en juin 1993, dans ce brouillage de «qui tue qui?». Jusqu'à ce jour, son assassinat n'a pas été élucidé: Etat ou islamistes? Le mystère demeure et ses écrits nous restent... Son roman *Chercheurs d'os* peut être ainsi lu comme un texte testamentaire sur la mélancolisation des vivants à la recherche de leurs disparus et des morceaux de corps éparpillés et sans sépulture. L'actualisation de l'Histoire

20. Nabile FARÈS, *Mémoire de l'Absent*, op. cit., p. 123.

à travers les disparitions d'enfants lui donne hélas raison. Le lecteur du livre devient au fil des pages un chercheur de mots, épuisé par ces corps disloqués ou introuvables. Avant de le refermer, lecteur et personnages sont rudement éprouvés. Qui deviennent-ils? Comment rester vivant après une telle quête pleine d'effroi et de terreur, qui perdure sur au moins trois, peut-être quatre, générations?

«Parcourir tant de distances, traverser tant de villages, cela vous révèle des choses étranges et dures sur vos semblables et sur vous-même. Rabah Ouali et moi nous étendons sans mot, sous l'olivier, tandis qu'au ciel éclatent de nouvelles parcelles lumineuses. Même la joie, toute naturelle, de revenir chez soi après une longue absence nous est étrangère. *Combien de morts, au fait, rentreront demain au village ? Je suis certain que le plus mort d'entre nous n'est pas le squelette de mon frère qui cliquette dans le sac avec une allégresse non feinte. L'âne, constant dans ses efforts et ses braiments, est peut-être le seul être vivant que notre convoi ramène* » (souligné par nous).

Conclusion

En finir avec la damnation coloniale: les leçons de Fanon

Afin de tenter de cerner le marasme qui frappe le sujet singulier et le collectif dans l'Algérie d'aujourd'hui, de comprendre et analyser le désarroi des subjectivités exprimé par nombre de mes patients, j'ai dû dans ce livre entrer dans l'histoire et le politique. Car la pratique psychanalytique est aussi une modalité de lien social et, à ce titre, elle éclaire ce qui du lien à soi et aux autres est en souffrance dans les subjectivités. L'histoire de la destruction de ce lien pendant les quelque treize décennies de domination coloniale, on l'a vu, a conduit à une « mélancolisation » de nombre de citoyens de l'Algérie indépendante, jusqu'à aujourd'hui.

Le lien est en souffrance et sa maladie a gangrené le vivre-ensemble. Elle s'est incrustée dans les mémoires au point de donner l'impression qu'elle en est constitutive. Coexistent ainsi mémoire et effacement, plainte abyssale et déni (ainsi que désaveu) ; et, enfin, moralisation outrancière du religieux et déferlement pervers. Le dispositif LRP (langue, religion et politique) porte ces paradoxes au nom d'une pureté recherchée qui fait écran à l'incrustation des éléments infectés par la colonialité. Laquelle a entraîné de tels effacements qu'il est difficile de s'appuyer sur le texte antérieur au colonial. Les archives, elles aussi, sont piégées dans le *blanc* qui circonscrit le lieu de l'effacement. Cependant, à défaut de retrouver un texte antérieur préservé de la destruction et de l'*offense* coloniales, on peut se demander de quoi souffre l'ex-colonisé et pour quelles obscures raisons il se maintient à cette place: comment et de quoi jouit-il en prolongeant son occupation intérieure par l'esprit du colonial ?

Le «pacte colonial»: effacement de la mémoire,
disparition des corps, dessaisissement de l'être

L'identification au colon, fort bien étudiée par Albert Memmi et par quelques autres après lui, paraît bien insuffisante pour rendre compte de ce phénomène d'incrustation de l'esprit du colonial, mais aussi et surtout du sentiment de disparition interne. D'autant plus que la disparition, œuvre du colonial, perdure en mettant les vivants sous la menace. Vécue dans le passé, la disparition se donne toujours dans l'Algérie des années 2010 comme étant ce qui peut advenir: peur de disparaître durant la colonisation, peur de disparaître encore sous le régime totalitaire postindépendance, durant la guerre intérieure et aujourd'hui, avec la crise économique ou une éventuelle réémergence de l'islamisme politique et de ses dérives.

Il y a eu en Algérie un réel historique de la disparition, mais ce fait du passé s'y donne en permanence pour actuel et futur. Le sujet est occupé mentalement parce que quelque chose de lui a disparu et en cela il n'a pas grand-chose à perdre. Mais, en même temps vidé, il ne peut que se remplir et cumuler des «avoirs». Si ce n'est que l'occupation mentale à laquelle il tient lui donne l'impression d'être plein, saturé, et ainsi d'échapper à toute forme de manque. Aussi, la disparition interne et son corollaire l'occupation, inscrits historiquement, relèvent en Algérie d'une modalité de gouvernance : fabrique des disparus d'un côté, règne du fantôme de l'autre. De l'un à l'autre, le *blanc* de la « nuit coloniale » (Ferhat Abbas) se répand jusqu'à ce jour.

Depuis l'indépendance, on l'a vu, la hantise de la disparition est donc mobilisée pour maintenir les vivants «à l'œil». Malgré la réitération des événements traumatiques, aucune initiative engageant la société civile n'a pu se produire pour participer à un travail d'élaboration de l'Histoire. Les sujets restent livrés à la férocité de leurs disparus. Le collectif est maintenu hors de la possibilité de prendre en charge ces questions. En l'absence de justice, la loi du meurtre risque de poursuivre ses ravages. Depuis plusieurs générations, les sujets se transforment en sépulture pour prendre en charge leurs morts et leurs disparus. De là découle une véritable inertie

dans le social, en raison de l'immobilisation des vivants par la hantise de leur disparition. Tous les proches de victimes assassinées lors de la guerre intérieure que nous avons eu à recevoir sont ainsi aux prises avec un deuil impossible. Ils et elles deviennent les cryptes invisibles de leurs proches assassinés. Pour ces sujets, les morts ne sont pas morts, ils errent en tant que disparus appelant les vivants à les rejoindre dans un univers spectral. Ces sujets sont aux prises avec un terrible sentiment qui consiste à osciller entre la sépulture et le fantôme pour honorer ces morts non encore morts. A nouveau, le politique tente de «nationaliser» le mémoriel afin de mettre hors jeu toute forme d'autonomie dans l'inscription des traces. Ainsi, le LRP est un brouillage du mémoriel et les sujets sont sommés de se débrouiller seuls avec leur deuil rendu impossible. Rappelons simplement comment la loi de «réconciliation nationale» est en réalité un moyen de maintenir le désaveu du crime et la fabrique du disparu.

Tout est fait pour que le «pacte colonial» continue à s'exercer, en entretenant la disparition et l'impunité pour les criminels. Les sujets sont assiégés dans leur intériorité par l'esprit de la disparition. Là se loge le véritable «pacte colonial», qui maintient les vivants à une place d'ombre d'eux-mêmes. Les vivants sont captifs d'une forme de fascination problématique: comment donc quitter ses disparus en l'absence d'un ensevelissement collectif? Comment redonner corps et noms aux disparus lorsque, au nom du droit - d'exception coloniale ou d'état d'urgence dans l'Algérie indépendante -, il s'agit de faire disparaître les disparus? Le pire de la violence ne réside-t-il pas dans cet effacement du réel de la disparition?

Effacement de la mémoire, disparition des corps, dessaisissement de l'être, tels sont les signifiants du véritable «pacte colonial» qui vise à maintenir les sujets fascinés et «envoûtés» (Fanon) dans une dimension antépolitique. La possession est un signifiant de la folie. Le savoir traditionnel pense la folie à partir de cette possession du sujet par un univers spectral qui crée son expulsion du dedans. Les langues arabe et amazighe envisagent en effet le fou comme étant celui qui est habité, occupé (*meskoun*). Sa psyché ne lui appartient plus, il en est privé par ses démons (*djinnns*). En pleine guerre

d'indépendance, Frantz Fanon, qui a exercé sa pratique de psychiatrie en s'intéressant autant à l'individu qu'au collectif, a d'ailleurs tenu à étudier les rites et rituels de dépossession maraboutiques¹. Certes, son souci de comprendre s'inscrivait dans la nécessité d'aller à la rencontre des savoirs en usage chez celui qui était désigné comme «indigène» pour pouvoir le soigner. Mais il y a autre chose dans cet intérêt, qui relève d'un savoir intuitif sur les effets du colonial pour tous les sujets de la société longtemps soumise à sa loi.

La mystique du colonisé

Dès 1960, Fanon a clairement eu l'intuition que l'indépendance pourrait recréer de l'asservissement. C'est pourquoi, selon lui, le « national » devrait se renouveler et ne pas rester fixé aux signifiants de l'asservissement ayant mené à l'insurrection. Sans cela, l'occupation et la possession sont utilisées comme un système de gouvernance de la masse soumise au diktat des «biens nationaux». Et, de fait, cette logique du pouvoir politique s'est exercée dans l'Algérie indépendante par l'activation d'un fonctionnement hypnotique des sujets afin de prolonger le « pacte colonial ». Ces derniers se baladent entre le somnambule, le mort vivant et le fantôme, en quête d'un corps. Dans ce cas précis, le «national», affirme Fanon, devient un instrument «pour envoûter le peuple, le dissoudre dans l'émotion et la confusion²». La guerre se poursuit dans un contexte où l'ennemi, non identifiable, devient tout un chacun. C'est dire à quel point la colonialité s'empare du corps des sujets, jusqu'à obtenir leur consentement par le biais d'une passivation qui coupe à la racine toute velléité d'insurrection. La possession du *colonisé*, sa fascination pour *le spectral* mèneraient-elles vers une mystique du colonisé?

Dans un article de janvier 1957 sur l'« agitation en milieu psychiatrique», Fanon avance l'hypothèse selon laquelle l'«effondrement du monde réel» du sujet est une « autorisation

1. Voir **Frantz FANON**, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 468.

2. *Ibid.*, p. 581.

à halluciner³». Autrement dit, le spectral peut être provisoirement une production salutaire pour le sujet en situation de traumatisme: il migre alors vers un univers peuplé de fantômes qui tiennent lieu d'intériorité, jusqu'au moment où il est persécuté par ses hôtes. Fanon pense par conséquent que l'étude et l'analyse des phénomènes de transe et de possession sont indispensables à la compréhension de l'univers colonial. Car la danse et les rituels de désenvoûtement mobilisent les mouvements du corps et permettent de quitter la rigidité du corps colonisé, c'est-à-dire occupé. Lors de ces cérémonies, le collectif permet d'accueillir les occupants du sujet, ses *djinnns*, afin de séparer le possédé de ceux qui l'assiègent. La libération du sujet relève donc tout autant du singulier que du collectif: il n'existe pas de libération du collectif sans une libération du sujet et, inversement, la libération du sujet nécessite celle du collectif. Il y a donc, chez le praticien du soin psychique qu'a été Frantz Fanon, l'idée que toute libération du collectif est aussi une décision de chaque sujet singulier.

Suivant l'enseignement de Freud puis celui de Fanon, le sujet est celui qui se constitue comme «abandonné à lui-même» (Freud)⁴ ou «lâché» (Fanon). Cela signifie que sa position se «soutient» d'une solitude radicale. Si la libération ne peut venir que de l'Autre du collectif, il revient aussi à chaque sujet de s'en arracher pour éventuellement libérer le collectif. Néanmoins, certaines modalités du collectif écrasent la possibilité même d'une libération intime. C'est à ce niveau que, très souvent, le sujet en analyse lutte et se cabre: il se plaint d'être mentalement assiégé et pourtant il résiste à sa révolution intérieure. Et comme tout, sur la scène sociale, lui confirme cette loi de l'occupation «mentale», il préfère

3. ID, «Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique: considérations générales, signification psychopathologique», in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, op. cit., p. 374. Il écrit: «Pour qu'il y ait hallucination, il faut autre chose, singulièrement un effondrement du monde réel» (*ibid.*, p. 274).

4. «Abandonné à lui-même, le névrosé est contraint de substituer ses formations de symptômes aux grandes formations de foules dont il est exclu. Il se crée son propre monde de fantasmes, sa religion, son système de délire et répète ainsi les institutions de l'humanité» (Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p. 215).

alors s'y tenir fidèlement. Là aussi, la hantise de la disparition réapparaît: la libération comme désoccupation de l'espace mental est imaginaiement perçue comme une disparition. Celle-là même qui fait histoire.

Le corps continue à s'immobiliser, la pensée à fonctionner en sous-régime et le désir à se geler. Cette rigidification est le symptôme d'une terrible crainte face à la disparition. Au final, l'occupation spectrale donne l'impression douloureuse d'exister. Cela s'entend dans une expression qui a été très répandue en Algérie à l'époque d'une «crise du logement» où il était difficile de pouvoir se loger à des prix accessibles. Il était dit: *Andi el rachifi rassi* («J'ai du monde dans la tête»). Remarquons incidemment que le religieux remplit parfaitement cette fonction d'occupation des intériorités, en dictant et ordonnant la conduite du sujet pour lui épargner la solitude de ses actes.

Si l'on suit la pensée de l'écrivaine Yamina Mechakra dans *La Grotte éclatée* (voir *supra*, chapitre 3) et celle de Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre*, il apparaît que la part colonisée du sujet est à la recherche de son désenvoûtement. Pour ce faire, le collectif doit être tout autant guérisseur que scène sur laquelle peuvent se déployer les différentes figurations du sujet assiégé. Fanon note que, durant les années de guerre, ces pratiques traditionnelles de dépossession s'étaient grandement amoindries, car la violence se libérait autrement, par la guerre justement. Nul exotisme dans cette intuition fanonienne qui côtoie une dimension mystique. Ici le psychiatre avance deux pistes: d'une part, le colonialisme est occupation des espaces, dont celui du « mental » ; d'autre part, ladite décolonisation ne peut avoir lieu sans une libération du sujet par lui-même, ce qui implique un collectif autorisant et accueillant. Il s'agit donc de permettre et de construire des mises en scène qui produisent de la catharsis. C'est d'ailleurs ce que Kateb Yacine et Abdelkader Alloula avaient commencé à faire. Le second fut assassiné durant la guerre intérieure.

La scénarisation et toute autre forme de production artistique sont des moyens pour inventer de la libération. Proposer de fabriquer de la dépossession peut paraître curieux. Et pourtant, il s'agit de participer dans le collectif à libérer l'esprit

des disparus, par la parole, la justice et les différentes formes de production artistique. Nous en sommes encore loin...

«Une étude du monde colonial, écrit Fanon, doit obligatoirement s'attacher à la compréhension du phénomène de la danse et de la possession. Le cercle de la danse est un cercle permissif. Il protège et autorise. A heures fixes, à dates fixes, hommes et femmes se retrouvent en un lieu donné et, sous l'œil grave de la tribu, se lancent dans une pantomime d'allure désordonnée mais en réalité très systématisée ou, par des voies multiples, dénégations de la tête, courbure de la colonne, rejet en arrière de tout le corps, se déchiffre à livre ouvert l'effort grandiose d'une collectivité pour s'exorciser, s'affranchir, se dire que tout est permis... dans le cercle... Tout est permis car en réalité, l'on ne se réunit que pour laisser la libido accumulée, l'agressivité empêchée sourdre volcaniquement. Mises à mort symboliques, chevauchées figuratives, meurtres multiples imaginaires, il faut que tout cela sorte. Les mauvaises humeurs s'écoulent bruyantes telles des coulées de lave. Un pas de plus et nous tombons en pleine possession. Au vrai, ce sont des séances de possession-dépossession qui sont organisées : vampirisme, possession par les *djinns*, par les zombies, par Legba, le dieu illustre du vaudou⁵. » Ces séances de désenvoûtement sous la colonialité participaient de l'équilibre libidinal du sujet et du collectif. Elles produisaient une libération interdite autrement. Comment inventer une dépossession qui ne relève pas de la mystique?

Pour une libération à venir

L'œuvre de Fanon comporte plusieurs entrées, qui chacune ouvrent vers de nouveaux pans d'analyse et de questionnement. Cette œuvre traverse des disciplines très variées: histoire, sociologie, anthropologie, philosophie politique et psychiatrie. Ses écrits fuient les éventuels risques de classification dans une discipline donnée, évitant une assignation à des frontières intellectuelles, géographiques et linguistiques.

5. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 468.

C'est une pensée qui se réclame hors champ et en constant exil d'elle-même. Il y a un point de fuite d'où se construit l'édifice de sa pensée, à partir duquel s'ouvre l'espace des champs des savoirs et des discours, et ce de manière quasi infinie. Les écrits fanoniens portent le souci de faire émerger une décolonisation des savoirs et des pratiques⁶. La liberté ne relève pas pour lui du concept, elle est acte de franchissement dans le texte même qui s'écrit. Cette lecture devrait empêcher ses écrits d'être otages de sa position militante.

Pourtant, sa pensée est trop souvent reçue dans cette réduction, probablement afin de la dessaisir de son tranchant, qui mène à de bien plus grandes conséquences que le militantisme. Or le militant Fanon ne fait que mettre en acte sa pensée de praticien du soin psychique. Du militant au psychiatre, nul changement de registre, mais une continuité de la pensée à l'acte. Frantz Fanon se sert de sa pratique clinique à l'hôpital Blida-Joinville pour élaborer une théorie du sujet qui excède la situation coloniale. A notre connaissance, en France comme en Algérie, ses travaux ne sont toujours pas enseignés dans les études des futurs soignants en charge de la souffrance psychique, psychiatres ou psychologues cliniques, ni dans la formation des psychanalystes. Il y a pourtant dans la pensée de Fanon une précieuse réflexion clinique sur la liberté à l'échelle individuelle et collective. Il montre bien comment l'asservissement du sujet colonisé fabrique une occupation mentale qui a des effets majeurs sur sa personnalité : cet « assiègement » va faire écran à son aliénation fondamentale, celle qui est inhérente à tout sujet, quel que soit son lieu, historique, linguistique, politique. Le sujet colonisé est ainsi privé de vivre sa propre aliénation au profit d'un asservissement par l'Autre du colonial. Dépossédé, il devient

6. Ce qu'analyse ainsi Mathieu Renault: «La pratique de Fanon doit être interprétée comme pratique de décolonisation des savoirs, c'est-à-dire comme série de déplacements épistémiques, ce que ne permet de découvrir une approche purement biographique-historique dans la mesure où, remettant Fanon "à sa place", elle gomme justement ce travail de dé-situation, Fanon fait voyager la pensée européenne au-delà des frontières» (Mathieu RENAULT, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Amsterdam, Paris, 2011, p. 36).

possédé. Nous comprenons du coup pourquoi il est rarement responsable de ses actes.

La liberté est pour Frantz Fanon un des équivalents du sujet. D'où son refus de continuer à exercer son métier en situation d'oppression coloniale. Il ne pouvait participer à libérer des sujets de leurs troubles dans un système qui produit un «démembrement» de la psyché et ce qu'il nomme une «décérébration⁷». Fanon parle de ces troubles en termes de «pathologies de la liberté»: «La maladie mentale, dans une phénoménologie qui laisserait de côté les grosses altérations de la conscience, se présente comme une véritable pathologie de la liberté. La maladie situe le malade dans un monde où sa liberté, sa volonté, ses désirs sont constamment brisés par des obsessions, des inhibitions, des contre-ordres, des angoisses⁸.» La liberté détermine et implique une fonction de sujet. Dans cette perspective, la lutte de Frantz Fanon contre la colonisation apparaît bien comme la traduction politique de sa théorie clinique du sujet, en tant que psychiatre.

Soulignons que s'affrontent là, en filigrane, deux conceptions de la folie et de la liberté: celle de Fanon (reprise d'Henri Ey) et celle de Lacan (élaborée en opposition à Henri Ey). Pour le premier, la folie est entrave à la liberté. Pour le second, elle est le seul lieu de liberté. Reste que, pour l'un et l'autre, la dimension du politique est indissociable du sujet. Dans «Propos sur la causalité psychique», Lacan écrit en 1946: «Loin donc que la folie soit le fait contingent des fragilités de l'organisme de l'homme, elle est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence. Loin qu'elle soit pour la liberté une "insulte", elle est sa plus fidèle compagne, elle suit son mouvement comme une ombre. Et l'être de l'homme non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie, comme limite de sa liberté... Un organisme débile et une imagination déréglée des conflits dépassent les

7. Frantz FANON, «Lettre au ministre résident» (décembre 1956), in *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, op. cit., p. 367.

8. ID, «L'hospitalisation de jour en psychiatrie, valeur et limites» (1959), in *ibid.*, p. 166-167.

forces, ne suffisent pas à faire un fou⁹.» Et Lacan d'ajouter: «Ne devient pas fou qui veut.» Mais ces deux conceptions de la liberté et de la folie sont-elles si contradictoires ?

Il y a dans la pensée de Frantz Fanon, nous semble-t-il, un dilemme lié à la situation coloniale dans laquelle il élabore sa théorie. Il envisage la liberté comme acte de franchissement vis-à-vis de la perversion coloniale et, pour cela, il devient militant. Et en même temps, devenant militant et théoricien de la révolution, son appel à la liberté comporte une part de croyance, qu'il dénonce par ailleurs en mettant en garde les révolutionnaires sur les risques de retournement de la liberté après l'indépendance. Les textes fanoniens sont ainsi traversés par ces deux registres de la liberté: l'un affirmant un réel de la liberté ici et maintenant, franchissement et refus en acte de l'asservissement; l'autre où la liberté reste un projet à venir et qui, à ce titre, comporte croyance, attente imaginaire et illusion.

Si l'indépendance de l'Algérie a entraîné un retour vers l'asservissement, c'est donc aussi parce que la libération ne suffit pas à *faire liberté*. La libération relève certes en partie d'une croyance imaginaire, mais elle ne peut mener à un authentique affranchissement, à un accomplissement de chaque citoyen que si la liberté est sans cesse débattue comme potentialité, toujours à venir. La dépolitisation postrévolutionnaire a fait de la liberté un acquis et, du coup, elle a été perdue comme projet et espérance.

Participer à la production d'instruments de culture et de savoir, réinventer ses aliénations pour toujours mieux espérer s'en arracher: cela est devenu de ce fait une nécessité impérieuse dans l'Algérie des années 2010. Sans cela, les crises économiques, sociales et politiques à répétition risquent de réengloutir les citoyens dans le gouffre déjà-là, celui de la mélancolie. Il serait maintenant bienvenu de se donner les moyens de faire du trauma une source de perpétuelles inventions pour la pensée et le politique. Et de créer des lieux de mémoire autres que la réitération pour les générations à venir.

9. Jacques LACAN, « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, tome 1, Seuil, Paris, 1966, p. 151.

Pour Fanon, la liberté est dépassement de toute forme de détermination historique, biologique, sociale, économique. Elle est celle de l'homme ouvert qui proclame, d'une «voix déchirée» : « Il n'y a pas de monde blanc, il n'y pas d'éthique blanche, pas davantage d'intelligence blanche. Il y a de part et d'autre du monde des hommes qui cherchent. Je ne suis pas prisonnier de l'histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement.

Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse¹⁰.»

La liberté ne se laisse pas penser et encore moins organiser. Elle s'éprouve en acte, elle est fragile, c'est un réel en excès, menacé de capture par le règne de la croyance. La liberté n'advient que là où le sujet accepte ses propres aliénations.

Et elle reste un projet permanent de devenir. Ces deux dimensions de la liberté ne produisent de libération qu'à la condition de rester liées par une inextricable tension.

En termes lacaniens, disons que la liberté - telle que Fanon se laisse produire par elle - est la *part réelle du sujet vivant*. Elle est là, insaisissable, pourtant située là où la parole fait acte subversif. La contradiction fanonienne entre liberté et folie crée sa propre résolution, si l'on accepte de faire sien son propos : « *Il ne faut pas essayer de fixer l'homme, puisque son destin est d'être lâché*¹¹.»

La colonialité, comme héritière du système monarchique, est d'abord une prise de possession des corps - physiques, symboliques (la langue) et imaginaires (*légendes et mythes*). Et par ce biais, cette violence est aussi celle de l'incrustation des *psychés par l'esprit colonial*, qui fait que, malgré les générations qui passent, *l'indépendance* n'a pas encore mené à une séparation avec le pouvoir colonial. Au point que la libération est devenue en Algérie un acte de refus que chaque sujet tente de réitérer, à ses dépens.

Pour autant, il ne faut pas oublier que cette impensable séparation concerne les deux pays. L'Algérie d'abord, bien

10. Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, op. cit., p. 250.

11. *Ibid.*

sûr, où la colonisation a façonné un rapport à l'occupation «mentale» qui laisse perdurer les effets pervers du «pacte colonial». Mais aussi la France, où cette occupation reste largement vécue dans le déni, alors même que son histoire algérienne occupe constamment en creux les discours des sujets et du politique. La colonialité visait à faire corps avec l'autre, y compris en se faisant son déchet (l'«indigène»). Plus d'un demi-siècle après la «fin des colonies», les descendants des ex-colons et des ex-colonisés restent toujours pris dans cette difficulté de se séparer de l'esprit du colonial et de rendre à l'histoire son indépendance de pensée afin de mettre fin à sa confiscation par le politique. Le temps est vraiment venu de permettre à l'Histoire de faire vivre sereinement une mémoire plurielle dans laquelle chaque sujet d'ici et de là puisse se reconnaître, se sentir accueilli et exister, pour enfin délivrer le chant «déchiré» de l'homme. Et ainsi espérer que l'Histoire entre enfin dans le débat public contemporain.

Table

Introduction. La difficile reconnaissance des effets du trauma colonial	7
L'histoire de la colonisation <i>française</i> en Algérie, zone <i>blanche</i> de la mémoire et du <i>politique</i>	8
Une nécessaire approche <i>transdisciplinaire</i>	12
 1. La psychanalyse dans les paradoxes algériens	15
<i>Désarrois de l'intime et du collectif</i>	16
<i>Dieu en renfort de la faillite des institutions</i>	20
Quand pouvoir <i>de la religion</i> et <i>religion</i> du pouvoir se répondent	23
Texte <i>littéraire</i> et <i>scène</i> invisible du pouvoir	28
La <i>puissance du dispositif</i> « <i>Langue, religion et politique</i> » (LRP), <i>révélée par la clinique psychanalytique</i>	32
La <i>duplicité des sujets face aux censures du tissage LRP</i>	37
Citoyenneté et acte <i>de parole en déshérence</i>	40
 2. L'effraction coloniale	45
<i>L'enfant voyou des Lumières: la colonie</i>	47
La destruction <i>coloniale</i> des fondements du <i>vivre-ensemble</i>	51

Le clivage de la République coloniale, ou le «devoir de civiliser [les] barbares»	54
A partir de 1945, la naissance d'une littérature du refus	60
<i>Nedjma</i> , une esthétique de la destruction coloniale ?	63
Briser les filiations: l'effet des «renominations» des Algériens des années 1880	68
Les catastrophes subjectives liées à la disparition du père comme référent symbolique	72
Écrire contre une filiation anonyme.....	75
Jean El Mouhoub Amrouche, une voix brisée ...	79

3. La dégénérescence de la colonialité par la guerre 83

1945-1954: la guerre comme nécessité	84
L'impossible à oublier et la folie, «remède» au drame des disparus	89
Faire taire l'inoubliable de la mutilation des corps	93
Toulouse, 2012: le retour en acte du meurtre ...	96
La construction du « national »	99
L'impératif de l'écrivain: métamorphoser la disparition en absence	101

4. Les effets dévastateurs de la colonialité

dans l'Algérie indépendante 105

Le corps mutilé du colonisé et la soif de réparation	106
Une quête éperdue de légitimité au cœur des relations de pouvoir, perpétuant la <i>hogra</i> coloniale	112
De quelques conséquences de l'«orphelinage» causé par la colonialité	
À nouveau des patronymes défigurés	120

Le meurtre colonial par la destitution du nom ..	
La colonialité, fabrique des effacements et machine du déni?	125
Du trauma colonial au trauma social	127
 5. Le fratricide: une mémoire cachée du politique	131
L'émergence des mouvements nationalistes algériens dans les années 1930	132
Au cœur de la guerre de libération, l'impossible fraternité	135
Du parricide au fratricide.....	139
Lorsque les meurtres entre frères relèvent du non-lieu.....	145
L'appel au père.....	149
Un trou de mémoire déclenche une lutte à mort infinie	154
 6. La guerre intérieure des années 1990	157
Retour sur la construction du tissage LRP (langue, religion et politique)	158
La tyrannie du pouvoir et la jouissance des chefs	162
Le basculement de 1988 et l'expérience d'une pluralité politique	165
Une guerre intérieure d'une violence inouïe	169
La malédiction du fratricide	172
La guerre reconduite	179
Un curieux renversement de la nomination	183
Liberté et terreur, quelle alliance?	187
 7. Etat de terreur et terreur d'État	191
Une clinique de la terreur	193
L'auto-élimination du sujet terrifié	198
La terreur psychique est d'emblée politique.....	204

La réconciliation, une terreur d'État?	209
Quand l'Etat tente de faire disparaître la disparition qu'il a organisée	214
8. Légitimité, fratricide et pouvoir	219
Jugurtha, le héros fratricide	221
L'impunité des crimes au sein de la République	227
La légitimité que s'octroie la conquête française	230
La scène passionnelle de la colonialité	236
Le spectre de la discorde: <i>el Fitna</i>	238
9. Sortir du pacte colonial	245
Après la libération, l'inlassable réitération de la colonialité au sein des subjectivités et du politique	246
L'abri et l'alibi du trauma	251
L'ensauvagement du vivant : les disparitions d'enfants	256
Les «chercheurs d'os»: de l'enfant aux pères	258
Conclusion. En finir avec la damnation coloniale: les leçons de Fanon	263
Le « pacte colonial » : effacement de la mémoire, disparition des corps, dessaisissement de l'être ...	264
La mystique du colonisé	266
Pour une libération à venir	269