



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO



UNIVERSITÉ
DE LORRAINE

Facoltà di Studi Umanistici

École doctorale Fernand-Braudel

Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere

Centre de recherche ÉCRITURES EA 3943

Corso di dottorato in Lingue, Letterature e
Culture Straniere, XXVII ciclo
(settore scientifico-disciplinare L-LIN/03)

Doctorat en Langues, Littératures et
Civilisations (spécialité : littérature générale et
comparée)

Coordinatore del dottorato:
Prof. Giovanni Iamartino

Directrice de l' École doctorale:
Mme le Professeur Françoise Lartillot

Anno accademico 2013-14

Année académique 2014-15

L'Algérie natale entre désenchantement et nostalgie: écritures plurielles de l'exil

Thèse de doctorat présentée par **Mme Elisabetta Bevilacqua**

Sous la direction de Mme le Professeur Silvia Riva

et de M. le Professeur Pierre Halen

Soutenue le 15 juin 2015 à Milan

Jury :

Pr. Halen Pierre

Pr. Modenesi Marco

Pr. Riva Silvia

Pr. Soncini Anna Paola

Pr. Wittmann Jean-Michel

Pr. Zoppellari Anna

Table des matières

Table des matières	2
Introduction.....	4
1. Approches théoriques de la question de l'identité	9
1.1. La question identitaire dans les sciences humaines et sociales.....	11
1.2. Paroles citoyennes.....	42
1.3. Identité, communauté et nation	54
1.3.1. Le communautarisme	54
1.3.2. L'identité nationale.....	61
2. L'histoire algérienne à l'épreuve des enjeux mémoriels et identitaires de ses communautés	67
2.1. <i>Nomina sunt consequentia rerum</i>	70
2.2. Entre Histoire et mémoire : l'écriture difficile des relations franco-algériennes.	84
2.3. Le départ des Pieds-Noirs, des Juifs d'Algérie et des Harkis en 1962 : l'Algérie indépendante et le FLN	93
2.3.1. L'Algérie avant 1830 : un regard sur les Berbères et les Arabes	93
2.3.2. L'arrivée des Européens en Algérie	96
2.3.3. Les Juifs d'Algérie : une présence très ancienne.....	106
2.3.4. Les conséquences de l'exil	135
3. Identité(s) et littérature.....	139
3.1. Littérature(s) algérienne(s) de langue française : quelles approches critiques ?	145
3.1.1. De la littérature des Français d'Algérie à la littérature pied-noir : le rôle fondateur de l'exil dans la littérature pied-noir	145
3.1.2. Littérature judéo-maghrébine ou littérature sépharade ?.....	155
3.1.3. La littérature algérienne des auteurs arabo-berbères avant et après l'indépendance.....	168
3.1.4. « Roman mémoriel » et écriture de l'exil.....	175
3.2. Albert Bensoussan, Alain Vircondelet et Mohammed Dib : trois écrivains à l'épreuve de leur exil français	181
3.2.1. Albert Bensoussan et la reconstruction d'un univers sépharade perdu	181
3.2.2. Alain Vircondelet : écrire l'exil avant tout.....	188
3.2.3. Mohammed Dib : raconter l'Algérie indépendante.....	192
4. Lectures du corpus en regard : genres littéraires, structures narratives, thèmes, variations linguistiques	195

4.1. <i>Maman la Blanche</i> et <i>Alger l'amour</i> d'Alain Vircondelet comparés à <i>Frimaldjézar</i> et <i>L'échelle de Mesrod</i> d'Albert Bensoussan	195
4.1.1. Des intrigues similaires	195
4.1.2. Les modes de narration : des autobiographies à part entière ?	200
4.1.3. Deux retours, deux récits, des espaces : <i>Alger l'amour</i> d'Alain Vircondelet et <i>L'échelle de Mesrod</i> d'Albert Bensoussan.....	210
4.1.4. Mémoires d'enfance : <i>Maman la Blanche</i> d'Alain Vircondelet et <i>Frimaldjézar</i> d'Albert Bensoussan.....	236
4.2. <i>Dieu en barbarie</i> et <i>Le maître de chasse</i> : le regard de Mohammed Dib sur l'Algérie indépendante	246
4.2.1. <i>Dieu en barbarie</i> : l'Algérie au lendemain de l'indépendance. Comment reconstruire le nouvel État ?	247
4.2.2. <i>Le maître de chasse</i> et les dérives autoritaires du pouvoir	253
4.3. Quelle langue chez ces auteurs ? Variations et innovations du français standard	258
Conclusions : pour une nouvelle définition de la littérature algérienne francophone ..	262
Bibliographie	265
1. Littérature primaire	265
1.1. Corpus.....	265
1.2. Autres œuvres des mêmes écrivains.....	265
2. Littérature secondaire (littérature critique)	269
2.1. Œuvres d'histoire et de géographie sur l'Algérie.....	269
2.2. Ouvrages en sciences humaines et sociales sur identité, communauté, communautarisme, mémoire	272
2.3. Ouvrages généraux de critique littéraire.....	275
2.4. Ouvrages critiques sur la littérature algérienne francophone	277
Index des noms propres	281

Introduction

Ce travail de recherche se propose d'étudier l'évolution de la littérature algérienne francophone d'après l'indépendance à la lumière d'une réflexion critique qui dépasse la notion de littérature maghrébine de langue française en tant qu'ensemble des œuvres écrites seulement par des auteurs dont la langue maternelle est l'arabe ou le berbère.

Le corpus francophone algérien s'est en effet constitué à la croisée de plusieurs productions littéraires : à côté des auteurs arabes et berbères, de nombreux écrivains juifs et pieds-noirs ont également produit une littérature remarquable.

Notre étude porte donc sur la pluralité de ces littératures et sur la façon dont les critiques littéraires les ont abordées. Notre propos est en effet celui de mettre en question les discours critiques qui se sont développés autour de la littérature algérienne arabe, juive et pied-noir, en enquêtant sur les travaux de chercheurs tels que, par exemple, Guy Dugas, spécialiste de la littérature judéo-maghrébine, ou Lucienne Martini, spécialiste de la littérature pied-noir. À partir des caractéristiques que ces critiques ont attribuées à chacun des ensembles littéraires qui constituent la littérature algérienne francophone, il nous semblait important d'interroger un corpus de textes 'mixtes', afin d'en dégager les éléments de rapprochement et de différence. Le but de ce travail est donc celui de comprendre si la littérature pied-noir et la littérature judéo-maghrébine présentent des spécificités esthétiques et thématiques irréductibles par rapport à la littérature des auteurs arabo-berbères. Cela permettrait de redéfinir la littérature algérienne de langue française selon une perspective qui ne la réduise pas à une production exclusive, majoritaire et monolithique (la production arabo-berbère), mais qui tient également compte de ses composantes plurielles, telles que la production pied-noir et la production judéo-maghrébine.

L'indépendance de l'Algérie constituant un tournant pour l'histoire du pays et pour l'évolution de la (ou, mieux, des) littérature(s) algérienne(s) de langue française, nous avons choisi de travailler sur un corpus de textes écrits après 1962 par trois auteurs qui ont quitté l'Algérie pour la France pendant la guerre d'indépendance ou peu après. Il s'agit de l'écrivain juif Albert Bensoussan, de l'écrivain pied-noir Alain Vircondelet et de l'écrivain arabe Mohammed Dib.

La guerre d'Algérie et l'indépendance déterminent un changement radical au niveau littéraire. La littérature pied-noir voit le jour après cette date, l'exil étant à l'origine de cette production. Le développement de la littérature judéo-maghrébine

algérienne est lui aussi fortement marqué par le sujet de l'exil, cette littérature se faisant désormais hors d'Algérie. Enfin, la littérature arabo-berbère connaît un renouvellement dans les thèmes et dans les formes (en ce qui concerne surtout la politisation de l'écriture), bien que, dans les premiers temps après l'indépendance, elle ait connu une période de stagnation. Le choix de travailler sur la période qui a suivi 1962 est donc motivé par l'intention de sonder les changements qui se sont produits au niveau littéraire après le départ de la communauté européenne et juive d'Algérie (à qui s'ajoutent les écrivains arabes ou berbères qui ont dû quitter le pays pendant la guerre pour des raisons politiques, comme c'est le cas pour Mohammed Dib).

En particulier, nous avons préféré nous concentrer sur la production des auteurs de notre corpus pendant les années 70 et 80 : une dizaine d'années s'est écoulée depuis l'indépendance, ce qui permet à un auteur comme Dib de dresser un premier bilan (critique) de l'action de l'État et de poser la question du développement futur du pays. C'est l'objet du dyptique composé de *Dieu en barbarie* (1970)¹ et *Le maître de chasse* (1973)². Si, jusqu'à l'indépendance, Dib s'était concentré sur la narration de l'Algérie coloniale (notamment dans sa première trilogie constituée de *La grande maison* de 1952, *L'incendie* de 1954 et *Le métier à tisser* de 1957)³, ou de la guerre d'Algérie (dans *Un été africain* de 1959 et *Qui se souvient de la mer* de 1962)⁴, il s'engage ensuite dans un nouveau travail romanesque sur l'Algérie indépendante. Notre attention sera justement portée sur l'évolution de la prose dibienne telle qu'elle se manifeste dans son dytique post-indépendance.

En même temps, les écrivains pieds-noirs et juifs parviennent à assumer de plus en plus leurs origines et à revendiquer leur lien avec l'Algérie, après une longue période d'occultement de leurs racines algériennes (en ce qui concerne surtout Vircondelet). Après avoir caché ses origines pendant presque vingt ans, pour pouvoir mieux s'intégrer en France, Vircondelet les redécouvre et les revendique dans ses premiers écrits des années 80. La rédaction de *Maman la blanche* et d'*Alger l'amour*, livres de mémoires

¹ Mohammed DIB, *Dieu en barbarie*, Paris, Seuil, 1970.

² Mohammed DIB, *Le maître de chasse*, Paris, Seuil, 1973.

³ Mohammed DIB, *La grande maison*, Paris, Seuil, 1952 ; *L'incendie*, Paris, Seuil, 1954 ; *Le métier à tisser*, Paris, Seuil, 1957,

⁴ Mohammed DIB, *Un été africain*, Paris, Seuil, 1959 ; *Qui se souvient de la mer*, Paris, Seuil, 1962.

écrits respectivement en 1981 et en 1982, marque l'apparition de l'Algérie dans sa production littéraire⁵.

Peu avant, en 1976, Bensoussan avait lui aussi rédigé un livre de souvenirs, *Frimaldjézar*, consacré à la récréation de sa vie juive à Alger. En 1984, il écrit *L'échelle de Mesrod*, où il retrace le parcours de son grand-père maternel et, par-delà, le chemin erratique de la communauté sépharade d'Algérie⁶.

Mais les années 80 sont aussi les années du retour provisoire de Vircondelet et de Bensoussan à Alger ; leurs parcours biographiques se déroulent en effet en parallèle : ils rentrent en Algérie à la même période pour se confronter au pays de leurs origines. *Alger l'amour* de Vircondelet en 1982 et *L'échelle de Mesrod* de Bensoussan s'inspirent justement de ce retour, ce qui nous a fourni un élément supplémentaire de comparaison entre ces deux textes et ces deux auteurs. Nous montrerons la manière dans laquelle la narration de ce retour prendra des contours très différents chez l'un et chez l'autre.

Nous pouvons donc dégager les principaux critères de constitution de notre corpus : nous avons choisi deux écrivains en exil qui ont délibérément affiché, à l'intérieur de leurs ouvrages, leur identité juive et pied-noir, pour les mettre en comparaison avec un écrivain algérien arabe qui se trouvait lui-aussi en exil et qui a lui-aussi consacré son écriture au sujet de l'évolution de l'Algérie indépendante. Nous avons ensuite retenu la même période pour les trois écrivains, à savoir la décennie qui va du début des années 70 au début des années 80, parce qu'il s'agit d'une décennie où ces auteurs se sont rapprochés, de façon différente, de leur pays natal : Vircondelet s'est réconcilié avec son passé, après vingt ans d'exil silencieux, et il a commencé à consacrer sa production littéraire à l'Algérie ; Bensoussan est entré dans une phase nouvelle de son écriture, en remplaçant l'évocation nostalgique du pays natal avec la récréation de la vie des Juifs d'Algérie ; Dib est passé du récit de l'Algérie coloniale à celui de l'Algérie indépendante, avec un renouvellement des formes et des thématiques.

En vue de la résolution de la problématique qui est au centre de ce travail, les textes de notre corpus seront interrogés sur la base des démarches d'écriture mises en place par leurs auteurs, aussi bien au niveau de la forme qu'au niveau des contenus abordés. Cela nous permettra de parvenir à tracer les caractéristiques formelles et

⁵ Alain VIRCONDELET, *Maman la Blanche*, Paris, Albin Michel, 1981 ; *Alger l'amour*, Paris, Presses de la Renaissance, 1982.

⁶ Albert BENSOUSSAN, *Frimaldjézar*, Paris, Calman-Lévy, 1976 ; *L'échelle de Mesrod*, Paris, L'Harmattan, 1984.

thématiques qui rapprochent et/ou éloignent une écriture de l'autre, et de les rapporter aux études critiques concernant la littérature pied-noir, la littérature judéo-maghrébine et la littérature arabo-berbère dont nous aurons traité auparavant.

Avant de nous plonger dans les questions littéraires et dans l'analyse du corpus, nous aborderons une série de concepts théoriques nécessaires à l'éclaircissement des notions-clés qui seront à la base de ce travail (à savoir les sujets d'identité, de communauté, de communautarisme, de mémoire...). Ils nous permettront de définir les limites du lexique auquel nous aurons recours tout au long de la thèse (en ce qui concerne notamment les appellations de « Pieds-Noirs », de « rapatriés », des « Français d'Algérie », de « guerre d'Algérie » ...). Chaque chapitre sera introduit par une présentation, à laquelle nous renvoyons pour une explication détaillée. Ici, nous anticipons leur contenu.

Notre premier chapitre, intitulé « Approches théoriques de la question de l'identité » se composera de trois parties : dans la première (« La question identitaire dans les sciences humaines et sociales »), nous analyserons plusieurs travaux scientifiques issus de disciplines variées, de la sociologie à l'anthropologie, chacune desquelles a donné son apport à l'intérieur de la réflexion sur l'identité ; dans la deuxième partie (« Paroles citoyennes »), nous aborderons le sujet identitaire selon les perspectives plurielles proposées par des intellectuels francophones contemporains, de Hélé Béji à Amin Maalouf ; dans la troisième (« Identité, communauté et nation »), nous réfléchirons à la notion de « communautarisme » par rapport à celle d'« identité nationale ».

Dans le deuxième chapitre, « L'histoire algérienne à l'épreuve des enjeux mémoriels et identitaires de ses communautés », nous nous plongerons dans le contexte algérien. Nous analyserons la manière dans laquelle les questions mémorielles liées à la guerre d'Algérie sont strictement entrelacées avec la reconstruction identitaire des groupes concernés par l'histoire franco-algérienne. Dans le premier volet (« *Nomina sunt consequentia rerum* »), nous travaillerons sur l'origine des appellations correspondant aux populations d'Algérie et au lexique de la guerre d'indépendance, dans le but de montrer qu'il ne s'agit pas d'un vocabulaire neutre ; dans le deuxième (« Entre Histoire et mémoire : l'écriture difficile des relations franco-algériennes »), nous nous concentrerons sur les problèmes historiographiques qui ont concerné les relations franco-algériennes et sur les conflits mémoriels qui se sont produits entre les différents groupes porteurs de mémoires jusqu'aux dernières années ; dans la troisième

partie, nous reviendrons en particulier sur les derniers moments du conflit algérien et sur les raisons et les conséquences du départ des Français d'Algérie, y compris les Juifs.

Le troisième chapitre sera consacré à l'étude de la littérature algérienne francophone produite par les Français d'Algérie (qui deviendra, après 1962, la littérature pied-noir), à celle des auteurs juifs d'Algérie et à celle des écrivains arabes et berbères. Ce sera l'occasion pour faire un bilan des travaux critiques consacrés à ces productions, pour passer ensuite à un approfondissement du rapport entre exil et littérature, l'exil étant le fil rouge qui lie les écrivains de notre corpus. La présentation des parcours biographiques et littéraires de ces auteurs conclura ce chapitre.

Le quatrième et dernier chapitre portera sur une lecture comparative entre les textes du corpus que nous avons déjà présentés. Cette comparaison, menée d'un point de vue thématique et formel, nous permettra de dégager les rapprochements et les juxtapositions entre un texte et l'autre, et de nous interroger ainsi sur les spécificités propres aux œuvres de chaque auteur du corpus. Leurs regards sur l'Algérie, la façon dont ils la décrivent, le rôle identitaire et les enjeux mémoriels dont leurs productions se chargent constitueront les axes principaux de notre étude. Cela nous consentira de confronter notre analyse avec les caractéristiques de la littérature pied-noir, judéo-maghrébine et arabo-berbère précédemment illustrées, et de dresser, dans la conclusion, un bilan qui nous permettra de redéfinir la littérature algérienne francophone selon un critère plus inclusif qui puisse tenir compte de toutes les composantes plurielles qui la constituent et qui, dès 1962 jusqu'à nos jours, continuent à l'enrichir même hors d'Algérie.

1. Approches théoriques de la question de l'identité

L'identité représente le noyau autour duquel se développeront les réflexions critiques sur la littérature algérienne francophone qui sont au cœur de ce travail. Il est donc nécessaire de s'arrêter tout d'abord sur cette notion à la fois si actuelle et si controversée. De plus en plus présente dans les débats contemporains, elle fait l'objet de plusieurs questionnements de la part des intellectuels, des écrivains et des hommes politiques.

On peut rappeler, à titre d'exemple, que la Première Rencontre Euromaghrébine d'Écrivains, promue par l'Union Européenne en novembre 2013, portait précisément sur les identités plurielles, dans le but d'encourager l'échange interculturel entre l'Europe et le Maghreb⁷. L'identité représente un élément incontournable de réflexion pour la gestion des relations entre les peuples, non seulement à l'intérieur d'un même territoire, mais aussi entre les différents pays.

La nécessité d'une mise en question du terme se fait encore plus urgente quand celui-ci risque d'être transformé en outil (dangereux) d'instrumentalisation politique, comme dans le cas de l'essor de la soi-disant « Génération Identitaire », une formation politique d'extrême-droite née en 2012 dans le but de rassembler de jeunes Européens et qui incite à la haine, à la discrimination et à la peur. Sous le slogan « Ici c'est chez toi », ils affichent la faillite totale du vivre ensemble et du métissage imposé, en faisant appel à leur seul héritage : la terre, le sang, l'identité⁸. La revendication identitaire implique dans ce cas le repli exclusif sur soi et le refus du contact avec les autres, en montrant ainsi jusqu'à quel point la manipulation de la notion d'identité est redoutable.

La création en France, en 2007, d'un Ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire, ensuite supprimé, est également représentative du rôle joué par la question identitaire au niveau politique, là où l'identité nationale se trouve liée au sujet de l'immigration et de l'intégration, ce qui n'a pas manqué de susciter plusieurs critiques. On approfondira par la suite les enjeux sociologiques et politiques de la liaison entre identité nationale et immigration, mais il

⁷ Première Rencontre Euromaghrébine d'Écrivains, 9-11 novembre 2013, Dar Lasram, Médina Tunis.

⁸ Voir, à ce propos, la Déclaration de Guerre de la Génération Identitaire, un clip de présentation réalisé par le groupe lui-même : <http://rutube.ru/video/5797620e302dcb0d0850c115c56f1417/>. Ils y introduisent les fondements du mouvement (site consulté en décembre 2013).

est important de souligner dès maintenant les différentes facettes et les différents contextes où la notion d'identité se trouve à chaque fois impliquée.

Bien qu'il ne s'agisse ici que de quelques exemples introductifs, choisis parmi d'autres beaucoup plus nombreux, ils montrent toutefois très bien que les références à l'identité se multiplient dans notre monde contemporain, en suivant plusieurs directions. Voilà pourquoi il est important de revenir sur la notion d'identité en tant que telle, afin de lui donner l'encadrement théorique nécessaire au développement de mes réflexions ultérieures.

À l'aide des études de plusieurs sociologues, anthropologues, philosophes et politologues qui ont abordé la question, aussi bien d'un point de vue scientifique que sous forme de paroles citoyennes, j'interrogerai donc le phénomène identitaire, dans le but d'éclairer, au fur et à mesure, mon hypothèse conceptuelle : l'identité, loin d'être naturelle, est une construction qui relève à la fois de la subjectivité, des conditionnements sociaux et des événements historiques.

Dans la première partie de ce chapitre, nous passerons en revue les travaux scientifiques de plusieurs chercheurs en sciences humaines, tels que Peter Burke, Jean-Claude Kaufmann, Jean-Loup Amselle, Paul Ricœur et Jacques Derrida. Dans un deuxième moment, nous donnerons la parole aux positions citoyennes (en dehors des réseaux académiques) d'Amin Maalouf, de Jean-François Bayart, d'Hélé Béji, d'Abdelwahab Meddeb et de Tariq Ramadan. Une dernière partie sera ensuite consacrée à approfondir les liens entre identité, nation et communautarisme (avec une attention particulière pour la dichotomie relativisme culturel/universalisme), en partant notamment des études théoriques de Pierre-André Taguieff, de Michel Wieviorka, de Dominique Schnapper, de V.Y. Mudimbe, d'Étienne Balibar et d'Immanuel Wallerstein

Tous ces aspects seront repris en les situant dans un contexte plus spécifiquement arabe dans le chapitre suivant, qui concerne notamment les enjeux identitaires en Algérie.

1.1. La question identitaire dans les sciences humaines et sociales

Bien que le sujet identitaire ait toujours retenu l'attention des chercheurs en sciences humaines, c'est notamment à partir des années 90 que la réflexion sur l'identité a connu un véritable essor. Après la chute du mur de Berlin et la redéfinition des équilibres géopolitiques internationaux, de nouvelles dynamiques commencent à se profiler dans les rapports entre les nations et entre les peuples. La grille d'interprétation adoptée jusqu'à ce moment-là, qui opposait les régimes communistes aux pays non soviétiques, ne convient plus à l'analyse d'une situation mondiale renouvelée. La reconnaissance identitaire des peuples se fait désormais hors de l'opposition manichéenne entre le modèle communiste de l'Est et le schéma capitaliste de l'Ouest, et d'autres références dominantes s'affirment. Tout au long des années 90 et 2000, de nouveaux antagonismes se dessinent au niveau planétaire, ce qui engage les intellectuels à s'interroger sur une nouvelle définition des relations internationales. Les deux guerres du Golfe (1990-1991 et 2003-2011) et les attentats du 11 septembre 2001, auxquels s'ajoute l'attaque très récente contre le journal satirique *Charlie Hebdo* (Paris, 7 janvier 2015), bouleversent radicalement le panorama mondial, de plus en plus frappé par l'essor d'une identité arabo-musulmane ressentie comme dangereuse et menaçante.

À partir du début des années 90, plusieurs ouvrages controversés amènent la communauté internationale des intellectuels à se confronter aux notions de civilisation, de culture et d'identité, dans l'intention de parvenir à tracer une analyse de la nouvelle configuration des rapports entre les pays. Il s'agit de notions mises en place notamment par le politologue américain Samuel P. Huntington qui lance, en 1996, une provocation restée très célèbre, dans son livre intitulé *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*⁹. L'hypothèse soutenue par Huntington vise à démontrer qu'après la chute du mur de Berlin, la guerre froide ne s'est pas véritablement terminée, mais qu'elle a seulement changé de visage : à l'opposition entre les deux blocs s'est substitué l'antagonisme entre les différentes civilisations (il en identifie huit, parmi lesquelles l'islamique et la confucéenne contribueraient davantage à ce conflit supposé). Au lieu de sortir d'une logique conflictuelle, il semble donc encourager les oppositions entre des civilisations considérées comme immuables et irréductibles. Comme l'a remarqué Edward W. Saïd, théoricien de l'Orientalisme comme configuration discursive, « le

⁹ Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

point le plus faible de la thèse du choc des civilisations est la présomption d'une séparation rigide entre les civilisations, alors qu'aujourd'hui le monde est un monde de métissages, de migrations, de traversées »¹⁰.

Peu avant Huntington, un autre politologue américain avait soulevé de nombreuses réactions à la suite de ses thèses concernant la fin de l'Histoire : dans *The End of the History and the Last Men*¹¹ (1992), Francis Fukuyama annonçait la fin des conflits et l'homogénéisation des civilisations à la suite de la fin de la Guerre Froide, au nom d'un consensus général autour du modèle démocratique et libéral occidental.

Les attentats du 11 septembre 2001 semblent valider la théorie de Huntington plutôt que celle de Fukuyama : cet événement a déclenché un conflit de plus en plus culturel, et non seulement militaire, entre ce qui peut apparaître comme la civilisation occidentale et la civilisation arabo-musulmane. Une analyse plus détaillée de la situation géopolitique amènerait toutefois à assumer une position plus prudente, et à ne pas négliger la composante économique et politique des affrontements des années 2000. Ceux-ci ne pourraient pas s'expliquer si on ne prenait pas en compte, par exemple, le rôle joué par le phénomène de la mondialisation dans la (re)configuration des relations économiques, ou la dimension politique du conflit israélo-palestinien et ses conséquences pour les équilibres internationaux. Il reste cependant qu'on a indubitablement assisté, dans les dernières années et notamment après 2001, à une radicalisation des discours identitaires, et que cela a encore davantage engagé la classe intellectuelle à s'interroger avec urgence sur ces nouveaux enjeux.

Le risque d'un durcissement irréversible des oppositions identitaires s'est à nouveau accru au tout début de l'année 2015 : l'attentat commis par deux *ihadistes* franco-algériens contre la rédaction de *Charlie Hebdo*, après la publication de dessins satiriques portant sur l'islam, a exacerbé les antagonismes et a donné main-forte aux partisans du conflit des civilisations. La Liberté, le fondement par excellence des valeurs de la République Française, a été frappée à mort, ce qui a engendré une réaction dure et assez compacte de la part de l'État français et des autres pays occidentaux (la Marche Républicaine du 11 janvier 2015 à Paris, qui a vu défiler également les représentants de quelques pays arabo-musulmans, en a été une manifestation).

¹⁰ Edward W. SAÏD, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Paris, Actes Sud, 2008, p. 728 (essai intitulé « Le choc des définitions »).

¹¹ Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

La fatalité a voulu que, le jour même de l'attentat, le nouveau livre de Michel Houellebecq, *Soumission*¹², est paru dans les librairies françaises. Il n'y aurait rien d'étrange, si ce n'est que ce roman controversé (le plus attendu de la nouvelle année) traite exactement du futur de l'islam en France : le roman met en scène une France islamisée, en 2022, avec un président musulman issu d'un parti appelé « Fraternité musulmane ». Fatalité supplémentaire : le livre de Houellebecq était à la Une du dernier numéro de *Charlie Hebdo*, paru lui-aussi le 7 janvier et s'ouvrant avec le titre de : « Les prédictions du mage Houellebecq ».



La Une de *Charlie Hebdo* du 7 janvier 2015

« Etrange effet de collision – écrit Raphaëlle Leyris dans *Le Monde* – entre deux événements, la sortie d'un roman et un acte terroriste, sans rapport direct entre eux, mais que leur concomitance, après plusieurs jours de marathon médiatique de l'écrivain, ainsi que la place du thème de l'islam au sein de son roman et de son discours promotionnel, a rapproché dans les esprits »¹³. À la suite de l'attentat, où il a perdu son ami Bernard Maris, Houellebecq a suspendu la promotion du livre, mais la campagne

¹² Michel HOUELLEBECQ, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015.

¹³ Raphaëlle LEYRIS, « Le frappant télescopage entre la sortie du livre de Houellebecq et l'attentat contre *Charlie Hebdo* », in *Le Monde*, version électronique, 09.01.2015 (dernière consultation le 09.01.2015).

publicitaire déjà programmée n'a pas pu être arrêtée : plusieurs kiosques des villes françaises exposaient, en coïncidence avec l'attentat, la Une du magazine *L'Obs*, consacrée à Houellebecq et intitulée : « J'ai survécu à toutes les attaques »¹⁴. Triste ironie du sort, et du titre, si l'on pense aux douze personnes tués lors de l'attaque contre *Charlie Hebdo*... Le télescopage entre ces deux événements a été d'ailleurs évoqué directement par le premier ministre Manuel Valls qui, dans une émission sur RTL du 8 janvier 2015, a affirmé que « La France, ça n'est pas Michel Houellebecq, ça n'est pas l'intolérance, la haine et la peur »¹⁵, en décourageant ainsi toute réaction islamophobe à l'attentat *ihadiste*. Un attentat que Stéphane Charbonnier (dit Charb), directeur de *Charlie Hebdo* et cible principale de l'attaque, avait satiriquement prévu dans ce qu'il deviendra son dernier dessin, paru lui-aussi le jour même de l'attentat (une série de coïncidences dramatiques tournent autour de cet événement) :



Le dernier dessin de Charb, paru dans *Charlie Hebdo* le 7 janvier 2015

L'hebdomadaire était devenu la cible de plusieurs menaces depuis 2006, suivies d'un incendie en 2011 et du piratage du site internet de la revue en 2011 et 2012 ; Charb

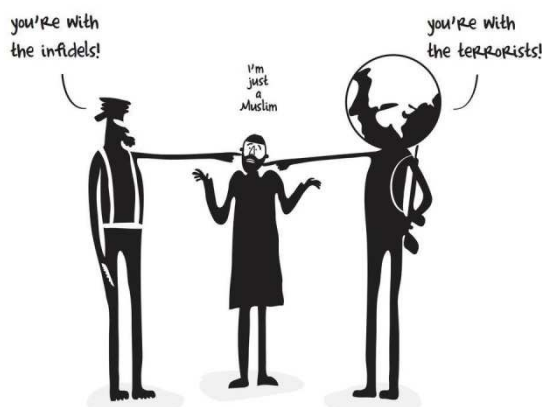
¹⁴ « “J’ai survécu à toutes les attaques” : Houellebecq s’explique », in *L'Obs*, n°2618, paru le 8 janvier 2015.

¹⁵ Extrait d’une interview que le premier ministre Manuel Valls a accordée à l’émission RTL dans la matinée du 8 janvier 2015 ; l’interview est disponible en ligne sur le site de RTL à l’adresse suivante, minute 13.45' : <http://www.rtl.fr/actu/politique/charlie-hebdo-manuel-valls-sur-rtl-ces-individus-etaient-suivis-mais-il-n-y-a-pas-de-risque-zero-suivez-notre-direct-7776137196> (dernière consultation le 09.01.2015).

et les autres rédacteurs en étaient tout à fait conscients, mais cela ne les a pas empêchés de poursuivre leur travail.

Si l'attentat a mis à dure épreuve la République Française en blessant mortellement ses valeurs fondatrices, la communauté musulmane de France et d'Europe a elle-aussi souffert des conséquences de l'attentat. À chaque attentat, le risque, pour les Musulmans, d'être stigmatisés et de se voir considérés comme une collectivité dangereuse se fait de plus en plus réel. « Nous sommes les premières victimes de cette démente », a affirmé l'écrivain algérien Yasmina Khadra lors d'une interview à la télé française, en ajoutant qu'il ne voit même pas « pourquoi on doit se justifier »¹⁶. D'après Yasmina Khadra, qui a consacré une partie remarquable de son œuvre romanesque au sujet de l'intégrisme et du terrorisme (en ce qui concerne notamment les années 90 en Algérie), il faut séparer nettement l'appartenance à la religion musulmane des actes terroristes : le seul fait d'appartenir à l'islam ne signifie pas que tout Musulman doive se justifier à chaque nouveau crime commis par des terroristes.

Le dessinateur humoristique Khalid Albaih, d'origine soudanaise et vivant au Qatar, a réalisé un dessin en hommage à *Charlie Hebdo*. Cette image, intitulée « *I'm just a Muslim* », rend exactement compte du statut doublement compliqué auquel sont confrontés les Musulmans :



Dessin réalisé le 7 janvier 2015¹⁷

¹⁶ « Yasmina Khadra sur l'attentat contre *Charlie Hebdo* », LCI La Chaîne Info, interview datée du 14 janvier 2015, disponible sur : <http://lci.tf1.fr/france/> (dernière consultation le 15.01.2015).

¹⁷ Le dessin a été publié en ligne par l'auteur à travers ses réseaux sociaux (Facebook et Twitter), mais il a été également publié à l'intérieur d'un article qu'il a rédigé pour le quotidien *Al Jazeera* le 8 janvier 2015 : « When cartoons upset the 'wrong people' » ; l'article est disponible sur : <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2015/01/paris-charlie-hebdo-cartoons-att-20151810528121783.html> (dernière consultation le 10.01.2015). Dans cet article,

« *Not in my name* » est le slogan que beaucoup de Musulmans du monde ont adopté pour se dissocier de l'acte terroriste commis contre *Charlie Hebdo*. Igiaba Scego, écrivaine italienne d'origine somalienne et de religion musulmane, a écrit à ce propos un article intitulé « *Non in mio nome* », publié sur le site internet de la revue *Internazionale* le 7 janvier :

[...]

Et c'est comme cela à chaque attentat.

À chaque malheur, mon sentiment d'anxiété et de frustration augmente. À chaque attentat, je voudrais hurler et faire comprendre aux gens que l'islam n'a rien à voir avec ces types-là aux barbes longues et aux vêtements ridicules. L'islam n'est pas leur affaire, l'islam c'est à nous, l'islam appartient à nous qui croyons à la paix.

[...]

Cet attentat n'est pas seulement une attaque à la liberté d'expression, mais aussi une attaque aux valeurs démocratiques qui nous nous tiennent ensemble. L'Europe est constituée de citoyens juifs, chrétiens, musulmans, bouddhistes, athées, etc. Nous sommes nombreux et nous vivons ensemble. Certes, le continent a des difficultés, la crise est dure, mais nous sommes ensemble et c'est cela qui compte.¹⁸

Les réactions de la part de la communauté musulmane ont été, en France et ailleurs, nombreuses et multiples. On ne peut pas en rendre compte ici dans les détails, mais il faut mettre en lumière deux tendances complémentaires qui sont émergées à partir de leurs réponses : si la communauté musulmane a été presque unanime dans la condamnation de l'attentat, elle a également exprimé son désaccord face à la politique éditoriale de *Charlie Hebdo*, jugée comme offensive à l'égard de l'islam. Tariq Ramadan, l'intellectuel suisse qui représente un point de référence pour l'islam

Khalid Albaih condamne l'attaque à *Charlie Hebdo*, tout en considèrent le caractère du journal comme excessivement offensif et blessant.

¹⁸ Igiaba SCEGO, « Non in mio nome », article publié en ligne sur le site de la revue *Internazionale* le 7 janvier 2015 (<http://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2015/01/07/non-in-mio-nome>, dernière consultation le 10.01.2015). C'est nous qui traduisons de l'italien au français.

européen (nous y reviendrons par la suite), a été l'un des premiers à condamner l'attentat, tout en ne partageant pas le slogan « Je suis Charlie » qui s'était propagé partout dans le monde après l'attentat. Il s'est dit pour la liberté d'expression, mais il a critiqué la stigmatisation « à géométrie variable » de *Charlie Hebdo*¹⁹.

De la même manière, Esraa, une jeune étudiante de religion musulmane, a exprimé son double sentiment de condamnation, en opposant son « Je suis Esraa » à « Je suis Charlie » :

Je suis Esraa. Je ne suis pas Charlie et je ne suis pas celui qui l'a tué.

Je ne ridiculise personne, je ne tourne pas la foi des autres en dérision et je ne tue pas celui qui le fait.

Ma liberté s'arrête là où commence celle des autres et la limite entre les deux est le respect.

S'exprimer librement, ce n'est pas humilier et diffamer ceux qui ont une foi différente ; être libre, ce n'est pas tuer ceux qui n'ont pas de respect pour moi.

Je ne suis pas Charlie, je ne suis pas une assassine, je suis Humaine.²⁰

Un avis différent a été exprimé par l'écrivain algérien Kamel Daoud, visé par une récente fatwa pour avoir critiqué – lors d'une émission télévisée sur France 2 – le rapport que les Musulmans entretiennent avec leur religion. « Je ne sais rien faire d'autre que défendre ma liberté et ma présence au monde ; contre ceux qui me tuent, contre ceux qui me prennent pour le tueur. [...] J'ai peur que le tueur gagne et fabrique un monde où je n'aurais pas de place. C'est cela. Je suis aussi Charlie et je le suis où il va »²¹ a-t-il écrit après les événements de Paris.

¹⁹ Interview à Tariq Ramadan sur les ondes de la RTS suisse le 8 janvier 2015 à 19h30. L'interview est disponible en ligne sur le site internet de la RTS : <http://www.rts.ch/info/monde/6441664-tariq-ramadan-je-condamne-les-attentats-mais-je-ne-suis-pas-charlie.html> (dernière consultation le 15.01.2015).

²⁰ Extrait d'une interview radiophonique entre Esraa Abou El Naga et Luca Bauccio (Radio Diritto Zero), transmise dans une chaîne télévisée italienne le 11 janvier 2015 (La7, « La gabbia », 21h10). L'intégralité de l'interview est disponible en ligne, sur le site internet de la radio, à cette adresse : https://www.mixcloud.com/RADIO_DIRITTOZERO/faccia-a-faccia-la-gabbia/ (dernière consultation le 15.01.2015). C'est nous qui traduisons de l'italien au français.

²¹ Cf. Kamel DAOUD, « Le nom d'Allah, le prénom d'Ahmed, les pseudos de "Charlie" », in *Le Point Afrique*, « Charlie Hebdo et l'Afrique », article publié en ligne le 11 janvier 2015, disponible sur : <http://afrique.lepoint.fr/actualites/charlie-hebdo-et-l-afrique-kamel-daoud-le->

La réflexion de Yasmina Khadra au sujet de la liberté d'expression nous offre un point de vue particulièrement clair, avec lequel nous terminerons cet excursus rapide des réactions qui ont suivi l'attentat contre *Charlie Hebdo* : « En France, on dit que la liberté d'expression est sacrée ; les croyants disent que la religion est sacrée [...]. Les deux ont raison de défendre leurs valeurs, mais les deux ont tort de les imposer aux autres. [...] Il faut qu'il y ait du respect. C'est une question de respect »²². À propos du choix, de la part du journal satirique, de publier à nouveau des caricatures sur Mahomet au lendemain de l'attentat, Khadra a ajouté : « Ils peuvent faire ce qu'ils veulent, mais cela ne va pas vers l'apaisement »²³.

La question de la liberté d'expression, en ce qui concerne notamment le cas de l'humour, est compliquée : quelques jours après l'attentat, l'humoriste Dieudonné a écrit sur Facebook se sentir « Charlie Coulibaly », en référence à Amedy Coulibaly, l'auteur de la fusillade de Montrouge et de la prise d'otages du magasin juif Hyper Cacher de la porte de Vincennes (ces deux événements ont suivi l'attentat à *Charlie Hebdo* et ils se sont vérifiés entre le 8 et le 9 janvier 2015). À la suite de cette déclaration provocatrice, Dieudonné a été placé en garde-à-vue pour apologie du terrorisme et il a dû comparaître en justice au mois de février 2015. Il avait déjà été poursuivi à plusieurs reprises dans les années précédentes, en raison de ses attaques virulentes contre la communauté juive lors de ses spectacles. Il a été condamné pour « diffamation, injure et provocation à la haine raciale » (en novembre 2007 et en novembre 2012), ou pour « contestation de crimes contre l'humanité, diffamation raciale, provocation à la haine raciale et injure publique » (en février 2014) ; dans d'autres cas, il a été relaxé d'autres accusations qui n'ont pas eu de suite judiciaire²⁴.

L'affaire Dieudonné a suscité plusieurs réactions : pourquoi – s'est-on demandé – Dieudonné a été attaqué alors que *Charlie Hebdo* a été défendu ? La liberté d'expression ne devrait-elle pas être la même pour tout le monde ? La question pose un

nom-d-allah-le-prenom-d-ahmed-les-pseudos-de-charlie-11-01-2015-1895567_2365.php

(dernière consultation le 15.01.2015). La fatwa contre Kamel Daoud a été prononcée par un imam salafiste algérien, Abdelfattah Hamadache Zeraoui, après la participation de l'écrivain à l'émission *On n'est pas couché* sur France 2 du 13 décembre 2014.

²² Deuxième partie de l'interview à Yasmina Khadra, citée dans la note 10.

²³ Extrait tiré de l'interview précédente.

²⁴ Cf. Damien LELOUP et Samuel LAURENT, « “Charlie”, Dieudonné... :quelles limites à la liberté d'expression ? », in *Le Monde*, article publié en ligne le 14.01.2015 et disponible sur : http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/01/14/de-charlie-a-dieudonne-jusqu-ou-va-la-liberte-d-expression_4555180_4355770.html (dernière consultation le 21.01.2015).

problème réel, à savoir celui des limites de la liberté d'expression. On ne peut pas s'attarder ici sur les enjeux problématiques de ce sujet, mais nous renvoyons à un article publié dans *Le Monde* le 14 janvier 2015, où les auteurs abordent justement l'encadrement de la liberté d'expression et le cas complexe de l'humour. Ils y expliquent les différences pour lesquelles, dans la plupart des cas, *Charlie Hebdo* n'a pas dépassé les limites juridiques de la liberté d'expression, alors que Dieudonné l'a fait :

[...] la loi n'interdit pas de se moquer d'une religion – la France est laïque, la notion de blasphème n'existe pas en droit – mais elle interdit en revanche d'appeler à la haine contre les croyants d'une religion, ou de faire l'apologie de crimes contre l'humanité – c'est notamment pour cette raison que Dieudonné a régulièrement été condamné, et *Charlie Hebdo* beaucoup moins.²⁵

Les attaques fréquents de Dieudonné contre les Juifs s'inscrivent dans un panorama culturel où les Juifs de France se sentent de plus en plus menacés : la prise d'otages que le terroriste islamiste Amedy Coulibaly a mis en acte, en tuant quatre victimes, a concerné des Juifs à l'intérieur d'un supermarché casher. Toute de suite après, plusieurs synagogues et plusieurs écoles juives de Vincennes et de Paris ont été fermées (même la grande synagogue de Paris a été fermée : c'était la première fois après la deuxième guerre mondiale). La recrudescence des agressions antisémites a poussé les Juifs de France à prendre davantage en considération l'idée d'un départ en direction d'Israël :

En 2014, selon les chiffres définitifs de l'Agence juive, 7.231 Français ont fait leur *alya*²⁶, contre 3.293 en 2013. Dans la semaine qui a suivi les attentats des 7, 8 et 9 janvier, les appels au centre téléphonique de l'Agence, à Jérusalem, ont été multipliés par trois. Plus de 2.000

²⁵ Damien LELOUP et Samuel LAURENT, « “Charlie”, Dieudonné... : quelles limites à la liberté d'expression ? », *art. cit.*

²⁶ *Alya* est le mot hébreu qui désigne l'acte d'immigration en Terre Sainte par un Juif.

personnes se sont inscrites à des réunions d'information à Paris, quand une semaine "normale" en attire entre 100 et 150.²⁷

L'émigration vers Israël n'est pas un phénomène nouveau : il se produit depuis une dizaine d'années, mais les attentats des 7, 8 et 9 janvier 2015 ont encore plus encouragé les départs. Bien qu'il soit un choix difficile – Israël est un pays en guerre et les Juifs ne voudraient pas quitter la France –, c'est un choix inéluctable : les Juifs se sentent abandonnées et incompris, en proie aux menaces croissantes d'un nouvel antisémitisme qui s'est dangereusement propagé dans les dernières années. Le souci principal de ceux qui souhaitent partir ou de ceux qui sont déjà partis concerne le futur de la France et, donc, le futur de leurs enfants : l'avenir de leurs enfants ne pouvant pas se faire dans un pays où ils sont discriminés et menacés, Israël semble être la seule solution.

L'attentat à *Charlie Hebdo* et les meurtres qui s'en sont suivis ont sapé le vivre-ensemble d'une Nation entière qui, malgré ses problèmes, croyait avoir intégré, peu ou prou, ses composantes plurielles. Ces événements ont représenté, pour la France, l'occasion forcée pour s'interroger sur elle-même, sur ses politiques, sur l'équilibre extrêmement instable qui existe entre le respect du principe de la laïcité et de la liberté d'expression et la présence, sur son sol, des communautés religieuses qui demandent d'être respectées.

Au-delà de ce cas spécifique, mais emblématique, il faut d'autre part remarquer que l'accélération des flux migratoires du Sud au Nord du monde pendant les dernières décennies n'a fait qu'accentuer les phénomènes de repli identitaire, là où les immigrés ont parfois répondu à l'exclusion des sociétés d'accueil par le renfermement communautaire. Le débat autour des politiques d'intégration à adopter s'est de plus en plus accentué, sans pourtant parvenir à proposer un modèle efficace qui soit en mesure de dépasser les limites de l'exemple français, basé sur l'assimilation, ou celui du multiculturalisme anglais. On aura l'occasion de revenir sur ces aspects et de les approfondir tout au long du chapitre.

²⁷ Cécile CHAMBRAUD, « Chez les Juifs de France, la tentation de l'alya », in *Le Monde*, article publié en ligne le 20.01.2015 et disponible sur : http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/01/20/chez-les-juifs-de-france-la-tentation-de-l-alya_4559531_1653130.html (dernière consultation le 21.01.2015).

Ce bref préambule historique explique les raisons pour lesquelles la question identitaire a suscité un intérêt de plus en plus croissant de la part des sciences humaines à partir notamment des années 90, et c'est aussi la raison pour laquelle la plupart des textes théoriques que j'ai analysés ici datent des années 90 et 2000, jusqu'à nos jours. La sociologie représente, avec la psychologie sociale, le domaine où la notion d'identité a été davantage travaillée. C'est donc par elle que nous allons commencer.

Dans *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*²⁸, le sociologue français Jean-Claude Kaufmann s'interroge sur la réalité perturbée des sociétés contemporaines et sur le rôle que l'identité y joue. Il part de l'enseignement de Claude Lévi-Strauss qui, pendant les années 70, a dirigé un séminaire interdisciplinaire au Collège de France au sujet de la notion d'identité, et d'après lequel « toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion »²⁹. Ce séminaire, au caractère très composite, a regroupé plusieurs interventions relevant de domaines scientifiques différents (de la philosophie à l'ethnologie ou à la biologie), dans le but de donner un aperçu de la variété des questions liées à l'identité. Ce que Kaufmann retient en particulier de Lévi-Strauss est précisément l'idée de la nécessité d'une mise en question du terme lui-même, en raison notamment de l'usage constant qu'on en fait dans le langage commun. De plus en plus présente dans les conversations quotidiennes, mais également dans les discours officiels des hommes politiques et des intellectuels, l'identité reste pourtant une entité peu définie : on ne s'attarde pas sur son explication, comme si celle-ci était déjà inscrite dans l'emploi du terme.

Pour parvenir à en donner une définition, Kaufmann passe en revue les apports de la psychologie (notamment de la psychologie sociale) et de la sociologie : si la première a insisté surtout sur les aspects subjectifs qui font de l'identité une représentation individuelle, la deuxième a élargi cette perspective aux contextes et aux mécanismes sociaux qui interviennent dans la construction identitaire de l'idée de soi et de son appartenance à une communauté.

Dans le domaine de la psychologie sociale, en particulier en ce qui concerne l'interactionnisme symbolique structurel, une contribution importante vient de l'*Identity Theory* élaborée par Sheldon Stryker et ensuite développée par Peter Burke et d'autres chercheurs américains, qui ont poursuivi le chemin tracé par George Herbert Mead, l'un

²⁸ Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.

²⁹ Claude LÉVI-STRAUSS (dir.), *L'Identité*, Paris, Grasset, 1977, p. 331.

des pères fondateurs de la psychologie sociale aux États-Unis. Dans le cadre de cette théorie, l'identité est considérée, d'un côté, comme une catégorie sociale et, de l'autre côté, comme un caractère individuel spécifique³⁰. À partir de ce constat, ces théoriciens ont identifié trois éléments fondamentaux qui sont à la base de l'identité : les rôles, les catégories sociales d'appartenance des individus et les caractéristiques personnelles de chacun. Dans cette perspective, le social et l'individuel contribuent tous les deux à la formation identitaire.

Ne négligeant pas le poids des structures sociales³¹, la Théorie de l'Identité établit déjà un point de contact entre les élaborations théoriques de la psychologie et celles que la sociologie mettra en place à partir des années 70. En particulier, dans les études de Stryker, deux notions sont à retenir, l'*identity salience* et le *commitment* : la première suggère que les identités multiples détenues par chaque individu sont organisées en fonction d'une échelle hiérarchique qui reproduit la probabilité d'activation de chacune d'elles, alors que la deuxième représente les rapports qu'un individu entretient avec les autres sur la base de son identité particulière³². Ces deux composantes – remarque Burke en synthétisant les enseignements de son maître –, constituent respectivement l'aspect individuel et l'aspect social structurel, et elles sont liées par un rapport de dépendance, là où le *commitment* a une certaine influence sur la *salience*. À celles-ci s'ajoute, enfin, le *role behavior*, dernier élément à la base de la Théorie de l'Identité, concernant le comportement social émergeant du processus de création du rôle qui suppose la négociation, la modification, le développement et l'élaboration des attentes à travers l'interaction³³.

Les acquis de la psychologie sociale ont été en partie repris par la sociologie, qui a commencé à s'ouvrir à la problématique identitaire pendant les années 70, tout comme l'anthropologie (on rappelle, à ce propos, le séminaire dirigé par Lévi-Strauss en 1974

³⁰ « Identity is used in a sense somewhat between the view of identity as a social category and the view of identity as a unique individual », Peter J. BURKE, Timothy J. OWENS, Richard T. SERPE, Peggy A. THOITS (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*, New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2003, p. 1.

³¹ Cf. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 71-72 (paragraphe consacré à l'interactionnisme symbolique structurel).

³² Peter J. BURKE, Timothy J. OWENS, Richard T. SERPE, Peggy A. THOITS (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*, op. cit., p. 3.

³³ Cf. Peter J. BURKE, Timothy J. OWENS, Richard T. SERPE, Peggy A. THOITS (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*, op. cit., p. 3.

et 1975 au Collège de France, déjà mentionné au début, qui se proposait d'élucider la notion d'identité à la suite de l'utilisation massive du terme).

La sociologie a essayé de franchir les limites subjectivistes de la psychologie sociale en donnant plus d'espace aux contextes et aux cadres sociaux qui interviennent dans la détermination de l'identité de l'individu. Selon Kaufmann, cette tentative déboucherait, toutefois, sur une incertitude encore plus grande au sujet de la définition de l'identité. Claude Dubar, sociologue français avec lequel Kaufmann se dit en polémique ouverte, n'aurait non plus véritablement réussi à sortir de l'impasse identitaire, tout en cherchant une troisième voie en mesure de dépasser le subjectivisme de la psychologie et les déterminismes de la sociologie classique. Il vaut la peine de s'arrêter sur la perspective proposée par Dubar, pour la mettre ensuite en comparaison avec celle de Kaufmann, afin d'en dégager des éléments utiles.

Dans *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*³⁴, Dubar s'éloigne des théories essentialistes sur l'identité, pour adopter une position nominaliste ou existentialiste : loin d'être une entité fixe et invariable, l'identité « n'est pas ce qui reste nécessairement "identique" mais le résultat d'une "identification" contingente »³⁵. Les modes d'identification changent selon les contextes et selon l'histoire collective et personnelle, et ils peuvent être assignés à la fois par les autres et par soi-même. Dans la construction de l'identité, deux formes d'identification se sont succédé et remplacées au fil du temps : au modèle identitaire communautaire, qui englobe et protège les individus en leur attribuant des identifications déjà établies par les groupes d'appartenance, s'est substitué le modèle sociétaire³⁶, qui laisse à l'individu la responsabilité de gérer ses affiliations multiples. Si le premier modèle le protège, tout en le contraignant, le deuxième le jette dans l'incertitude et dans l'inquiétude, tout en le libérant. Le passage du communautaire au sociétaire peut provoquer des crises identitaires, déterminées par la dissolution des équilibres précédents et par la mise en discussion de l'élément communautaire en tant que forme d'identification. Il est question de crises à la fois personnelles (celles des « Je ») et collectives (celles des « Nous » brisés)³⁷.

³⁴ Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation* [2001], Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

³⁵ Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, op. cit., p. 3.

³⁶ Dubar emprunte l'expression « sociétaire » à Max Weber.

³⁷ Cf. Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, op. cit., p. 219.

Dubar situe le déclenchement de la crise, à l'intérieur de la société française, à partir des années 70 et 80, au moment où la dépression économique met en question toute une série de repères et de systèmes symboliques précédents. C'est à ce moment que le communautaire commence à céder la place au sociétaire, en vue d'une émancipation qui puisse libérer les individus des contraintes du collectif. Mais il s'agit d'un passage lent, difficile et tortueux, qui fragilise les références identitaires de chacun et des groupes. Les attentats du 11 septembre 2001 n'auraient qu'accentué la crise déjà présente, indépendamment de tout « choc » des civilisations, par une exacerbation du processus en cours³⁸. L'analyse de Dubar, avec l'allusion aux attentats de 2001, peut être prolongée si l'on considère qu'après cette date on a assisté à une recrudescence du repli identitaire dans plusieurs communautés. Le sociétaire a du mal à s'affirmer dans un contexte mondial où, d'une part, on prône l'affirmation individuelle des subjectivités, et, de l'autre, on revendique l'irréductibilité de l'affiliation communautaire. On reviendra successivement sur cette question, en abordant plus longuement la problématique du communautarisme, à laquelle est strictement liée celle du communautaire ici introduite par Dubar selon sa perspective sociologique. Il souligne, comme d'autres intellectuels de notre époque, le danger représenté par les formes communautaires, là où elles peuvent facilement se radicaliser et devenir totalitaires, et, donc, « meurtrières » (c'est Amin Maalouf qui a introduit et travaillé sur l'idée des « identités meurtrières »³⁹, comme on le verra plus bas, dans le prochain paragraphe de ce chapitre). Dubar n'hésite pas à prendre en compte le cas spécifique de l'immigration et de ses enjeux, parmi lesquels il reconnaît aussi la montée des formes communautaires et leur durcissement. Dans la plupart des cas, le repli identitaire n'est qu'une réaction défensive par rapport à l'exclusion pratiquée par la société d'accueil, trop souvent incapable d'assurer aux immigrés la reconnaissance qu'ils souhaiteraient. On retrouve là un sujet largement abordé par le sociologue algérien Abdelmalek Sayad, qui a consacré plusieurs de ses études au rapport entre identité et immigration, comme

³⁸ Dubar ouvre sa préface à la troisième édition de 2007 en s'opposant à l'hypothèse d'un affrontement entre les civilisations ; il soutient par contre l'idée que les attentats du 11 septembre 2001 ne sont que « l'exacerbation d'un processus à la fois plus ancien et moins spectaculaire [...] : celui qui fait passer l'humanité de la domination du "communautaire" à celle du "sociétaire", du "communautarisme" protecteur à l'individualisme incertain ». Claude DUBAR, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, op. cit., p. IX.

³⁹ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

on le verra dans le deuxième chapitre à propos du cas algérien⁴⁰. Il suffit pour l'instant de souligner le rôle joué par l'élément communautaire dans la construction des identités individuelles et collectives, notamment dans les contextes de l'immigration.

Dans le développement de ses analyses, Dubar se sert d'une sociologie qui prend en compte les contextes sociaux contemporains, comme le montrent les considérations que j'ai jusqu'ici introduites, mais il refuse tout déterminisme. Il s'éloigne de la sociologie classique pour se rapprocher d'une méthode de travail qui prend également en compte l'individu et la subjectivité. Il ne néglige donc pas les approches psychologiques et linguistiques, mais il les intègre dans une sociologie renouvelée et plus interdisciplinaire, ce qui ne suffirait toutefois pas, d'après Kaufmann, à une résolution de l'énigme identitaire.

Le mot même d'*identité* pose problème pour l'auteur de *L'invention de soi*, à cause de l'ambiguïté du terme, même s'il choisit de le garder pour se situer dans les débats en cours et par rapport aux concepts déjà en usage. La théorie de l'identité qu'il propose se fonde sur un double exercice : d'un côté, il s'agit d'effectuer une séparation claire entre identité et individu ; de l'autre, il faut situer exactement le phénomène identitaire dans l'histoire. La question identitaire s'est posée, d'après Kaufmann, à la suite de la décomposition des communautés, celle-ci ayant obligé l'individu à s'auto-définir⁴¹. En partant de ce constat, il est revenu sur la notion bourdieusienne d'*habitus* afin de l'élargir. L'*habitus*, système de dispositions structuré (par la socialisation) et structurant (pour l'individu), n'est pas toujours le même, mais il y en a plusieurs découlant de la fragmentation communautaire qui a contraint l'individu à se donner une autodéfinition. Cet individu devra alors décerner le sens de l'inscription, en lui, de différents *habitus*, tout comme le sens de sa vie et de son identité⁴².

Si l'identité est une construction historiquement déterminée et liée aux transformations sociales, comment sa définition peut-elle demeurer valable dans le temps ? Kaufmann parvient à répondre à la question en considérant l'identité comme un « reflet de la structure sociale dans l'univers de la représentation personnelle »⁴³. Sa

⁴⁰ Cf. Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck/Éditions Universitaires, 1991 ; *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

⁴¹ Cf. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 58.

⁴² Cf. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 59.

⁴³ Cf. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 68.

théorie part justement de l'idée que l'identité est une image des structures sociales et qu'à un moment donné, avec le changement contradictoire de ces dernières, le reflet se transforme en réflexion, demandant au sujet de construire les schémas éthiques et cognitifs qui sont à la base de son action⁴⁴. L'histoire de l'identité est alors l'histoire de ce passage entre reflet et réflexion, à la suite duquel l'identité s'est affirmée individuellement par ce que Kaufmann définit comme « l'invention de soi ». Il reste quand même que cette invention, qui marque l'affirmation de la subjectivité, se base sur des dispositifs de construction identitaire socialement déterminés.

Subjectivisme et objectivisme s'intègrent mutuellement chez Kaufmann, dans une perspective qui prend en compte non seulement les acquis sociologiques concernant l'identité, mais aussi les postulats de la psychologie sociale, de la philosophie et de l'anthropologie. On reviendra par la suite sur d'autres approches : par exemple sur la théorie philosophique de Paul Ricœur⁴⁵, qui considère l'identité en tant que processus narratif, ou sur les considérations anthropologiques de Jean-Loup Amselle à propos du rapport entre identité, ethnicité et culturalisme⁴⁶.

Subjectivisation et objectivisation se rencontrent aussi dans les réflexions proposées par le sociologue Alex Mucchielli dans *L'identité*⁴⁷, un ouvrage de synthèse qui présente plusieurs éléments importants. Mucchielli aborde la notion d'identité en la resituant dans le cadre du paradigme de la complexité qui résulte des théories liées au constructivisme et au systémisme appliquées aux sciences humaines⁴⁸ (c'est Edgar Morin qui, comme le rappelle l'auteur, a systématisé la pensée de la complexité⁴⁹ par l'individuation des principes qui fondent le paradigme subjectiviste). Cette opération

⁴⁴ Cf. Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 291.

⁴⁵ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁴⁶ Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* [1990], Paris, Payot & Rivages, 1999.

⁴⁷ Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, Paris, PUF, 1986.

⁴⁸ Le constructivisme est un courant de l'épistémologie qui propose une approche de la connaissance basée sur l'idée que notre compréhension de la réalité dépend d'une construction opérée par l'individu. On compte plusieurs courants du constructivisme, selon les différents domaines où cette approche est appliquée. Le constructivisme épistémologique trouve ses origines philosophiques chez Kant. Quant au systémisme, il s'agit d'une théorie qui s'est développée surtout au XX^e siècle et qui analyse la société et ses éléments comme des systèmes sociaux à part entière, dont elle étudie notamment les relations et les interactions.

⁴⁹ Cf. Edgar MORIN, *Science avec conscience* [1982], Paris, Fayard, Nouvelle édition remaniée, 1990.

permet à Mucchielli de dépasser le fractionnement des définitions et des théories concernant l'identité pour les englober dans un cadre unique en se plaçant à un niveau épistémologique. La position épistémologique qu'il se propose d'assumer est celle du relativisme constructiviste, qui permet d'adopter un « point de vue scientifique global qui puisse rendre compte de la pluralité des approches de l'identité »⁵⁰. Le paradigme de la complexité permet de concevoir l'identité en tant qu'« identité-située »⁵¹, sans tomber dans « l'erreur de l'isolat »⁵², c'est-à-dire sans considérer l'individu et son identité comme un isolat détaché de tout contexte de référence. L'identité psychosociale se définit par rapport à des référents matériels, sociaux et subjectifs, en plus d'être en relation à un ensemble de processus de synthèse intégrative, d'interprétation du monde et de mise en forme d'expressions propres⁵³. Les différentes identités psychosociales se construisent donc sur la base d'éléments à la fois extérieurs et subjectifs, qui interviennent à parts égales dans leur fondation.

Ce qu'il faut retenir des théorisations de Mucchielli et de celles de Kaufmann, c'est tout d'abord l'idée de l'identité en tant que construction qui relève à la fois de la subjectivité de l'individu et du contexte extérieur qui l'entoure, Histoire comprise. L'identité serait alors le résultat d'un processus individuel de formation, mais aussi le produit des interventions sociales et communautaires extérieures qui agissent sur la construction de nous-mêmes. Si, d'un côté, l'identité est ce qui existe de plus individuel et de plus subjectif, donc ce qui nous distingue, de l'autre côté elle est aussi le produit de notre confrontation avec les autres et, parfois, de notre réflexion par rapport à ceux-ci. Parmi les référents identitaires qui nous définissent, on trouve en même temps des éléments spécifiques de notre individualité, et des facteurs dérivant du contexte extérieur et de la communauté dont nous faisons partie et qui nous conditionnent, parfois en nous protégeant. Les référents identitaires sont souvent accompagnés d'un sentiment d'identité, que Mucchielli a étudié dans ses différentes déclinaisons, et d'un processus mémoriel qui peut aider ou bouleverser le sentiment d'identité lui-même⁵⁴ (ce qui se passe aussi bien au niveau individuel que collectif). Ce sentiment identitaire

⁵⁰ Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, op. cit., p. 6.

⁵¹ « Le concept d'identité est donc remplacé par le concept d'«identité-située» », Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, op. cit., p. 35.

⁵² Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, op. cit., p. 34.

⁵³ Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, op. cit., p. 119.

⁵⁴ Cf. Joël CANDAU, *Mémoire et identité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

s'exprime aussi dans la relation avec ses origines, qui ne répond pas seulement au besoin d'attachement à une certaine provenance, mais également à la nécessité de se créer des origines plurielles et indépendantes.

On retrouve ici la thèse soutenue par la sociologue Elsa Ramos dans *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*⁵⁵, où elle théorise que « les origines apparaissent comme une invention, comme une somme de négociations réalisées par l'individu entre la dimension normative et réglée de l'héritage et ce qui est significatif et qui fait sens pour lui dans son quotidien »⁵⁶. En refusant tout enfermement identitaire, l'individu interroge ses *ancrages*⁵⁷ selon un double mouvement, social et individuel à la fois. Cela ne signifie pas qu'il refuse toute attache, mais qu'il choisit celles qu'il préfère. Contrairement à l'hypothèse formulée par Zygmunt Bauman à propos de la société liquide⁵⁸, selon laquelle l'individu contemporain serait enclin à se détacher de ses origines, Ramos identifie dans l'*ancrage* identitaire la recherche d'une certaine solidité, obtenue par la négociation entre les normes sociales qui définissent le « nous » et les inclinations personnelles qui déterminent le « je »⁵⁹.

Des approches sociologiques jusqu'ici proposées, nous gardons donc pour l'instant le sens ambivalent de l'identité et de l'*ancrage* identitaire, auquel nous allons ajouter des considérations supplémentaires tirées, au fur et à mesure, des autres sciences humaines.

Si la contribution de la sociologie à l'analyse de la question identitaire est remarquable, elle n'est pas la seule branche d'études à avoir abordé le sujet. La réflexion anthropologique de ces dernières décennies s'est elle aussi penchée sur la problématique de l'identité, dans un cadre théorique visant à questionner également les concepts d'ethnie et de culture. Le texte le plus emblématique à ce propos est sans doute *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* de Jean-Loup Amselle, où l'auteur part de l'analyse de la construction des ethnies en contexte colonial

⁵⁵ Elsa RAMOS, *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin, 2006.

⁵⁶ Elsa RAMOS, *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, op. cit., p. 19.

⁵⁷ Le lecteur nous permettra d'utiliser ce terme qui est devenu d'usage courant, bien qu'il ne figure pas avec ce sens dans *Le Trésor de la Langue française*. La diffusion de cette acception « identitaire » en français semble correspondre historiquement à la période traitée ici ; pour cette raison, nous le garderons en italiques.

⁵⁸ Zygmunt BAUMAN, *La vie liquide*, Arles, Le Rouergue/Chambon, 2006.

⁵⁹ Cf. Elsa RAMOS, *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, op. cit., p. 18.

pour arriver à quelques considérations critiques sur l'attitude culturaliste répandue en Europe au cours de ces dernières années. Il a ensuite élargi ces sujets au domaine de la pensée occidentale et aux théorisations postcoloniales, qui ne manquent pas de paradoxes, notamment dans *L'Occident décroché. Enquêtes sur les postcolonialismes*⁶⁰. Dans ce dernier texte, l'auteur consacre son attention, entre autres, aux intellectuels emblématiques de la déconstruction de la pensée occidentale, comme Derrida, Deleuze et Foucault, à qui il reproche de ne pas être sortis du schéma qu'ils contestaient. On reviendra par la suite sur cela et, en particulier, sur le cas de Derrida, pour nous doublement intéressant : non seulement il est une des figures de proue de la déconstruction et de la mise en question de la métaphysique occidentale, mais il est aussi un Juif d'Algérie qui, dans certains moments de sa vie, est revenu sur sa condition identitaire particulière. Pour le moment, il faut commencer par les sujets présentés dans *Logiques métisses*, où le problème de la notion d'identité se lie à celui d'ethnie.

En tant qu'anthropologue, Amselle se préoccupe avant tout de revenir sur le rapport ambigu entre ethnologie et colonialisme, dans le but de déconstruire la notion d'ethnie et, plus spécifiquement encore, ce qu'il appelle la « raison ethnologique »⁶¹. Par cette expression, l'auteur se réfère aux perspectives théoriques qui consistent à extraire, à filtrer et à classifier des types, des catégories, des groupes. Dans le contexte colonial, cette perspective classificatoire a dirigé l'action des colonisateurs qui ont regroupé et séparé les peuples indigènes sans doute pour mieux conduire leurs actions politiques, mais peut-être simplement aussi parce qu'ils venaient de sociétés européennes profondément marquées, au XIX^e siècle., par les nationalismes romantiques, d'une part, par les conceptions raciales, d'autre part. Les ethnies en Afrique seraient alors le résultat d'une intervention politique extérieure plutôt que le produit de catégories préexistantes. À la place de cette logique, Amselle postule l'existence d'un « syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties »⁶². Il propose donc de penser avec des logiques métisses, d'où le titre de son texte, ce qui implique le fait d'abandonner tout questionnement sur les origines, en

⁶⁰ Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

⁶¹ Cf. Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, op. cit. « La raison ethnologique » fait l'objet du premier chapitre du livre, qui porte justement ce titre (p. 15-44).

⁶² Cf. Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, op. cit. p. 248.

faveur de « l'hypothèse d'une régression à l'infini »⁶³. La théorie du métissage amène également à se méfier du culturalisme, lui aussi basé sur l'idée d'une différence et d'une séparation rigide entre les gens. Toute insistance sur l'origine – affirme Amselle – renforce la croyance dans la race ou dans les races⁶⁴, et tout culturalisme cache derrière soi un fondamentalisme. Comme nous le verrons, cette position conforte, de fait, les réflexions théoriques de l'écrivaine tunisienne Hélé Béji dans *L'imposture culturelle*⁶⁵, où elle aborde le thème des identités culturelles et du risque de la montée des radicalismes en contexte post-colonial. On peut également mentionner *L'illusion identitaire*⁶⁶ du politologue français Jean-François Bayart, texte qui sera analysé ensuite, où l'auteur refuse toute idée d'identité naturelle et culturelle en faveur d'un « éthos philosophique moderne »⁶⁷.

Là où Kaufmann théorise sociologiquement l'invention de l'identité, Amselle définit anthropologiquement l'invention de l'ethnie. Pour qu'une identité se forme – remarque l'anthropologue Marco Aime dans la préface italienne au livre d'Amselle – il faut toutefois un besoin d'identité, même provoqué par l'extérieur⁶⁸. Ce besoin serait accru par les phénomènes de mondialisation qui atteignent de plus en plus le monde contemporain et qui produisent l'effet opposé d'accentuer les revendications identitaires. La crainte d'être assimilés aux autres amène les individus à proclamer, avec beaucoup de force, leur diversité, ce qui semblerait donner raison aux postulations de Samuel Huntington, d'après lequel la nouvelle guerre froide se jouerait au niveau culturel et identitaire. Après la chute du mur de Berlin et les attentats du 11 septembre 2001, les rapports géopolitiques ont radicalement changé et, avec eux, les équilibres sociaux : on a commencé à lire la réalité changeante à travers la perspective d'un antagonisme entre civilisations. Comme le remarque Amselle dans *L'Occident*

⁶³ Cf. Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, op. cit. p. 248.

⁶⁴ Cf. Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, op. cit., p. II (Préface à la deuxième édition).

⁶⁵ Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, Paris, Stock, 1997.

⁶⁶ Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

⁶⁷ Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 248.

⁶⁸ J'ai choisi de m'appuyer aussi sur la traduction italienne du livre d'Amselle en raison de la riche préface du texte, rédigée par l'anthropologue italien Marco Aime (Cf. Jean-Loup AMSELLE, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999).

décroché, « aux affrontements entre classes se substitue l'affrontement entre cultures. À l'énoncé de lois universelles se substitue l'affirmation de spécificités culturelles »⁶⁹.

À cela s'ajoute, d'après l'anthropologue, l'action menée par les postcoloniaux et les subalternistes qui, tout en s'insurgeant contre l'Occident, ont en réalité contribué à son hégémonie. Leur pensée, empruntée à la *French Theory*⁷⁰, est toujours restée eurocentrique et elle a représenté la base théorique des formulations postcoloniales qui se sont développées autour de notions strictement figées et d'une idée fermée de culture. Loin de supposer un syncrétisme originaire, les intellectuels du courant postcolonial ont encouragé l'hybridité et la créolisation, en confirmant l'idée de l'existence de cultures originaires intactes et bien séparées qui, à un certain moment, se sont croisées et ont donné vie au mélange et à l'hybridation.

Aux remarques d'Amselle, il faut ajouter que les présupposés de Huntington semblent perdre leur validité lorsqu'on s'aperçoit que le politologue américain considère les différentes civilisations en tant qu'ensembles homogènes et monolithiques, sans prendre en compte la multiplicité des forces internes à chacune. Il analyse les cultures de façon réductive, sans considérer les controverses internes à chacune d'elles et sans examiner leur complexité. C'est Edward Saïd qui souligne cet aspect dans son article consacré spécifiquement à la théorie du choc des civilisations, parmi ses *Réflexions sur l'exil et autres essais*⁷¹. Saïd ajoute par ailleurs que Huntington a emprunté à Bernard Lewis, orientaliste anglais contemporain, sa conception monolithique des cultures et l'idée même du choc des civilisations. Son intérêt n'a pas été celui d'étudier chaque culture dans sa composition plurielle, mais il s'est limité à la définir par rapport au contraste supposé avec toutes les autres.

À la lumière de ces considérations, on peut aussi aller plus loin et affirmer que le succès de la formulation de Huntington ne réside pas dans la validité de sa théorisation, simpliste et aveugle, mais dans le fait qu'elle a été proposée à un moment historique où il fallait trouver une nouvelle clé de lecture de la réalité contingente, et sa thèse semblait donc bien répondre à ce besoin. Elle a été encore plus utile quand, après 2001, on était à

⁶⁹ Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, op. cit., p. 272.

⁷⁰ Amselle passe notamment en revue les positions de Derrida, de Foucault et de Deleuze : si le premier, malgré sa volonté de déconstruction, ne s'est pas véritablement éloigné du contexte intellectuel européen, le deuxième ne s'est intéressé qu'au contexte occidental, et le troisième s'est parfois rapproché des formulations ethnographiques et anthropologiques les plus figées.

⁷¹ Edward W. SAÏD, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, op. cit.

nouveau à la recherche d'un paradigme théorique en mesure d'expliquer ce qui s'était passé. En partageant une fois de plus l'avis de Saïd, il est important de rappeler que

les efforts faits pour ramener la communauté de civilisations à un stade primitif de lutte narcissique doivent être perçus non pas comme des descriptions de comportements réels, mais comme des incitations à un conflit inutile et à un chauvinisme peu édifiant. Ce qui paraît être exactement ce dont nous n'avons pas besoin.⁷²

Quant aux critiques qu'Amselle a adressées aux plus importants représentants de la *French Theory*, s'il est vrai que ses observations sont appropriées, il faut aussi considérer que, sans leur contribution, la théorie postcoloniale n'aurait peut-être pas pu profiter des mêmes bases solides sur lesquelles elle s'est toujours appuyée. Il reste d'ailleurs que, au-delà de l'attention qu'ils ont consacrée surtout à la réalité européenne, Derrida et Foucault ont tous les deux contesté l'idée de l'existence d'une pensée valable en tout temps et en tout lieu, comme le montre aussi leur critique de la pensée ethnologique et, en particulier, de Lévi-Strauss. Amselle n'oublie pas de rappeler tout cela, bien que sa position à l'égard des formulations postcoloniales et de leurs sources théoriques reste critique. Il n'hésite pas, de la même manière, à souligner les risques produits par la pensée de la Négritude, là où celle-ci a contribué à accentuer la tendance au repli identitaire et à l'affirmation d'une origine unique et renfermée sur soi-même. Cela ne permet pas aux Africains de sortir de leur condition postcoloniale, tout comme les postcolonialistes ne parviennent pas à prendre du recul par rapport au paradigme qu'ils sont eux-mêmes créés.

Il faudrait se demander si cela a encore un sens, dans les années 2000, de se référer au paradigme postcolonial qui, après avoir eu son succès à partir des années 80, pourrait aujourd'hui être remplacé par de nouvelles théorisations saisissant davantage la complexité des croisements et des mélanges originaires qui, dès le début, ont caractérisé les cultures du monde. Éliminer les barrières et les frontières entre les groupes sera la seule façon – et sur ce point nous sommes d'accord avec Amselle – d'échapper à la division raciale et culturelle en cours dans notre monde actuel et dans le cadre de la mondialisation. Cela ne signifie pourtant pas qu'il faille dénier aux individus le respect de leurs spécificités, mais que celles-ci doivent être intégrées à l'intérieur d'un modèle

⁷²

Edward W. SAÏD, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, op. cit., p. 728.

universalisant, construit sur la base de valeurs partagées, à commencer par la rationalité critique qui permet le débat lui-même. De cette façon, l'appartenance à la communauté se ferait moins idéologique et plus subjective, et elle serait le produit d'une attache personnelle, non influencée par les conditionnements extérieurs.

Pour terminer cette partie d'introduction à la question identitaire dans les sciences humaines, nous allons tout d'abord présenter l'un des philosophes contemporains qui s'est le plus intéressé à l'identité : Paul Ricœur. Dans *Soi-même comme un autre*, il présente les trois visées philosophiques qui sont à la base de sa réflexion. Premièrement, il articule différemment la question « Qui ? » par rapport aux autres philosophies du sujet : il fait une distinction entre *soi* et *je*, en recherchant un statut qui marque « le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet »⁷³. Deuxièmement, il dissocie et analyse les deux définitions principales de l'identité, à savoir l'identité au sens d'*idem* et l'identité au sens d'*ipse*, auxquelles il associe respectivement la *mêmeté* et l'*ipséité*. Troisièmement, il examine la dialectique du *soi* et de l'*autre que soi* et il prend en compte une altérité qui « n'est pas – ou pas seulement – de comparaison [...], une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même »⁷⁴. L'herméneutique de Ricœur se compose de ces trois aspects majeurs qui différencient nettement l'herméneutique du soi des philosophies du Cogito. Ces aspects peuvent se résumer ainsi :

Dire *soi*, ce n'est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l'analyse précède le retour vers lui-même. Sur cette dialectique de l'analyse et de la réflexion se greffe celle de l'*ipse* et de l'*idem*. Enfin, la dialectique du même et de l'autre couronne les deux premières dialectiques.⁷⁵

L'herméneutique du soi de Ricœur se trouve éloignée aussi bien de la célébration du Cogito que de sa contestation nietzschéenne. La question du Cogito a été posée pour la première fois avec Descartes et elle a été ensuite prolongée par Kant, Fichte et Husserl ; elle établit le thème de l'identité du sujet mais différemment par rapport à l'identité narrative d'une personne réelle, puisque – nous dit Ricœur – « il ne peut s'agir

⁷³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 11.

⁷⁴ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 13-14.

⁷⁵ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 30.

que de l'identité en quelque sorte ponctuelle, anhistorique, du "je" dans la diversité de ses opérations ; cette identité est celle d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané⁷⁶. À la philosophie du *Cogito* s'est fermement opposé le courant de l'anti-*Cogito* qui trouve dans Nietzsche son représentant principal. Par l'analyse du 'Cogito brisé', Ricœur s'engage à montrer dans celui-ci « non pas l'inverse du *Cogito* cartésien, mais la destruction de la question même à laquelle le *Cogito* était censé apporter une réponse absolue »⁷⁷. L'herméneutique du soi qu'il propose se situe donc au-delà de cette alternative entre *Cogito* et anti-*Cogito*, et il l'illustre à travers les neuf études qui composent son ouvrage.

Nous ne prendrons en considération que les parties (les V^e et VI^e) consacrées respectivement à l'identité personnelle, celle-ci s'articulant dans la dimension temporelle de l'existence humaine, et à la théorie narrative, à l'intérieur de laquelle la dialectique entre *ipséité* et *mêmeté* trouve son accomplissement. L'identité se présente chez lui en tant que processus narratif, comme Kaufmann le souligne, ce qui fait que l'identité est le récit que chacun de nous fait de son histoire. La forme narrative donne à l'identité une composante dynamique qu'elle n'aurait pas autrement. La narration de soi est un déroulement dynamique de construction de la réalité, ce qui enlève toute fixité et tout substantialisme à la représentation de l'identité⁷⁸. L'identité ne serait qu'une tentative d'écriture et de réécriture de la vie, qui s'exprime par un mode narratif dévoilant toute la subjectivité à l'œuvre, et le récit devient à son tour l'outil de la compréhension de la réalité et des faits futurs. Ricœur reprend ici la question du rapport entre identité et temporalité, qui est à la base de toute identité narrative, question qu'il avait déjà abordée dans *Temps et Récits III*⁷⁹. Par rapport à cette étude précédente, il ajoute une « analyse de l'identité personnelle en fonction de critères objectifs d'identification »⁸⁰. Il développe de façon nouvelle le thème de l'identité narrative, en le situant par rapport aux deux traditions philosophiques qu'il met en concurrence, la philosophie analytique et l'herméneutique, à partir desquelles il dégage la notion d'homme *agissant* et *souffrant*.

⁷⁶ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 18.

⁷⁷ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 25.

⁷⁸ Jean-Claude KAUFMANN, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, op. cit., p. 151-153.

⁷⁹ Paul RICOEUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1991.

⁸⁰ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 29.

C'est dans la perspective de l'identité narrative que Kaufmann se rattache à la pensée de Ricœur, et que la sociologie se rapproche de la philosophie, même si le sociologue ne circonscrit pas la construction identitaire au seul récit narratif.

Là où Ricœur a longuement travaillé sur la définition philosophique de l'identité en tant que telle, un autre philosophe français du XX^e siècle a préféré approfondir un aspect particulier du sujet identitaire : Jacques Derrida a réfléchi à plusieurs reprises à son rapport avec le judaïsme et, en particulier, à sa condition de Juif d'Algérie, bien que la question théorique de l'identité ne soit pas au centre de ses réflexions philosophiques. Son appartenance au judaïsme est marquée par un événement historique crucial, sur lequel Derrida est parfois revenu : la perte de la citoyenneté française, sous le régime de Vichy, pour les Juifs d'Algérie (ils l'avaient conquise en 1870, grâce au décret Crémieux). À partir de cet épisode, qui a toujours représenté une blessure ouverte pour le philosophe, il s'est éloigné de toute appartenance identitaire et de toute notion de communauté. Car, comme le remarque le journaliste Jean Birnbaum,

rien ne fut plus étranger à Derrida que la tentation d'un « nous » fusionnel et exclusif, rien ne lui répugnait davantage que cette « compulsion grégaire » où il aperçut toujours une terrible pulsion de mort. D'où cette formule [...] par laquelle Derrida se définissait comme « le dernier des Juifs » – à tous les sens du terme.⁸¹

Même si Derrida n'a pas souvent abordé le sujet de son identité juive, il l'a fait explicitement dans deux textes en particulier : dans le livre *Le monolinguisme de l'autre*⁸² et dans une lettre écrite en 1961 en réaction à la publication de l'essai *Les Français d'Algérie*⁸³ de Pierre Nora (cette lettre a été publiée pour la première fois dans la réédition du livre de Nora en 2012). Dans le premier, le philosophe traite le sujet du rapport entre la naissance, la langue, la culture, la nationalité et la citoyenneté, et il pose, entre autres, le problème du sens de l'identité franco-maghrébine : il cherche à répondre à la question : « *Qui est franco-maghrébin ?* », en partant de son cas personnel

⁸¹ Jean BIRNBAUM, « Un “enfant perdu” du Judaïsme », in *Le Monde*, mardi 12 octobre 2004 (« Jacques Derrida, 1930-2004 »), p. VIII.

⁸² Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

⁸³ Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Édition revue et argumentée, précédée de « Cinquante ans après » et suivie d'un document inédit de Jacques Derrida, « Mon cher Nora... », Paris, Christian Bourgois Éditeur, 2012.

qu'il considère comme particulièrement exemplaire : en tant que Juif d'Algérie ayant la citoyenneté française, il peut se déclarer à la fois maghrébin et citoyen français. Or, la citoyenneté n'est pas toujours une donnée sûre et fixée une fois pour toutes, mais elle peut aussi se présenter comme un élément instable, incertain et artificiel, qui ne correspond pas nécessairement aux appartenances linguistiques, historiques et culturelles de l'individu⁸⁴. Dans le cas de Derrida et des Juifs d'Algérie, elle a été d'autant plus fictive qu'elle leur a été attribuée de façon inattendue au cours de leur vie, pour leur être ensuite enlevée à l'improviste en octobre 1940, à la suite de l'abolition du décret Crémieux par le régime de Vichy (un approfondissement historique de ce sujet sera présenté dans le deuxième chapitre).

Cela a déterminé, pour Derrida et pour sa communauté, un véritable choc, dépassé seulement après le rétablissement du décret en 1943. La blessure liée à la perte de la citoyenneté est pourtant restée ouverte tout au long des années successives, à tel point qu'elle a causé, chez les franco-maghrébins comme Derrida, un trouble de l'identité : « Être franco-maghrébin, l'être "comme moi", – affirme Derrida – ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait plutôt, d'abord, un *trouble de l'identité* »⁸⁵. Cette inquiétude serait déjà englobée à l'intérieur du mot « franco-maghrébin » et dans le trait d'union emblématique qui lie les deux appartenances. À propos de ce trait d'union riche en significations, Derrida trouve que

Le silence de ce trait d'union ne pacifie ou n'apaise rien, aucun tourment, aucune torture. Il ne fera jamais taire leur mémoire. Il pourrait même aggraver la terreur, les lésions et les blessures. Un trait d'union ne suffit jamais à couvrir les protestations, les cris de colère ou de souffrance, le bruit des armes, des avions et des bombes.⁸⁶

L'annulation de la citoyenneté française infligée aux Juifs d'Algérie est la conséquence, d'après Derrida, d'une faute franco-française qui n'a rien à voir avec l'occupation allemande de la France (et non pas de l'Algérie) : c'est aux Français, et à eux seulement, que revient la responsabilité de ce qui s'est passé en Algérie. La France

⁸⁴ Cf. Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 33.

⁸⁵ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 32.

⁸⁶ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 27.

de Vichy a choisi de retirer la citoyenneté aux Juifs algériens à travers une décision unilatérale et violente qui leur a été imposée sans demander leur avis. À cause de cette exclusion, qui prévoyait, par exemple, l'exclusion de l'école, ils ont vécu un trouble identitaire profond. Se référer à ce trouble implique le fait de parler de l'identité.

Qu'est-ce que c'est, alors, pour Derrida, l'identité ? « Une identité n'est jamais donnée, reçue ou atteinte, non, seul s'endure le processus interminable, indéfiniment phantasmatique, de l'identification [...] de quelque façon que s'affabule une constitution du *soi*, de l'*autos*, de l'*ipse*, on se *figure* toujours que celui ou celle qui écrit doit savoir déjà dire *je* »⁸⁷ et – ajoute l'auteur – « la *modalité identificatrice* doit être déjà ou désormais assurée : assurée de la langue et dans sa langue »⁸⁸.

On retrouve ici le thème central abordé par Derrida dans ce texte, à savoir la question de la langue. Sa réflexion philosophique se développe autour de l'idée selon laquelle nous n'avons qu'une langue, mais ce n'est pas la nôtre : cela ne signifie pas que notre langue nous soit étrangère, mais qu'« il n'y a pas de propriété naturelle de la langue »⁸⁹. Nous ne possédons pas naturellement ce que nous appelons notre langue, mais nous nous sommes appropriés celle-ci à la suite d'un processus historique et politique qui nous a affectés à une langue en particulier. C'est à partir de cette langue acquise que chacun de nous peut dire *je* et c'est à travers elle que notre identité se définit : notre *je* est dépendant de la langue. Le processus d'appropriation non naturelle de notre langue trouve un exemple particulièrement révélateur dans le cas spécifique vécu par Derrida, là où son appropriation du français a été historiquement liée à la colonisation française de l'Algérie et à la citoyenneté française. N'ayant pas pu accéder aux langues non françaises de l'Algérie (l'arabe dialectal ou littéraire, le berbère, l'hébreu), puisque leur apprentissage à l'école française était découragé et que l'arabe y figurait en tant que langue étrangère facultative, il a dû accepter l'imposition unilatérale du français. Le monolinguisme de l'autre, d'où le titre de son texte, est pour lui

d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment *autonome*, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre *comme si* je me la

⁸⁷ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 53

⁸⁸ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 53

⁸⁹ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 46.

donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, *hétéronome*. [...]

C'est en faisant fond sur ce fond qu'opère le monolinguisme imposé par l'autre, ici par une souveraineté d'essence toujours coloniale et qui tend, répressiblement ou irrépressiblement, à réduire les langues à l'Un, c'est-à-dire à l'hégémonie de l'homogène.⁹⁰

Derrida ne considérera jamais le français comme une langue pleinement maternelle (celle-ci n'est toutefois jamais purement naturelle), malgré la maîtrise parfaite dont il fait preuve. La langue française est pour lui, et pour tous les élèves de l'école française en Algérie, une langue *supposée* maternelle mais en même temps 'étrangère', puisque ses principes et ses règles de constitution résident ailleurs, en Métropole. Entre le modèle scolaire imposé et la langue parlée, il restait un abîme linguistique et culturel – remarque Derrida – qu'on cherchait pareillement à combler par l'apprentissage de l'histoire, de la géographie et de la littérature françaises. Cette éducation a fait des Juifs d'Algérie des étrangers par rapport à leur culture juive, aux cultures arabes et berbères, et aux racines de la culture française. D'un point de vue identitaire, ils se sont sentis plus proches des Français que des Maghrébins, juifs et arabes, mais ils n'ont pourtant pas oublié leurs origines. Tout en cherchant à se donner une autodéfinition, Derrida trouve qu'il se sent « plus *et* moins français mais aussi plus *et* moins juif que tous les Français, tous les Juifs et tous les Juifs de France. Et ici encore, que tous les Maghrébins francophones »⁹¹.

Parmi ses affiliations plurielles, il met en comparaison sa condition de Maghrébin francophone avec les positions théoriques d'un intellectuel d'origine marocaine qui partage avec lui le même statut et qui a beaucoup réfléchi autour à propos de la langue : Abdelkébir Khatibi⁹². Si Derrida a du mal à définir sa langue maternelle, car le français ne recouvre pas entièrement ce rôle, quand Khatibi parle de sa langue maternelle il ne se réfère pas au français : contrairement à Derrida, il a eu sa véritable langue maternelle, à laquelle le français s'est ajouté. Les Juifs d'Algérie ont par contre vécu les conséquences de l'assimilation et de l'acculturation françaises, en perdant à la fois trois

⁹⁰ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p. 69

⁹¹ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, op. cit., p.83.

⁹² Cf. Abdelkébir KHATIBI, *Amour bilingue*, Montpellier, Fata Morgana, 1983 ; *Du bilinguisme*, Paris, Denoël, 1985.

repères linguistiques : le judéo-espagnol, la langue sacrée et le français ‘authentique’ (métropolitain). Leur parler maternel, si on peut l’appeler ainsi, correspond déjà à la langue de l’autre, à savoir la langue des colonisateurs français (surtout après 1870, année de la promulgation du Décret Crémieux). Mais l’appropriation de cette langue de la part des Français ‘de souche’ ne se produit pas naturellement, puisque « la propriété naturelle n’existe pas, ni le droit de propriété en général »⁹³ et, donc, « il devient plus nécessaire que jamais d’identifier, parfois pour les combattre, des mouvements, des phantasmes, des “idéologies”, des “fétichisations” et des symboliques de l’appropriation »⁹⁴.

Non seulement Derrida refuse toute idée et toute stratégie d’appropriation, mais il met aussi en doute toute appropriation communautaire. Partagé en plusieurs affiliations identitaires, qu’il revendique dans leur ensemble, il évite de se concevoir en fonction d’une appartenance communautaire en particulier. Cela ne signifie pas, comme on l’a dit auparavant, qu’il renie, par exemple, sa judéité. Dans un entretien avec Jean Birnbaum il a déclaré :

J’ai en effet du mal à dire « nous », mais il m’arrive de le dire. Malgré tous les problèmes qui me torturent à ce sujet, à commencer par la politique désastreuse et suicidaire d’Israël – et d’un certain sionisme – [...], eh bien malgré tout cela et tant d’autres problèmes que j’ai avec ma « judéité », je *ne* la dénierai *jamais*.

Je dirai toujours, dans certaines situations, « nous les Juifs ». Ce « nous » si tourmenté est au cœur de ce qu’il y a de plus inquiet dans ma pensée, celle de celui que j’ai surnommé en souriant à peine « le dernier des Juifs ». [...] Dans certaines situations, donc, je n’hésiterai pas à dire « nous les Juifs », et aussi « nous les Français ».⁹⁵

Si, dans *Le monolinguisme de l’autre*, Derrida se présente comme « le dernier défenseur et illustrateur de la langue française »⁹⁶, ailleurs il se définit comme « le

⁹³ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l’autre, Ou la prothèse d’origine*, op. cit., p. 121.

⁹⁴ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l’autre, Ou la prothèse d’origine*, op. cit., p. 121.

⁹⁵ Jean BIRNBAUM (propos recueillis par), « Je suis en guerre contre moi-même », in *Le Monde*, mardi 12 octobre 2004 (« Jacques Derrida, 1930-2004 »), p. VII (entretien précédemment publié dans *Le Monde* du 19 juillet 2004).

⁹⁶ Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l’autre, Ou la prothèse d’origine*, op. cit., p. 79.

dernier des Juifs », avec une référence peut-être implicite à la saga juive d'André Schwarz-Bart, *Le Dernier des Justes*⁹⁷. C'est dans *Circonfession*⁹⁸, texte autobiographique rédigé entre 1989 et 1990, tout au long de la maladie de sa mère, qu'il choisit cette formule (*Circonfession* comprend aussi des extraits tirés de plusieurs carnets écrits précédemment mais pas publiés). Agé de 59 ans, il compose 59 bandes d'écritures, en commentant et en citant parallèlement les *Confessions* de Saint Augustin. Derrida se définit comme le dernier des Juifs pour plusieurs raisons : il est critique face à tout ce qui concerne le groupe et le communautaire, en refusant toute appartenance stricte à sa communauté d'origine ; mais, comme il est le dernier, il est aussi destiné à prendre en charge l'héritage des générations successives, car il est « l'unique désormais à pouvoir incarner la figure du marrane déconstructeur, cet “enfant perdu” du Judaïsme, en sa souterraine vocation : inquiéter les belles certitudes de la pensée »⁹⁹.

Derrida, qui a su si bien inquiéter les certitudes de la pensée contemporaine, a réussi à le faire même à propos de ses origines et des problématiques que sa situation spécifique de Juif d'Algérie impliquaient. Bien qu'il n'ait pas trop souvent abordé ce sujet, il l'a fait par un apport théorique fondamental pour la réflexion sur la langue et sur l'identité, notamment à l'intérieur du contexte algérien. Il est également important de rappeler qu'il est revenu sur les faits historiques qui se sont passés en Algérie au tout début des années 60 dans une lettre adressée à Pierre Nora en 1961. Anciens camarades de khâgne à Louis-le-Grand, Derrida et Nora s'étaient aussi rencontrés en Algérie pendant leur jeunesse. La publication, en 1961, du livre de Nora, *Les Français d'Algérie*, a déclenché chez Derrida – affirme l'historien – « le besoin de se mettre à jour avec son Algérie natale, avec la guerre, avec lui-même »¹⁰⁰. Publiée pour la première fois en 2012, elle était restée inédite pendant cinquante ans. Il s'agit d'un témoignage direct de l'intérêt – souvent voilé – de Derrida pour sa terre natale, un texte où il répond à la dureté de quelques verdicts de Nora face aux Français d'Algérie. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant, consacré à l'histoire algérienne contemporaine.

⁹⁷ André SCHWARZ-BART, *Le Dernier des Justes*, Paris, Seuil, 1959.

⁹⁸ Jacques DERRIDA, *Circonfession*, Paris, Des Femmes, 1993.

⁹⁹ Jean BIRNBAUM, « Un “enfant perdu” du Judaïsme », *art. cit.*, p. VIII.

¹⁰⁰ Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Édition revue et argumentée, précédée de « Cinquante ans après » et suivie d'un document inédit de Jacques Derrida, « Mon cher Nora... », *op. cit.*, p. 20.

Après cet examen – certes rapide, mais nécessaire –, de quelques thématisations récentes de la notion d'identité dans les sciences humaines, nous poursuivrons cette enquête en nous penchant sur les positions citoyennes de quelques intellectuels français et francophones. Ce sera l'occasion de revenir notamment sur les notions d'identité et de culture en les situant aussi bien dans le contexte européen que dans celui des pays anciennement colonisés.

1.2. Paroles citoyennes

Si, pour Jean-Loup Amselle, tout culturalisme est un fondamentalisme, chez Jean-François Bayart et Hélé Béji la critique anti-culturaliste se fait encore plus sévère.

Bayart, spécialiste de politique comparée, refuse l'idée de l'existence d'une identité naturelle et il reconnaît plutôt, dans les dynamiques socio-politiques contemporaines, des « *stratégies identitaires*, rationnellement conduites par des acteurs identifiables [...], et des rêves ou des cauchemars identitaires auxquels nous adhérons parce qu'ils nous enchantent ou nous terrorisent »¹⁰¹. Dans *L'Illusion identitaire*, l'auteur s'oppose à toute conception fataliste de l'antagonisme (supposé) entre les différentes cultures. Son analyse met en question les erreurs de l'interprétation culturaliste, à la lumière de sa relation à la mondialisation et du rapport complexe entre universalisation et exaspération des spécificités. Par un grand nombre d'exemples tirés de l'histoire contemporaine, Bayart parvient ainsi à démontrer la prédominance d'une interprétation identitaire et culturaliste des phénomènes historiques et des conflits, comme dans le cas du génocide des Tutsi au Rwanda : la lecture ethnique du conflit a empêché de prendre en compte toute une série d'éléments sociaux et politiques qui l'ont déclenché et qui sont pourtant restés dans l'ombre. De la même façon, l'insuccès démocratique de nombreux États africains n'est pas à associer à une prétendue culture traditionnelle africaine incompatible avec les idéaux de la démocratie. Le mythe de cette culture traditionnelle, résultat d'une logique culturaliste, provoque par ailleurs un « relativisme politique qui tend à dénier aux Africains l'accès à l'universel »¹⁰².

Le problème que Jean-François Bayart pose se situe au niveau du rapport entre relativisme culturel et universalisme, un sujet sur lequel les intellectuels contemporains se sont de plus en plus penchés. Comme on le verra, ils ont des positions et des idées tout à fait hétérogènes et diversifiées. Si on compare, par exemple, la critique de Bayart face au culturalisme et le point de vue du sociologue français Michel Wieviorka sur le multiculturalisme, on trouvera deux positions opposées : là où le premier voit dans le culturalisme le risque d'une dérive relativiste, le deuxième prône un multiculturalisme intégré basé sur des politiques de reconnaissance culturelle qui ne négligent pas les

¹⁰¹ Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 10.

¹⁰² Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 46.

valeurs universelles liées au droits de l'homme et du citoyen¹⁰³. D'après Wieviorka, il existe un bon multiculturalisme (modéré, selon l'exemple canadien ou australien ou suédois) et un mauvais culturalisme (identitaire et communautaire, sur le modèle anglais et américain). Afin de résoudre le conflit entre particularisme et universalisme, il faut, selon lui, introduire un troisième élément : le sujet, celui qui se construit soi-même entre identité collective et défense des valeurs universelles. Mais il faut également que la politique multiculturaliste ne refuse pas ces valeurs. L'idée du sociologue se base donc sur la reconnaissance des groupes, à condition que ceux-ci respectent certains repères universels. De cette manière, il résout aussi le problème posé par Bayart à propos de la négation de l'accès à l'universel, pour les Africains, par la mise en place du relativisme politique.

Nous reviendrons sur les théorisations de Wieviorka dans le prochain paragraphe, mais il est important de retenir, dès maintenant, sa lecture : par rapport aux critiques virulentes d'autres intellectuels, sa suggestion se présente comme plus modérée et comme une sorte de au juste milieu entre les deux attitudes contradictoires dont il est ici question. Dans le même ordre d'idées, il faudrait encourager la vision d'une identité libre, à partir de laquelle l'individu fait de ses particularités le moyen pour comprendre les autres à travers les siennes, en acceptant la relativité de ses caractéristiques¹⁰⁴. Ainsi conçue, l'identité serait ouverte et mobile, apte à s'enrichir à tout moment. Le fait de plaider pour une politique de la reconnaissance, là où la reconnaissance se décline aussi bien au niveau des spécificités culturelles que sur le plan du respect de l'universel, ce serait un bon point de départ pour le vivre-ensemble.

Mais revenons à Bayart. Celui-ci profite de sa réflexion concernant l'Afrique subsaharienne pour aborder ensuite la notion de tradition et pour élargir son propos au contexte européen : l'invention de la tradition ne concerne pas seulement le contexte des anciennes colonies, mais elle est également à la base de la constitution de l'État moderne en Occident. À l'invention de la tradition s'ajoute celle de la communauté, selon la lecture proposée par le politologue britannique Benedict Anderson dans sa

¹⁰³ Cf. Michel WIEVIORKA, « Différences culturelles et démocratie », in Henri VAUGRAND (dir.), *Multiculturalisme, métissage et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 9-34.

¹⁰⁴ Cf. Jean-Pierre BAILLY, « La "réaction" multiculturaliste », in Henri VAUGRAND (dir.), *Multiculturalisme, métissage et démocratie*, op. cit., p. 83-118.

formulation théorique relative aux « communautés imaginées »¹⁰⁵. Anderson a relevé que l'adhésion à la souveraineté nationale n'est pas naturelle, mais qu'elle est le résultat de la conjonction de facteurs historiques qui ont permis la naissance de ces communautés imaginées, à savoir les nations. C'est à partir du début du XIX^e siècle que les nations ont commencé à se concevoir comme anciennes. La nation et le nationalisme sont, d'après lui, des artefacts culturels créés à la fin du XVIII^e siècle à la suite de plusieurs facteurs historiques et ensuite appliqués à toute sorte de contextes socio-politiques, où ils ont engendré des attachements forts¹⁰⁶.

Anderson identifie les trois contradictions majeures du nationalisme : l'ancienneté subjective des nations, supposée par les nationalistes, par rapport à leur modernité objective, démontrée par les historiens ; l'universalité attribuée à la nationalité en tant que notion socio-culturelle, par rapport à la spécificité de ses manifestations concrètes ; la force politique du nationalisme, par rapport à sa faible théorisation philosophique. C'est dans un esprit anthropologique qu'il donne sa définition de nation : « une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine »¹⁰⁷. La nation est imaginaire parce que ses membres ne se connaissent pas réciproquement, bien qu'ils partagent l'idée d'une unité, et elle est en même temps imaginée comme limitée (chaque nation a des frontières) et souveraine (le concept est né à l'époque des Lumières, à la suite de la récusation de l'idée d'un royaume dynastique avec une royauté de droit divin). La nation est enfin une communauté puisqu'elle est supposément traversée d'un sentiment de fraternité et de solidarité au nom duquel on est même disposé à sacrifier sa vie.

Déjà en 1882, Ernest Renan s'était interrogé sur le sens profond de la nation, en soulignant l'implication des facteurs historiques dans sa construction et en la définissant notamment comme une âme, un principe spirituel que le passé et le présent remplissent : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est

¹⁰⁵ Benedict ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983], New York, Verso, 1991.

¹⁰⁶ Cf. Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 18.

¹⁰⁷ Cf. Benedict ANDERSON, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, op. cit., p. 19-20.

le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis »¹⁰⁸.

Si la nation et le nationalisme sont des constructions artificielles, il en va de soi que l'identité nationale est, elle aussi, un produit, et notamment le produit de la narration d'événements historiques et politiques. Anne-Marie Thiesse a analysé la construction des identités nationales en Europe, en montrant que les pays européens ont suivi le même schéma dans la création de leurs marqueurs d'identité (la langue, le roman et la mémoire historique, l'hymne, le drapeau, les musées ethnographiques, etc.)¹⁰⁹.

D'après Bayart, il existe un lien étroit entre l'émergence des communautarismes et le phénomène de la mondialisation, parce que la première serait l'expression privilégiée de la deuxième : par l'affirmation de l'irréductibilité des différences, le culturalisme contribuerait paradoxalement à l'unité dialectique du monde. Voilà la thèse de l'auteur, qui n'hésite pas à passer en revue les erreurs de méthode de l'attitude culturaliste, à la base desquelles il y a la conviction de l'existence d'un noyau immuable au sein de chaque culture. Le culturalisme s'appuie, en outre, sur une série d'opérations que Bayart décrit dans le détail et qui vont de la fabrication de l'authenticité (question sur laquelle reviendra aussi Hélé Béji) au processus d'invention des identités primordiales. Comment peut-on dès lors sortir de cette impasse culturaliste et échapper à la dichotomie entre universalisme et relativisme ? Par un « *éthos* philosophique moderne »¹¹⁰, répond Bayart, en accordant aux sociétés le droit à l'évolution, à la mobilité, à la métamorphose et aux emprunts réciproques. On retrouve ici, formulé de façon différente par rapport à Amselle, un appel au métissage et au mélange des valeurs, en opposition à tout figement identitaire. Ce métissage peut se réaliser – pourrait-on ajouter – dans une situation qui ne nie pas totalement les spécificités culturelles, mais qui fait de celles-ci un vecteur d'ouverture et de confrontation avec toutes les autres : il suffit que ces spécificités ne soient pas essentialisées mais historicisées, c'est-à-dire conçues comme un élément d'échange et de réinvention permanente.

¹⁰⁸ Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, conférence faite en Sorbonne le 11 mars 1882 et ensuite publiée chez l'éditeur Calmann-Lévy à Paris, p. 26. Texte disponible sur : <https://archive.org/details/questcequunenat00renagoog>. (site consulté en janvier 2014).

¹⁰⁹ Cf. Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

¹¹⁰ Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 248.

L'essai de l'écrivaine tunisienne Hélé Béji fait moins explicitement appel aux sciences sociales, même si elle part de la même constatation que Bayart. *L'imposture culturelle* – le titre est déjà assez éloquent – prend en compte la question des cultures, notamment en ce qui concerne les pays décolonisés, et conteste la portée idéologique du culturalisme. Dans une époque, la nôtre, qui nous a laissés « culturellement démunis contre sa perte d'humanité »¹¹¹, le problème du rapport entre culture et identité se pose de manière incontournable. L'homme contemporain, dépourvu de références fortes, cherche protection dans la culture et ce besoin devient pour lui le fondement du discours identitaire. Mais la culture est devenue en même temps un symbole absolu, vue la force de sa portée politique. Avant de parvenir à examiner toutes ces questions, Béji ne manque pas de souligner, comme le fera d'ailleurs Amin Maalouf, sa position d'écrivaine à mi-chemin entre l'Orient et l'Occident : « la terre où je me contemple est l'Orient, le lieu où je m'exprime est l'Occident. [...] Je m'éprouve d'abord sous la forme d'une géographie paradoxale, dans laquelle rien ne correspond mais où tout communique »¹¹². Cela explique l'intérêt particulier consacré dans cet ouvrage aux peuples décolonisés, mais également au statut de la culture occidentale.

Avec un certain regard critique, Béji n'hésite pas à questionner l'échec de la décolonisation. Si, d'une part, c'est avec le mouvement de la décolonisation que le thème culturel s'est de plus en plus affirmé dans la société contemporaine, de l'autre il n'a pas su tracer « le vrai visage de l'homme universel »¹¹³. L'insuccès de la décolonisation consiste, d'après Béji, à ne pas avoir proposé un projet de réalisation et de renouvellement de l'humain, mais d'avoir contribué à la radicalisation du culturalisme. La recherche d'une authenticité culturelle à opposer aux anciennes métropoles coloniales est en même temps la quête d'une fierté culturelle destinée à compenser l'humiliation due à l'échec de la décolonisation en termes de développement matériel et commercial. Elle est à l'origine de l'essor des mouvements intégristes, notamment en ce qui concerne le radicalisme islamique. Loin de constituer ni un retour à la tradition ni un renouveau culturel, l'islamisme représente pour elle un éloignement par rapport à la véritable culture traditionnelle et l'enfermement de cette dernière dans une certaine inculture politique.

¹¹¹ Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, op. cit., p. 16.

¹¹² Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, op. cit., p. 13.

¹¹³ Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, op. cit., p. 19.

En même temps, l'Occident est lui aussi confronté à une radicalisation croissante du discours culturel. Lui-même a souffert d'un désarroi identitaire du fait de sa culpabilisation par l'anti-colonialisme militant qui lui reprochait d'avoir voulu imposer sa propre culture à toute la planète, une culpabilisation qui est devenue auto-culpabilisation et doute à propos de ce qu'il pensait être sa « mission civilisatrice ». Les anciennes métropoles européennes ont par ailleurs perdu, après la décolonisation, leur statut hégémonique. D'une manière générale, l'Occident, doutant de lui-même, a renoncé à porter encore le flambeau des Lumières et de l'universalisme, et a lui-même valorisé la différence culturelle en adoptant un grand nombre de produits venant des pays autrefois dominés (produits alimentaires, vestimentaires, musicaux, artistiques, ou touchant les loisirs et la qualité de la vie) ; parallèlement, en adoptant le relativisme culturel, il a eu tendance à donner une valeur juridique aux normes culturelles autres que les siennes, en tout cas en ce qui concerne les « autres » qui, en même temps étaient placés en dehors de sa juridiction. Il a donc forcément encouragé lui aussi la revendication identitaire, en interne comme en externe.

L'émergence du radicalisme islamique n'a fait qu'accentuer cette revendication, dans le cadre d'une prétendue opposition de plus en plus croissante entre les « cultures ». Dans ce sens, donc, le discours de la culture se charge d'une double acception et d'un double risque : pour les plus faibles, la nostalgie de l'identité devient « la seule voie d'accès à la modernité et la volonté manifeste d'y participer »¹¹⁴, alors que, chez les plus forts, le culturalisme constitue une « nouvelle chance d'hégémonie et retrouve, au-delà de la faillite coloniale, la position favorable d'une instance mondiale qui exploite avec une supériorité incontestable tous les pouvoirs que lui confère cette nouvelle *religion de la culture* »¹¹⁵.

Quelle est donc la façon d'échapper à l'« imposture culturelle » qui nous concerne ? Tout comme Bayart, qui faisait appel à un *éthos* philosophique moderne, Béji revendique une forme retrouvée d'humanisme qui soit en mesure de redéfinir le mot *culture* au-delà de toute signification ethnique¹¹⁶. Selon l'attitude philosophique

¹¹⁴ Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, op. cit., p. 112.

¹¹⁵ Hélé BÉJI, *L'imposture culturelle*, op. cit., p. 112.

¹¹⁶ Pour une analyse détaillée du texte de Béji, voir Pierre HALEN, « “Reprendre” la notion d'identité culturelle avec deux essayistes francophones : Hélé Béji, Amin Maalouf », in *Interférences culturelles et écriture littéraire. Actes du Colloque organisé au siège de l'Académie du 7 au 9 janvier 2002*, Carthage, Académie tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts “Beït al-Hikma”, 2003, p. 97-115.

encouragée par l'écrivaine tunisienne, il faut donc considérer l'homme en tant que tel dans sa valeur suprême, en faisant abstraction des spécificités des individus, ce qui revient à revendiquer à nouveau l'usage du mot « civilisation » au singulier, comme processus d'humanisation progressive, commun à toutes les sociétés et à tous les langages que sont localement les cultures.

C'est justement autour de l'invitation à un humanisme ouvert que se développe aussi la réflexion d'Amin Maalouf, qui prône une nouvelle approche de la notion d'identité à la lumière d'une appartenance à la communauté humaine. Dans *Les identités meurtrières*, l'intellectuel libanais se concentre sur la revendication des appartenances plurielles qui forment l'identité de chacun. À partir de son cas personnel d'écrivain à l'identité multiple, il refuse toute appartenance univoque et exclusive. Il constate pourtant l'exclusion à laquelle l'individu est condamné à chaque fois qu'il affiche ses affiliations plurielles, comme s'il devait toujours choisir entre un élément ou l'autre de son identité composite. Par le recours à l'expression « identités meurtrières », Maalouf conteste la « conception qui réduit l'identité à une seule appartenance et qui installe les hommes dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire »¹¹⁷. Cette vision est d'autant plus dangereuse pour le migrant, victime privilégiée de ce que l'auteur appelle une « conception "tribale" de l'identité »¹¹⁸.

Si on prend, par exemple, le cas des identités algériennes, la pluralité d'affiliations à laquelle Maalouf fait référence est particulièrement évidente : les Juifs d'Algérie, présents sur le territoire algérien dès l'Antiquité, ont vécu sur une terre romaine, arabo-musulmane, ottomane et française, et, à chaque époque, ils ont privilégié l'un des éléments particuliers de leurs appartenances. Avant la conquête française, ils étaient tout proches de la communauté arabe, malgré leur statut de *dhimmis* qui réglait la présence des non-Musulmans dans les territoires de religion islamique ; à la suite de l'acquisition de la citoyenneté française, en 1870, ils se sont plutôt rapprochés de la Métropole, en choisissant le français comme langue véhiculaire et la culture française en tant que repère privilégié ; ils ont enfin quitté l'Algérie, après l'indépendance, tout en restant des Juifs maghrébins, ce qui ne les a pas empêchés d'adhérer aussi à de nouvelles entités en Europe ou ailleurs (tout comme les autres Pieds-Noirs qui, malgré leur réticence initiale

¹¹⁷ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, op. cit., p. 59.

¹¹⁸ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, op. cit., p. 37.

due aux difficultés d'intégration, n'ont jamais cessé de revendiquer leur appartenance au territoire algérien). Toutes ces composantes font partie de leur identité hétérogène et aucune d'elles n'est négligeable : à chaque période, l'une de celles-ci a dominé, en s'ajoutant aux autres.

La crise de l'Occident, d'un côté, et l'essor de la mondialisation, de l'autre, ont engendré, d'après Maalouf, une radicalisation du phénomène identitaire, avec une exaspération des différences. L'auteur consacre notamment son attention au statut des communautés d'immigrés à l'étranger, car c'est dans la condition du migrant ou à propos de celle-ci que le discours identitaire se renforce.

Il est utile, à ce propos, de comparer les positions de Maalouf avec celles d'une autre écrivaine libanaise, émigrée en France pendant la guerre civile du Liban, Hoda Barakat. Elle aussi s'est intéressée aux questions liées au rapport entre exil et identité, en publiant plusieurs articles entre 2001 et 2002 dans le quotidien arabe *Al-Hayat*, qui ont été ensuite recueillis dans un volume intitulé *Lettres d'une étrangère* (2003)¹¹⁹.

Dans ce recueil, elle analyse à la fois la condition des exilés libanais à Paris et leur rapport au pays natal, en partant de son expérience personnelle. La relation de Barakat avec le Liban est pareille à une relation amoureuse qui est terminée avec un homme qu'on ne peut plus aimer mais qu'on ne parvient pas quitter. C'est un lien faible et encore malade, aux blessures ouvertes, qui peut guérir seulement par l'écriture, une écriture qui, dans son cas, se fait en arabe pour raviver l'attachement au Liban. La communauté libanaise en France partage ce même sentiment contradictoire, bien qu'elle ne se reconnaisse pas en tant que groupe homogène et unifié. Les Libanais à Paris – affirme Barakat – font semblant de ne pas se reconnaître ; ils préfèrent ne pas afficher, au moins extérieurement, leur appartenance commune et ils laissent les enfants choisir leurs affiliations sans les lier à un pays qui continue à provoquer en eux de la douleur. En même temps, à chaque retour au pays pendant l'été, ils deviennent de plus en plus étrangers à leur peuple et la distance entre les uns et les autres augmente inexorablement. « Étrangers universels », selon l'expression de l'écrivaine, ils cherchent à se tenir en équilibre entre l'ici et l'ailleurs. S'ils pouvaient parvenir à faire coexister ces deux pôles, selon l'idée de Maalouf d'une appartenance sereinement plurielle, ils accepteraient pour eux et pour leurs enfants la foule d'éléments composant leur identité,

¹¹⁹ Cf. Hoda BARAKAT, *Lettere da una straniera. Da Beirut a Parigi: diario di una vita altrove*, Milano, Ponte alle Grazie, 2006 (traduction de l'arabe). Il n'y a pas encore de traduction française du livre (2004, هدى بركات, رسائل الغريبة, بيروت, دار للنشر النهار).

sans devoir toujours choisir entre l'un ou l'autre et en échappant ainsi au statut d'*atopos*¹²⁰.

La réflexion de Maalouf ne s'arrête par pourtant à des élaborations théoriques : lui aussi, comme Béji, prend en compte le cas des mouvements islamistes militants d'aujourd'hui, en les situant par rapport à l'histoire de l'islam. Le radicalisme islamique n'est pas le résultat d'une prétendue religion violente, mais il est plutôt la conséquence des tensions et des enjeux socio-politiques actuels. C'est notamment la faillite des dirigeants nationalistes, tels que Nasser, qui a engendré le développement du radicalisme religieux : l'échec de l'idéologie nationaliste a favorisé l'affirmation de l'islam radical. En attribuant la montée de l'islamisme à des raisons historiques et politiques, qui n'ont rien à voir avec une nature supposée violente de l'islam, Maalouf parvient à réhabiliter, aux yeux du lecteur occidental auquel il s'adresse, la religion islamique. Il se rapproche ainsi des postulats théoriques de Bayart qui, lui aussi, avait démythifié l'existence d'une prétendue culture traditionnelle (dans le cas de son analyse, il s'agissait de la culture africaine).

Maalouf n'hésite pas à recommander le dépassement de l'appartenance religieuse, donc la séparation entre le religieux et l'identitaire, toujours pour favoriser une identité multiple qui puisse relativiser toutes les appartenances particulières. Il souhaite une société où « toute personne puisse s'identifier – ne serait-ce qu'un peu – au pays où elle vit, et à notre monde d'aujourd'hui »¹²¹ ; dans ce monde renouvelé, chacun assumerait la pluralité de ses appartenances, notamment ceux qui ont le sentiment d'appartenir à plus d'une culture, et chaque société accepterait elle aussi la multiplicité des éléments à travers lesquels elle s'est formée.

Maalouf incite les sociétés à s'engager de plus en plus dans une réflexion qui soit en mesure de faire cohabiter les différentes populations sans qu'aucune ne doive renoncer à ses spécificités ou, au contraire, se plier aux logiques identitaires tribales. Mais il souligne également que le choix communautariste, sur le modèle libanais par exemple, n'est pas la solution. Le cas libanais représenterait une situation exemplaire qui témoigne clairement des difficultés du système des quotas et, par conséquent, de toute conception communautariste. Pour l'auteur, chacun devrait avoir le sentiment de

¹²⁰ Pierre Bourdieu définit l'immigré comme « *atopos*, sans lieu, déplacé, inclassable » dans la préface à Abdelmalek SAYAD, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, op. cit., p. 12.

¹²¹ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, op. cit., p. 183.

faire partie d'une civilisation commune, tout en gardant son identité mais avec l'esprit libre pour assumer aussi d'autres appartenances. On retrouve ici l'idée, déjà introduite avec le discours de Wieviorka, d'une identité ouverte et changeante. Être soi-même et se valoriser, tout en gardant le sentiment de faire partie d'une communauté beaucoup plus vaste, l'humanité, aux valeurs partagées : voilà le défi que pourrait relever notre époque.

Si, en 1998, Maalouf a terminé *Les identités meurtrières* dans l'espoir de ne plus devoir revenir sur la question des divisions identitaires et du péril représenté par la dérive communautariste, dix ans après, en 2009, il sera obligé de les aborder à nouveau. Dans *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, il constatera que nous nous trouvons encore dans « un monde où les clivages sont principalement identitaires et où il y a peu de place pour le débat, [un monde où] chacun proclame ses appartenances à la face des autres, lance ses anathèmes, mobilise les siens, diabolise ses ennemis »¹²². Les attentats du 11 septembre 2001 ont malheureusement joué un rôle capital dans le déclenchement de nouveaux conflits identitaires et culturels – on l'a plusieurs fois répété –, tout comme la mondialisation lancée au galop a augmenté les réactions de repli communautaire.

La critique du communautarisme introduite par Maalouf sera approfondie dans le paragraphe suivant, où il sera question d'analyser le rapport entre identité, communauté et nation. Mais, avant de passer à cet autre aspect, il vaut la peine d'introduire les positions de deux intellectuels d'origine arabe qui se sont beaucoup prononcé au sujet du (multi)culturalisme et de la direction à suivre pour la coexistence de plusieurs communautés (ou d'entités se ressentant comme telles) dans notre monde contemporain.

Il s'agit d'Abdelwahab Meddeb, écrivain et poète franco-tunisien, et de Tariq Ramadan, intellectuel suisse d'origine égyptienne, dont les positions respectives relèvent d'une vision tout à fait symétrique de la réalité. Là où Meddeb recherche les fondements communs à tous les hommes, dans le but d'échapper à l'idéologisation de la culture et de la religion¹²³, Ramadan plaide pour la reconnaissance d'une identité plurielle qui englobe aussi bien les repères endogènes de chaque communauté que les

¹²² Amin MAALOUF, *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009, p. 93.

¹²³ Abdelwahab MEDDEB, *Face à l'Islam*, Paris, Textuel, 2004.

références extérieures, propres à la société d'accueil¹²⁴. Ramadan prône donc le libre choix des peuples dans la représentation d'eux-mêmes, tout en se demandant si l'Occident est prêt à ce véritable pluralisme : cela impliquerait le fait d'accepter la religion comme l'un des repères identitaires des différentes communautés, la musulmane avant tout, sans tomber dans la situation d'obliger le citoyen à choisir entre son appartenance religieuse et la dimension républicaine de l'État où il se trouve.

À partir de ces convictions, Tariq Ramadan a ensuite renforcé ses positions en s'érigeant à défenseur et partisan de l'islam européen, un islam réformiste qui se présente toutefois comme assez conservateur. L'identité islamique qu'il revendique est fondée sur la Loi, à savoir la Charia, qu'il cherche à adapter au contexte européen. Selon la journaliste et historienne italienne Farian Sabahi, Ramadan est le plus conservateur des intellectuels musulmans réformistes¹²⁵. Il se considère comme un Musulman européen, ce qui signifie être à la fois de culture européenne et de religion musulmane, sans qu'il existe une contradiction entre ces deux appartenances simultanées. Il s'agit, en définitive, de prendre de l'Occident tout ce qui est acceptable pour les Musulmans, et de refuser tout ce qui ne l'est pas.

Le charisme de Ramadan et sa rhétorique très convaincante l'ont sans aucun doute aidé dans la diffusion de ses idées, très bien accueillies par les jeunes générations issues de l'immigration et, notamment, par les Maghrébins de la banlieue française. Il a reconnu et comblé un vide, celui de l'absence de références idéologiques fortes, que cette jeunesse ressentait. Sa proposition est d'ailleurs séduisante : il leur a fourni la clé pour concilier islam et Europe sans trop de difficultés, mais il est souvent ambigu dans ses discours et il n'hésite pas à avoir parfois recours à un langage plutôt radical et conservateur. À cause de ses positions ambivalentes, il n'a pas véritablement réussi à s'affirmer en tant qu'intermédiaire entre Occident et Islam, et il a dû affronter ses détracteurs qui l'ont accusé de tenir un double langage. Il reste quand même que Ramadan a toujours plaidé en faveur du dialogue des civilisations, en s'éloignant nettement de la thèse du conflit soutenue par Huntington, et qu'il s'est engagé ouvertement dans le dialogue avec la jeunesse musulmane européenne, dont il a touché le cœur par des argumentations persuasives, ce qui a représenté une nouveauté.

¹²⁴ Alain GRESH et Tariq RAMADAN, *L'Islam en question*. Débat animé et présenté par Françoise Germain-Robin, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2000.

¹²⁵ Cf. Farian SABAHI, *Islam : l'identità inquieta dell'Europa. Viaggio tra i musulmani d'Occidente*, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 49-54.

Quant à Abdelwahab Meddeb, son analyse se situe sur un autre niveau. Il a le sentiment d'appartenir à une double généalogie, à mi-chemin entre références occidentales et orientales, et il est loin de faire de celles-ci deux tendances inconciliables. Contrairement à Ramadan, il met en question l'idéologisation de la religion, et de l'islam en particulier. L'islam réformiste n'arrive pas, selon Meddeb, à se distinguer de façon nette du discours intégriste, tout en étant à la fois atteint par une occidentalisation superficielle vouée à l'échec.

Bien qu'issu d'un milieu théologique conservateur théologique, il ne considère l'islam que dans sa dimension cultuelle et culturelle, dépourvu de toute dimension politique, et c'est seulement sous cet aspect qu'il assume son héritage oriental. De la même manière, il refuse le stéréotype qui voit dans l'Occident le lieu privilégié du matérialisme, et dans la tradition orientale le berceau par excellence de la spiritualité. Ses références, qui puisent aussi bien dans la culture européenne que dans la culture arabo-islamique, acquièrent « la dignité de la trace » – nous dit Meddeb – « et c'est en tant que telles qu'elles s'inscrivent, qu'elles risquent de s'effacer ou de se superposer, de se chevaucher ou de s'imprimer l'une sur l'autre jusqu'à leur déformation, [...] [dans] la quête d'une forme à venir qui excède tout autant l'origine orientale que l'acquis occidental »¹²⁶. Dans cette économie de la « trace », Meddeb ne refuse pas complètement le multiculturalisme, mais il le récupère « sans occulter la notion de valeur, ni la dissoudre dans le relatif »¹²⁷. On retrouve ici une solution équilibrée, qui ne nie pas totalement la reconnaissance des valeurs spécifiques, tout en les inscrivant dans un cadre universel qui est celui des principes partagés par la communauté humaine.

¹²⁶ Abdelwahab MEDDEB, *Face à l'Islam*, op. cit., p. 57.

¹²⁷ Abdelwahab MEDDEB, *Face à l'Islam*, op. cit., p. 77.

1.3. Identité, communauté et nation

1.3.1. Le communautarisme

L'identité n'est pas seulement un terme de définition individuelle (ce qui sert à définir l'individu), mais c'est aussi une notion dont les enjeux sont collectifs. Elle constitue à la fois un élément de reconnaissance pour le sujet dans sa dimension personnelle, et pour la communauté à laquelle il appartient dans sa dimension groupale. L'identité représente pour la communauté une composante fondamentale de la cohésion du groupe, à tel point que les revendications identitaires de ces dernières années se jouent de plus en plus au niveau collectif. Identité, communauté et nation sont trois concepts qui se trouvent très liés entre eux et dont le rapport est à étudier à la lumière de quelques notions-clés telles que celles de communautarisme et de nationalisme, dont l'emploi est actuellement très répandu.

Le communautarisme est l'une des notions parmi les plus débattues dans les dernières décennies. Si Maalouf le conteste ouvertement, d'autres intellectuels nous invitent à une réflexion moins négative. Pierre-André Taguieff, politologue et sociologue français, dénonce le sens péjoratif qui est très souvent attribué au mot et qui a fait du communautarisme une « fausse idée claire »¹²⁸. Au terme d'un détour par la différence entre certains mots apparentés (communauté, communautaire, communautarisme), il parvient à énoncer sa thèse : la communauté n'est pas, selon lui, à confondre avec le communautarisme, et la perspective républicaine française ne s'avère pas incompatible avec l'existence de plusieurs groupes sur le territoire national. Taguieff affirme alors la nécessité de dépouiller le terme polémique de « communautarisme » de toute idéologisation, et d'y avoir recours en tant que modèle à suivre pour la construction d'une théorie efficace à propos des enjeux problématiques de la société actuelle.

Dans un pays comme la France, où le modèle républicain basé sur l'assimilation a toujours dominé, la présence de plusieurs groupes revendiquant leurs particularismes est considérée comme une menace à laquelle il faut faire face. Dans ce combat, les

¹²⁸

Pierre-André TAGUIEFF, « Communauté, communautaire, "communautarisme" : perspectives républicaines », in UEJF, *Les enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, Paris, Éditions de la Martinière, 2004, p. 56.

partisans de l'héritage républicain se rapprochent des ennemis du multiculturalisme anglo-américain, en partageant la crainte d'une désintégration nationale à la suite de la dérive communautariste. Face à cette vision alarmiste, Taguieff tient tout d'abord à distinguer entre communautarisme absolu et communautarisme relatif, pour ensuite postuler la réhabilitation de la dimension communautaire. Le communautarisme relatif n'entre pas en conflit avec le modèle d'assimilation, tout en assurant aux citoyens le maintien du lien d'appartenance à leurs groupes particuliers. Pour que cela soit possible, il est nécessaire de respecter toujours les limites entre le public et le privé, tout comme le rapport de subordination du particulier à l'universel : « la primauté de la citoyenneté (abstraite définie) par rapport aux particularismes communautaires, sans volonté d'éradication de ces derniers »¹²⁹. Telle est la condition de la synthèse que Taguieff encourage. La compatibilité entre l'appartenance communautaire des groupes et la politique nationale de l'assimilation deviendrait donc réalisable.

L'exemple de l'intégration de la communauté juive en France représente bien, d'après l'auteur, la réussite de cette harmonie, à tel point qu'il fait référence à la « synthèse judéo-républicaine »¹³⁰ en tant que modèle à suivre pour les autres communautés. Par contre – pourrait-on ajouter – si on prenait le cas des Juifs d'Algérie, on ne pourrait plus affirmer la même chose : après le décret Crémieux, qui leur a permis d'acquérir la citoyenneté française en 1870, ils se sont beaucoup rapprochés de l'idéal républicain de la Métropole, en s'éloignant de leur culture hébraïque en faveur de la culture française. À ce sujet, l'historien Benjamin Stora a observé que « la citoyenneté française sépare les Juifs des autres Algériens musulmans ; ils se mettent à parler le français, ils n'apprennent de l'histoire que l'histoire de la France, ils prennent de la distance avec l'héritage hébraïque et la culture arabe »¹³¹. Ce cas des juifs d'Algérie montre qu'en réalité, une telle « synthèse » ne repose pas sur un équilibre entre la vie communautaire et l'assimilation républicaine, mais qu'elle hiérarchise nettement les pratiques culturelles en faveur de la deuxième. Taguieff s'en tient cependant au contexte métropolitain, là où l'exemple juif semble fonctionner et harmoniser la spécificité

¹²⁹ Pierre-André TAGUIEFF, « Communauté, communautaire, "communautarisme" : perspectives républicaines », *art. cit.*, p. 76.

¹³⁰ Pierre-André TAGUIEFF, « Communauté, communautaire, "communautarisme" : perspectives républicaines », *art. cit.*, p. 96.

¹³¹ Benjamin STORA, « L'impossible neutralité des Juifs d'Algérie », in Mohammed HARBI et Benjamin STORA (dir.), *La guerre d'Algérie: 1954-2004, la fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004, p. 290.

communautaire avec le respect du modèle républicain, dans un échange que les autres groupes devraient parvenir à suivre. Le politologue croit dans la réalisation d'une synthèse efficace, en revendiquant les spécificités propres à chaque groupe dans une perspective de base qui se veut quand même universaliste.

Ses positions n'ont pas cessé de stimuler le débat public et elles ont parfois engendré des polémiques enflammées, en particulier avec Tariq Ramadan qui a durement contesté les intellectuels « communautaires » (défendant un communautarisme relatif ou absolu) en général, et Taguieff avant tout. Pourtant, la polémique ne met pas réellement en jeu les présupposés théoriques de chacun. Ramadan n'est pas si loin de Taguieff quand il défend, lui aussi, l'importance de la reconnaissance des valeurs des groupes à l'intérieur du territoire national, tout en respectant les valeurs universelles d'égalité, de justice, etc. Ce qui les oppose se joue au niveau strictement politique, en raison de leur soutien à deux causes différentes : la cause arabe et la cause juive, derrière lesquelles se cache l'ombre du conflit israélo-palestinien (bien que Taguieff ne soit pas juif, il se sent très proche de la culture juive). Dans sa critique des intellectuels « communautaires », Ramadan craint le repli identitaire et le conflit des communautarismes. Il fait un appel pour que tous, intellectuels arabes et intellectuels juifs, suivent la même direction :

S'il faut exiger des intellectuels et acteurs arabes et musulmans qu'ils condamnent, au nom du droit et des valeurs universelles communes, le terrorisme, la violence, l'antisémitisme et les États musulmans dictatoriaux de l'Arabie Saoudite au Pakistan ; on n'en doit pas moins attendre des intellectuels juifs qu'ils dénoncent de façon claire la politique répressive de l'Etat d'Israël, de ses alliances et autres méthodes douteuses et qu'ils soient au premier rang de la lutte contre les discriminations que subissent leurs concitoyens musulmans.¹³²

On voit très bien que le discours de Ramadan sort de la réflexion théorique pour assumer une dimension plus politique, en négligeant les propositions de Taguieff à propos de la synthèse républicaine qu'il encourage à partir de l'exemple des Juifs de

¹³² Tariq RAMADAN, « Critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », article publié le 2 août 2004 et disponible sur le site internet de l'auteur : <http://tariqramadan.com/blog/2004/08/02/critique-des-nouveaux-intellectuels-communautaires/> (consulté en février 2014).

France. C'est probablement là que se pose le problème : le choix, de la part de Taguieff, en faveur d'une communauté privilégiée à laquelle il consacre plus d'attention qu'aux autres et qu'il considère comme exemplaire.

Dominique Schnapper, sociologue et politologue française, a poussé beaucoup plus loin le discours de Taguieff sur l'universalisme républicain, en partant de ce présupposé : les valeurs républicaines sont « non seulement la meilleure, mais la seule protection de toutes les minorités »¹³³. Selon elle, la coexistence de populations différentes sur le même territoire serait assurée par ces principes qui sont universels, mais qu'il faut adapter à la spécificité des cas. Schnapper rappelle l'histoire récente de la France, un pays qui a su intégrer les étrangers en faisant de leurs enfants des citoyens français, et cela grâce à l'idéal républicain. Mais elle reconnaît également que ce principe n'a pas toujours fonctionné, engendrant ainsi des différences et des discriminations. L'universel républicain est une direction à suivre, un paradigme théorique nécessaire pour le bon fonctionnement de la société et basé sur l'idée que les particularismes ne doivent pas sortir de la sphère privée. Mais il arrive souvent que cet idéal soit trahi ou qu'il ne soit pas bien appliqué. C'est pour cela qu'il est souvent contesté, notamment par les partisans du communautarisme. Les politiques particularistes, remarque Schnapper, ont toutefois elles aussi des effets négatifs, surtout parce qu'elles contribuent à former des groupes et à intensifier la différence entre eux. À titre d'exemple, elle cite la stratégie de la "discrimination positive"¹³⁴ en tant que facteur qui contribue à agrandir les diversités entre les groupes.

Quand ils ne sont pas bien interprétés et bien appliqués, le modèle universaliste et le modèle particulariste comportent tous les deux des effets négatifs. Comment peut-on alors sortir de cette impasse ? Schnapper considère qu'il faut adapter l'universalisme républicain, seul principe régulateur valide, aux nécessités actuelles. La transformation de l'État en « État-providence »¹³⁵ a rendu possible cette adaptation, par la prise en compte des exigences des différents membres de la société. La protection et l'aide sociales, adressées notamment aux citoyens les plus démunis, permettent de ne pas

¹³³ Dominique SCHNAPPER, « L'universel républicain revisité », in UEJF, *Les enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, op. cit., p. 132-133.

¹³⁴ La discrimination positive, née sur l'exemple de l'*affirmative action* américaine, est un type de politique qui vise à promouvoir des actions spécifiques en faveur des catégories sociales discriminées. Elle s'adresse notamment aux minorités et aux femmes.

¹³⁵ Dominique SCHNAPPER, « L'universel républicain revisité », art. cit., p 150.

négliger les besoins propres à chaque groupe, en apportant ainsi « une correction nécessaire aux effets pervers de l'universel républicain qui reste le seul principe organisateur de la vie collective dans les sociétés contemporaines »¹³⁶. Le problème se pose au moment où l'État-providence n'est plus en mesure de garantir son assistance, ce qui se passe notamment pendant les périodes de crise économique, lorsque son intervention devient de moins en moins efficace. Schnapper ne considère pas cette possibilité, bien qu'elle soit tout à fait réelle, comme cela est actuellement démontré par la crise qui a irrémédiablement atteint l'État-providence en France à partir des années 70. Si le succès de l'universel républicain est strictement lié à l'action de l'État-providence, la théorisation formulée par Schnapper peut s'appliquer seulement dans des situations idylliques de fonctionnement parfait du système social, alors qu'elle se relève assez peu opératoire dans tous les autres cas.

À la position de Schnapper s'oppose fermement celle de Michel Wieviorka, dont nous avons déjà parlé dans le paragraphe précédent, qui met en question l'exemple français d'intégration républicaine. Il souligne, tout d'abord, que ce modèle a souvent été mythifié, à tel point qu'il est devenu une « construction imaginaire »¹³⁷. Les trois dimensions dont il se compose (sociale, institutionnelle/politique et culturelle) n'ont en effet presque jamais coïncidé, sinon parfois au cours des « Trente glorieuses », c'est-à-dire pendant la période de croissance économique remarquable qui a concerné les pays industrialisés entre 1945 et 1975. Mais à partir du milieu des années 70, des particularismes ont commencé à apparaître, s'affirmant ensuite et se durcissant tout au long des décennies suivantes. L'échec de l'intégration a impliqué l'insuccès du modèle républicain qui, loin d'être reconstitué, devrait laisser la place aux variantes du communautarisme. De nouveaux discours politiques, comme celui de la laïcité, ont pourtant cherché à réhabiliter l'idéal républicain, mais, selon l'auteur, la société française a désormais commencé à suivre d'autres chemins.

La discrimination positive et l'institutionnalisation de l'islam sont, d'après Wieviorka, des exemples importants de ce changement. Selon sa perspective, le communautarisme peut « jouer un rôle non pas de radicalisation, mais de socialisation,

¹³⁶ Dominique SCHNAPPER, « L'universel républicain revisité », *art. cit.*, p. 154.

¹³⁷ Michel WIEVIORKA, « Naissance, vie et déclin du “modèle français d'intégration républicaine” », in UEJF, *Les enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, *op. cit.*, p. 158.

non pas d'excitation vers la violence urbaine ou la haine, [...] mais de pacification »¹³⁸. Pour que cela soit possible, il est nécessaire de parvenir à concilier l'universel et le particulier, et à vivre avec nos différences respectives, comme le suggère aussi le sociologue Alain Touraine¹³⁹. Wieviorka fait plusieurs fois référence au cas des Juifs de France, comme Taguieff, et au modèle emblématique qu'ils incarnent en ce qui concerne la rencontre entre le particulier et l'universel. C'est notamment tout au long des années 90 que cette intégration s'est produite, au moment où la France a connu un multiculturalisme tempéré qui a bien réussi à intégrer les particularismes des groupes et les valeurs universelles. Il voit dans l'exemple juif

la démonstration concrète, empirique, qu'un autre choix était possible que celui que tentaient d'imposer, dans le débat public, des « républicanistes », idéologues d'un modèle républicain qui ne pensait qu'en termes dichotomiques [...] : ou bien avec nous, en faveur de la République, ou bien contre nous, et nécessairement du côté d'un communautarisme ravageur.¹⁴⁰

La pluralité des positions exprimées par les intellectuels contemporains autour du communautarisme fait de celui-ci une question tout à fait ouverte qui leur demande de continuer à s'interroger sur la meilleure façon de gérer la coexistence de plusieurs groupes sur le même territoire. À ce stade, l'idéal français de l'assimilation a échoué, tout comme le modèle multiculturaliste répandu dans les autres pays européens (il suffit de rappeler, à ce propos, les positions exprimées entre 2010 et 2011 par les Premiers Ministres Angela Merkel et David Cameron à propos de l'échec de la société multiculturelle en Allemagne et au Royaume-Uni). Il s'agit donc de trouver une nouvelle voie qui puisse rapprocher les communautés de la nation, sans que celles-ci perdent complètement leurs spécificités. Dans cette tentative, la solution envisagée par Wieviorka nous semble valable, même si elle devrait être encore dépouillée de quelques éléments qui posent problème : la « discrimination positive », par exemple, ne fait

¹³⁸ Michel WIEVIORKA, « Naissance, vie et déclin du “modèle français d'intégration républicaine” », *art. cit.*, p. 183.

¹³⁹ Cf, Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.

¹⁴⁰ Michel WIEVIORKA, « Naissance, vie et déclin du “modèle français d'intégration républicaine” », *art. cit.*, p. 169-170.

qu'accentuer visiblement les différences entre les gens, et elle représente un obstacle en vue d'un véritable partage égalitaire entre les citoyens.

1.3.2. L'identité nationale

Dans la discussion que nous avons proposée au sujet du communautarisme, plusieurs termes ont été souvent employés : communauté, groupe, nation, identité et culture en sont quelques-uns. Il est important de revenir sur quelques-unes de ces notions afin de les éclaircir.

Dans un ouvrage intitulé *Nations, identities, cultures*¹⁴¹, le philosophe et écrivain congolais V.Y. Mudimbe et d'autres chercheurs s'interrogent sur les mots composant ce titre et ils les analysent à travers des études de cas spécifiques. Mudimbe souligne tout d'abord, en guise d'introduction, qu'il s'agit de trois concepts apparemment transparents, mais qui cachent des significations plus complexes. Il fait notamment référence à la transformation progressive de certains paradigmes comme *nation*, *nationality*, *class* et *civil society* et il met en relief leur relation avec l'exil, avec l'ethnisation du politique et avec le changement des sociétés dans le monde contemporain. C'est un fait que la migration a de plus en plus bouleversé les modèles traditionnels et, avec eux, l'idée d'identité nationale.

La création, en France, d'un ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire (constitué en 2007 et supprimé en 2010) montre bien le lien qui s'est formé entre les notions d'immigration, d'identité et de nation¹⁴². Si ce lien a toujours été étudié par les sociologues – il suffit de penser aux recherches capitales d'Abdelmalek Sayad dans ce domaine –, son institutionnalisation politique ne manque pas de susciter quelque perplexité, là où l'immigration est implicitement envisagée comme une atteinte à la prétendue identité nationale.

Mais qu'est-ce que l'identité nationale ? Comme toute identité, elle n'a rien de naturel ou d'inné, mais elle est une construction qui résulte de l'action humaine et des conjonctures socio-historiques. Elle se propose pourtant comme une référence objective que tous doivent respecter, souvent en s'y assimilant. De plus, elle se présente en tant que donnée acquise qui n'a pas besoin d'être questionnée, puisqu'elle s'auto-

¹⁴¹ V. Y. MUDIMBE (ed.), *Nations, Identities, Cultures*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 94, n°4, Durham NC, Duke University Press, 1995.

¹⁴² Cf. Séverine DESSAJAN, Nicolas HOSSARD et Elsa RAMOS (dir.), *Immigration et identité nationale. Une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, 2009.

expliquerait par soi-même (pareillement à la notion d'identité tout court qui, nous l'avons dit, est considérée comme une évidence naturelle à ne pas interroger).

L'identité nationale n'est qu'une « référence parmi d'autres dans l'art de composer sa propre partition identitaire »¹⁴³, affirme le sociologue Hervé Marchal dans un article consacré précisément au rapport entre identité nationale et immigration. Il ajoute en outre que, comme nous l'avons plusieurs fois répété, « l'identité, qu'elle soit nationale ou autre, est un mot piège dès lors que l'on se la représente comme une substance originaire, une sorte de disque dur originel sur lequel les données de telle ou telle "identité" serait gravée une fois pour toutes »¹⁴⁴. L'exemple de la corrélation entre identité, nation et immigration montre bien la valeur idéologique que ces notions peuvent acquérir et les transformations qui les concernent, auxquelles Mudimbe fait référence. Pour en revenir à lui, et à l'ouvrage qu'il a dirigé à ce sujet, il nous semble important de nous arrêter sur quelques suggestions intéressantes.

Dans un article consacré au cas libanais, l'académicienne américaine Miriam Cooke revient sur les questions terminologiques en proposant une nouvelle approche de la définition de nation. En partageant l'idée d'Eric Hobsbawm, d'après lequel « *we must resist the formation of national, ethnic, and other myths, as they are being formed* »¹⁴⁵, elle se propose de définir les termes de nation et de nationalisme à partir d'un degré zéro, dans le but de dépasser toute mythification du national.

D'après Cooke, la nation correspond à un espace psychique dans lequel les individus sont enracinés et auquel ils ressentent appartenir. Cet espace est contigu à une entité politique, à une partie de terre ou à une collectivité humaine organisée autour d'une culture, d'une religion ou d'une langue. Le nationalisme est, de son côté, l'action motivée par le sentiment d'appartenance à cet espace¹⁴⁶.

En empruntant les théories élaborées par Benedict Anderson et par Francis Fukuyama, déjà cités à ce propos, elle remarque qu'aujourd'hui les nations sont de plus en plus imaginées et que chacune d'elle doit agir pour l'autonomie politique de l'État

¹⁴³ Hervé MARCHAL, « L'identité nationale : une carte jouée au bon moment », in Séverine DESSAJAN, Nicolas HOSSARD et Elsa RAMOS (dir.), *Immigration et identité nationale. Une altérité revisitée*, op. cit., p. 212.

¹⁴⁴ Hervé MARCHAL, « L'identité nationale : une carte jouée au bon moment », art. cit., p. 212.

¹⁴⁵ Eric HOBSBAWM, « Debunking ethnic myths: History is a weapon against an invented past – if we are brave enough to use it », in *Open Society News*, 1994, p. 1-11 et p. 16.

¹⁴⁶ Cf. Miriam COOKE, « Reimagining Lebanon », in V. Y. MUDIMBE (ed.), *Nations, Identities, Cultures*, op. cit., p. 1076.

ou, au moins, pour la reconnaissance de la dignité personnelle (ce que Fukuyama a appelé *thymos*, c'est-à-dire le désir, de la part de tout individu, d'être reconnu¹⁴⁷). C'est à partir de ce constat qu'elle développe ses considérations et qu'elle parvient à établir une distinction entre *statist nationalism* et *humanist nationalism* : si le premier est une idéologie collective dans laquelle les membres de la nation doivent se reconnaître, le second consiste plutôt à une appartenance mentale et individuelle qui peut même faire abstraction de la référence à la nation. Il en résulte que le premier se fonde sur une structure binaire de reconnaissance et de différenciation par rapport à la nation, alors que l'autre construit la nation comme une entité dialectique, produite et productive à la fois¹⁴⁸. *Statist nationalism* peut ainsi aboutir à des attitudes discriminatoires envers les étrangers et à des formes de xénophobie, d'où sa violence intrinsèque, qui favorise aussi la création du mythe des origines pour renforcer l'identité collective.

C'est en revanche à la forme humaniste de nationalisme que font référence les écrivaines libanaises étudiées par Cooke, lesquelles proposent une réflexion critique sur le concept de nationalisme : Hoda Barakat, Emily Nasrallah, Nazik Yarid et Nur Salman mettent en place une idée de la nation qui n'a rien à voir avec une construction idéologique ; il s'agit plutôt d'un « *individual sense of belonging, and then of responsibility [...]. It is first of all personal, and it may become collective* »¹⁴⁹. Voilà donc le sens de nation que Miriam Cooke suggère et qui est particulièrement efficace. Loin d'engendrer des phénomènes de repli identitaire et de renfermement idéologique, l'affiliation personnelle à la communauté ou à la nation permet de garder son attachement à celle-ci, tout en permettant aux individus d'adhérer à des principes régulateurs universels.

En illustrant les effets pervers du *statist nationalism*, Cooke introduit le thème du racisme, strictement lié à la question du nationalisme et de l'identité nationale.

Deux importants théoriciens, le philosophe français Étienne Balibar et le sociologue américain Immanuel Wallerstein, ont enquêté sur le rapport entre race, nation et classe, en s'interrogeant sur la spécificité du racisme contemporain¹⁵⁰. À la base de leurs travaux se trouve l'idée que, quand on a à faire avec le racisme, « il ne

¹⁴⁷ Cf. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, op. cit., 1992.

¹⁴⁸ Cf. Miriam COOKE, « Reimagining Lebanon », art. cit., p. 1080.

¹⁴⁹ Miriam COOKE, « Reimagining Lebanon », art. cit., p. 1080.

¹⁵⁰ Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe, les identités ambiguës* [1988], Paris, La Découverte, 1998.

s'agit ni d'une survivance ni d'un préjugé, mais d'un rapport social indissociable des structures mêmes de ce monde : le complètement intérieur de l'universalisme "bourgeois" »¹⁵¹. Cet universalisme vise à promouvoir un monde d'égalité apparente, mais en réalité il n'est pas incompatible avec des formes d'exclusion et de discrimination. Dans notre société actuelle, le racisme est de plus en plus lié à la question de l'immigration et il se manifeste dans la défense de l'irréductibilité des différences culturelles. C'est un racisme différentialiste (dont Taguieff serait l'un des représentants) – affirment Balibar et Wallerstein – qui s'oppose au métissage entre les groupes en raison d'une prétendue incompatibilité culturelle entre les uns et les autres. La culture se substitue ainsi à la nature, tout en jouant le même rôle discriminatoire. La critique des auteurs face au culturalisme est évidente, notamment à l'égard du culturalisme anthropologique qui prône la reconnaissance des cultures dans leurs diversités respectives et qui offre ainsi ses argumentations les plus fortes au courant antiraciste. Se basant lui aussi sur des présupposés culturalistes, le racisme différentialiste devient donc paradoxalement la source théorique de la lutte idéologique de l'antiracisme.

À la critique du courant culturaliste s'ajoute, chez Balibar et Wallerstein, une analyse également sévère de l'idéologie universaliste française qui, tout en voulant assimiler les individus, finit toujours par les différencier et les hiérarchiser. Ils relèvent ensuite les incohérences de la doctrine universaliste, au-delà du cas français, et les contradictions entre sa légitimation théorique et les politiques discriminatoires réelles : le racisme et le sexisme n'en serait que deux exemples. Le racisme est ainsi présent aussi bien au niveau du particulier qu'au niveau de l'universel, tout comme les stratégies du nationalisme sont prises dans la contradiction de ces deux positions spéculaires¹⁵².

Racisme et nationalisme sont souvent liés entre eux, bien qu'il n'existe pas un véritable rapport de causalité qui les unissent ; leur lien – soulignent les auteurs – est « une question d'articulation historique [...] : en s'articulant au nationalisme, *dans sa*

¹⁵¹ Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, op. cit., p. 7.

¹⁵² Cf. Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, op. cit., p. 78.

différence le racisme lui est nécessaire »¹⁵³. Ce qui rapproche les deux idéologies l'une de l'autre se base notamment sur l'idée d'ethnicité, considérée comme la base naturelle des États. Balibar et Wallerstein ne cessent de répéter qu'aucune nation ne possède naturellement une base ethnique et que celle-ci est un produit fictif de l'« ethnicisation » volontaire qui a été créée par les populations tout au long de leur formation en une collectivité et qui a été ensuite considéré comme naturelle.

En définitive, trois les éléments principaux de la réflexion de Balibar et de Wallerstein sont à retenir, qui sont liés à une grande partie de la discussion qui été menée jusqu'ici : l'idéologie relativiste et l'idéologie universaliste s'impliquent réciproquement, notamment en ce qui concerne leur relation avec le racisme ; l'universalisme et le racisme constituent un réseau conjoint de réflexes de domination et de libération qu'il faut désormais dépasser ; les communautés sont le résultat de constructions historiques et elles se renouvellent de manière continue. À cela on pourrait ajouter, en reprenant les considérations de Miriam Cooke, un quatrième élément : là où l'appartenance à la communauté se joue surtout au niveau personnel, tout péril de repli identitaire serait évité, en faveur d'un nationalisme humaniste.

Bien qu'elle soit liée à une perception personnelle, il ne faut pas oublier que la nation présente quand même des connexions avec un certain peuple, une certaine langue, etc. Les théoriciens se trouvent d'accord sur ce point, même si les dynamiques de ces relations sont encore à approfondir, comme l'a observé Anders Linde-Laursen, anthropologue et académicien danois¹⁵⁴.

Cela est d'autant plus vrai et compliqué pour les pays qui ont connu une longue domination étrangère, comme dans le cas de l'Algérie, et qui ont dû se confronter à une nation « autre » chez eux, pour développer ensuite leur propre idée de nation et de nationalisme. C'est un aspect sur lequel on reviendra au cours des prochains chapitres, à propos du nationalisme algérien et de son rôle dans le traitement des identités plurielles pendant et après la période coloniale.

¹⁵³ Cf. Étienne BALIBAR, Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, op. cit., p. 68.

¹⁵⁴ Cf. Anders LINDE-LAURSEN, « Small Differences – Large Issues : The Making and Remaking of a National Border », in V. Y. MUDIMBE (ed.), *Nations, Identities, Cultures*, op. cit., p. 1123-1144.

Le cas algérien sera par ailleurs un exemple intéressant pour voir à l'œuvre les formulations théoriques jusqu'ici présentées, en les appliquant à l'analyse des identités algériennes : arabes, berbères, juives, françaises... Si loin, si proches.

2. L'histoire algérienne à l'épreuve des enjeux mémoriels et identitaires de ses communautés

Si le premier chapitre a permis d'introduire théoriquement le sujet de l'identité dans les sciences humaines, il faut maintenant illustrer la manière dont les enjeux identitaires déterminent les questions mémorielles et historiques concernant l'Algérie contemporaine. La guerre d'indépendance et ses conséquences – parmi lesquelles l'exode massif des Européens et des Juifs d'Algérie – constituent un élément incontournable de réflexion à l'intérieur du discours ici abordé, où l'exil représente le fil rouge qui traverse, de façon différente, les textes littéraires du corpus. Chaque communauté (terme auquel nous devons continuer à réfléchir) étant directement impliquée par l'écriture et la réécriture de l'histoire algérienne, il est donc nécessaire de revenir sur la façon dont chacune d'elles a revendiqué la véridicité de son récit, en faisant de ce dernier un instrument de cohésion identitaire et en prenant part, en même temps, à un véritable conflit mémoriel entre les groupes différents.

L'historien Benjamin Stora est, avec le politologue Éric Savarese, l'un des intellectuels qui a le plus étudié le rapport entre Histoire et mémoire(s) dans le contexte algérien, en dévoilant les dessous d'une historiographie qui, de part et d'autre de la Méditerranée, a longtemps souffert de manques, de visions partiales et partielles, et d'excès d'idéologiques¹⁵⁵. La confrontation entre les mémoires plurielles dont les différents acteurs se font faits au fur et à mesure les porte-paroles sera donc au centre de ce chapitre ; or, la compréhension préliminaire des problématiques historiographiques est nécessaire à tout questionnement successif concernant l'histoire algérienne et, en particulier, l'inscription de plusieurs collectivités au sein du territoire algérien.

L'analyse de ces problématiques sera précédée de plusieurs réflexions autour de questions terminologiques portant notamment sur les dénominations des groupes concernés : « Français d'Algérie », « indigènes », « Pieds-Noirs », « rapatriés », « Harkis » et tant d'autres. Il ne s'agit pas de simples appellations, mais de catégories qui ont contribué de façon déterminante à la formation même de ces communautés et de leurs pratiques identitaires. Éric Savarese rappelle à ce propos que « dans l'Algérie coloniale peut-être plus que partout ailleurs, les enjeux de nomination sont des enjeux

¹⁵⁵ Cf. Mohammed HARBI et Benjamin STORA (dir.), *La guerre d'Algérie: 1954-2004, la fin de l'amnésie*, op cit.; Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepse, 2008.

de pouvoir »¹⁵⁶ et que « les enjeux sémantiques traduisent des problèmes politiques »¹⁵⁷, en Algérie tout comme en France. À travers ces précisions terminologiques nous parviendrons ainsi à interroger la notion de « communauté », surtout à propos des « Pieds-Noirs », par rapport auxquels nous en évaluerons la pertinence. Le sujet de l'identité, qui a beaucoup à voir avec la « communauté » et son élaboration mémorielle, sera déterminant parce qu'il permettra de poser des bases claires en vue des réflexions qui suivront, à travers l'adoption d'un lexique qui ne soit ni l'otage des guerres de mémoire, ni le reflet des historiographies partisans qui ont parfois dominé.

À partir d'un rappel historique concernant la présence juive et européenne en Algérie, nous nous focaliserons ensuite sur les derniers moments de la guerre d'indépendance, qui furent marqués par le départ soudain de ces populations et par leur arrivée en Métropole. Il sera alors question d'enquêter sur les conséquences d'un tel exode sous un triple point de vue : celui des « rapatriés » – comme ils étaient appelés tout en n'ayant jamais vécu dans la soi-disant « patrie » (d'où vient, d'ailleurs, la conviction selon laquelle la France, et non pas l'Algérie, était leur « patrie » ?¹⁵⁸) –, celui des Français métropolitains qui ont dû faire face à la venue inattendue de ces « vacanciers »¹⁵⁹, et celui du Front de Libération Nationale algérien qui était chargé de la (re)construction du pays.

Le départ d'Alger des « rapatriés », leur intégration difficile dans un pays qui n'est pas le leur et qui fait d'eux les boucs émissaires des fautes coloniales de la France, le choix entre le camouflage de leur « véritable » identité et le désir de l'affirmer font partie des aspects incontournables qui seront ici encadrés historiquement et sociologiquement, à l'aide de plusieurs travaux théoriques et de nombreux témoignages que les chercheurs ont recueillis au fil du temps.

L'expérience de l'exil ne se réduit pourtant pas à cela : source de création littéraire par excellence depuis toujours, l'exil l'a été aussi pour nombre de « rapatriés » qui ont trouvé dans l'écriture un lieu d'expression, de revendication ou d'apaisement, comme on le verra dans le troisième chapitre.

¹⁵⁶ Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, Paris, Séguier, 2002, p. 14.

¹⁵⁷ Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 234.

¹⁵⁸ On reviendra beaucoup plus longuement sur la question des « rapatriés » tout au long de la première partie de ce chapitre.

¹⁵⁹ Dans le but d'atténuer l'image négative provoquée par ce « rapatriement » précipité, le premier ministre de l'époque, Georges Pompidou, annonce publiquement qu'il ne s'agit que d'un afflux massif de... vacanciers.

L'expérience de l'exil est [...] dynamique et contradictoire ; elle entretient un va-et-vient entre l'ici et l'ailleurs, entre le passé et le futur, entre la nostalgie et l'espérance, entre l'exclusion et l'inclusion, entre le moi et les autres. De là vient son malheur, mais aussi sa richesse ; de là aussi son rôle éminent dans la création littéraire.¹⁶⁰

¹⁶⁰

Jean SGARD, « Conclusions », in Jacques MOUNIER (dir.), *Exil et littérature*, Grenoble, Éditions Ellug, 1986, p. 293.

2.1. *Nomina sunt consequentia rerum*

Avant de se pencher sur quelques moments fondateurs de l'histoire de l'Algérie contemporaine (§ 2.3) dans le but de comprendre les raisons qui sont à l'origine du départ de la population européenne et juive entre 1961 et 1962, il faut d'abord poser deux questions-clés. La première (§ 2.1) concerne les différentes dénominations adoptées d'habitude pour désigner ces groupes et ces faits ; on verra qu'il ne s'agit pas d'appellations fortuites et neutres. La deuxième (§ 2.2) touche aux conflits mémoriels qui ont enflammé les débats historiques et historiographiques au sujet de la guerre d'Algérie, notamment à partir des années 2000. Les précisions terminologiques ici introduites sont nécessaires à éviter tout malentendu, afin d'adopter des choix lexicaux cohérents et raisonnés. L'encadrement théorique des enjeux du rapport entre Histoire et mémoire à l'intérieur du contexte algérien est également essentiel en tant qu'introduction à toute étude du passé de l'Algérie, un passé qui est souvent devenu apanage des intérêts de communautés particulières.

La désignation des groupes d'individus et des événements historiques n'est pas si neutre qu'elle peut le paraître : l'alternative entre « guerre de libération » et « guerre d'Algérie » implique par exemple, comme le rappelle l'historienne Sylvie Thénault, le choix de se situer du côté algérien ou du côté français. Là où « guerre de libération » appartient au vocabulaire du FLN, « guerre d'Algérie » reflète par contre le point de vue français, limité à l'aspect militaire du conflit¹⁶¹ et, bien sûr, refusant de considérer qu'une rupture avec l'espace de la nation puisse faire l'objet d'une évaluation positive. Il faut, par ailleurs, rappeler que ce n'est qu'en 1999 que l'Assemblée Nationale française a adopté, pour la première fois, l'expression de « guerre d'Algérie », en remplaçant ainsi celle d'« événements d'Algérie » qui avait dominé pendant toute la période précédente. Ce moment a marqué le début d'une époque où le thème de l'histoire franco-algérienne est revenu à l'ordre du jour, comme nous le verrons par la suite. Le terme dès lors proposé par Sylvie Thénault pour sortir de l'impasse en

¹⁶¹ Cf. Sylvie THÉNAULT, « L'histoire au musée : l'espace, les temps, les mots de l'Algérie coloniale », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepse, 2008, p. 45-54.

dépassionnant le récit, est celui de « guerre d'indépendance algérienne »¹⁶², le moins discutable par rapport aux deux autres.

De la même manière, Éric Savarese réfléchit à l'emploi des catégories qui désignent, souvent de façon trop simpliste, les différentes collectivités impliquées dans l'histoire algérienne. Il envisage la possibilité de « nommer les groupes d'individus en fonction de leur statut au moment évoqué »¹⁶³, ou bien celle de « s'affranchir de l'histoire des classifications officielles, en utilisant des catégories élaborées pour les besoins de la recherche »¹⁶⁴. Dans le premier cas, on pourrait par exemple se référer aux différentes périodes de l'époque coloniale en optant pour les termes « Européens » et « indigènes », ou « Français citoyens » et « Français non-citoyens », ou encore « Français de souche européenne » et « Français de souche nord-africaine ». Par contre, dans le domaine scientifique, on pourrait avoir recours à d'autres appellations, comme celles « d'Algériens » ou « d'indigènes »¹⁶⁵. Dans la liste des appellations en concurrence, on trouve en outre celle de « Français d'Algérie », abrégée en « F.d.A. » dans plusieurs ouvrages scientifiques, comme chez Nora¹⁶⁶.

Le choix de désigner les groupes sur la base de leur rôle dans la période considérée se révèle particulièrement approprié à l'intérieur de ce discours, puisqu'il permet d'établir à la fois un critère précis dans la définition de leur condition et une correspondance exacte entre leur statut et le nom par lequel ils sont appelés. Comme le rappelle Savarese, il faut pourtant faire attention aux dénominations qui relèvent des affiliations confessionnelles, notamment quand on se réfère aux « Juifs d'Algérie » : si jusqu'à 1870 (date de l'adoption du décret Crémieux), ils font partie du groupe des « indigènes », ils passent ensuite parmi les « Français citoyens », pour redevenir « indigènes » lors de l'abrogation du décret entre 1940 et 1943, avant d'aller enfin grossir les rangs des « Pieds-Noirs », c'est-à-dire des citoyens français rapatriés après 1962. Le terme de « Pieds-Noirs » inclut donc celui de « Juifs d'Algérie », même si on

¹⁶² Sylvie THÉNAULT, « L'histoire au musée : l'espace, les temps, les mots de l'Algérie coloniale », *art. cit.*, p. 54.

¹⁶³ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁴ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », *art. cit.*, p. 178.

¹⁶⁵ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », *art. cit.*, p. 178.

¹⁶⁶ Cf. Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, *op. cit.*

choisira ici de les garder tous les deux, afin de ne pas mélanger, sous une même expression, des groupes que nous distinguons.

Les Pieds-Noirs englobent ainsi tous les anciens Français citoyens « rapatriés », au-delà de leur appartenance confessionnelle. Bien qu'ils fassent partie de la catégorie des rapatriés, les Harkis (à savoir les supplétifs algériens qui ont servi la France) en sont toutefois exclus, n'étant pas au départ des « Français citoyens ». « Pieds-Noirs » et « rapatriés » ne sont pas, en effet, deux synonymes : la deuxième catégorie est plus large (et plus récente) que la première, et elle résulte d'un travail de « classification administrative »¹⁶⁷ qui a eu lieu dans l'ancienne Métropole au moment du début des déplacements de l'Algérie à la France. La loi n°61-1439 du 26 décembre 1961 relative à l'accueil et à la réinstallation des « Français d'outre-mer » l'introduit officiellement. Dans le premier article, on peut effectivement y lire que :

Les Français, ayant dû ou estimé devoir quitter, par suite d'événements politiques, un territoire où ils étaient établis et qui était antérieurement placé sous la souveraineté, le protectorat ou la tutelle de la France, pourront bénéficier de la solidarité nationale affirmée par le préambule de la Constitution de 1946, dans les conditions fixées par la présente loi.

Cette solidarité se manifeste par un ensemble de mesures de nature à intégrer les *Français rapatriés* dans les structures économiques et sociales de la nation.

Ces mesures consisteront, en particulier, à accorder aux rapatriés des prestations de retour, des prestations temporaires de subsistance, des prêts à taux réduit et des subventions d'installation et de reclassement, des facilités d'accès à la profession et d'admission dans les établissements scolaires, des prestations sociales, ainsi que des secours exceptionnels.

Les programmes de construction de logements bénéficiant de l'aide de l'État seront complétés par l'adjonction de contingents supplémentaires de logements pour les *rapatriés*. Le financement de ces contingents sera imputé sur les ressources dégagées par la loi de finances visée à l'article 4 ci-dessous.

¹⁶⁷

Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 231.

Des indemnités particulières pourront en outre être attribuées aux rapatriés les plus défavorisés qui ne peuvent se reclasser dans l'activité économique, notamment en raison de leur âge ou de leur invalidité.

Des délais et des aménagements de taux d'intérêt seront accordés aux débiteurs de bonne foi pour le remboursement des prêts déjà consentis par les organismes ayant passé des conventions avec l'État.¹⁶⁸

Le premier article de cette loi marque donc de manière officielle l'entrée de la catégorie des « rapatriés » dans le nouveau lexique de la France post-coloniale. Toutefois l'expression de « Pieds-Noirs » persiste, souvent échangée de façon simpliste avec celle de « rapatriés », malgré la différence entre les deux. Cette loi est par ailleurs intéressante du point de vue des mesures que le gouvernement français envisage de mettre en place dans le but d'assurer l'intégration des populations « rapatriées ». Le sujet de l'intégration des Pieds-Noirs en Métropole est épineux et complexe – nous y reviendrons dans la prochaine partie –, mais il suffit pour l'instant de souligner que l'arrivée des « Français d'outre-mer » en Métropole rendra nécessaire l'élaboration d'une véritable politique d'intégration, pas toujours efficace (surtout en ce qui concerne les Harkis), comme s'il s'agissait de faire face à une vague d'immigration imprévue.

Plus que des rapatriés, les Français d'Algérie étaient en effet des étrangers par rapport au territoire métropolitain : le rapatrié est, au sens littéral du terme, celui qui rentre dans sa patrie ; et la patrie est, au sens étymologique, le pays des pères. Or, la situation des Européens et des Juifs d'Algérie (et encore plus celle des Harkis) ne satisfait pas à ces deux conditions : la plupart d'entre eux se trouvent en France pour la première fois après l'exil d'Algérie : en outre, l'Algérie – et non la France – est le pays de leurs aïeux, installés sur le territoire algérien depuis longtemps. Pourquoi, donc, « rapatriés » ? « L'invention des rapatriés – affirme Savarese, qui a consacré une partie de son travail à l'étude de ce sujet spécifique – correspond à la tentative de prise en charge des Pieds-Noirs par l'administration via la loi française, au moment où l'Algérie accède à l'indépendance »¹⁶⁹. Mais loin de se considérer eux-mêmes comme des

¹⁶⁸ Le texte complet de cette loi est disponible en ligne sur le site du gouvernement français : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000508788> (dernière consultation le 30.05.2014). C'est nous qui soulignons en italiques.

¹⁶⁹ Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 233. Voir tout le chapitre VI, intitulé « Qu'est-ce qu'un rapatrié ? », p. 227-253.

« rapatriés », ils se perçoivent plutôt comme des expatriés par rapport au pays qu'ils ont dû forcément quitter – ajoute le politologue. L'historien Jean-Jacques Jordi parle à ce propos d'une « communauté de déracinés et non de rapatriés »¹⁷⁰. Tout en refusant le terme artificiel de « rapatriés », les Pieds-Noirs y ont pourtant recours dans le but d'en faire un symbole de revendication identitaire. C'est là l'aspect le plus intéressant pour le développement successif du discours ici abordé : comme cela arrive souvent dans les contextes de domination¹⁷¹, les enjeux de nomination s'inscrivent pleinement dans les stratégies identitaires mises en œuvre par les groupes porteurs de mémoire dans la France post-coloniale, en contribuant ainsi aux conflits mémoriels en cours. Nous reviendrons plus longuement sur le rapport entre identité(s) et mémoires en conflit, en introduisant plusieurs exemples, parmi lesquels le cas des Pieds-Noirs est le plus emblématique.

« Rapatriés » est la dernière étape d'un processus de nomination qui a attribué aux individus concernés des appellations différentes selon les époques : « Français citoyens » à l'époque coloniale (et parfois « Algériens »), « Pieds-Noirs » à partir des années 50, « rapatriés » après 1961. Si le terme de « rapatrié » a son origine dans la classification législative précédemment illustrée, celle de « Pied-Noir » n'est pas aussi claire. D'où vient, exactement, cette expression ? Parmi les nombreuses hypothèses qui ont été formulées, retenons celle de l'historien Guy Pervillé, qui a combattu « l'accréditation générale et sans examen d'une idée fausse, suivant laquelle les

¹⁷⁰ Jean-Jacques JORDI, *Les Pieds-Noirs*, Paris, Éditions du Cavalier Bleu, 2009, p. 23.

¹⁷¹ On pourrait élargir le discours à bien d'autres espaces géographiques qui ont connu la domination coloniale. Voir, par exemple, les études de Priska Degras sur la question du Nom aux Amériques, où elle passe en revue – entre autres – les travaux d'Édouard Glissant et d'Aimé Césaire (Priska DEGRAS, *L'obsession du Nom dans le roman des Amériques*, Paris, Khartala, 2011). Dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, on pourrait rappeler le cas emblématique de la zaïrianisation qui a lieu dans la République Démocratique du Congo au cours des années 70 avec le Président Mobutu : le retour à l'authenticité congolaise à travers des patronymes et des toponymes africains montre bien comment les enjeux de nomination sont toujours des enjeux idéologiques. Lire, à ce propos, les essais de V. Y. MUDIMBE recueillis dans *Autour de « La Nation ». Leçons de civisme. Introduction*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972. Pierre-Philippe FRAITURE revient sur ces essais à l'intérieur de son étude entièrement consacrée à la pensée de Mudimbe (lire le deuxième chapitre, intitulé « The Invention of Otherness », dans sa monographie : V. Y. Mudimbe, *Undisciplined Africanism*, Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 50-78). En ce qui concerne le rapport entre identité et mémoire dans les pays et dans les littératures francophones voir enfin Kanaté DAHOUDA, Sélom K. GBANOU (dir), *Mémoires et identités dans les littératures francophones* (Paris, L'Harmattan, 2008), qui donne un aperçu général de ces thèmes dans la pluralité du monde francophone.

Français d'Algérie se seraient toujours appelés ainsi »¹⁷². L'appellation de « Pieds-Noirs » leur a été en effet attribuée dans les dernières années de l'Algérie coloniale, et non au début de la colonisation française.

De nombreuses idées reçues ont pourtant contribué à diffuser l'idée selon laquelle cette expression a toujours existé, ce qui est invérifiable, souligne Pervillé, puisqu'il aurait fallu passer en revue tous les textes rédigés sur l'Algérie depuis 1830, ce qui n'a jamais été fait à cause de l'énormité du travail. Il précise en outre que l'Algérie n'a pas été conquise par les « Pieds-Noirs », mais par l'armée française, et que la colonie de peuplement qui s'est ensuite installée dans le territoire algérien est restée pour longtemps divisée entre Français de souche et Européens d'autres origines (Espagnols, Italiens, Maltais, etc). Ce n'est qu'en 1889 que les autres Européens reçoivent la citoyenneté française, tout comme les Juifs d'Algérie qui l'avaient déjà obtenue en 1870.

Ces dispositions législatives ont favorisé la formation d'une collectivité conçue comme très hétérogène, qui restera telle jusqu'au moment de l'exil d'Algérie, et même après (il s'agit d'une hétérogénéité ressentie à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe ainsi désigné, sur la base du critère de l'origine nationale). L'hétérogénéité ressentie est une composante fondamentale de la population « pied-noir », ce dont il faudra tenir compte dans l'analyse de la construction identitaire communautaire du groupe, qui se produit dans l'ancienne Métropole après 1962. Même à ce moment, il ne s'agit pas d'un groupe monolithique, mais d'une mouvance dynamique : Jacques Derrida tient à le souligner dans une lettre adressée en 1961 à Pierre Nora et qui a été rendue publique en 2012¹⁷³. Parmi les remarques de Derrida à Nora, il souligne en particulier que

[...] si ton livre fait une large – et belle – place à l'évolution politique, ou des politiques, en Algérie, l'« évolution des esprits », comme on dit, n'y paraît guère, un peu comme si la « personnalité de base » des F.d.A. [Français d'Algérie] répondait à quelque essence éternelle,

¹⁷² Guy PERVILLÉ, « Pour en finir avec les “Pieds-Noirs” », exposé tenu pour la première fois au colloque *Les mots de la colonisation*, Université de Bordeaux III, 22-24 janvier 2004 ; disponible sur : http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=34 (dernière consultation le 2.06.2014).

¹⁷³ Voir le premier chapitre de ce travail (§ 1.1), où on a cité cette lettre (in Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Édition revue et argumentée, précédée de « Cinquante ans après » et suivie d'un document inédit de Jacques Derrida, « Mon cher Nora... », *op. cit.*).

prédestinée à l'Algérie avant la colonisation elle-même. [...] Je crois même que la caractériologie des F.d.A est une des choses les plus *instables* qui soient. D'où la difficulté d'en écrire.¹⁷⁴

Derrida reproche donc à Nora d'avoir considéré les Français d'Algérie comme s'il s'agissait d'une essence sempiternelle et monolithique, alors qu'ils constituent un ensemble changeant en raison justement de sa formation plurielle (ressentie).

Pour revenir à l'origine du mot « Pied-noir », Pervillé recourt à plusieurs exemples qui montrent que l'expression était adoptée dès le début du XX^e siècle pour se référer aux autochtones avec un sens péjoratif. On peut par exemple lire que :

[...] dans le n°3 de l'hebdomadaire *La défense*, publié à Alger en février 1934, un article intitulé « Un geste révoltant », [...] dénonçait le racisme colonial en énumérant toute la litanie des injures racistes anti-arabes : « pied noir » y figurait en bonne place, à côté de « bicot », ce qui ne laisse aucun doute sur son sens¹⁷⁵. L'auteur d'un article disponible sur un site Internet spécialisé, créé par Jacques Torrès, rapporte que son oncle Norbert « disait avoir entendu parler pour la première fois pendant la guerre de 39-45, en France, de 'travail pied-noir' de la même façon que nous, nous parlions de 'travail arabe' ». Enfin, Monsieur Jean Couranjou, lecteur de *L'Algérieniste* et membre du Cercle algérieniste de Bordeaux, indique avoir entendu en 1951-1952 l'un de ses collègues marocains s'appliquer à lui-même l'expression Pied-noir, en « ne le faisant pas du tout pour se parer du nom comme d'une décoration, mais tout au contraire dans un sens péjoratif, dans un moment de déprime ».¹⁷⁶

Comment peut-on alors expliquer le changement sémantique qui s'est ensuite produit et qui a fait que le terme de « Pieds-Noirs » désigne les citoyens français d'Algérie (et d'Afrique du Nord en général) ? Toujours à l'aide de plusieurs témoignages, Pervillé remonte au début des années 50, au moment où cette expression a

¹⁷⁴ Lettre de Jacques Derrida du 27 avril 1961, publiée in Pierre NORA, *Les Français d'Algérie*, Édition revue et argumentée, précédée de « Cinquante ans après » et suivie de ce document inédit de Jacques Derrida, « Mon cher Nora... », *op. cit.*, p.275-276.

¹⁷⁵ *La défense des droits et intérêts des musulmans algériens*, n°3, 9 février 1934, p. 2.

¹⁷⁶ Guy PERVILLÉ, « Pour en finir avec les "Pieds-Noirs" », *art. cit.*

changé de sens et a commencé à indiquer la population française d'Algérie. Ce n'est pas un hasard si ce glissement a lieu en concomitance avec le début de la guerre d'indépendance : si, jusqu'à ce moment-là, les Français d'Algérie s'étaient souvent définis en tant qu'Algériens, après le déclenchement du conflit ce sont les « indigènes » qui revendiquent leur statut d'Algériens (le rôle joué par le nationalisme algérien dans la revendication de l'identité algérienne des « indigènes » est d'ailleurs fondamental). « Le terme "Pied-Noir" est venu combler un vide, celui de la dénomination de ces personnes, françaises sans être de France, d'Algérie sans être indigènes »¹⁷⁷, souligne à ce propos Jean-Jaques Jordi. « Ce nom arriva donc au bon moment – remarque en effet Pervillé – pour exprimer l'identité collective d'un peuple doublement minoritaire qui se sentait menacé d'un choix tragique entre "la valise et le cercueil" »¹⁷⁸.

Ce qu'il est important de retenir est donc l'idée que les Français d'Algérie sont devenus « Pieds-Noirs » assez récemment, lors de la guerre d'indépendance, alors qu'auparavant le terme avait un sens tout à fait différent. L'expression de « Pieds-Noirs » englobe finalement tous les citoyens français d'Algérie qui, entre 1961 et 1962, ont quitté le pays nord-africain pour la France. Les Juifs d'Algérie et les Européens devenus citoyens français par décret législatif à la fin du XIX^e siècle font donc partie des Pieds-Noirs. Il s'ensuit que « Pieds-Noirs » n'est pas synonyme d'« Européens d'Algérie », puisque le terme ne se limite pas à la population européenne, mais il comprend également les Juifs algériens. Les Harkis, par contre, ne sont pas comptés parmi les Pieds-Noirs, alors qu'ils sont inclus parmi les « rapatriés ». Il reste pourtant qu'il s'agit d'une locution – celle de « Pieds-Noirs » – à l'origine controversée et à partir de laquelle plusieurs idées reçues ont été diffusées tout au long du temps. L'OAS¹⁷⁹ en donnait, par exemple, cette définition :

L'OAS diffuse en fin mars 1962 un tract à l'attention des métropolitains au titre explicite, *Qu'est-ce qu'un Pied-Noir ?* avec cette réponse : « C'est le fils d'un de ces soldats venus défendre l'honneur de la France [avec les références à 1914, 1940 et 1943], c'est le fils d'un de ces nombreux Français venu se réfugier d'Alsace

¹⁷⁷ Jean-Jacques JORDI, *Les Pieds-Noirs*, op. cit., p. 23.

¹⁷⁸ Guy PERVILLÉ, « Pour en finir avec les "Pieds-Noirs" », art. cit.

¹⁷⁹ Organisation de l'Armée Secrète : groupe clandestin né en 1961 qui s'est fermement opposé à l'indépendance algérienne pendant la dernière période de la guerre.

ou de Lorraine après 1870 sur cette terre inculte [...], cela pour demeurer Français. C'est aujourd'hui ce Français méprisé, insulté, [...], qui souffre [...]. Le Pied-Noir, c'est le Français chrétien ainsi appelé tout simplement parce que ses grands-parents portaient des souliers noirs faisant contraste avec les pieds nus sur les babouches colorées des indigènes ».¹⁸⁰

Dans sa définition du Pied-Noir, l'OAS insiste en particulier sur deux éléments : l'origine géographique française et l'appartenance religieuse au christianisme des descendants nés en terre algérienne, ce qui exclut les autres Européens et les Juifs, bien qu'ils soient, eux aussi, des citoyens français. Cet exemple montre, une fois de plus, le flou et la mobilité d'une expression qui a souvent changé de sens selon les époques et selon les buts de ceux qui y avaient recours.

L'utilisation du terme connaît un renouvellement ultérieur après l'arrivée des Pieds-Noirs en France, où il se charge d'une double acception : diffusé parmi les Métropolitains pour désigner, de façon péjorative, la population française d'Algérie¹⁸¹, il est en principe rejeté par les intéressés, mais cela ne l'empêche nullement de devenir ensuite un emblème identitaire. Nous verrons en effet comment les Pieds-Noirs s'approprièrent cet appellatif pour en faire un élément de cohésion identitaire, à partir duquel ils construiront une collectivité davantage susceptible de constituer un groupe

¹⁸⁰ Jean-Jacques JORDI, *Les Pieds-Noirs*, op. cit., p. 22.

¹⁸¹ Le glissement sémantique qui finit par attribuer à une population de « colonisateurs » une appellation réservée aux « colonisés » est fréquent dans l'histoire coloniale. Il trouve son origine dans le point de vue métropolitain et correspond à deux phases successives : au cours de la première phase, la Métropole tend à héroïser ses représentants à l'extérieur, et les qualifie ainsi de « Français » (ou de Belges, d'Anglais, etc.). Quand le groupe de ces « nationaux » a pris plus d'importance et commencé de construire une socialité outre-mer (et éventuellement aussi une socialité réservée aux « anciens » en Métropole, sous forme de clubs ou d'associations), des sentiments plus complexes d'envie et de méfiance s'expriment, soupçonnant le groupe expatrié d'une tendance à l'autonomie (non sans motif dans le cas de l'Algérie, bien sûr) et donc de trahison potentielle. Une forme de détestation plus ou moins explicite peut alors s'apercevoir, qui va tantôt accuser l'« expatrié » de comportements illicites, qui seraient supposément impossibles en Métropole, tantôt d'une « négrofication », le soupçon étant alors que ces comportements « non nationaux » soient dus à l'influence du colonisé (le non civilisé) sur le colonisateur (le civilisé qui se « décivilise » du fait qu'il a perdu le contact avec la patrie). Concernant une telle scène qu'on peut qualifier de mythique et qui souvent s'exprime sous la forme imaginaire du roman familial (les « fils perdus » de la « mère-patrie »), voir notamment : Pierre HALEN, « *Le petit Belge avait vu grand* ». *Une littérature coloniale*, Bruxelles, Labor, coll. Archives du Futur, 1993 ; voir aussi *infra* (note 214).

« communautaire » qui deviendra l'un des protagonistes principaux des conflits mémoriaux ultérieurs.

Si, après leur arrivée en France, leur préoccupation centrale est celle de s'intégrer et de se confondre avec la population métropolitaine, en reniant ainsi leur statut de Pieds-Noirs, ils récupéreront par la suite leur affiliation, jusqu'à la revendiquer publiquement. La création de plusieurs associations pieds-noirs, toujours existantes, le démontre : un site internet recueille, par exemple, la liste des associations pieds-noirs classées par ordre alphabétique selon la ville d'origine¹⁸². L'exemple d'Alain Vircondelet, qui a attendu vingt ans avant de se dire Pied-noir, est d'ailleurs révélateur :

Oui, vingt ans pour dire aux autres que je suis pied-noir, vingt ans pour dénoncer ceux qui n'ont pas su accepter la différence, vingt ans pour faire rire de mon accent dans des soirées mondaines, vingt ans pour avouer dans des récits aux lecteurs éberlués et à ceux qui me connaissent la terre-mère. Fallait-il donc que les relations fussent si détestables et si peu fraternelles pour que l'aveu fût si tardif?¹⁸³

Avec son aveu tardif mais nécessaire, le parcours de Vircondelet reflète celui de la plupart des Pieds-Noirs qui, à un certain moment de leur *exil* français, ont ressenti le besoin de ne plus nier leurs origines. Le mot de « Pied-Noir » était alors là pour les secourir dans leur (ré)affirmation identitaire. Le passage successif sera celui de transformer cette prise de conscience dans une revendication politique collective qui se réalisera aussi par l'invention d'une tradition – la « tradition pionnière » – ancrée dans l'histoire algérienne¹⁸⁴, comme on l'expliquera dans les paragraphes suivants.

Avant d'aborder ce sujet plus en détail, il faut ajouter encore une dernière remarque relative aux problèmes terminologiques jusqu'ici abordés : qu'en est-il des citoyens français restés sur le territoire algérien, vu qu'il y en a eu ? Il s'agit d'un aspect de l'histoire franco-algérienne resté plutôt dans l'ombre, qu'il faut rappeler ici pour la façon dont ces citoyens français ont été appelés. Tout d'abord, ils ne sont pas des Pieds-Noirs, n'ayant pas quitté l'Algérie. On leur a parfois attribué l'expression de « Pieds-

¹⁸² Cette liste est disponible sur : <http://www.algeriemesracines.com/pratique/associations-pieds-noirs-algerie.php> (dernière consultation le 7.07.2014).

¹⁸³ Alain VIRCONDELET, *Alger l'amour*, op. cit., p. 36.

¹⁸⁴ Cf. Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit. (chapitre 4, « La tradition pionnière », p. 147-181).

Verts », en raison de la couleur du drapeau algérien, mais cette appellation a été souvent rejeté par les intéressés. C'est pour cette raison que Pierre Daum, journaliste qui a consacré l'un de ses travaux aux témoignages des Français restés en Algérie¹⁸⁵, les appelle quand même « Pieds-Noirs ». Dans la « Précision sur le terme de “pied-noir” » qui ouvre son livre, il fournit l'explication suivante :

[...] on devrait en théorie s'interdire d'utiliser « Pieds-Noirs » pour désigner ceux qui ont fait le choix de ne pas quitter leur pays au moment de son indépendance, puisqu'ils ne font justement pas partie des Rapatriés.

En pratique, dans ce livre, j'utiliserai le mot « Pieds-Noirs » pour désigner les Français d'Algérie non musulmans, c'est-à-dire les Européens et les Juifs, qu'ils soient partis ou qu'ils soient restés. Quitte à me faire rappeler à l'ordre par certains de mes interlocuteurs restés en Algérie qui refusent, parfois avec vigueur, et pour des raisons toujours très intéressantes, que ce terme s'applique à leur personne, préférant l'appellation d'« Algériens d'origine européenne ». Pour désigner les Pieds-Noirs qui sont restés, un mot spécifique a parfois été utilisé : « Pieds-Verts » [...]. Mais comme aucune des personnes concernées ne l'utilise, je préfère ne pas le sortir de son oubli.¹⁸⁶

« Pieds-Verts » n'est donc pas reconnu par les « Algériens d'origine européenne » restés en Algérie, tout comme certains d'entre eux mettent également en question le terme de « Pieds-Noirs ». L'acceptation ou le refus de ces appellatifs est, encore une fois, problématique et change selon les contextes et les enjeux identitaires des groupes concernés.

Pierre Daum tient ensuite à souligner la différence entre « Pieds-Verts » et « Pieds-Rouges », là où le deuxième mot « renvoie aux personnes qui ne sont pas nées en Algérie, et qui sont venues dans ce pays après 1962, souvent par idéal politique d'extrême gauche (d'où la couleur rouge), afin d'aider les Algériens à bâtir un État

¹⁸⁵ Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, Arles, Actes Sud, 2012.

¹⁸⁶ Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, *op.cit.*, p. 21-22.

révolutionnaire »¹⁸⁷. Les activités et les interventions des Pieds-Rouges ont par ailleurs fait l'objet d'une étude spécifique que la journaliste Catherine Simon leur a consacrée en 2009 : *Algérie, les années pieds-rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*¹⁸⁸. Lorsque les coopérants français arrivés en Algérie après 1962 n'avaient pas d'affiliations politiques particulières, on a aussi eu recours à l'expression de « Pieds-Verts » qui reste, en tout cas, premièrement attribuée aux Européens qui n'ont pas quitté le pays.

Il existe enfin une dernière expression héritée de celle de « Pieds-Noirs », moins répandue par rapport aux autres, mais toutefois existante et parfois revendiquée : « Pieds-Gris », pour indiquer les enfants des Pieds-Noirs et/ou les enfants issus d'un couple 'mixte' composé d'un(e) Pied-Noir(e) et d'un(e) métropolitain(e). Michèle Iris a publié, au début de l'année 2014, un témoignage intitulé *Pieds-gris. Algérie 1954-1962*¹⁸⁹, où elle évoque l'histoire (qui est aussi la sienne) des enfants des soldats français arrivés en Algérie pendant la guerre. Dans ce cas-là, le mot de « Pieds-Gris » se charge donc d'un autre sens encore, renvoyant aux enfants des militaires qui ont quitté la France pour l'Algérie entre 1954 et 1962.

Dans d'autres cas encore, « Pieds-Gris » est utilisé pour désigner les Pieds-Noirs tunisiens et marocains qui se différencieraient ainsi des Pieds-Noirs algériens. Dans son étude sur l'intégration des Pieds-Noirs au sud de la France¹⁹⁰, l'ethno-sociologue René Domergue a recueilli, entre autres, les considérations des « rapatriés » venant de Tunisie ; parmi celles-ci, on trouve par exemple celle-ci :

- Alors, il paraît que vous êtes pied-noire ?
- Non, pas du tout...
- ?
- Je suis Pied-Gris.
- Pourquoi pas pied-noire, comme les autres ?

¹⁸⁷ Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 22.

¹⁸⁸ Catherine SIMON, *Algérie, les années pieds-rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, Paris, La Découverte, 2009.

¹⁸⁹ Michèle IRIS, *Pieds-gris. Algérie 1954-1962*, Paris, Société des Écrivains, 2014.

¹⁹⁰ René DOMERGUE, *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*, Paris, L'Harmattan, 2005.

- Je viens de Tunisie, je suis arrivée en 62. Je faisais partie de la masse des rapatriés. Je me suis d'abord assimilée à eux. Les Pieds-Noirs d'Algérie m'ont tout de suite fait savoir que non.
- ... ?
- Quand je disais je suis pied-noire, la personne en face de moi me disait : Oui, mais d'où ? Quand je répondais 'de Tunisie', elle me disait : Mais ceux de Tunisie ne sont pas des Pieds-Noirs. C'est pourquoi je me suis appelée Pied-Gris.¹⁹¹

Au commentaire de cette femme s'ajoute également celui d'une autre interviewée, qui refuse le terme de « Pieds-Noirs », tout en évitant également celui de « Pieds-Gris » :

- Vous êtes pied-noire ?
- Non, pas du tout...
- Et l'accent ? C'est pas celui de la montagne cévenole !
- Je suis née en Tunisie. Les Tunisiens ne sont pas des Pieds-Noirs. Le terme est réservé aux Algériens. D'ailleurs je n'ai pas les pieds-noirs. (Elle sort ostensiblement une jambe de dessous la table et exhibe un soulier rouge).

Les parents de Marie sont nés en Tunisie. Ils sont rentrés en France en 1957. D'autres, dans des situations comparables, se revendiquent Pieds-Noirs, voire fréquentent des associations pieds-noires ouvertes à tous.¹⁹²

La « communauté » des Pieds-Noirs – on parlera ici de « Pieds-Noirs », malgré les réticences exprimées par certains d'entre eux – est très hétérogène, ces exemples le

¹⁹¹ René DOMERGUE, *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*, op. cit., p. 86.

¹⁹² René DOMERGUE, *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*, op. cit., p. 87. Bien que le terme de « Pied-noir » (substantif et/ou adjectif) apparaisse ici au féminin, les dictionnaires de langue française ne reconnaissent que la forme masculine du mot, à laquelle on se conformera dans ce travail (Cf. *Le Grand Robert de la langue française*, *Le Trésor de la Langue Française Informatisé*, Larousse, etc.). C'est pareil pour le terme de « Harki ». De la même façon, il faut préciser que les dictionnaires ne comptent que « Pied-noir » parmi leurs entrées, alors que « Pied-vert », « Pied-rouge » et « Pied-gris » n'y trouvent pas de place.

démontrent une fois de plus. Les chercheurs qui travaillent sur l'histoire des Pieds-Noirs (d'Éric Savarese à Jean-Jacques Jordi et Pierre Daum, qu'on a cités) tiennent toujours à souligner la variété qui les caractérise, en évitant ainsi de les considérer comme une collectivité uniforme, ce qui ne correspondrait pas à la réalité. Ce groupe se présente pourtant en tant que communauté homogène à travers l'appropriation des appellatifs qui contribuent à créer leur identité collective : « Pieds-Noirs » devient ainsi le principal instrument de construction identitaire du groupe. Parmi les stratégies identitaires mises en œuvre dans le conflit qui oppose les mémoires franco-algériennes, il est essentiel, pour les acteurs impliqués, de pouvoir s'identifier clairement avec une communauté précise, condition nécessaire à toute revendication successive au-delà des hésitations parfois manifestées individuellement. C'est ainsi que l'étiquette de « Pieds-Noirs », considérée au début comme injurieuse, est ensuite reprise par les Français d'Algérie « comme on reprend un flambeau pour marquer leurs différences »¹⁹³, tout en restant un terme aux contours controversés.

¹⁹³

Jean-Jacques JORDI, *Les Pieds-Noirs*, op. cit., p. 10.

2.2. Entre Histoire et mémoire : l'écriture difficile des relations franco-algériennes

L'étude des enjeux terminologiques a été nécessaire non seulement en tant qu'introduction aux guerres mémorielles, mais aussi en vue d'un véritable dépassement de ces dernières : pour sortir de la guerre des mémoires il faut en effet « un vocabulaire destiné à couper la production d'un récit sur l'Algérie de significations partielles et partiales, qui ne rendent compte que des points de vue d'acteurs "spécifiques" au détriment d'une histoire complexe »¹⁹⁴.

De quelle façon, donc, ces acteurs 'spécifiques' ont-ils mis en place des stratégies identitaires qui se sont inscrites à l'intérieur de la guerre des mémoires ? Quand celle-ci a-t-elle commencé à se profiler et pour quelles raisons ? Est-on finalement sorti de ce conflit ?

C'est à ces questions que nous allons maintenant répondre.

Après avoir été pour longtemps refoulée, la mémoire de la guerre d'indépendance algérienne a commencé à réveiller les consciences françaises assez récemment, en particulier à partir des années 2000. La décennie noire a sans doute contribué à faire ressurgir les enjeux cachés d'une histoire franco-algérienne jamais apaisée, dont les blessures étaient restées ouvertes, en réactivant toute une série d'interrogations et de politiques mémorielles.

On a déjà rappelé que ce n'est qu'en 1999 que l'Assemblée nationale française a reconnu la « guerre d'Algérie » en tant que telle, sans plus avoir recours à l'expression d'« événements d'Algérie ». À cela s'ajoutent l'ouverture des archives militaires¹⁹⁵, les témoignages des victimes de la torture et les aveux des tortionnaires, l'inauguration du Mémorial national de la guerre d'Algérie au quai Branly en 2002¹⁹⁶, la création d'une

¹⁹⁴ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », *art. cit.*, p. 180.

¹⁹⁵ L'ouverture des archives militaires concerne notamment l'armée française, alors que celles du FLN ne sont pas, dans la plupart des cas, accessibles. Voir, par exemple, l'article récent de l'historienne Malika RAHAL (chargée de recherche à l'Institut d'Histoire du Temps Présent, CNRS), paru dans le carnet en ligne *Textures du temps* : « "Ida kan ach-cha'b radjel". Réflexions sur l'impossible savoir », publié le 18.04.2014 à cette adresse <http://texturesdutemps.hypotheses.org/date/2014/04> (dernière consultation le 12.07.2014).

¹⁹⁶ Mémorial national de la guerre d'Algérie et des combats du Maroc et de la Tunisie, inauguré le 5 décembre 2002 par le Président de la République, Jacques Chirac. Au sol est gravé : « À la mémoire des combattants morts pour la France lors de la guerre d'Algérie et des combats du Maroc et de la Tunisie, et à celle de tous les membres des forces supplétives, tués après le

journée nationale consacrée aux Harkis et l'année de l'Algérie en France en 2003. Il s'agit de nombreux exemples emblématiques du caractère sensible de la question algérienne à l'aube du nouveau millénaire.

Le début des années 2000 a été d'ailleurs inauguré par un bouleversant retour du refoulé : en juin 2000, *Le Monde* publie l'histoire de Louissette Ighilahriz, militante nationaliste pendant la guerre d'indépendance, avec son écrasant témoignage au sujet des tortures subies¹⁹⁷. *Le Monde* s'engage ainsi à poursuivre un travail de mémoire à travers plusieurs enquêtes publiées dans des dossiers spéciaux consacrés à l'Algérie, comme celui qui a été publié au mois d'octobre 2004 sous le titre de « 1954-2004 : il y a cinquante ans, la guerre. France, Algérie, mémoires en marche », ou le supplément du mois de mars 2012 : « Guerre d'Algérie. Mémoires parallèles ». Les titres de ces dossiers renvoient immédiatement au sujet crucial concernant les rapports entre la France et l'Algérie, aujourd'hui comme hier, à savoir les enjeux liés à la mémoire. Les textes publiés alors par *Le Monde* marquent le début d'un intérêt croissant pour les ombres de l'histoire franco-algérienne.

Le débat s'est encore ravivé avec la promulgation de la loi française du 23 février 2005 qui soulignait (dans l'alinéa 2 de l'article 4) les bienfaits de la présence de la Métropole outre-mer, notamment en Afrique du Nord ; cet alinéa controversé a été ensuite supprimé. C'est justement autour de cette loi que les mémoires algériennes se sont davantage affrontées : les différents héritiers du conflit algérien revendiquent leurs mémoires, chacun selon le groupe d'appartenance auquel il s'identifie et en promouvant la véridicité du récit qu'il croit détenir. Les Pieds-Noirs (y compris les Juifs d'Algérie), les Harkis et les anciens combattants gardent tous leur propre souvenir de ce qui s'est passé entre 1954 et 1962 et ils l'analysent sur la base des épisodes traumatiques qui les ont frappés, dont celui de l'exil pour beaucoup d'entre eux. À la suite de l'exode des Européens et des Juifs d'Algérie au lendemain de l'indépendance, ces groupes porteurs de mémoire se sont retrouvés en France, où la (re)construction des souvenirs a eu progressivement lieu dans un contexte post-colonial.

cessez-le-feu en Algérie, dont beaucoup n'ont pas été identifiés ». Dans une plaque on peut également lire : « La Nation associe les personnes disparues et les populations civiles victimes de massacres ou d'exactions commis durant la guerre d'Algérie et après le 19 mars 1962 en violation des accords d'Évian, ainsi que les victimes civiles des combats du Maroc et de Tunisie, à l'hommage rendu aux combattants morts pour la France en Afrique du Nord ».

¹⁹⁷

Cf. Florence BEAUGÉ, « *Le Monde* relance le débat sur la torture », in *Le Monde*, Hors-série, *Guerre d'Algérie. Mémoires parallèles*, février-mars 2012, p. 36-41.

Cette élaboration mémorielle ne se produit pas seulement à travers les débats, les polémiques, les enquêtes journalistiques, mais aussi grâce aux productions culturelles des cinéastes et des écrivains qui contribuent à enrichir les débats à propos de l'histoire algérienne ; elles sont nombreuses, tout comme les projets muséaux qui s'inscrivent à l'intérieur des politiques mémorielles mises en place en France (et parfois aussi en Algérie) au cours des dernières années¹⁹⁸. La littérature a abordé le sujet de la guerre algérienne bien avant les années 2000 – notre troisième chapitre, consacré au côté littéraire, le mettra en évidence – mais c'est notamment au début du nouveau millénaire qu'elle a commencé à s'inscrire à l'intérieur des controverses actuelles. Le cinéma a donné lui aussi sa contribution, bien que ce ne soit pas la première fois que le thème de la guerre d'Algérie est abordé par le grand écran. Comme le remarque l'historienne Raphaëlle Branche, « un parcours rapide de la filmographie existant sur la guerre d'Algérie témoigne d'une réelle présence de ce thème au cinéma comme à la télévision française. Alors que l'impression d'absence a longtemps prévalu, de plus en plus de films sortent, qui rendent cette affirmation impossible à tenir bien longtemps »¹⁹⁹.

La mémoire est donc de plus en plus sollicitée – il suffit de penser au nombre de publications et de films parus au cours de l'année 2012, lors du cinquantenaire de l'indépendance algérienne –, mais il s'agit toujours de mémoires différentes qui ne parviennent pas à se concilier et dont l'apaisement semble encore lointain : malgré le dépassement du refoulé, il est encore difficile de franchir les obstacles posés par les mémoires elles-mêmes.

Loin d'être victime d'une amnésie collective, la question algérienne est donc présente dans le contexte culturel français, à tel point que l'historien Henry Rousso a parlé d'une phase d'hypermnésie. Dans un article intitulé « Les raisins verts de la guerre

¹⁹⁸ Lire, à titre d'exemple, les articles de Jean-Robert HENRY (« Montrer "L'Algérie et la France" dans les deux pays : les leçons d'une exposition », p. 139-155) et de Jean-Charles JAUFFRET (« Histoire et mémoire : le cas de Montredon-Labessonnié ou le conservatoire de la guerre d'Algérie et des combats de la Tunisie et du Maroc, 1952-1962 », p. 157-172) à l'intérieur du volume d'Éric SAVARESE, *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, op. cit.

¹⁹⁹ Cf. Raphaëlle BRANCHE, « Une impression d'absence. L'Algérie et la guerre d'Algérie au cinéma et à la télévision française depuis 1962 », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, op. cit., p. 114. Voir aussi Jean-Michel FRODON, « Le cinéma et la guerre, très loin de l'épopée », in *Le Monde*, Spécial, 1954-2004. *France, Algérie, mémoires en marche*, 28 octobre 2004, p. 18-20.

d'Algérie »²⁰⁰, publié en 2004, il a identifié les quatre étapes du cycle de la mémoire algérienne (qu'il a mis en comparaison avec le cas de Vichy, en faisant observer les points de contact entre les deux situations) : à une première phase d'« amnistie », nécessaire au dépassement de la crise, qui s'étend de 1962 à 1968, suit une deuxième phase d'« amnésie », pendant laquelle la guerre d'Algérie est absente de l'espace public ; ce n'est que dans un troisième moment, celui de l'« anamnèse », que le passé algérien revient sur la scène publique, pour ensuite s'affirmer définitivement dans la dernière phase, celle de l'« hypermnésie ». Bien que, d'après Henry Rouso, l'anamnèse commence à partir des années 80, c'est surtout dans les deux décennies successives qu'un véritable changement se produit. C'est en effet à l'intérieur de cette phase d'hypermnésie que se déroule la guerre des mémoires dont il est ici question : parmi les conséquences engendrées par cet excès de mémoire, on trouve l'auto-victimisation des groupes, des revendications politiques de plus en plus fortes, un conflit toujours plus accentué entre l'un et l'autre.

La participation aux guerres entre les mémoires algériennes s'inscrit, comme nous l'avons suggéré, dans des processus de construction identitaire que chaque groupe met en place dans le but d'être reconnu en tant que tel²⁰¹. C'est ainsi que « les enjeux mémoriels croisent la question des identités collectives et des mobilisations politiques dédiées à la satisfaction de revendications particulières »²⁰², et c'est là que réside l'élément caractéristique du conflit mémoriel, à savoir l'enjeu « de convertir une mémoire en histoire officielle, via la reconnaissance, par l'État, d'une posture victimaire ou de souvenirs légitimes »²⁰³.

La conversion d'une mémoire spécifique en histoire officielle pose plusieurs problèmes : il s'agit de deux notions différentes, puisque la mémoire est une interprétation subjective et partielle de l'Histoire, et la substitution de celle-ci par celle-

²⁰⁰ Henry ROUSSO, « Les raisins verts de la guerre d'Algérie », in Yves MICHAUD (dir.), *La Guerre d'Algérie (1954-1962)*, Paris, Odile Jacob, Université de tous les savoirs, 2004, p. 127-151.

²⁰¹ Cf. Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique ? », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, op. cit., p. 7-21.

²⁰² Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique ? », art. cit., p. 8.

²⁰³ Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique ? », art. cit., p. 8.

là est dangereuse. Dans le cas algérien, les mémoires particulières ont trop souvent pris la place de l'Histoire, de part et de l'autre de la Méditerranée (là où l'Algérie a mythifié la guerre, la France l'a longtemps déniée), et c'est justement cela qui a provoqué les affrontements mémoriels actuels. La tendance au remplacement de l'Histoire par la/les mémoire(s) est d'ailleurs le résultat d'un renouvellement historiographique important qui s'est produit tout au long des années 80 à la suite de la publication des travaux de Pierre Nora sur les lieux de mémoire (il s'agit de trois tomes publiés sous sa direction entre 1984 et 1992 aux éditions Gallimard). « En privilégiant l'analyse des lieux où s'élaborent les mémoires – affirme Savarese – ce dernier a dirigé la confection d'un travail considérable consistant à répertorier les lieux où se construit patiemment notre *carte mentale* »²⁰⁴. Les mémoires sont ainsi devenues des documents ayant la même valeur que les matériaux historiques, et c'est là le passage capital au niveau historiographique : si, auparavant, elles étaient censées induire en erreur, elles représentent maintenant l'instrument qui pourrait permettre d'émanciper l'Histoire du Pouvoir²⁰⁵. Cela a amené à l'affirmation d'un nouveau genre historiographique, celui de « l'histoire de la mémoire », visant à désigner « la manière dont le passé se décline à une époque donnée, [l]es modalités par lesquelles groupes et individus se l'approprient, le commémorent, l'insèrent dans une vision plus large du présent et de l'avenir »²⁰⁶.

L'attention portée aux mémoires a pourtant déclenché une fragmentation des mémoires elles-mêmes qui, loin de s'apaiser, ont ravivé les conflits d'interprétation, en déclenchant un certain relativisme historique. La transformation des souvenirs d'un groupe particulier en Histoire de tous peut en effet amener à la communautarisation de l'Histoire, ce dont on n'a pas besoin si l'on veut véritablement sortir des oppositions en cours. À cela s'accompagne souvent l'attention croissante consacrée aux témoignages, ce qui instaure – à côté de l'ère de la mémoire – l'ère du témoin²⁰⁷. Dans le cas algérien, les politiques mémorielles particularistes « n'ont pour effet que de prolonger sur le terrain identitaire les séquelles d'une guerre coloniale tragique [...] qui est aussi une guerre civile, car l'ensemble des victimes sont juridiquement des Français »²⁰⁸, et elles

²⁰⁴ Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 114.

²⁰⁵ Cf. Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 114.

²⁰⁶ Henry ROUSSO, « Les raisins verts de la guerre d'Algérie », art. cit., p. 127.

²⁰⁷ Cf. Annette WIEVIORKA, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

²⁰⁸ Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique? », art. cit., p. 18.

présentent, entre autres, « le risque de provoquer une inflation des *postures victimaires* »²⁰⁹. Enfermement identitaire et augmentation des attitudes victimaires sont donc parmi les conséquences de la « sanctuarisation communautaire »²¹⁰ mise en place à travers certains choix politiques.

Comment pourrait-on dès lors éviter ce danger, tout en reconnaissant les processus mémoriels des groupes ? Par la distinction, comme le suggère Éric Savarese, entre ce qui relève du *mémoriel* et ce qui concerne le *politique*, malgré les liens entre les deux, et par l'élaboration d'une histoire de l'Algérie qui ne tienne pas compte uniquement de la période coloniale. Cette histoire critique permettrait de dépasser les limites d'une vision qui ne fait que se polariser en référence à la colonisation :

Ce serait être colonialiste que de les réifier [les Algériens] à leur pur statut de colonisés et de victimes. De même qu'il serait inepte de ne réduire « les Juifs » qu'à une judéité monolithique, les « pieds-noirs » à leur statut d'agents et/ou de fusibles coloniaux, et aussi les « Français » à une essence qui serait elle-même intemporellement coloniale : tous ont eu, aussi, une vie avant la colonie, et en dehors de la colonie, et ils continuent à en avoir une après la colonie. Et cette vie n'est pas marquée tout uniquement que par le postcolonial.²¹¹

L'adoption d'une approche historique de ce type permettrait d'ailleurs d'aboutir à une analyse dépouillée de tout jugement porté sur les différents acteurs impliqués, qu'il s'agisse des Pieds-Noirs, des Juifs ou des Harkis. Cette démarche renouvelée passe également par des choix terminologiques de plus en plus réfléchis et apaisés, comme on l'a vu.

Afin de rendre compte de la complexité de cette histoire, il vaut la peine de s'arrêter sur le statut de la communauté pied-noir, y compris les Juifs d'Algérie dans ce cas-là, une population dont l'hétérogénéité a été dépassée par des stratégies mémorielles mises en place par le groupe lui-même : les Pieds-Noirs constituant une collectivité très

²⁰⁹ Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique? », *art. cit.*, p. 18.

²¹⁰ Benjamin STORA, « Questions historiques autour d'un projet mémoriel », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, *op. cit.*, p. 71.

²¹¹ Éric SAVARESE, « À propos de la guerre des mémoires : les vertus de la médiation scientifique? », *art. cit.*, p. 43-44.

diversifiée (ils ne sont pas seulement d'origine française, mais aussi d'origine espagnole, italienne, maltaise, etc.), ils ont dû (re)construire une mémoire à partager autour de leur présence en Algérie. Ils ont alors inventé la « tradition pionnière »²¹², à savoir une narration de l'histoire algérienne qui leur permettait de s'inscrire dans la lignée de fondateurs qui ont fait prospérer un territoire qu'ils croyaient à l'état sauvage avant leur arrivée. Le récit élaboré par les anciens « Français citoyens » est destiné à rendre possible leur reconnaissance identitaire *post-eventum*, en homogénéisant le groupe pour qu'il apparaisse comme une communauté et en excluant totalement la population colonisée de la narration. C'est ainsi qu'« en faisant disparaître les “indigènes”, c'est toute la question de la relation ou de la situation coloniale qui est absente »²¹³.

La relation avec les « indigènes » est également conditionnée par le rapport exclusif qui lie les Pieds-Noirs à la Métropole, et qui tient les premiers à l'écart : en appliquant la notion freudienne de « roman familial »²¹⁴ au cas algérien, comme l'a fait la politologue Françoise Vergès pour la Réunion²¹⁵, on s'aperçoit de l'attitude des Européens d'Algérie à faire de la Mère-Patrie leur seul point de référence, leur seul parent, à tel point qu'ils se considèrent comme ses véritables enfants. Fiona Barclay, chercheuse à l'Université de Stirling, a ainsi adopté la théorie freudienne pour l'analyse de l'un des films d'André Téchiné, *Les roseaux sauvages* (1994), en soulignant que

within the colonial family romance, the colonial power creates a fiction which substitutes a set of imaginary parents for the real parents of the children, that is to say, the colonized population. In this paradigm metropolitan France is figured as *La Mère-Patrie*, a single, ideal parent associated with whiteness and Europe [...]. The colonial European population, with its fierce love of the mother and devotion to the ideals of the Republic, becomes her children [...]. Onto the

²¹² Éric SAVARESE, « Des récits à l'histoire. Penser la relation coloniale », in Éric SAVARESE (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, op. cit., p. 59.

²¹³ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », art. cit., p. 182.

²¹⁴ Cf. Sigmund FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., 1973 (à l'intérieur du texte, l'un des chapitres est consacré au roman familial des névrosés).

²¹⁵ Françoise VERGÈS, *Monsters and Revolutionaries : Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999.

relationship of continual debt this model projects a dynamic of continuous dependence, for the *Mère-Patrie* is due obedience and respect from her colonial children, who are thus deprived of agency and maintained in a state of permanent infantilization.²¹⁶

Le rapport privilégié que les Pieds-Noirs instaurent avec la Métropole contribue à exclure, dans le récit qu'ils transmettent de l'histoire de l'Algérie, tous ceux qui ne sont pas des Français citoyens. L'attention n'est portée que sur leurs actions et sur leurs contributions en faveur du développement de l'Algérie au nom de la Métropole bien-aimée. Le problème se pose justement ici : une histoire véritablement apaisée doit forcément tenir compte de toutes les composantes du Réel, sans jamais exclure et sans jamais donner une seule vision d'un vécu²¹⁷.

Si, jusqu'à 1962, la production historiographique autour de l'Algérie a été surveillée par la France (selon le paradigme d'une histoire coloniale de la colonisation), c'est l'Algérie (et ceux qui adoptaient son point de vue, y compris en France) qui s'est appropriée la primauté du récit après l'indépendance. Ce changement a produit une fracture sur le plan historiographique, où la France officielle a perdu la position d'énonciation dominante qu'elle détenait en tant que colonisateur. À cela s'est ajoutée par ailleurs l'affirmation d'un autre paradigme, celui de l'anticolonialisme, déjà très actif à l'époque de la guerre d'Algérie, et devenu dominant à partir des années 60 et 70, à tout le moins dans un certain nombre de lieux d'énonciation (médias, université, etc.). Plus tard, dans les années 80, le renouvellement historiographique promu par Pierre Nora a accordé un nouveau statut aux mémoires, en faisant de celles-ci des matériaux historiques à part entière et en engageant les différents groupes franco-algériens à s'investir dans la production de leurs propres récits.

Dans le cas des Pieds-Noirs, Savarese a remarqué une certaine propension à l'égo-histoire (due aussi au fait qu'ils sont souvent restés à l'écart de l'histoire officielle) : la plupart des travaux sur cette communauté reste – encore aujourd'hui – la production des Pieds-Noirs eux-mêmes, partagée entre production militante, production romanesque

²¹⁶ Fiona BARCLAY, « The *pied-noir* colonial family romance in André Téchiné's *Les roseaux sauvages* », in *Expressions Maghrébines*, vol. 12, n°2, hiver 2013, p. 69.

²¹⁷ C'est toujours Éric Savarese qui trace les lignes à suivre pour parvenir à ce résultat, notamment en ce qui concerne la réalisation de projets à visée historiographique et muséographique. Cf. Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », *art. cit.*, p. 175-199.

(dont nous nous occuperons par la suite) et recherches peu ou prou académiques. Parmi ces travaux, il faut distinguer entre ceux qui n'ont qu'une valeur de témoignage et d'autres qui, par contre, ont une valeur scientifique et introduisent parfois des ruptures dans le champ des études historiques. Il reste que, au-delà de ces différences, la réflexion des Pieds-Noirs au sujet de leur histoire s'inscrit à l'intérieur d'un processus de construction d'une identité collective qui, jusqu'à 1962, n'existait que potentiellement. La constitution de la communauté pied-noir, qui dépend justement du processus mémoriel déclenché après l'indépendance, ne s'est produite que plus tard. Il ne faut pas donc tomber dans « la tentation culturaliste » qui amènerait à croire à « l'existence [préalable] d'une culture pied-noir qui aurait servi, dans les années soixante, de point de ralliement ou d'emblème collectif. La construction du Pied-Noir est plutôt le produit d'une stratégie identitaire élaborée en France par des militants associatifs pour transformer plusieurs milliers d'individus en communauté agissante et dotée d'une influence politique »²¹⁸.

Pour une histoire véritablement pacifiée des relations franco-algériennes, qui puisse rendre justice à tous les sujets concernés, il faudrait passer par le rassemblement des perspectives plurielles et par l'acceptation des conséquences et des blessures multiples que le conflit algérien a entraînées :

En matière de guerre d'Algérie, seul un récit historique qui intègre les questions du terrorisme, de la torture, du massacre des harkis et de l'exode des Français d'Algérie est susceptible de préfigurer l'indispensable reconnaissance mutuelle des souffrances ; une reconnaissance mutuelle qui, au-delà de la litanie des horreurs vécues par les Algériens et par les Français, constitue le seul véritable acte mémoriel qui puisse, en pratique, susciter l'apaisement.²¹⁹

Il faut maintenant revenir sur les événements-clés de la guerre d'Algérie, afin de rappeler les raisons du départ des Juifs et des Européens d'Algérie en 1962, celui-ci représentant l'événement fondateur de l'écriture pied-noir.

²¹⁸ Éric SAVARESE, *L'invention des Pieds-Noirs*, op. cit., p. 95.

²¹⁹ Éric SAVARESE, « En finir avec les guerres de mémoires algériennes en France », art. cit., p. 188.

2.3. Le départ des Pieds-Noirs, des Juifs d'Algérie et des Harkis en 1962 : l'Algérie indépendante et le FLN

Avant de retracer l'histoire de l'exil des Européens et des Juifs d'Algérie en 1962 (auquel s'ajoute celui des Harkis), il faut tout d'abord illustrer la relation de ces communautés avec le territoire algérien, afin de comprendre les raisons qui ont transformé ce départ en un véritable traumatisme pour les individus concernés. C'est pour cela qu'on va maintenant se pencher sur les origines de la présence européenne et juive en Algérie, en soulignant les caractéristiques de l'une et de l'autre et en esquissant les dynamiques des relations entre les Européens, les Juifs et les Arabes. Au début, nous reviendrons brièvement sur les caractéristiques de l'espace algérien et de ses populations avant 1830, avec une attention particulière portée aux apports pluriels qui ont marqué le pays.

2.3.1. L'Algérie avant 1830 : un regard sur les Berbères et les Arabes

L'histoire de l'Algérie, et du Maghreb en général, a vu se succéder – dès l'Antiquité et jusqu'à l'époque contemporaine – plusieurs populations, d'où ce qu'on peut considérer comme la richesse et l'hétérogénéité des contributions culturelles qui l'ont toujours caractérisée. Les Berbères sont les populations les plus anciennes parmi les actuels habitants du Maghreb, et peuvent se considérer à ce titre comme les véritables autochtones de l'Afrique du Nord, auxquels se sont progressivement superposées d'autres populations venues des quatre coins de la Méditerranée. Au fil de l'histoire, l'Algérie a été numide, romaine, chrétienne, arabo-musulmane, arabo-andalouse, ottomane, française, avant de redevenir arabe et musulmane. Elle a été ainsi confrontée à plusieurs civilisations, chacune desquelles ayant laissé sa trace dans le pays. L'anthropologue et philosophe Malek Chebel a évoqué, en ouverture de son *Dictionnaire amoureux de l'Algérie*²²⁰, ce foisonnement culturel :

des Grecs prestigieux, tel le mythique Hercule, des bâtisseurs romains (la *legio Augustae*), des théologiens chrétiens dont le fameux saint Augustin, des historiens – Léon l'Africain, Ibn Battouta, Ibn

²²⁰

Malek CHEBEL, *Dictionnaire amoureux de l'Algérie*, Paris, Plon, 2012.

Khaldoun –, des mystiques, des bardes et des prédicateurs musulmans venus convertir les infidèles aux délices d'Allah... Toutes les minorités (régionales, linguistiques, ethniques, sociales) qui composent l'Algérie font désormais partie du kaléidoscope national. Toutes ont gardé leurs croyances ancestrales et leurs modes de vie.²²¹

Dans ce kaléidoscope national, les Berbères constituent la population la plus ancienne. Ils sont partagés en sept groupes différents, parmi lesquels les Kabyles sont majoritaires, suivis d'autres collectivités comme les Chaouias et les Mozabites. On ne connaît pas avec précision leurs terres d'origine ni l'époque de leur installation au Maghreb, bien que plusieurs études célèbres leur aient été consacrées (celle d'Ibn Khaldoun avant tout²²²). D'après l'ethnologue Jean Servier, à l'intérieur de la population berbère du Maghreb, on retrouve « les éléments divers venus de civilisations ayant en commun les céréales nourricières [...]. À cela se sont ajoutés au fil des invasions, des esclaves échappés des Turcs, des déserteurs d'origines diverses ou des naufragés recueillis sur la côte, certains depuis bien longtemps »²²³.

Les groupes berbères sont, dès l'origine, très composites et ils n'ont pas une langue unique en partage : ils ne constituent pas un ensemble berbérophone homogène et leurs dialectes diffèrent l'un de l'autre. Le nom de « Berbères » dérive justement de leur parler, étranger par rapport à tous les autres (l'étymologie du mot renvoie en effet à « barbare », employé par les Grecs pour se référer à des civilisations étrangères dont ils ne comprenaient pas la langue). Jean Servier souligne qu'il s'agit pourtant d'un terme inapproprié, puisque ce n'est pas « le nom qu'un peuple se donne à lui-même, [mais plutôt] une appellation méprisante donnée par un vainqueur à un vaincu ou par un voyageur sûr d'appartenir à une civilisation supérieure »²²⁴.

Dans la confrontation entre les peuples qui se sont installés en Algérie au fil des siècles, les Berbères ont toujours joué un rôle important. Ils ont représenté un interlocuteur auquel toute civilisation a dû se rapporter au moment de son arrivée en Algérie. Même si – comme l'affirme Servier –, « il n'y a pas une nation berbère, au sens

²²¹ Malek CHEBEL, *Dictionnaire amoureux de l'Algérie*, op. cit., p. 12.

²²² Ibn KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduite de l'arabe par le Baron de Slane, Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Paris, P. Geuthner, 1956.

²²³ Jean SERVIER, *Les Berbères*, Paris, PUF, 1990, p. 7.

²²⁴ Jean SERVIER, *Les Berbères*, op. cit., p. 7.

que nous donnons à ce terme de nation depuis deux siècles, [...] il y a la présence d'un peuple, parfois gênante pour le maître du moment »²²⁵, ce qui fait que les Berbères ont constitué, dès le début jusqu'à maintenant, « la trame de l'histoire du Maghreb »²²⁶.

La conquête arabo-islamique et leur conversion à l'islam ont rapproché les Berbères des Arabes, même si les premiers ont toujours voulu garder leurs particularismes. Dès lors, les deux populations ont été souvent mélangées sans distinction, et les Berbères ont parfois été inclus automatiquement dans le groupe des Algériens arabes, malgré leur volonté d'afficher leurs différences. La colonisation française, la guerre d'Algérie et la construction du nouvel État indépendant après 1962 ont représenté des moments-clés pour la (re)définition des rapports entre les Arabes et les Berbères.

Malheureusement, l'histoire de ces faits a souvent été l'objet de relectures idéologiques et partisans, à partir de mémoires pas encore apaisées. On ne peut pas s'attarder ici sur les enjeux des relations arabo-berbères à l'époque contemporaine, mais il est important de remarquer qu'il faut toujours distinguer entre les composantes multiples de la population algérienne, même quand on l'envisage du point de vue 'autochtone'.

²²⁵ Jean SERVIER, *Les Berbères*, op. cit., p. 39.

²²⁶ Jean SERVIER, *Les Berbères*, op. cit., p. 39.

2.3.2. L'arrivée des Européens en Algérie

Avec la colonisation française de l'Algérie, de nouvelles populations s'apprêtent à s'installer dans le pays. On sait bien – il est presque superflu de le rappeler – que l'Algérie a toujours été un territoire spécial par rapport aux autres possessions de l'empire français : conquise en 1830, elle devient bientôt une colonie de peuplement qui connaît un processus rapide d'assimilation territoriale et culturelle à la Métropole.

Après les premiers quatre ans d'occupation partielle et temporaire, l'ordonnance du 22 juillet 1834 ratifie l'assimilation de l'Algérie à la France, en attendant l'extension de ce décret à l'ensemble du territoire algérien en 1841. En 1848, la Constitution républicaine scelle l'appartenance officielle de la colonie au territoire métropolitain, avec la création des départements français d'Algérie. L'Algérie est ainsi divisée en trois provinces : Alger (qui deviendra ensuite le département numéro 91), Oran (92) et Constantine (93), auxquelles s'ajouteront aussi les Territoires du Sud, transformés ultérieurement en départements français du Sahara (94).

À la suite de cette annexion, nombre de colons français (et aussi des Espagnols, des Italiens et des Maltais) viennent occuper les terres algériennes, avec l'intention d'y rester et d'en faire une nouvelle France. Les colons transforment, petit à petit, le visage du pays, pour qu'il évolue dans le sens de ce qu'ils souhaitent : le défrichage de milliers d'hectares de terres permet aux colons de modifier le territoire algérien selon les exigences de leur exploitation.

Le départ des Français pour l'Algérie est encouragé par les institutions françaises et par les autorités ecclésiastiques (favorables à l'entreprise coloniale) tout au long des décennies qui suivent la conquête. En 1871, Mgr Lavigerie – archevêque d'Alger – incite, par exemple, les habitants de l'Alsace et de la Lorraine à s'installer dans les nouveaux départements algériens :

Ici, vous trouverez pour vous, pour vos enfants, pour vos familles, des terres plus abondantes et plus fertiles que celles que vous avez laissées entre les mains de l'envahisseur. [...] Vous pourrez former des villages uniquement composés d'habitants de vos provinces, et où vous conserverez la langue, les traditions, la foi du sol natal.²²⁷

²²⁷

Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, Paris, Stock, 2002, p. 125.

Dans le but d'encourager le processus de peuplement de l'Algérie, les autorités françaises élargissent l'invitation aux autres populations européennes, en leur assurant les terres, les logements et les revenus. Non seulement les Français, donc, mais aussi d'autres populations européennes considèrent le départ pour l'Algérie comme une chance à ne pas rater : c'est ainsi que la nouvelle colonie se peuple d'immigrés européens en provenance de l'Espagne, de l'Italie, de Malte, de la Suisse et de l'Allemagne. Leur nombre connaît une hausse considérable entre les années 70 et les années 80 du XIX^e siècle, comme le montre ce tableau concernant la présence espagnole et italienne :

Espagnols et Italiens en Algérie²²⁸

	<u>1872</u>	<u>1886</u>
Espagnols	71 366	144 530
Italiens	18 351	44 315
Total	89 717	188 845

Les flux migratoires se font de plus en plus réguliers et la natalité augmente, ce qui explique la croissance du nombre d'Européens en Algérie pendant cette période. Après avoir favorisé l'installation des autres Européens, la France s'active pour éviter que la présence de ceux-ci ne dépasse celle des Français. Avec la loi du 26 juin 1889, les étrangers européens présents sur le territoire algérien reçoivent la citoyenneté française, tout comme les Juifs d'Algérie (qui l'avaient déjà reçue en 1870 avec le décret Crémieux, nous y reviendrons).

Les Français d'Algérie sont alors le résultat d'un *melting-pot* qui a rassemblé sous le même drapeau plusieurs populations arrivées du bassin méditerranéen au lendemain de la conquête française de l'Algérie, auxquelles s'ajoute une autre population – celle des Juifs – installée depuis longtemps sur le sol algérien. Voilà les origines de l'hétérogénéité de la communauté qu'on appellera, beaucoup plus tard, les « Pieds-

²²⁸

Daniel LEFEUVRE, « Les Pieds-noirs », in Mohammed HARBI et Benjamin STORA (dir.), *La guerre d'Algérie: 1954-2004, la fin de l'amnésie*, op. cit., p. 268.

Noirs ». Pour plusieurs d'entre eux, le 'rapatriement' en France en 1962 ne sera que la découverte d'un pays qui n'appartenait même pas à leurs ancêtres.

L'assimilation territoriale de l'Algérie est donc suivie d'un travail de francisation (législative et culturelle) concernant la population européenne et juive, alors que les Arabes et les Berbères en sont exclus (au niveau législatif). À la même période que la promulgation du décret Crémieux et de la loi du 26 juin 1889, la France impose à ses colonies le Code de l'indigénat (1887), à savoir un ensemble de dispositions législatives visant à régler le statut juridique des colonisés, un statut inférieur par rapport à celui des colonisateurs. Le Code trouve sa première application en Algérie, où il restera en vigueur jusqu'à l'indépendance du pays, même s'il sera officiellement aboli en 1946. L'application du Code prévoit la distinction entre la catégorie des *citoyens français* et celle des *sujets français* : les premiers sont de véritables citoyens, alors que les deuxièmes ne reçoivent que la nationalité française (pas la citoyenneté) et ne jouissent pas de la plupart des droits politiques. Les citoyens peuvent ainsi exercer leur autorité sur les sujets, alors que ces derniers perdent la majorité de leurs droits et de leurs libertés. Tandis qu'en France les principes de l'égalité et de la fraternité sont de plus en plus encouragés, dans les colonies on applique les règles opposées : la distance entre la théorie du discours républicain et son application effective n'a jamais été si évidente.

Si les autochtones sont exclus de la citoyenneté française, ils sont pourtant impliqués dans un processus d'assimilation culturelle qui voit dans la Métropole le modèle à suivre. Les différents groupes habitant l'Algérie française sont tous concernés, à des niveaux différents, par cette phase d'acculturation qui vise, d'une part, à renforcer l'identité 'française' des Européens et des Juifs, et, de l'autre, à affaiblir l'identité arabo-musulmane des Arabes et des Berbères. La perception identitaire des « Français d'Algérie » se forge justement à partir de l'effort d'acculturation que la France mène en Algérie et qui produit les résultats souhaités : l'Algérie ne représente pour eux qu'un prolongement de la France, et elle est totalement identifiée à la Métropole. Pour les Français d'Algérie, il ne s'agit pas de deux pays différents, mais d'un même grand pays, à l'intérieur duquel ils s'aperçoivent comme des Français à part entière (cette certitude sera violemment mise en question lors de l'arrivée des Pieds-Noirs en France, quand ils seront traités de la même manière que les autres immigrés). Les témoignages recueillis à l'intérieur de la communauté pied-noir par l'ethnologue Michèle Baussant le démontrent très bien :

« Est-ce que les Français nés ici [en France] se posent la question : “Est-ce que je suis français ?” En bien nous, c’était pareil. C’était réglé comme question. Quand on allait en France, j’avais l’impression de venir chez moi et non en touriste. [...] La métropole aussi était mon pays. Tout était collé, ça allait ensemble. Il n’y avait pas de rupture physique ou géographique, on le sentait comme un pays. [...] La mer était un prolongement, la Méditerranée, une grosse rivière, une sorte de frontière naturelle, mais pour nous, elle ne coupait pas le pays » (Lucienne) ; « Mais on se sentait français, on croyait même que l’Algérie, c’était la France, rapporte de son côté Louis. Il y avait un lac entre nous deux, d’ailleurs c’est un argument qui a été repris : [...] la Méditerranée sépare les départements d’Algérie des départements français comme la Seine sépare Paris en deux. C’est une image à laquelle on a cru. »²²⁹

Le processus d’identification avec la Métropole se réalise par la transmission de références exclusivement françaises, au détriment de la culture arabe et berbère, qui restent généralement inconnues aux yeux des Européens d’Algérie. Il est d’ailleurs nécessaire, pour la France, de diffuser l’idée de l’absence d’une culture locale : ce n’est qu’en présentant l’Algérie en tant que *tabula rasa* que l’entreprise de civilisation menée par la France trouve son sens et devient souhaitable et nécessaire, en plus d’être acceptable. Cela confirme l’idée, chez les Européens, que l’Algérie n’existerait pas sans la France : « D’ailleurs, on étudiait l’histoire de France et non l’histoire d’Algérie, pas question. L’histoire d’Algérie, c’est l’histoire d’un pays étranger, c’est pas la nôtre »²³⁰, souligne Louis, l’un des témoins interrogés par Michèle Baussant. Renaud ajoute ensuite que « [...] pour nous, l’Algérie était la France, il n’y avait pas d’ambiguïté, pas d’autres manières de voir les choses »²³¹.

Toujours selon la perspective des ‘immigrés’ européens, l’Algérie n’est pas une colonie et ils ne sont pas des colonisateurs : en tant que département français, le territoire algérien est conçu comme une extension ‘naturelle’ de la Métropole, où ils croient avoir le droit de demeurer. « Mais nous n’étions pas des colonies, nous étions des départements français. [...] C’est une colonie l’Algérie ? Non ! D’un point de vue

²²⁹ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d’exils*, op. cit., p. 119-120.

²³⁰ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d’exils*, op. cit., p. 120.

²³¹ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d’exils*, op. cit., p. 120.

légal, nous n'étions pas une colonie »²³², réplique Éric, tout comme Élisabeth qui tient à préciser : « J'étais jeune, je ne me posais pas de questions. [...] On apprenait vaguement des choses sur l'Algérie. Mais c'était surtout "nos ancêtres les Gaulois". [...] Mais j'étais née en Algérie, on m'avait dit que c'était une province française. Pourquoi je n'y aurais pas cru ? On était là, on était chez nous. C'était une chose évidente et naturelle »²³³. Ils seront obligés de remettre complètement en question leurs convictions lors de l'arrivée en Métropole, où ils s'apercevront qu'ils ont toujours été considérés – par les Français métropolitains – comme des 'colonialistes', auxquels on a attribué la responsabilité totale du conflit algérien. Mais jusqu'à ce moment-là, les Français d'Algérie resteront naïvement convaincus de n'être que des Français à part entière, occupant à bon droit un territoire qui n'était qu'un des départements de la Métropole.

À partir des années 30 et 40, la montée du nationalisme algérien commence pourtant à saper les bases du système colonial. Face à l'essor des revendications indépendantistes, les autorités de l'Algérie française s'apprêtent à changer de stratégie et à remplacer la politique d'assimilation avec un programme basé sur l'intégration. Guy Pervillé a identifié le moment du passage de l'assimilation à l'intégration tout au long des années 40, en particulier en 1944, quand plusieurs réformes ont eu lieu²³⁴. Cette transition ne conduit pas à de véritables changements en ce qui concerne l'autonomie du pays, qui reste tout à fait dépendant de la France, mais introduit un programme politique, économique et social visant à réduire l'écart entre les colonisateurs et les colonisés, dans le but d'éloigner ces derniers du nationalisme. Cet élan réformateur ne donne pas, toutefois, les résultats que la France espère : après plus d'un siècle de colonisation, le passage artificiel de l'assimilation à l'intégration ne suffit pas à contenir les aspirations du peuple algérien à la liberté. Des aspirations dont le général de Gaulle, revenu sur la scène politique en 1958, se rend très bien compte : après avoir manifesté une certaine ambiguïté par rapport à la question algérienne, il se dit favorable à l'autodétermination de l'Algérie contre toute idée de conservation de l'Algérie française.

²³² Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, op. cit., p. 120.

²³³ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, op. cit., p. 120.

²³⁴ Pour une analyse détaillée de la transition de la politique de l'assimilation à celle de l'intégration, voir Guy PERVILLÉ, « La politique algérienne de la France, de 1830 à 1962 », in *Le genre humain*, n°32, été-automne 1997, p. 27-37.

La prise de position exprimée par de Gaulle déclenche la réaction négative des Français d'Algérie, partagés entre déception et colère, jusqu'à aboutir aux actions terroristes de l'OAS qui ensanglanteront l'Algérie et la France entre 1961 et 1962 dans la tentative, ultime et extrême, de 'sauver' une colonie agonisante. L'OAS ne représente qu'une partie de la population européenne – cela doit être précisé afin d'éviter que l'on attribue à toute la population pied-noir des responsabilités qu'elle n'a pas –, mais son intervention accélère le départ des Français d'Algérie, en plus de dégrader la mauvaise image de ceux-ci en Métropole. Les crimes perpétrés par l'OAS constitueront en effet un fardeau de l'histoire qui influencera très négativement l'accueil des Pieds-Noirs en France et leur intégration. Celle-ci se fera de plus en plus difficile, non seulement en raison du trauma de l'exil, mais aussi à cause de la déception à laquelle ils devront faire face.

Afin de se rendre compte de la portée des déplacements qui ont lieu en 1962 entre l'Algérie et la France, il faut tenir compte des données ici recueillies :

Mouvements des Européens entre l'Algérie et la France en 1962²³⁵

	Vers la France
Avril	46 030
Mai	101 250
Juin	354 914
Juillet	121 020
Août	95 578
Septembre	71 020
Octobre	54 162
Novembre	35 540

²³⁵

Daniel LEFEUVRE, « Les Pieds-noirs », in Mohammed HARBI et Benjamin STORA (dir.), *La guerre d'Algérie: 1954-2004, la fin de l'amnésie, op. cit.*, p. 278.

Ces chiffres montrent bien l'ampleur des déplacements qui se produisent pendant les derniers mois du conflit algérien, et qui changeront pour toujours la vie de milliers de Pieds-Noirs et de leurs enfants. Il faut pourtant rappeler qu'une partie de la population pied-noir est restée en Algérie après l'indépendance, ce dont on ne tient pas souvent compte. Pierre Daum a consacré l'une de ses enquêtes les plus récentes aux Pieds-Noirs qui ont fait le choix de ne pas partir et qui ont continué à vivre sur le sol algérien pendant plusieurs années après 1962 ; parmi ceux-ci, certains y sont restés jusqu'aux années 90. Benjamin Stora, dans la préface à *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance* (2012), remarque que le travail de Pierre Daum nous livre une version autre de l'histoire franco-algérienne, « peu connue et dérangeante, mais bien plus conforme à la réalité : deux cent mille Pieds-Noirs sont restés après l'été 1962, finissant leurs jours dans leur pays, ou partant ensuite progressivement au cours des décennies suivantes »²³⁶. Malgré l'importance numérique de cette donnée, ajoute Stora, « bien peu de chercheurs de l'histoire contemporaine algérienne (et je suis de ceux-là !) l'ont jusqu'à présent véritablement souligné »²³⁷.

Pierre Daum s'oppose ainsi à deux idées généralement répandues et admises : la première, selon laquelle les Pieds-Noirs seraient tous partis ; et la deuxième qui voudrait que, à la veille de l'indépendance, il ne leur restait que le choix du départ. Il revient sur les moments fondateurs de l'indépendance algérienne, en soulignant les possibilités de rester en Algérie qui s'étaient présentées pour les Européens et que la plupart de ceux-ci – pour des raisons différentes – n'ont pas considérées comme des solutions pour eux²³⁸.

Même s'il est vrai que les Pieds-Noirs n'ont pas tous quitté l'Algérie, il est toutefois indéniable que leurs conditions de vie ont connu une aggravation remarquable pendant les derniers mois de la guerre, à cause surtout des représailles liées aux actions terroristes de l'OAS. De plus, la position ambiguë adoptée à leur égard par le FLN ne les aidera pas à programmer leur futur dans l'Algérie indépendante, comme nous l'expliquerons par la suite en évoquant la politique d'arabisation et d'islamisation qui

²³⁶ Benjamin STORA, « Préface », in Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 17.

²³⁷ Benjamin STORA, « Préface », in Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 17.

²³⁸ On ne peut pas entrer ici dans les détails des événements qui ont marqué l'indépendance algérienne, mais on renvoie à la première partie du livre de Pierre Daum pour une synthèse efficace (« “La valise ou le cercueil” à l'épreuve des faits », in Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 33-103).

sera mise en place après 1963. Le slogan « La valise ou le cercueil » est peut-être la métaphore excessive d'une atmosphère qui n'était pas si alarmante, mais il représente bien l'esprit du temps.

La perspective proposée par Pierre Daum, qui est sans aucun doute intéressante et insolite, semble pourtant estomper la portée des changements qui se sont produits avec et après la guerre d'indépendance algérienne et qui ont entravé la création d'un pays où les Européens auraient pu facilement trouver leur place. Les témoignages qu'il a recueillis démontrent d'ailleurs que certains d'entre eux sont restés en Algérie en 1962, mais qu'ils l'ont quittée dans les années suivantes, au fur et à mesure que la situation algérienne se compliquait ; ces départs réguliers ont en effet coïncidé avec les passages capitaux de l'histoire de l'Algérie indépendante, en faisant de celle-ci un pays de plus en plus 'algérien' : « [...] les moments de leur départ scandent à chaque fois des étapes cruciales de l'Algérie d'après 1962 : l'adoption d'un Code de la nationalité en 1963, le coup d'État de Boumediene en 1965, la guerre israélo-arabe de 1967, la nationalisation du pétrole en 1971, la fin de l'ère Boumediene, la décennie noire... »²³⁹.

Il faut quand même retenir une considération importante qui se dégage de l'analyse de Daum : les rapatriés ont fait de la thèse de « La valise ou le cercueil » la base de leur discours sur l'Algérie, à savoir l'histoire qu'ils se sont racontée pendant un demi-siècle après l'exil. Ils ont tellement voulu croire à cette vérité qu'ils ont été gênés par un reportage de Daum publié en 2008 dans *Le Monde diplomatique* à propos des Pieds-Noirs restés en Algérie. Dans son travail d'enquête, il s'est basé sur les études précédentes (peu nombreuses, on l'a souligné) qui avaient abordé le sujet : parmi celles-ci, il cite plusieurs fois la thèse de doctorat d'un jeune chercheur de l'époque, Bruno Étienne, qui s'est intéressé, entre 1965 et 1968, aux Européens d'Algérie face à l'indépendance du pays²⁴⁰.

Les travaux scientifiques qui concernent cette partie de l'histoire franco-algérienne, restée à l'ombre des récits officiels, sont pourtant minoritaires, tout comme les films (rares) qui ont défié ce tabou. En ce qui concerne les films, Daum rappelle

²³⁹ Benjamin STORA, « Préface », in Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 20.

²⁴⁰ Bruno ÉTIENNE, *Les Problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb*, Paris, CNRS, 1968. Pierre DAUM tient à préciser que « ce livre est une version moins complète de sa thèse de doctorat, *Les Européens et l'indépendance algérienne*, soutenue le 22 décembre 1965 à l'université d'Aix-en-Provence, sous la direction du Pr Maurice Flory » (*Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 425).

notamment le documentaire *Rester là-bas* (1992) de Dominique Cabrera, *Les deux rives* (2003) de Mustapha Séghier, et *Ils ont choisi l'Algérie* (2007) de Jean Asselmeyer. Quant aux récits littéraires, ils restent totalement l'apanage des rapatriés, ceux-ci ayant publié nombre de livres sur leurs souvenirs algériens²⁴¹.

Parmi les études critiques qui ont proposé de nouvelles pistes de recherche et qui ont mis en évidence la complexité de l'histoire algérienne dans ses aspects les moins explorés – comme c'est le cas pour Pierre Daum – il faut rappeler aussi l'un des ouvrages de l'historien Claude Liauzu : *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*²⁴². Dans ce texte, il aborde, entre autres, le sujet des Européens d'Algérie qui se sont engagés avec les nationalistes algériens pendant la guerre et qui sont parfois restés sur le sol algérien. Dans le but de cerner les réalités restées cachées de l'histoire maghrébine, il retrace les itinéraires de ceux qui ont choisi de franchir les barrières identitaires entre un groupe et l'autre. Il se penche en particulier, pour ce qui nous intéresse ici, sur les parcours des libéraux, des communistes et des chrétiens qui ont pris parti pour l'Algérie algérienne, parmi lesquels Fernand Iveton, Maurice Laban, Henri Alleg et Maurice Audin²⁴³. Ces « passeurs », comme les appelle Claude Liauzu, jouent un rôle central dans la définition des relations (problématiques) entre les sociétés. Les « passeurs » sont du reste représentés encore aujourd'hui par tous les jeunes issus de l'immigration qui cherchent un équilibre entre leurs affiliations plurielles, ce qui démontre l'actualité et la centralité de ces figures dans le monde contemporain. D'hier ou d'aujourd'hui, ils ont beaucoup à nous apprendre, remarque Liauzu :

Ils ont à nous apprendre sur le racisme, qui leur a opposé une différence de nature entre colons et colonisés, et qui puise encore dans cet héritage. Ils ont à nous apprendre aussi sur les limites d'une politique d'assimilation, qui a fait des colonisés non des nationaux mais des sujets, à la fois parce que la réalisation de ce projet a été

²⁴¹ Cf. Jeanine DE LA HOGUE, Simone NERBONNE, *Mémoire écrite de l'Algérie depuis 1950 : les auteurs et leurs œuvres*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1992 ; Abderahmen MOUMEN, *Entre histoire et mémoire. Les rapatriés d'Algérie*, dictionnaire bibliographique, Nice, Gandini, 2003.

²⁴² Claude LIAUZU, *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*, Paris, L'Harmattan, 2000.

²⁴³ Voir, à ce propos, le chapitre IV : « La fin de l'Algérie française et la portée étroite vers l'Algérie algérienne », in Claude LIAUZU, *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*, op. cit., p. 93-122.

empêchée par les oppositions colonialistes, parce qu'elle a été pervertie par une conception ethnique de la nation, et parce qu'elle s'est révélée inadéquate à la pluralité. On n'a peut-être pas assez tiré les conséquences de ce fait : c'est après – et en partie à cause de – la guerre d'Algérie que la pluralité s'impose dans le paysage culturel français. [...]

Les passeurs ont à nous apprendre, aussi, sur les ressorts et les conséquences des fermetures identitaires dans les sociétés dominées. L'Algérie d'aujourd'hui, après la clôture du nationalisme arabe et celle de l'Islam politique, qui l'ont conduite à une impasse destructrice, doit reconnaître sa diversité, qu'elle provienne de l'intérieur d'elle-même, ou qu'elle soit liée aux contacts avec l'Occident.

S'il est vrai que ces contacts caractérisent la « Manche » euro-maghrébine depuis longtemps et que leur ampleur grandit, les passeurs peuvent être vus comme les éléments d'un réseau de liens de plus en plus serrés et étroits.²⁴⁴

L'exemple du passage des intellectuels d'origine européenne vers l'Algérie algérienne montre, tout comme celui des Pieds-Noirs restés dans le pays après 1962, qu'il existe toujours plus d'un seul choix et que les communautés 'algériennes' – Européens, Arabes, Berbères, Juifs, Harkis, etc. – ont été marquées par des poussées divergentes qui ont diversifié les attitudes et les décisions de chaque individu. Pour cette raison, et contre toute analyse manichéenne de l'histoire algérienne, soulignons encore une fois l'hétérogénéité des situations qui se sont produites tout au long des événements algériens, et qui ont fait que les Pieds-Noirs n'ont pas tous été des partisans de l'Algérie française et/ou qu'ils ne sont pas tous partis au moment de l'indépendance.

²⁴⁴

Claude LIAUZU, *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*, op. cit., p. 153-154.

2.3.3. Les Juifs d'Algérie : une présence très ancienne

Pour ceux qui sont partis en 1962, les plus nombreux, l'exil représente pourtant une plaie toujours ouverte : ce n'est pas un effet du hasard si le récit de l'exil occupe une place remarquable à l'intérieur de la production littéraire pied-noir, on le verra avec l'analyse des textes d'Alain Vircondelet, jeune garçon au moment du départ d'Algérie (alors qu'Albert Bensoussan choisit plutôt de revenir sur les moments heureux de son enfance algérienne, l'exil restant un moment capital pour son parcours biographique et littéraire).

Avant d'illustrer les conditions et les conséquences de cet exil, il faut s'arrêter sur l'autre communauté concernée par cet événement : les Juifs d'Algérie qui, comme on le sait, font partie des 'Français d'Algérie'. Avec eux, nous évoquerons également les Harkis, obligés de fuir le pays pour échapper aux vengeances du FLN. Ce sera l'occasion d'élucider les causes qui ont fait du départ de ces groupes un choix nécessaire, rendu indispensable par la nouvelle tournure prise par l'État algérien lors de l'indépendance.

Par rapport à la communauté des Européens d'Algérie, les Juifs constituent un groupe encore plus enraciné, d'un point de vue historique et culturel, dans le territoire algérien : leur présence est très ancienne, et précède aussi bien l'arrivée de la religion chrétienne que celle de l'islam. Benjamin Stora retrace l'histoire des Juifs au Maghreb, en soulignant que

la présence juive en Berbérie centrale commence au XI^e siècle a.v. J.-C. au moment où Phéniciens et Hébreux installent des comptoirs sur le pourtour méditerranéen. Présence renforcée par la suite par des contingents venus de Palestine fuyant le despotisme de Sésac I^{er} (empereur égyptien, 950 av. J.-C.) puis celui de Titus (empereur romain, 40-81) qui, en 70, détruisit Jérusalem.²⁴⁵

La religion juive est donc parmi les premières à être présente. La conversion des tribus berbères au christianisme et l'avènement ultérieur de l'islam contribuent à limiter le poids du judaïsme, mais sans jamais l'effacer : tout au long du processus

²⁴⁵

Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006, p. 11.

d'islamisation qui concerne le pays à partir du VII^e siècle, et même après, les Juifs restent en Algérie, constituant une composante minoritaire très bien inscrite à l'intérieur du pays. Le groupe des Juifs algériens connaîtra d'ailleurs une extension pendant le XV^e siècle, à la suite de l'arrivée des Juifs d'Espagne – les Sépharades –, obligés de fuir l'Inquisition. De la même manière, des Juifs italiens de Livourne s'installent sur les côtes algériennes pendant le gouvernement turc d'Alger (du XVI^e au XIX^e siècles), pour prendre part aux échanges commerciaux entre les deux rives de la Méditerranée.

L'intégration des Juifs d'Algérie est facilitée par l'adoption de la langue arabe et du statut de *dhimmis* qui les concerne : la *dhimma* est une espèce de contrat qui garantit l'hospitalité et la protection aux fidèles des religions révélées habitant dans des pays musulmans. Les *dhimmis* doivent respecter la prédominance de l'islam et accepter toute une série de restrictions destinées à limiter l'influence des religions minoritaires et à éviter toute conversion possible d'un musulman à celles-ci. Les principes qui régissent la *dhimma*, avec ses composantes à la fois protectrices et discriminatoires, résultent de l'ensemble de lois et de pratiques coutumières recueillies dans le « Pacte d'Umar », rédigé par le calife Umar II en 717 : il s'agit d'un traité conclu entre le calife et les monothéistes non musulmans après la première conquête islamique. À ce texte s'ajoutent d'autres prescriptions complémentaires, regroupées dans un décret voulu par le calife Jafar al-Mutawakkil en 850.

Parmi les limitations concernant les *dhimmis* en Algérie, l'historien Richard Ayoun rappelle, par exemple, celles qui empêchent la construction de synagogues et d'églises plus hautes que les mosquées, tout comme celles qui interdisent les prières trop bruyantes²⁴⁶. Les Juifs doivent en outre porter des vêtements spécifiques, afin d'être reconnaissables ; ils ne peuvent pas circuler après six heures du soir, à moins qu'ils ne possèdent une autorisation spéciale ; ils n'ont pas le droit de fréquenter les mêmes lieux que les Musulmans, à l'exception du bazar ; ils doivent céder la droite aux Musulmans qu'ils rencontrent dans la rue, en signe de respect. Bien que protégés, donc, les Juifs d'Algérie sont relégués dans une condition plus basse, et en tout cas à l'écart, par rapport aux Musulmans.

²⁴⁶

Cf. Richard AYOUN, « Les Juifs d'Algérie. De la *dhimma* à la naturalisation française », in *Les Temps modernes*, 34^e année, n°394 bis (« Le second Israël. La question sépharade »), 1974, p. 146-161. Pour une analyse générale du statut des Juifs dans les territoires islamiques, voir les travaux de Bernard LEWIS : *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Calman-Lévy, 1986 ; « L'Islam et les non-Musulmans », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n°3-4, 1980, p. 784-800.

En ce qui concerne leur composition sociale et leur position économique, la plupart d'entre eux vivent dans la misère, sauf quelques riches familles qui jouissent de plusieurs privilèges. À la veille de la conquête française, la communauté juive d'Algérie se présente partagée en deux groupes principaux : les *megorashim* (« ceux de l'extérieur ») et les *toshavim* (« les indigènes »). Les premiers, « descendants de la bourgeoisie hispano-portugaise, occupent jalousement, avec le lignage livournais, les hautes sphères de la société »²⁴⁷, alors que les deuxièmes représentent le plus grand nombre des Juifs d'Algérie, « avec un mode de vie traditionnel mêlant le Judaïsme et la culture arabo-berbère très imprégnée du mysticisme de l'Islam. Ils ont intégré [...] des croyances et des coutumes analogues à celles de leurs voisins musulmans [...]. Ils parlent d'ailleurs aisément le turc, l'arabe et le berbère »²⁴⁸. Il s'agit donc de deux groupes différents, bien qu'ils partagent la même religion et la même aspiration au changement (aspiration sur laquelle la France jouera, afin de s'assurer leur soutien pour la réalisation du projet colonial).

Avec l'arrivée des Français, un changement important se produit pour la communauté juive : au fur et à mesure que l'Empire ottoman se désintègre – avec une aggravation inévitable des conditions de vie des Juifs algériens, qui sont de plus en plus marginalisés –, la France se propose d'améliorer leur situation et de les favoriser par rapport aux Arabes. Les réactions des Juifs face à la conquête française sont diverses, même si la plupart d'entre eux se rangent du côté des Français et se réjouissent de la capitulation de l'Empire ottoman. Les Français sont accueillis comme des libérateurs à Alger et à Oran, alors que les Juifs offrent leur soutien aux Arabes dans la région de Constantine et dans le Sud algérien. Mais ce ne sont que deux cas isolés : la colonisation française parvient à créer dans le territoire algérien « un modèle d'occupation complètement nouveau qui a fracturé les relations intercommunautaires déjà fortement fissurées par le déclin turc »²⁴⁹.

Cette fracture est aussi favorisée par les Juifs de France qui, devenus citoyens français en 1789, souhaitent le même sort pour leurs homologues algériens. Ils contribuent de façon déterminante à la francisation des Juifs algériens, en les poussant à s'habiller à l'européenne, à parler français, à se rapprocher des mœurs de la Métropole.

²⁴⁷ Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, op. cit., p. 28.

²⁴⁸ Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, op. cit., p. 30.

²⁴⁹ Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, op. cit., p. 42.

Un Consistoire central est fondé en 1845 à Alger, à Oran et à Constantine, selon le modèle du Consistoire central israélite de France. L'action du Consistoire est dirigée par plusieurs rabbins arrivés de France avec l'intention d'améliorer les conditions de vie des Juifs algériens et de les « civiliser » en les assimilant à la Métropole. Comme le remarque Benjamin Stora, « la France colonise l'Algérie, le Judaïsme français "colonise" le Judaïsme algérien, tandis que les musulmans se réfugient dans leurs anciennes institutions »²⁵⁰.

Les rabbins français réussiront dans leur projet, à l'aide de l'État français qui contribuera à mener à bien la francisation des Juifs d'Algérie : avec la promulgation du décret Crémieux en 1870, ils deviennent des citoyens français. Le décret s'inscrit à l'intérieur d'une série d'ordonnances concernant le statut de l'Algérie et des Algériens. Il a été fermement voulu par Adolphe Crémieux, ministre de la Justice de l'époque et avocat juif né en France en 1796 :

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

N°136. – Décret qui déclare citoyens français les Israélites indigènes de l'Algérie.

24 Octobre 1870.

Le gouvernement de la Défense nationale décrète :

Les Israélites indigènes des départements de l'Algérie sont déclarés citoyens français ; en conséquence, leur statut réel et leur statut personnel seront, à compter de la promulgation du présent décret, réglés par la loi française, tous droits acquis jusqu'à ce jour restant inviolables. Toute disposition législative, tout décret, sénatus-consulte, règlement ou ordonnance contraires sont abolis.

Fait à Tours, le 24 octobre 1870.

Signé :

Ad. Crémieux,

L. Gambetta,

Al. Glais-Bizoin,

L. Fourichon.

La promulgation de ce texte représente un moment décisif dans l'histoire des rapports entre les Juifs et les Arabes d'Algérie. La fin du régime de la *dhimma* et

²⁵⁰

Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, op. cit., p. 48.

l'assimilation – juridique et culturelle – des Juifs à la Métropole change pour toujours les rapports intercommunautaires établis jusqu'à ce moment-là. L'amélioration de leurs conditions de vie, garantie par la France avec nombre de privilèges afin de s'assurer leur soutien, éloigne inévitablement les Juifs du reste de la population autochtone. En outre, l'accession des Juifs d'Algérie à la citoyenneté française est perçue par les autres Algériens comme une trahison, ce qui les rapprochera des ennemis français (d'où la nécessité de leur départ en 1962, avec les autres Pieds-Noirs).

Les conséquences d'une telle assimilation se manifestent aussi au niveau intracommunautaire : la classe dirigeante juive algérienne craint l'éloignement des traditions religieuses et l'introduction d'un modèle laïc français qu'ils jugent comme dangereux. À partir de 1870, la communauté juive algérienne s'adapte en effet aux modes de vie européens et change ses habitudes sociales et vestimentaires : le taux de natalité connaît une diminution considérable, les femmes obtiennent plus d'autonomie, l'instruction des enfants (en français, bien évidemment) devient de plus en plus importante aux yeux des parents, les vêtements à l'européenne remplacent les tenues traditionnelles. Cela s'accompagne d'une crise spirituelle profonde, celle que l'establishment religieux craignait. Richard Ayoun constate à ce propos que « l'émancipation s'accompagne d'une assimilation à une culture et une civilisation laïques qui détachent les Israélites d'Algérie de leur communauté, dont ils ignorent le plus souvent les vraies valeurs. Certains même, pensent que pour être totalement français, ils doivent désertir le Judaïsme »²⁵¹. Finalement, c'est l'identité des Juifs algériens qui change. Leur statut sera souvent jugé comme ambigu, comme le souligne Dominique Schnapper dans la présentation d'une exposition qu'on leur a consacrée au Musée d'art et d'histoire du Judaïsme de Paris en 2012 : « indigènes par leur culture traditionnelle et leur ancienne présence, français par leur nationalité [...] et, bientôt, français par l'adoption, parfois enthousiaste, de la langue et de la culture françaises, par l'invocation des valeurs républicains »²⁵², ils ne parviendront pas à se défaire des signes de cette ambiguïté (notamment lors du début de la guerre d'indépendance algérienne, comme on le verra).

Si la francisation des Juifs suscite de vives réactions en Algérie, il en est de même pour la Métropole : le décret Crémieux n'obtient pas le soutien unanime de la société

²⁵¹ Richard AYOUN, « Les Juifs d'Algérie. De la dhimma à la naturalisation française », *art. cit.*, p. 161.

²⁵² Anne-Hélène HOOG (dir.), *Juifs d'Algérie*, Paris, Skira Flammarion, 2012, p. 12.

française. L'extrême-droite ne s'abstient pas de manifester son désaccord, et plusieurs vagues d'antisémitisme concernent aussi bien la France que l'Algérie, en particulier en 1897 et en 1930. Stora rappelle par exemple que, à Alger, lors de l'Affaire Dreyfus, plusieurs hommes politiques français demandent l'abrogation du décret Crémieux ; ou encore que, lors des élections politiques à Oran en 1930, plusieurs candidats font de l'antisémitisme l'un des points principaux de leurs programmes²⁵³. À la veille de la Deuxième Guerre Mondiale, la situation se détériore. L'extrême-droite ne cesse pas de demander l'abrogation du décret Crémieux, jusqu'à l'obtenir en 1940, sous le régime de Vichy, par l'application de ces mesures :

Mesures applicables aux Juifs indigènes algériens.

Loi portant abrogation du décret Crémieux.

Le décret du 24 octobre 1870 est abrogé en ce qu'il règle les droits politiques des Juifs indigènes des départements de l'Algérie et les déclare citoyens français.

Art. 2. – Les droits politiques des Juifs indigènes des départements de l'Algérie sont réglés par les textes qui fixent les droits politiques des indigènes musulmans algériens.

Art. 3. – En ce qui concerne leurs droits civils, le statut réel et le statut personnel des Juifs indigènes des départements de l'Algérie restent réglés par la loi française.

Art. 4. – Les Juifs indigènes des départements d'Algérie qui ayant appartenu à une unité combattante pendant les guerres 1914-1918 et 1939-1940 auront obtenu le Légion d'Honneur ou la Croix de Guerre, conserveront le statut politique des citoyens français.

Art. 5. – Ce statut pourra être conservé par décret contresigné par le Garde des Sceaux, Ministre Secrétaire d'État à la Justice, et par le Ministre Secrétaire d'État à l'Intérieur, aux Juifs indigènes des départements de l'Algérie qui se seront distingués par des services rendus au pays.

Art. 6. – La présente loi est applicable à tous les bénéficiaires du décret du 24 octobre 1870 et à leurs descendants.

²⁵³

Pour une présentation plus détaillée des vagues antisémites en Algérie, voir Benjamin STORA, *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, op. cit., p. 57-60.

Art. 7. – Le présent décret sera publié au « Journal Officiel » et exécuté comme loi de l'État.

Fait à Vichy, le 7 octobre 1940.

Par le Maréchal de France, Chef de l'État français, Ph. Pétain.

Le Garde des Sceaux, Ministre Secrétaire d'État à la Justice, Raphaël Alibert.

Le Ministre Secrétaire d'État à l'Intérieur, Peyrouton.

Le 7 octobre 1940, quelques jours après la promulgation de la loi du 3 octobre portant sur le statut des Juifs et légalisant l'antisémitisme du gouvernement du Maréchal Pétain, le ministre Marcel Peyrouton abroge ainsi le décret Crémieux. À cela s'ajoute toute une série de lois discriminatoires qui limitent radicalement la liberté des Juifs d'Algérie. La communauté juive reste traumatisée par cette décision qui lui dénie, d'un jour à l'autre, la citoyenneté française et les avantages qu'on leur avait accordés à partir du siècle précédent (ce traumatisme est souvent évoqué par Albert Bensoussan dans ses œuvres). Les représentants des institutions juives s'adressent au Maréchal Pétain en revendiquant leur fidélité à la France et leur attachement à l'Algérie française, mais leurs appels restent sans réponse. Dans l'une des lettres écrites au Maréchal par les rabbins d'Algérie, ils affirment en effet que « l'exercice des droits de citoyen comporte non seulement des droits, mais aussi des devoirs. Si le décret d'abrogation du 7 octobre 1940 nous retire nos droits, nous conservons nos devoirs. Nous les accomplirons. Tous, comme par le passé, animés du seul souci de la Grandeur de la France ». Pourtant, rien ne changera pour les Juifs d'Algérie pendant trois ans. Ce n'est qu'en 1943, une année après le débarquement anglo-américain en Afrique du Nord, que le décret Crémieux entrera à nouveau en vigueur.

Le choc résultant de la perte de la citoyenneté française est si grand que même Jacques Derrida, souvent réticent à rappeler ses années algériennes, ne se soustrait pas au récit de cet événement traumatisant : aussi bien dans *Circonfession* (1993) que dans *Le monolinguisme de l'autre* (1996), il décrit les troubles liés à cet épisode. Il y évoque le moment où, en 1942, il est chassé du lycée de Ben Aknoun (lui, « un petit Juif noir très arabe qui n'y comprenait rien »²⁵⁴), et il revient sur les responsabilités de la France face aux Juifs d'Algérie pendant Vichy :

²⁵⁴

Jacques DERRIDA, *Circonfession*, op. cit., p. 57.

Et si un jour tel ou tel individu s'est vu retirer la citoyenneté *elle-même* [...], cela est-il jamais arrivé à un groupe en tant que tel ? [...]

Je parle d'un ensemble « communautaire » (une « masse » groupant des dizaines ou des centaines de milliers de personnes), d'un groupe supposé « ethnique » ou « religieux » qui, en tant que tel, se voit un jour privé de sa citoyenneté par un État qui, dans la brutalité d'une décision unilatérale, la lui retire sans lui demander son avis et sans que *ledit groupe recouvre aucune autre citoyenneté. Aucune autre.*

Or, j'ai connu cela. Avec d'autres, j'ai perdu puis recouvré la citoyenneté française. Je l'ai perdue pendant des années sans en avoir d'autre. Pas la moindre, vois-tu. Je n'avais rien demandé. Je l'ai à peine su sur le moment, qu'on me l'avait enlevée [...]. Et puis, un jour, un « beau jour », sans que j'ai une fois de plus rien demandé, et trop jeune encore pour le savoir d'un savoir proprement politique, j'ai retrouvé ladite citoyenneté. [...]

Tel fut en effet le cas « sous l'Occupation », comme on dit.

Oui, « comme on » dit, car en vérité, c'est une légende. L'Algérie n'a jamais été *occupée*. Je veux dire que si elle a jamais été occupée, ce ne fut certainement pas par l'Occupant allemand. Le retrait de la citoyenneté française aux Juifs d'Algérie, avec tout ce qui s'ensuivit, ce fut le fait des seuls Français. Ils ont décidé ça tout seuls, dans leur tête, ils devaient en rêver depuis toujours, ils l'ont mis à l'œuvre tout seuls.

J'étais très jeune à ce moment-là, je ne comprenais sans doute pas très bien – déjà je ne comprenais pas très bien – ce que *veut dire* la citoyenneté et la perte de la citoyenneté. Mais je ne doute pas que l'exclusion – par exemple hors de l'école assurée aux jeunes Français – puisse avoir un rapport à ce trouble de l'identité dont je te parlais il y a un instant.²⁵⁵

La blessure liée à la perte de la citoyenneté marquera pour toujours les Juifs d'Algérie, à cause justement du sens profond que ce statut avait pour eux : non seulement une acquisition juridique, mais surtout une appartenance culturelle, linguistique, identitaire.

²⁵⁵

Jacques DERRIDA, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit., p. 33-35.

Un troisième exil, comme le dirait Stora, se profile enfin pour la communauté juive. Après s'être éloignés de leur univers familial en s'assimilant à la Métropole en 1870, après avoir été bannis de la communauté française en 1940, un exode définitif les attend en 1962 : le départ d'Algérie, à la suite de l'indépendance du pays.

Au moment du déclenchement du conflit algérien, en 1954, la position des Juifs est particulièrement incertaine²⁵⁶ : tout d'abord, ils ne s'attendent pas au commencement d'une véritable guerre, ils n'y sont pas préparés, pas plus que les autres Français d'Algérie. Ils ne peuvent d'ailleurs pas imaginer ni accepter l'idée d'une Algérie qui ne soit plus française, où ils seraient à nouveau soumis aux règles de la *dhimma*. Ils souhaiteront donc, jusqu'au dernier moment, le maintien de l'Algérie française, la seule condition qui puisse garantir les privilèges dont ils jouissent.

Dans les premiers temps, ils empruntent pourtant la voie de la prudence et du silence, sans jamais s'aligner contre la France (à quelques exceptions près²⁵⁷), mais en réclamant plus de droits pour la population musulmane. On n'assiste pas, au début, à une prise de position officielle de la part de la communauté juive en faveur d'une formation ou de l'autre. Là où des formes d'engagement se manifestent, elles ne sont qu'individuelles.

La situation change cependant tout au long du conflit : après 1960, à la suite des déclarations du Général de Gaulle envisageant la possibilité de l'autodétermination de la colonie, les Juifs d'Algérie optent ouvertement pour le maintien de l'Algérie française. Ils s'éloignent ainsi des Juifs métropolitains, ceux-ci s'étant rangés du côté de la gauche française favorable à l'indépendance algérienne.

Entre 1961 et 1962, un nouveau scénario se profile. La mort du chanteur juif Raymond Leiris (connu sous le nom de Cheikh Raymond), assassiné par un Algérien musulman à Constantine en juin 1961, s'accompagne de violentes manifestations du FLN dans les villes à prédominance juive, auxquelles s'ajoutent les actions terroristes de l'OAS. Alarmés par l'aggravation des événements, ils se préparent à quitter pour

²⁵⁶ Pour une analyse détaillée de la position des Juifs d'Algérie pendant le conflit, voir Benjamin STORA, « L'impossible neutralité des Juifs d'Algérie », *art. cit.*, p. 287-316 ; et aussi Richard AYOUN, « Les Juifs d'Algérie pendant la guerre d'indépendance », in *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France* (Dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie »), n°29/1, 1^{er} semestre 1996, p. 15-27.

²⁵⁷ Lire, par exemple, l'histoire de Daniel Timsit, Juif engagé avec le FLN: Jean LALOUM, « Portrait d'un Juif du FLN », in *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France* (Dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie »), *op. cit.*, p. 65-71.

toujours le pays, avec la masse d'Européens qui se disposent à faire de même. Comme ces derniers, ils sont eux-aussi effrayés par les attentats de l'OAS, par l'insécurité générale qui règne dans les villes algériennes, par la peur de tout perdre, par l'attitude ambivalente du FLN à leur égard.

L'Algérie voit ainsi partir, en quelques mois, la plus grande partie de sa communauté juive, installée au pays depuis longtemps. Le départ des Juifs pendant cette période-là ne concerne pas seulement l'Algérie, mais aussi d'autres pays arabo-musulmans : tout au long des années 1945-1970, le monde arabo-musulman perd par émigration la majorité de ses Juifs. Comment se phénomène se produit-il ? Plusieurs facteurs déterminent la fin de la coexistence judéo-arabe dans ces pays : l'émancipation progressive des Juifs – qui les a graduellement soustraits au régime de la *dhimma* –, l'essor du nationalisme arabe et sa confusion progressive avec une arabisation culturelle en parallèle avec une islamisation, le sionisme et le conflit arabo-israélien sont parmi les causes qui ont mis fin à la présence juive en terre arabe.

L'historien français Georges Bensoussan, d'origine marocaine, a récemment consacré un travail colossal (965 p.) à ce sujet : dans *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1850-1975*²⁵⁸, il examine plus d'un siècle d'histoire juive à l'intérieur de cinq pays arabes qu'il juge particulièrement représentatifs. Le Maroc, la Libye, l'Égypte, l'Irak et le Yémen sont au centre de ses analyses, conduites à partir des archives de l'A.I.U. (l'Alliance Israélite Universelle, fondée en France en 1860 dans le but de favoriser la scolarisation des Juifs d'Orient). Il est important de s'attarder sur ce texte, en raison de plusieurs facteurs : tout d'abord, parce qu'il nous permet de situer l'histoire des Juifs algériens par rapport à celle des Juifs des autres pays du monde arabo-musulman, en élargissant ainsi le contexte dont il est ici question ; ensuite, parce qu'il s'agit d'un livre qui favorise plusieurs occasions de réflexion – nous verrons lesquelles ; enfin, parce que c'est un texte tout récent, ce qui démontre une fois de plus l'intérêt que ce sujet suscite chez les intellectuels contemporains.

Bien que l'étude de l'auteur soit riche en documents et en témoignages de l'époque, son travail pose quelques problèmes. Il faut en premier lieu remarquer l'absence de références spécifiques à un pays comme l'Algérie qui est, pourtant, particulièrement emblématique du sort du peuple juif dans le contexte arabo-musulman.

²⁵⁸ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, Paris, Tallandier, 2012.

Même si la communauté juive du Maroc était plus nombreuse, le cas algérien constitue un exemple significatif, en raison du décret Crémieux et du changement des relations intercommunautaires après l'arrivée des Français. Pourquoi donc l'auteur n'a-t-il pas envisagé le cas algérien ? Est-ce que l'Algérie était trop 'spéciale' – à savoir trop française et trop peu arabe – pour être inscrite parmi les autres pays dont il s'est occupé ? Est-ce qu'il aurait finalement considéré que l'Algérie était, comme on le disait à l'époque coloniale, 'la France' ?

Le choix de ne pas inclure l'Algérie à l'intérieur de ce travail (sinon à travers quelques renvois sporadiques) est insolite, tout comme celui de mélanger – sans les distinctions nécessaires – les contextes marocain, libyen, égyptien, irakien et yéménite.

Dans la note liminaire qui ouvre son livre, Georges Bensoussan précise qu'« en dépit de ses dissemblances, divergences et particularités, le monde arabo-musulman constitue une unité de civilisation »²⁵⁹ et qu'« en son sein, la place des communautés juives a connu un sort globalement semblable »²⁶⁰. Le sort des communautés juives dans le monde arabo-musulman a été similaire – elles sont presque toutes parties après la deuxième moitié du XX^e siècle, nous l'avons dit –, mais leurs histoires ont été différentes selon les pays et selon les époques. Le monde arabo-musulman, unifié sous le signe de l'Islam, constitue par ailleurs une réalité socio-politique extrêmement hétérogène, traversée par des événements historiques différents, ce dont il faut tenir compte quand on travaille sur l'histoire des Juifs en pays arabes. Ces derniers représentent eux-mêmes un groupe (ou, mieux, des groupes) très composite(s), aussi au niveau social : il n'y a pas seulement les élites juives – sur lesquelles se concentre souvent l'attention des historiens –, mais aussi la classe moyenne et la classe la plus pauvre, auxquelles Georges Bensoussan n'hésite pas à s'intéresser (c'est l'un des mérites de son texte).

Bien que son préambule soit riche en bonnes intentions, son étude pose également d'autres problèmes : dans le but de retracer les causes qui sont à l'origine du départ des Juifs du monde arabe, il se propose de revenir sur la coexistence de ces communautés sans vouloir reprendre le mythe – très répandu – d'un âge d'or où les Juifs et les Arabes auraient vécu une longue idylle ; mais il ne veut pas non plus céder à la facilité du

²⁵⁹ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 13.

²⁶⁰ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 13.

mythe opposé, celui de l'enfer que les Juifs auraient subi, en tant que *dhimmis*, dans les pays arabes.

Poussé par le désir de dévoiler une partie de l'histoire juive restée souvent cachée, Georges Bensoussan veut démonter ces mythes à l'aide de plusieurs documents d'archive, notamment ceux de l'A.I.U. : il souligne qu'il s'agit de témoignages partiels et partiaux qui disent seulement une facette de la vérité, et pourtant il y a recours tout le temps, comme source principale de sa documentation. Il ne veut pas céder « à la religion de l'archive, matériau premier de l'histoire, mais matériau suspect parce que les faits observés (et rapportés) sont déterminés par "l'acte d'observation" »²⁶¹, et néanmoins il risque parfois de le faire. Il se sert en effet des archives de l'Alliance pour insister sur la condition d'infériorité et de domination à laquelle sont soumis les Juifs du monde arabe : la plupart des témoignages cités ne font que souligner cet aspect, ce qui amène Georges Bensoussan à proposer – tout au long du livre – l'image du Juif d'Orient comme celle d'un dominé.

Le discours de l'auteur s'articule constamment autour du schéma dominant-dominé, là où l'Arabe est le dominant (pour Georges Bensoussan, la culture arabo-musulmane est indissociable de la culture de l'esclavage et de la soumission) et le Juif est le dominé. Il insiste en particulier sur les fondements culturels de l'oppression dans la culture arabe, puisque ceux-ci expliqueraient le sort mauvais du peuple juif dans ces territoires. Il arrive ainsi à mettre en question la perspective méthodologique, à son avis réductrice, adoptée par Edward Saïd dans *Orientalisme* : Saïd ne se serait intéressé qu'au regard de l'Occident sur l'Orient, sans interroger les mécanismes de domination à l'intérieur du monde arabo-musulman. Dans certains passages, le texte de Bensoussan devient alors un véritable procès à ce que l'auteur appelle la « *dhimmitude* », à savoir la manifestation première du système d'assujettissement dans les pays arabo-musulmans.

Tout cela contrevient, encore une fois, aux intentions qu'il a exprimées en ouverture du livre : Bensoussan affirme ne pas vouloir tomber dans le mythe de l'enfer que les Juifs d'Orient auraient vécu – parce qu'il sait qu'il s'agit d'une vérité partielle –, mais il ne fait que le confirmer tout au long de son texte, même si les témoignages dont il se sert ne vont pas tous dans cette direction. Pour corroborer sa thèse, l'auteur

²⁶¹ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 18.

s'appuie également sur plusieurs extraits du roman *La statue de sel* d'Albert Memmi²⁶², où l'écrivain tunisien évoque la condition de minorisation vécue par les Juifs du monde arabe (« Au milieu du XX^e siècle, Memmi dit à voix haute ce que dans l'intime de son être chaque Juif oriental sait de sa condition »²⁶³, écrit Bensoussan).

Il faut toutefois souligner que, dans d'autres passages du livre, Georges Bensoussan adopte une position plus nuancée, où il reconnaît la complexité d'une réalité qui ne peut pas être figée dans une analyse dichotomique : « La réalité est plus complexe, faite d'étrangeté et de familiarité, de cousinage parfois fraternel et *en même temps* d'un mépris de plomb. C'est une réalité difficile à saisir que celle d'un monde où la symbiose est proche et où les communautés demeurent distinctes [...] »²⁶⁴. Ce tableau plus nuancé semble beaucoup plus véridique que les images irrémédiablement négatives dont le livre est parsemé.

Sa thèse principale ne change pourtant pas : dès que les Juifs d'Orient commencent à s'émanciper, grâce à la *Haskala* et aux colonisations européennes – et aussi grâce à l'action de l'A.I.U. –, leur présence dans le monde arabo-musulman devient de plus en plus problématique. La *Haskala*, courant de pensée juive qui s'inspire des Lumières et qui se répand en Europe au XVIII^e siècle, arrive aussi chez les Juifs d'Orient, en favorisant chez eux une prise de conscience de leur condition et un désir d'amélioration. Cette évolution s'affirmera encore plus à partir du XIX^e siècle, quand les puissances européennes, parties à la conquête du monde arabe, promouvront la montée des élites juives pour s'en assurer le soutien. Le travail de l'Alliance Israélite Universelle, « cette voix juive d'Occident décidée à désaliéner les juifs d'Orient, précisément parce qu'elle ne les enferme pas dans une essence d'humanité au rabais »²⁶⁵, semble avoir été décisif à cet égard. Bien que le ton des maîtres de l'Alliance, chargés de l'éducation des enfants des Juifs d'Orient, soit parfois méprisant et eurocentrique à l'égard de cette culture 'autre', leur action s'est révélée essentielle pour l'évolution des communautés juives. Selon la grille de lecture proposée par Georges Bensoussan, à l'origine du départ des Juifs il y aurait justement l'impossibilité,

²⁶² Albert MEMMI, *La statue de sel*, Paris, Corrêa, 1953.

²⁶³ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 227.

²⁶⁴ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 255.

²⁶⁵ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, op. cit., p. 263.

pour les Arabes, d'accepter cette émancipation : « La modernité, consentie ou forcée, modifie le regard arabe sur le Juif. Depuis toujours méprisé, il devient peu à peu le rival »²⁶⁶. C'est ainsi qu'il explique, donc, la fin du monde des Juifs d'Orient :

Si ce monde semble avoir sombré corps et biens avec le conflit israélo-arabe, en réalité le naufrage avait eu lieu bien avant, quand les sociétés juives s'étaient heurtées à l'archaïsme du monde arabe dont elles se sentaient de plus en plus éloignées par l'alphabétisation, la modernisation, voir par une occidentalisation encore timide. D'autant qu'au fur et à mesure de son émancipation, confrontée au nationalisme arabe, l'existence juive était vue comme un *empêchement d'être*.²⁶⁷

Cette dernière assertion, située dans le contexte algérien – auquel nous allons maintenant revenir –, est assez discutable : l'émancipation des Juifs d'Algérie a eu lieu bien avant leur départ d'Algérie (1870-1962 est le temps qui s'écoule entre le décret Crémieux et leur exil), et pendant tout ce temps-là ils n'ont pas constitué, pour les Algériens arabes, un « *empêchement d'être* ». Ils se sont éloignés de la communauté arabe et ils se sont idéalement rapprochés de la France, on l'a vu, mais les raisons de leur départ en 1962 ne résident pas dans leur émancipation précédente : elles demeurent plutôt dans l'appui inconditionnel qu'ils ont fini par donner à la France lors de la guerre d'indépendance. Jusqu'au dernier moment du conflit, le Front de Libération Nationale fera appel à la communauté juive pour qu'elle se range du côté du peuple algérien. Au-delà de toutes ses contradictions internes, sur lesquelles nous nous attarderons plus tard, le FLN considérera les Juifs comme une partie intégrante du peuple algérien, ce qui est à retenir dans le cadre d'une narration de l'histoire algérienne qui soit véridique et complète.

Il est donc important de s'arrêter sur les positions prises par le FLN face aux Européens et aux Juifs d'Algérie pendant le conflit, en décrivant ainsi les multiples facettes du nationalisme algérien. Lors de sa constitution, en 1954, le FLN – né du précédent CRUA (Comité révolutionnaire pour l'unité et l'action) et doué d'une branche armée représentée par l'ALN (Armée de libération nationale) – fait connaître

²⁶⁶ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975, op. cit.*, p. 244.

²⁶⁷ Georges BENSOUSSAN, *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975, op. cit.*, p. 814.

ses objectifs et son programme. Les nationalistes diffusent ainsi un manifeste, composé de trois parties : tout d'abord, ils y affirment la nécessité d'entreprendre une guerre de libération nationale pour mettre fin au système colonial et, donc, à la misère du peuple algérien ; ils y décrivent les moyens auxquels le FLN aura recours dans le but d'obtenir l'indépendance ; ils y établissent les garanties assurées à la France, nécessaires pour aboutir à une paix négociée²⁶⁸. L'État algérien sera reconstruit « dans le cadre des principes islamiques », mais les Français pourront y rester en tant qu'étrangers ou en tant qu'Algériens s'ils adoptent la nationalité algérienne. « Le respect de toutes les libertés fondamentales sans distinction de race et de confession » est d'ailleurs assuré. À l'intérieur du manifeste, adressé au peuple algérien, on peut en effet lire que :

[...] Nous considérons avant tout qu'après des décades de lutte, le mouvement national a atteint sa phase de réalisation. En effet, le but d'un mouvement révolutionnaire étant de créer toutes les conditions d'une action libératrice, nous estimons que, sous les aspects internes, le peuple est uni derrière le mot d'ordre d'indépendance et d'action et, sous les aspects extérieurs, le climat de détente est favorable pour le règlement des problèmes mineurs, dont le nôtre, avec surtout l'appui diplomatique de nos frères arabo-musulmans. [...]

Pour préciser, nous retraçons ci-après, les grandes lignes de notre programme politique :

BUT : L'Indépendance nationale par :

- 1) La restauration de l'État algérien souverain, démocratique et social dans le cadre des principes islamiques.
- 2) Le respect de toutes les libertés fondamentales sans distinction de race et de confession.

OBJECTIFS INTÉRIEURS :

- 1) Assainissement politique par la remise du mouvement national révolutionnaire dans sa véritable voie et par l'anéantissement de tous les vestiges de corruption et de réformisme, cause de notre régression actuelle.
- 2) Rassemblement et organisation de toutes les énergies saines du peuple algérien pour la liquidation du système colonial.

²⁶⁸

Proclamation du FLN du 1^{er} novembre 1954. Le texte intégral est disponible sur : <http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/1nov54.htm> (dernière consultation le 11.08.2014).

OBJECTIFS EXTÉRIEURS :

- Internationalisation du problème algérien.
- Réalisation de l'Unité nord-africaine dans le cadre naturel arabo-musulman.
- Dans le cadre de la charte des Nations Unies, affirmation de notre sympathie à l'égard de toutes nations qui appuieraient notre action libératrice.

MOYENS DE LUTTE :

Conformément aux principes révolutionnaires et compte tenu des situations intérieure et extérieure, la continuation de la lutte par tous les moyens jusqu'à la réalisation de notre but. [...]

EN CONTREPARTIE :

- 1) Les intérêts français, culturels et économiques, honnêtement acquis, seront respectés ainsi que les personnes et les familles.
- 2) Tous les Français désirant rester en Algérie auront le choix entre leur nationalité et seront de ce fait considérés comme étrangers vis-à-vis des lois en vigueur ou ils opteront pour la nationalité algérienne et, dans ce cas, seront considérés comme tels en droits et en devoirs.
- 3) Les liens entre la France et l'Algérie seront définis et feront l'objet d'un accord entre les deux puissances sur la base de l'égalité et du respect de chacun.

Algérien ! Nous t'invitons à méditer notre charte ci-dessus. Ton devoir est de t'y associer pour sauver notre pays et lui rendre sa liberté ; le Front de libération nationale est ton front, sa victoire est la tienne.

Quant à nous, résolus à poursuivre la lutte, sûrs de tes sentiments anti-impérialistes, nous donnons le meilleur de nous-mêmes à la patrie.

Quelques années après, au début de 1960 encore, Ferhat Abbas – membre du FLN et leader nationaliste – s'adresse directement aux Européens d'Algérie, en leur demandant de soutenir la cause de l'autodétermination et en leur assurant une place dans le pays indépendant qui verra le jour :

Européens d'Algérie,
[...]

L'Algérie est le patrimoine de tous. Depuis plusieurs générations, vous vous dites Algériens ! Qui vous conteste cette qualité ? Mais en devenant votre pays, l'Algérie n'a jamais cessé d'être le nôtre. Comprenez-le !

[...]

L'Algérie aux Algériens, à tous les Algériens, quelle que soit leur origine. Cette formule n'est pas une fiction. Elle traduit une réalité vivante, basée sur une vie commune.

Européens d'Algérie,

Dans la République algérienne que nous édifierons ensemble, il y aura de la place pour tous, du travail pour tous. L'Algérie nouvelle ne connaîtra ni barrière raciale, ni haine religieuse. Elle respectera toutes les valeurs, tous les intérêts légitimes.

[...]

Nous voulons que vous participiez à cette édification. Votre adhésion honnête et sincère à l'autodétermination vous en offre le moyen

[...].²⁶⁹

Bien que le FLN ait promis, dans ces proclamations et dans d'autres déclarations publiques, plusieurs garanties aux Européens (et aux Juifs) restant en Algérie, il n'hésite pas à mettre en place des actions violentes contre la population pied-noir, dans l'urgence de faire face aussi au terrorisme de l'OAS. En particulier, dans les derniers mois du conflit et même lors de la fête pour l'indépendance, le 5 juillet 1962, les Européens deviennent la cible de massacres aveugles qui soumettent cette population à la terreur et lui imposent quasiment la nécessité d'un départ immédiat. C'est à ce moment que le slogan « La valise ou le cercueil » fait son apparition sur les murs des villes algériennes. Parallèlement, un projet politique d'arabisation et d'islamisation du pays anime les intentions des dirigeants nationalistes, projet qui sera effectivement mis en œuvre tout de suite après la guerre, en confirmant l'exclusion des Pieds-Noirs à l'intérieur de ce programme. Les conditions pour rester en Algérie n'existent plus pour eux, et ils en deviennent de plus en plus conscients : « C'était définitif, ça n'était pas un voyage, c'était imposé. Ça n'était pas un choix, ça n'est pas pareil. [...] Je savais que

²⁶⁹

Appel lancé par Ferhat Abbas le 17 février 1960, largement repris par la presse et par la radio de l'époque. Cf. Pierre DAUM, *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, op. cit., p. 40-50. Daum cite ce texte à partir de la thèse de doctorat de Bruno ÉTIENNE, *Les Européens d'Algérie et l'indépendance algérienne*, 1965, t. I, p. 271-272.

c'était un départ, un vrai. Je suis restée inerte, comme devant une grande catastrophe dont on ne se relève pas »²⁷⁰, affirme Renée, interviewée par Michèle Baussant, en se rappelant de son départ d'Algérie.

Face à la communauté juive, le FLN adopte une stratégie spécifique : en 1956, après le Congrès de la Soummam, les nationalistes algériens s'adressent directement au grand rabbin d'Alger et aux responsables de la communauté israélite dans le but de s'appuyer sur la composante juive pour s'en assurer le soutien. Dans cette lettre, ils demandent au peuple juif de manifester son appartenance à la nation algérienne à travers le support à la cause indépendantiste, en raison du passé commun qui les rapproche et au nom d'un futur de fraternité à réaliser entre les deux groupes. Voilà un extrait de cet appel qui revient sur le passé des Juifs d'Algérie dans l'espoir de les convaincre de s'engager pour l'Algérie indépendante, dans laquelle il leur serait réservé une place privilégiée.

Appel à nos compatriotes israélites (octobre 1956)

« Le Front de libération nationale qui dirige depuis deux ans la Révolution anticolonialiste pour la libération nationale de l'Algérie estime que le moment est venu où chaque Algérien d'origine israélite, à la lumière de sa propre expérience, doit, sans aucune équivoque, prendre parti dans cette grande bataille historique. Le FLN, représentant authentique et exclusif du peuple algérien, considère qu'il est aujourd'hui de son devoir de s'adresser directement à la communauté israélite pour lui demander d'affirmer d'une façon solennelle son appartenance à la nation algérienne. [...]

« Sans vouloir remonter très loin dans l'Histoire, il nous semble malgré tout utile de rappeler l'époque où les Juifs, moins considérés que les animaux, n'avaient même pas le droit d'enterrer leurs morts. [...] Exactement à la même époque, l'Algérie était le refuge et la terre de liberté pour tous les Israélites qui fuyaient les inhumaines persécutions de l'Inquisition. Exactement à la même époque, la communauté israélite avait la fierté d'offrir à sa patrie algérienne, non seulement des poètes, mais aussi des consuls et des ministres. [...]

« C'est parce que le FLN considère les Israélites algériens comme les fils de notre patrie qu'il espère que les dirigeants de la communauté

²⁷⁰

Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, op. cit., p. 315.

juive auront la sagesse de contribuer à l'édification d'une Algérie libre et véritablement fraternelle. [...]

« Salutations patriotiques. Quelque part en Algérie, le 1^{er} octobre 1956. »²⁷¹

Cet appel est suivi d'autres tracts avec un contenu similaire, qui seront diffusés tout au long du conflit. Jusqu'au dernier moment, à la veille de l'indépendance, le FLN invite les Juifs à s'éloigner des Européens (et de l'OAS en particulier), en leur promettant solidarité et parité de droits dans l'Algérie indépendante (promesse dont la réalisation était quand même assez improbable, en raison des projets d'arabisation et d'islamisation voulus par les nationalistes).

Les exhortations du FLN restent pourtant sans réponse, la communauté juive ne prenant pas officiellement parti pour la cause algérienne. Cette neutralité apparente, derrière laquelle se cache en réalité la défense de l'Algérie française, ne les aide pas au moment de l'indépendance : le choix d'ignorer délibérément les appels du FLN ne fait que rendre encore plus nécessaire leur départ. Dans les semaines qui précèdent l'indépendance, la plus grande partie de la communauté juive prend le chemin de l'exil, soit 130 000 personnes environ ; au mois d'octobre 1962, il en reste 25 000 dont 6 000 à Alger ; en 1971 on en trouve encore un millier, alors qu'en 1982 on peut en compter à peine 200 ; à partir des années 90, il n'y a presque plus de Juifs en Algérie²⁷².

La majorité des Juifs d'Algérie choisit de s'établir en France, en s'ajoutant ainsi aux milliers d'Européens qui, au début des années 60, débarquent sur les côtes françaises. Dès lors, ils seront en effet de plus en plus assimilés à la population pied-noir. En France, les Juifs et les Pieds-Noirs s'efforceront de s'identifier avec la population métropolitaine, tout en gardant un lien intime avec leur pays natal.

L'arrivée des Juifs d'Algérie contribue par ailleurs à modifier la structure sociale du judaïsme français, en particulier en ce qui concerne les rapports entre Ashkénazes et

²⁷¹ Le texte est rapporté dans son intégralité par Benjamin STORA dans son article, « L'impossible neutralité des Juifs d'Algérie », *art. cit.*, p. 300-301.

²⁷² Ces données sont fournies par Benjamin STORA dans *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, *op. cit.*, p. 167-171. Stora renvoie aussi au texte d'Aïssa Chenouf sur la présence juive dans l'Algérie indépendante (Aïssa CHENOUF, *Les Juifs d'Algérie, 2000 ans d'existence*, Alger, Éditions El Maarifa, 1999).

Sépharades, en faisant de la communauté juive française la plus grande d'Europe²⁷³ (rappelons que les Ashkénazes représentent la branche « allemande » du peuple juif, à savoir le judaïsme de l'Europe septentrionale, alors que les Sépharades appartiennent à la branche « espagnole », c'est-à-dire au judaïsme méditerranéen). Les Juifs algériens choisissent l'exil en France au lieu de l'émigration en Israël, alors que les sionistes souhaitent leur 'retour' dans la terre des aïeux (nous approfondirons, à ce propos, la diversité de pensée qui éloigne Albert Bensoussan de la thèse sioniste).

Avant de décrire les conditions dans lesquelles se produit l'exil de la population européenne et juive d'Algérie, il faut introduire un aspect qu'on a laissé dans l'ombre jusqu'à maintenant et qui est pourtant important : la réaction de l'opinion publique française face aux 'événements' d'Algérie. D'une certaine façon, la guerre d'Algérie donne aussi lieu à des combats en France, aussi bien au niveau idéologique qu'au niveau militaire : une partie des intellectuels français s'engagera en faveur de la fin du conflit, voire, plus explicitement, en faveur d'une victoire du FLN, alors que les immigrés algériens soutiendront pour la plupart, à des degrés divers, le FLN à travers les réseaux que celui-ci avait organisés en Métropole²⁷⁴.

Pendant que le FLN fait appel aux Européens et aux Juifs d'Algérie, les Français métropolitains commencent graduellement à s'intéresser à la question algérienne. Cela se produit notamment à partir de 1956 : à la suite des rappels d'avril et mai concernant environ 200.000 soldats disponibles²⁷⁵, les Français prennent conscience de la gravité de la situation algérienne, avec une augmentation de l'intérêt pour le sort de l'Algérie dans les années suivantes. La bataille d'Alger, en 1957, et la publication, en 1958, de *La*

²⁷³ Cf. Henry ROUSSO, « Les raisins verts de la guerre d'Algérie », *art. cit.*, p. 130. Voir, entre autres, la synthèse de Michel ABITBOL sur ce sujet : « La Cinquième République et l'accueil des Juifs d'Afrique du Nord », in Jean-Jacques BECKER et Annette WIEVIORKA (dir.), *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Lévi, 1998, p. 287-327.

²⁷⁴ Pour approfondir ce sujet, voir : Raphaëlle BRANCHE, Sylvie THÉNAULT (dir.), *La France en guerre, 1954-1962 : expériences métropolitaines de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Autrement, 2008.

²⁷⁵ Guy PERVILLÉ, « Dossier-document sur *La guerre sans nom* : appelés et rappelés pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962. Un film de Bertrand Tavernier et Patrick Rotman », Société Neuf de Cœur, 1992. L'article est aussi disponible sur : http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=96 (dernière consultation le 23.11.2014).

Question d'Henri Alleg²⁷⁶ – que nous allons présenter – témoignent de la recrudescence de la violence en Algérie et bouleversent la Métropole.

À partir des opérations de 'maintien de l'ordre' et de 'pacification' voulues par le gouvernement français, plusieurs actions très violentes sont déclenchées par les militaires dans le but de démanteler et de détruire le FLN. À ces mesures s'ajoutent également la déclaration de l'état d'urgence dans certains arrondissements algériens à partir de 1955, ainsi que la promulgation de la loi de 1956 relative aux pouvoirs spéciaux en Algérie. Tout cela favorise l'affirmation d'une 'légalité d'exception', à l'intérieur de laquelle le recours à la torture devient presque systématique.

Si, jusqu'à 1956 et 1957, la torture n'est utilisée qu'occasionnellement, elle devient ensuite une pratique habituelle, adoptée notamment par les *Détachements Opérationnels de Protection* (DOP), à savoir une structure militaire semi-clandestine liée aux forces armées françaises²⁷⁷. Lors de la bataille d'Alger, la torture devient l'instrument privilégié que le général Jacques Massu et la division parachutiste adoptent pour obliger les militants du FLN à parler (dans le film *La battaglia di Algeri*, de 1966, le cinéaste italien Gillo Pontecorvo a reconstruit très fidèlement le rôle que la torture a joué dans la stratégie militaire des Français²⁷⁸). La torture est d'ailleurs 'nécessaire' aux militaires français non seulement pour détruire les réseaux du FLN, mais aussi pour terroriser la population algérienne et empêcher ainsi tout soutien aux nationalistes. Les mêmes actions sont mises en place aussi en Métropole pour affaiblir le soutien que les immigrés algériens apportent aux leaders du FLN.

²⁷⁶ Henri ALLEG, *La Question*, Paris, Minuit, 1958. Lors de la mort d'Henri Alleg, le 17 juillet 2013, l'avocat Roland Rappaport a retracé l'histoire du manuscrit et de ses saisies. Cf. Roland RAPPAPORT, « *La Question* d'Henri Alleg, histoire d'un manuscrit », in *Le Monde*, 24.07.2013, article disponible sur : http://www.lemonde.fr/livres/article/2013/07/24/la-question-histoire-d-un-manuscrit_3452592_3260.html (dernière consultation le 24.11.2014).

²⁷⁷ L'historienne Raphaëlle BRANCHE a consacré la plus grande partie de ses recherches au sujet de la torture pendant la guerre d'Algérie. Voir, à titre d'exemple, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962*, Paris, Gallimard, 2001. On peut également citer l'historienne Sylvie THÉNAULT, spécialiste du système juridique pendant la guerre d'indépendance algérienne. Voir, par exemple, *Une drôle de justice. Les magistrats dans la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2001. Elles ont écrit ensemble un article intitulé « Justice et torture à Alger en 1957 : apports et limites d'un document », in Dominique BORNE, Jean-Louis NEMBRINI et Jean-Pierre RIOUX (dir.), *Apprendre et enseigner la guerre d'Algérie et le Maghreb contemporain*, Actes de la DESCO (Direction de l'enseignement scolaire du ministère de l'Éducation Nationale), Université d'été octobre 2001, Versailles, CRDP, 2002, p. 44-56.

²⁷⁸ Gillo PONTECORVO, *La battaglia di Algeri*, Igor Film / Casbah Film, 1966, 121 min.

Le recours à la torture devient si systématique qu'il ne peut plus rester inaperçu. La presse française commence à en parler, poussée surtout par les témoignages déchirants qui arrivent des torturés, des rappelés et des déserteurs : *France Observateur*, *L'Express*, *Témoignage Chrétien*, *Le Monde*²⁷⁹ se mobilisent pour dévoiler ce qui se passe en Algérie, mais le gouvernement n'hésite pas à censurer la publication d'articles et de textes jugés dangereux pour l'image de la France. Les Éditions de Minuit, qui publient le témoignage dramatique des tortures qu'Henri Alleg a subies de la part de ses compatriotes en Algérie, dénoncent ouvertement le scandale et contribuent ainsi au réveil des consciences françaises. Henri Alleg, membre du parti communiste et ancien directeur d'*Alger Républicain* (quotidien d'opposition interdit en 1955), avait été arrêté et ensuite séquestré à El-Biar par les parachutistes, pendant un mois, en 1957. De cette expérience traumatique naît *La Question*, livre-vérité où il revit l'atrocité des tortures subies :

Dans l'immense cri de douleur qui jaillit de toutes les cellules au moment où le bourreau vint chercher les condamnés, comme dans le silence absolu, solennel, qui lui succéda, c'est l'âme de l'Algérie qui vibrat. Il pleuvait et des gouttes s'accrochaient, brillantes dans le noir, aux barreaux de ma cellule. Tous les guichets avait été fermés par les gardiens, mais nous entendîmes, avant qu'on le bâillonne, l'un des condamnés crier : « Tahia El Djezaïr ! Vive l'Algérie ! »²⁸⁰

Sans jamais perdre sa droiture et sa dignité, il parvient à trouver la force de résister et de raconter. Dans la préface, Jean-Paul Sartre célèbre la valeur du témoignage courageux d'Henri Alleg, grâce auquel la vérité a été finalement dévoilée :

la « question » n'est pas inhumaine ; c'est tout simplement un crime ignoble et crapuleux, commis par des hommes contre des hommes et que les autres hommes peuvent et doivent réprimer. L'inhumain n'existe nulle part, sauf dans les cauchemars qu'engendre la peur. Et

²⁷⁹ Cf. Anne SIMONIN, « Les Éditions de Minuit et les Éditions du Seuil », in Jean-Pierre RIOUX et Jean-François SIRINELLI (dir.), *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991, p. 219-245.

²⁸⁰ Henri ALLEG, *La question*, suivi de Jean-Paul SARTRE, *Une Victoire*, Lausanne, La Cité-éditeur, 1958, p. 93.

justement le calme courage d'une victime, sa modestie, sa lucidité nous réveillent pour nous démystifier : Alleg vient d'arracher la torture à la nuit qui la couvre ; approchons-nous, pour la regarder au grand jour.²⁸¹

Regarder la torture au grand jour, avec le risque d'en rester aveuglé, est ce que la classe intellectuelle française s'apprête à faire, notamment après la publication de *La Question* et des livres qui ont suivi celui-ci. Malgré le risque d'être censuré, l'éditeur Jérôme Lindon des Éditions de Minuit fait publier aussi, entre 1958 et 1959, deux autres livres sur la torture : *L'Affaire Audin*²⁸², écrit par l'historien Pierre Vidal-Naquet qui reconstitue ce qui s'est passé lors de la disparition mystérieuse du mathématicien Maurice Audin à Alger, et *La Gangrène*²⁸³, un recueil de témoignages qui racontent les violences perpétrées en Métropole pendant la même période. La publication de ces livres permet au non-dit d'émerger et aux intellectuels de s'interroger. Les intellectuels, les artistes et les universitaires parviennent à s'engager publiquement en 1960, quand beaucoup d'entre eux rédigent et signent la *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie*, mieux connue comme *Le Manifeste des 121*. Le texte doit être publié en septembre-octobre 1960 dans le magazine *Vérité-Liberté*, cahier d'information sur la guerre d'Algérie, et dans la revue de Sartre *Les Temps modernes*, mais il est d'emblée censuré. *Le Monde* en annonce toutefois la parution et publie la liste des signataires. *Le Manifeste* est par contre publié à l'étranger, dans la revue italienne *Tempo Presente* et dans le périodique allemand *Neue Rundschau*.

Parmi les cent vingt et un signataires, on peut citer par exemple Jean-Paul Sartre, André Breton, Simone de Beauvoir, Michel Butor, Marguerite Duras, Nathalie Sarraute, Françoise Sagan, Jérôme Lindon, Pierre Vidal-Naquet et François Maspero. Le grand absent est Albert Camus : après les polémiques liées à son intervention lors de la remise

²⁸¹ Henri ALLEG, *La question*, suivi de Jean-Paul SARTRE, *Une Victoire*, op. cit., p. 106. On a préféré se référer à l'édition suisse, où Sartre intervient à la fin du récit d'Henri Alleg avec un commentaire intitulé *Une Victoire*. Dans l'édition française, publiée par Minuit, Sartre ouvre le volume avec une préface.

²⁸² Pierre VIDAL-NAQUET, *L'Affaire Audin*, Paris, Minuit, 1958.

²⁸³ Béchir BOUMAZA, Mustapha FRANCIS, Benaïssa SOUAMI (et. al.), *La Gangrène*, Paris, Minuit, 1959.

du Prix Nobel de littérature en 1957 – où sa réponse à un étudiant d’origine algérienne, qui l’interrogeait sur la lutte du FLN, a été mal interprétée²⁸⁴ –, il choisit le silence.

Voilà les extraits les plus saillants du *Manifeste des 121* :

Ni guerre de conquête, ni guerre de défense nationale, ni guerre civile, la guerre d’Algérie est peu à peu devenue une action propre à l’armée et à une caste qui refusent de céder devant un soulèvement dont même le pouvoir civil, se rendant compte de l’effondrement général des empires coloniaux, semble prêt à reconnaître le sens.

C’est, aujourd’hui, principalement la volonté de l’armée qui entretient ce combat criminel et absurde, et cette armée, par le rôle politique que plusieurs de ses hauts représentants lui font jouer, agissant parfois ouvertement et violemment en dehors de toute légalité, trahissant les fins que l’ensemble du pays lui confie, compromet et risque de pervertir la nation même, en forçant les citoyens sous ses ordres à se faire les complices d’une action factieuse et avilissante. Faut-il rappeler que, quinze ans après la destruction de l’ordre hitlérien, le militarisme français, par suite des exigences d’une telle guerre, est parvenu à restaurer la torture et à en faire à nouveau comme une institution en Europe?

[...]

La cause du peuple algérien, qui contribue de façon décisive à ruiner le système colonial, est la cause de tous les hommes libres.²⁸⁵

²⁸⁴

Le journaliste Philippe Lançon rappelle l’histoire de ce malentendu dans un article intitulé « Camus, cet étrange ami », publié dans le quotidien *Libération* le 2 janvier 2010 : « Lors d’une rencontre avec des étudiants suédois, un étudiant arabe lui reproche, à lui le natif d’Algérie, son silence sur ce qui s’y déroule. [...] À l’étudiant, il répond : “*En ce moment, on lance des bombes dans les tramways d’Alger. Ma mère peut se trouver dans un de ces tramways. Si c’est cela la justice, je préfère ma mère.*” Dans le compte rendu du *Monde*, cette phrase devient : “*Je crois à la Justice, mais je défendrai ma mère avant la Justice.*” Puis la rumeur en fait ce qu’on n’a plus jamais cessé d’entendre : “*Entre la justice et ma mère, je choisis ma mère.*” Belle histoire de téléphone arabe à propos d’une phrase jamais dite, et dont la signification est tout autre : Camus n’opposait pas la justice à sa terre natale, mais dénonçait, en situation, le terrorisme ». (L’article est disponible sur : http://www.liberation.fr/culture/2010/01/02/camus-cet-etrange-ami_602169 ; dernière consultation le 24.11.2014). C’est ce que rappelle aussi Alain Vircondelet dans la biographie qu’il a consacrée à Albert Camus (Cf. Alain VIRCONDELET, *Albert Camus, fils d’Alger*, Paris, Fayard, 2010).

Le rôle des maisons d'édition, Minuit en particulier (mais aussi Maspero), a été très important, sinon fondamental, pour la mobilisation de l'opinion publique française en faveur de la cause algérienne. Les consciences françaises ont été réveillées et les intellectuels n'ont pas hésité à s'engager. Deux ans après la signature du *Manifeste des 121*, la guerre d'Algérie se terminera et l'Algérie pourra finalement se dire indépendante. Épuisée par huit ans de guerre et par les blessures liées à la perte de son empire colonial, la France devra alors faire face à un autre problème : l'arrivée de milliers d'Européens et de Juifs d'Algérie qui, en 1962, s'apprêtent à quitter le pays pour 'revenir' en France.

L'exil des Européens et des Juifs se fait dans des conditions dramatiques : l'urgence de tout quitter et le nombre très élevé des personnes impliquées rendent les conditions du départ difficiles, les heures d'attente pour l'achat des billets sont angoissantes et les rapports entre les gens se font de plus en plus agressifs. De plus, ils se trouvent à devoir quitter leurs biens les plus aimés en Algérie. Dépouillés de tout ce qui leur appartient au plus profond, ils s'apprêtent ainsi à faire face au voyage sans retour qui les amènera en Métropole. De son côté, la France cherche à freiner le flux migratoire, n'étant pas en mesure de faire face à l'arrivée des milliers de Pieds-Noirs. Lors de leur venue en Métropole, le seul souci des hommes politiques français est d'atténuer l'image négative de ce rapatriement forcé en proclamant qu'il s'agit tout simplement d'un déplacement massif de vacanciers.

Ce déplacement pourrait très bien s'inscrire dans le cadre des migrations forcées, comme l'a suggéré Guy Pervillé lors d'une journée d'étude consacrée aux exodes d'Algérie (Université de Toulouse-Le Mirail, 19 mai 2003), cela en raison du fait que le départ des Français d'Algérie s'apparente aux « migrations dans lesquelles les causes répulsives sont plus déterminantes et décisives que les causes attractives : expulsion massive d'un groupe humain par un État, ou fuite des membres pour sauver leur vie ou leur liberté, ou pour échapper à des conditions de vie jugées insupportables »²⁸⁶.

²⁸⁵ Le texte intégral de la *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie* est disponible sur : <http://www.liberation.fr/cahier-special/1998/01/12/algerie-manifeste-des-121-declaration-sur-le-droit-a-l-insoumission-dans-la-guerre-d-algerie> 544819 (il a été publié par Jean-François Sirinelli le 12 janvier 1998 sur le site du quotidien *Libération*. Dernière consultation le 24.11.2014).

²⁸⁶ Guy PERVILLÉ, « Compte-rendu de la journée d'étude du 19 mai 2003 sur les exodes d'Algérie », in *Cahier d'histoire immédiate* (revue publiée par le GRHI – Groupe de

Consciente de l'impossibilité de continuer à vivre dans un État qui, sous peu, changerait définitivement, cette population n'a d'autre choix que l'exil. Elle n'est pas la seule : le même destin attend les Harkis, nous allons bientôt le rappeler. Un autre mouvement d'émigration se déroule par ailleurs après la décolonisation, mais celui-ci n'est pas forcé : la migration, elle aussi considérable, des Algériens (arabes et berbères) vers la France. Abdelmalek Sayad a consacré une grande partie de son travail à une étude sociologique minutieuse des mouvements migratoires de l'Algérie à la France, même avant 1962 (il suffit de penser à *L'immigration ou le paradoxe de l'altérité* et à *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*²⁸⁷, auxquels, ne pouvant pas l'aborder ici, nous renvoyons pour une analyse détaillée du sujet).

Quant aux Harkis, souvent restés en marge des narrations officielles, leur situation est encore plus compliquée et dramatique, surtout en ce qui concerne leur sort après l'arrivée en France : doublement refusés, aussi bien de la part de l'Algérie que de celle de la France, ils ont été longtemps oubliés, jusqu'à ce que leurs enfants aient pris la parole et aient revendiqué, eux aussi, une place dans la mémoire franco-algérienne. Des études sur l'histoire des Harkis ont ainsi commencé à être publiées, telle que celle de Mohand Hamoumou – fils de Harki – qui a écrit, en 1993, un ouvrage intitulé *Et ils sont devenus harkis*²⁸⁸. Des recherches sociologiques consacrées aux enjeux identitaires chez les enfants des Harkis ont aussi vu le jour, comme celle de Régis Pierret, *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*²⁸⁹. Dans la préface à ce texte, le sociologue Michel Wieviorka, que nous avons déjà longuement cité dans le premier chapitre, pose un problème important au niveau du lexique : le mot « harki » n'est pas neutre et renvoie à une classification relevant de la guerre d'indépendance algérienne ; bien qu'on continue à y recourir, il ne serait donc plus adéquat de représenter cette population dans le contexte de la France post-coloniale. Michel Wieviorka se demande en effet :

Recherche en Histoire Immédiate – sous la direction de Jacques Cantier), n°28, hiver 2005, p. 43.

²⁸⁷ Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou le paradoxe de l'altérité*, op. cit. ; *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, op. cit.

²⁸⁸ Mohand HAMOUMOU, *Et ils sont devenus harkis*, Paris, Fayard, 1993.

²⁸⁹ Régis PIERRET, *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Comment ceux qui relevaient d'une catégorie administrative, puisqu'il s'agissait de supplétifs de l'armée française durant la guerre d'Algérie, sont-ils devenus en moins d'un demi-siècle, une minorité au sein de la société, et, plus encore, un groupe quasi-ethnique ? Qu'est-ce qui fait que personne ne s'étonne de voir appeler « harkis », aujourd'hui, des jeunes citoyens français qui ne sont en aucune façon des militaires ou des auxiliaires de l'armée ?²⁹⁰

Ces jeunes citoyens français, appelés « Harkis » de façon inappropriée, doivent faire face au double rejet franco-algérien. Ce bannissement ne les amène pourtant pas, heureusement, au repli communautaire. Ils gardent plutôt une triple conscience identitaire qui s'articule autour de leurs trois appartenances : française, algérienne et harki. Ils demandent à la France de leur permettre de s'intégrer pleinement dans le pays où ils sont nés, tout en respectant leurs particularismes. Leurs revendications et les mécanismes de construction de leur identité plurielle ne se révèlent pas si différents par rapport à ceux des enfants d'« immigrés », comme le souligne Régis Pierret, malgré la distance qui sépare inexorablement les deux groupes. « Les thématiques desdits jeunes issus de l'immigration maghrébine et des enfants de harkis sont les deux faces d'un même problème [...] dont la résolution nécessite de replonger officiellement au cœur de ce traumatisme [...] », remarque-t-il.

Le traumatisme auquel Pierret fait référence est, bien entendu, celui de la guerre d'Algérie, dont l'héritage structure encore aujourd'hui les relations post-coloniales dans l'ancienne Métropole. Les enfants des Harkis se sont pour longtemps battus pour la reconnaissance de l'histoire de leurs pères, pour qu'ils aient une place – celle des victimes – dans la narration du passé algérien.

Dans ce combat, ils ont pris la communauté juive en tant que modèle (les Juifs tout court, et non spécifiquement les Juifs d'Algérie), avec laquelle les Harkis ont en partage une histoire douloureuse, faite de massacres et de persécutions, et le désir de se voir reconnus en tant que victimes²⁹¹. Dans les recherches réalisées par les descendants

²⁹⁰ Michel WIEVIORKA, « Préface », in Régis PIERRET, *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*, op. cit., p. 7. On renvoie à ce texte de Régis Pierret pour un approfondissement exhaustif concernant l'histoire des Harkis et de leurs enfants.

²⁹¹ D'autres points en commun ont été retracés par Régis Pierret dans un paragraphe spécifique consacré à cet aspect (Régis PIERRET, *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*, op. cit., p. 165-167).

des Harkis, la communauté juive figure souvent en tant qu'élément de comparaison et de rapprochement.

Avec les Européens d'Algérie, les points de contacts des Harkis sont plus réduits (il arrive souvent que les chefs des camps où les Harkis sont relégués soient des Pieds-Noirs, ce qui bouleverse encore plus les rapports entre les deux groupes). Une fois arrivés en France, le sort des Pieds-Noirs sera moins difficile que celui des Harkis, bien que les premiers connaîtront, eux aussi, de nombreux obstacles dans l'intégration en Métropole, comme on va le montrer. Régis Pierret insiste sur l'idée que « tandis que le rapatriement des pieds-noirs est préparé, celui des harkis se déroule dans la précipitation et à "contre-gré" »²⁹², alors que tous les rapatriements d'Algérie ont été précipités et contre-gré. Il n'y a pas eu de rapatriements préparés, ils se sont faits tous dans l'urgence et cela a concerné aussi bien les Harkis que les Européens et les Juifs d'Algérie.

L'histoire des Harkis n'est pas, pourtant, uniquement tragique : le combat de leurs enfants et l'engagement de ceux-ci à l'intérieur de la société française montrent qu'il y a eu pour eux une possibilité d'amélioration. Parmi les voix de ces enfants se distingue celle de Dalila Kerchouche : journaliste et écrivaine, elle a consacré la plus grande partie de sa production littéraire à l'histoire de sa famille, à travers laquelle elle a représenté celle d'une communauté entière, dans le but de dénoncer tout ce qui était resté caché pendant plusieurs décennies. Dans ses textes²⁹³, qu'ils soient conçus pour la télé ou pour la publication éditoriale (elle est également scénariste), elle revient sur la mémoire de la communauté harki, afin de réveiller celle des Français. En passant en revue les nombreux camps par lesquels sa famille a été déplacée, elle explore les dimensions plurielles d'une histoire très complexe et elle aborde le sujet épineux de l'engagement des Harkis à côté de la France. On comprend alors les raisons pour lesquelles, par exemple, ils se sont tus pour longtemps (toujours soumis à la France, ils n'ont pas eu le courage de se faire entendre et ils ont vécu longuement dans la peur), ou celles pour lesquelles ils se sont battus avec la Métropole (pas parce qu'ils sont des traîtres, mais puisque la France leur assurait – pendant la guerre – une solde qui leur

²⁹² Régis PIERRET, *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*, op. cit., p. 190.

²⁹³ Cf. Dalila KERCHOUCHE, *Mon père, ce harki*, Paris, Seuil, 2003, et *Leïla, avoir dix-sept ans dans un camp de harkis*, Paris, Seuil, 2006. Voir aussi le téléfilm *Harkis* d'Alain TASMA, dont Dalila a écrit le scénario (le téléfilm a été passé sur France 2 en octobre 2006, suivi d'un documentaire, sur France 5, qui en constitue le prolongement : *Amère patrie*, réalisé par Manuel GASQUET et écrit à nouveau par Dalila).

permettait de pourvoir aux besoins de la famille, dans une période où la misère dominait). On découvre également les fautes dont la France s'est rendue coupable, non seulement en permettant le massacre des Harkis à la fin de la guerre, mais aussi en reléguant les survivants dans des camps placés en marge de la société française. Tout en demandant aux Harkis de se 'civiliser' afin de s'intégrer en France, l'État français les a enfermés dans des baraquements où l'on a fini par reconstituer de petits bouts d'Algérie. Les chefs des camps, des Pieds-Noirs d'habitude, ont mis en place des mesures drastiques pour les franciser, en leur imposant par exemple de donner des prénoms français aux enfants, mais sans leur fournir les moyens nécessaires à s'émanciper. Loin d'être transitoire, ce système reste en vigueur au moins jusqu'à la moitié des années 70, quand les Harkis commencent à trouver le courage de revendiquer leurs droits. Le 25 septembre 2001, on a institué la journée nationale en hommage aux Harkis, l'un des premiers pas en vue d'une véritable reconnaissance de leurs souffrances. La reconnaissance, la réparation et le pardon seraient en effet les seules prises de conscience qui permettraient l'écriture d'une histoire à l'intérieur de laquelle les Harkis trouveraient, eux aussi, leur place.

2.3.4. Les conséquences de l'exil

Une fois arrivés en France, les Pieds-Noirs et les Juifs ont dû faire face, eux aussi, à plusieurs difficultés, bien qu'ils n'aient pas connu le même destin tragique que les Harkis. Assimilés aux Européens d'Algérie, les Juifs sont traités de la même manière que tous les Pieds-Noirs. Voilà pourquoi on ne parlera que de Pieds-Noirs, dans les considérations qui suivent, en y incluant aussi la composante juive. Après le trauma du départ, les « rapatriés » doivent supporter l'hostilité des Français 'de souche' envers les Français d'Algérie. « Repartez d'où vous venez » est le message de bienvenue qui les 'accueille' à leur arrivée au port de Marseille. Une véritable violence, celle de la discrimination en Métropole, se manifeste à leur égard. Le problème d'une définition de cette forme de violence, bien différente par rapport à celle des années de la guerre d'indépendance ou de la future décennie noire, se pose.

Si les conséquences de la violence coloniale pour le colonisé ont été magistralement illustrées par Frantz Fanon dans *Peau noires masques blancs*²⁹⁴, selon son interprétation psychanalytique, et également dans *Les damnés de la terre*²⁹⁵, les effets de la violence qui a touché les Pieds-Noirs et les Harkis sont plutôt restés dans l'ombre. Fanon a montré comment la décolonisation, qui est toujours un phénomène violent, unifie le monde dichotomique imposé par le contexte colonial, en lui enlevant son hétérogénéité par une décision radicale et en l'unifiant sur la base d'un prétendu concept de nation, quelquefois à partir de la notion de race²⁹⁶. Il suffit à ce propos de penser aux politiques d'arabisation et d'islamisation mises en place par le gouvernement algérien tout de suite après l'Indépendance, que nous avons déjà rappelées à plusieurs reprises. Celles-ci passent par la récupération de l'identité arabo-musulmane : la langue arabe classique, importée par les Oulémas revenant d'Égypte, fonde la nouvelle identité algérienne. Sous la présidence de Houari Boumédiène et de Chadli Bendjedid, on entend souvent répéter la formule empruntée au leader nationaliste Ben Badis : « L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie »²⁹⁷, devise de

²⁹⁴ Frantz FANON, *Peau noire masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

²⁹⁵ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.

²⁹⁶ Cf. Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit.

²⁹⁷ Cité par exemple dans Jean LACOUTURE, « Études maghrébines », in *Revue française de science politique*, vol. 17, n°6, 1967, pp. 1189-1191.

ce qui apparaît comme l'émancipation algérienne. La Constitution algérienne de 1963 affirme d'ailleurs très clairement le rôle « fondateur » des valeurs identitaires arabo-musulmanes dans la lutte pour l'indépendance et dans la construction du nouvel État :

L'Islam et la langue arabe ont été des forces de résistance efficaces contre la tentative de dépersonnalisation des Algériens menée par le régime colonial.

L'Algérie se doit d'affirmer que la langue arabe est la langue nationale et officielle et qu'elle tient sa force spirituelle essentielle de l'Islam ; toutefois, la République garantit à chacun le respect de ses opinions, de ses croyances et le libre exercice des cultes.²⁹⁸

Mais Frantz Fanon souligne en même temps que « le manichéisme premier qui régissait la société coloniale est conservé intact dans la période de décolonisation, [car] le colon ne cesse jamais d'être l'ennemi, l'antagoniste, très précisément l'homme à abattre »²⁹⁹. Or, toutes proportions gardées, il se fait que cet « ennemi » des Algériens a son équivalent fonctionnel pour les Français de France aussi.

Comme c'est le cas pour l'Arabe, stigmatisé par la psychiatrie coloniale qui avait diffusé l'image d'un indigène violent et criminel 'par nature', le Pied-Noir est lui aussi méprisé. Si, sous le regard colonial d'Antoine Porot et de l'École algérienne de psychiatrie (que Porot avait fondée et à laquelle Fanon s'était fermement opposé), le Nord-Africain musulman apparaissait comme « un débile hystérique, sujet, de surcroît, à des impulsions homicides imprévisibles »³⁰⁰, le rapatrié pied-Noir se présente aux yeux des Français 'de souche' comme un étranger aux racines hybrides, lui aussi violent, plus proche de l'Arabe que du Français métropolitain. Sa violence intrinsèque et une certaine propension au terrorisme seraient d'ailleurs confirmées par son affiliation supposée à l'OAS (ce qui, dans la réalité, n'était pas nécessairement le cas). Voilà le stéréotype qui précédait les Pieds-Noirs arrivant au port de Marseille, comme le rappelle l'une des interviewées par Michèle Baussant : « Quand nous sommes arrivés,

²⁹⁸ Le texte intégral de la Constitution de 1963 et ses versions successives sont disponibles sur : <http://www.el-mouradia.dz/francais/symbole/textes/symbolefr.htm> (dernière consultation le 20.08.2014).

²⁹⁹ Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 57.

³⁰⁰ Antoine POROT, « Notes de psychiatrie musulmane », in *Annales médico-psychologiques*, n°9, mai 1918, p. 377-384.

beaucoup de monde venait voir les gens descendre des bateaux, ils observaient ce spectacle, le spectacle de notre malheur, comme si on était des bêtes de foire. Ils étaient venus voir ces drôles de gens qui débarquaient [...] (Élisabeth) »³⁰¹. Les Pieds-Noirs deviennent par ailleurs le bouc émissaire parfait auquel imputer toute la responsabilité des 'événements' d'Algérie. La France, soucieuse de se décharger de ses fautes, trouve dans les « rapatriés » les coupables idéaux.

La violence habituelle que les Pieds-Noirs doivent combattre en dissimulant leurs origines et en cachant leur 'petit accent' (thèmes qui reviennent très souvent dans leurs récits autobiographiques) n'a évidemment rien à voir avec les violences extrêmes des guerres de libération, des guerres civiles ou des génocides. Elle renvoie plutôt à une violence « du quotidien », pour emprunter une expression employée par Susanne Gehrman³⁰² à partir de la notion de « violence structurelle » introduite par le politologue Johan Galtung³⁰³. « Au-delà de la notion traditionnelle de violence attachée à des actes agressifs et visiblement destructeurs, la violence structurelle – remarque Gehrman – désigne l'effet des structures institutionnalisées d'une société qui limitent la liberté des individus et exercent une fonction oppressive envers certains membres ou groupes de la société »³⁰⁴.

Renvoyant au rapport de domination entre centre-et périphérie, ce concept s'applique de façon pertinente au cas des relations entre la France métropolitaine et les rapatriés, les seconds constituant un groupe subalterne à l'intérieur d'une structure sociale très hiérarchisée. Les Pieds-Noirs contribuent d'ailleurs à reproduire le schéma de la domination en camouflant leurs racines et en intériorisant la *doxa*, en totale conformité par rapport aux notions d'« habitus » et de « violence symbolique » introduites par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron³⁰⁵. Ils s'adaptent aux déterminations sociales qui opèrent dans le contexte métropolitain, afin d'échapper à la

³⁰¹ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, op. cit., p. 353.

³⁰² Susanne GEHRMAN, « La Violence du Quotidien dans *Mossane* de Safi Faye et *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome », in Isaac BAZIÉ, Hans-Jürgen LÜSEBRINK (Eds.), *Violences postcoloniales. Représentations littéraires et perceptions médiatiques*, Münster, LIT, 2011, p. 29-47.

³⁰³ Johan GALTUNG, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*. Reinbek bei Hamburg, Rororo, 1975.

³⁰⁴ Susanne GEHRMAN, « La Violence du Quotidien dans *Mossane* de Safi Faye et *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome », art. cit., p. 29-30.

³⁰⁵ Cf. Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

marginalisation et d'être ainsi bien 'intégrés'. Cela ne les empêche pas de garder à l'esprit un attachement profond, parfois radical, à leurs origines dissimulées : « Je n'ai pas insisté sur la conservation de cet accent qui paraît anachronique, tout en le conservant dans le cœur, pas dans la voix, mais dans les cris et l'esprit. Ça ne s'oublie pas, mais dans la vie sociale de tous les jours on le met en arrière. C'est pour ne pas paraître différent »³⁰⁶, admet Élie, lui aussi interrogé par Michèle Baussant.

Alain Vircondelet lui-même avoue, dans l'un de ses premiers textes consacrés à l'Algérie, avoir occulté ses origines pendant une vingtaine d'années : « L'apprentissage de vingt ans sur cette terre [la France, terre d'accueil et d'exil] m'a donné l'apparence d'un vrai Français. On pourrait penser que l'intégration a bien eu lieu. [...] Je demeure toutefois exilé. [...] Déraciné, j'ai honnêtement joué le jeu cruel de la réadaptation »³⁰⁷.

L'exil, le déracinement et la réintégration forcée, événements violents et traumatiques, jouent le rôle d'éléments fondateurs de la littérature pied-noir (ce qui n'est pas le cas de la littérature juive algérienne, bien antérieure à 1962, qui s'inspire quand même de l'exil à partir de cette date). Si, comme l'écrit Leïla Sebbar, « plus l'exil est fort, plus il est dangereux et plus il est productif et fécond »³⁰⁸, l'exode hors d'Algérie a constitué, pour certains Pieds-Noirs, pour quelques Juifs d'Algérie et pour plusieurs Arabes algériens, le point de départ d'une œuvre littéraire féconde et durable.

Le moment d'étudier les multiples facettes de la littérature algérienne de langue française est donc venu.

³⁰⁶ Michèle BAUSSANT, *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, op. cit., p. 359.

³⁰⁷ Alain VIRCONDELET, *Alger l'amour*, op. cit., p. 223-224 (« Chant de l'exilé »).

³⁰⁸ Gérald GRUNBERG (préface), *D'encre et d'exil. Premières rencontres internationales des écritures de l'exil*, Paris, Bibliothèque du Centre Pompidou, 2002, p. 55.

3. Identité(s) et littérature

La pluralité culturelle qui caractérise la société algérienne avant et pendant la période française, dont on a analysé les enjeux socio-historiques dans le chapitre précédent, se manifeste aussi au niveau littéraire. La littérature algérienne de langue française se développe en effet à la croisée de plusieurs productions : les écrivains d'origine française et les écrivains juifs d'Algérie ont inauguré la naissance de la littérature algérienne francophone dès la fin du XIX^e siècle, suivis des auteurs arabes et berbères à partir des années 20, auxquels s'ajouteront, enfin, les Européens et les Juifs « rapatriés » après 1962. Les romans des enfants issus de l'immigration maghrébine et des enfants des Harkis iront enrichir davantage le panorama de cette littérature si composite.

1962 marque un tournant fondamental, non seulement d'un point de vue politique et historique, mais aussi à l'intérieur du contexte littéraire algérien : à la suite du départ des Européens et des Juifs algériens, une nouvelle forme d'expression littéraire voit le jour. La littérature pied-noir, qui s'inspire ouvertement de la terre natale et qui trouve en celle-ci son sujet principal, apparaît précisément à ce moment historique ; en même temps, la littérature judéo-maghrébine – déjà existante et avec un passé désormais solide – connaît un changement au niveau thématique et formel qui détermine une nouvelle phase de son déroulement. Dans toutes les deux, l'exil joue un rôle majeur : source de création littéraire, il s'inscrit pleinement à l'intérieur des narrations des écrivains, pour lesquels l'écriture représente la seule possibilité pour récupérer un monde quitté pour toujours.

La production des auteurs pieds-noirs et juifs continue à se développer encore aujourd'hui, comme le démontrent les publications les plus récentes d'Alain Vircondelet et d'Albert Bensoussan, au-delà de tout scepticisme concernant leur capacité de perdurer dans les temps. Même s'il est vrai qu'elles se sont affirmées à la suite d'un événement historique spécifique et qu'elles trouvent en celui-ci la source de leur inspiration, ceci ne signifie pas qu'elles n'aient plus rien à dire après cinquante ans. Au fil des années, elles ont connu des évolutions et elles se sont renouvelées, l'Algérie restant l'épicentre de l'intérêt des écrivains. Le dernier travail d'Alain Vircondelet, publié en 2014, porte justement le titre de : *Alger, ombres et lumières : une*

*biographie*³⁰⁹, où l’auteur – un biographe professionnel – retrace l’histoire de sa ville natale, telle qu’elle s’affiche aux yeux de l’exilé. Ce texte a été précédé d’un essai que Vircondelet a écrit en 2012, *La Traversée*³¹⁰, où il est revenu sur le départ des Pieds-Noirs en 1962. Quant à Albert Bensoussan, sa production récente est également liée au thème algérien : il a publié, en 2012, *L’Immémorieuse*³¹¹, où l’ombre d’Alger est toujours présente, et, en 2013, *Guildo Blues*³¹², un recueil insolite de souvenirs.

Si le déroulement actuel de ces littératures n’est donc pas en doute, ce qui est problématique concerne, par contre, leur futur : qui est-ce qui prendra la parole après ces auteurs, désormais trop âgés pour pouvoir écrire encore longtemps ? Qui est-ce qui continuera le travail de mémoire auprès des générations successives ? Qu’en sera-t-il, finalement, de la littérature pied-noir et de la littérature judéo-maghrébine ? Qu’en sera-t-il, encore, de ces deux univers culturels qui risquent de s’évanouir ? Dans le dernier numéro de la revue *Expressions Maghrébines*, dirigé par Guy Dugas (le critique qui a ouvert la voie des études sur la littérature judéo-maghrébine) et Sonia Zlitni Fitouri, les auteurs ont fait le bilan de l’évolution de cette littérature des années 80 à 2013³¹³. Ils y ont souligné que, loin de disparaître, cette production a toujours continué à vivre et que, donc, le moment de sa mort par « dissolution », auparavant annoncée, n’est pas venu. Dugas a confirmé, en outre, le rôle essentiel que l’humour, la fantaisie et l’écriture de la mémoire continuent à jouer à l’intérieur de la littérature judéo-maghrébine. Nous aurons le temps pour revenir plus longuement sur cela, en ce qui concerne notamment les caractéristiques esthétiques de la littérature judéo-maghrébine et pied-noir.

L’exemple du grand intérêt critique que Guy Dugas a consacré à la littérature judéo-maghrébine permet de s’interroger au sujet de l’attitude que la critique littéraire a adoptée à l’égard de la production algérienne de langue française. La pluralité qui la caractérise a-t-elle toujours été reconnue ou on a parfois préféré se contenter d’un critère de définition qui la réduisait à une base principalement nationale, en excluant ainsi ses minorités littéraires ? Existe-t-il des études spécifiques sur la littérature pied-noir ? Où on en est avec les études sur la littérature juive-maghrébine et quel rapport

³⁰⁹ Alain VIRCONDELET, *Alger, ombres et lumières : une biographie*, Paris, Flammarion, 2014.

³¹⁰ Alain VIRCONDELET, *La Traversée*, Paris, First-Gründ, 2012.

³¹¹ Albert BENSOUSSAN, *L’Immémorieuse*, Rennes, Apogée, 2012.

³¹² Albert BENSOUSSAN, *Guildo Blues*, Rennes, Apogée, 2013.

³¹³ Cf. Guy DUGAS, Sonia ZLITNI FITOURI (dir.), *Expressions maghrébines* (« Nouvelles expressions judéo-maghrébines »), vol. 13, n°2, hiver 2014.

existe-t-il entre cette dernière et la littérature sépharade ? Voilà des questions auxquelles nous répondrons tout au long de ce troisième chapitre, dont le cœur réside dans la présentation du corpus qui sera analysé dans la quatrième partie de cette thèse.

Si la première partie de ce chapitre sera consacrée à l'état des lieux des études critiques concernant la littérature algérienne de langue française dans ses composantes multiples – en ce qui concerne en particulier les études de Charles Bonn, de Guy Dugas et de Lucienne Martini –, dans la deuxième on illustrera le corpus, les auteurs qui en font partie, leurs itinéraires biographiques et littéraires, le rôle que l'exil joue à l'intérieur de leur production.

L'intérêt de ce travail étant justement celui de proposer une réflexion sur la pluralité de la littérature algérienne de langue française, notre corpus ne pouvait que se composer de trois écrivains issus de trois communautés différentes et qui se trouvent en exil par rapport à leur pays natal : Albert Bensoussan, écrivain juif sépharade ; Alain Vircondelet, écrivain français d'Algérie ; et Mohammed Dib, l'un des écrivains arabes de langue française parmi les plus célèbres.

Il faut toutefois préciser que ces auteurs seront ici considérés, avant tout, en tant qu'écrivains et, secondairement, selon leur appartenance communautaire. Le critère de leur représentativité réside en effet dans leur écriture, dans les formes qu'ils adoptent, dans les nuances linguistiques qu'ils introduisent, dans les thèmes qu'ils choisissent, dans la façon dont ils racontent l'Algérie aux années 70 et 80. Les formes, la langue, les thèmes sont justement les éléments que nous mettrons en comparaison dans le quatrième chapitre. À partir de là, nous pourrions dégager les caractéristiques principales qui rapprochent et/ou distinguent les textes de notre corpus, en nous interrogeant sur leur inscription à l'intérieur de la production arabe, pied-noir ou juive, dont nous aurons précédemment illustré les éléments fondateurs, à l'aide de plusieurs études critiques.

Dans ce parcours, nous insisterons en particulier sur le lien entre exil et littérature, là où l'exil représente, surtout pour Alain Vircondelet et Albert Bensoussan, la raison même de leur écriture. Le cas d'Albert Bensoussan est d'autant plus emblématique : écrivain judéo-maghrébin d'origine sépharade, il rend compte, à travers ses œuvres, des exils pluriels auxquels sa famille et son peuple entier ont dû se confronter au fil de l'histoire. L'exil originel de la terre d'Israël, l'exil d'Espagne en 1492 et, enfin, l'exil d'Algérie en 1962 s'accompagnent de deux autres exils 'symboliques' : celui qui éloignera les Juifs maghrébins du judaïsme, à la suite de l'adoption du décret Crémieux

et de leur entrée dans la communauté française d'Algérie, et celui qui les bannira de la susdite communauté pendant le régime de Vichy.

Avec l'exil d'Algérie, les Juifs d'Algérie sont destinés à la désintégration, d'où l'exigence d'écrire : seulement à travers l'écriture il pourra les sauver de l'oubli. « J'ai l'impression d'être le dernier des Juifs d'Algérie, ils sont oubliés, ils oublient ou ils nient carrément. J'ai essayé d'être un peu l'héritier par l'écriture, de recomposer un destin, ma diaspora, celle de tous les Juifs d'Algérie »³¹⁴ dit-il dans un entretien en 1988 (comment ne pas penser à Jacques Derrida qui se définira, dans *Circonfession*, comme « le dernier des Juifs » ?).

Dans la tentative de récupérer un héritage culturel forcément destiné à l'oubli dans le nouveau contexte de l'exil français, où il s'est ancré après le départ d'Alger³¹⁵, Albert Bensoussan fait de son écriture un acte de remémoration : la transmission du patrimoine des Juifs sépharades de l'Afrique du Nord se situe ainsi au centre de son écriture, comme nous le verrons dans les détails tout au long de ce chapitre et du prochain. Il sera d'ailleurs important d'analyser le point de vue de l'écrivain face au sujet capital de la diaspora juive, tel qu'il ressort à l'intérieur de ses textes des années 80, en le mettant en comparaison avec la perspective tout à fait différente proposée par le mouvement sioniste.

Si le rôle du rapport entre exil et littérature est particulièrement emblématique dans le cas d'Albert Bensoussan, nous verrons qu'il est également important chez les deux autres auteurs du corpus, pour lesquels l'exil représente un tournant au niveau existentiel et au niveau littéraire. Alain Vircondelet revendique, encore aujourd'hui, sa condition d'exilé : interviewé par Alain Finkielkraut dans l'émission « Répliques » de France Culture le 29 novembre 2014, il n'a pas hésité à évoquer son départ du « royaume », à savoir l'Algérie, et à se dire « toujours en exil », même cinquante ans après son départ³¹⁶. Nous analyserons alors les retombées que l'exil a acquises à

³¹⁴ Entretien d'Albert Bensoussan avec Elisabeth Schousboë, Rennes, février 1988. Voir : Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 34.

³¹⁵ En 1962, Albert Bensoussan a choisi de se rendre en France au lieu de 'revenir' en Israël, alors que les sionistes prônaient pour le 'retour' des Juifs maghrébins en Terre Sainte.

³¹⁶ L'émission est disponible sur : <http://www.franceculture.fr/emission-repliques-l-etranger-revisite-2014-11-29> (dernière consultation le 19.12.2014). Elle a été transmise sur France Culture le 29.11.2014 de 9h à 10h et elle a pour titre « *L'Étranger* revisité ». Elle a vu la participation d'Alain Vircondelet et de l'écrivain algérien Kamel Daoud ; ils se sont confrontés au sujet du roman que ce dernier a récemment publié : *Mersault contre-enquête* (Paris, Actes Sud, 2014).

l'intérieur de son œuvre et la manière dont celui-ci s'est inscrit de façon prépondérante dans sa production. Quant à Mohammed Dib, même dans son cas il faudra tenir compte de sa position d'écrivain exilé, d'où est né le regard sur l'Algérie indépendante que ses romans des années 70 nous offrent. Bien qu'il ne faille pas réduire la lecture des romans de Dib à l'expression d'un désaccord vis-à-vis du pouvoir algérien des années 60 et 70, les enjeux socio-politiques de ses œuvres sont à retenir dans une perspective de mise en comparaison avec la vision de Vircondelet et de Bensoussan.

Pour compléter ce discours, un dernier renvoi ne pourra pas manquer : la référence à l'écrivaine franco-algérienne Leïla Sebbar, qui a fait du sujet de l'exil des communautés algériennes le pivot de son œuvre, sera utile. Il suffit de penser à sa collaboration avec la franco-canadienne Nancy Huston dans *Lettres parisiennes. Histoires d'exil*³¹⁷, ou à ses nombreux textes consacrés à l'exil français des Algériens, toutes origines confondues (comme dans *Journal de mes Algéries en France*³¹⁸, où elle a fait revivre l'histoire des communautés plurielles issues de l'indépendance, ou comme dans *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*³¹⁹, où elle a recueilli les récits de nombreux écrivains exilés qui reviennent sur leur enfance méditerranéenne). Elle se sert ainsi de l'écriture pour poursuivre l'Algérie/les Algéries en France et pour faire rencontrer les mémoires multiples qui se sont forgées autour de l'histoire franco-algérienne. Les Arabes, les Juifs maghrébins, les Pieds-Noirs, les Harkis... Tous trouvent leur place dans l'œuvre de Leïla Sebbar.

Dans l'exil, c'est l'écriture qui devient sa terre véritable :

Je prends conscience aujourd'hui du vide auquel je suis confrontée.
[...] Je ne me sens plus de communauté, de famille d'esprit. [...]
Que me reste-t-il ? Aussi, comment, où me situer ? Et toi ? Il me
semble parfois que ma seule terre, peut-être aussi pour toi, c'est
l'écriture, l'école, le livre. Des lieux à la fois nobles et dérisoires ; une

³¹⁷ Nancy HUSTON, Leïla SEBBAR, *Lettres parisiennes. Histoires d'exil* [1986], Paris, J'ai Lu, 1999.

³¹⁸ Leïla SEBBAR, *Journal de mes Algéries en France*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu autour, 2005.

³¹⁹ Leïla SEBBAR (dir.), *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu autour, 2012.

pratique dont on mesure difficilement les effets ; une terre bien abstraite si j'entends par l'école le lieux du savoir.³²⁰

³²⁰

Nancy HUSTON, LEÏLA SEBBAR, *Lettres parisiennes. Histoires d'exil*, op. cit., p. 130-131.

3.1. Littérature(s) algérienne(s) de langue française : quelles approches critiques ?

Notre objet d'étude portant sur la diversité de la littérature algérienne francophone, il est nécessaire d'illustrer la genèse et le développement des productions littéraires contemplées, en particulier en ce qui concerne la littérature pied-noir et la littérature judéo-maghrébine. Celles-ci seront contextualisées à l'intérieur du cadre plus ample de la littérature algérienne de langue française, pour être ainsi mises en comparaison avec la production arabo-berbère.

Pour faire cela, on s'appuiera sur plusieurs études spécifiquement consacrées à ces productions littéraires, dans le but de montrer la façon dans laquelle elles ont été abordées par la critique. Il s'agit, finalement, d'analyser les discours critiques qui ont été élaborés, pour pouvoir ensuite les appliquer à notre corpus et examiner leur validité.

3.1.1. De la littérature des Français d'Algérie à la littérature pied-noir : le rôle fondateur de l'exil dans la littérature pied-noir

Tout d'abord, il faut commencer par expliquer ce qu'on entend par « littérature pied-noir », cette expression étant à l'origine de plusieurs malentendus. La définition de « littérature pied-noir » s'applique « à ce qu'écrit, depuis la France (ou le lieu de son refuge), un Français né en Algérie sur l'Algérie de la période française »³²¹ ; c'est une définition qui se rattache fortement à l'événement fondateur de l'exil. Cette appellation ne concerne donc pas la production littéraire des Français d'Algérie avant 1962, qui s'était constituée dans une situation tout à fait différente et qui présentait bien d'autres caractéristiques. Une brève comparaison entre les deux nous permettra de mettre en relief les changements qui se sont manifestés à la suite de l'indépendance et qui ont donné lieu à un véritable renouvellement littéraire.

La littérature des Français d'Algérie (avant 1962) s'est développée en deux moments différents : dans une première phase, dès la fin du XIX^e siècle jusqu'aux

³²¹ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, Nice, Gandini, 2005, p. 11.

années 30 du XX^e, elle s'est affirmée sous l'égide de l'Algérianisme³²², un mouvement culturel qui réunissait les intellectuels d'origine française qui revendiquaient leur double appartenance identitaire. Parmi eux, on peut rappeler Jean Pomier et Robert Randau³²³, fondateurs de l'Association des écrivains algériens (1920), du Grand Prix littéraire de l'Algérie (1921) et de la revue littéraire *Afrique* (1924). Ils ont également rédigé le manifeste du mouvement algérianiste, où ils affirmaient leur identité algérienne et ils souhaitaient la formation d'un peuple franco-berbère au sein d'une société culturellement européenne et de langue française. Voilà un extrait du texte :

Nous sommes Algériens et rien de ce qui est Algérien ne nous sera étranger. À la différence des penseurs de la Métropole qui s'enferment, pour la plupart, dans l'altier dédain de leur temps, nous croyons que la meilleure et la plus riche façon d'œuvrer, c'est de ne rien négliger des décors, des aspects et des forces de la vie.

[...] nous considérons comme nôtre tout le mouvant domaine algérien: politique générale, économie politique, rapports ethniques, mêlées d'âmes, le rue, la ville et le bled, l'homme, la terre et la mer, l'Algérie d'Icosium et celle d'El-Djezaïr.

Notre critique s'efforcera d'élucider toutes choses pour intégrer leur beauté en notre Art : « Nihil Algerianum a me alienum... ».³²⁴

Le message contenu dans cette déclaration sera repris en 1973 dans le Manifeste du Cercle algérianiste³²⁵ : bien que l'essor de l'Algérianisme en Algérie ne concerne que les premières décennies du XX^e siècle, au début des années 70 on assiste à la récupération, en France, du mouvement de Pomier et de Randau. Le Cercle algérianiste

³²² Le terme a été conçu par Jean POMIER (Toulouse, 1886 – Fronton, 1977), poète d'origine française, au début du XX^e siècle. Il a écrit, entre autres, *Chronique d'Alger (1910-1957) ou le temps des Algérianistes*, Paris, La Pensée Universelle, 1972.

³²³ Robert RANDAU (Alger, 1873 – 1950), romancier et poète. Il est considéré, avec Jean POMIER, comme le Père des Algérianistes.

³²⁴ Les principes du mouvement algérianiste ont été publiés par Jean Pomier dans le premier numéro de la revue *Afrique*, sous le titre « Algériennement », en 1924. Le texte est repris par Jean POMIER dans *Chronique d'Alger (1910-1957) ou le temps des Algérianistes*, op. cit., p. 14-15.

³²⁵ Le texte du Manifeste est disponible en ligne, sur le site du Cercle algérianiste : <http://www.cerclealgerianiste.fr/index.php/le-cercle-algerianiste> (dernière consultation le 10.12.2014).

est l'association culturelle des Français d'Afrique du nord, créée le 1^{er} novembre 1973 par des Pieds-Noirs dans le but de « protester contre l'histoire officielle [...], approfondir notre connaissance du passé algérien afin de mieux nous connaître, [...] diffuser l'œuvre des écrivains algérienistes, [...]sauvegarder de l'oubli et du néant le peu qui nous reste de notre passé magnifique et cruel »³²⁶.

Deux années plus tard, le 1^{er} novembre 1975, le Cercle se dotera d'une revue, *L'Algérieniste*, publié encore aujourd'hui. Il s'agit d'une publication trimestrielle qui propose des articles sur l'histoire, la littérature, les arts et la vie de l'Algérie française. Comme on le souligne sur le site internet du Cercle, cette revue est « l'un des organes d'expression majeurs des Français d'Afrique du nord »³²⁷. Dans l'éditorial de *L'Algérieniste* du 15 septembre 1981, Maurice Calmein écrit que :

Forts de ce que nous ont laissé nos anciens, la latinité de Bertrand, l'algérianisme de Randau et de Pomier, le méditerranéisme de Camus, d'Audisio et de Roblès, nous affirmons à notre tour que « rien de ce qui est algérien ne nous est étranger ». Notre action, quelles que soient les formes qu'elle revêt, du militantisme culturel à la littérature et au spectacle, en passant par le dialogue quotidien avec les autres provinciaux, doit être considérée comme un devoir sacré auquel nul d'entre nous ne peut se soustraire, comme un flambeau que nous devons transmettre de génération en génération afin de pouvoir vivre en Algériens-Français, afin d'assumer notre provincialité errante dans l'honneur et la dignité.³²⁸

À côté de l'Algérianisme, une nouvelle génération d'hommes de lettres s'est ensuite constituée autour de l'École d'Alger, des années 30 jusqu'à l'indépendance, en proposant un dépassement des idées algérienistes en faveur d'un universalisme méditerranéen (ce à quoi le Cercle algérieniste des années 70 fera en partie référence, tout en se présentant comme l'héritier direct de l'Algérianisme).

³²⁶ Extrait tiré du Manifeste disponible en ligne à l'adresse précédemment indiquée.

³²⁷ On peut lire l'histoire de la fondation du Cercle algérieniste et de sa revue à la même adresse précédemment indiquée (dernière consultation le 10.12.2014).

³²⁸ Maurice CALMEIN, « Éditorial. Le défi algérieniste », in *L'Algérieniste*, n°15, 15 septembre 1981, p. 5.

Fondée en 1935 par Edmond Charlot³²⁹, l'École d'Alger a vu se réunir autour d'elle des écrivains célèbres tels qu'Albert Camus, Emmanuel Roblès, Gabriel Audisio et Jules Roy. Dans le but de créer une grande communauté d'écrivains algériens, non seulement français mais aussi arabes, ils s'engagent dans la valorisation de la culture méditerranéenne qu'ils ont en partage. Les revues littéraires de cette période (comme *Forge* d'Emmanuel Roblès et *L'Arche* de Jean Amrouche³³⁰) représentent une tentative concrète de réunir et de rassembler les différentes composantes du panorama littéraire algérien, au nom du multiculturalisme qui le caractérise³³¹.

Ce projet à l'esprit fraternel connaît toutefois une interruption soudaine lors du déclenchement de la guerre de libération, qui brise la cohésion entre les membres de la communauté littéraire. La brutalité du conflit les amènera à prendre conscience de l'échec de leur rêve, et l'exode des Pieds-Noirs en 1962 marquera un point de non-retour inévitable.

Face à ce drame historique et à la nécessité de défendre leur image, pulvérisée par l'opinion publique française, certains Pieds-Noirs choisissent l'écriture en tant que moyen d'expression privilégié. Ce besoin pressant explique leur « frénésie d'écriture » :

Ils expriment, par une prise de parole, la volonté de mettre en valeur et de transmettre les particularités à leurs propres, forgées en 130 ans de contacts culturels. Raconter leur vie, leurs expériences, mais aussi tracer le parcours de leurs ancêtres qui, une fois installés en Algérie, ont fondé l'originalité qu'ils revendiquent, les aidera, d'un côté, à exprimer par les mots cette différence obscurément vécue, et, de l'autre, à la présenter aux lecteurs, principalement français, dans toute son authenticité.³³²

³²⁹ Edmond Charlot (Alger, 1915 – Béziers, 2004) : libraire et éditeur à Alger, il publia les premiers livres d'Albert Camus, Emmanuel Roblès, Jules Roy.

³³⁰ Jean Amrouche (Ighil Ali, Kabylie, 1906 – Paris, 1962), poète et journaliste littéraire algérien de langue française.

³³¹ Cf. Lucienne MARTINI, « Scrittura identitaria pieds-noirs: il singolare di un plurale », in Rosalia BIVONA e Giuseppina IGONETTI (dir.), *Multiculturalismo. Frammenti, confluenze e prospettive mediterranee*, Napoli, Arte Tipografica editrice, 2001, p. 137-147.

³³² Lucienne MARTINI, « Scrittura identitaria pieds-noirs: il singolare di un plurale », *art. cit.*, p. 143. C'est nous qui traduisons de l'italien au français.

La littérature des Français d'Algérie connaît donc une nouvelle évolution à la suite de l'indépendance algérienne. Mais il s'agit d'une production tout à fait différente par rapport au passé. Si les intellectuels algérienistes et ceux de l'École d'Alger étaient de véritables hommes de lettres, totalement adonnés à l'écriture, les auteurs Pieds-Noirs qui prennent la plume après 1962 ne sont pas toujours des professionnels et ils choisissent d'écrire poussés par d'autres exigences : communiquer leurs souffrances liées à l'exil, sauvegarder leur mémoire, raconter la terre natale, retrouver leur identité, sortir du mutisme qui les condamne à l'impossibilité de se défendre. L'urgence de s'exprimer est donc à l'origine de leur première approche à l'écriture.

Des années 60 jusqu'à aujourd'hui, cette littérature a connu trois phases différentes, selon l'analyse proposée par Lucienne Martini³³³. Aux écrivains-révoltés de l'immédiat après 62 succèdent les auteurs des récits d'enfance, des autobiographies, des chroniques du retour : « le vocabulaire se fait plus affectif, la notion de perte reste présente mais avec une connotation moins agressive, plus sentimentale, le regard de tendresse et d'émotion vers le passé domine les cris de haine »³³⁴. C'est parmi ces œuvres que se situent les textes d'Alain Vircondelet qu'on analysera ici (*Maman la blanche*³³⁵ et *Alger l'amour*, dont le deuxième est un récit du retour indispensable et bouleversant de l'écrivain au pays natal). À côté de ces narrations subjectives, s'affirment également des romans historiques qui rapportent les aventures des ancêtres, les 'pionniers' de l'Algérie française.

Quant aux dernières années, les nouvelles générations s'engagent dans un questionnement plus objectif de la mémoire pied-noir, à travers des recherches et des travaux universitaires : bien qu'ils ne soient pas directement concernés par le passé de leurs parents, les descendants des Pieds-Noirs n'ont pourtant pas cessé de s'interroger sur leurs origines.

Il reste que, au-delà des différences entre une phase et l'autre, l'écriture pied-noir, refuge et salut pour les romanciers, répond toujours aux mêmes exigences :

³³³ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, op. cit., p. 20-28.

³³⁴ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, op. cit., p. 21.

³³⁵ Alain VIRCONDELET, *Maman la Blanche*, op. cit.

Aux maux répondent les mots dans une sorte de passage à l'acte symbolique, mais aux maux différents répondent des mots différents. [...] Le but d'écrire reste identique quand bien même on ne le dit pas, acte de remémoration, l'écriture se révèle simultanément acte de reconstruction, réinterprétation, justification mais aussi désir d'échapper à l'aliénation, recherche d'identité, sublimation...³³⁶

Lucienne Martini a étudié la littérature pied-noir en tant que production littéraire spécifique. Elle a rédigé en particulier deux études, à partir de sa thèse de doctorat consacrée au rapport entre identité pied-noir et littérature : *Racines de papiers. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs* (1997)³³⁷, avec une préface de Jean-Robert Henry, suivie de *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs* (2005) ; à cela s'ajoutent plusieurs articles portant principalement sur la même thématique. Elle n'est pas la seule à s'être intéressée à la littérature pied-noir³³⁸, mais elle est celle qui a davantage considéré cette production littéraire comme un corpus indépendant du reste de la littérature algérienne francophone. Elle a illustré les caractéristiques thématiques et formelles qui font de cette production un ensemble irréductible, en adoptant une approche psychanalytique.

À travers cette approche, elle a envisagé l'écriture pied-noir comme une catharsis qui permet à l'écrivain de dépasser les souffrances liées au trauma de l'exil. L'exil représente le moment fondateur de l'écriture pied-noir, comme on le verra à travers le cas d'Alain Vircondelet : « l'exil est une expérience de perte et d'absence, de solitude et de différence [...]. Et pour de nombreux Pieds-Noirs, comme pour tant d'exilés avant

³³⁶ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, op. cit., p. 129.

³³⁷ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, Paris, Publisud, 1997. Ce livre est tiré de sa thèse de doctorat, soutenue en 1995 à l'Université de Provence Aix-Marseille sous la direction de Mme Anne Roche et qui a pour titre *Identité pieds-noirs et expression littéraire. Écriture et écrivains après 1962*.

³³⁸ Pensons, par exemple, aux recherches de Michèle Assante au tout début des années 90 : elle a écrit, entre autres, un mémoire universitaire intitulé *Itinéraire anthropologique et espace littéraire : les Pieds-Noirs* (EHESS, Paris, 1991, directeur de thèse : M. Raveau) et un article – avec Odile Plaisant – qui a anticipé les études de Lucienne Martini : Michèle ASSANTE, Odile PLAISANT « Prélude à une étude de la littérature pied-noir » (in *Itinéraires et contacts de cultures* n°14, « Poétiques croisées du Maghreb », 1991, p. 148-155).

eux, c'est l'écriture qui deviendra "abri", la force de mots pouvoir de réappropriation du monde. [...] Toute la mémoire pied-noir, aujourd'hui, est faite d'encre et d'exil... »³³⁹.

L'écriture devient alors un acte de révolte et de résilience, grâce auquel l'auteur prend conscience de l'événement traumatique, il le surmonte et il se reconstruit. « Le choix, dans cette approche, est donc de traiter ce corpus littéraire comme l'aveu silencieux d'une souffrance psychique analogue à celle que l'on porte chez un analyste. Il s'agit bien d'*écouter* les œuvres comme un ensemble »³⁴⁰ écrit à ce propos Lucienne Martini. Dans les textes de Vircondelet (et aussi chez Bensoussan), on trouve en effet l'aveu d'une souffrance profonde qui atteint l'écrivain après son arrivée en France. Dans le quatrième chapitre, nous nous mettrons certainement à l'écoute du non-dit qu'on lit entre les lignes.

Le psychiatre Maurice Porot, fils d'Antoine Porot – dont nous avons traité dans le deuxième chapitre à propos de la psychiatrie coloniale –, a consacré une partie de ses études au statut psychologique des Pieds-Noirs après leur 'rentree' en Métropole. « Certains se sont effondrés allant jusqu'au suicide [...]. D'autres ont fait des dépressions que je suis pas le seul, malgré ma spécialité, à avoir connues. Presque tous ont été victimes d'une nostalgie longue à se dissiper et qui laissera une trace ineffaçable chez la majorité d'entre eux » affirme-t-il dans un article publié dans *L'Algérieniste* en décembre 1991³⁴¹. Il faut par ailleurs remarquer que, dans l'introduction de son article, Maurice Porot précise être en désaccord avec l'utilisation du mot de « Pied-noir » ou de « rapatrié », bien qu'il faut bien « l'accepter si l'on veut définir une certaine identité, certaines caractéristiques »³⁴². Il se dit également en désaccord par rapport à l'usage du terme de « psychanalyse » proposé dans le titre (évidemment, l'intitulé de cet article n'a pas été choisi par son auteur), la psychanalyse étant une technique d'exploration de l'inconscient et une thérapeutique, alors qu'il préfère enquêter sur les psychologies (au pluriel) des Français d'Algérie 'rentrés' en France.

Lui-aussi concerné par le « rapatriement », Maurice Porot se trouve confronté à de nombreux patients pieds-noirs :

³³⁹ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, op. cit., p. 3-4. Nous proposerons par la suite une réflexion plus générale sur le rapport entre exil et littérature (§ 3.1.4), avant de l'appliquer à notre corpus dans le quatrième chapitre.

³⁴⁰ Lucienne MARTINI, *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, op. cit., p. 18.

³⁴¹ Maurice POROT, « Psychanalyse des Pieds-Noirs », in *L'Algérieniste*, n°56, 1991, p. 79.

³⁴² Maurice POROT, « Psychanalyse des Pieds-Noirs », art. cit., p. 65.66.

Parachuté à Clermont-Ferrand [...], par le hasard des recasements hospitalo-universitaires, j'ai vu venir à mois des six angles de l'hexagone des pieds-noirs de toutes conditions, de toutes origines [...]. Tous se plaignaient de leurs difficultés d'adaptation dans un monde souvent peu accueillant mais surtout de la perte sentimentale de leur petite patrie. [...]

Cette nostalgie se traduit dans ce besoin de se retrouver pour évoquer un passé qui, que cela plaise ou non, est révolu.³⁴³

À l'intérieur de l'article de Porot, plusieurs illustrations d'un dessinateur appelé OR s'inspirent de ce sujet, parmi lesquelles on trouve celle-ci :



344

Bien que la composante cathartique de l'écriture soit indéniable, nous ne suivrons pas une approche psychanalytique dans l'analyse des textes de Vircondelet et de Bensoussan : s'il est vrai qu'il faut se mettre à l'écoute de leurs écritures et savoir lire aussi derrière leurs maux/mots, l'inconscient n'est pas la seule clé de lecture de leurs

³⁴³ Maurice POROT, « Psychanalyse des Pieds-Noirs », *art. cit.*, p. 79.

³⁴⁴ Illustration présente à l'intérieur de l'article de Maurice POROT, « Psychanalyse des Pieds-Noirs », *art. cit.*, p. 72b.

œuvres. Celles-ci sont le résultat d'un travail d'élaboration très réfléchi, où les auteurs se chargent de la tâche de transmettre l'héritage de leurs communautés, ce qui fait que leurs textes ne sont pas (ou pas seulement) une production personnelle où retracer leur inconscient. Au-delà de la composante individuelle et intime des textes, il faut en effet tenir compte du côté engagé de leur écriture, à travers lequel chaque auteur assume, consciemment, l'histoire et les revendications de son groupe.

En raison du rôle que les sujets de l'exil, de la migration et de l'« entre-deux » jouent à l'intérieur de la production pied-noir, il nous a semblé utile de la considérer aussi à partir de la notion de « littérature migrante ». Sous certains points de vue, l'écriture de Vircondelet répond à quelques critères de définition de la littérature migrante, ce qui nous permet d'établir un certain lien entre les deux.

Dans un article consacré à l'étude de la notion de « littérature migrante et transnationale », Janet M. Paterson a remarqué la présence de deux poétiques fondamentales qui se dégagent de cette littérature : « 1) une poétique de l'exil, de la perte et de la dépossession identitaire ; 2) une poétique transnationale qui transcende les critères identitaires de la nation et de l'ethnie pour promouvoir des identités multiples, mouvantes, souvent multiculturelles »³⁴⁵. D'une certaine manière, la littérature pied-noir se rattache à la fois à ces deux poétiques. En ce qui concerne la première, nous avons déjà souligné – dans le troisième chapitre de ce travail – le rôle fondamental joué par l'exil en tant qu'événement fondateur de la littérature pied-noir ; quant à la deuxième, elle aussi s'applique bien à une production littéraire dont l'identité des auteurs dépasse les frontières nationales en se situant dans un entre-deux-mondes souvent problématique. L'écriture devient alors pour les écrivains pieds-noirs un moyen pour restaurer « une identité de son être en rassemblant le puzzle épars de ses potentialités »³⁴⁶.

Poétique de l'exil, écriture de l'« entre-deux » et hybridité culturelle représentent donc les aspects qui permettraient de rapprocher la littérature pied-noir, et l'écriture d'Alain Vircondelet en particulier, de l'écriture migrante : « écrivains migrants, exilés

³⁴⁵ Janet M. PATERSON, « Identité et altérité: littératures migrantes ou transnationales ? », in *Interfaces Brasil/Canadá*, n°9, 2008, p. 89.

³⁴⁶ Sélom Komlan GBANOU, « Migration et identité littéraire : les écrivains africains d'Allemagne », in Danielle DUMONTET, Frank ZIPFEL (dir.), *Écriture migrante/Migrant Writing*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2008, p. 198.

ou nouveaux francophones, peu importe cette divergence désignative, ils partagent tous l'expérience de l'exil et du déplacement comme source de création artistique »³⁴⁷.

La littérature pied-noir se caractérisant surtout comme une littérature mémorielle liée à l'exil, il est tout à fait légitime de s'interroger sur son évolution (tout comme sur le futur de la littérature judéo-maghrébine, dont nous parlerons par la suite) : en 1997, Lucienne Martini avait supposé la disparition de la littérature pied-noir sous sa forme mémorielle (« Quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle », écrivait-elle³⁴⁸ en citant une phrase très célèbre de l'écrivain malien Amadou Hampâté Bâ). Presque vingt ans après, nous pouvons dire que la littérature pied-noir et la littérature judéo-maghrébine sont encore bien vivantes et qu'elles ont évolué : non seulement des auteurs comme Alain Vircondelet et Albert Bensoussan ont inlassablement continué à écrire, mais leur production littéraire a connu un renouvellement.

L'Algérie reste souvent au centre de leur écriture, mais de façon différente : dans le dernier travail de Vircondelet, par exemple, l'auteur a eu recours à ses qualités de biographe pour rédiger un portrait historique, artistique et culturel de sa ville natale (*Alger, ombres et lumières : une biographie*, 2014, déjà cité dans le chapitre précédent). De la même manière, Albert Bensoussan a continué à inscrire le sujet algérien dans sa production, bien que les thématiques et les formes aient changé (pensons à *L'immémoriale* de 2012 ou à *Guilido Blues* de 2013, où il s'agit plutôt de méditations existentielles sur les thèmes qui frappent le plus le genre humain, comme la mort et la vie dans *Guilido blues*).

Ces littératures n'ont donc pas disparu, mais elles ont changé. Elles se sont affranchies de leur forme mémorielle, comme Martini l'avait imaginé en 97, mais elles sont encore là : elles existent et résistent, au moins tant que ses auteurs seront là. Il sera important de suivre l'évolution de ces productions dans les prochaines années, ces auteurs étant désormais les derniers à garder un lien direct avec leur Algérie natale. Est-ce que le défi de l'héritage de ces littératures sera relevé par les nouvelles générations ? Voilà la question qui se pose actuellement.

³⁴⁷ Beatriz MANGADA CAÑAS, « Dai Sijie : écrire en français pour évoquer dans la distance le pays quitté », in *Cédille. Revista de estudios franceses* (publicación electrónica), n°7, 2001, p. 192.

³⁴⁸ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 271.

3.1.2. Littérature judéo-maghrébine ou littérature sépharade ?

L'exil représente également un tournant pour la littérature judéo-maghrébine : bien qu'il ne constitue pas le moment fondateur de cette production, celle-ci s'étant affirmée déjà à partir de la fin du XIX^e siècle, le départ d'Algérie a marqué un renouvellement à l'intérieur des œuvres des écrivains judéo-maghrébins. Après 62, leur écriture se fait plus « mémoriale »³⁴⁹, comme l'a écrit Guy Dugas, et pour plusieurs d'entre eux l'exil sera à l'origine de leur exigence d'écrire (comme c'est le cas pour Albert Bensoussan qui n'aurait pas probablement commencé à écrire s'il n'avait pas dû quitter Alger). C'est à ce moment-là que la récupération du monde sépharade maghrébin, désormais en voie de disparition et de plus en plus diasporique, devient centrale à l'intérieur de la production judéo-maghrébine.

Procédons toutefois par degrés, en remontant aux origines de cette littérature pour arriver ensuite à la tournure des années 60. Il faut tout d'abord expliquer, comme on l'a fait pour la littérature pied-noir, ce à quoi on se réfère précisément quand on parle de « littérature judéo-maghrébine ». Pour faire cela, nous avons recours à la définition donnée par Dugas : « Pourrait être nommée “judéo-maghrébine” toute œuvre qui [...] révélerait à la fois la judéité et la maghrébinité de son auteur : est écrivain judéo-maghrébin tout écrivain juif né au Maghreb, d'ascendance ou de résidence maghrébine, dont l'œuvre est travaillée/fait référence [...] par/à une double condition de “Juif” et d’“Arabe” »³⁵⁰. Cette explication est à retenir non seulement parce qu'elle nous permet d'identifier aisément les auteurs qui appartiennent à cette catégorie, mais aussi parce qu'elle introduit une nouveauté dans la définition de la maghrébinité en littérature.

Au début de ses études sur la littérature judéo-maghrébine, qui ont vu le jour à partir des années 80 et qui ont inauguré l'intérêt de la critique littéraire pour cette production, Guy Dugas a tout d'abord voulu questionner la notion de « littérature maghrébine ». Cette notion repose sur un critère national et idéologique qui exclue les auteurs qui ne sont pas arabes (ou berbères) et musulmans. La catégorie de « littérature maghrébine » réunit en effet la production littéraire algérienne, tunisienne et marocaine

³⁴⁹ Guy DUGAS, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 62.

³⁵⁰ Guy DUGAS, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, op. cit., p. 19.

des écrivains arabo-berbères musulmans. De ce fait, les auteurs qui ne satisfont pas à ces deux conditions, notamment les Sépharades, en sont exclus. Les écrivains juifs d'Algérie ne pourraient donc inscrire leur production ni à l'intérieur de la littérature maghrébine ni à l'intérieur de la littérature des Français sur le Maghreb, d'où la nécessité de repenser les principes de classement des auteurs maghrébins.

Dugas a ainsi proposé d'étendre la catégorie de la littérature maghrébine à tous les écrivains nés et élevés au Maghreb, indépendamment de leur origine ethnique ou religieuse. Il a ainsi suggéré de considérer la littérature maghrébine comme un ensemble hétérogène constitué de plusieurs productions, chacune desquelles est caractérisée par des éléments spécifiques. Dans cette nouvelle définition, les écrivains judéo-maghrébins trouvent eux-aussi leur place.

Je récusé l'expression « littérature maghrébine » au singulier, et incline à penser que les littératures du Maghreb [...] sont constituées de divers ensembles, au sens mathématique du terme, dont plus que tout m'intéresse [...] ce qui fait section et intersection. Il existe donc au sein de ce que l'on a pris habitude d'appeler d'un singulier sans doute abusif « la littérature maghrébine » des formes d'expression, des productions minoritaires possédant, quoique participant en bien des aspects de l'ensemble considéré, une irréductible originalité.³⁵¹

En adoptant la perspective proposée par Dugas et en la limitant au contexte algérien, particulièrement emblématique, nous avons choisi de travailler sur un corpus représentatif de divers ensembles littéraires francophones (juif, pied-noir et arabo-berbère) et d'en dégager les caractéristiques. On pourra ainsi vérifier si « l'irréductible originalité » dont parle Dugas à propos de la littérature judéo-maghrébine ou celle dont parle Lucienne Martini à propos de la littérature pied-noir peut être véritablement relevée à l'intérieur de nos textes au niveau des formes et des thèmes.

Si la littérature judéo-maghrébine englobe tous les écrivains juifs nés et élevés au Maghreb, cela ne signifie pas que tous les auteurs concernés se reconnaissent à l'intérieur de cette catégorie. Certains écrivains et critiques juifs n'ont pas hésité à

³⁵¹ Guy DUGAS, « Une expression minoritaire : la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Itinéraires et contacts de cultures*, n°10, « Colloque Jacqueline Arnaud », décembre 1987, Villetaneuse, 1989, p. 135.

exprimer leur scepticisme face à toute notion de littérature judéo-maghrébine et de littérature juive en général. L'écrivain Henri Raczymow, dont Dugas a réfuté les arguments, est par exemple parmi ceux qui ont refusé l'idée de l'existence d'une littérature juive de langue française. Dans un numéro spécial de la revue *Traces* en 1981, Henri Raczymow s'interroge sur l'existence du « roman juif » en France, en soulignant qu'il ne suffit pas la mise en évidence d'une thématique commune pour que l'on puisse rassembler sous l'étiquette de « littérature juive » des œuvres souvent différentes dans leurs formes et venues d'horizons très hétérogènes. Il pose aussi le problème du classement d'un auteur juif qui exclut toute référence juive de son œuvre ou, au contraire, le cas d'un auteur qui n'est pas juif mais qui a inscrit dans son texte des références juives (il fait l'exemple du roman *Le choix de Sophie* de William Styron³⁵²). Ces raisons font dire à Raczymow qu'« il n'y a pas de littérature juive en diaspora. Il n'y a que des œuvres isolées, françaises, américaines, etc. »³⁵³.

De la même manière, en 1974, le journal *Tribune Juive Hebdo* a consacré l'un de ses dossiers à la littérature juive, en interrogeant plusieurs écrivains juifs autour de l'existence d'une littérature juive en France : parmi les interpellés, on trouve aussi Albert Bensoussan et Albert Memmi. Si pour le premier la littérature juive en langue française existe, et Cohen et Memmi en seraient les meilleurs représentants, pour le deuxième « ce qui fait l'existence d'une littérature originale, c'est d'abord une langue commune. Les Juifs n'ayant pas de langue commune, la définition d'une littérature juive est déjà très malaisée »³⁵⁴. Selon Bensoussan, l'écrivain juif exprime en littérature son âme juive, même quand il est athée, alors que pour Memmi il est difficile de définir le Juif et, par conséquent, la littérature juive. La divergence des positions exprimées par ces deux écrivains montre que le sujet de l'existence d'une littérature juive de langue française, dont la littérature judéo-maghrébine constituerait un sous-ensemble, suscite des réactions différentes. La crainte de se voir renfermés sous une étiquette réductrice est souvent la raison principale qui se trouve à l'origine du scepticisme des écrivains envers toute catégorisation.

³⁵² William STYRON, *Sophie's choice*, New York, Random House, 1979.

³⁵³ C'est Dugas lui-même qui cite Raczymow et ce numéro spécial de la revue *Traces*, intitulé « Écriture juive » (n°3, 1981). Cf. Guy DUGAS, « Prolégomènes à une étude critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°37, 1984, p. 196.

³⁵⁴ *Tribune Juive Hebdo*, « Spécial littérature juive », n°300, 29 mars-4 avril 1974, p. 12-25.

Bien qu'on ait ici retenu le critère classificatoire proposé par Guy Dugas, il faut tenir compte des perplexités qui ont été soulevées par d'autres critiques et par d'autres écrivains, comme celles qu'on vient de rapporter. Ce qu'il faut finalement garder de la définition que Dugas a donnée de la littérature judéo-maghrébine est non seulement l'ancrage des écrivains judéo-maghrébins dans le contexte nord-africain, mais aussi leur volonté d'afficher leur judéité maghrébine à l'intérieur de leurs textes. C'est ce qui se réalise dans les ouvrages de Bensoussan, celui-ci ayant choisi d'écrire principalement pour les siens, afin qu'ils puissent se reconnaître. Il est en effet l'un des auteurs judéo-maghrébins qui a le plus inscrit la thématique sépharade dans son œuvre, en faisant de celle-ci la spécificité de son écriture.

Bensoussan lui-même, tout en inscrivant son œuvre à l'intérieur de la littérature judéo-maghrébine, préfère pourtant l'expression de « littérature sépharade » à celle de « littérature judéo-maghrébine », pareillement au critique Marc Gontard³⁵⁵. Il faut donc s'arrêter sur l'explication de ce à quoi on se réfère quand on parle de littérature sépharade.

Bensoussan tient beaucoup à ses racines judéo-maghrébines, à l'héritage berbère et hébraïque qui lui dérive de sa mère, à son acculturation française... Mais il tient aussi et surtout à son ascendance sépharade : c'est une filiation qu'il entend récupérer à travers l'écriture et au sein de laquelle il s'inscrit en vue d'un nouvel enracinement. S'il s'engage dans la revendication infatigable de ses origines sépharades, Elisabeth Schusboë confirme cette donnée biographique après avoir reconstitué l'itinéraire diasporique de la famille de l'écrivain : les aïeuls de l'auteur sont réellement enracinés dans l'Espagne juive, à Tolède ; après le départ d'Espagne, ils se sont installés au Maroc, à Debdou, et ensuite en Algérie. Bensoussan est donc « sépharade non seulement du point de vue culturel mais aussi généalogique, de par son ascendance »³⁵⁶, et il fait de la récupération de son ascendance une « matrice culturelle à laquelle chaque Sépharade peut se rattacher, coordonner les bribes d'un héritage collectif et peut-être, en l'absence de territoire, recréer une patrie intérieure, un espace de rêve où déchiffrer un parcours, une filiation »³⁵⁷. Dans quelques romans de Bensoussan, même dans *Frimaldjézar* (1976) et dans *L'échelle de Mesrod* (1984), on retrouve en effet

³⁵⁵ Cf. Marc GONTARD, « Itinéraires judéo-maghrébins. Naccache, El Maleh, Bensoussan », in *Peuples méditerranéens*, n°30, janvier-mars 1985, p. 123-138.

³⁵⁶ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 38.

³⁵⁷ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 38.

l'évocation de l'un de ses ancêtres les plus illustres, un noble s'appelant Abenchouchen (ou Yucef Abenxuxen, selon la graphie) qui vivait à Tolède au XII^e siècle.

Dans l'avant-propos de *L'échelle séfarade* (1993), il revient sur le sens profond que Sépharad assume pour son peuple :

Séfarad, ainsi que l'hébreu nomme la péninsule ibérique depuis le temps de la splendeur du Califat de Cordoue, fut et demeure le lieu du judaïsme méditerranéen, et si ce terme désigne si bien de nos jours l'ensemble des communautés orientales, c'est parce que le judaïsme espagnol accompagna l'Islam dans son repli et son reflux, après que l'un et l'autre furent conjointement expulsés d'Espagne en 1492. En fait, Séfarad n'est pas l'Espagne, mais l'idée d'une Ibérie ahistorique et mythique, tout comme pour les Arabes Al-Andalous est espace de nostalgie et territoire de rêve.³⁵⁸

Son attachement à la culture sépharade se manifeste aussi au niveau littéraire, non seulement puisque l'auteur inscrit le monde sépharade à l'intérieur de ses œuvres, mais aussi puisqu'il le rapproche de la culture francophone à travers son écriture. « Lorsqu'on parle aujourd'hui de francophonie, il ne convient pas de faire référence seulement à des territoires géographiques [...], il y faut aussi inclure en toute justice un continent culturel : le monde séfarade » affirme-t-il dans *L'échelle sépharade*³⁵⁹ (1993). Il parvient même à théoriser l'existence d'une littérature sépharade de langue française, à laquelle les critiques devraient se consacrer davantage. Il écrit à ce propos que :

Une même âme transpire d'une même écriture. D'Albert Cohen le Céphalonien à Jean-Luc Benoziglio le Turco-Suisse, d'Ami Bouganim l'Israélo-Marocain à Albert Memmi le Tunisien, de Naïm Kattan l'Iranien à Paula Jacques la Cairete. Peut-être est-il temps vers la fin de ce siècle [...], de tenter de dégager les caractères de cette écriture, d'en dénombrer les richesses, d'en déchiffrer le génie...

³⁵⁸ Albert BENSOUSSAN, *L'échelle séfarade*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 7 (Bensoussan choisit la graphie « séfarade », alors que dans notre thèse on garde celle de « sépharade » : les deux sont possibles).

³⁵⁹ Albert BENSOUSSAN, *L'échelle séfarade*, op. cit., p.8.

Le travail critique que Bensoussan souhaite ici correspond en partie à celui que Guy Dugas a inauguré avec ses études sur la littérature judéo-maghrébine, même si le cadre littéraire auquel notre écrivain fait référence est plus ample. La littérature sépharade dont Bensoussan parle comprend en effet la littérature judéo-maghrébine, mais elle ne se limite pas à celle-ci, incluant également d'autres auteurs d'origine sépharade qui n'ont pas de liens avec le Maghreb. Le critique Marc Gontard a préféré utiliser, lui aussi, l'appellation de « littérature sépharade » au lieu de celle de « littérature judéo-maghrébine », cette dernière renvoyant surtout à un ensemble « diasporique » d'écrivains qui ont quitté le Maghreb après les indépendances³⁶⁰.

Les réflexions d'Albert Bensoussan autour de la littérature sépharade démontrent que son intérêt pour ce sujet est particulièrement vif et que l'auteur ne veut pas se limiter à son rôle d'écrivain : il est aussi critique et traducteur à la fois. Il a écrit – et il continue à le faire – plusieurs articles sur le monde judéo-maghrébin et sur la culture sépharade, en se consacrant également au domaine de la traduction de l'espagnol au français (sa vocation d'hispaniste est sans doute liée à ses origines sépharades).

Bien que Bensoussan et Gontard ont eu recours à la dénomination de « littérature sépharade », nous garderons ici celle de « littérature judéo-maghrébine », cette deuxième étant plus circonscrite et se rattachant parfaitement aux critères de formation de notre corpus : enquêter sur l'évolution de la littérature des Juifs de l'Afrique du nord (de l'Algérie spécifiquement) après l'indépendance, en identifiant les éléments communs qui la définissent. La littérature sépharade ne répond pas, par contre, aux mêmes critères d'homogénéité établis pour la littérature judéo-maghrébine, n'ayant pas ses origines dans une judéité exclusivement maghrébine.

Nous illustrerons donc ci-dessous les caractéristiques propres à la littérature judéo-maghrébine, dont nous retracerons ensuite l'histoire.

Pour Dugas, ce qui fonde la spécificité de la littérature judéo-maghrébine 'classique', à savoir celle qui précède les nouvelles tendances des années 90, se manifeste au niveau des énoncés (à travers les thèmes et les procédés d'écriture adoptés) et au niveau de l'énonciation (notamment à travers le discours préfaciel et paratextuel)³⁶¹.

³⁶⁰ Cf. Marc GONTARD, « Itinéraires judéo-maghrébins. Naccache, El Maleh, Bensoussan^o », *art. cit.*

³⁶¹ Cf. Guy DUGAS, « Une expression minoritaire : la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Itinéraires et contacts de cultures*, *art. cit.*

Tout d'abord, l'écriture judéo-maghrébine est caractérisée par une attitude de profond respect à l'égard de la langue utilisée : l'adoption de la langue française a représenté pour les Juifs du Maghreb le premier pas de leur émancipation et de leur rapprochement culturel de la Métropole, d'où leur révérence face à cette langue. Cet aspect différencie nettement les écrivains juifs des écrivains arabo-berbères, pour lesquels le français a par contre impliqué un éloignement drastique de la langue arabe.

La langue française a, pour les écrivains arabes, une valeur fortement symbolique liée à la domination (pensons, par exemple, à Malek Haddad, qui n'a plus écrit en français après 62), bien qu'ils n'adopteront pas tous les mêmes points de vue : pour Kateb Yacine, la langue française est considérée comme un butin de guerre à exploiter, sans pour autant s'assimiler aux colonisateurs. Sa position à l'égard de la langue française a souvent suscité des réactions polémiques, auxquelles il a ainsi répondu :

J'écris en Français parce que la France a envahi mon pays et qu'elle s'y est taillée une position de force telle qu'il fallait écrire en français pour survivre ; mais en écrivant en Français, j'ai mes racines arabes ou berbères qui sont vivantes, par conséquent tous les jugements que l'on portera sur moi, en ce qui concerne la langue française, risquent d'être faux si on oublie que j'exprime en Français quelque chose qui n'est pas français.³⁶²

Une différence substantielle se manifeste donc à ce premier niveau entre les auteurs arabo-berbères et les écrivains juifs. Dans leur révérence à l'égard du français, ces derniers ne manquent pourtant pas de l'enrichir avec des mélanges insolites : le français porte parfois les signes du judéo-arabe ou du judéo-espagnol³⁶³, en se transformant ainsi dans une langue où résonnent les échos d'un monde judéo-maghrébin d'antan – comme dans le cas d'Albert Bensoussan.

Ensuite, la littérature judéo-maghrébine est caractérisée par une attention toute particulière portée à la mémoire. L'évocation de l'univers sépharade, le souvenir de la

³⁶² Extrait d'une interview entre Kateb Yacine et Jean Duflot (KATEB Yacine, Jean DUFLLOT, « Kateb Yacine, les intellectuels, la Révolution et le pouvoir », in *Jeune Afrique*, n. 324, 26 mars 1967, p. 26-33).

³⁶³ Nous apporterons des exemples de judéo-arabe et de judéo-espagnol dans le quatrième chapitre, où il y aura un paragraphe spécifique consacré à la langue, avec des exemples tirés des textes d'Albert Bensoussan.

compénétration judéo-arabe, la nostalgie pour les traditions familiales sont souvent au centre des récits des écrivains juifs du Maghreb. Le français devient alors leur seul moyen d'expression pour reconstituer ce qui a été et qui n'est plus : « La seule manière pour les écrivains qui ont perdu le temps et le lieu de leur enfance de les retrouver consiste à les récréer grâce aux mots. C'est le langage qui leur permet de supporter la dissolution d'une époque révolue et d'une société disparue », affirme la sociologue Clara Lévy dans un article très récent où elle a interrogé la sensibilité sociologique des écrivains juifs sépharades³⁶⁴. C'est ce qui se passe dans l'œuvre de Bensoussan, celui-ci se servant de son écriture et du français pour récréer un monde en voie de disparition, pour transmettre un héritage qui risquerait de se perdre, pour proclamer son identité à la fois française et sépharade (chez ces écrivains, le sujet de la mémoire est en effet strictement liée à celui de l'identité et de la quête de l'identité). Dans *L'échelle de Mesrod* et dans d'autres romans, Bensoussan parlera d'une « mémoire poreuse » :

La mémoire est poreuse. Il est comme l'enfant accroupi devant son ardoise – premier cadeau qui mise dès la Maternelle sur la vocation à l'étude. Il marie la craie et l'éponge, dessine et gomme. Ce ne sont que bribes et fragments de faux-fil rassemblés en fables ou historiettes. Mais à emboîter les morceaux du puzzle, peut-être que l'image reparaitra un jour, à la fin, intégrale et triomphante.³⁶⁵

Il est également important de spécifier que, chez Bensoussan et chez la plupart des écrivains sépharades, l'évocation des mœurs judéo-maghrébines se manifeste surtout au niveau de la judéité (à savoir, la culture juive) et moins au niveau du judaïsme (à savoir, la religion juive). La religion représente pourtant un élément présent à l'intérieur de ses textes, comme nous le verrons dans un paragraphe consacré à l'intertexte biblique dans *L'échelle de Mesrod*.

Enfin, l'inscription de l'humour juif à l'intérieur des textes judéo-maghrébins est un élément supplémentaire de la spécificité de cette littérature. « Ce qui fonde toute l'originalité du comique séfarade – écrit Dugas –, [...] c'est sa légèreté, sa gratuité, une

³⁶⁴ Clara LÉVY, « Les écrivains juifs séfarades de langue française : en deçà ou au-delà de la sociologie ? », in Brahim LABARI (dir.), *Ce que la sociologie fait de la littérature et vice-versa*, Paris, Publibook, 2014, p. 90.

³⁶⁵ Albert BENSOUSSAN, *L'échelle de Mesrod*, op. cit., p. 8.

sorte de décontraction amusée et un défaut total d'amertume, sans doute gagnés d'une destinée relativement moins dramatique »³⁶⁶. Une tradition de mots, d'anecdotes, de proverbes et de contes aussi humoristiques est celle que Bensoussan a héritée de sa famille et qu'il s'engage à restituer à l'intérieur de son œuvre, où l'on peut dégager quelques traits de cette composante comique. C'est surtout dans cette dimension que la littérature judéo-maghrébine se différencie nettement par rapport à la littérature des auteurs arabo-berbères, cette dernière n'étant pas définie par l'humour.

Les procédés comiques, la révérence à l'égard du français, le discours de la mémoire et le sujet identitaire constituent les éléments autour desquels la littérature judéo-maghrébine s'est développée et a fondé son unité globale. Cette cohérence se manifeste aussi au niveau des genres choisis : la chronique, la nouvelle et l'autobiographie s'avèrent être les genres les plus aptes à reconstituer, dans l'écriture, les traditions juives.

Au niveau paratextuel, les titres, les couvertures, les supports iconographiques contribuent souvent à dévoiler les thèmes les plus récurrents (la terre natale, l'enfance, l'exil, etc.)³⁶⁷. Quant au discours préfaciel, Dugas a souligné l'intérêt, de la part des auteurs judéo-maghrébins, de rechercher une « caution idéologique » pour inscrire leurs œuvres à l'intérieur d'un public potentiel. Si, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, ils l'ont recherchée auprès des écrivains métropolitains, ils se sont ensuite adressés aux auteurs français du Maghreb (comme Albert Camus) ; après l'exil, ils ont commencé à choisir l'élite juive, non seulement maghrébine³⁶⁸.

Ces spécificités font de cette production une littérature irréductible qui se distingue tout autant de la littérature des auteurs arabo-berbères que de la littérature des Français, de la littérature des Pieds-Noirs et également de la littérature juive ashkénaze.

Si la littérature pied-noir naît après 1962, la littérature judéo-maghrébine est beaucoup plus ancienne. L'apparition des premières œuvres judéo-maghrébines en langue française remonte à la fin du XIX^e siècle et inaugure la naissance de la littérature maghrébine de langue française tout court : l'inventaire reconstruit par Dugas,

³⁶⁶ Guy DUGAS, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, op. cit., p. 256.

³⁶⁷ Cf. Ewa TARTAKOWSY, « Littérature des auteurs d'origine judéo-maghrébine. Les couvertures, masques à visage découvert », in *Expressions Maghrébines*, vol. 13, n°2, hiver 2014, p. 105-121.

³⁶⁸ Cf. Guy DUGAS, « Une expression minoritaire : la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Itinéraires et contacts de cultures*, art. cit.

pratiquement le premier à avoir établi une liste pareille, débute avec le roman de l'écrivain oranais Saadia Lévy, *Rabbin*, publié en 1896 à Paris, écrit en collaboration avec Robert Randau³⁶⁹. En Tunisie et au Maroc, la littérature judéo-maghrébine ne s'affirmera que plus tard, en 1919 et en 1925. Bien que la communauté juive soit plus nombreuse au Maroc, c'est en Algérie que le processus d'assimilation linguistique et culturelle à la France a eu davantage lieu. Les premiers textes sont publiés en collaboration avec des auteurs venant de la Métropole, ce qui se produira également dans les cas des premiers écrivains arabo-berbères.

Dans cette première phase, c'est l'imitation du modèle occidental, avec la célébration de la politique française en Afrique du Nord, qui caractérise les textes judéo-maghrébins³⁷⁰. Ce n'est pas donc un effet du hasard si le moment le plus faste de cette époque de mimétisme littéraire coïncide avec la célébration du Centenaire de la colonisation française d'Algérie.

La rencontre avec l'Occident a ainsi produit des retombées aussi au niveau littéraire, les écrivains s'assimilant initialement au modèle colonial exotique et orientaliste. Des œuvres bien peu judéo-maghrébines voient le jour, notamment en Algérie et en Tunisie, signées par des auteurs tels que Théodore Valensi, Daisy Sebag, Éliassa Rhaïs et César Benattar³⁷¹.

Un changement commence pourtant à se produire à partir des années 20 et 30, quand les écrivains judéo-maghrébins empruntent une voie plus originale. Dans l'entre-deux-guerres, une véritable école littéraire se constitue en Tunisie (*L'école de Tunis*), autour de la famille Lévy : Jacques Véhel et Ryvel en font, en particulier, partie³⁷². Ces auteurs introduisent des thématiques spécifiquement juives à l'intérieur de leurs textes, et ils font entrer, pour la première fois, le ghetto en littérature (le ghetto prend le nom de *hara* à l'ouest du Maghreb et de *mellah* à l'est). Ils reçoivent leur consécration en

³⁶⁹ Saadia LÉVY, Robert RANDAU, *Rabbin*, Paris, Havard, 1896.

³⁷⁰ Pour un bilan socio-historique complet, lire Guy DUGAS, « Prolégomènes à une étude critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, art. cit.

³⁷¹ Cf. Guy DUGAS, « Prolégomènes à une étude critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, art. cit., p. 203.

³⁷² Cf. Guy DUGAS, « L'école de Tunis et l'évolution de la littérature judéo-maghrébine dans l'entre-deux-guerres », in *Cahiers d'études maghrébines*, spécial « Littérature judéo-maghrébine d'expression française », n°3, 1991, p. 80-86.

Métropole, où ils sont publiés par les maisons d'édition les plus grandes qui voient dans leurs œuvres un instrument favorisant la connaissance de l'Afrique du Nord auprès des lecteurs occidentaux.

Si la période de l'entre-deux-guerres voit l'essor de la littérature judéo-maghrébine, celle-ci connaît une brusque interruption pendant la décennie 36-45, en raison des circonstances historiques dramatiques qui se produisent à cette époque : avec le nazisme et l'Occupation de l'Afrique du Nord, la communauté judéo-maghrébine se retranche derrière le silence. Le traumatisme lié à l'expulsion des Juifs d'Algérie de la communauté française amène ceux-ci à se replier sur eux-mêmes, ce dont leur écriture successive rendra compte : l'humiliation vécue sous le régime de Vichy sera constamment rappelée par les écrivains judéo-maghrébins qui ne pardonneront pas à la France un tel traitement à leur égard.

Après 1945, la production judéo-maghrébine reprend vigueur et elle se renouvelle dans deux aspects : si, d'un côté, c'est la poésie qui marque la renaissance de cette littérature, de l'autre le genre romanesque change beaucoup. Albert Memmi, dont les premiers romans sont publiés au début des années 50 (*La Statue de sel* et *Agar*³⁷³), contribue de façon déterminante à ce renouvellement : c'est avec lui que « l'autobiographie romancée, comme moyen de témoigner d'une condition, d'affirmer une identité problématique et de dénoncer un malaise existentiel, [...] fait son entrée dans la littérature sépharade »³⁷⁴. L'autobiographie s'affirmera en tant que genre préférée chez plusieurs auteurs, parmi lesquels Albert Bensoussan qui optera souvent pour ce genre littéraire (de *Frimaldjézar*³⁷⁵ et *L'échelle de Mesrod*³⁷⁶, où il retrace l'histoire de sa famille, jusqu'à son autobiographie romancée : *Au Nadir*³⁷⁷).

Après les années 60, un autre changement fondamental a lieu : à la suite des indépendances des trois pays du Maghreb, la littérature judéo-maghrébine se fait principalement en diaspora. À côté de ceux qui écrivaient déjà avant les années 60, de nouveaux auteurs s'affirment sur la scène littéraire, encouragés à écrire pour transmettre

³⁷³ Albert MEMMI, *Agar*, Paris, Corrèa, 1955.

³⁷⁴ Guy DUGAS, « Prolégomènes à une étude critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, art. cit., p. 204.

³⁷⁵ Albert BENSOUSSAN, *Frimaldjézar*, op. cit.

³⁷⁶ Albert BENSOUSSAN, *L'échelle de Mesrod*, op. cit.

³⁷⁷ Albert BENSOUSSAN, *Au Nadir*, Paris, Flammarion, 1978.

la tradition sépharade dont ils sont les héritiers. Chez plusieurs écrivains juifs d'Algérie, parmi lesquels on trouve Bensoussan, l'exil d'Algérie déclenche en effet le besoin de revenir sur leur terre natale et de la célébrer à travers l'écriture. La littérature judéo-maghrébine « consciente que l'univers séfarade est déjà "un monde perdu" s'est engagée dans la voie d'une écriture rétrodictive. Avec le temps, et autour du trauma du départ et de l'exil, ce type d'écriture évoluera en écriture mémorieuse » comme l'affirme Dugas, en ajoutant que l'inspiration des écrivains juifs « semble retrouver, aux sources de la mémoire, et souvent dans l'humour, un second souffle. C'est alors que s'élaborent, selon de multiples stratégies [...], des discours mémorieux ou/et comiques, récréant [...] des espaces/temps irrémédiablement perdus »³⁷⁸. Rétrodictive et mémorieuse, l'écriture des Juifs d'Algérie se rapproche donc, sous certains aspects, de la littérature pied-noir.

Notre intérêt portant sur la période des années 70 et 80 de la littérature judéo-maghrébine, on ne s'attardera pas trop sur l'évolution qu'elle a connue après les années 80 et 90. Il faut toutefois illustrer brièvement son évolution jusqu'à nos jours. Si Dugas, au début de ses études, se posait le problème de la survie d'une production qui ne se faisait désormais qu'en diaspora et dont les héritiers auraient pu se sentir de plus en plus détachés, il a récemment constaté que, loin de s'éteindre, cette littérature est encore aujourd'hui vivante. Les thématiques les plus traditionnelles – telles que l'identité et la diaspora – sont souvent reprises par les écrivains les plus récents (comme Hélène Cixous et Annie Cohen), mais elles sont abordées de façon nouvelle. Dans un colloque qui a eu lieu à Aoste en 2009, Dugas a passé en revue les productions des deux dernières décennies, en soulignant la persistance de cette littérature et sa capacité de renouvellement :

Temps, histoire, identité, mémoire : littérature de l'exil, sinon de la nostalgie : le roman judéo-maghrébin s'est toujours montré attentif à la brûlure des origines [...].

Mais une thématique ne peut suffire à faire une littérature. La mise en forme vaut aussi définition. Loin de conduire à cette « mort par définition » de la littérature judéo-maghrébine que nous avons cru pouvoir pronostiquer dans notre thèse, ces romans des deux dernières

³⁷⁸

Guy DUGAS, *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, op. cit., p. 62.

décennies prolongent des thématiques traditionnelles en renouvelant profondément la forme romanesque. [...]

Il me semble en effet qu'on retrouve chez Colette Fellous, Annie Cohen, Hélène Cixous, Jacques Derrida et Michel Valensi [...] cette tentative qui fut en France à l'origine du Nouveau Roman : opacité ou inachèvement de l'œuvre rendant son lecteur complice dans l'élaboration d'un sens, transgression des canons et des genres littéraires, [...]. Que cela se fasse dans l'éloignement et la perte participe de l'originalité qu'apporte cette production à l'ensemble des francophonies maghrébines.³⁷⁹

Plus récemment encore, Dugas a dressé un bilan de l'évolution de la littérature judéo-maghrébine de 1983 à 2013, où il est revenu sur les notions fondatrices de la production judéo-maghrébine classique pour vérifier leur validité dans les œuvres les plus récentes. Tout en invitant à des nouvelles et plus profondes recherches, Dugas y a confirmé « une capacité sans cesse renouvelée de subversion et de remise en cause par le rire » et une « spécificité fondatrice [...] comme l'écriture mémorieuse et l'iconophilie », accompagnées d'une « farouche résistance à s'inscrire dans tous les cadres et réseaux tissés par les approches théoriques (notion de littératures nationales ou régionales, *postcolonial ou subaltern studies*) »³⁸⁰.

³⁷⁹

Guy DUGAS, « Le français, langue de mémoire de la diaspora sépharade », in Simonetta VALENTI (dir.), *L'espace francophone : une mosaïque de langues, de cultures*. Actes du colloque international « Le français, instrument de conservation et de transmission de la mémoire culturelle dans les réalités francophones », Université de la Vallée d'Aoste, 23-24 octobre 2009, Aoste, Le Château, 2010, p. 69. Voir aussi Guy DUGAS, « Le nouveau roman judéo-maghrébin d'expression française (1985-2005) », in *Contemporary French & Francophone Studies*, vol. 11, n°2, 2007, p. 277-290.

³⁸⁰

Guy DUGAS, « Fantaisie, littérature mémorieuse, iconophilie... Retour sur quelques concepts discutables », in *Expressions Maghrébines*, vol. 13, n°2, hiver 2014, p. 150. L'article est suivi d'une bibliographie rédigée par Dugas qui recueille les textes judéo-maghrébins publiés entre 1982 et 2013.

3.1.3. La littérature algérienne des auteurs arabo-berbères avant et après l'indépendance

La littérature judéo-maghrébine est la première des productions nord-africaines à voir le jour. La littérature algérienne des auteurs arabo-berbères s'affirme en effet successivement, à partir des années 20 et 30 du XX^e siècle. De la même manière que les écrivains juifs, les premiers auteurs arabes et berbères sont initialement influencés par les intellectuels d'origine française et par le modèle littéraire lié au roman colonial de la fin du XIX^e siècle. Les cadres arabes de l'administration coloniale, à savoir l'élite autochtone, sont les premiers à rédiger des romans de ce type, en faisant ainsi plaisir aux colonisateurs qui encouragent cette production. Il s'agit de textes qui expriment le niveau d'assimilation et d'acculturation rejoint par les élites locales et souhaité par la direction française au nom de la « mission civilisatrice » dont elle s'était chargée. Dans cette première phase, la littérature devient ainsi un instrument de justification de la politique d'assimilation mise en place par la France en Algérie.

Parmi ces premiers auteurs, qui ne sont pas des professionnels mais des notables prêtés à l'écriture, on trouve par exemple Mohammed Ben Si Ahmed Ben Cherif (dit Mohammed Bencherif) : caïd appartenant à l'aristocratie militaire, il a publié, en 1920, *Ahmed Ben Mostapha, goumier*, le premier texte qui a inauguré la période du roman algérien de langue française rédigé par des autochtones³⁸¹. Le roman relate l'histoire d'un officier indigène faisant partie de l'Armée d'Afrique, un goumier justement, qui à travers son récit (en partie autobiographique) aborde les thèmes les plus débattus de l'époque, comme celui de la présence française en Algérie et celui de l'assimilation des indigènes. Bien que Bencherif soit considéré comme un assimilationniste, il faut aussi tenir compte du contexte d'énonciation dans lequel son œuvre se situe : c'est un contexte de domination, où il n'est pas facile, pour les autochtones, de faire entendre leur voix et de participer aux activités culturelles. Pour parvenir à le faire, ils doivent forcément avoir recours à la langue française et s'insérer à l'intérieur de l'élite d'origine française. Leur assimilation est, donc, l'instrument nécessaire pour leur permettre, au moins, de prendre la parole. Cela ne signifie pas qu'ils renoncent complètement à leurs origines arabo-berbères, mais plutôt qu'ils gardent un certain biculturalisme, comme le

381

Mohammed Ben Si Ahmed BEN CHERIF, *Ahmed Ben Mostapha, goumier*, Paris, Payot, 1920.

propose Ahmed Khireddine à propos de Mohammed Bencherif dans la biographie qu'il lui a consacrée ³⁸².

1920 – année de publication du premier roman algérien de langue française – est, d'autre part, l'année du grand essor de l'Algérianisme, avec la constitution de l'Association des écrivains algériens (qui regroupait, au début, seulement des auteurs d'origine française) et avec, quelque temps après, la création du Grand Prix littéraire de l'Algérie. À partir des années 30, l'Association s'ouvre à des auteurs autochtones, en raison de la collaboration qui s'instaure entre les écrivains d'origine française et les écrivains arabo-berbères. Progressivement, ces derniers s'affranchissent des contraintes du roman colonial, bien qu'ils restent fortement liés aux écrivains français et à un modèle culturel basé sur l'assimilation à la Métropole. C'est le cas d'Abdelkader Fikri (pseudonyme d'Abdelkader Hadj-Hamou), qui a publié, en 1933, un essai dialogué avec Robert Randau, *Les Compagnons du jardin* ³⁸³. Cet essai porte sur la société algérienne et sur ses transformations à la période coloniale. Fikri, tout en restant lié à ses racines arabo-islamiques, se dit favorable à l'assimilation totale de l'Algérie au territoire métropolitain. Grâce à ses positions et à sa collaboration avec Randau, il est le premier auteur arabe à être admis à l'Association des écrivains algériens.

Après cette période initiale de mimétisme, la littérature algérienne commence à s'émanciper du modèle français grâce à des auteurs qui introduisent des thématiques et des formes nouvelles : avec un poète comme Jean Amrouche, qui a introduit le monde kabyle dans la littérature de langue française, cette production s'affranchit des clichés coloniaux pour suivre une voie nouvelle, plus spécifiquement arabo-berbère (rappelons, à titre d'exemple, la publication, en 1939, des *Chants berbères de Kabylie* ³⁸⁴). Toute la famille Amrouche a d'ailleurs contribué au développement artistique et culture du Maghreb : la mère de Jean, Fadhma Aïth Mansour Amrouche, et sa sœur, Marie-Louise Taos Amrouche, ont été deux femmes de lettres qui ont beaucoup travaillé à la transmission de l'héritage kabyle en littérature.

Mais c'est surtout au début des années 50 qu'un autre changement, qui sera encore plus déterminant, se produit : la forme romanesque connaît un véritable essor

³⁸² Cf. Ahmed KHIREDINE, *Rocher de sel. Vie de l'écrivain Mohamed Bencherif*, Paris, L'Harmattan, 2006, avec une préface de Guy Dugas.

³⁸³ Abdelkader FIKRI (Abdelkader HADJ HAMOU), ROBERT RANDAU, *Les Compagnons du jardin*, Paris, Donat-Montchrestien, 1933.

³⁸⁴ Jean El Mouhoub AMROUCHE, *Chants berbères de Kabylie*, Tunis, Monomotapa, 1939.

avec *Le fils du pauvre* de Mouloud Feraoun (1950)³⁸⁵, écrivain d'origine kabyle, *La grande maison* de Mohammed Dib (1952)³⁸⁶ et *La colline oubliée* du kabyle Mouloud Mammeri (1952)³⁸⁷. Ces trois auteurs sont considérés comme les pères fondateurs du roman algérien de langue française, accompagnés d'autres auteurs également célèbres, tels que Kateb Yacine, Assia Djebar et Malek Haddad³⁸⁸. Les romans de ces écrivains, publiés principalement en France (en particulier chez Seuil qui devient la maison d'édition privilégiée de Mohammed Dib), s'affranchissent définitivement de tout héritage colonial, en marquant la naissance d'une production spécifiquement algérienne. Une seule limite se présente : les romans algériens sont parfois appréciés seulement pour leur valeur de témoignage social, au détriment de leur composante esthétique.

Pendant la guerre d'indépendance, d'autres romans voient le jour, ceux-ci abordant directement le thème du conflit : Malek Haddad, Mohammed Dib, Mouloud Mammeri, Albert Bensoussan et d'autres écrivains algériens de toutes communautés ont choisi de représenter la guerre d'Algérie en littérature, chacun à sa manière. « Comment dire une guerre en la faisant ? », c'est la question que Guy Dugas s'est posé et à laquelle il a répondu en rassemblant sept romans écrits entre 1954 et 1965 par des auteurs arabes, français et juifs d'Algérie³⁸⁹ : *Les mauvais sentiments* de Marcel Moussy (1955), *La dernière impression* de Malek Haddad (1958), *Le jardin de Djemila* de Maurice Clavel (1958), *Qui se souvient de la mer* de Mohammed Dib (1962), *La grotte* de Georges Buis (1961), *Les Bagnoullis* d'Albert Bensoussan (1965), *L'Opium et le bâton* de Mouloud Mammeri (1965) font partie de cette anthologie. « Rendons la parole à

³⁸⁵ Mouloud FERAOUN, *Le fils du pauvre, Menrad instituteur kabyle*, Le Puy, Cahiers du Nouvel Humanisme, 1950. Le roman sera réédité quatre ans après, en 1954, par l'éditeur parisien Seuil, avec cinquante pages en moins et le titre plus court (*Le fils du pauvre*). Le roman a reçu le Grand Prix littéraire de la ville d'Alger en décembre 1950. Le vrai nom de la famille de Feraoun était Aït-Chaâbane.

³⁸⁶ Mohammed DIB, *La grande maison*, op. cit.

³⁸⁷ Mouloud MAMMERI, *La colline oubliée*, Paris, Plon, 1952.

³⁸⁸ Nous renvoyons, pour une analyse approfondie de l'histoire du roman algérien de langue française, aux très nombreux travaux de Charles BONN. Nous rappelons, à titre d'exemple: *La littérature algérienne de langue française et ses lectures*, Paris, Sherbrooke, Naaman, 1974 ; *Le roman algérien de langue française. Vers un espace de communication littéraire décolonisé ?*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1985 ; *Anthologie de la littérature algérienne (1950-1987)*, Paris, Hachette, 1990. Il a en outre préfacé le *Dictionnaire des écrivains algériens de langue française (1990-2010)* d'Amina AZZA BEKKAT (Alger, Chihab, 2014).

³⁸⁹ Guy DUGAS (textes choisis et présentés par), *Algérie, les romans de la guerre*, Paris, Omnibus, 2002.

ceux qui pressentirent cette guerre, qui en vécurent les prémices, avant de *la dire en la faisant*, avant d'en vivre aussi les lendemains, toujours dans la violence et les désordres »³⁹⁰ : voilà l'intention qui est à l'origine du travail de Guy Dugas.

Notre intérêt pour la pluralité de la littérature algérienne francophone est en effet né, il y a plusieurs années, à partir d'une réflexion sur l'écriture de la guerre d'Algérie de la part des auteurs algériens arabes, français et juifs. Le regard que ces écrivains ont posé sur la guerre algérienne et la transcription littéraire qu'ils en ont faite nous avait semblé un sujet particulièrement fécond, auquel nous avons consacré notre thèse de master³⁹¹. Parmi les romans analysés, nous avons pris en compte aussi un texte d'Emmanuel Roblès, *Les hauteurs de la ville*, écrit avant le début de la guerre, où l'auteur avait symboliquement prévu l'insurrection algérienne. Ce roman précurseur a été mis en comparaison avec *La dernière impression* de Malek Haddad, roman écrit et publié au milieu de la guerre, et avec le premier récit d'Albert Bensoussan, *Les Bagnoulis*, rédigé tout de suite après le conflit. Comme si ces trois romans représentaient la parabole de la guerre, ils ont été choisis pour la façon différente dans laquelle chaque auteur a su la prévoir, la décrire, l'évoquer, la rappeler. À partir de ce travail de comparaison, nous avons développé la curiosité d'approfondir l'évolution de la littérature algérienne après 1962, en nous interrogeant sur l'avenir de la littérature des auteurs français, juifs et arabo-berbères.

1962 représente un moment fondamental non seulement en tant qu'événement capital de l'histoire algérienne, mais aussi en tant que tournant crucial pour l'évolution de la littérature algérienne. À côté de la production francophone, qui vit une période de crise tout de suite après l'indépendance, mais qui connaîtra un nouvel élan quelques ans après, c'est la littérature arabophone qui s'affirme.

Sa naissance 'officielle' date de 1971, quand Abdelhamid Benhadouga publie *Le vent du sud*, ریح الجنوب³⁹². Les critiques littéraires sont pourtant discordants à ce

³⁹⁰ Guy DUGAS (textes choisis et présentés par), *Algérie, les romans de la guerre*, op. cit., p. V (« Dire la guerre en la vivant », introduction de Guy Dugas).

³⁹¹ À partir de cet intérêt, nous avons rédigé notre thèse de master, intitulée « *Dire la guerre au pluriel* »: *scrittori arabi, pieds-noirs ed ebrei durante il conflitto algerino*, soutenue le 11 juillet 2011 à l'Université de Milan (Département de Sciences de la Médiation Linguistique et des Études Interculturelles).

³⁹² Abdelhamid BENHADOUGA, ریح الجنوب, الجزائر, النشر والتوزيع, 1971.

propos³⁹³: certains d'entre eux, comme Abdelmalek Mortad et Laredj Waciny, attribuent la parution du premier texte romanesque en langue arabe à Réda Houhou avec la nouvelle *La belle de la Mecque* (*Ghadat oum el qora*, 1947). Le débat parmi les critiques s'articule autour de la définition du genre romanesque et de l'inclusion ou l'exclusion du récit de Réda Houhou à l'intérieur de celui-ci. Même si nous ne pouvons pas nous arrêter sur ces aspects dans cette étude, cela nous permet de souligner qu'il n'y pas d'opinions univoques à propos de la détermination de la naissance du roman algérien de langue arabe.

Il est toutefois indéniable que Benhadouga et Tahar Ouettar ont contribué de façon déterminante à l'affirmation de cette production. C'est à ces deux écrivains qu'il faut en effet reconnaître la paternité de l'arabophonie littéraire en Algérie. Il suffit de lire quelques lignes de la préface de Ouettar à *Le tremblement de terre*, ³⁹⁴الزلازل, dans l'édition de 1974, pour le comprendre :

Al-zilzal est un roman algérien. Le lecteur arabe connaît probablement déjà beaucoup de l'Algérie pendant la période coloniale et la lutte de libération. L'Algérie est une géographie dans tous les sens du terme. Mais le lecteur connaît-il quelque chose de l'Algérie après qu'elle a obtenu l'indépendance ?

Après un siècle et demi environ de colonisation, l'Algérie a dû repartir à zéro. Le policier est nouveau, tout comme le serveur, le gouverneur, le marchand. Même la vie et la mort sont nouvelles. Elles font partie d'une nouvelle entité née d'une autre entité pour former de nouvelles structures et de nouvelles composantes identitaires.

Enfin, je voudrais convaincre le lecteur cultivé du Machreq qu'il existe en Algérie une littérature en langue arabe. [...]³⁹⁵

Ouettar n'hésite pas à célébrer l'Algérie indépendante et la nouvelle littérature en langue arabe, celle-ci étant l'une des bases de la réaffirmation identitaire algérienne. Pour lui, comme pour les autres écrivains arabophones des années 70, l'écriture en

³⁹³ Cf. Mohamed DAOUD, *Le roman algérien de langue arabe. Lectures critiques*, Oran, CRASC, 2002.

³⁹⁴ Tahar OUETTAR, *الزلازل*, الجزائر, المؤسسة الوطنية للكتاب, 1974.

³⁹⁵ Tahar OUETTAR, *الزلازل*, *op. cit.*, p. 7. C'est nous qui traduisons. Dans la traduction française du texte (Marcel Bois, Alger, SNED, 1981) et dans la nouvelle édition du texte arabe (Alger, ENAG, 2004) la préface et la dédicace ont été omises.

langue arabe est une urgence, un élément incontournable pour la constitution d'une véritable Algérie indépendante.

Actuellement, la scène littéraire algérienne arabophone est sans aucun doute dominée par Ahlam Mosteghanemi, une écrivaine de renommée internationale dont les romans sont les plus lus dans le monde arabe, à tel point qu'elle est souvent considérée comme la romancière arabe la plus influente de l'époque contemporaine. Anticonformiste et indépendante, elle écrit en exil (elle a quitté l'Algérie à la moitié des années 70 pour se rendre d'abord à Paris et ensuite au Liban), mais l'Algérie reste au centre de sa production : le roman qui a déterminé son succès sur la scène internationale est *ذاكرة الجسد* (*Mémoires de la chair*)³⁹⁶, publié par la maison d'édition libanaise Dar al-'adab en 1993 et traduit en français chez Albin Michel en 2002. *Mémoires de la chair* a reçu le prix Naguib Mahfouz et le prix Nour de la meilleure œuvre féminine en langue arabe. Derrière l'histoire d'amour racontée dans le roman, c'est l'histoire de l'Algérie indépendante qui ressort au fil des pages, celle du rapport avec son passé douloureux, celle de la déception du peuple algérien après 62. Comme il arrive souvent dans la littérature algérienne arabophone (pensons, par exemple, au *Tremblement de terre* de Ouettar), la ville de Constantine n'est pas seulement la toile de fond de la narration, mais elle devient la véritable protagoniste du récit et, derrière elle, l'Algérie tout entière.

C'est justement le rapport entre mémoire et écriture qui ouvre la narration, dans l'un des passages les plus touchants du texte :

Bien avant ce jour, je pensais qu'il était impossible de consigner le passé sans en être guéri. Peut-on piquer de la plume les anciennes blessures sans réveiller la douleur, regarder derrière soi sans nostalgie, sans folie, sans haine? Est-ce vraiment possible? Non. De la mémoire on ne guérit jamais. C'est pour cela

قبل اليوم، كنت اعتقد أننا لا يمكن أن نكتب عن حياتنا إلا عندما نشفى منها.
عندما يمكن أن نلمس جراحنا القديمة بقلم، دون أن نتألم مرة أخرى.
عندما نقدر على النظر خلفنا دون حنين، دون جنون، ودون حقد أيضا.
أيمكن هذا حقاً؟
نحن لا نشفى من ذاكرتنا.

396

Ahlam MOSTEGHANEMI, *ذاكرة الجسد*, بيروت، دار الاداب، 1993.

qu'on écrit, qu'on peint. Certains
en meurent.³⁹⁷

ولهذا نحن نكتب, ولهذا نحن نرسم,
ولهذا يموت بعضنا أيضا.

Mais qu'en est-il, en même temps, de la production francophone? Au lieu de disparaître, comme on pouvait le supposer en raison de l'émergence prépondérante de l'arabe, elle connaît de nouvelles déclinaisons. Elle voit la naissance de la production littéraire des Pieds-Noirs et des Juifs d'Algérie émigrés en 1962, outre que le développement de celle des auteurs arabes qui continuent à s'exprimer en français (le panorama littéraire algérien actuel est riche en écrivains francophones : pensons au très célèbre Yasmina Khadra, mais aussi à Maïssa Bey, Boualem Sansal, Salim Bachi). À cela s'ajoutera l'émergence de la soi-disant littérature *beure* à partir des années 80, quand la problématique identitaire des générations issues de l'immigration maghrébine en France trouvera son expression privilégiée dans la littérature francophone.

³⁹⁷

Ahlam MOSTEGHANEMI, *Mémoires de la chair*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 9.

3.1.4. « Roman mémoriel » et écriture de l'exil

La littérature des Pieds-Noirs et des Juifs d'Algérie après 1962 est strictement liée, nous l'avons anticipé, à l'exil, celui-ci étant à l'origine de leur écriture. De quelle façon, donc, l'exil s'inscrit-il dans leur production ? Comment l'exil contribue-t-il à la construction d'une certaine « esthétique de la migration »³⁹⁸ ? Même si nous répondrons à ces questions à travers l'analyse spécifique de notre corpus, il faut introduire quelques réflexions générales qui peuvent s'appliquer au rapport entre littérature et exil. Au-delà de la spécificité de chaque exil, on peut en effet retracer des formes communes qui s'y inscrivent.

En essayant de faire face à la rupture représentée par l'exil, l'exilé trouve son refuge dans l'écriture, où la mémoire, le langage et l'imaginaire s'entremêlent pour reconstruire ce qui a été perdu. Dans cette écriture, la construction narrative du passé est souvent accompagnée d'une hybridation qui se manifeste aussi bien au niveau du langage que dans le mélange des formes littéraires (comme dans le cas d'Albert Bensoussan, où cette hybridation linguistique sera particulièrement évidente). « Ainsi, l'expérience de l'exil conduit-elle à errer à la frontière, à hanter les marges du langage, à s'ouvrir à d'autres langues [...] » affirme à ce propos Corinne Alexandre-Garner³⁹⁹. L'hybridation est le résultat d'une mémoire métissée qui s'est construite au fil de l'exil et qui s'inscrit à l'intérieur de la production littéraire.

Dans l'élaboration de la notion de « roman mémoriel », qui pourrait s'appliquer à quelques textes de notre corpus – nous le verrons par la suite⁴⁰⁰ –, la sociologue et historienne Régine Robin a dégagé quatre types de mémoires : une mémoire nationale,

³⁹⁸ Expression empruntée à Isabelle Keller-Privat (« l'esthétique de la migration se construit dans la fracture et dans la perte pour réaffirmer le droit à la vie à travers une nouvelle éducation du regard : celui du sujet sur lui-même et sur l'autre, celui de l'autre sur l'étranger ») : Isabelle KELLER-PRIVAT, « Sur la nef ouverte de l'exil : ébauche de conclusion », in Corinne ALEXANDRE-GARNER, Isabelle KELLER-PRIVAT (dir.), *Migrations, exils, errances et écritures*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012, p. 330.

³⁹⁹ Corinne ALEXANDRE-GARNER, « Introduction. Migrations, exils, errances, écritures », in Corinne ALEXANDRE-GARNER, Isabelle KELLER-PRIVAT (dir.), *Migrations, exils, errances et écritures*, op. cit., p. 8.

⁴⁰⁰ Dans le quatrième chapitre (§ 4.1.2), nous interrogerons la notion même de « roman » par rapport aux textes de notre corpus, en nous demandant où ils se situent entre pacte autobiographique, pacte romanesque et autofiction.

une mémoire savante, une mémoire collective, une mémoire culturelle. D'après Régine Robin,

La mise en rapport qu'institue le syntagme « roman mémoriel » implique qu'on ait affaire à un ensemble de textes, de rites, de codes symboliques, d'images et de représentations où se mêlent dans une intrication serrée l'analyse des réalités sociales du passé, des commentaires, des jugements stéréotypés ou non, des souvenirs réels ou racontés, des souvenirs écrans, du mythe, de l'idéologique et de l'activation d'images culturelles ou de syntagmes, vus, lus, entendus, qui viennent s'agglutiner à l'analyse.⁴⁰¹

Si nous avons recours à cette notion proposée par Régine Robin, c'est parce qu'il nous semble que le concept de « roman mémoriel » s'applique bien aux écritures de l'exil, en particulier dans le cas algérien. La mémoire constituant le fil rouge qui traverse les ouvrages des auteurs exilés, ses déclinaisons sont plurielles : l'alternance entre mémoire collective et mémoire individuelle est dominante, dans une écriture qui est avant tout un effort de reconstruction de ce qui n'est plus.

C'est d'une « mémoire en contrebande » et d'une « langue exilée », ce dont parle plutôt Jacques Hassoun, psychanalyste juif d'origine égyptienne, dans sa description du statut de l'exilé :

[...] passer de l'autre côté du fleuve, quitter les limites d'une ville, sortir de chez soi, du confinement et de la passivité pour traverser la Cité en clamant sa présence et son existence reviendrait à mettre en scène le renouvellement d'une expérience qui nous fait aller, une fois

⁴⁰¹ Régine ROBIN, « Structures mémorielles, littérature et biographie », in *Enquête* [En ligne], 5 | 1989, mis en ligne le 27.06.2013, consulté le 16.01.2015. Disponible sur : <http://enquete.revues.org/116> ; DOI : 10.4000/enquete.116. L'auteur emprunte la notion de « souvenirs écrans » à Freud : « Nos souvenirs d'enfance nous montrent les premières années de notre vie, non comme elles étaient, mais comme elles sont apparues à des époques ultérieures d'évocation ; les souvenirs d'enfance n'ont pas émergé, comme on a coutume de le dire, à ces époques d'évocation, mais c'est alors qu'ils ont été formés et toute une série de motifs, dont la vérité historique est le dernier souci, ont influencé cette formation aussi bien que le choix des souvenirs. » (Sigmund FREUD, « Sur les souvenirs écrans », in *Névrose, Psychose, Perversion, op. cit.*). Voir aussi, Régine ROBIN, *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors lieu*, Longueuil (Québec), le Préambule, 1989.

de plus, au-delà du seuil pour accepter d'être visible, d'être audible, d'être ex-sistant.

[...] la langue exilée, la mémoire en contrebande, l'étranger [...] toujours de passage, ne serait que la métaphore ultime de ce qui nous constitue comme sujet, et la marche, la mise en mouvement du corps mais aussi l'existence de ces territoires limitrophes dont l'originalité est de représenter un espace d'extériorité, en seraient la parfaite illustration métonymique.⁴⁰²

Il sera donc question d'aller voir comment ces considérations théoriques s'insèrent dans l'analyse des romans de notre corpus, en enquêtant sur le rôle que la mémoire, la langue, l'identité et l'Histoire y jouent.

Il faut finalement esquisser l'apport des linguistes à la réflexion sur l'exil. Dans son analyse du discours littéraire, qui vise à étudier les conditions d'émergence du texte et l'événement énonciatif, Dominique Maingueneau a introduit la notion de « paratopie » (considérée comme la condition et le produit de l'énonciation), et, en particulier, le concept de « paratopie spatiale » : si la notion de paratopie désigne une appartenance au champ littéraire « qui n'est pas l'absence de tout lieu, mais une difficile négociation entre le lieu et le non-lieu, une localisation parasitaire, qui vit de l'impossibilité même de se stabiliser »⁴⁰³, la paratopie spatiale est « celle de tous les exils : mon lieu n'est pas mon lieu [...] »⁴⁰⁴. À la paratopie spatiale s'en ajoutent d'autres, comme la paratopie linguistique (« la langue que je parle n'est pas ma langue »⁴⁰⁵) et la paratopie d'identité (elle offre toutes les figures « de la dissidence et de la marginalité, littérale ou métaphorique : mon groupe n'est pas mon groupe »⁴⁰⁶).

⁴⁰² Jacques HASSOUN, « Au commencement était l'exode », in Corinne ALEXANDRE-GARNER, Isabelle KELLER-PRIVAT (dir.), *Migrations, exils, errances et écritures*, op. cit., p. 16.

⁴⁰³ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 52.

⁴⁰⁴ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, op. cit., p. 87.

⁴⁰⁵ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, op. cit., p. 87.

⁴⁰⁶ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, op. cit., p. 87.

Dans le cas des écrivains francophones, ces paratopies sont souvent associées, surtout quand l'auteur est en exil et qu'il appartient à un groupe soi-disant minoritaire.

Ni support ni cadre, la paratopie enveloppe le processus créateur, qui l'enveloppe aussi : faire œuvre, c'est d'un seul mouvement produire une œuvre et construire par là même les conditions qui permettent de la produire. Il n'y a pas de « situation » paratopique extérieure à un processus de création : donnée et élaborée, structurante et structurée, la paratopie est à la fois ce dont il faut se libérer par la création *et* ce que la création approfondit, elle est à la fois ce qui donne la possibilité d'accéder à un lieu *et* ce qui interdit toute appartenance. Intensément présent et intensément absent de ce monde, victime et agent de sa propre paratopie, l'écrivain n'a pas d'autre issue que la fuite en avant, le mouvement d'élaboration de l'œuvre.⁴⁰⁷

L'introduction de la paratopie a permis à Maingueneau de renouveler le domaine d'étude de l'analyse du discours littéraire, tout en s'inspirant de quelques notions typiquement bourdieusiennes. Sous certains aspects, notamment en ce qui concerne la définition de la paratopie à partir de la notion de « champ », les problématiques abordées par l'analyse du discours littéraire et la sociologie du champ littéraire se rapprochent, bien que Maingueneau en ait souligné les divergences. D'après le linguiste, la sociologie du champ ne dépasse pas la conception de l'œuvre littéraire comme manifestation d'une réalité sociale, alors que l'analyse du discours s'affranchit de ces déterminismes sociologiques et se base sur une manière plus complète, « au carrefour de l'ensemble des sciences humaines et sociales »⁴⁰⁸, pour appréhender la littérature.

L'hypothèse avancée par Dominique Maingueneau a l'avantage, non seulement de dépasser le cadre strictement sociologique de la prise en compte du corpus littéraire que nous envisageons, mais aussi de relier, par la notion de paratopie, tous les ingrédients (identité, langue, mémoire) à partir desquels se tissent les discours des auteurs que nous

⁴⁰⁷ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, op. cit., p. 86.

⁴⁰⁸ Dominique MAINGUENEAU, *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, op. cit., p. 39.

allons analyser. Ces éléments, qui seront pourtant examinés séparément dans l'étude de notre corpus, sont donc à inscrire à l'intérieur d'un même cadre.

Nous souhaitons terminer cette dernière partie concernant le rapport entre littérature, exil et mémoire, en citant brièvement l'un de nombreux ouvrages de Leïla Sebbar, dont le travail mémoriel a fait dialoguer les récits pluriels des communautés algériennes en exil. Les Européens et les Juifs d'Algérie, les Harkis et les Algériens arabes et berbères trouvent leur place à l'intérieur de ses recueils. Dans *Journal de mes Algéries en France*, publié en 2005, elle guide les lecteurs à l'intérieur d'un voyage qui les plonge dans son histoire personnelle, dans l'histoire de l'Algérie coloniale et dans l'histoire de la France d'aujourd'hui. Mais c'est aussi un voyage dans la littérature, dans l'art et dans les cultures traditionnelles. Au tout début du volume, Leïla Sebbar déclare ouvertement l'intention qui l'a poussée à réaliser ce projet : « [...] je poursuis et je poursuivrai encore l'Algérie en France. Prise par un besoin fébrile de mêler l'Algérie à la France, depuis la naissance, presque... L'œil fixé sur l'objet du désir, tendre prédateur, collectionneur fou, tendu vers ce qui s'exhibe et se dérobe, je tente par les mots, la voix, l'image, obstinément, d'abolir ce qui sépare »⁴⁰⁹.

En traversant plusieurs villes françaises, elle a reconstruit un itinéraire qui est celui des quatre communautés qu'elle a voulu représenter et qu'elle a interpellé directement grâce aux interventions de nombreux témoins. Mais elle l'a fait aussi grâce à plusieurs références aux écrivains et aux artistes, français et algériens, qui ont toujours gardé un lien spécial avec l'Algérie : de Maupassant à Derrida, de Fanon à Camus, en passant par Isabelle Eberhardt, Henri Alleg et Maurice Audin, Marc Garanger et Jean-Pierre Lledo, ils s'inscrivent tous dans le chemin évocateur tracé par Leïla Sebbar.

Si, dans ce texte, c'est elle qui écrit le récit, en rassemblant les différentes histoires dont elle se fait interprète, dans un recueil plus récent qui date de 2012, *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, elle a laissé la parole à d'autres écrivains qui sont revenus sur leur enfance vécue dans l'un des pays de la Méditerranée, parmi lesquels l'Algérie occupe une place importante. Même dans ce cas, le propos qui accompagne le travail de Leïla Sebbar est toujours le même :

[...] j'entreprends, à travers des livres qui tentent de réunir ceux que
l'Histoire a séparés si souvent dans les anciens empires coloniaux, une

⁴⁰⁹

Leïla SEBBAR, *Journal de mes Algéries en France*, op. cit., p. 11.

longue marche vers l'enfance. Une enfance qui raconte un lieu singulier, une géographie, une mémoire plurielle, sans nostalgie apparente. L'enfance comme une archéologie collective créatrice. C'est ainsi que, dans l'exil, j'explore avec d'autres écrivains en exil, à travers eux, une Méditerranée du Sud qui fut cosmopolite, une Méditerranée juive et musulmane, aujourd'hui orpheline des Juifs qui l'ont habitée avant l'Islam. Une Histoire parfois joyeuse parfois cruelle raconte cela. Des histoires individuelles se souviennent d'une autre fois.⁴¹⁰

Parmi les histoires individuelles qui composent le recueil, celle de Benjamin Stora revient sur le sujet des rapports entre les communautés. Stora n'hésite pas à rappeler que la séparation communautaire était la règle dans la sphère du privé et que les inégalités étaient présentes dans l'Algérie des années 50. Cela ne l'empêche pourtant pas de « réaliser l'importance du brassage culturel : de l'arabe et de l'Orient de ma mère, du français de mon francophile de père qui m'avait fait accéder à la rationalité républicaine, de la lecture de l'hébreu. Autrement dit d'un mariage d'alliance, d'une mixité sociale et "civilisationnelle" »⁴¹¹. Il n'est pas le seul à proposer ces remarques, dans un volume qui est un hymne à la Méditerranée multiculturelle (mais pas toujours fraternelle).

C'est une histoire apaisée, celle que Leïla Sebbar a raconté à travers les voix de ses auteurs, après être parvenue à une conscience incontournable : « Je comprends [...] que le travail mémoriel permet de suturer ce que des violences meurtrières ont produit et que la remémoration historique, individuelle ou collective, est nécessaire pour que la vie ne s'arrête pas au désespoir et à la mélancolie. C'est ainsi que je poursuis ce travail de deuil et de survie »⁴¹².

Entre désir d'apaisement et contestation, c'est là que se situent les auteurs de notre corpus, présentés dans le paragraphe suivant.

⁴¹⁰ Leïla SEBBAR, *Journal de mes Algéries en France*, op. cit., p. 12.

⁴¹¹ Benjamin STORA, « Le hammam, et après... », in Leïla SEBBAR (dir.), *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, op. cit., p. 310.

⁴¹² Leïla SEBBAR, *Journal de mes Algéries en France*, op. cit., p. 52.

3.2. Albert Bensoussan, Alain Vircondelet et Mohammed Dib : trois écrivains à l'épreuve de leur exil français

3.2.1. Albert Bensoussan et la reconstruction d'un univers sépharade perdu

« Je me suis dépouillé de mon enfance par lambeaux successifs que j'ai appelés livres. Chaque livre publié était livre de ma chair arrachée, de ma mémoire oubliée » écrit Albert Bensoussan dans *Le dernier devoir* en 1988⁴¹³. Dans cette citation, on trouve déjà les trois mots-clés qui lient sa biographie à son œuvre : l'enfance, qui représente le leitmotiv de sa production littéraire des années 70 et 80 ; les livres, à savoir le pouvoir de l'écriture, grâce à laquelle il peut reconstruire son passé judéo-maghrébin ; sa mémoire personnelle et celle de son peuple, qu'il retrace au fil de ses œuvres (une mémoire qui est à la fois celle des Juifs d'Algérie, mais aussi celle des tous les Sépharades). On comprend alors le rôle essentiel que l'expérience biographique joue à l'intérieur de l'écriture de Bensoussan, celle-ci étant née de la volonté de l'auteur de sauver la mémoire et l'héritage culturel d'un peuple entier.

Albert Bensoussan naît à Alger en 1935, bien que sa famille soit originaire d'une ville de l'Ouest algérien, Tlemcen, située dans la région de l'Oranie. Les noms des villes et des villages où il a passé son enfance avec ses grands-parents seront souvent évoqués dans ses textes, en particulier en ce qui concerne Nédroma – le village natal de sa mère (il faudra par ailleurs s'attarder sur le rôle des toponymes dans la production de Bensoussan, ceux-ci constituant l'un des pivots principaux de l'innovation linguistique qu'il apporte). Elisabeth Schousboë, une chercheuse qui a beaucoup travaillé sur l'œuvre de Bensoussan et à laquelle on renvoie pour une analyse très détaillée de la biographie de l'auteur, a remarqué que les noms des lieux évoquent chez lui deux espaces tout à fait différents dans la mémoire de l'auteur : les lieux de son enfance, à savoir les villages de ses grands-parents, représentent les lieux de la compénétration judéo-arabe, alors qu'Alger constitue le centre spécifique de la culture française et, donc, de la francisation⁴¹⁴. Son attachement à la tradition judéo-maghrébine et son amour pour la civilisation française se forment en effet dans les lieux de son enfance et

⁴¹³ Albert BENSOUSSAN, *Le dernier devoir*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 15.

⁴¹⁴ Cf. Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 7.

de son adolescence, et ce binôme sera toujours présent chez Bensoussan. Pendant toute sa vie, et surtout dans son œuvre, il essaiera justement de faire concorder ces deux appartenances, en les revendiquant à parts égales.

C'est à Alger que sa formation intellectuelle a eu lieu : à côté des séjours familiaux chez ses grands-parents dans les villages de l'Algérie la plus traditionnelle, il vit son enfance et sa jeunesse à Alger – la ville algérienne la plus imprégnée de culture française – et il y découvre la richesse de la littérature française et de la culture occidentale. Son parcours scolaire commence à trois ans à l'école française pour se terminer à l'université française, une université qu'il désignera comme sa véritable patrie : « gloire à l'université d'Alger qui a façonné nos élites, qui a ajouté des ailes à notre zèle, qui nous a donné justement notre bien le plus précieux : la langue française, le savoir de la France, la science humaniste. Une patrie, une conscience, un espoir de survie »⁴¹⁵. La langue française, de plus en plus maîtrisée grâce aux études universitaires, deviendra ainsi elle-aussi sa patrie, sa planche de salut après l'exil d'Algérie : il ne lui restera que le français en tant que repère identitaire pour ne pas se perdre dans l'incertitude de son présent.

[...] qu'il me soit permis, Pied-Noir et Français ordinaire, de m'interroger sur ce qui, à défaut du lopin national, du terreau familial, constitue ma patrie : la langue française. Langue de ma première têtée et langue de mon dernier soupir, je n'ai que toi, ma France, mais j'ai beaucoup, j'ai tout, oui le français m'est tout, d'autant plus tout que l'exil de l'Algérie m'a définitivement laissé les mains vides.⁴¹⁶

La perspective de Bensoussan est complètement bouleversée par d'autres écrivains algériens d'origine arabe, chez lesquels on assiste à un renversement total de cette approche de la langue française. Chez Malek Haddad, par exemple, la langue française ne représente nullement la patrie de l'auteur, mais son exil : c'est la raison pour laquelle il fera le choix, après 1962, de ne plus écrire en français et, donc, de se taire, ne maîtrisant pas l'arabe. « Permettez-moi de me citer une fois de plus – dit-il

⁴¹⁵ Albert BENSOUSSAN, « L'université française, ma patrie », in *L'Algérieniste*, n°38, mars 1987, p. 96-100, p. 97.

⁴¹⁶ Albert BENSOUSSAN, « L'université française, ma patrie », *art. cit.*, p. 96. Dans cet article, l'auteur loue inlassablement les maîtres et les professeurs français qui ont contribué à sa formation tout au long de son parcours scolaire et universitaire.

dans un colloque en 1965 – : “la langue française est mon exil”. Mais aujourd’hui j’ajoute : la langue française est aussi l’exil de mes lecteurs. Le silence n’est pas un suicide, un hara-kiri. Je crois aux positions extrêmes. J’ai décidé de me taire ; je n’éprouve aucun regret, ni amertume à poser mon stylo »⁴¹⁷.

C’est exactement le contraire par rapport à ce que le français symbolise chez Bensoussan. Le français sera en outre pour lui une langue à transformer et à mélanger à l’intérieur de ses textes, pour en faire un idiome nouveau, riche en contaminations étrangères et donc représentatif du monde composite qu’il veut évoquer. Le français de Bensoussan se mélange en effet avec l’espagnol, l’arabe, l’hébreu, l’italien, et c’est aussi un français riche en néologismes, dont l’écrivain se sert de façon souvent ironique et provocatrice. Le recours à l’ironie et à l’humour constituent d’ailleurs l’un des traits distinctifs de la littérature judéo-maghrébine, comme on l’a dit dans la partie précédente, et la production de Bensoussan n’échappe pas à cette constante.

Son adhésion culturelle à la France n’éclipsera pas pourtant son appartenance à la communauté judéo-maghrébine : chez Bensoussan, les deux références identitaires n’entrent pas en conflit et l’écrivain les revendiquera toutes les deux, aussi bien en Algérie qu’en France. Pendant son enfance, les cours de l’école française s’accompagnent de l’enseignement religieux reçu par l’Alliance Israélite d’Alger. L’attachement aux traditions culturelles et religieuses de sa famille est fort et restera solide même en exil, même si, après la mort de son père, il s’éloignera du judaïsme pour ne rester fidèle qu’à sa judéité. Dans un entretien avec Elisabeth Schousboë en 1988, il a avoué que « la religion pour moi c’est mes parents, uniquement, je ne suis pas croyant ce qui ne m’empêche pas de me sentir profondément juif, sépharade »⁴¹⁸. Nous analyserons la façon dans laquelle sa judéité ressort à l’intérieur de ses textes et se conjugue avec sa dévotion culturelle à la France.

Si Bensoussan est reconnaissant à la France pour avoir reçu le don de la langue et de la culture françaises, il est pourtant polémique envers sa politique en Algérie, en particulier à cause de la perte de la citoyenneté française en 1940. On a déjà illustré, à travers l’exemple de Derrida, le trauma que cet événement a représenté pour tous les

⁴¹⁷ Extrait tiré de « Le problème de la langue dans la littérature maghrébine contemporaine », colloque dirigé par Malek HADDAD et reproduit dans *Confluent*, n°47-48-49, janvier-février-mars 1965, p. 78-101. Cet extrait est cité par Tahar BEKRI dans *Malek Haddad, l’œuvre romanesque : pour une poétique de la littérature maghrébine de langue française*, Paris, L’Harmattan, 1986, p. 145.

⁴¹⁸ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 25.

Juifs d'Algérie. Pour Bensoussan aussi, la privation de la citoyenneté représente une humiliation irréparable, d'autant plus que son père avait servi l'armée française : en 1940, son père a dû demander à la justice française de pouvoir conserver la citoyenneté en raison de son engagement militaire en faveur de la Métropole ; le souvenir de ce moment est lié, chez l'auteur, à un sentiment profond d'humiliation. Cet élément biographique s'installera en effet « de façon réitérative et obsédante »⁴¹⁹ chez l'auteur, en faisant de l'antisémitisme une constante à l'intérieur de son écriture.

À côté de cette blessure, un choc encore plus grand se produit dans la vie de Bensoussan et dans celle de son peuple : l'exil d'Algérie en 1962, un départ qui changera pour toujours la vie de l'auteur et qui marquera le début de sa production littéraire. Parmi les nombreuses pages que l'écrivain a consacrées à l'exil, on peut donner un aperçu de la façon dont il traite ce sujet :

Une main devant, une main derrière, voilà comment nous avons noyé
le rivage algérien sous nos pleurs il y a vingt-cinq ans : une paume
devant les yeux pourquoi le soleil quand même... et une main derrière
les yeux pour tirer le rideau et clamer face à l'amphithéâtre sublime de
la ville fardée de blanc et de deuil que cette fois-là la comédie était
finie et qu'il nous fallait gagner les coulisses, le large, l'oubli des
personnages, l'absence du texte.⁴²⁰

À travers la métaphore de la comédie au théâtre, Bensoussan met en scène le drame de son exil et de sa condition d'exilé. C'est dans cette condition que naît son exigence d'écrire, de récupérer son passé, de se faire porte-parole d'une civilisation entière. L'écriture deviendra ainsi pour lui « une façon d'être en diaspora »⁴²¹ et elle sera l'instrument cathartique qui lui permettra de reconstituer, en la mythifiant, sa terre natale.

Le départ d'Albert Bensoussan et de ses parents se fait vers la France : alors que ses parents s'installent à Paris, où ils vieilliront, il choisit de s'établir à Rennes à partir de 1966. Il y vit encore aujourd'hui et il y travaille en tant que traducteur, professeur universitaire et écrivain.

⁴¹⁹ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 9.

⁴²⁰ Albert BENSOUSSAN, « L'université française, ma patrie », *art. cit.*, p. 96.

⁴²¹ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 31.

Le choix de s'installer en France plutôt qu'en Israël détourne Bensoussan des positions manifestées par le mouvement sioniste : le départ des Juifs algériens en direction de la France est considéré par les sionistes comme une autre diaspora, comme un éloignement irrémédiable de la terre natale, comme une nouvelle dispersion qui sape l'unité du peuple juif. Selon Bensoussan, par contre, il n'existe pas d'incompatibilité entre son installation dans l'ancienne Métropole et sa fidélité à Israël. Il choisit la France pour suivre sa famille et puisqu'il se sent culturellement plus proche de la France que d'Israël, en raison du processus d'assimilation qui a concerné tous les Juifs d'Algérie. Mais cela ne réduit pas son attachement à la terre d'Israël : les deux références identitaires ne s'excluent pas. C'est justement pour faire (re)vivre la tradition sépharade de sa famille qu'il commence à écrire : dans ses textes, la compénétration entre le monde français et l'univers judéo-maghrébin rejoint son niveau le plus haut.

Sa production est partagée entre romans, récits, contes, mais aussi entre traductions et essais. Il est également l'auteur de plusieurs articles sur la littérature sépharade et il tient un blog des chroniques sur le judaïsme à l'intérieur du site Terredisrael.com, consacré aux « voix des Israéliens francophones et de leurs amis »⁴²².

Parfois, son écriture est née de l'exigence personnelle de dépasser une douleur profonde, ce qui explique l'importance de certaines données biographiques nécessaires à la compréhension de sa production littéraire : les souffrances liées à sa condition d'exilé sont retracées dans *La Bréhaïne* (1974)⁴²³ ; le deuil pour la mort de son père est à l'origine de la rédaction du *Dernier devoir* (1988)⁴²⁴ ; la déception après son retour à Alger en 1982 l'amène à écrire *L'échelle de Mesrod* (1984) ; beaucoup plus récemment, la douleur pour la disparition de sa femme lui a inspiré l'écriture de *Guido Blues* (2013)⁴²⁵, déjà anticipée dans *L'Immémorable* (2012)⁴²⁶ et dans *Faille* (2011)⁴²⁷. Tous ces textes ont vu le jour après des périodes particulièrement difficiles, mais fécondes, de la vie de l'écrivain.

⁴²² <http://www.terredisrael.com/> (dernière consultation le 15.01.2015)

⁴²³ Albert BENSOUSSAN, *La Bréhaïne*, Paris, Denoël, 1974. Le titre de ce roman s'offre à plusieurs interprétations : on renvoie ici à l'analyse qu'Elisabeth Schousboë propose dans *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 53-55.

⁴²⁴ Albert BENSOUSSAN, *Le dernier devoir*, *op. cit.*

⁴²⁵ Albert BENSOUSSAN, *Guido Blues*, *op. cit.*

⁴²⁶ Albert BENSOUSSAN, *L'Immémorable*, *op. cit.*

⁴²⁷ Albert BENSOUSSAN, *Faille*, Rennes, Apogée, 2011.

Dès le début de sa production, inaugurée en 1965 avec le récit *Les Bagnoulis*⁴²⁸, Albert Bensoussan a inlassablement continué à écrire. Ses livres s'inspirent très souvent de l'Algérie et de sa terre d'exil, la Bretagne, mais de façon différente selon les périodes : ses premiers textes (*Les Bagnoulis*, *Isbilis* et *La Bréhaigne*) sont par exemple caractérisés par une nostalgie beaucoup plus marquée par *Frimaldjézar*, *Au Nadir* et *L'échelle de Mesrod*, où la protagoniste devient la famille juive de l'auteur-narrateur. Dans *Le dernier devoir* et *Mirage à trois* (1989)⁴²⁹, c'est plutôt l'espace diasporique qui s'affirme. La forme de la narration change selon les textes, mais l'autobiographie et la chronique y sont prédominantes, avec des exceptions : *Les Bagnoulis* est un récit allégorique ; *Au Nadir* est un roman où le protagoniste – Alex Benaïche – est l'alter-ego de l'auteur et auquel Bensoussan confie son expérience ; les autres livres cités ici sont surtout des livres de mémoire. À cela s'ajoutent aussi des réflexions sur la culture sépharade, comme dans *L'échelle sépharade* (1994)⁴³⁰, ou des méditations existentielles sur des thèmes l'amour, la maladie, la mort (c'est le cas de ses textes les plus récents, de *Faïlle à Guildo Blues*).

Albert Bensoussan a également participé aux projets littéraires de Leïla Sebbar (tout comme Alain Vircondelet, nous le verrons) : ses récits apparaissent dans plusieurs recueils dirigés par l'écrivaine franco-algérienne. Pensons au recueil *Une enfance algérienne*, où Bensoussan a écrit un récit intitulé « L'enfant perdu »⁴³¹, ou, encore, au recueil *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, où l'on trouve un récit de Bensoussan qui a pour titre « Djelfa, mon amour »⁴³². Il a aussi écrit le récit « Le Chibani et la Tachibent » dans le recueil illustré par Sébastien Pignon et intitulé *Les Algériens au café*⁴³³.

Quant aux deux textes de notre corpus, *L'échelle de Mesrod*, Bensoussan l'a écrit comme s'il s'agissait de son dernier livre, ayant définitivement compris qu'une distance infranchissable séparait l'Algérie qu'il avait mythifiée de l'Algérie réelle : « Je pensais

⁴²⁸ Albert BENSOUSSAN, *Les Bagnoulis*, Paris, Mercure de France, 1965.

⁴²⁹ Albert BENSOUSSAN, *Mirage à trois*, Paris, L'Harmattan, 1989.

⁴³⁰ Albert BENSOUSSAN, *L'échelle sépharade*, op. cit.

⁴³¹ Albert BENSOUSSAN, « L'enfant perdu », in Leïla SEBBAR (dir.), *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 39-51.

⁴³² Albert BENSOUSSAN, « Djelfa, mon amour », in Leïla SEBBAR (dir.), *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, op. cit., p. 61-70.

⁴³³ Albert BENSOUSSAN, « Le Chibani et la Tachibent », in Leïla SEBBAR (dir.), *Les Algériens au café*, Neuilly-sur-Seine, Al Manar, 2003, p. 31-39.

que *L'échelle de Mesrod* serait mon dernier livre et puis je crois que ce n'est pas fini. Quand je perds un être cher j'ai besoin d'écrire, j'ai donc déposé à L'Harmattan le manuscrit d'un petit texte que j'ai écrit à la suite de la mort de mon père [*Le dernier devoir*] » avoue-t-il à Elisabeth Schousboë lors d'un entretien en février 1987⁴³⁴. *L'échelle de Mesrod* et *Frimaldjézar*, écrit quelques années auparavant – en 1976 –, font partie de notre corpus, on aura le temps pour y revenir longuement dans le prochain chapitre. *Frimaldjézar* a reçu le Prix de l'Afrique méditerranéenne, ce qui n'est pas étonnant si l'on pense aux caractéristiques de l'écriture de Bensoussan qu'on a illustrées jusqu'à maintenant et qui se manifestent clairement à l'intérieur de ce texte (l'évocation et la reconstitution d'un monde multiethnique et pluriel, la compénétration culturelle et les mélanges linguistiques contribuent au portrait d'une Afrique véritablement méditerranéenne).

Dans le quatrième chapitre nous travaillerons sur ces deux textes de Bensoussan et sur les caractéristiques spécifiques de son écriture dans la période qui va des années 70 aux années 80. Nous pouvons déjà anticiper que *Frimaldjézar* et *L'échelle de Mesrod* se situent dans une phase de l'écriture de l'auteur où il se propose de recréer sa vie juive en Algérie, après une période fortement marquée par la nostalgie pour le pays natal.

434

Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 23-24.

3.2.2. Alain Vircondelet : écrire l'exil avant tout

Si nous avons insisté sur certains aspects de la biographie d'Albert Bensoussan, c'est puisque ceux-ci s'inscrivent à l'intérieur de son œuvre et ils sont donc essentiels à sa compréhension. Même dans le cas d'Alain Vircondelet, auteur d'origine française né à Alger en 1947, dans le quartier populaire de Bab El Oued – les éléments biographiques sont importants et ils reviennent souvent dans ses textes.

Vircondelet est un universitaire et un écrivain. Il s'est notamment consacré à l'écriture de plusieurs biographies de personnages célèbres. Parmi celles-ci, très nombreuses, nous rappelons les biographies portant sur Antoine de Saint-Exupéry, Marguerite Duras, Françoise Sagan, Albert Camus et le pape Jean-Paul II. Il a en particulier consacré au pape Jean Paul II de nombreuses biographies concernant des aspects et des moments différents de sa vie.

Quand il n'est pas biographe, il est autobiographe et romancier : ses œuvres portent surtout sur son enfance en Algérie, pays qu'il a quitté avec sa famille en 1962. Il a fait ses études secondaires à Limoges, où sa famille a été 'rapatriée', et ses études supérieures de lettres et de philosophie à Paris. Depuis 1984, il enseigne à la faculté de lettres de l'Institut Catholique de Paris.

Sa terre natale constitue la source principale de son inspiration littéraire. Des années 80 jusqu'à aujourd'hui, l'Algérie est toujours restée au centre de son intérêt romanesque. Il lui a fallu pourtant une période de vingt ans avant de commencer à écrire sur soi-même et, donc, sur l'Algérie : comme on l'a vu dans le chapitre précédent, Vircondelet a eu du mal à avouer publiquement son identité pied-noir, en raison de la discrimination dont les Français d'Algérie ont été victimes après leur arrivée en France en 62.

Les ouvrages qui portent sur l'Algérie se partagent entre récits autobiographiques, essais et romans : *Maman la Blanche* (1981)⁴³⁵ et *Alger l'amour* (1982)⁴³⁶ sont deux livres de mémoires, tout comme *Là-bas. Souvenirs d'une Algérie perdue* (1996)⁴³⁷, accompagné d'un album de photos illustrant l'Algérie des Pieds-Noirs. Dans *La vie la*

⁴³⁵ Alain VIRCONDELET, *Maman la Blanche*, op. cit.

⁴³⁶ Alain VIRCONDELET, *Alger l'amour*, op. cit.

⁴³⁷ Alain VIRCONDELET, *Là-bas. Souvenirs d'une Algérie perdue*, Paris, Éditions du Chêne, 1996.

vie (1985)⁴³⁸, il a par contre mis en scène l'histoire d'un jeune appelé à la période de la guerre d'Algérie, alors que dans *Alger Alger* (1998)⁴³⁹ il est revenu sur son enfance algérienne. Dans *La cuisine de là-bas. Carnet de recettes d'une famille pied-noir* (1989)⁴⁴⁰, il a introduit les recettes de la cuisine pied-noir avec des récits du temps de l'Algérie coloniale. Dans sa production la plus récente, Vircondelet traite de l'Algérie sous forme d'essai, bien que les références à son histoire personnelle ne manquent pas : c'est le cas de *La Traversée* (2012)⁴⁴¹ et d'*Alger, ombres et lumières : une biographie* (2014)⁴⁴², dont nous parlerons plus bas.

Vircondelet a lui aussi participé à des recueils collectifs : dans *Une enfance algérienne*, dirigé par Leïla Sebbar (et où l'on trouve aussi le récit de Bensoussan dont on a parlé⁴⁴³), il a écrit « Le retour des sources » ; dans un autre volume collectif consacré à l'histoire de l'Algérie, il a rédigé un récit intitulé « Célébration »⁴⁴⁴.

Les textes qu'on analysera ici, et qu'on mettra en comparaison avec ceux que Bensoussan et Dib ont rédigés à la même période, ont été écrits au début des années 80, au moment où Vircondelet a commencé à écrire sur l'Algérie pour la première fois : *Maman la Blanche* et *Alger l'amour*. Le premier est un livre de mémoire où les souvenirs de l'auteur-narrateur s'entrelacent avec ceux de sa mère, alors que le deuxième relate de son retour provisoire en Algérie en 1982, le même que Bensoussan avait entrepris à la même époque et d'où est née *L'échelle de Mesrod*. Le retour à Alger devient ainsi une occasion d'écriture dont Vircondelet se sert pour évoquer son pays perdu, son exil, son désarroi identitaire : être à la fois d'ici et de là-bas l'amène à un questionnement personnel dont il rend compte à l'intérieur de son roman, incontournable porte-parole de sa mémoire. Mais *Alger l'amour* est également un texte qui raconte l'Algérie des années 80 telle qu'elle se présente aux yeux de l'écrivain au

⁴³⁸ Alain VIRCONDELET, *La vie la vie*, Paris, Albin Michel, 1985 (texte réédité en 2012 par l'Archipel).

⁴³⁹ Alain VIRCONDELET, *Alger Alger*, Martel, Éditions du Laquet, 1998 (texte réédité en 2008 par Elytis).

⁴⁴⁰ Alain VIRCONDELET, *La cuisine de là-bas. Carnet de recettes d'une famille pied-noir*, Paris, Hermé, 1989 (texte réédité en 2013 par Gründ).

⁴⁴¹ Alain VIRCONDELET, *La Traversée*, op. cit.

⁴⁴² Alain VIRCONDELET, *Alger, ombres et lumières : une biographie*, op. cit.

⁴⁴³ Alain VIRCONDELET, « Le retour des sources », in Leïla SEBBAR (dir.), *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 213-226.

⁴⁴⁴ Alain VIRCONDELET, « Célébration », in *2000 ans d'Algérie, 1*, (collectif), Paris, Carnets Séguier (collection dirigée par Jean-Jacques GONZALES), 1998, p. 163-167.

moment de son retour, à savoir une Algérie partagée entre socialisme et islam. C'est surtout un hymne d'amour et de désespoir que l'écrivain offre à la terre qui l'a vu naître et qui l'accompagnera tout au long de son exil français.

Bien que le focus de notre attention portera sur ces deux livres, on ne peut pas oublier la production la plus récente de l'auteur, en particulier en ce qui concerne *La Traversée* et *Alger, ombres et lumières : une biographie*. L'œuvre d'Alain Vircondelet est traversée par un fil rouge qui part toujours de l'Algérie pour arriver en France : dans ses romans, l'écrivain renouvelle à chaque fois son lien avec l'Algérie natale, en revendiquant le bien-fondé de sa présence là-bas et l'injustice du départ des Pieds-Noirs. C'est là que se manifeste l'aspect le plus polémique et le plus politique de son œuvre.

En juillet 1955, Albert Camus écrivait dans *L'Express* :

Je suis de ceux qui ne peuvent justement pas se résigner à voir ce grand pays [l'Algérie] se casser en deux pour toujours. La communauté franco-arabe, bien qu'une politique aveugle ait longtemps empêché qu'elle entre dans les institutions, existe déjà pour moi, comme pour beaucoup de Français d'Algérie. Si je me sens plus près par exemple d'un paysan arabe, d'un berger kabyle, que d'un commerçant de nos villes du Nord, c'est qu'un même ciel, une nature impérieuse, la communauté des destins ont été plus forts, pour beaucoup d'entre nous, que les barrières naturelles ou les fossés artificiels entretenus par la colonisation.⁴⁴⁵

Alain Vircondelet ne s'est jamais résigné, lui non plus, à voir l'Algérie cassée en deux pour toujours. Sa perspective se rapproche en effet beaucoup de celle de Camus : non seulement Vircondelet célèbre l'Algérie plurielle de son enfance, mais il ne cesse pas de revendiquer son droit, perdu il y a longtemps, de demeurer sur le sol algérien. Loin de se plaindre passivement, il loue le peuple pied-noir pour la force que celui-ci a témoignée en exil : « il y a des exilés langoureux, des exilés hâves et pâles, dépérissant loin de leur terre natale, il y en a d'autres qui sont doués d'une telle force de vie, d'une telle violence intérieure qu'ils deviennent des batteurs et des vainqueurs, [...] les Pieds-Noirs sont de ceux-ci », affirme-t-il dans *Alger, l'amour*.

⁴⁴⁵

Albert CAMUS, « Terrorisme et répression », in *L'Express*, 9 juillet 1955.

Le sujet de l'exil est central à l'intérieur de son œuvre : aussi bien dans son cas que dans celui d'Albert Bensoussan, une donnée biographique essentielle comme celle du départ d'Algérie devient la source d'inspiration de leur écriture. Sans l'exil, ils n'auraient probablement pas commencé à écrire. C'est l'exil la clef de voûte de leur production littéraire. Leur biographie se fait donc matériau littéraire, notamment dans le cas de Bensoussan chez lequel l'exil est double et se manifeste à plusieurs niveaux.

3.2.3. Mohammed Dib : raconter l'Algérie indépendante

Dans le cas de Mohammed Dib, l'exil prend un sens différent, tout d'abord puisque Dib a déjà entamé son activité d'écrivain avant son départ forcé pour la France. L'exil n'est donc pas la raison pour laquelle Dib commence à écrire. Au moment de son exil français, il a en effet déjà publié sa première trilogie réaliste constituée de *La grande maison* (1952)⁴⁴⁶, *L'incendie* (1954)⁴⁴⁷ et *Le métier à tisser* (1957)⁴⁴⁸. En outre, différemment par rapport aux deux autres écrivains, les données qui relèvent de sa biographie ne s'inscrivent pas de façon si prépondérante à l'intérieur de son œuvre, bien que l'Algérie soit au centre de sa production littéraire, même après l'exil.

Né en 1920 à Tlemcen, il se rapproche de l'écriture pendant sa jeunesse. Il commence à écrire des poèmes à partir des années 30 et 40, mais il se fait connaître auprès du grand public grâce à ses premiers romans, publiés pendant les années 50. Tout au long de sa production littéraire, il se consacrera à plusieurs genres : poèmes, romans, pièces de théâtre, nouvelles, contes pour enfants. Le genre romanesque, auquel nous nous intéressons ici, connaîtra chez Dib une véritable métamorphose, l'écrivain adoptant plusieurs codes d'écriture tout au long de sa production : du modèle réaliste des années 50 au modèle néoréaliste des années 70, en passant par le roman fantastique et symbolique.

Parallèlement à son activité d'écrivain, il travaille au fur et à mesure en tant qu'instituteur, comptable, dessinateur de maquettes de tapis, interprète, syndicaliste agricole et journaliste pour la presse progressiste et communiste algérienne.

C'est la fin des années 50 quand il est expulsé d'Algérie par la police coloniale à cause de ses activités militantes. Son engagement ne s'exprime pas seulement au niveau politique et intellectuel, mais aussi sur le plan littéraire : à partir de sa première trilogie, il se propose de dénoncer la condition du colonisé, en favorisant une prise de conscience chez celui-ci. Il veut restituer aux Algériens la parole, et il le fait à travers ses romans. Il aborde ensuite le sujet de la guerre d'indépendance algérienne dans les romans *Un été africain* (1959)⁴⁴⁹ et *Qui se souvient de la mer* (1962)⁴⁵⁰, en écrivant ce dernier déjà en

⁴⁴⁶ Mohammed DIB, *La grande maison*, op. cit.

⁴⁴⁷ Mohammed DIB, *L'incendie*, op. cit.

⁴⁴⁸ Mohammed DIB, *Le métier à tisser*, op. cit.

⁴⁴⁹ Mohammed DIB, *Un été africain*, op. cit.

exil. En raison de son côté allégorique et du sujet abordé, *Qui se souvient de la mer* pourrait par ailleurs être rapproché du récit d'Albert Bensoussan, *Les Bagnoullis*, publié trois années après, en 1965, et traitant lui-aussi de la guerre d'Algérie de façon allégorique.

En 1959 Dib s'installe donc en France, grâce à l'intervention de plusieurs intellectuels français et pieds-noirs – comme André Malraux, Jean Cayrol et Albert Camus – qui se mobilisent pour lui. La plus grande partie de ses romans sont d'ailleurs publiés par Seuil, dont l'éditeur est justement Jean Cayrol (il entre comme éditeur au Seuil au début des années 50 et il y restera jusqu'aux années 80). En France, Dib se consacre de plus en plus à son activité d'écrivain, en devenant aussi professeur universitaire à Paris et à l'étranger.

Si sa première trilogie était consacrée à l'Algérie coloniale, après les années 60 Mohammed Dib ressent le besoin de revenir sur l'évolution de l'Algérie indépendante. C'est ainsi que voit le jour le dyptique constitué de *Dieu en barbarie* (1970)⁴⁵¹ et *Le maître de chasse* (1973)⁴⁵², ceux-ci ayant pour objet la crise du nouvel État indépendant. Ce dyptique, anticipé du roman *La danse du roi* (1968)⁴⁵³, est publié presque en coïncidence avec le dixième anniversaire de l'indépendance algérienne : c'est une concomitance significative, les deux romans de Dib dressant en effet un portrait de l'évolution de la société algérienne indépendante dans les premières années de sa constitution. Malgré le décalage géographique, ou exactement grâce à celui-ci, son regard est particulièrement critique face aux problèmes de l'Algérie contemporaine, dont ses personnages rendent compte. « L'écriture est à la fois exil, souffrance, réclusion et rébellion » affirme à ce propos le critique Mohammed-Salah Zeliche dans son travail consacrée à Dib⁴⁵⁴. L'histoire algérienne est donc centrale à l'intérieur de l'œuvre de l'auteur, ce sur quoi on insistera dans l'analyse des deux textes du corpus (qui sont, justement, *Dieu en barbarie* et *Le maître de chasse*).

⁴⁵⁰ Mohammed DIB, *Qui se souvient de la mer*, op. cit.

⁴⁵¹ Mohammed DIB, *Dieu en barbarie*, op. cit.

⁴⁵² Mohammed DIB, *Le maître de chasse*, op. cit.

⁴⁵³ Mohammed DIB, *La danse du roi*, Paris, Seuil, 1968. Ce roman, qui précède le dyptique dont il est ici question, ne constitue pas avec ces deux textes successifs une trilogie, le sujet et

⁴⁵⁴ Mohammed-Salah ZELICHE, *Mohammed Dib. L'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 33.

À partir des années 70, il voyage beaucoup, en travaillant aussi à l'University of California à Los Angeles (ce voyage lui inspirera le roman *L.A. Trip*, publié en 2003⁴⁵⁵). De ses séjours au nord de l'Europe est née sa trilogie nordique, qui comprend *Les terrasses d'Orsol* (1985)⁴⁵⁶, *Le sommeil d'Ève* (1989)⁴⁵⁷ et *Neiges de marbre* (1990)⁴⁵⁸.

À côté de sa production romanesque, il a continué à publier des recueils de poèmes, de contes, et aussi des pièces de théâtre (comme *Mille hourras pour une gueuse*⁴⁵⁹, pièce tirée du roman *La danse du roi*).

Il est mort en mai 2003 près de Paris, après avoir accompli une carrière brillante qui a fait de lui « le plus grand écrivain maghrébin de langue française »⁴⁶⁰. Tout au long de son activité, il a reçu plusieurs prix littéraires, à partir du Prix Fénéon en 1953 pour *La grande maison* jusqu'au Grand Prix de la Francophonie de l'Académie Française en 1994 et au Prix Mallarmé en 1998 pour sa production poétique.

⁴⁵⁵ Mohammed DIB, *L.A. Trip*, Paris, La Différence, 2003.

⁴⁵⁶ Mohammed DIB, *Les terrasses d'Orsol*, Paris, Sindbad, 1985.

⁴⁵⁷ Mohammed DIB, *Le sommeil d'Ève*, Paris, Sindbad, 1989.

⁴⁵⁸ Mohammed DIB, *Neiges de marbre*, Paris, Sindbad, 1990.

⁴⁵⁹ Mohammed DIB, *Mille hourras pour une gueuse*, Paris, Seuil, 1980.

⁴⁶⁰ Charles BONN, « Présentation », in *Itinéraires et contacts de culture* n°21-22, « Mohammed Dib », 1995, p. 19.

4. Lectures du corpus en regard : genres littéraires, structures narratives, thèmes, variations linguistiques

4.1. *Maman la Blanche* et *Alger l'amour* d'Alain Vircondelet comparés à *Frimaldjézar* et *L'échelle de Mesrod* d'Albert Bensoussan

4.1.1. Des intrigues similaires

Maman la Blanche est un « roman » (nous reviendrons sur ce terme dans le prochain paragraphe) d'Alain Vircondelet, publié en 1981 par les Éditions Albin Michel. Il n'est pas divisé en chapitres, mais il suit l'ordre éparpillé des souvenirs du narrateur (« La mémoire suit sans discipline l'itinéraire de mon enfance », écrit-il à la page 104). Le texte est composé de nombreuses séquences qui ne sont ni numérotées ni intitulées et qui procèdent par bribes de mémoire.

Tout au long de la narration, écrite à la première personne du singulier, le narrateur s'adresse directement à sa mère, en instaurant un dialogue ouvert avec elle, ce qui dévoile l'intimité profonde de leur relations. Les souvenirs liés à l'enfance algérienne de l'auteur-narrateur constituent donc le pivot autour duquel se déroule le roman.

Dans la solitude de son exil français, il revit les moments les plus heureux, mais aussi les plus douloureux, de son passé algérien. La narration se développe dans un va-et-vient continu entre passé et présent, entre bonheur et désespoir. La figure de la mère y est centrale, celle-ci représentant le lien avec la terre natale : le rapport amoureux avec elle reflète l'amour de l'auteur pour son pays et pour sa ville natale, qui est évoquée en filigrane dans le titre.

Si, dans *Maman la Blanche*, l'enfance apparaît de manière autonome et fait revivre le pays natal, dans *Alger l'amour*, son récit publié en 1982, c'est le retour à Alger qui déclenche le processus mémoriel et qui dévoile le monde de l'enfance de l'auteur. *Alger l'amour*, publié aux Presses de la Renaissance, est également écrit à la première personne du singulier. L'auteur-narrateur y raconte son retour en Algérie au début des années 80. Dans ce livre, il est question de la rencontre de Vircondelet avec sa terre natale, des retrouvailles et de l'évocation d'un monde perdu où il parvient enfin à se retrouver (à la différence d'Albert Bensoussan qui trouvera la ville d'Alger

irréremédiablement changée). Mais il s'agit également d'un texte qui raconte l'Algérie des années 80, partagée entre socialisme et Islam, sans oublier les références à son douloureux passé. C'est surtout, enfin, un hymne d'amour que l'écrivain offre à la terre qui l'a vu naître et qu'il portera toujours avec soi.

Alger l'amour est un texte partagé en plusieurs chapitres (dix-huit exactement), chacun avec un titre qui évoque un moment ou un lieu particulier de l'enfance algérienne du narrateur-protagoniste et que celui-ci redécouvre pendant les différentes étapes de son voyage. Le premier chapitre s'intitule, par exemple, « La débâcle », avec une référence explicite au moment du départ en 1962 ; d'autres se réfèrent à la toponymie : « Le cimetière de Saint-Eugène », « La maison de l'enfance », « Dans les dédales de la Casbah » ; d'autres encore à des moments historiques vécus comme des traumatismes : « La terreur », « La baignoire et la gégène », « Je vous ai compris ! », ... ; le dernier s'intitule « Le chant de l'exilé ».

À chaque lieu visité correspond l'évocation d'un moment de l'histoire du narrateur et de son pays. C'est un voyage-pèlerinage, parce que le narrateur fait retour sur les lieux les plus aimés de son passé, en les traversant comme des lieux sacrés et en accomplissant ainsi des actes rituels : la maison de son enfance dans le quartier de Bab-el-Oued (« 16, rue Soleillet », précise Vircondelet à la page 69, en se demandant ensuite : « Je suis là. N'ai-je jamais quitté cette rue ? », p. 73) ; l'église de Notre-Dame d'Afrique ; le cimetière de Saint-Eugène (un espace qui est également très présent dans *L'échelle de Mesrod* de Bensoussan) ; la plage du cap Caxine, où il passait avec sa famille « le plus clair de notre été » (AL, p. 196) ; Tipasa (ville côtière à 70 km à l'ouest d'Alger), où ses retrouvailles personnelles s'inscrivent dans les pas d'Albert Camus, son pèlerinage se faisant aussi littéraire⁴⁶¹ : « Que Camus ait eu un besoin physique de Tipasa n'est pas étonnant. [...] La force de Tipasa, c'est qu'elle n'appartient pas aux hommes mais à l'univers » (AL, p. 104-105).

Dans *Frimaldjézar* (1976) et dans *L'échelle de Mesrod* (1984) d'Albert Bensoussan, plusieurs de ces lieux reviennent. Bensoussan y retrace la vie quotidienne, avant l'indépendance, d'une famille juive d'Algérie – la sienne – à mi-chemin entre Orient et Occident. L'écriture se fait toujours à la première personne du singulier.

⁴⁶¹ La ville de Tipasa a inspiré chez Albert Camus le récit « Noces à Tipasa », écrit entre 1936 et 1937, et publié ensuite par Edmond Charlot avec trois autres textes (« Le vent à Djémila » ; « L'été à Alger » ; « Le désert »). Cf. Albert CAMUS, *Noces*, Alger, E. Charlot, 1939.

Tout en se présentant comme un flot ininterrompu de bribes de mémoires, *Frimaldjézar* (publié par Calman-Lévy) est un texte partagé en quatre parties : « Histoire », « Intrahistoire », « Préhistoire » et « Extrahistoire ». Dans la première, « Histoire », le narrateur fait revivre les lieux et les personnes de son enfance (sa maison, la synagogue, les rues d'Alger, ses amis d'enfance, etc.) ; dans « Intrahistoire », il fait ressurgir les moments les plus remarquables de son adolescence (par exemple, son premier travail à l'Opéra d'Alger en tant que figurant) ; dans « Préhistoire », il revient sur le passé de ses parents et de ses grands-parents ; dans « Extrahistoire », la partie la plus courte du roman, il rappelle la guerre d'Algérie et le moment du départ. Le choix de ces intertitres est révélateur de leurs contenus : « Histoire » et « Intrahistoire » renvoient aux moments les plus personnels du parcours algérien du narrateur, alors que « Préhistoire » se réfère aux ancêtres qui l'ont précédé, et « Extrahistoire » désigne symboliquement tout ce qui s'est produit pendant et après la guerre d'Algérie et qui ne trouve donc pas de place dans sa reconstruction heureuse de l'histoire algérienne. L'« extrahistoire » est l'incompréhensible, l'inacceptable, tout ce qui se situe hors du monde et hors du temps et, à la fois, tout ce qui marque la fin brutale des histoires précédemment tissées.

Tout au long de ces parties, les narrataires auxquels le narrateur s'adresse changent : sa mère, son père, ses sœurs, ses copains d'enfance... À chaque fois, il change d'interlocuteur, selon les souvenirs qu'il évoque et les personnages qui en sont concernés.

Le titre du roman nécessite d'une explication : *Frimaldjézar* est un terme qui fait partie du langage innovateur de Bensoussan. Il s'agit d'un néologisme que l'auteur utilise dès son premier récit, *Les Bagnoulis* (1965), où Frimaldjézar indique la ville d'Alger pendant la période française. Le mot se compose du terme « Frime » et du terme « Aldjézar » : le deuxième correspond au mot arabe d'Algérie/Alger⁴⁶², alors que

⁴⁶² Plusieurs hypothèses ont été formulées sur l'étymologie du toponyme « Al-Djazaïr ». Bensoussan retient ici l'origine arabe du mot : « Al-Djazaïr », qui correspond au pluriel de « Al-Jazeera », signifie « les îles », ce qui renvoie au fait qu'Al-Djazaïr aurait été fondée sur un archipel qui fait face au port d'Alger. Pourtant, d'autres suppositions ont été formulées, celles-ci renvoyant à l'origine berbère – et non arabe – du mot : voir, à ce propos, l'article de Hammou DABOUZ, *Essai sur l'origine du toponyme Tzair/Dzair (Al-Djazaïr), capitale d'Algérie*, présenté lors des journées d'étude organisées par le Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) sur la thématique « Amazighité et histoire : onomastique et identité » et qui ont eu lieu à Zeralda, le 17 et 18 décembre 2008. Cet article a été publié en ligne par l'auteur, dans sa page personnelle du réseau Academia.edu.

le premier renvoie à un mot de la langue française utilisé par l'écrivain pour se référer à la France. « Frime » (« mine », « air », « visage », « figuration », mais aussi « action de tromper par des ruses, des faux semblants ; résultat de cette action »⁴⁶³) et « France » sont d'ailleurs deux mots caractérisés par une ressemblance phonétique et métrique : tous les deux sont bisyllabiques, avec une allitération initiale et une assonance presque parfaite. Dans *Les Bagnoulis*, Frimaldjézar et le pôle géographique qui s'oppose à Frimapolis (Paris), et la Frime (la France) s'oppose à L'Abagnoulie (L'Algérie). Bensoussan a créé ces néologismes pour transformer ces espaces dans des lieux fictifs, dans le but de faire des *Bagnoulis* un récit allégorique et valable universellement. Dans ses romans successifs, il a continué à avoir recours à une partie de cette terminologie, dans l'intention, d'un côté, de recréer un univers mythique qui n'existe plus et qui a donc besoin d'un vocabulaire à part entière, mais aussi, de l'autre, de se moquer de l'histoire franco-algérienne selon une esthétique de la désacralisation. Jusqu'aux années 1977-78, le nom réel de sa terre natale est resté caché sous ces néologismes. Dans *Frimaldjézar*, comme dans toute l'œuvre de Bensoussan, les toponymes sont d'ailleurs essentiels, comme nous le montrerons.

Quant à l'autre œuvre de Bensoussan, *L'échelle de Mesrod*, c'est un livre de mémoires publié chez l'Harmattan après le séjour de l'auteur à Alger en juin 1982. Ce texte se présente, lui aussi, comme une sorte d'autobiographie en bribes, qui suit l'ordre erratique d'une mémoire déchirée. En suivant cet ordre erratique, le livre se compose de nombreux fragments (soixante-huit précisément), chacun desquels présente un titre spécifique qui renvoie à un lieu, à un moment particulier, à un personnage, à un proverbe judéo-maghrébin, etc. Nous trouvons, par exemple, des séquences intitulées « Baba-sédé » (surnom que le narrateur utilise pour s'adresser à son grand-père), « Sultana, ma grand-mère », « Les babouches mémorieuses », « Le cimetière de Saint-Eugène » (on se rappellera que Vircondelet a fait retour au même lieu), « Les scribes de Dedbou » (référence à ses ancêtres, des scribes enracinés au Maroc), « Pessah hier »

⁴⁶³

Source: *Le Trésor de la Langue Française Informatisé*. Dans la quatrième de couverture du livre on peut lire : « *Frimaldjézar*, c'est la ville du souvenir, le rêve d'un petit garçon juif né en pays maghrébin [...]. Tout est "frime" et théâtre dans cette Alger du bonheur passé où revivent les rires, les farces et les drames de l'enfance, la tendresse d'une famille, la complicité ombrageuse des communautés, qui cohabitent tant bien que mal, entre synagogue et mosquée, dans un climat de gaîté populaire et de ferveur sacrée ». À l'intérieur du roman (troisième partie, « Préhistoire »), Bensoussan écrit en effet : « Isbilie, terre d'illusion, théâtre et rêverie, pays du sourire débraillé, et aussi, depuis tant et tant d'années, pays de Frime » (F, p. 145).

(souvenirs de la Pâque juive telle qu'elle était fêtée à Alger), « Alger vingt ans après », etc.

Mesrod, le grand-père maternel d'Albert Bensoussan, est le dédicataire du récit et le protagoniste absolu : c'est lui qui incarne la tradition judéo-maghrébine récréée par Bensoussan à l'intérieur du texte. La mère de l'écrivain, Aïcha/Élise, en est la narrataire, avec laquelle le narrateur instaure un dialogue fait de tendresse, de mélancolie, et aussi d'humour. Le roman, qui s'ouvre avec le souvenir du départ en 62, se termine par la narration du retour de l'auteur en Algérie en 1982.

4.1.2. Les modes de narration : des autobiographies à part entière ?

Les points de contacts entre les deux textes de Vircondelet et ceux de Bensoussan apparaissent déjà nombreux, notamment au niveau de leur structure (en ce qui concerne la comparaison entre leurs thèmes, nous renvoyons aux paragraphes 4.1.3 et 4.1.4) : écrits à la première personne du singulier, avec focalisation interne et sous forme analeptique, ces récits sont principalement autodiégétiques. Le principe des trois identités du « pacte autobiographie » est donc respecté, l'auteur étant aussi le narrateur et le personnage principal. Selon la définition offerte par Philippe Lejeune, l'autobiographie est en effet un « *récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité* »⁴⁶⁴.

De ce point de vue, les quatre textes que nous avons analysés répondent à ce critère. Mais, pour que le pacte autobiographique soit respecté, il faut que l'identité de nom entre auteur, narrateur et personnage soit affichée implicitement ou de manière patente à l'intérieur du texte. Nous allons donc voir si les textes de Vircondelet et de Bensoussan répondent aux critères établis par Lejeune.

Avant de les passer en revue singulièrement, précisons tout de suite que ces textes présentent des caractéristiques particulières : les analepses ne sont pas introduites par « Je suis né », « Je me souviens », « Je revois », etc... Et les auteurs ne suivent pas une subdivision temporelle classique, qui va de la présentation de leurs ancêtres jusqu'à leur présent. Les souvenirs des auteurs suivent, par contre, le flux ininterrompu de leur mémoire, ils sont présentés de façon impressionniste, en petites scènes, par épisodes juxtaposés, à travers évocations, flashes, dialogues, proverbes, etc... Leurs narrations ne se développent donc pas de façon chronologique, à partir de leur naissance jusqu'à l'âge adulte, mais elles s'articulent sur un va-et-vient constant entre leur présent et leur passé. Si, parfois, les auteurs écrivent « Je me souviens », ce n'est pas pour faire déclencher une analepse, mais plutôt pour souligner le rôle capital de la mémoire dans leur travail de reconstruction d'un passé perdu.

Mettons, par exemple, en comparaison *Maman la Blanche* et *Alger l'amour* avec quelques œuvres d'autres écrivains pieds-noirs : nous verrons que les autobiographies

⁴⁶⁴

Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975. C'est Lejeune qui souligne en italiques.

d'enfance de ces auteurs sont très différentes et beaucoup plus autobiographiques au sens strict du terme. Dans le corpus étudié par Lucienne Martini, en effet, nous trouvons un récit de Frédéric Arène, *Le Rempart des gazelles*⁴⁶⁵, dont la structure est strictement chronologique, comme on peut le voir à partir de la table des matières :

Chapitre I : La famille
Chapitre II : L'école
Chapitre III : Portraits
Chapitre IV : Jeux d'enfants
Chapitre V : La vie quotidienne
Chapitre VI : La vie extra-Muros.
[...]
Dans le chapitre I :
Maman
Mon père
Mes grands-parents
Ma tante Jeanne
Mon oncle Tintin⁴⁶⁶

Or, chez Vircondelet et chez Bensoussan ce type de structure est tout à fait absent. *Maman la blanche* et *Frimaldjézar* n'ont même pas des chapitres intitulés, alors que les séquences – très nombreuses – de *L'échelle de Mesrod* suivent un ordre erratique, comme l'affirme Bensoussan lui-même. Seulement dans *Alger l'amour* nous trouvons une structure plus régulière d'un point de vue chronologique, mais il ne s'agit pas d'un parcours qui part des origines pour arriver au présent de l'auteur : à partir du souvenir de l'exil en 62, la narration est un va-et-vient entre le présent, le moment du départ et tout ce qui a précédé l'exil.

Il faut d'ailleurs remarquer que *Maman la Blanche* et *Frimaldjézar* exposent, sur leur page de couverture, la mention de « roman », alors que *L'échelle de Mesrod* présente celle de « récit » et *Alger l'amour* n'a pas de mention. Cette donnée n'est pas insignifiante et elle nous permet de nous rattacher à la question du pacte autobiographique de Lejeune. Au pacte autobiographique, Lejeune oppose le pacte

⁴⁶⁵ Frédéric ARÈNE, *Le rempart des gazelles*, Chez l'auteur, 1992.

⁴⁶⁶ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 82-83.

romanesque, ce dernier se basant sur une « *pratique patente de la non-identité* (l’auteur et le personnage ne portent pas le même nom) »⁴⁶⁷ et sur une « *attestation de fictivité* (c’est en général le sous-titre *roman* qui remplit aujourd’hui cette fonction sur la couverture ; à noter que *roman*, dans la terminologie actuelle, implique pacte romanesque, alors que *récit* est, lui, indéterminé, et compatible avec un pacte autobiographique »⁴⁶⁸. Dans le cas de *Maman la Blanche* et de *Frimaldjézar*, la responsabilité des sous-titres est des éditeurs, qui ont voulu rapprocher ces textes d’un genre spécifique, mais ce choix a contribué à créer une certaine confusion (ce qui n’est pas le cas pour *L’échelle de Mesrod*, où le sous-titre de récit, voulu directement par Bensoussan, le rend compatible avec le pacte autobiographique⁴⁶⁹). Le sous-titre *roman* pourrait faire penser, dans un premier moment, que nous sommes en présence d’un pacte romanesque. Toutefois, cela ne suffit pas pour faire de *Maman la Blanche* et de *Frimaldjézar* deux textes fictifs où le pacte romanesque soit véritablement accompli.

La première condition, à savoir la « *pratique patente de la non-identité* », n’est pas en effet respectée. Dès le début, nous avons dit que, dans les quatre textes de Vircondelet et de Bensoussan ici analysés, il y a identité de nom entre l’auteur, le narrateur et le personnage. Cette identité de nom n’est explicitée ni dans le titre, ni dans un pacte initial (sauf dans *L’échelle de Mesrod*), ce qui fait qu’il ne s’agit pas d’autobiographies déclarées. Mais leurs caractéristiques formelles (écriture à la première personne, caractère rétrospectif, narration autodiégétique, etc.) amènent à les considérer en tant que telles. Disons donc que dans ces cas-là le lecteur est en mesure de constater le respect du principe des trois identités, bien que celui-ci ne fasse pas l’objet d’un aveu explicite (parmi les cas nombreux que Lejeune prend en compte, on trouve aussi celui-ci⁴⁷⁰).

Un cas particulier est représenté par *L’échelle de Mesrod* qui s’ouvre avec une préface intitulée « Avant tout », où l’auteur, en se regardant au miroir, se présente à la

⁴⁶⁷ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 27. C’est Lejeune qui souligne en italiques.

⁴⁶⁸ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 27. C’est Lejeune qui souligne en italiques.

⁴⁶⁹ Bensoussan lui-même nous a confié que *Frimaldjézar* a été qualifié de roman par l’éditeur, Calmann-Lévy, alors que, dans *L’échelle de Mesrod*, c’est lui qui l’a qualifié de récit parce qu’il lui a semblé que la part d’autobiographie et de chronique était trop grande pour justifier l’appellation de roman.

⁴⁷⁰ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 30.

troisième personne du singulier (c'est le seul passage du livre où cela se produit). C'est ici qu'il affiche clairement sa multiple appartenance et le but de son « vagabondage » mémoriel (*EM*, p. 7). Même si le personnage n'a pas de nom dans le récit, dans cette partie initiale l'auteur se déclare identique au narrateur et, donc, au personnage, ce qui satisfait les conditions du pacte autobiographique.

Aux considérations introduites jusqu'à maintenant il faut ajouter une autre observation concernant aussi bien les deux livres de Vircondelet que les deux ouvrages de Bensoussan : derrière leur « je », se cache souvent un « nous ». On l'a affirmé tout au long des paragraphes précédents : ces écrivains sont intéressés moins à la transmission de leur parcours personnel qu'à la reconstitution d'un itinéraire collectif. Poussés par le désir de prendre en héritage la culture de leurs ancêtres et de la transmettre, ils font de leurs narrations des autobiographies presque collectives. Lucienne Martini a parlé, à ce propos, de « fusion de l'identité individuelle dans l'identité collective »⁴⁷¹. L'un des rôles de la littérature pied-noir est en effet celui de (re)fonder et de légitimer l'identité pied-noir, à travers le partage d'un passé commun. L'autobiographie participe de cette reconstruction identitaire : « chaque lecteur pied-noir est cet enfant qui, comme le narrateur, vivait dans le bonheur du soleil et de la mer, dans la splendeur d'un pays de lumière [...], dans un environnement où se mêlent Arabes, Espagnols, Français et tant d'autres » écrit Martini. Elle ajoute que « l'auteur s'efface au profit du miroir et l'image renvoyée [...] permet au lecteur pied-noir de se reconnaître »⁴⁷². On retrouve donc chez l'écrivain pied-noir la référence au miroir en tant qu'outil de dédoublement identitaire.

En empruntant à Paul Ricœur la distinction entre *ipse* et *idem*, Lucienne Martini distingue entre « je-*ipse* » et « je-*idem* » : si le premier correspond à l'identité individuelle de l'écrivain pied-noir, le deuxième se configure plutôt comme l'identité collective pied-noir, dont l'écrivain est le représentant et le porte-parole. Dans l'autobiographie pied-noir, le « je-*ipse* » joue ainsi un rôle de « je-*idem* » : « Image et miroir, le narrateur-Je-Idem joue, aussi, un rôle presque magique de créateur d'univers, redonnant, par l'écriture, vie et présence au monde englouti »⁴⁷³.

⁴⁷¹ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 90.

⁴⁷² Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 91.

⁴⁷³ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 95-96.

Un dernier point reste à éclaircir : le rapport des textes de notre corpus avec la notion d'« autofiction ». Cette notion, qui a fait son apparition en 1977, a été introduite pour la première fois par l'écrivain et critique Serge Doubrovsky, qui a attribué à son ouvrage *Fils*⁴⁷⁴ l'appellation d'« autofiction ». Dès 1977 jusqu'à aujourd'hui, plusieurs définitions de ce concept, plus ou moins larges et opérantes, ont été élaborées. Doubrovsky lui-même ne s'est pas limité à donner une seule définition, mais il en a conçues plusieurs. Si, d'une part, cette notion a attisé la curiosité et suscité l'intérêt des critiques et des écrivains, de l'autre, elle a rencontré des résistances et des refus. En tout état de cause, la question de l'autofiction a renouvelé le débat sur le genre littéraire.

La réflexion de Doubrovsky est née à la suite de celle de Philippe Lejeune : deux ans après la publication du *Pacte autobiographique* de Lejeune, Doubrovsky s'est interrogé sur sa pratique narrative et il a remarqué que son texte *Fils* ne s'inscrivait dans aucun des cas de la théorie des genres identifiés par Lejeune, dont le but était celui de distinguer l'autobiographie du roman autobiographique. Doubrovsky a été en particulier frappé par l'une des questions que Lejeune avait posées : « Le héros d'un roman déclaré tel peut-il avoir le même nom que l'auteur ? Rien n'empêcherait la chose d'exister, et c'est peut-être une contradiction interne dont on pourrait tirer des effets intéressants. Mais, dans la pratique, aucun exemple ne se présente à l'esprit d'une telle recherche »⁴⁷⁵. À ce type de roman apparemment contradictoire, où le héros a le même nom que l'auteur, Doubrovsky a donné le nom d'« autofiction ». Dans une lettre adressée à Lejeune, il a à ce propos écrit :

Je me souviens [...] avoir coché le passage [...]. J'étais alors en pleine rédaction et cela m'avait concerné, atteint au plus vif. Même à présent, je ne suis pas sûr du statut théorique de mon entreprise, mais j'ai voulu très profondément remplir cette « case » que votre analyse laissait vide, et c'est un véritable désir qui a soudain lié votre texte critique et ce que j'étais en train d'écrire, sinon à l'aveuglette, du moins dans une demi-obscurité [...].⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Serge DOUBROVSKY, *Fils*, Paris, Galilée, 1977.

⁴⁷⁵ Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 31.

⁴⁷⁶ Lettre de Serge Doubrovsky à Philippe Lejeune du 17 octobre 1977, citée par Philippe LEJEUNE dans *Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986, p. 63.

Fils, dont le héros-narrateur a le même nom de l'auteur, est ainsi défini, dans la quatrième de couverture du livre, comme une « autofiction » :

Autobiographie ? Non, c'est un privilège réservé aux importants de ce monde, au soir de leur vie, et dans un beau style. Fiction, d'évènements et de faits strictement réels ; si l'on veut autofiction d'avoir confié le langage d'une aventure à l'aventure d'un langage en liberté, hors sagesse et hors syntaxe du roman, traditionnel ou nouveau. Rencontres, fils de mots, allitérations, assonances, dissonances, écriture d'avant ou d'après littérature, concrète, comme on dit musique.⁴⁷⁷

Par rapport à l'autobiographie, l'autofiction suit un langage plus expérimental et plus libre, un langage innovateur. En même temps, tout récit de soi – affirme Doubrovsky – nécessite de la construction d'un personnage et d'une histoire, ce qui fait qu'il n'y a pas de narration rétrospective sans recomposition et reconstruction. Voilà pourquoi il préfère avoir recours à la notion d'autofiction qu'à celle d'autobiographie.

L'apparition de la notion d'autofiction semble arriver « à point nommé pour traduire et cristalliser les nombreux doutes que soulevaient, depuis le début du XX^e siècle, les notions de sujet, d'identité, de vérité, de sincérité, d'écriture du moi »⁴⁷⁸ déclare Philippe Gasparini, l'un des critiques qui a poursuivi le travail de Doubrovsky dans une époque plus récente.

Pourtant, la notion introduite par Doubrovsky ne se réfère pas, au début, à un genre, mais seulement à son texte *Fils*. En outre, elle est initialement liée à l'expérience psychanalytique, l'autofiction s'affichant pour lui comme une traduction littéraire de la pratique psychanalytique. Dans les années suivantes, il parvient à appliquer la définition d'autofiction à d'autres textes que le sien (comme c'est le cas pour *Une mère russe* d'Alain Bosquet⁴⁷⁹), mais sa conception de cette notion a entre-temps changé : dans les

⁴⁷⁷ Serge DOUBROVSKY, *Fils*, op. cit., quatrième de couverture.

⁴⁷⁸ Philippe GASPARINI, *De quoi l'autofiction est-elle le nom ?*, Conférence prononcée à l'Université de Lausanne, le 9 octobre 2009. Le texte de cette conférence est disponible sur : <http://www.autofiction.org> (dernière consultation le 28.03.2015). Voir, du même auteur : *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Paris, Seuil, 2004 ; et aussi *Autofiction : une aventure du langage*, Paris, Seuil, 2008.

⁴⁷⁹ Alain BOSQUET, *Une mère russe*, Paris, France Loisirs, 1978.

années 80, les traits que Doubrovsky distinguent pour l'autofiction ne sont plus les mêmes qu'auparavant. Il n'est plus question de psychanalyse ni d'aventure du langage : « L'autofiction se caractérisait [...] essentiellement, en 1984, par une certaine éthique fondée sur le doute systématique. Doute qui porte à la fois sur l'exactitude des souvenirs, sur la pertinence de la forme narrative choisie, et sur la bonne foi de l'auteur lui-même »⁴⁸⁰. Quelques années plus tard, Doubrovsky a défini l'autofiction de cette manière :

Quand on écrit son autobiographie, on essaie de raconter son histoire, de l'origine jusqu'au moment où l'on est en train d'écrire, l'archétype étant Rousseau. Dans l'autofiction, on peut découper son histoire en prenant des phases tout à fait différentes et en lui donnant une intensité narrative d'un type très différent, qui est l'intensité romanesque.⁴⁸¹

À propos de cette explication, Philippe Gasparini a remarqué qu'il s'agit d'une définition extrêmement large, parce qu'elle est applicable à de nombreuses autobiographies et à la plupart des romans autobiographiques. Mais, quelque temps après, elle sera remplacée par une autre définition encore plus large : dans sa dernière conception de ce que c'est l'autofiction, Doubrovsky lui assigne « tout le champ de l'écriture du moi contemporaine, de ce qu'il nomme, depuis 1999, "l'autobiographie postmoderne" »⁴⁸².

Les conditions que l'autobiographie postmoderne doit accomplir sont partagées en trois catégories. La première concerne « les indices de référentialité : l'homonymat ; un engagement à ne relater que des "faits et événement strictement réels" ; la pulsion de "se révéler dans sa vérité", en s'exposant, en prenant des risques ». La deuxième catégorie touche aux « traits romanesques : le sous-titre "roman" ; le primat du récit ; une prédilection pour le présent de narration ; une stratégie d'emprise du lecteur ». La troisième vise, enfin, « le travail sur le texte : la recherche d'une forme originale ; une

⁴⁸⁰ Philippe GASPARINI, *De quoi l'autofiction est-elle le nom ?*, art. cit.

⁴⁸¹ Serge DOUBROVSKY, *L'Après-vivre*, Paris, Grasset, 1994, p. 302.

⁴⁸² Philippe GASPARINI, *De quoi l'autofiction est-elle le nom ?*, art. cit.

reconfiguration non linéaire du temps (par sélection, intensification, stratification, fragmentation, brouillages...) ; une écriture visant la “verbalisation immédiate” »⁴⁸³.

Si, d'un côté, l'acception de Doubrovsky est très large et elle s'adapte à une partie très ample de la production littéraire, de l'autre elle est étroite, parce que elle est très liée à la démarche singulière que l'auteur lui-même a suivie dans son œuvre.

Après Doubrovsky, la notion d'autofiction a connu un développement fécond, mais parfois controversé. Parmi les critiques qui se sont emparés de ce concept dans les années 90, on trouve Jacques Lecarme (le premier à avoir abordé l'autofiction comme un genre), Vincent Colonna, Philippe Lejeune et Gérard Genette. Pour Colonna, Lejeune et Genette, la notion change pourtant de sens : « le néologisme “auto-fiction” désignait, à l'évidence, une fiction de soi. Autrement dit : une projection de l'auteur dans des situations imaginaires »⁴⁸⁴.

Pour les critiques et pour les écrivains qui ne se résignent pas à l'impossibilité d'une description fidèle du vécu, la notion d'autofiction est douteuse. C'est le cas d'un critique comme Lejeune, mais aussi d'une écrivaine comme Annie Ernaux, cette dernière revendiquant le statut de véridicité du récit.

D'autres, par contre, ont poursuivi le chemin tracé par Doubrovsky jusqu'à nos jours : nous avons déjà cité les travaux de Philippe Gasparini, à côté duquel on trouve, par exemple, Chloé Delaume, écrivaine et performeuse, qui a consacré un livre à l'autofiction, intitulé *La règle du Je. Autofiction : un essai*⁴⁸⁵. Isabelle Grell et Arnaud Genon, deux critiques dont les axes de recherche s'inscrivent dans la problématique de l'autofiction, ont créé un site qui port entièrement sur l'autofiction, et ils contribuent à le diriger et à l'animer constamment⁴⁸⁶.

Dans une mise en comparaison entre roman autobiographique et autofiction, Isabelle Grell a souligné que

L'autofiction, si vous voulez, porte en elle un enjeu plus universel. On n'a pas besoin de savoir si c'est vrai ou pas. C'est RÉEL.

⁴⁸³ Philippe GASPARINI, *De quoi l'autofiction est-elle le nom ?*, art. cit.

⁴⁸⁴ Philippe GASPARINI, *De quoi l'autofiction est-elle le nom ?*, art. cit.

⁴⁸⁵ Chloé DELAUME, *La règle du Je. Autofiction : un essai*, Paris, PUF, 2010.

⁴⁸⁶ Voir, à ce propos, le site internet <http://www.autofiction.org> (dernière consultation le 29.03.2015).

Et voici le point crucial d'après moi. Le roman autobiographique se joue dans la vérité. Quand on dit vérité, c'est SA propre vérité. Même si plus personne ne prétendrait sérieusement à la vérité en tant que telle. [...]

L'autofiction se meut dans le réel. Les faits sont réels, mais l'écrivain part de ces faits pour en tisser des fils qui, tout en préservant le pacte avec le lecteur que ce qui est conté s'est trouvé avoir été vécu dans la réalité. Les autofictionnistes s'autorisent à inverser des dates, à « oublier » des éléments « vrais », à interférer les vérités. [...]

On ne lit pas une autofiction comme un roman autobiographique. On ne la lit pas pour s'y retrouver mais pour s'y perdre. Le JE de l'autofiction est un JE universel et non un JEU subjectif. Et cette universalité se trouve transcrite dans le choix d'une écriture au présent, d'une écriture à strates et d'une écriture qui fait voler le miroir en éclats pour mieux y voir le monde en dépit de ne plus se voir soi.⁴⁸⁷

Or, si nous essayons d'appliquer les observations introduites jusqu'à maintenant aux textes d'Alain Vircondelet et d'Albert Bensoussan, nous pouvons analyser leur rapport avec l'autofiction. Dans les étapes différentes qui ont amené Doubrovksy et ses successeurs à la formulation de la notion d'autofiction, très peu d'éléments trouveraient une correspondance dans les textes de notre corpus : « l'aventure du langage » n'est pas poursuivie par nos deux auteurs, dont les œuvres ne présentent pas une démarche d'invention et de recherche formelle ; leur pratique de l'écriture n'est pas strictement liée à l'expérience psychanalytique, comme nous l'avons remarqué dans le chapitre III à propos de l'interprétation psychanalytique de Lucienne Martini appliquée à la littérature pied-noir⁴⁸⁸ ; quant au doute systématique qui atteindrait l'écrivain sur l'exactitude des souvenirs et sa bonne foi, nous sommes en mesure d'affirmer que cette incertitude n'a pas concerné Vircondelet et Bensoussan, ceux-ci ayant toujours revendiqué la fidélité et la vérité de leur narration (sans laquelle ils n'auraient pas pu se proposer en tant qu'héritiers et saveurs de leur passé oublié) ; à plus forte raison, leurs œuvres n'ont rien

⁴⁸⁷ Isabelle GRELL, *Roman autobiographique et autofiction*, article disponible en ligne sur <http://www.autofiction.org/index.php?post/2011/09/02/Autobiographie-et-autofiction> (dernière consultation le 29.03.2015).

⁴⁸⁸ Voir, à ce propos, le paragraphe 3.3.1.

à voir avec « une projection de l’auteur dans des situations imaginaires », comme Lejeune, Genette et Colonna ont défini l’autofiction.

En raison de ces écarts qui éloignent les textes de Vircondelet et de Bensoussan de différentes définitions d’autofiction, il nous semble qu’il faudrait plutôt les rapprocher du récit autobiographique, avec les limites que nous avons toutefois soulignées dans la première partie de ce paragraphe.

4.1.3. Deux retours, deux récits, des espaces : *Alger l'amour* d'Alain Vircondelet et *L'échelle de Mesrod* d'Albert Bensoussan

Dans ce paragraphe, nous mettrons en comparaison, sous un point de vue thématique, *Alger l'amour* (1982) d'Alain Vircondelet et *L'échelle de Mesrod* (1984) d'Albert Bensoussan. La comparaison thématique nous permettra d'analyser les rapprochements et les différences dans le traitement de thèmes et de motifs que les deux auteurs ont en parage. Comment se rapprochent-ils de leur pays natal au moment de leur retour ? De quelle manière est-ce qu'ils rendent compte de ce retour dans leurs textes ? Comment reviennent-ils sur leur enfance ? Quel regard posent-ils sur l'Algérie indépendante ?

C'est à ces questions qu'il faudra, au fur et à mesure, répondre.

Ces deux textes s'inspirent en effet d'un même moment fondateur à l'intérieur de la vie et de l'écriture d'Alain Vircondelet et d'Albert Bensoussan : écrits à la même période, après un séjour temporaire qui a eu lieu dans la même ville – Alger – au début des années 80, ces deux ouvrages se prêtent à une lecture en parallèle qui permet de dégager les points de contact et les différences entre un écrivain et l'autre. À partir de cette analyse, nous remonterons ensuite jusqu'à *Maman la Blanche* et à *Frimaldjézar*, rédigés avant le retour des auteurs à Alger et dont l'analyse sera plus aisée après avoir fixé certains points-clés de l'écriture des auteurs.

Au tout début des années 80, Alain Vircondelet s'engage dans un émouvant retour chez lui, ce qui constitue la source d'inspiration pour la rédaction du roman *Alger l'amour* (dorénavant, dans les citations, *AL*). Il ne s'agit pas d'un simple retour, mais plutôt d'un « cheminement intérieur » qui l'amènera à une prise de conscience renouvelée : « Les pieds-noirs qu'aujourd'hui j'interroge n'ont pas tous refait ce cheminement intérieur qui les aurait menés, par-delà de la nostalgie, à mieux se comprendre » (*AL*, p. 228). Tout au long de cette partie, nous montrerons la manière dans laquelle Vircondelet s'emparera de cette nouvelle compréhension de soi-même et de sa communauté.

Après vingt ans de silence et d'occultation de ses racines algériennes, pendant lesquelles l'hostilité des Français l'avait obligé à cacher ses origines, Vircondelet parvient finalement à dire son Algérie natale :

Cette impuissance à dire ce pays, ce blocage à le révéler, à livrer sa vraie nature, cela dura presque vingt années, pendant lesquelles je confortai ma vie professionnelle et affective sans jamais me trahir. Vingt années de maturation, de macération, vingt années où parfois je crus n'être plus de là-bas, mais *de nulle part*, personnage mutant, frustré de son enfance et de sa terre. Et cependant [...] rien ne se perdait, rien ne s'oubliait. (AL, p. 34-35, c'est nous qui soulignons en italique)

Il est d'ailleurs intéressant de souligner que, dans les mêmes années, les premiers écrivains « beurs » ressentent et expriment la même condition existentielle : l'appartenance à « nulle part » représente, par exemple, une constante à l'intérieur de l'écriture de Leïla Houari et de Sakinna Boukhedenna⁴⁸⁹.

À partir du moment où Vircondelet parvient à assumer ses origines, l'urgence de l'Algérie se fait pour lui de plus en plus grande et elle ne peut que s'accomplir par un voyage « au pays de ses racines »⁴⁹⁰. Il se livre donc au récit de son retour, avec tous les sentiments contrastés qui se succèdent du moment du départ jusqu'au séjour à Alger. Cette expérience se présentera comme une rencontre avec l'Histoire et, à la fois, comme un rendez-vous avec soi-même.

Parmi tous les lieux qu'il visite (nous les avons annoncés dans le premier paragraphe : on y trouve le quartier de Bab-el-Oued, sa maison d'enfance, la Casbah, etc.), le premier à être visité par le narrateur est le cimetière de Saint-Eugène.

Hanté, pendant des années, par un cauchemar récurrent qui le voyait revenir et agoniser dans ce cimetière, où se trouve la tombe de sa grand-mère morte en 1954, il ressent le devoir d'accomplir cette visite. Pendant la période de la guerre (« les événements », AL, p. 57), il n'avait plus pu se rendre au cimetière avec sa famille : la

⁴⁸⁹ Cf. Leïla HOUARI, *Zeïda de nulle part*, Paris, L'Harmattan, 1985 ; Sakinna BOUKHEDENNA, *Journal "Nationalité : immigré(e)"*, Paris, L'Harmattan, 1987. Pour le traitement du sujet identitaire dans la littérature « beure », nous renvoyons à notre article en cours d'impression : « Voyages méditerranéens, écritures francophones : entre départ et retour, les premières beurettes à la recherche de leur identité », ouvrage collectif *Images de la Méditerranée dans la Francophonie*, publié par l'Università degli Studi di Palermo.

⁴⁹⁰ Cette expression est empruntée au titre d'un roman de l'écrivaine pied-noir Marie CARDINAL (*Au pays de mes racines*, Paris, Grasset, 1980), où il est également question du retour de l'écrivaine dans la terre natale.

tombe de sa grand-mère était ainsi restée abandonnée, d'où l'origine de son rêve effrayant.

Revenir au cimetière, c'est accomplir un acte rituel de la plus haute importance pour moi. Me retrouverai-je dans ce labyrinthe ? Ma mémoire sera-t-elle mon fil d'Ariane, mon cheval de Troie ? Harcelé par mon rêve, je conçois le voyage comme un parcours périlleux, il faut s'aventurer dans ce lieu des morts et puis en repartir sans dommage, mais fort d'une connaissance en plus, initié à quelque chose qui nous échappe et nous dépasse et que soudain l'on perçoit intuitivement. (AL, p. 58-59)

Le récit de son histoire personnelle est énoncé parallèlement à celui de l'histoire algérienne, dans une narration qui revient sur les moments les plus dramatiques de la guerre de libération, du départ des Pieds-Noirs et de leur arrivée en France. L'évocation de l'exil ouvre le texte, dans un premier chapitre intitulé « La débâcle » : « Juin 1962. La chaleur si particulière d'Alger s'est installée depuis deux mois déjà. Mêlée à la ville dévastée, ruinée, encerclée de barbelés, aux murs perclus de balles, aux boutiques éventrées, aux façades recouvertes de tracts et de slogans [...] » (AL, p. 11). Alger la Blanche n'est plus Blanche : la ville est « comme une mère tragique », un corps malade qui a perdu ses couleurs d'autrefois pour devenir grise et jaune. La guerre d'Algérie, « une guerre civile, fratricide et sans merci », l'a inéluctablement transformée. Pour Bensoussan aussi, la guerre d'Algérie est perçue comme « une guerre de clans et de frères. Qui avait débuté par une flambée de bombes incomprises » (*Frimaldjézar*, p. 174). L'incompréhension de ces auteurs à l'égard de ce qui a déclenché le conflit est étroitement liée à leur vision de l'Algérie : dans un pays où la coexistence était considérée, de leur part, comme heureuse et pacifique, aucun conflit ne pouvait se manifester entre ses peuples.

Bien que le narrateur d'*Alger l'amour* définisse la guerre d'Algérie comme un conflit fratricide, dans la suite du livre il ne cache pas la situation de séparation rigide qui existait entre les communautés algériennes à la période coloniale. Il reconnaît par ailleurs les responsabilités des Pieds-Noirs, envers lesquels il est tendre et sévère à la fois : « L'amour que j'ai pour mon peuple, si beau, si vivant, si gai est aussi exigeant. Je l'aime sans circonstances atténuantes, mais dans sa vérité toute nue à la fois » (AL, p.

139). Il enquête sur tous les aspects de son passé sans rien cacher, ni les fautes de la France ni celles des Français d'Algérie. Il ne dissimule pas sa déception envers la France, responsable d'avoir trahi et rejeté la communauté pied-noir. Le narrateur assume les revendications de son peuple exilé, en se faisant le porte-parole de ses souffrances et des difficultés qu'il a eu à résoudre. Il devient donc l'interprète de toute une collectivité, dont il loue la force de résistance et d'adaptation : « les pieds-noirs si solaires ont au fin fond d'eux-mêmes, malgré les revers, le sens du défi et le courage des pionniers. Volontaires et braves, ils renaissent toujours des malheurs » (AL, p. 21).

L'image des Pieds-Noirs en tant que pionniers revient souvent à l'intérieur de la prose de Vircondelet. Derrière cette représentation se cachent plusieurs implications socio-politiques : nous avons déjà montré, tout au long du deuxième chapitre (§ 2.2), que l'invention de la « tradition pionnière » est nécessaire à la (re)construction de l'identité pied-noir dans le contexte de l'exil français après 1962. La littérature pied-noir répond à des exigences incontournables, telles que la constitution d'une mémoire collective à partager, grâce à laquelle l'identité du groupe sera en mesure de se recomposer en Métropole. La création littéraire devient ainsi, pour les écrivains, un moyen à travers lequel ils parviennent à sauver et à transmettre une mémoire collective qui risque de disparaître et qui fonde leur identité retrouvée : dans ce sens, donc, l'écriture pied-noir exerce une fonction communautaire, dont l'objectif principal est celui de garder la mémoire pied-noir toujours vivante, et, par-delà, de reconstruire l'identité d'un groupe hétérogène⁴⁹¹. Après avoir recomposé cette identité, ce groupe sera en mesure de négocier son statut avec les autres acteurs sociaux concernés par l'histoire franco-algérienne et de revendiquer la véracité de son récit.

Identité, mémoire et oubli sont finalement les notions qui fondent la littérature pied-noir et la production d'Alain Vircondelet. Mais elles sont également valables pour l'évolution de la littérature judéo-algérienne que Bensoussan représente et qui a pour but, elle aussi, de sauver de l'oubli une mémoire spécifique – dans ce cas-là, la mémoire sépharade.

D'après Lucienne Martini, les œuvres écrites par les Pieds-Noirs fonctionnent comme des « lieux de mémoire »⁴⁹², selon l'expression empruntée à Pierre Nora : ces

⁴⁹¹ Cf. Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit. (« Conclusion : avec le recul », p. 269-273).

⁴⁹² Cf. Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 270.

textes contribuent en effet à l'évocation de souvenirs, de traditions, de coutumes, d'habitudes et d'usages dont la transmission est nécessaire à la reconstitution d'une identité collective. Ce n'est pas un hasard si l'écriture de Vircondelet, dans *Alger l'amour*, se développe au fur et à mesure que l'auteur relate les lieux qu'il a visités pendant son retour à Alger. À partir du passage d'un lieu à l'autre, le processus mémoriel se déclenche et son Algérie natale émerge petit à petit. Son livre ne se présente toutefois pas comme un journal : il ne s'agit pas d'un carnet de voyages rédigé sur la base des émotions du moment, mais d'un récit écrit *a posteriori*, après avoir pris le recul et la distance nécessaires. Ce n'est qu'à la fin que le narrateur nous livre un extrait tiré directement de son carnet d'impressions, tel qu'il a été rédigé dans un moment particulier de son voyage : « *En me promenant au jardin, tard dans la nuit, je reconnais les bruits qui glissaient et s'échappaient autrefois de la ville. Aujourd'hui, les bruits ont retrouvé une unité. Il n'y a plus les deux communautés qui, chacune, recelaient leur propre histoire, leurs propres activités* » (AL, p. 216 ; l'italique est un choix de Vircondelet qui décide de l'utiliser pour différencier l'extrait tiré du carnet du reste du livre).

Ce passage est intéressant pour deux raisons en particulier : tout d'abord, parce que le regard que le narrateur pose sur ce qui l'entoure est plus spontané et plus instantané que dans les autres pages du texte, écrites après un travail de distanciation et de réélaboration ; ensuite, parce qu'il y aborde un sujet qui est central à l'intérieur d'*Alger l'amour*, à savoir la coexistence entre les différentes communautés. Nous y reviendrons plus bas, avec un approfondissement concernant le portrait que le narrateur dresse des contacts entre un groupe et l'autre à la période coloniale (il sera utile, à ce propos, de mettre en comparaison sa perspective avec celle du narrateur de Bensoussan).

Nous avons souligné, jusqu'à maintenant, la fonction communautaire de la littérature pied-noir, et nous avons montré la manière par laquelle elle s'inscrit à l'intérieur du roman *Alger l'amour* d'Alain Vircondelet. Pourtant, dans le même texte, il existe plusieurs passages où le narrateur remplace la célébration de la force et du courage des Pieds-Noirs par l'aveu de leurs fautes à la période coloniale. Avant tout, il souligne leur idée de supériorité, ce qui empêchera tout contact égalitaire avec les autres peuples d'Algérie :

Il n'y a guère de discussion [...] où le pied-noir reconnaisse ses torts et ses erreurs. Inculqué dans cette morale des pères de la République ou de la patrie, il est impossible bien souvent de lui faire admettre que nous étions racistes et injustes. Morale simpliste et primaire, elle admettait facilement la loi du talion, et a priori notre présence en Algérie était comme de droit divin. Un dogme intouchable... (AL, p. 229)

Le narrateur ne cache pas la situation de séparation qui existait entre les différentes communautés, comme nous l'avons annoncé auparavant. Il attribue la responsabilité de cette division à la politique française qui a œuvré à éloigner les Français des Arabes. « Ils sont nés pour être ensemble – écrit-il – la politique seule les a séparés » (AL, p. 181). Ou, encore : « J'aime ces habitants et on a tout fait pour m'en séparer » (AL, p. 178).

Sa perception de la société algérienne est principalement dichotomique, héritière de la pensée coloniale : pour Vircondelet, il n'y a que les Français et les Arabes, alors que la société algérienne de l'époque était beaucoup plus diversifiée (nous en avons donné un aperçu dans le chapitre II). La communauté des Français d'Algérie était elle-même hétérogène, même si sa cohésion s'est au fur et à mesure renforcée. Lors de la guerre d'Algérie, une fracture se produit entre les Français d'Algérie et leur archevêque d'Alger, Mgr Duval, qui ne s'était pas farouchement opposé aux nationalistes (à tel point que les Français d'Algérie l'avaient surnommé « Mohamed Duval »). Le narrateur inscrit cet épisode à l'intérieur d'une réflexion plus ample :

Le malentendu tragique que le peuple français eut pendant la guerre avec son archevêque et au-delà avec son Église explique bien le terrible quiproquo de notre présence en Algérie. Bon gré mal gré, nous avons été formés à l'école d'une idéologie coloniale qui véhiculait, qu'on le veuille ou non, des principes racistes. (AL, p. 116)

Peu après il ajoute que :

L'erreur vient sans doute de ce que notre communauté resta entièrement repliée sur elle-même. Attachée à ses rites, elle ne s'est jamais préoccupée de regarder l'autre. [...] Comment ne pas

comprendre que le sort et l'harmonie de deux communautés ne peuvent dépendre que du respect des libertés et des consciences ? (AL, p. 119)

La ségrégation se manifeste aussi au niveau des lieux fréquentés par les gens d'Algérie : la Casbah fait partie, par exemple, des espaces d'où les Européens sont exclus et/ou s'auto-excluent (« Je n'avais jamais mis les pieds dans la Casbah. La ségrégation y était telle qu'il ne venait à l'idée de personne de la visiter tant le lieu inspirait d'inquiétude et aussi peut-être de vague répulsion », AL, p. 124).

Avouer cette vérité est d'ailleurs nécessaire pour Vircondelet, afin qu'il puisse rentrer en Algérie avec une conscience renouvelée : c'est seulement grâce à ce *mea culpa* qu'il pourra être accueilli en tant que frère et retrouver ainsi, finalement, l'apaisement qu'il avait en vain cherché en France pendant vingt années. La rencontre avec les Arabes et la confrontation avec leur regard sont à ce propos décisives : grâce à la réconciliation avec eux, il pourra se réconcilier avec son identité avilie. Cette rencontre a lieu, Vircondelet étant accueilli à Alger en tant que frère, ce qui fait qu'il peut retrouver dans sa ville natale la maison de toujours : « Mes amis [algériens] me disent que je suis ici chez moi. Je les crois volontiers. [...] Je me dis que je suis comme un travailleur immigré qui revient au pays. J'ai passé vingt ans entre parenthèses en France. Me voilà rentré à la maison » (AL, p. 55). Alger est sa maison, mais aussi sa mère de toujours, bien que l'indépendance l'ait changée : « L'Algérie est aux Algériens. Mais qu'importe ? La terre qui m'a donné à voir le premier jour et sa lumière, je la sens toujours mienne. Et elle me reçoit comme une mère » (AL, p. 194).

Vircondelet est conscient du fait que l'Algérie a changé, mais ce qui l'intéresse ne concerne que son rapport individuel avec ce pays et ses habitants : « Si l'on vient en Algérie, avec le souci de retrouver notre monde de luxe et de mirages, on sera déçu » (AL, p. 232). Cette déception est celle qui atteint Albert Bensoussan, dont la perspective est en effet très différente de celle de Vircondelet. Lors de son retour à Alger, Bensoussan ne reconnaît plus sa ville natale : « Alger n'est plus le comptoir bigarré où toutes les races et tous les peuples du bassin méditerranéen se côtoyaient. El-Djazaïr se veut, Alger est devenue, exclusivement arabe et islamique : telle est, comme on disait chez nous, la vérité vraie » (EM, p. 194). Le monde syncrétique qu'il avait reconstruit dans *Frimaldjézar* et qu'il évoque longuement dans *L'échelle de Mesrod* ne trouve pas

de correspondance dans la réalité de la société algérienne des années 80, comme nous le soulignerons par la suite.

D'après Lucienne Martini, l'Algérie retrouvée par les Pieds-Noirs et qu'ils décrivent dans leurs récits ne correspond pourtant à l'Algérie des Algériens : ce n'est que le produit de leur regard, conditionnée par la volonté de préserver – à travers l'écriture – leur image de l'Algérie et, finalement, leur identité. « La Terre mystique des Pieds-Noirs, leur rêve éveillé, Atlantide à tout jamais engloutie, et l'Algérie des Algériens ne sont pas les mêmes, car, dans les lieux que les Pieds-Noirs retrouvent, ils lisent, comme le disait J. Pélégri, leur autoportrait »⁴⁹³. Bien qu'il soit conscient des changements qui se sont produits en Algérie et bien qu'il ne cherche pas à retrouver son monde d'autrefois, Vircondelet idéalise un présent où il rentre en Algérie en parfaite harmonie avec tout ce qui l'entoure.

Son voyage de retour, bien qu'il soit éphémère, lui est donc nécessaire pour trouver les confirmations qu'il cherchait : ce séjour lui permet de rentrer en France apaisé, de mettre fin à ses troubles : « De cette Algérie tant aimée, conquise, convoitée, perdue, tout est gardé. J'étais revenu pour vérifier tout cela. Mission accomplie » (*AL*, p. 240), écrit-il dans le dernier chapitre. C'est dans ce sens, donc, que son retour au pays natal s'avère possible : il rentre en France, certes, mais sûr de pouvoir revenir en Algérie à tout moment, cette fois-ci sans aucune peur et avec la paix dans le cœur. Les plaies de l'exil et du déracinement seront encore à soigner mais, au moins, elles ne saigneront plus.

L'hymne d'amour que le narrateur consacre à sa terre natale et dans lequel tout Pied-Noir, d'hier et d'aujourd'hui, peut se reconnaître, scelle le lien inébranlable entre l'homme et son pays :

Alger pour moi, c'est l'amour. Amour de cette terre qui ose, en des temps petits et bourgeois, se livrer toute nue, dans la générosité si simple des humbles et des pauvres, ciel, terre et mer confondus. L'amour parce que ses habitants dont on a autrefois voulu nous faire croire qu'ils étaient nos ennemis sont en fait bons, doux et peu belliqueux. L'amour enfin, parce que l'inexplicable, le mystère sont attachés à elle. (*AL*, p. 206)

⁴⁹³ Lucienne MARTINI, *Racines de papier. Essai su l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, op. cit., p. 171.

La douleur de l'exil représente la source d'inspiration de l'écriture de Vircondelet concernant l'Algérie et l'un de ses sujets principaux : le texte, qui se conclut significativement par un chapitre intitulé « Le chant de l'exilé », trouve sa raison d'être dans cet événement fondateur qui entraîne le besoin d'écrire. Dans ce dernier chapitre, où l'auteur se retrouve à nouveau en France, il assume le contenu de tout ce qu'il a écrit dans son roman. Pieds-Noirs, Français et Algériens y sont tous représentés :

Recommencer. Il s'agit toujours de recommencer. Mais avec des savoirs intuitifs et secrets appris dans ce sacré pays. En l'exilé que je suis, il n'y a pas de rancœur. Autour de moi, on pense qu'il faut se taire. Que l'Algérie a fait couler trop de sang, qu'il est bien mieux d'oublier. Qu'il est inutile de réveiller et d'attiser la guerre. J'ai cru bon de dire tout ce qui est dit dans ce livre. Bon pour mes frères pieds-noirs, pour les Français qui nous ont confondus et nous confondent encore avec les gros colons [...], pour les Algériens qui m'ont si fidèlement retrouvé sur notre terre commune. (AL, p. 237)

Le déracinement, la douleur due à l'éloignement forcé du pays natal, la mémoire blessée trouvent une place capitale à l'intérieur du roman :

Je mesure la dimension de l'exil à la ténacité de cet amour, à l'impression si indélébile que la ville a laissée sur ma rétine et dans le sol terreux de la mémoire. La précision de la mémoire, la puissance qu'elle a à rassembler l'espace, à retenir les couleurs, les sons, les parfums, les matières, la netteté topographique de la ville, me font penser au travail prodigieux qu'elle accomplit, obscurément, aux activités inouïes qu'elle développe, aux ardeurs qu'elle met à se souvenir et à engranger, et combien ce travail est loin d'être innocent. Loin de ma ville, pendant vingt ans, Alger s'est cependant fortifiée en moi, elle s'est répandue en moi comme elle-même s'étalait vraiment et quand je la revis, rien ne me paraît rapporté. Tout est à sa juste place. (AL, p. 213-214 ; l'italique est de Vircondelet qui relit ce qu'il a noté dans son carnet de voyage)

Dans ce roman, qui est un hymne non seulement à l'Algérie – perdue et ensuite retrouvée –, mais aussi aux Français qui viennent de *là-bas* et qui ont su reconstruire leur vie ailleurs, l'écriture de Vircondelet devient cathartique, permettant à l'auteur et à tout lecteur pied-noir de se reconnaître, de se reconstruire et, finalement, de s'accepter.

Alger l'amour de Vircondelet présente plusieurs points communs avec *L'échelle de Mesrod* (qui a pour sous-titre : *Parcours algérien de mémoire juive*) d'Albert Bensoussan. Le parcours des deux auteurs se fait d'ailleurs en parallèle : leur exigence d'écrire sur l'Algérie, et d'y revenir au début des années 80, est la même. Ce qui change concerne pourtant les effets que ce retour produit chez les deux écrivains et la manière dont ils le décrivent à l'intérieur de leurs textes.

Dans *L'échelle de Mesrod*, Bensoussan aborde les thèmes qui lui sont particulièrement chers : l'exil, l'inscription de celui-ci à l'intérieur de l'histoire diasporique des Juifs, l'évocation d'un monde sépharade désormais perdu, la revendication de sa double appartenance à la culture française et à la culture judéo-maghrébine à la fois. L'« Avant tout » (p. 7-8) est particulièrement important, puisqu'il contient le portrait de l'écrivain et on y retrouve les raisons qui sont à l'origine du travail littéraire de Bensoussan (et que nous avons illustrées dans le chapitre III). Dans cette partie introductive, l'écrivain tient à expliquer son appartenance multiple. Il le fait à la troisième personne du singulier, alors que, dans le reste du livre, il aura recours à la première personne :

Cet homme est français, et depuis un bon siècle. Ni plus ni moins qu'un Niçois. Mais Français d'Algérie [...], il constitue, disons, le premier maillon de la chaîne minoritaire. Il appartient à un peuple d'un million de personnes dites rapatriées, communément montrées du doigt comme « pieds-noirs ». [...]

Soit. Mais l'Algérie Heureuse se composait d'une mosaïque de races et d'ethnies [...]. Cet homme-là se définit aussi comme Juif, relevant de ces authentiques autochtones d'un pays où la mémoire ancestrale les renvoie à plus de deux mille ans en arrière. C'est le deuxième maillon de cette chaîne minoritaire. [...]

Au-delà de la frontière, enfin, à Debdou la Marocaine, s'enracinent les aïeux des deux branches qui, un jour, choisirent ce nomadisme. À Debdou se retrouve le fil de mémoire espagnole. Ces Juifs-là sont

aussi, au troisième et ultime maillon, des descendants de Sépharad, qui est l'Espagne, abhorrée et choyée. (*EM*, p. 7-8)

Trois maillons déterminent l'appartenance de Bensoussan à la « chaîne minoritaire » : il est à la fois Français d'Algérie, Juif et d'ascendance sépharade, et il est l'héritier d'une tradition familiale et communautaire marquée par l'errance. « L'errance millénaire de sa communauté devient la marque spécifique de cette âme diasporique, ballotée sur la dérive des continents qui s'ouvre ici à l'écriture et au récit »⁴⁹⁴, écrit le critique Marc Gontard à ce propos. Dans la partie finale de cette section, nous montrerons par ailleurs la manière avec laquelle Bensoussan inscrit ce parcours erratique à l'intérieur d'un cadre bien plus ample, à savoir celui de l'Exode du peuple juif tout entier.

L'espace où les appartenances multiples d'Albert Bensoussan se scellent est Alger, ce « bout d'Afrique, miroir de France et de frime, dernier arrêt avant la métropole » (*EM*, p. 8). Mais – poursuit Bensoussan – « qu'en est-il de ces paroles, de ces accents ? Qu'en est-il des proverbes et des mots de pays ? » (*EM*, p. 8). Les faire revivre, en recréant sa vie juive en Algérie et en récupérant sa filiation sépharade, est justement le but de l'auteur.

Dans l'« Avant-goût » qui suit (p. 9-10), le narrateur se livre à la présentation de son roman : un livre « d'amour et de mémoire », un livre « de rire et d'affection », « un suaire et un sourire » (*EM*, p. 10). « Ici l'on pleurera et puis on rira aux larmes » (*EM*, p. 10), écrit-il. Mélancolie et sourire se mêlent continuellement tout au long du récit : la mélancolie pour avoir perdu un monde en voie de disparition est en effet apaisée par un certain humour, l'humour judéo-maghrébin, incarné par le grand-père Mesrod, qui traverse les histoires rapportées par Bensoussan. Même le sujet de la mort de Mesrod sera abordé avec le sourire : « Grand-père quand il est mort, c'était comme une mariée. Qu'est-ce qu'on n'a pas ri pendant les sept jours de deuil. Sinon comment on aurait fait pour supporter, quand il est mort, *Baba-sédé*... ? » (*EM*, p. 10). Cette image sera reprise plusieurs fois à l'intérieur du texte, tout en devenant l'un de ses motifs les plus récurrents.

La mélancolie ne se traduit pourtant pas en contemplation nostalgique du pays : à partir de *Frimaldjézar*, l'écriture de Bensoussan connaît une évolution. La nostalgie

⁴⁹⁴

Marc GONTARD, « Itinéraires judéo-maghrébins : Naccache, El Maleh, Bensoussan », in *Peuples méditerranéens*, n°30, janv.-mars 1985, p. 133.

caractérisant ses premiers textes (*Isbil*⁴⁹⁵ et *La Bréhaig*⁴⁹⁶) laisse effectivement la place à la recreation de sa vie juive en Algérie⁴⁹⁷, dans l'intention de sauver son héritage sépharade de l'oubli (nous retrouvons là les mêmes raisons à l'origine de l'écriture pied-noir).

Le sentiment d'appartenance de l'auteur à sa judéité et à son judaïsme est évident dès les premières pages du roman. Lorsqu'il retrace l'histoire de sa famille, en ce qui concerne notamment le parcours de son grand-père maternel Mesrod (ou Messaoud), l'errance joue un rôle de premier plan : les aïeux de l'auteur sont enracinés dans l'Espagne juive, à Tolède ; après le départ d'Espagne, ils se sont installés au Maroc, à Debdou, et ensuite en Algérie. Bensoussan fait revivre, à travers l'écriture, l'histoire erratique des siens et il fait de la récupération de son ascendance une « matrice culturelle à laquelle chaque Sépharade peut se rattacher, coordonner les bribes d'un héritage collectif et peut-être, en l'absence de territoire, recréer une patrie intérieure, un espace de rêve où déchiffrer un parcours, une filiation »⁴⁹⁸.

Si *Alger l'amour* de Vircondelet débute avec la référence au départ en 62, dans les pages initiales de *L'échelle de Mesrod* on trouve le même souvenir : « L'été soixante-deux fut décisif. C'était à prendre ou à laisser. [...] En fait, c'était seulement à laisser » (*EM*, p. 13). Le récit de Bensoussan semble donc refléter celui de Vircondelet, mais leur déroulement est différent. Dans le cas de Bensoussan, nous ne découvrirons qu'à la fin du roman qu'il a fait retour à Alger en 82. Jusqu'à la fin, nous nous trouvons confrontés à une suite de séquences et de portraits qui nous relatent l'histoire de sa famille et de sa communauté, mais il ne s'agit pas d'un parcours en arrière déclenché par son retour (comme il l'était, par contre, chez Vircondelet).

Mesrod, le grand-père qui incarne « cette identité judéo-maghrébine, morte avec lui, dont Albert Bensoussan ne peut que faire revivre le souvenir »⁴⁹⁹, et la mère du narrateur (Aïcha, même si elle se fait appeler Élise) sont les protagonistes de la narration. À côté d'eux, toute une panoplie de personnages surgit de page en page : la grand-mère Sultana, la cousine Mesroda et tous les autres membres de la famille

⁴⁹⁵ Albert BENSOUSSAN, *Isbil*, Honfleur, P. J. Oswald, 1970.

⁴⁹⁶ Albert BENSOUSSAN, *La Bréhaig*, Paris, Denoël, 1974.

⁴⁹⁷ Cf. Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan*, *op. cit.*

⁴⁹⁸ Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹⁹ Marc GONTARD, « Itinéraires judéo-maghrébins : Naccache, El Maleh, Bensoussan », *art. cit.*, p. 137.

Bensoussan, frères, sœurs, oncles et tantes ; mais aussi les voisins, les rabbins et les amis musulmans du grand-père Mesrod, avec lesquels il passait beaucoup de temps pendant l'après-midi (« Mesrod, mon grand-père, tenait salon avec les caïds et les bachagas, et même le dernier des fellahs, à l'ombre du rideau de fer aux trois quarts abaissé, la grosse théière de cuivre circulant autour des raphias », *EM*, p. 34).

Tout au long des micro-histoires dont le livre se compose, le narrateur parvient ainsi à récréer l'univers de son enfance, dont il célèbre la coexistence heureuse entre les différentes communautés. Les passages où il évoque (en le mythifiant) la réussite du vivre-ensemble sont nombreux : « *Houana metine*, frères de terre, dit maman en évoquant la coexistence judéo-arabe à Remchi. [...] *Ou-rdiana mendine*, ajoute maman en complétant son proverbe : “Et ennemis de religion” » (*EM*, p. 75) ; ou, encore, « Il vivait [Mesrod], nous vivions, avec l'autochtone en indigène, et sans autre barrière que la frêle passerelle de nos deux religions – n'étions-nous pas frères d'alliance et circoncis? » (*EM*, p. 35). L'idée de la fraternité entre Juifs et Arabes revient donc souvent. Même au moment où, lors de la guerre d'indépendance, il devra combattre à côté des Français, dont il fait officiellement partie, cette idée lui revient :

J'accompagnais une petite harka, j'étais le seul « Européen » sur ce groupe de cinq ou six hommes, et si je mets cette européenité entre guillemets, c'est que nous étions tous, absolument tous – absurdement – de même terre et de même race, les harkis, les habitants frondeurs ou chagrins du village, et moi, fils de Nédroméenne, élevé à la dignité de Français et d'Européen par la grâce d'Adolphe Crémieux cela faisait alors quelque cent années. (*EM*, p. 90)

Le narrateur se réfère inlassablement à la compénétration judéo-arabe, comme si l'arrivée des Français – et, avec eux, la francisation des Juifs – n'avait pas abîmé les rapports entre les deux communautés les plus anciennes d'Algérie. Mesrod, avec ses contacts multiculturels, et Aïcha-Élise, avec son enfance berbère et hébraïque à la fois, sont les deux représentants par excellence de cette compénétration.

« *Souk bla Yehoud kif el Cadi bla Choud.* » Maman dit souvent ce proverbe de chez nous que papa [...] ne manque pas d'éclairer à mes yeux ignorants : « Le marché sans les Juifs, c'est comme le Cadi – le juge, quoi – sans témoins. » Maman veut signifier par là notre place

dans l'Islam, notre rôle historique et notre nécessité [...]. Le propre d'un tel proverbe c'est de se présenter comme un vertigineux raccourci qui brosse d'un coup de langue quelque deux millénaires probables de présence juive au Maghreb, et d'être valable éventuellement pour toute l'aire historique du contact, voire de la compénétration judéo-arabe. (EM, p. 94)

À travers cet extrait, nous pouvons déjà remarquer l'importance des proverbes et de la tradition orale à l'intérieur du roman. Dans une séquence intitulée « Mesrod le conteur » (p. 34-35), Bensoussan se propose en effet, en tant que scribe de la tradition orale de sa famille et, par-delà, de sa communauté, de prendre en héritage la légende orale transmise par son grand-père, une légende dont il « confie les lambeaux à la plume maladroite de [sa] mémoire » (EM, p. 34). La transmission de la tradition orale devient ainsi le matériel à partager avec le reste de la communauté judéo-maghrébine en exil. Bensoussan entre en relation avec cette tradition comme s'il s'agissait d'un rapport testamentaire accompli par l'écriture⁵⁰⁰.

Quelques pages plus loin, le narrateur s'inscrit par ailleurs dans la lignée de ses ancêtres de Debdou, dont la spécialité était l'écriture de la Torah sur peau de mouton, ce qui renforce le rôle de scribe que Bensoussan s'est attribué et auquel il lui semble être destiné : « Je descends donc de scribes et rien ne me plaît tant que d'imaginer qu'en mes vieux jours, le cerveau rétréci ayant définitivement tari sa veine imaginative, je passerai le temps à recopier, sinon ma mosaïque, du moins mes anciens textes » (EM, p. 41). Dans *L'échelle de Mesrod*, il ne s'agit pas de recopier passivement des textes anciens, mais de recréer un univers entier, à travers la transmission de ses traditions, de ses rites, de ses cultes, de ses proverbes.

⁵⁰⁰

Pour un approfondissement théorique concernant les enjeux de l'écriture chez les écrivains juifs et le rapport entre écriture et judéité, nous renvoyons aux travaux d'Edmond JABÈS, né en Egypte dans une famille juive francophone : voir, en particulier, le cycle du *Livre des questions* (publié par Gallimard entre 1963 et 1973) et *Le livre du partage* (Paris, Gallimard, 1987). « L'univers juif repose sur la loi écrite, sur une logique des mots que l'on ne peut démentir. Ainsi le pays des Juifs est à la taille de leur univers, car il est un livre. Chaque Juif habite dans un mot personnalisé qui lui permet d'entrer dans tous les mots écrits. Chaque Juif habite un mot-clé, un mot de douleur, un mot de passe », écrit-il dans le premier volet du cycle (*Le Livre des Questions*, I, op. cit., p. 112-113). Et encore : « Je vous ai parlé de la difficulté d'être Juif, qui se confond avec la difficulté d'écrire ; car le judaïsme et l'écriture ne sont qu'une même attente, un même espoir, une même usure » (*ibid.*, p. 136).

Le portrait qui en ressort est celui d'un pays syncrétique, construit sur la base de contacts interculturels et d'échanges réciproques. Le niveau de compénétration change pourtant selon les espaces où l'on se trouve : dans les villages de Nédroma et de Rémchi, d'où viennent les parents de Bensoussan, on se trouve confronté à une véritable compénétration judéo-arabe, alors qu'Alger se présente plutôt comme le lieu exclusif de la culture française, partageant toutefois avec le reste du pays le même climat de foisonnement culturel.

Le retour en Algérie dans les années 80 déclenchera une déception irrémédiable chez Bensoussan : la confrontation avec un univers qui ne correspond plus au monde mythique qu'il avait récréé dans ses œuvres le déçoit profondément. Le changement du statut de la langue française à l'intérieur du pays, si importante pour l'écrivain, contribue à renforcer sa désillusion : « tout, absolument tout nous est désormais étranger. [...] Le français, langue étrangère, n'intéresse plus désormais qu'une minorité de lettrés. L'Algérie s'est détachée, s'est enfuie loin des rives de la Méditerranée française ou francophone » (*EM*, p. 193).

« Est-il si difficile d'affronter la réalité et de l'exprimer sans qu'elle exerce en représailles son tourment et vous laisse ce goût de cendres dans la bouche ? » (*EM*, p. 201), se demande enfin le narrateur, en posant une question qui sera reprise – quelque temps après – par Ahlam Mosteghanemi, écrivaine que nous avons présentée dans le troisième chapitre⁵⁰¹. Pour Bensoussan, c'est la réalité qui produit un tourment inguérissable ; pour Ahlam Mosteghanemi, il s'agit plutôt de la mémoire liée à la guerre d'Algérie, mais tous les deux sont confrontés aux blessures d'un passé qui ne passe pas.

Dans le retour de Bensoussan, nous trouvons une différence substantielle par rapport à celui de Vircondelet : ils accomplissent le même « pèlerinage » (*EM*, p. 195), comme nous l'avons aussi défini pour Vircondelet, en traversant parfois les mêmes espaces. C'est un parcours en parallèle à travers lequel ils retournent sur les lieux de leur enfance, tout en aboutissant à des conclusions très différentes. Là où Vircondelet se retrouve dans l'univers algérien, bien qu'il ait changé, pour Bensoussan il s'agit désormais d'un lieu qui lui est étranger (« Alger-la-Blanche était devenue à mes yeux terre d'errance et de désespérance, sable stérile, hanche bréhaïne », *EM*, p. 201). « Bréhaïne » est d'ailleurs le terme que Bensoussan avait employé, en tant que substantif, comme titre de l'un de ses premiers romans, *La Bréhaïne*, qui présente une

⁵⁰¹

Voir à la page 173 de cette étude.

certaine correspondance phonique avec « Bretagne », la région française qui l'a accueilli après son départ d'Alger). Le constat que l'Algérie a perdu la plupart de ses Juifs devient pour lui de plus en plus douloureux : « Il reste dans toute l'Algérie environ cents Juifs, dont les deux tiers dans la capitale. Un naufrage digne de Géricault ! » (*EM*, p. 197).

Parmi les lieux sur lesquels il se rend, nous retrouvons le cimetière de Saint-Eugène, visité aussi par Vircondelet. Le narrateur est frappé par l'abandon du lieu et par la place minoritaire que les Juifs y occupent. « Pour passer chez les Juifs il faut traverser les tombes catholiques. Même dans la mort, voilà que nous sommes à la remorque de l'Algérie française et chrétienne » et, ajoute-t-il, « ici rien n'est entretenu, à l'inverse du cimetière chrétien qui, lui, en tant que bien municipal, contrairement aux biens juifs considérés comme privés, relève de l'administration de la ville. Les colons semblent encore puissants *post mortem* » (*EM*, p. 194-195). C'est l'une des rares occasions où le profond respect du narrateur à l'égard de la France laisse la place à un certain ressentiment.

Avant son départ, Bensoussan est lui aussi hanté par un rêve, tout comme Vircondelet (au-delà des divergences, les points communs entre les deux textes sont très nombreux). À l'intérieur de ce rêve, il revient à Alger, une ville en pleine modernisation, mais il s'y (re)trouve totalement dépaycé : il s'arrête devant trois boutiques, mais la puanteur qui provient d'une triperie regorgeant de merguez (petite saucisse fortement épicée) lui est insupportable, tout comme l'odeur de graisse et d'huile de la pâtisserie orientale ; il ne reste qu'un étalage de fruits beaux et parfumés pour le conforter. Le narrateur ne se limite pas à raconter ce rêve, mais il en donne une interprétation tout à fait pertinente : il est revenu dans sa ville, bien sûr, mais il refuse « de la voir transformée, de la découvrir autre, d'accepter qu'elle ait vieilli – ou rajeuni ? – » sans lui (*EM*, p. 181). Et les trois boutiques, alors, qu'est-ce qu'elles symbolisaient ? La première, « vapeur et sang dans une puanteur de tripaille et ce quartier Bab Azoun où chaque aube découvrait sa ration de cadavres, c'était bien l'image de la guerre et son cortège d'atrocités et d'horreurs » (*EM*, p. 181) ; la pâtisserie symbolisait « ce qu'offrait le nouveau pays, mais, ses douceurs, ses pâtisseries n'étaient plus celles de mon enfance, elle me dégoûtaient » (*EM*, p. 181) ; il ne restait que l'étalage des fruits, pour accéder auxquels l'écrivain aurait dû franchir les deux premières étapes, c'est-à-dire « digérer la guerre et digérer l'Indépendance pour avoir accès aux agrumes édéniques » (*EM*, p. 181).

Si le rêve de Bensoussan lui indiquait qu'à ce moment-là il n'était pas encore prêt pour un retour en Algérie (alors que, pour Vircondelet, il s'agissait plutôt d'une urgence), quelque temps après il entreprendra ce voyage, dont nous avons analysé les enjeux. Pendant ce voyage, il se trouvera confronté à la disparition définitive de son monde d'autrefois, ce qui déclenchera en lui non seulement un désespoir profond, mais aussi une douleur physique. Il ne lui restera qu'à recréer, à travers l'écriture, un univers mythique où s'enraciner.

Car vingt ans après mon arrachement de l'Algérie, la capitale et ce village où nous n'irons plus jamais, parce que rien de cela n'existe plus, oui vingt années tout juste, cette histoire, cette mémoire m'a pris aux tripes. Mais physiquement, une intense douleur qui m'a cloué au lit trois semaines durant et deux de plus en clinique où l'on vient de m'arracher du ventre vingt petits cailloux. [...]

Voilà mon Algérie de joie et de douleur, voilà les miens et les autres, dans cet exercice de mémoire fragmentaire, en vrac comme ce sac de petits cailloux que l'on m'a remis sur mon lit de douleurs, et qui désormais pend dans mon bureau à la façon d'un ex-voto. (EM, p. 203)

La douleur de Bensoussan est physique et psychique. Il a d'ailleurs vécu une période de dépression due au sentiment d'être rejeté et d'avoir laissé ses parents seuls : en raison d'une promotion universitaire, il avait accepté de quitter Paris pour Rennes, ce qui a déclenché chez lui un sentiment de culpabilité très profond. À la suite de cette période naît *La Bréhaïne* (1974), un « récit libérateur d'images obsessives, refuge où chanter sa douleur et s'en libérer »⁵⁰². Là encore, la fonction cathartique de l'écriture est capitale. De la même manière, Alain Vircondelet a connu des phases de souffrance profonde qui ont marqué ses premières années d'exil en France (dans *Maman la Blanche*, il évoque son « mal d'être et de vivre »⁵⁰³ que seulement sa mère parvenait à comprendre, nous y reviendrons dans le paragraphe suivant).

Les œuvres de Bensoussan et de Vircondelet témoignent de cet état d'angoisse et de dépression qui les a atteints à un certain moment de leur vie et qui a beaucoup à voir

⁵⁰² Elisabeth SCHOUSBOË, *Albert Bensoussan, op. cit.*, p. 41.

⁵⁰³ Alain VIRCONDELET, *Maman la Blanche, op. cit.*, p. 59.

avec la séparation de leur terre natale. Le retour dans cet univers perdu les sauvera, puisqu'il représentera, pour Vircondelet, la découverte de l'apaisement espéré, et, pour Bensoussan, la récupération de son pays mythique à travers l'écriture.

Si le sujet de l'exil traverse de façon incontournable l'œuvre d'Alain Vircondelet et d'Albert Bensoussan, il faut ajouter est que, dans le cas de Bensoussan, l'exil des Juifs d'Algérie est souvent mis en rapport avec l'Exode originaire du peuple juif, à travers un réseau de références intertextuelles renvoyant à la Bible hébraïque. À travers l'analyse de plusieurs extraits tirés de *L'échelle de Mesrod* nous montrerons donc la présence des références bibliques concernant le livre de l'Exode, dont l'auteur se sert pour relier son présent d'exilé à un exode consubstantiel à l'histoire du peuple auquel il appartient.

En raison du fait que « l'errance chez le personnage juif acquiert le statut d'une expérience existentielle et métaphysique définitoire de l'être, et se pense souvent à travers une intertextualité biblique »⁵⁰⁴, il est important d'analyser les passages où Bensoussan inscrit le thème de l'exil des Juifs d'Algérie en 62 à l'intérieur de la diaspora hébraïque, à travers une écriture qui refuse, elle aussi, tout enracinement. Le refus de l'ordre continu propre au récit et le choix d'un lexique souvent babélique font d'ailleurs de son écriture un exemple de « poétique nomade »⁵⁰⁵ qui réfléchit le nomadisme de son peuple et de sa condition existentielle.

L'exil d'Algérie est ainsi inscrit par l'auteur à l'intérieur d'un cadre plus ample, celui de l'Exode auquel le peuple juif semble être destiné et/ou condamné depuis toujours. L'exil même semble être constitutif de l'identité juive, c'est ce que l'écrivain ne cesse pas de nous faire comprendre, par exemple en écrivant, dans *L'échelle de Mesrod* :

[...] qu'est-ce qu'être hébreu sinon celui qui franchit, qui passe, qui émigre jusqu'à (*Inch'Allah*) la terre de promesse ? Allons, mes vieux, reprenons notre diaspora, rapprenons l'exil. Et marchons d'une plante ferme sur le sable friable d'une mémoire en faillite. Une guenille pleine de trous comme tout souvenir quelque peu archaïque. Mais

⁵⁰⁴ Maxime DECOUT, « Les écrivains d'origine juive : des poétiques nomades pour une origine réappropriée », in Corinne ALEXANDRE-GARNER et Isabelle KELLER-PRIVAT (dir.), *Migrations, exils, errances et écritures*, op. cit., p. 287.

⁵⁰⁵ Cf. Maxime DECOUT, « Les écrivains d'origine juive : des poétiques nomades pour une origine réappropriée », art. cit.

essayons, quand même, d'avancer sur champ de mines. Voici donc un pan du manteau de famille, et pardon pour les mites. (*EM*, p. 42)

Dans d'autres passages du même livre, Bensoussan rapprochera à nouveau l'image du Juif de celle d'un « franchisseur », d'un passeur, d'un migrant – nous le verrons.

L'errance de Mesrod devient elle-même le symbole de l'errance sinaïque que le grand-père célèbre chaque année, lors de la fête de *Soukkoth* (qui rappelle le séjour des enfants d'Israël dans le désert après la sortie d'Égypte), à travers la construction d'une *soukka* :

Le soir de la fête, après le *kiddouche* et le *chehyanou* qui nous assurait longue vie et pérennité, il s'installait là [dans la *soukka*] pour la semaine. [...] Ce jeu primitif le raccordait à l'obscur lignée des franchisseurs de rivière, des passeurs de mer, Hébreux de Berbérie ou Juifs de Sépharad. Il se retrouvait nomade, lui qui ne savait trop d'où venaient les siens, de l'Ouest chérifien ou de l'Est sahélien ? [...]

En répétant ainsi la geste d'Israël et de l'errance sinaïque dans la somptueuse précarité de sa *soukka*, Mesrod nous apprenait la vertu du nomadisme et la constance face à l'inéluctable transplantation. Comme les tribus bibliques se déplaçaient, l'Arche de l'Alliance en leur sein, l'homme juif en retrouvant sept jours l'an la hutte mosaïque sait que nulle demeure n'est ici-bas à demeure et que – *Qôhelet*, ou l'Ecclésiaste si tu préfères, le ressasse – tout n'est jamais bâti que sur le sable et le vent. Hormis ce que grand-père construisait dans son cœur. Et le mien. (*EM*, p. 28)

En évoquant la fête de *Soukkoth* et la construction de la *soukka*, Albert Bensoussan établit un lien direct entre le parcours erratique de son grand-père et l'errance du peuple juif en tant que tel, un peuple pour lequel la transplantation et le nomadisme semblent être inéluctables.

La conscience de cette inéluctabilité n'empêche pourtant l'écrivain d'exprimer son désarroi face au départ qui s'impose à la communauté juive d'Algérie en 62 : l'image la plus douloureuse à l'intérieur du texte est en effet celle de cet exil. La référence à l'Exode du peuple juif revient, même s'il s'agit, pour les Juifs d'Algérie, d'un départ beaucoup plus amer qui ne les amènera pas à la terre promise :

Mais l'été soixante-deux la traversée n'était qu'aigreurs et larmes. On eût dit les Hébreux traversant la mer Rouge sans Moïse ni colonne protectrice, mais avec les herbes amères tant qu'on voulait. [...]
Voilà en route cette nouvelle diaspora [...], cette errance d'une mosaïque de peuples et de races sur le sol métropolitain, ces gens qui sont montrés du doigt et désignés comme différents, à cause de l'accent, la faconde, le folklore de synthèse, couscous-merguez, et par cela même se constituent peu à peu en groupe homogène, en peuple.
(EM, p. 16-17)

L'échelle de Mesrod est un texte imprégné de judéité et de judaïsme, même si Bensoussan prendra ses distances – à un certain moment de sa vie, mais pas définitivement – par rapport au deuxième, dont il a donné cette définition : « Le judaïsme, par bonheur, est un vieux manteau rapiécé avec plein de poches, où nous tenons tous, quel que soit notre degré de croyance ou de pratique »⁵⁰⁶).

Dans la description de l'appartement français de ses parents, il écrit par exemple que « la maison de mes parents n'est pas une mosquée, ni la synagogue sainte de Djerba, ni même l'estrade de la *tébah* où, au soir de Kippour, les Cohanim ôtent leurs chaussures avant de bénir les enfants d'Israël » (EM, p. 18), avec une double référence à la *Tébah* du livre de l'Exode (à savoir, le berceau qui protégea Moïse et l'empêcha d'être englouti par les eaux du Nil) et au livre de la Genèse (à savoir l'Arche de Noé). Dans l'usage contemporain, la *Tébah*, c'est l'« Arche sainte », dans laquelle sont conservés les rouleaux de la Torah.

Les fêtes religieuses rythment la vie de la famille de l'enfant Bensoussan et elles sont continuellement évoquées par l'auteur à l'intérieur du texte, dans un effort de reconstitution de sa vie juive en Algérie. On y trouve, par exemple, le récit de la célébration de *Pessah* :

voilà au premier soir de la fête la famille réunie sur son trente et un, en habits de cérémonie (de voyage, n'est-ce pas ?), pour célébrer le départ, le grand saut de *Pessah*, la montée vers la terre de promesse, et

⁵⁰⁶

Commentaire que Albert Bensoussan a écrit le 26.07.2009 à propos d'un de ses articles publiés sur son blog (« Les lentilles de Tcharbeb », in www.terredisrael.com, La voix des Israéliens francophones et de leurs amis). Dernière consultation le 21.02.2015.
<http://www.terredisrael.com/infos/les-lentilles-de-tcharbeb-par-albert-bensoussan/>

ce balancement des deux pôles, des deux temps de notre histoire, l'hier et l'aujourd'hui, *abadim* – esclaves – et *bné-horim* – seigneurs. Car hier, Israël, tu étais une jeune esclave égyptienne, mais voilà que tes seins se sont affermis et ta chevelure a couvert tes épaules et libéré ton front.

Nous allions revivre l'Exode, la prière juive n'est que relation. [...]

Et durant toute la semaine, [...] la synagogue nous faisait revivre la geste de la sortie au désert, Moïse et sa main forte, les calamités pleuvant sur le Pharaon et la colonne nuageuse rassurante aux sables de l'exil. Nous revivions le merveilleux, le miracle de la survie, la montée vers la délivrance sous la houlette du prophète Moshé. (EM, p. 152-153)

Son écriture est ainsi profondément juive, aussi bien au niveau des contenus qu'au niveau de la forme : son français est riche en expressions judéo-arabes, ce qui fait que le lecteur est véritablement plongé dans un univers perdu tel que celui du milieu sépharade algérien.

Bensoussan se dit d'ailleurs extrêmement séduit par l'hébreu, « par sa poésie de parole vraie, par ses racines mystérieuses et donc attachantes, par ces tours et détours, travers et voies détournées, par ce ludisme d'un langage au service de mythes et de légendes – ou disons plus pieusement, d'histoire sainte – qui ont renforcé en moi la foi du charbonnier en la couronnant d'un souffle magique et de sons merveilleux »⁵⁰⁷. Il est également fasciné par les lectures bibliques :

Oui, j'aime ainsi, de semaine en semaine, lire la Torah en suivant les mots de mes doigts maladroits, les bredouillant sur mes lèvres d'homme naïf ou innocent – cet *ish tam* que fut le patriarche qui a donné naissance à notre peuple : Jacob et Israël. Alors je m'interroge sur chaque mot, je consulte le dictionnaire d'Abraham Elmaleh, je contemple l'énigmatique syntaxe et ce rapport temporel qui n'est pas celui de notre temps quotidien, routinier, figé dans sa misérable course. L'hébreu, à l'inverse de notre parler de chaque jour, est

⁵⁰⁷

Citation tirée de l'article « Les lentilles de Tcharbeb », écrit par Albert Bensoussan le 26.07.2009 à l'intérieur du site www.terredisrael.com, (La voix des Israéliens francophones et de leurs amis) : <http://www.terredisrael.com/infos/les-lentilles-de-tcharbeb-par-albert-bensoussan/> (dernière consultation le 21.02.2015).

propice à l'envol, à l'interrogation, à ces doigts pieux toquant à la porte du Livre et réclamant réponse. Toi, ma Torah, de tout là-haut, que me dis-tu ? Toutes les réponses sont là.⁵⁰⁸

L'inscription du sujet biblique à l'intérieur de son œuvre trouve ses origines dans la volonté de l'auteur de recréer un espace perdu, mais aussi dans son intérêt pour les textes sacrés. C'est ainsi que plusieurs moments de la vie religieuse des Juifs d'Algérie auxquels il avait fait référence dans *L'échelle de Mesrod* ont été ensuite repris par l'écrivain dans des textes à caractère biblique qu'il a écrits – et qu'il continue à écrire – dans un blog intitulé « Chroniques du Judaïsme », publié sur l'intérieur d'un site (www.terredisrael.com) qui se présente comme la voix des Israéliens francophones et de leurs amis.

Si le thème de l'Exode s'inscrit à l'intérieur de *L'Échelle de Mesrod* au niveau intertextuel, Bensoussan a écrit un article spécifiquement consacré à ce thème à l'intérieur de son blog : « Moïse les pieds-nus. Une réflexion dédiée à Elie Sarfati »⁵⁰⁹ (14 mai 2012). L'auteur a consacré cet article à Elie Sarfati, un peintre juif né à Tunis en 1948 et mort en 2012, qui a souvent représenté des parties de la Torah dans ses tableaux, en retraçant l'histoire du peuple juif dès ses origines jusqu'à nos jours. L'un de ses tableaux s'intitule, par exemple, « La sortie d'Égypte », et Bensoussan l'a personnellement présenté lors d'un rendez-vous public avec Elie Sarfati⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ Citation tirée de l'article « Les lentilles de Tcharbeb », *art. cit.*

⁵⁰⁹ Article publié par Albert Bensoussan dans son blog à l'intérieur site www.terredisrael.com: <http://www.terredisrael.com/infos/albert-bensoussan-moise-les-pieds-nus-une-reflexion-dediee-a-elie-sarfati/> (dernière consultation le 21.02.2015.).

⁵¹⁰ Cette vidéo est disponible sur : <http://www.terredisrael.com/infos/albert-bensoussan-presente-le-peintre-penseur-elie-sarfati/> (dernière consultation le 21.02.2015.).



L'article d'Albert Bensoussan, « Moïse les pieds-nus », s'inspire, par contre, d'un autre tableau, également réalisé par Elie Sarfati et intitulé « Le buisson ardent » :



Dans le commentaire qui accompagne ce tableau, Elie Sarfati a écrit :

MOÏSE est ébloui par le « buisson ardent » qui brûle sans se consumer. Il se trouve présent devant la force morale invisible qui accompagnera le peuple juif durant son exode à travers les temps. Du

tronc, dix branches sèches se détachent et désignent les tribus disparues.

Le centre paraît vide et pourtant il vit. De ce centre, coule un « cours d'eau » qui se divise en deux ruisseaux différents qui désignent les nouvelles religions qui baigneront dans le sang plus loin.

Eparpillés tout autour on voit les symboles des puissances disparues.

Au premier plan la destruction du temple n'arrête pas la vie de l'arbre et l'arbre continue à bourgeonner. Les colonnes de fumée rappellent tous genres de souffrances.

Et enfin tout en haut le feu des guerres actuelles n'éteint pas la vie de cet arbre qui représente le peuple juif. Il survivra malgré toutes les flammes comme « le buisson » grâce à sa force spirituelle.⁵¹¹

Bensooussan commence son article en écrivant : « Un texte biblique me hante, une image patriarcale m'obsède, et je dois m'en délivrer. Moïse, d'abord, notre Prophète primordial, celui sans qui nous ne serions pas ce peuple de "l'autre rive" et qui nous a permis d'accéder, par le don de la Torah, à la Vérité, à la Grâce et la Félicité ». Il revient ensuite sur le passage où Moïse doit se déchausser (Exode, 3.1, « Le buisson ardent »), pour passer ensuite au récit du moment où son père, à Alger, se déchaussait lors de Kippour. Récit biblique et souvenirs personnels se mêlent tout au long de cet article, jusqu'à l'introduction d'une interprétation de ce passage biblique tirée de l'écrivain Erri de Luca :

Erri de Luca, cet auteur napolitain qui, depuis des années, revisite inlassablement notre Torah, nos Nevihim et nos Ketouvim, a une interprétation astucieuse et cabalistique de cet épisode : partant de l'idée que les bègues ne le sont plus quand ils chantent, il se livre à un calcul numérique et cela aboutit à : « Ôte tes sandales », *Shàl nealèkha*, a la même valeur numérique (510) que *shir*, il chante. Moïse dénude ses pieds et il chante » (*Comme une langue au palais*, Gallimard, 2006, p.17).⁵¹²

⁵¹¹ Ce commentaire est disponible en ligne à l'intérieur du site www.terredisrael.com, où l'on trouve une page spécifique consacrée à Elie Sarfati et à ses tableaux : <http://www.terredisrael.com/SAR-EL1.php> (dernière consultation le 21.02.2015).

⁵¹² Albert BENSOUSSAN, « Moïse les pieds-nus. Une réflexion dédiée à Elie Sarfati », *art. cit.*

Extrait biblique :

Exode, 3, 1-5

Moïse était berger du troupeau de son beau-père Jéthro, prêtre de Madiane. Il mena le troupeau au-delà du désert et parvint à la montagne de Dieu, à l'Horeb. L'ange du Seigneur lui apparut dans la flamme d'un buisson en feu. Moïse regarda : le buisson brûlait sans se consumer. Moïse se dit alors : « Je vais faire un détour pour voir cette chose extraordinaire : pourquoi le buisson ne se consume-t-il pas ? » Le Seigneur vit qu'il avait fait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : « Moïse ! Moïse ! » Il dit : « Me voici ! » Dieu dit alors : « N'approche pas d'ici ! Retire les sandales de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte ! »⁵¹³

Le lien entre les pieds nus et le chant renvoie irrésistiblement Bensoussan à l'image de son père dans son véranda d'Alger, une image toujours vivante pour l'écrivain :

Et aujourd'hui encore, je revois ces pieds nus de mon père qui chantent, et je chante à mon tour : qu'ils sont beaux les pieds de mon père qui annoncent à la terre entière que la paix est à portée de main, que la paix est inévitable, autant et plus que toute guerre, que la Torah ne contient qu'un message qui est de paix. Qui est de vie. C'est pourquoi, en raccompagnant la Torah dans son armoire sainte nous chantons ce psaume de David qui s'achève sur ce mot qu'à Alger, résonnant sous l'immense voûte du Grand Temple, nous clamions en haussant notre voix dans l'aigu, dans l'extrême aigu, si haut était notre vœu : Bachalom. Oui, dans la paix.⁵¹⁴

La disparition de son ami Elie Sarfati devient ainsi l'occasion de revenir sur l'Exode, pour en proposer une relecture nouvelle, où récit biblique et souvenirs d'un passé disparu sont profondément entrelacés.

L'analyse ici proposée a voulu finalement montrer que l'Exode constitue une source d'inspiration, une matrice et une référence privilégiées à l'intérieur de l'œuvre et

⁵¹³ Traduction française de la Bible utilisée par l'Église catholique pour la messe, les sacrements et la liturgie des heures. Disponible sur : <http://www.aelf.org/bible-liturgie> (Association épiscopale liturgique pour les pays francophones. Dernière consultation le 21.02.2015).

⁵¹⁴ Albert BENSOUSSAN, « Moïse les pieds-nus. Une réflexion dédiée à Elie Sarfati », *art. cit.*

de la réflexion d'un écrivain juif d'Algérie comme Albert Bensoussan, dont le parcours biographique et littéraire a été fortement marqué par l'exil, les exils.

4.1.4. Mémoires d'enfance : *Maman la Blanche* d'Alain Vircondelet et *Frimaldjézar* d'Albert Bensoussan

Maman la Blanche (dorénavant, dans les citations, *ML*) est, par rapport à *Alger l'amour*, un texte où les souvenirs ont un caractère plus personnel et où le personnage de la mère du narrateur assume un rôle central. Les éléments thématiques que les deux romans de Vircondelet ont en partage restent pourtant nombreux : l'exil, les souffrances après l'arrivée en France, le bonheur de la vie en Algérie...

La narration s'ouvre sur le souvenir de Pâques à Alger et sur ce qui n'est plus : le narrateur ne retrouve plus, « dans le brouillard et l'humidité des Pyrénées » (*ML*, p. 9), les gestes d'autrefois. Ce souvenir est immédiatement suivi de celui du moment du départ. Ici, il ne s'agit pas du départ collectif de la communauté pied-noir : c'est seulement le départ du narrateur et de sa mère, dans une matinée de mai 1962, ce qui donne au roman, dès le début, une empreinte beaucoup plus privée. L'image de la mère, « amaigrie, désespérée » (*ML*, p. 10), lui revient à l'esprit : « Je te revois dans la confusion atterrée de l'exil [...]. Je te revois, oui, dans cette matinée de mai 1962, la dernière que nous connûmes en Algérie [...]. On prenait la mer tous les deux comme deux amants légendaires [...] » (*ML*, p. 10). La comparaison avec les deux amants légendaires sera reprise tout au long du roman, où le narrateur présentera son histoire comme une véritable épopée (« la petite épopée de notre amour », écrira-t-il vers la fin du roman : *ML*, p. 196).

L'amour qui le lie à sa mère est l'amour qui le lie à Alger. Ces deux éléments sont indissociables : sa mère le ramène à Alger, et l'amour qu'il ressent pour sa mère est l'amour qu'il éprouve pour Alger. Le choix du titre est hautement symbolique : « la Blanche » est l'appellation traditionnellement attribuée à Alger, mais Vircondelet préfère l'attribuer à sa mère, celle-ci représentant l'incarnation parfaite de sa ville natale. *Maman la Blanche* et *Alger l'amour* sont donc deux titres qui constituent l'un le prolongement de l'autre, où l'on retrouve les éléments-clés de la narration : la terre-mère, la mère qui figure la terre-mère et l'attachement profond qui lie l'écrivain à l'une et à l'autre.

Bien que le narrateur évoque des moments heureux de son passé algérien, le sujet de la douleur de l'exil et celui de la mort sont très présents. Le premier est lié aux conséquences d'un déplacement obligé qui a changé pour toujours sa vie et celle de sa

mère. Le processus mémoriel se déclenche aux moments les plus douloureux, ceux de l'angoisse et de la nostalgie. L'angoisse se manifeste aussi au niveau physique, tout comme pour Bensoussan. Nous retrouvons là ce que nous avons déjà dit à propos des troubles qui atteignent les exilés pieds-noirs après leur arrivée en France (les travaux de Maurice Porot, dont nous avons parlé, représentent à ce propos une confirmation).

Mais tandis que les douleurs du ventre et des nerfs augmentent et scandent la mélodie de mon angoisse d'être et de vivre, tandis que les boyaux et les tuyaux font des nœuds inextricables et mordent et grignotent les organes, alors que le plexus comprime et serre, serre, je me souviens. (*ML*, p. 194)

Le sentiment d'angoisse et de mort commence à s'emparer du narrateur après le début de la guerre d'Algérie. Jusqu'à ce moment-là, l'imminence de la mort ne l'atteignait pas : « Ce n'est que lorsque vinrent les premières émeutes, l'exil et somme toute la vie sur une terre qui n'était pas la nôtre que la mort et son angoisse purent s'installer » (*ML*, p. 159). Après son arrivée en France, il reste seul pendant une période où ses parents doivent rentrer en Algérie pour la dernière fois. À ce moment-là, sa nostalgie de « là-bas » est impossible à combler.

Pensionnaire dans un lycée de Périgueux, il écrit des lettres imaginaires à sa mère. Son attitude mélancolique s'accroît pendant cette période : « Pensionnaire depuis des mois, je souffrais de ne pas communiquer avec toi [...]. J'étais alors un garçon mélancolique, peu joueur, j'avais perdu ma sève, mon port, [...], je gardais au fond de moi une invincible nostalgie » (*ML*, p. 153).

Il ne trouve le réconfort que dans sa mère : « Reste l'amour de Maman pour compenser les douleurs du poulpe au ventre [...] » (*ML*, p. 159). « Ce que les autres femmes ne comprendront jamais, c'est cette attention quotidienne que tu me portes par-delà les distances, les absences, cette écoute menue, besogneuse, perceptible à mes moindres douleurs, à mon mal d'être et de vivre. Tes gestes à me soigner deviennent gestes d'épopée » (*ML*, p. 59). Le rapport qui le lie à sa mère, et à sa terre natale, est présenté à nouveau comme une épopée.

Dans l'un des passages les plus lyriques du texte, cette image revient :

Qui gardera les annales, les archives de notre amour ?

Que le dernier d'entre nous à survivre garde ce livre et le dépose dans le cercueil de l'autre afin qu'il ait sa mémoire avec lui, et qu'il ne soit pas tout seul, résolument tout seul dans sa boîte, sa sale boîte ; qu'il ait de quoi lire cette mosaïque de notre histoire ; que si sa mémoire lui fait défaut, en recherchant un peu, il trouve quelques repères, quelques dates et quelques lieux pour lui rappeler les jours heureux, la petite épopée de notre amour, et qu'ainsi dérobée à la mort, à la décomposition, la mémoire se souvienne. (*ML*, p. 196)

Dans cet extrait, le narrateur dévoile la raison qui est à l'origine de l'écriture de son livre : garder les archives de son double amour. « Il ne restera rien d'autre que ce livre pour témoigner comme une archive poussiéreuse [...] de ces petits faits, de ces bricoles banales qui n'ont pas fait le monde mais mon histoire, ma vie d'homme et ta vie de femme, quelques petites anecdotes éparses, arrachées » (*ML*, p. 133). La transmission de la mémoire y est donc centrale, mais de façon différente par rapport à *Alger l'amour* : la mémoire collective laisse ici la place à une mémoire plus privée et plus individuelle. Les références à son peuple ne manquent pas (il évoque à nouveau le courage des pionniers qui caractérise les Pieds-Noirs), mais la narration personnelle prend ici le dessus.

Sa mère représente le réconfort, mais aussi la précarité de l'existence : le narrateur est irrémédiablement et constamment hanté par l'idée de la mort de sa mère. « Il faudrait que nous mourions ensemble pour nous épargner le chagrin si l'un venait à mourir avant l'autre » (*ML*, p. 37). La peur de la mort de sa mère revient continuellement à l'intérieur du roman, c'est un topos obsédant. La mère symbolisant le lien par excellence avec l'Algérie, sa mort entrainerait un éloignement supplémentaire du pays natal, un deuxième exil (« Mais l'inacceptable serait ta mort [...], l'exil une deuxième fois, mais celui-ci l'irréparable, le terrible, le très cruel », *ML*, p. 97-98). Toutefois l'écriture est là pour sauver leur passé de l'oubli à travers la transmission de leur mémoire partagée.

À côté de cette composante mélancolique et nostalgique, *Maman la Blanche* se compose aussi de plusieurs souvenirs heureux qui ramènent le narrateur à son enfance algérienne. Les parfums, les couleurs, les sons de son enfance ressurgissent tout au long de la narration, en contribuant à la recreation de son univers d'antan. Comme chez Bensoussan, les passages qui renvoient aux traditions algériennes sont nombreux.

La cuisine, avant tout : la préparation de la *mouna* de Pâques (brioche en forme de dôme ou de couronne de la cuisine pied-noir et algérienne), mangée sous les pins du côté de Sidi-Ferruch ; la collaboration de sa mère avec les voisines juives « pour fabriquer les petits carrés de semoule baignés de miel, les cornes de gazelle enrobées de pistaches, les rouleaux de pâte si fine, si fine qu’il fallait l’étaler comme “une peau de nuage”, disait-elle » (ML, p. 9) ; les *agua limon* « qui brûlaient le palais, le rendaient âpre » (ML, p. 12) ; les gâteaux arabes, suant de miel, et les fruits dégoulinant de sucre ; les *montecaos* (biscuits sablés parfumés à la cannelle ou au citron), « ces gâteaux pâteux et farineux faits de graisse de porc, lourds et potelés comme de petits seins de jeune fille, avec une légère tache de cannelle sur le dessus » (ML, p. 18) ; le thé à la menthe, immanquable ; les *cocas*, à savoir une sorte de chausson farci avec une garniture à base de légumes ; les *bliblis* (pois chiches grillés) ; les beignets de tomates et de poivrons, la spécialité de Maman la Blanche.

Mais aussi les espaces algériens et les paysages : les odeurs de marché, de poissons et d’épices, les gousses de caroubiers qui tombaient le long des promenades ; les nuits étoilées, les vastes visions de la mer, les coups de vent si doux, les brises légères qui sentaient les mimosas, les lauriers-roses, les tamaris, les nuits d’été sans pareil ; les champs d’orangers et de citronniers ; la mer de Cap Caxine où la famille Vircondelet allait se baigner ; rue Soleillet et le quartier de Bab-el-Oued ; Notre-Dame d’Afrique, « cette vaste église [qui] dominait tout Alger et la mer : c’était un lieu de promenades avec tout autour des petits bars qui offraient la *kémia* [assortiment d’amuse-gueules] avec l’anisette, les *tramousses* qu’on appelle en France des “lupins”, les olives en escabèche, les *escargolitches* en sauce tomate » (ML, p. 147).

Et les traditions religieuses : les vendredis saints et le chemin de croix dans dix églises au moins, les fêtes de Pâques, la préparation de Noël,

Et, finalement, les sons : les musiques, les éclats de voix brutaux, les rires en cascade, les chansons espagnoles...

Ce monde chargé de parfums, de couleurs et de bruits connaît pourtant un changement brusque au début de la guerre d’Algérie. « Alger n’avait pas encore connu ces grands mouvements de foule, de guerre et de batailles. On y vivait insouciant, on allait à la mer, on marchait dans les chemins déserts, on côtoyait les Arabes sans penser qu’ils pourraient se révolter » (ML, p. 235). Avec le début de la guerre, Alger change de visage : « La terre n’est plus brûlée de soleil et de lumière, mais de bombes, de plastic » (ML, p. 119). Tout est désormais perdu, « le soleil, la mer, la petite anse de sable où se

dorer, les *kémias* à onze heures du matin sous les palmiers, les promenades le long du littoral entre Guyotville et la pointe Pescade » (*ML*, p. 119).

Les souvenirs heureux se succèdent ainsi aux souvenirs de la période de la guerre, dans un va-et-vient constant entre joie et détresse.

Dans *Frimaldjézar* (dorénavant, dans les citations, *F*), les souvenirs du narrateur suivent un certain ordre. Nous avons dit que le récit est partagé en quatre parties : « Histoire », « Intrahistoire », « Préhistoire » et « Extrahistoire ». Dans la dernière partie, il évoque aussi un voyage touristique au Maghreb, entrepris après l'exil en France, qui l'a conduit à la périphérie de Frimaldjézar :

Graviter à la périphérie de Frimaldjézar était aussi manière de conjurer l'amour du territoire initial, de te chasser du cœur misérable, de détruire la mosquée intérieure avec ses stucs en plâtre et ses dalles déglinguées. Je te cherchais moins que je cherchais à te fuir, à en finir avec ta mesquine survie. [...] (*F.*, p. 200)

Son retour à l'« Orient » prend ainsi le chemin touristique du Club-Méditerranée et concerne Tanger (Tingis, dans la langue de l'auteur), dans laquelle l'auteur voit une copie d'Alger (Frimaldjézar). Pas encore prêt à se reconnaître dans un pays qui n'est plus celui de sa jeunesse, il préfère l'approcher de loin.

Dans *Frimaldjézar*, où les toponymes se chargent souvent d'un sens particulier, plusieurs appellations sont attribuées à l'Algérie : celle-ci est parfois Isbilia (nom arabe de Séville), parfois elle devient Ninive bouleversée et engloutie (ancienne ville de l'Assyrie) ; de la même manière, Notre-Dame d'Afrique devient Notre-Dame d'Ifrikya ; la terre de Breiz renvoie à la Bretagne (appelée aussi Bréhaigne) ; la France est évoquée sous le nom de « Frime » ou de « Douce France » ; Tanger devient, enfin, Tingis. Mais nous trouvons aussi des lieux qui gardent leurs noms, sans aucune modification : Ghazaouet (anciennement Nemours pendant la colonisation française), Remchi (auparavant Montagnac), Nédromah, Rennes.

À côté des noms des lieux dans l'œuvre de Bensoussan, il y a également les noms des personnages : aussi bien dans *Frimaldjézar* que dans *L'échelle de Mesrod*, plusieurs membres de la famille du narrateur sont présentés avec un prénom double : en raison de la francisation, ils ont en effet choisi de s'attribuer un deuxième prénom, plus européen que leur prénom d'origine (« Déjà les oncles se rebaptisaient dans l'euphorie

colonisatrice », *F*, p. 128). Sa mère, Aïcha – la seule de la famille à s'appeler d'un prénom arabe (qui signifie « la vivante, celle qui est pleine de vitalité, qui vivra) – a ainsi choisi de se faire appeler Élise, alors que le prénom de son père, Shmoyel, est devenu Samuel. Le narrateur reproche à sa mère d'avoir rejeté son prénom originel, dans lequel il voit toute la richesse et la force de leur culture d'appartenance :

Pourquoi cette honte de ton prénom, maman ? [...]

Aïcha, le plus beau nom en terre d'Islam, je t'assure. Je sais, je sais, nous n'y sommes plus, nous avons pris racine sur une autre culture [...]. Mais au terreau de mon âme, quelle fleur plus belle, plus charnelle et plus tendre que le doux nom d'Aïcha ! [...]

Laisse-moi te dire encore, avec émerveillement, avec cet amour feutré d'enfant qui ne peut se déprendre de ton châle de vieillesse, avec tendresse et feu caressant : Aïcha. (*F.*, p. 135-136)

Dans *L'échelle de Mesrod*, il donne directement la parole à sa mère à ce sujet :

– Jamais je n'ai voulu m'appeler Aïcha. Passe encore au village, mais à la ville... [...] Passe encore à Alger, mais maintenant à Paris... Moi, la seule avec un prénom arabe. [...] et moi avec cet héritage d'un prénom que je n'ai pas voulu. Je rugissais : le chat, il est à la cuisine.... Le chat ? y'a pas de chat ici... [...] Ça fait cinquante ans qu'on a quitté le village, et elle, ma cousine, comme si le temps s'était arrêté : Aïcha ! Aïcha... le chat, il est resté là-bas. (*EM*, p. 21)

La mère est l'un des narrataires privilégiés dans *Frimaldjézar*, mais elle n'est pas la seule, alors que, dans *L'échelle de Mesrod*, le narrateur s'adresse exclusivement à elle. Dans *Frimaldjézar*, il s'adresse également à son père, à ses sœurs Renétou et Cellouche, à ses copains du quartier (Dédou en particulier), à son grand-père Mesrod, et, finalement, à sa ville natale. Dans les dernières pages du roman, la ville de Frimaldjézar devient son interlocutrice : « Pour t'approcher de loin, graviter à ta périphérie, pour te voir survivre, pour te chérir, ma ville, il ne restait que le tourisme » (*F*, p. 191). Ses derniers mots sont consacrés à elle :

Sans rancune, je te souhaite une autre vie, mais, puisqu'il le faut, sans amarres, sans haussières, sans ancre de rattrapage. Si tu veux d'Allah, renonce à tes pas écoulés, à ton Histoire, à tes racines anciennes. Oublie la Kahéna, notre ancienne souveraine. Va, tourne-toi définitivement en direction de tes mirhabs. Allonge-toi sur le flanc droit, le regard tourné vers les vitraux de gomme arabique. Fige-toi de sable et d'or pétré. Et vous, fantômes sans cornes, retournez dans vos ksars. (F, p. 200-201)

Le voyage de Bensoussan à la périphérie de l'Algérie (au Maroc) lui donne l'impression d'avoir perdu pour toujours son pays natal et de n'y être qu'un touriste, qu'un étranger. De façon presque provocatrice, il invite Frimaldjézar à se libérer totalement de son passé et à se tourner définitivement en direction d'une monoculture arabo-islamique. Le sentiment d'étrangeté éprouvé par Bensoussan dans cette occasion sera d'ailleurs confirmé quelques années après, lors de son véritable retour à Alger, dont il rendra compte dans *L'échelle de Mesrod*.

Si le retour au Maghreb occupe le centre de la dernière partie du roman (« Extrahistoire »), dans la partie précédente (« Préhistoire ») le narrateur retrace plutôt l'itinéraire diasporique de sa famille. Dans la reconstruction de ce passé, une place centrale est consacrée au personnage du grand-père Mesrod, ce qui constitue le point le plus important de rattachement entre *Frimaldjézar* et *L'échelle des Mesrod*. Bien que Bensoussan ait perdu son grand-père à l'âge de trois ans, Mesrod est toujours vivant dans sa mémoire :

Tout au fond de ma mémoire [...], c'est toi que je retrouve, Messaoud [Mesrod], mon vaste grand-père enturbanné du pays des Mozabes. Va, déroule ton tarbouch, fais-moi passer entre les âges, à la reconquête de notre histoire, toi que j'ai connu à travers les larmes de ma mère qu'à trois ans, sur un petit banc de cuisine, moi seul j'ai eu le privilège de recueillir. Car je t'ai connu dans les pleurs et l'absence. Ainsi qu'en mon exil je reconnais maintenant Frimaldjézar. (F., p. 125-126)

Le narrateur s'adresse à Mesrod pour être introduit dans l'histoire de ses ancêtres, Mesrod incarnant le passé que Bensoussan veut récréer à travers l'écriture. Dans *Frimaldjézar*, tout comme dans *L'échelle de Mesrod*, il se présente en tant que scribe de

la tradition dont Mesrod est le représentant par excellence. Recomposer les temps parfaits et imparfaits de son pays, voilà le but ultime de l'auteur. Dans le passage qui suit, la mission de Bensoussan est explicitée très clairement :

[...] je suis le scribe accroupi au pied de messire Messaoud [...].
Car j'ai besoin de l'indispensable coordonnée de ta mémoire pour
recomposer les temps parfaits et imparfaits de Ninive engloutie [...].
Recomposer notre mythologie, redessiner notre écusson de famille à
travers les infimes bribes de mémoire collective qui passent dans de
vagues débris de préhistoire. (F, 126).

Nous trouvons là toutes les raisons qui sont à l'origine de l'écriture de Bensoussan et qui expliquent la genèse de ses premières œuvres.

Dans la reconstruction de son univers familial, plusieurs éléments se rapprochent de ceux que nous avons rencontrés dans *L'échelle de Mesrod* : l'Algérie que Bensoussan fait revivre dans *Frimaldjézar* est un pays où il retrouve le bonheur passé, les parfums et les couleurs de l'enfance, l'attachement à sa famille, la cohabitation avec les autres communautés. Tout comme Vircondelet, il évoque les odeurs de son enfance, les paysages, les plats typiques... « Et le parfum remonte après tant et tant d'années de ruelles désertes et de front dévasté, qui éperonne aux narines, qui pique aux yeux, et je retrouve en plein dépaysement sous le plâtre l'odeur de mes ruelles et de mes docks et de mes palmes et le charivari du soleil d'avril quille dehors sous l'horizon noyé » (F, p. 33).

L'évocation des traditions juives occupe une place privilégiée : le narrateur décrit constamment sa vie rythmée par les moments consacrés à la vie communautaire. De la même manière, il se consacre à la représentation des lieux de sa jeunesse : les quartiers d'Alger, sa maison, l'opéra, le cinéma, le lycée, les villages d'origine de sa famille. C'est notamment à propos de son quartier que l'auteur souligne, à plusieurs reprises, la composante multiculturelle qui le caractérise : « Bien que sis au quartier chic de Frimaldjézar, sur le haut flanc dominant la Méditerranée, loin des sablières, le village d'Isly épanouissait le vibrant éventail d'un syncrétisme pacifique. Grouillement des parlers au fond de gorges diverses. Frottement des costumes, des coutumes, des cervelles » (F, p. 35).

Le narrateur tient en particulier à souligner la composante syncrétique du monde dans lequel il a grandi (« L'Église ne me fut point hostile et je sais que j'y ai respiré, enfant, un air chaud et familier », *F*, p. 22). C'est sans doute pour cela que le tournant islamique des années 60 sera pour lui si difficile, sinon impossible, à accepter.

Après une enfance marquée par la spiritualité juive – mais toujours en contact avec les autres confessions –, il fait la rencontre de la culture française pendant l'adolescence. À ce moment-là, ses appartenances identitaires se font encore plus plurielles. Tout au long de sa production littéraire, il ne cessera jamais de revendiquer la richesse de ses appartenances et la coexistence sereine entre elles. D'une certaine façon, il incarne le pluralisme identitaire souhaité, notamment, par Amin Maalouf dans *Les identités meurtrières*⁵¹⁵ : Bensoussan parvient à faire coexister ses origines judéo-maghrébines avec la culture française, sans renoncer à rien et sans devoir choisir entre l'une ou l'autre. Son écriture est d'ailleurs la manifestation évidente de son désir de tout concilier : son français est un exemple emblématique de mélanges linguistiques, comme nous le verrons dans un paragraphe spécifique (§ 4.6) consacré aux aspects linguistiques chez les trois auteurs de notre corpus.

Dans *Frimaldjézar*, le sujet de l'exil est présent, mais pas de façon obsédante (dans *Maman la Blanche*, il est, par contre, bien plus évident). C'est surtout dans la dernière partie, « Extrahistoire », qu'il est évoqué, comme nous l'avons souligné. Dans un passage en particulier, le narrateur reconstruit l'itinéraire diasporique des siens :

Notre passage en Isbilja, simple péripétie. Après Tolède, après l'Espagne, et notre séculaire enracinement en terres maugrèbes, et notre long déhanchement d'un port à l'autre de Méditerranée, adieu Frimaldjézar.

Il nous faudrait encore, il nous fallait toujours nous vomir de l'Histoire. (*F*, p. 185)

Mais pour pouvoir décrire Alger à l'époque de toute sa splendeur, l'écrivain doit se débarrasser des souffrances liées au trauma du départ : « Il me faut reconstruire la cité, situer Frimaldjézar, et le temple et la pierre en ignorant les embûches, les entraves, les angoisses ultimes, les affres du départ, encageant les tourments. [...] Que reste-t-il à cette heure où Ninive n'est plus ? Tapage ouaté, bris de houle, mémoire poreuse. » (*F*,

⁵¹⁵

Nous renvoyons au premier chapitre de cette étude, paragraphe 1.2.

p. 12). De la même façon que dans *L'échelle de Mesrod*⁵¹⁶, le narrateur définit la mémoire comme « poreuse ». Finalement, la mémoire devient sa véritable patrie : « Et maintenant ma patrie, mon patrimoine – car on a tout laissé là-bas, de ce qui était périssable – c'est ma mémoire » (*F*, p. 152). Son écriture puise inlassablement dans cette mémoire : le monde perdu d'autrefois est finalement retrouvé, au moins dans les mots, et tout Juif d'Algérie peut se reconnaître dans cette ville d'Alger du bonheur passé. Le livre parvient ainsi à réunir les souvenirs éparpillés qui le composent dans une œuvre qui est à la fois représentation et commémoration de la ville perdue.

⁵¹⁶

Albert BENSOUSSAN, *L'échelle de Mesrod*, op. cit., p. 8.

4.2. *Dieu en barbarie* et *Le maître de chasse* : le regard de Mohammed Dib sur l'Algérie indépendante

Si nous avons choisi de mettre en comparaison la production littéraire d'Albert Bensoussan et d'Alain Vircondelet des années 70-80 avec celle de Mohammed Dib à la même période, c'est pour nous interroger sur le rôle que l'Algérie joue à l'intérieur de l'œuvre d'un écrivain algérien francophone (l'un des plus importants) qui partage, avec nos deux autres écrivains, la même condition d'exilé.

Dieu en barbarie et *Le maître de chasse* constituent un diptyque, où le regard de l'auteur se pose sur l'Algérie indépendante. Les deux romans ont été publiés par Le Seuil en 1970 et 1973. Au moment de leur rédaction, l'Algérie venait de fêter sa première décennie d'indépendance. Dib dresse alors un premier bilan de l'évolution (ou involution ?) de son pays, dans deux œuvres qui affichent les interrogations, les contradictions et les préoccupations d'une nation à la recherche d'un chemin à emprunter.

Par rapport aux ouvrages de Vircondelet et de Bensoussan, nous sommes ici confrontés à deux textes qui n'ont rien à voir avec les problématiques liées au genre autobiographique. Il s'agit en effet de deux romans, où le pacte romanesque est, sans aucun doute, accompli : la pratique patente de la non-identité et l'attestation de fictivité sont respectées. La structure narrative des deux romans est pourtant très différente. Même s'il s'agit de deux textes qui constituent l'un le prolongement de l'autre, l'écrivain introduit des changements remarquables dans le deuxième. Mais procédons par étapes : présentons tout d'abord l'intrigue des deux romans, pour en analyser ensuite les modes narratifs, les espaces, les temps, les personnages et les thèmes.

4.2.1. *Dieu en barbarie* : l'Algérie au lendemain de l'indépendance. Comment reconstruire le nouvel État ?

Au lendemain de l'indépendance, l'Algérie s'interroge sur son présent et sur son futur. Tous ses représentants sont concernés par cette réflexion et ils se retrouvent ensemble pour en discuter, chacun avec une idée différente de ce que l'Algérie devrait devenir. Le roman s'ouvre ainsi avec un débat entre les protagonistes : l'un des cadres de l'ancienne administration (représenté par le Dr Berchig) échange ses idées avec un cadre du nouveau gouvernement (incarné par Kamal Waëd, rentré en Algérie après avoir fait ses études en France). Ils expriment leurs idées, très divergentes, suivis d'autres participants qui prennent part à cette rencontre : Jean-Marie Aymard, un coopérant français arrivé en Algérie après l'indépendance, et Si-Azallah et Hamdi (dit « le Kalmouk »⁵¹⁷), deux Algériens qui n'interviennent que sporadiquement dans le dialogue. Lors de ce rendez-vous, le nom d'un autre personnage, pourtant absent, revient plusieurs fois : il s'agit de Hakim Madjar, un homme dont les projets sont très différents aussi bien par rapport au Dr Berchig que par rapport à Kamal Waëd (nous reviendrons sur la différence de perspective entre le Dr Berchig, Kamal Waëd et Hakim Madjar). Après la rencontre avec les autres personnages du roman, Kamal Waëd fait des découvertes sur lui-même : il découvre que ses études à Paris ont été payées par quelqu'un dont l'identité reste mystérieuse jusqu'à la dernière page du roman. Hanté par la volonté de savoir d'où vient l'aide qu'il a reçue, il s'engage dans une quête épuisante qui l'amènera à une découverte pour lui déconcertante : c'est le Dr Berchig, son principal ennemi idéologique, qui lui a payé les études et le séjour à Paris. C'est finalement le Dr Berchig qui lui a permis de rentrer en Algérie en tant que cadre du nouvel État indépendant. Le roman se termine justement par cette découverte de la part de Kamal. Le *Maître de chasse* nous montrera l'évolution (ou, mieux, l'involution) de l'histoire de ce personnage.

Dieu en barbarie (dorénavant, dans les citations, *DB*) se constitue de trois livres : le premier et le deuxième comprennent trois parties, alors que le troisième se compose

⁵¹⁷

« Kalmouk » : Celui, celle qui est de la Kalmoukie, région de la Mongolie ; qui est originaire de ce pays, qui y habite (source : *Le Trésor de la Langue Française Informatisé*). Dans le roman, l'appellation de « Kalmouk » attribuée à Hamdi est due à son aspect physique : « Hamdi se leva. Moins grand que Kamal ne l'imaginait, il lui parut en revanche plus massif, plus redoutable aussi, justifiant l'appellation de Kalmouk dont il l'avait affublé mentalement » (*DB*, p. 30).

de quatre parties. Les trois livres et leurs sous-parties n'ont pas d'intertitres, mais ils sont tout simplement numérotés.

Le narrateur est extradiégétique, hétérodiégétique et omniscient, même s'il cède parfois la parole aux réflexions personnelles des protagonistes du roman, ce qui détermine un passage de la première à la troisième personne du singulier et un changement de focalisation. Il a souvent recours au discours direct, pour rendre compte du dialogue intense qui s'enchaîne entre les personnages et qui constitue le pivot de leurs réflexions sur le présent et sur le futur de l'Algérie indépendante. Un exemple de focalisation mobile se trouve déjà dans les premières pages du roman : si, d'abord, le narrateur omniscient nous dit que Kamal Waëd « était dérouté par ce chirurgien renommé [le Dr Berchig], directeur d'hôpital et personnage des plus en vue de la ville qui les recevait dans le splendide cadre [...] de sa résidence d'El Kalaa » (*DB*, p. 14), peu après c'est la pensée de Kamal qui prend implicitement le dessus : « quel goût incitait alors ce même homme, ou quelle raison, à professer des opinions à ce point insoutenables ? N'avait-il pas beaucoup gagné individuellement de la promotion de l'Algérie à la souveraineté nationale ? » (*DB*, p. 14).

L'action se déroule au début des années 60 et elle se développe à l'intérieur d'une semaine environ, au mois de juin, mais les dates ne sont jamais précisées exactement. On comprend que les événements se passent probablement en 1963 puisque l'indépendance représente, pour les protagonistes du roman, un moment très récent. C'est justement sur un débat concernant le futur du nouvel État indépendant que s'ouvre la narration. Plusieurs analepses renvoient au passé des personnages principaux, en ce qui concerne notamment les années parisiennes du protagoniste du roman, Kamal Waëd.

De la même manière, les lieux restent plutôt indéfinis : nous savons que tout se passe à Alger, mais la ville n'est mentionnée explicitement que très rarement (elle est nommée de manière directe au début et à la fin du roman). Les lieux spécifiques où se déplacent les protagonistes sont pourtant indiqués, mais le lecteur ne découvre que sporadiquement qu'ils sont situés dans la ville d'Alger. Ce manque de définition spatiale explicite pourrait être lié à l'intention qu'a l'auteur de faire de son roman un récit valable aussi pour les pays qui, comme l'Algérie, étaient confrontés, à ce moment-là, au défi de la (ré)construction postindépendance. Les problématiques abordées dans le dyptique de Dib sont en effet les mêmes auxquelles les autres pays décolonisés doivent

faire face à la même époque, et les oppositions idéologiques qui traversent le roman sont les mêmes que chaque pays décolonisé a connues à cette période-là.

Les lieux où les protagonistes se déplacent sont, au fur et à mesure, la villa du Dr Berchig, la maison de Kamal Waëd, la maison de Marthe et de Hakim Madjar, la maison de Si Azallah, les cafés et les rues de la ville. Cette ville est partagée en deux parties : la nouvelle ville et l'ancienne. « L'une, l'européenne, haute, impérieuse, élégante avec ses banques, ses beaux magasins, ses administrations, ses voies à lampadaires, larges, droites, ouvertes à une circulation automobile ininterrompue » (DB, p. 73), et l'autre, « l'africaine et l'arabe, tapie à ras de terre, labyrinthique, respirant le secret malgré le pullulement obstiné de ses foules » (DB, p. 73). Ce n'est pas un hasard si Marthe et Hakim, qui symbolisent l'Algérie qui ne veut pas adopter la voie occidentale du progrès, habitent dans l'ancienne ville. Mais la nouvelle ville a souvent le dessus sur l'ancienne : elles « se rejoignaient sur cette lisière, sans que la première renonçât à régner sur l'espace et à voguer sur les courants de l'Histoire, et la seconde à demeurer ancrée dans le temps, se rassasiant d'éternité – sauf, bien entendu, sur cette frange étroite où l'espace perdait sa force et le temps sa vérité » (DB, p. 73).

Quant aux personnages, que nous avons déjà commencé à présenter, le protagoniste principal est Kamal Waëd, un jeune Algérien qui représente les cadres de la nouvelle administration. Ce personnage entre en contact avec d'autres acteurs de l'Algérie indépendante : Jean-Marie Aymard, qui fait partie des soi-disant Pieds-Rouges ; le Dr Berchig, un médecin réputé dont la mentalité est restée celle de la période coloniale (Kamal, qui représente par contre la nouvelle génération, est souvent en désaccord avec lui) ; Hakim Madjar, le chef charismatique des mendiants de Dieu⁵¹⁸, qui deviendra, dans *Le maître de chasse*, l'antagoniste principal de Kamal ; la copine française de Madjar, Marthe ; Lâbane, une figure très symbolique sur laquelle se concentrent plusieurs pages du roman et qui incarne la solitude du peuple algérien laissé à l'écart (son personnage sera également incontournable dans le deuxième roman) ; Si Azallah, ami de Kamal adolescent et qui a été comme un père pour lui. À côté de ces

⁵¹⁸

À l'intérieur du dyptique de Mohammed Dib, les mendiants de Dieu constituent un groupe formé d'hommes qui, sous la guidance d'Hakim Madjar, se répandent dans les campagnes algériennes pour inciter les paysans à mettre leurs champs en commun et à faire place aux fellahs sans terre. Dans *Le maître de chasse*, ce groupe deviendra un protagoniste à part entière, avec des interventions directes des fellahs concernés par ce projet, alors que dans *Dieu en barbarie* leur action se manifeste surtout au niveau théorique à travers le projet de Hakim Madjar.

personnages principaux, nous trouvons les personnages secondaires, représentés notamment par la mère de Kamal – Mme Waëd –, sa tante Sadya, l'*hadja* Zinouba, Khérya la bonne, Hamdi le Kalmouk.

Tous ces personnages sont concernés par le sort de la nouvelle Algérie indépendante, et chacun se bat pour l'idée qu'il se fait de son évolution. Ils s'interrogent sur les conséquences de l'impact de la civilisation occidentale, sur la recherche d'une voie originale, sur ce qui doit fonder la nouvelle société algérienne. À la vision nihiliste du Dr Berchig s'oppose celle de Kamal Waëd. Là où Kamal représente la nouveauté et le côté dynamique de la nouvelle Algérie indépendante, avec un projet qui voudrait affranchir l'Algérie de la dépendance des puissances occidentales, le Dr Berchig reste plutôt attaché à un modèle archaïque qui ne s'engage pas pour soutenir une véritable émancipation de l'Algérie. Leurs débats sont assez enflammés :

– Vous le savez ! dit-il. Vous savez, répéta le Dr Berchig, que nous sommes des espèces de tribus vivant aux portes de grands empires qui s'appellent : Europe ! Russie soviétique ! Chine ! [...] la sagesse la plus élémentaire voudrait que nous nous tournions vers l'un ou l'autre de nos puissants voisins, que nous lui fassions les yeux doux et l'engagions à nous prendre à son service. Vous me direz : c'est chose accomplie déjà, vous retardez. Il ne pouvait rien nous arriver de mieux. (DB, p. 9)

La réponse de Kamal Waëd ne se fait pas attendre :

Se vendre à plus puissant, [...] ne me semble pas être forcément le seul sort auquel nos pays soient voués. Et si dans la pratique, et dans l'immédiat, c'est souvent le cas, qu'est-ce que ça prouve ? Que nous suivons la pente de la facilité, que nous choisissons la solution du moindre effort. (DB, p. 10)

« Kamal Waëd et le Dr Berchig représentent deux faces opposées de la personnalité algérienne. [...] Ces deux personnages entretiennent [...] des rapports

œdipiens en ayant l'air de se disputer le même objet d'amour : l'Algérie », écrit à ce propos le critique Mohammed-Salah Zeliche⁵¹⁹.

Kamal Waëd incarne le nouveau technocrate algérien chargé de la reconstruction du pays. Si, au début du roman, il semble en mesure d'accomplir cette tâche, au fur et à mesure que la narration se développe, son personnage connaît un changement irréversible (les autres personnages, Jean-Marie Aymard en particulier, ne reconnaîtront plus leur ancien ami) : hanté par le désir de découvrir la vérité sur son passé, il sera de plus en plus obsédé par la volonté de régler ses comptes. Avec qui ? Avec le Dr Berchig, ou, mieux, avec tout ce que le Dr Berchig représente. Pourquoi ? Parce que Kamal découvre, dans la dernière page du roman, que le Dr Berchig a financé ses études à Paris. Il ne peut pas accepter une action pareille de la part d'un homme qui a une vision du monde opposée à la sienne. Cela amènera Kamal, dans *Le maître de chasse*, à durcir ses positions et à se transformer en un technocrate de plus en plus inflexible et rigide dans la poursuite de ses buts (à savoir, la mise en œuvre – à tout prix – du progrès qu'il souhaite pour l'Algérie indépendante). Ce sera le déclenchement d'une violence aveugle qui opposera Kamal à tous ceux qui ne partagent pas ses idées. Cette violence sera exercée surtout contre les mendiants de Dieu et contre Hakim Madjar, jusqu'au meurtre tragique de ce dernier. Hakim Madjar représente en effet l'autre pôle d'opposition idéologique par rapport à Kamal Waëd : la vision mystique du premier est tout à fait inconciliable avec l'approche pragmatique – et presque matérialiste – du deuxième.

Le Dr Berchig, Kamal Waëd, Hakim Madjar incarnent trois positions incompatibles qui symbolisent la déchirure de l'Algérie, divisée par les oppositions internes à son peuple : « l'Algérie est déchirée, voir tragiquement opposée à elle-même »⁵²⁰. Nous pouvons donc maintenant comprendre le titre du roman : la « Barbarie » (mot qui rime avec « Algérie ») est ce monde qui, au lieu d'évoluer en suivant un projet partagé par son peuple, est lacéré par les oppositions. Si Waëd représente, au début de *Dieu un barbarie*, la promesse d'un renouvellement (en arabe, *waëd* وعد signifie justement « promesse »), à la fin du deuxième roman du dyptique, il devient le symbole d'un pouvoir violent et despotique qui n'a pas tenu ses promesses,

⁵¹⁹ Mohammed-Salah ZELICHE, *Mohammed Dib, l'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, op. cit., p. 183.

⁵²⁰ Mohammed-Salah ZELICHE, *Mohammed Dib, l'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, op. cit., p. 198.

d'où la déception et la désillusion de la part de tous ceux qui avaient cru dans la nouvelle classe dirigeante.

4.2.2. *Le maître de chasse* et les dérives autoritaires du pouvoir

Dans *Le maître de chasse* (dorénavant, dans les citations, MC), nous retrouvons la plupart des personnages de *Dieu en barbarie*. D'autres, qui jouent un rôle fondamental, s'y ajoutent : les fellahs et, parmi eux, Tijani. Bien que la structure du roman soit tout à fait différente par rapport à *Dieu en Barbarie*, *Le maître de chasse* en représente le prolongement : les événements relatés constituent la poursuite de ce qui avait été raconté dans le premier volet. Kamal Waëd est devenu préfet (ou, plus précisément, il est considéré comme tel), Jean-Marie Aymard et Lâbane ont rejoint les mendiants de Dieu et participent avec eux aux expéditions dans le bled algérien, Hakim Madjar est désormais le chef incontesté du mouvement. Une fracture irrémédiable se produit entre Kamal Waëd et Hakim Madjar : le deuxième est à la tête d'un groupe qui se propose d'aider les fellahs des coins les plus oubliés et les plus pauvres d'Algérie, au nom des idéaux de partage et de fraternité, alors que Kamal est obsédé par la réalisation du progrès du pays. Au nom du progrès et de l'ordre, Kamal déclenchera une lutte fratricide, en réprimant tous ceux qui s'opposent à son projet. Le conflit idéologique aura des conséquences dramatiques avec la mise à mort – par Kamal Waëd – de Hakim Madjar.

Même entre Kamal Waëd et Jean-Marie Aymard se produit une rupture définitive : si, dans *Dieu en barbarie*, ils étaient réunis par des idéaux assez convergents, dans *Le maître de chasse* la fracture est inévitable. Jean-Marie ne reconnaît plus son ancien ami, ce dernier ayant irrémédiablement changé. Les idéaux de Kamal, basés sur l'idée de rénovation, d'ordre et de paix, ont été poussés à l'excès par Kamal lui-même, dans l'effort aveugle de réprimer tout projet différent. « Ce n'est pas Kamal Waëd que je vois. C'est un inconnu », s'exclame Jean-Marie lors d'une rencontre longuement désirée avec Kamal. La réaction de Kamal face à la découverte que Jean-Marie fait partie des mendiants de Dieu est sévère et froide :

– Alors, toi et tes compagnons, ayez la décence d'arrêter cette farce. Nous l'avons tolérée jusqu'à présent. Je crains que nous ne puissions continuer. Anarchie, violences, aveuglement, c'est tout ce qui en sortirait, si tant est qu'il en sorte quelque chose. Laissez en paix ces fellahs chez qui vous vous introduisez et dont vous troublez l'esprit. Nous avons besoin de calme et d'ordre. La paix doit régner. Nous ne

voudrions même pas entendre dire qu'il existe un endroit où elle est menacée.

Il fait volte-face sans quitter la baie. Il dit et retrouve, simple et directe, sa voix de quand nous étions étudiants :

– Laisse tomber, Jean-Marie.

Je revois le vrai Kamal Waëd. Mon Kamal est devant moi. Mais le temps d'un éclair, et c'est l'autre qui reprend [...] (MC, p. 153)

Le « je » de ce passage est celui de Jean-Marie, qui prend la parole à l'intérieur de cette séquence. Nous n'avons pas encore dit que ce roman s'articule en trois livres, comme *Dieu en barbarie*, mais avec une différence fondamentale par rapport à ce dernier : chaque livre se compose de plusieurs séquences brèves où chaque personnage de l'histoire prend la parole et relate les événements selon son point de vue. Chaque séquence s'ouvre avec un titre de ce type : « *Aymard dit* », « *Si-Azallah dit* », « *Lâbane dit* », « *Marthe dit* », « *Waëd dit* », etc. (l'italique est de l'auteur). Le narrateur interne change donc à chaque fois, selon le personnage qui prend la parole, mais les événements sont les mêmes : c'est une structure polyphonique et elle renvoie parfois à l'écriture théâtrale (ce choix narratif confère en effet au texte une démarche plutôt dramatique). À propos de la structure du roman, Naget Khadda a souligné que

l'instance narrative se trouve répartie entre les différents protagonistes, démultipliant à l'extrême les points de vue, produisant une vision à la fois morcelée et réunie à travers le spectre scintillant de récitatifs entrecroisés. D'autre part, une sorte de contamination du genre romanesque par des mises en scène théâtrales et des techniques cinématographiques confère au récit un dynamisme nouveau.⁵²¹

Les personnages qui prennent la parole dans ces séquences ne correspondent pourtant pas à la totalité des personnages du roman : plusieurs d'entre eux ne prennent pas la parole, mais ils sont cités par les autres. C'est notamment le cas de Hakim Madjar, personnage tout à fait présent à l'intérieur du roman (c'est lui le protagoniste,

⁵²¹

Charles BONN, Naget KHADDA, Abdallah MDARHRI-ALAOUI (dir.), *La littérature maghrébine de langue française*, Paris, EDICEF-AUPELF, 1996. Cet extrait est disponible sur le site limag (littératures maghrébines) : <http://www.limag.refer.org/Textes/Manuref/DIB.htm> (dernière consultation le 03.04.2015). Nous renvoyons aussi à Naget KHADDA, *Mohammed Dib, romancier : esquisse d'un itinéraire*, Alger, OPU, 1986.

avec Kamal Waëd), mais qui n'apparaît presque jamais dans les intitulés des séquences. Il n'apparaît qu'à la fin du roman : le livre se termine en effet avec une séquence où Hakim Madjar prend directement la parole, après sa mort. En mourant, Madjar échappe à Kamal Waëd : tuer n'est que possession illusoire⁵²², tuer ne suffit pas à arrêter la portée de la pensée de Madjar et de tous ceux qui, comme lui, luttent pour un projet différent. Sa prise de parole *post-mortem* souligne justement cela.

Hakim est frappé à mort par les hommes de Kamal Waëd pendant l'un des voyages des mendiants de Dieu dans le bled (Jean-Marie Aymard sera, quant à lui, renvoyé en France). Sa mort constitue un choc pour les mendiants de Dieu et même pour les fellahs, bien que les rapports entre les deux groupes n'aient pas été faciles. Les fellahs étaient assez rétifs à l'idée de se lancer dans les actions proposées par les mendiants de Dieu et ils considéraient ces gens venus de la ville comme des étrangers. Mais Hakim Madjar avait réussi à créer un dialogue avec eux, surtout avec Tijani, et à les associer à leur projet.

Le personnage le plus bouleversé par la mort de Hakim Madjar, en plus de sa copine Marthe, est Lâbane : celui-ci représente le personnage le plus enfantin, et par là le plus visionnaire des deux romans de Dib. Ses rêves et ses hallucinations récurrents occupent une place remarquable à l'intérieur du dyptique⁵²³. Il est l'emblème du peuple algérien démuni, laissé seul par l'État et à la recherche d'une voie meilleure. Le refus de Lâbane d'accepter la mort de Madjar traduit le refus du peuple algérien d'accepter la nouvelle voie empruntée par l'État algérien. Un État qui, hanté par la réalisation de ses buts, n'écoute pas ses citoyens. Un État qui n'hésite pas à éliminer ses opposants. Un État qui deviendra de plus en plus autoritaire.

Voilà l'Algérie indépendante sous la plume de Mohammed Dib. C'est un portrait nettement différent par rapport à ceux que nous avons analysés chez Vircondelet et chez Bensoussan. Les formes changent, tout comme les enjeux : Dib n'a pas recours au genre autobiographique, son écriture n'est pas privée et cathartique, il ne doit pas racheter une

⁵²² Cf. Charles BONN, *Lecture présente de Mohammed Dib*, Alger, ENAL, 1988.

⁵²³ Les rêves et les monologues de Lâbane mériteraient une étude spécifique, ses rêves constituant le côté le plus mystique de l'écriture de Dib. Notre intérêt portant plutôt sur les enjeux socio-politiques de ce dyptique, nous renvoyons aux travaux suivants pour une analyse détaillée du personnage de Lâbane : Naget KHADDA, « Nouveau projet social et métaphore mystique : à propos du dyptique Dieu en barbarie et Le maître de chasse », in *Itinéraires et contacts de culture*, vol. 21-22 (« Mohammed Dib »), 1995, p. 189-205 ; Charles BONN, *Lecture présente de Mohammed Dib*, op. cit. ; Mohammed-Salah ZELICHE, *Mohammed Dib, l'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, op. cit.

identité individuelle et collective dévalorisée, il n'écrit ni au nom d'une communauté ni pour sauver une tradition qui risque de disparaître. Tous les enjeux identitaires et communautaires dont la littérature pied-noir et judéo-maghrébine se chargent sont ici absents. Le souci de Dib est celui d'interroger l'Algérie indépendante, de montrer ses déchirures internes et les conflits idéologiques qui l'habitent, de dévoiler les dérives autoritaires d'un pouvoir qui n'est pas en mesure de communiquer avec ses citoyens et de les écouter. L'histoire de Kamal Waëd et de Hakim Madjar devient ainsi la métaphore du conflit entre les ambitions du pouvoir et les attentes (déchues) du peuple. La folie du pouvoir peut conduire jusqu'à l'élimination des opposants : la disparition de Hakim Madjar s'inscrit dans la volonté qu'a l'auteur de dénoncer les mesures répressives visant les adversaires politiques.

Mohammed Dib pose ainsi le problème des opposants exilés et tués, et il dresse le portrait d'une Algérie indépendante qui n'est pas celle pour laquelle le peuple algérien avait combattu et s'était sacrifié pendant huit ans. Le sujet des opposants exilés lui est d'ailleurs particulièrement cher : Dib avait été expulsé d'Algérie par la police coloniale à la fin des années 50, en raison de ses activités militantes. Dix ans après, il ne peut pas accepter que le gouvernement de l'Algérie indépendante fasse la même chose que le régime colonial, en adoptant une politique despotique et punitive aux dépens de ses citoyens.

La critique de Dib est toutefois comme estompée par la forme romanesque des deux textes, ce qui a permis à l'auteur de tromper la censure. Cette dernière n'a pas su lire les reproches et les attaques que l'écrivain a voulu adresser, entre les lignes, au pouvoir algérien. Cela ne diminue pas la portée de son message :

Dib part de l'idée que toute vie politique doit se conformer aux principes de la morale. Il n'y a rien à attendre de la *barbarie* sinon le désastre. Le mot « Barbarie » est à prendre par opposition à celui de nation civilisée. [...] Barbarie non en tant que peuple, [...] mais en tant que dirigeants de ce peuple. Le langage des règlements de compte ne sait, dans l'optique de cet Algérien vivant en exil, s'accommoder avec l'idée de nation. Dib prend le parti de clamer sa déception.⁵²⁴

524

Mohammed-Salah ZELICHE, *Mohammed Dib, l'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, op. cit., p. 222.

Finalement, Dib partage avec les deux autres écrivains de notre corpus une attention constamment portée à son pays natal, mais, pour Vircondelet et pour Bensoussan, il s'agit surtout de reconstituer les traces de leur passé, et non d'interroger le présent bouleversé du pays. Leur regard est davantage attiré par tous les éléments qui les ramènent à leur enfance que par les changements du présent, d'autant plus que ce présent n'a désormais rien à voir avec leur Algérie d'antan. Malgré cela, Vircondelet semble parvenir à se retrouver dans ce pays si renouvelé ; Bensoussan ne le reconnaît plus, mais il reconstitue l'univers mythique de son enfance à travers l'écriture ; Dib, par contre, crie sa désillusion. Trois auteurs en exil, trois retours différents à la terre de leurs origines, trois écritures diverses constituant la pluralité d'une littérature qui, au-delà de l'exil et des exils, a toujours pu compter sur leurs apports.

Peut-être faut-il dire aussi que Dib est à la fois plus concerné par l'avenir du pays qui est resté le sien et, parce qu'il est protégé par l'exil en France, plus libre de critiquer son évolution. Au contraire, la position de Vircondelet semble comme contrainte par sa volonté de tourner la page et, pour ce faire, de plaider en quelque sorte coupable pour le passé tout en valorisant l'évolution devenue irréversible. Chacun des deux, toutefois, dit ce que l'on ne s'attend pas à ce qu'ils disent : du mal de l'Algérie française et du bien de l'Algérie indépendante pour l'ancien Français d'Algérie ; du mal de l'Algérie indépendante pour l'ancien militant nationaliste.

Du reste, en matière d'écriture littéraire, il ne s'agit pas seulement de jugement politique. On se rappelle que la première trilogie de Mohammed Dib, *Algérie*, publiée au début des années 1950, avait déjà été critiquée pour n'avoir pas donné du pays une image assez positive et optimiste : c'est peut-être sa vision du monde qui importe ici.

Ceci nous incite en tout cas à faire également attention à la littérarité des œuvres, au rôle du signifiant, et notamment à la question de la langue.

4.3. Quelle langue chez ces auteurs ? Variations et innovations du français standard

Dans l'analyse des textes de notre corps, une réflexion sur la langue s'impose : le recours, plus ou moins fréquent, aux variations du français standard constitue en effet un élément de comparaison important pour l'étude des différences et des points communs entre un ouvrage et l'autre.

Il faut commencer par Albert Bensoussan, dont l'écriture est fortement marquée par la variation linguistique. Bensoussan est, de ce point de vue, un véritable innovateur. L'écrivain joue sur les mots et avec les mots en mettant en place deux procédés principaux.

D'un côté, il invente des mots ou il déforme des termes courants : *Frimaldjézar* est le résultat de l'union entre deux mots, l'un en français et l'autre en arabe, et il désigne la ville d'Alger, comme on l'a vu ; *Doulce France* renvoie ironiquement à la ballade de Charles d'Orléans⁵²⁵, relayée par la chanson de Charles Trenet ; et *Bagnoulis* est une déformations dérisoire du terme péjoratif « Bougnouls » (utilisé pour désigner les Nord-Africains « indigènes ») ; *Espagos* est un néologisme qui renvoie aux Espagnols.).

De l'autre côté, il mélange sans arrêt plusieurs langues. Comme nous le verrons dans le passage qui va suivre, le français cohabite avec l'arabe, l'espagnol, l'italien, tout comme cela arrivait aux différentes communautés d'Algérie à l'époque coloniale. Parfois, le français est modifié selon la prononciation du locuteur auquel l'auteur laisse la parole. Il fait par exemple ressurgir les voix des gens d'Alger au moment de leur départ en 62 :

Qui le paquebot, qui l'avion, et ces pêcheurs dans leurs chalutiers,
leurs *parejas* [paires, espagnol], voire de ridicules *pasteras*
[embarcation pied-noir, espagnol valencien] à fond plat, avec quoi ils
gagneraient, *inch'Allah* ! [si Dieu le veut, arabe], la côte d'Alicante où

525

En regardant vers le país de France,
Un jour m'avint a Dovre sur la mer
Qu'il me souvint de la doulce plaisance
Que souloye ou dit paÿs trouver.
Si commençay de cueur a souspirer,
Combien certes que grant bien me faisoit
De voir France que mon cueur amer doit. [...] (*Ballades et rondeaux*, Xve s.)

trente mille des nôtres repeuplèrent la ville au pied de la colline de Santa Barbara, *qué barbaridad* ! [quelle atrocité, espagnol] [...]

Et m'sieur Choukroun posa son lourd fardeau avec toute la vaisselle dans un coin de la cale [...] *Hbouba* ! [chérie, arabe dialectal] glapissait la grosse Cheltiel en s'écrasant contre lui dans la bousculade. [...] La famille Grosoli priait au pied du hublot, *Santa Madonna* ! [italien] [...]

Ainsi jurent-ils tous dans leur langue d'origine, tous ceux qui étaient en train de devenir, sans même le savoir, des « rapatriés ». (*EM*, p. 14-15)

Par son écriture, Bensoussan reproduit le pataouète de l'époque coloniale⁵²⁶. Les choix linguistiques de l'auteur participent donc directement de l'évocation du multiculturalisme qu'il veut faire revivre.

L'« entre-deux » linguistique et culturel que Bensoussan vit à l'époque de son enfance n'est pas perçu par l'écrivain comme un obstacle ou comme une difficulté, mais comme un enrichissement.

Toujours entre deux cultures nous étions, entre deux langages, et pour moi sans nul traumatisme, aussi à l'aise sur les récits de mon ancrage qu'au grand large nageant au-dessus des têtes molles avec tous mes enturbannés du village, de pépé Mesrod à Lalla Sultana qui jamais ne parlèrent qu'arabe, avec cette grâce tlemcénienne en mouillant l'occlusive, ainsi que tu le fais toujours. Et tu me dis *tchertcheb* en désignant le *kerbeb*, cette épice sans laquelle nul ragoût, nul plat de *fdaouches*, n'est digne de ce nom ; ainsi tu me dis de mettre la table, *fotch* – au lieu de *fok* – *tabla*... Comme si tu disais en français – et ce serait délicieux – *tchatchaouètes* ou *tchafetière* ou *tchasserole*... (*EM*, p. 62-63)

Pendant l'exil, il cherchera toujours à garder ce parler vivant. C'est seulement à travers ce parler qu'il pourra retrouver, avec sa mère, son territoire de famille : « pour te distraire de la maladie, je te lance maintenant la fameuse plaisanterie de tonton

⁵²⁶

Le pataouète est le parler populaire des Français d'Algérie, à l'époque où celle-ci était française, comportant beaucoup d'emprunts à l'arabe, à l'espagnol et à l'italien.

Salomon : “À part la colique, y’a pas mal au ventre”, à quoi fait suite la kyrielle de nos expressions judéo-arabes qui rétablissent entre nous le territoire de famille. “Excuse-moi mon fils si je t’ai fait attendre, je suis venue de la cuisine *séné séné nahsia séné*” – peut-on traduire au plus près par “cahin caha” ? – [...] » (EM, p. 65).

Dans *Frimaldjézar*, nous trouvons les mêmes mélanges linguistiques : parfois c’est l’argot maltais qui ressort, parfois ce sont les mots du judaïsme, parfois c’est le tour des expressions judéo-arabes, parfois c’est l’italien ou l’espagnol. « En ce temps-là on n’avait pas encore fait le partage des langues et la séparation des eaux. [...] en ce temps-là nous étions encore de ce pays, nous en connaissions les racines, les essences, les chansons et les sources » (F, p. 157-159). En se souvenant d’un vieux Maltais qui aimait peindre des marines, Bensoussan fait ressurgir le parler de ce pêcheur dans son texte : « D’horribles peinturlures qu’il exhibait fièrement les lendemains des fêtes, les retours des vacances, qu’il passait invariablement sur la darse bônoise⁵²⁷ où il se refaisait, la *pitain*, tout un vocabulaire. *Arregarde-moi* tout ça que j’ai peint pourquoi j’avais le temps. Il manque plus que le chant du *zoizeau* kabyle, *atso* ! » (F, p. 42-43).

Si nous passons à la prose d’Alain Vircondelet, nous sommes confrontés à un français beaucoup plus standard que celui d’Albert Bensoussan, mais c’est quand même un français qui porte les signes de la pluralité linguistique qui régnait à Alger. Dans ses textes, le lexique pataouète est évident surtout lorsqu’il s’agit du champ sémantique des traditions culinaires pieds-noirs (*mouna*, *créponé*, *montecaos*, etc.) et des produits alimentaires qu’on ne trouve qu’en Afrique du nord (*oublades*, *cocas*, *bliblis*). Mais chez Vircondelet, la compénétration linguistique que nous avons rencontrée chez Bensoussan est absente, sinon à travers ces mots sporadiques. Son français est rigoureusement beau et simple, délicat comme le dialogue amoureux que l’écrivain instaure avec sa mère.

Ce n’est pas d’ailleurs étonnant si le français de Vircondelet ne se mêle pas avec les autres langues : on peut le lire comme un effet de la séparation communautaire dont il parle dans *Alger l’amour*. Sa communauté est restée repliée sur elle-même, dit-il, alors que la communauté juive, déjà mélangée avec la population arabo-berbère, s’est ouverte à la culture et à la langue française. Même d’un point de vue linguistique, donc, les choix de Vircondelet et de Bensoussan reflètent leur conception des rapports intercommunautaires à l’époque coloniale.

⁵²⁷

C’est la darse de l’ancienne ville de Bône, aujourd’hui Annaba, située au nord-est de l’Algérie.

Quant à Mohammed Dib, son français est classique et soutenu (il est considéré comme le plus grand écrivain algérien francophone justement en raison de sa prose excellente). Il faut pourtant remarquer que, dans *Le maître de chasse*, la prose classique de *Dieu en barbarie* laisse la place à une syntaxe éclatée : les périodes longues et très articulées sont remplacées par des phrases courtes et souvent nominales. Nous avons déjà illustré la structure différente que *Le maître de chasse* présente par rapport au roman précédent, et les choix linguistiques de l'auteur s'inscrivent dans cette volonté de changement. Non seulement la parole est éclatée, mais parfois l'orthographe française est adaptée à la prononciation des personnages : c'est ce qui se passe dans les dialogues entre les paysans algériens (les fellahs).

Dans les échanges entre les fellahs et les mendiants de Dieu, et seulement à ce moment-là à l'intérieur du roman, la graphie reproduit en effet le parler des fellahs. Dans un dialogue entre un paysan algérien et Madjar, où ce dernier incitait les fellahs à rechercher l'eau dans de nouveaux endroits, le fellah s'exprime ainsi : « C'est pas la peine, m'sieu. On pourra faire aussi bien sans ça. Faire comme avant. Continuer d'aller chercher not'eau à la rivière. Ça sera aussi bien, pour sûr » (MC, p. 119). Un autre fellah ajoutera : « Z'avons pas de saint à nous. S'y en a jamais eu un ici, nous l'savons même pas. Nous l'savons seulement pas, ce qu'il est devenu. Nous vivons sans protection. [...] Ben, si nous avions eu not'saint comme on aurait dû, y nous aurait donné not'eau. Z-aurions pas eu besoin de courir au diab'et y l'aurait donnée quand même. Y l'aurait trouvée et donnée tout seul. » (MC, p. 121).

Au niveau lexical, dans la prose de Dib on ne trouve que quelques mots en arabes (parfois, arabe maghrébin) : *foundouks* et *mesrias* (logements), *kif* (haschisch), *fellah* (paysan), *smala* (famille), *bled* (pays), *toubib* (médecin), *meïda* (petite table arabe), *awliya* (fidèles de Dieu/saints), *tahya* (partie d'une prière). On trouve aussi l'expression *Aslama !*, tirée du dialecte maghrébin et correspondant à l'arabe standard *As-salam alaïkoum*, et l'expression *A rah !* (viens !). Au-delà de ces exemples, l'écriture de Dib reste liée – surtout dans *Dieu en barbarie* – à un modèle de langue très soutenu et recherché.

La comparaison linguistique entre les textes de notre corpus nous a permis de mettre en évidence que, même sous l'aspect linguistique, ces ouvrages présentent des caractéristiques différentes, en confirmant l'irréductibilité de chaque œuvre par rapport aux autres.

Conclusions : pour une nouvelle définition de la littérature algérienne francophone

Tout au long de cette étude, nous avons examiné la production littéraire algérienne francophone de trois auteurs exilés en France à la suite de la guerre d'indépendance. Ces trois auteurs sont issus de groupes algériens différents et chacun d'entre eux rend compte, à travers l'écriture, d'un regard particulier porté sur l'Algérie indépendante, d'où l'opportunité de les comparer.

Si l'œuvre d'Alain Vircondelet répond aux exigences d'une littérature pied-noir née après 1962 dans le but de racheter l'histoire dévalorisée et l'identité avilie des Français d'Algérie, celle d'Albert Bensoussan s'inscrit dans le renouveau de la littérature judéo-maghrébine algérienne qui, après le départ des Juifs, cherche à sauver la tradition culturelle sépharade de l'oubli. De son côté, l'écriture romanesque de Mohammed Dib a connu une évolution après 1962, en passant du récit réaliste de l'Algérie coloniale à une narration où, à partir de sa posture d'émigré et d'exilé, l'écrivain décrit, avec déception et désenchantement, le décalage entre l'Algérie rêvée dans sa première trilogie et l'Algérie réelle qui se forge après l'indépendance.

En raison de la pluralité des identités impliquées dans ce travail, nous avons voulu consacrer notre premier chapitre à un approfondissement théorique de la problématique de l'identité, en la rapportant aux questions communautaires et mémorielles, et en l'inscrivant, dans le deuxième chapitre, dans le contexte algérien, où le lien entre identité(s), communauté(s) et mémoire(s) a considérablement conditionné l'écriture des relations franco-algériennes.

En effet, les enjeux identitaires ne sont pas absents de la littérature : il suffit de penser à la littérature pied-noir qui devient, après 1962, un instrument de cohésion et de reconstruction identitaire pour un groupe hétérogène qui ressent l'exigence de se recomposer ; quant aux écrivains judéo-maghrébins, après une première période d'assimilation au modèle littéraire français, ils ont voulu, eux aussi, trouver une voie spécifique et plus conforme à l'expression de leur identité plurielle. C'est ce que nous avons montré dans le troisième chapitre, où nous avons illustré la genèse et le développement des courants de la littérature algérienne francophone sous ses différents aspects, avant de présenter les auteurs de notre corpus et leurs parcours biographiques et littéraires. Dans ce troisième chapitre, nous avons aussi fait le point sur les études critiques consacrées notamment à la littérature pied-noir et à la littérature judéo-

maghrébine, en élucidant les caractéristiques esthétiques et thématiques que les commentateurs ont vues dans ces productions.

À partir de cela, nous avons interrogé notre corpus : l'analyse textuelle, qui a porté surtout sur une comparaison thématique, sans pourtant négliger le côté formel, nous a permis de souligner les rapprochements, mais encore plus les différences, entre un auteur et l'autre, et de remarquer que les caractéristiques de chaque ensemble littéraire dont nous avons traité précédemment pouvaient être relevées à l'intérieur de nos textes.

Les romans de Vircondelet s'inscrivent à l'intérieur de la deuxième phase de la littérature pied-noir, où le ressentiment des premiers écrivains s'estompe en faveur d'une réflexion plus apaisée, favorisée par le retour de l'écrivain à Alger ; tout en surmontant la rancœur des premiers auteurs, son écriture ne perd pas la valeur collective qui caractérise la littérature pied-noir : il n'écrit pas seulement pour lui, mais aussi et surtout pour les siens, pour sauver leur image de la dévalorisation qui les a atteints et pour mettre à l'abri leur mémoire en péril.

L'écriture d'Albert Bensoussan se veut profondément juive et maghrébine à la fois : l'attention capitale que l'auteur porte à la mémoire et à la transmission d'un héritage qui risquerait de se perdre, la proclamation d'une identité à la fois française et sépharade, le rôle du rire et de l'humour, le profond respect à l'égard de la langue qu'il utilise, mais aussi les variations linguistiques qui y sont introduites.

Mohammed Dib, comme la plupart des auteurs arabes et berbères après l'indépendance, s'interroge sur l'avenir de l'État indépendant et sur la reconstruction de l'identité algérienne. Ses romans du début des années 70 suivent ainsi la tendance de la littérature arabo-berbère à une certaine politisation de l'écriture, et la question principale qui se pose à cette époque-là est celle de l'engagement. Nous avons montré que le sujet au cœur du dyptique ici analysé concerne justement la voie que l'Algérie doit emprunter, entre asservissement aux puissances mondiales et progrès autonome, et la critique des pouvoirs répressifs. Même dans ce cas, l'évolution de la production littéraire de Dib est cohérente par rapport aux axes qui définissent la littérature arabo-berbère aux années 70.

L'analyse que nous avons menée de notre corpus nous conduit donc à affirmer que la littérature algérienne de langue française post-indépendante s'est constituée de plusieurs productions qui, tout en se faisant en exil et par des auteurs qui sont tous nés en Algérie, font partie du corpus littéraire algérien francophone. Pour accepter un tel

jugement, il faut toutefois en accepter deux autres. Il faut d'abord estimer que la littérature peut ou doit être accompagnée d'un qualificatif qui l'associe à un pays ou une nation, ce qui est l'usage le plus courant mais ne va portant pas de soi ; on peut en effet considérer qu'à l'époque contemporaine, l'écrivain se positionne très souvent comme à côté, dans les marges, d'un territoire donné, voire de tout territoire, et que sa liberté est à ce prix. Il est significatif à cet égard que nos trois auteurs soient trois exilés, dans l'espace et/ou dans le temps, par rapport à un pays qui est et, pour une autre part, n'est pas le leur. Ils ne sont pas dans la Cité, mais en dehors. Néanmoins, ce pays est au cœur de leur écriture.

L'autre condition suppose que l'on accepte que la nationalité administrative ne coïncide pas avec cette territorialité littéraire qui est objectivement observable dans le texte. Ici aussi, l'usage est courant d'inclure ou au contraire d'exclure tel auteur de telle historiographie nationale, avec assez souvent quelque arbitraire. Nous nous contenterons, pour notre part, de cette territorialité algérienne à la fois revendiquée et observable dans les œuvres.

Une question se pose, pourtant, à propos des perspectives d'avenir de la littérature pied-noir et de la littérature judéo-maghrébine : nous avons déjà souligné le risque d'une disparition de ces productions, là où ces auteurs sont les derniers à garder un lien direct avec leur Algérie natale. Il s'agit donc de suivre l'évolution de ces littératures et de voir si, dans les prochaines années, le défi de la transmission de la mémoire pied-noir et de la mémoire judéo-maghrébine sera relevé par les nouvelles générations. Si oui, une étude supplémentaire sera alors nécessaire, pour sonder les enjeux nouveaux de cette évolution.

Bibliographie

1. Littérature primaire

1.1. Corpus

- BENSOUSSAN (Albert), *Frimaldjézar*, Paris, Calman-Lévy, 1976.
BENSOUSSAN (Albert), *L'échelle de Mesrod*, Paris, L'Harmattan, 1984.
DIB (Mohammed), *Dieu en barbarie*, Paris, Seuil, 1970.
DIB (Mohammed), *Le maître de chasse* [1973], Paris, Seuil, 1997.
VIRCONDELET (Alain), *Maman la blanche*, Paris, Albin Michel, 1981.
VIRCONDELET (Alain), *Alger, l'amour*, Paris, Presses de la Renaissance, 1982.

1.2. Autres œuvres des mêmes écrivains

1.2.1. BENSOUSSAN (Albert)

- Les Bagnoulis*, Paris, Mercure de France, 1965.
Isbilis, Honfleur, P.J. Oswald, 1970.
La Bréhaïne, Paris, Denoël, 1974.
Au nadir, Paris, Flammarion, 1978.
Le dernier devoir, Paris, L'Harmattan, 1988.
Mirage à trois, Paris, L'Harmattan, 1989.
Visage de ton absence, Paris, L'Harmattan, 1990.
Le marrane ou la confession d'un traître, Paris, L'Harmattan, 1991.
Djebel-amour ou L'arche naufragère, Paris, L'Harmattan, 1992.
La ville sur les eaux, Paris, L'Harmattan, 1992.
Une saison à Aigues-les-Bains, Paris, Maurice Nadeau, 1993.
L'échelle sépharade, Paris, L'Harmattan, 1993.
Le Félipou : Contes de la sixième heure, Paris, L'Harmattan, 1994.
Confessions d'un traître. Essai sur la traduction, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1995.
Les eaux d'arrière-saison, Paris, L'Harmattan, 1996.
L'œil de la sultane, Paris, L'Harmattan, 1996.
Les anges de Sodome, Paris, Maurice Nadeau, 1996.
Le chant silencieux des chouettes, Paris, L'Harmattan, 1997.
L'enfant perdu, dans SEBBAR (Leïla), dir., *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 39-51.
Le chemin des aqueducs, Paris, L'Harmattan, 1999.
Le retour des Caravelles : Lettres latino-américaines d'aujourd'hui, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.
L'échelle algérienne, Paris, L'Harmattan, 2001.

Pour une poignée de dattes, Paris, Maurice Nadeau, 2001.
Le Chibani et la Tachibent, dans SEBBAR (Leïla), dir., *Les Algériens au café*, Paris, Al Manar, 2003, p. 31-39.
Djelfa, mon amour, dans SEBBAR (Leïla), dir., *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu autour, 2012, p. 61-70.
Dans la véranda, Neuilly-sur-Seine, Al Manar, 2007 (encres de Michel Tyszblat).
Faille, Rennes, Apogée, 2011.
L'immémoriale, Rennes, Apogée, 2012.
Guilde blues, Rennes, Apogée, 2013.

1.2.2. DIB (Mohammed)

La grande maison, Paris, Seuil, 1952.
L'incendie, Paris, Seuil, 1954.
Au café, Paris, Gallimard, 1955.
Le métier à tisser, Paris, Seuil, 1957.
Un été africain, Paris, Seuil, 1959.
Baba Fekrane : Contes d'Algérie, Paris, La Farandole, 1959.
Ombre gardienne, Paris, Gallimard, 1960.
Qui se souvient de la mer, Paris, Seuil, 1962.
Cours sur la rive sauvage, Paris, Seuil 1964.
Le talisman, Paris, Seuil 1966.
La danse du roi, Paris, Seuil, 1968.
Formulaires, Paris, Seuil 1970.
L'histoire du chat qui boude, Paris, La Farandole, 1974.
Omneros, Paris, Seuil 1975.
Habel, Paris, Seuil, 1977.
Feu beau feu, Paris, Seuil, 1979.
Mille hourras pour une gueuse, Paris, Seuil, 1980.
Les terrasses d'Orsol, Paris, Sindbad, 1985.
O Vive, Paris, Sindbad, 1987.
Le sommeil d'Ève, Paris, Sindbad, 1989.
Neiges de marbre, Paris, Sindbad, 1990.
Le désert sans détour, Paris, Sindbad, 1992.
L'infante maure, Paris, Albin Michel, 1994.
Tlemcen, ou les lieux de l'écriture, Paris, Revue Noire, 1994.
La nuit sauvage, Paris, Albin Michel, 1995.
Rencontres, dans SEBBAR (Leïla), dir., *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 107-117.
Si Diable veut, Paris, Albin Michel, 1998.
L'arbre à dire, Paris, Albin Michel, 1998.
L'enfant-jazz, Paris, La Différence, 1998.

Le cœur insulaire, Paris, La Différence, 2000.
Comme un bruit d'abeilles, Paris, Albin Michel, 2001.
L'hippopotame qui se croyait vilain, Paris, Albin Michel Jeunesse, 2001.
L.A. Trip, Paris, La Différence, 2003.
Simorgh, Paris, Albin Michel, 2003.
Laëzza, Paris, Albin Michel, 2006.

1.2.3. VIRCONDELET (Alain)

Marguerite Duras : une étude, une biographie, Paris, Seghers, 1972.
La poésie fantastique française, Paris, Seghers, 1973.
Amore veneziano, Paris, Stock, 1979.
Tant que le jour te portera, Paris, Albin Michel, 1983.
La vie, la vie, Paris, Albin Michel, 1985.
Séraphine de Senlis, Paris, Albin Michel, 1986.
Le petit frère de la nuit, Paris, Albin Michel, 1987.
Le Monde merveilleux des images pieuses, Paris, Hermé, 1988.
La cuisine de là-bas. Carnet de recettes d'une famille pied-noir, Paris, Hermé, 1989.
Le Roman de Jacqueline et Blaise Pascal : la nuit de feu, Paris, Flammarion, 1989.
Joris-Karl Huysmans, Paris, Plon, 1990.
La tisserande du Roi-Soleil, Paris, Flammarion, 1992.
Naissances d'un père, Monaco [Paris], Éditions du Rocher-J.-P. Bertrand, 1993.
Antoine de Saint-Exupéry, Paris, Julliard, 1993.
Jean-Paul II : biographie, Paris, Julliard, 1994.
Pour Duras, Paris, Calman-Lévy, 1995.
Huysmans : entre grâce et péché (sous la dir. d'Alain Vircondelet), Paris, Beauchesne, 1995.
Là-bas. Souvenirs d'une Algérie perdue, Paris, Éditions du Chêne, 1996.
« Je vous salue, Marie » : représentations populaires de la Vierge, Paris, Éditions du Chêne, 1996.
Le retour des sources, dans SEBBAR (Leïla), dir., *Une enfance algérienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 213-226.
Alger Alger, Martel, Éditions du Laquet, 1998.
Mortel amiante, Paris, Carrière, 1998.
Albert Camus : vérité et légendes, Paris, Éditions du Chêne, 1998.
Jean-Paul II, Paris, Éd. Autrement, 1998.
Célébration, in AA.VV., *2000 ans d'Algérie, 1*, Paris, Carnets Séguier (collection dirigée par Jean-Jacques Gonzales), 1998, p. 163-167.
La terreur des chiens, Monaco [Paris], Éditions du Rocher, 1999.
La maison devant le monde. Le désir du bonheur, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
Saint-Exupéry. Vérité et légendes, Paris, Éditions du Chêne, 2000.
L'enfance de Jean-Paul II, Monaco [Paris], Éditions du Rocher, 2002.

Françoise Sagan : un charmant petit monstre, Paris, Flammarion, 2002.
Journal de résistance d'un chrétien dans le monde, Paris, Flammarion, 2003.
Jean-Paul II : la vie de Karol Wojtyła, Paris, Flammarion, 2004.
Antoine et Consuelo de Saint-Exupéry. Un amour de légende, Paris, Les Arènes, 2005.
La passion de Jean-Paul II, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.
Venise (sous la dir. d'Alain Vircondelet), Paris, Flammarion, 2006.
Éloge des herbes quotidiennes, Monaco [Paris], Éditions du Rocher, 2006.
Sur les pas de Marguerite Duras, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.
La véritable histoire du "Petit prince", Paris, Flammarion, 2008.
Séraphine : de la peinture à la folie, Paris, Albin Michel, 2008.
C'étaient Antoine et Consuelo de Saint-Exupéry, Paris, Fayard, 2009.
Marguerite Duras, une autre enfance, Latresne, Le Bord de l'eau, 2009.
Albert Camus, fils d'Alger, Paris, Fayard, 2010.
Dans les pas de Saint-Exupéry, Paris, L'Œuvre éd., 2010.
Les couples mythiques de l'art, Issy-les-Moulineaux, Beaux-arts éd., 2011.
Saint Jean-Paul II, Paris, Plon, 2011.
C'était notre Algérie, Paris, L'Archipel, 2011.
Le grand guide de Venise : sur les pas de Canaletto et des maîtres vénitiens, Issy-les-Moulineaux, Beaux-arts éd., 2012.
La Traversée, Paris, First, 2012.
Antoine de Saint-Exupéry : histoires d'une vie, Paris, Flammarion, 2012.
Alger, ombres et lumières : une biographie, Paris, Flammarion, 2014.
Les trésors du Petit Prince, Paris, Gründ, 2014.

2. Littérature secondaire (littérature critique)

2.1. Œuvres d'histoire et de géographie sur l'Algérie

- AA.VV., *2000 ans d'Algérie*, vol. 1, Paris, Séguier, 1998.
- AA.VV., *2000 ans d'Algérie*, vol. 2, Paris, Séguier, 1998.
- AA.VV., *2000 ans d'Algérie*, vol. 3, Paris, Séguier, 2000.
- AA.VV., *Le Monde*, Spécial, 1954-2004. *France, Algérie, mémoires en marche*, octobre 2004.
- AA.VV., *Le Monde*, Hors-série, *Guerre d'Algérie. Mémoires parallèles*, février-mars 2012.
- ABITBOL (Michel), « La Cinquième République et l'accueil des Juifs d'Afrique du Nord », in Jean-Jacques BECKER et Annette WIEVIORKA (dir.), *Les Juifs de France de la Révolution française à nos jours*, Paris, Liana Lévi, 1998, p. 287-327.
- AYOUN (Richard), « Les Juifs d'Algérie. De la *dhimma* à la naturalisation française », in *Les Temps modernes*, 34^e année, n°394 bis (« Le second Israël. La question sépharade »), 1974, p. 146-161.
- AYOUN (Richard), « Les Juifs d'Algérie pendant la guerre d'indépendance », in *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France* (Dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie »), n°29/1, 1^{er} semestre 1996, p. 15-27.
- BAUSSANT (Michèle), *Pieds-noirs, mémoires d'exils*, Paris, Stock, 2002.
- BAZIÉ (Isaac), LÜSEBRINK (Hans-Jürgen) (Eds.), *Violences postcoloniales. Représentations littéraires et perceptions médiatiques*, Münster, LIT, 2011.
- BEAUGÉ (Florence), « *Le Monde* relance le débat sur la torture », in *Le Monde*, Hors-série, *Guerre d'Algérie. Mémoires parallèles*, février-mars 2012, p. 36-41.
- BENSOUSSAN (Georges), *Juifs en pays arabes. Le grand déracinement. 1950-1975*, Paris, Tallandier, 2012.
- BOUMAZA (Béchir), FRANCIS (Mustapha), SOUAMI (Benaïssa) (et. al.), *La Gangrène*, Paris, Minuit, 1959.
- BRANCHE (Raphaëlle), *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962*, Paris, Gallimard, 2001.
- BRANCHE (Raphaëlle), THÉNAULT (Sylvie) (dir.), *La France en guerre, 1954-1962 : expériences métropolitaines de la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, Autrement, 2008.
- BRUN (Catherine), PENOT-LACASSAGNE (Olivier), *Engagements et déchirements : les intellectuels et la guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard, 2012.
- CHEBEL (Malek), *Dictionnaire amoureux de l'Algérie*, Paris, Plon, 2012.
- CHENOUF (Aïssa), *Les Juifs d'Algérie, 2000 ans d'existence*, Alger, Éditions El Maarifa, 1999.
- DAUM (Pierre), *Ni valise ni cercueil. Les Pieds-Noirs restés en Algérie après l'indépendance*, Arles, Actes Sud, 2012.
- DELPARD (Raphaël), *Les oubliés de la guerre d'Algérie*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2003.

- DELPARD (Raphaël), *Les souffrances secrètes des Français d'Algérie : histoire d'un scandale*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2007.
- DOMERGUE (René), *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- ÉTIENNE (Bruno), *Les Problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb*, Paris, CNRS, 1968.
- FRODON (Jean-Michel), « Le cinéma et la guerre, très loin de l'épopée », in *Le Monde*, Spécial, 1954-2004. *France, Algérie, mémoires en marche*, 28 octobre 2004, p. 18-20.
- HAMOUMOU (Mohand), *Et ils sont devenus harkis*, Paris, Fayard, 1993.
- HARBI (Mohammed) et STORA (Benjamin) (dir.), *La guerre d'Algérie: 1954-2004, la fin de l'amnésie*, Paris, Robert Laffont, 2004.
- HOOG (Anne-Hélène) (dir.), *Juifs d'Algérie*, Paris, Skira Flammarion, 2012.
- IRIS (Michèle), *Pieds-gris. Algérie 1954-1962*, Paris, Société des Écrivains, 2014.
- JORDI (Jean-Jacques), *Les Pieds-Noirs*, Paris, Éditions du Cavalier Bleu, 2009.
- KHALDOUN (Ibn), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul CASANOVA, Paris, P. Geuthner, 1956.
- LALOUM (Jean), « Portrait d'un Juif du FLN », in *Archives Juives. Revue d'histoire des Juifs de France* (Dossier « Les Juifs et la guerre d'Algérie »), n°29/1, I^{er} semestre 1996, p. 65-71.
- LECONTE (Daniel), *Les Pieds-noirs. Histoire et portrait d'une communauté*, Paris, Seuil, 1980.
- LEWIS (Bernard), « L'Islam et les non-Musulmans », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35^e année, n°3-4, 1980, p. 784-800.
- LEWIS (Bernard), *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Calman-Lévy, 1986.
- MEMMI (Albert), *Juifs et Arabes*, Paris, Gallimard, 1974.
- MICHEL-CHICH (Danielle), *Déracinés, les Pieds-noirs aujourd'hui*, Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- NORA (Pierre), *Les Français d'Algérie* (éd. revue et argumentée), Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 2012.
- PERVILLÉ (Guy), « Dossier-document sur *La guerre sans nom* : appelés et rappelés pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962. Un film de Bertrand Tavernier et Patrick Rotman », Société Neuf de Cœur, 1992.
- PERVILLÉ (Guy), « La politique algérienne de la France, de 1830 à 1962 », in *Le genre humain*, n°32, été-automne 1997, p. 27-37.
- PERVILLÉ (Guy), « Compte-rendu de la journée d'étude du 19 mai 2003 sur les exodes d'Algérie », in *Cahier d'histoire immédiate* (revue publiée par le GRHI – Groupe de Recherche en Histoire Immédiate – sous la direction de Jacques Cantier), n°28, hiver 2005.
- PIERRET (Régis), *Les filles et fils de harkis. Entre double rejet et triple appartenance*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- POROT (Antoine), « Notes de psychiatrie musulmane », in *Annales médico-psychologiques*, n°9, mai 1918, p. 377-384.
- POROT (Maurice), « Psychanalyse des Pieds-Noirs », in *L'Algérieniste*, n°56, 1991.

- RIOUX (Jean-Pierre), SIRINELLI (Jean-François) (dir.), *La guerre d'Algérie et les intellectuels français*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991.
- ROUSSO (Henry), « Les raisins verts de la guerre d'Algérie », in Yves MICHAUD (dir.), *La Guerre d'Algérie (1954-1962)*, Paris, Odile Jacob, Université de tous les savoirs, 2004, p. 127-151.
- SACRISTE (Fabien), *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu. Des ethnologues dans la guerre d'indépendance algérienne*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- SERVIER (Jean), *Les Berbères*, Paris, PUF, 1990.
- SIMON (Catherine), *Algérie, les années pieds-rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, Paris, La Découverte, 2009.
- STORA (Benjamin), *Les sources du nationalisme algérien : parcours idéologiques, origine des acteurs*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- STORA (Benjamin), *La gangrène et l'oubli : la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991.
- STORA (Benjamin), *Le Dictionnaire des livres de la guerre d'Algérie*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- STORA (Benjamin), *Imaginaires de guerre. Algérie-Viêt Nam en France et aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 1997.
- STORA (Benjamin), *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.
- STORA (Benjamin), *La guerre des mémoires : la France face à son passé colonial (entretiens avec T. Leclère)*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2007.
- STORA (Benjamin), *Le nationalisme algérien avant 1954*, Paris, CNRS éditions, 2010.
- STORA (Benjamin), MEDDEB (Abdelwahab), *Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2013.
- THÉNAULT (Sylvie), *Une drôle de justice. Les magistrats dans la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 2001.
- VIDAL-NAQUET (Pierre), *L'Affaire Audin*, Paris, Minuit, 1958.

2.2. Ouvrages en sciences humaines et sociales sur identité, communauté, communautarisme, mémoire

- AMSELLE (Jean-Loup), *Vers un multiculturalisme français: l'empire de la coutume*, Paris, Aubier, 1996.
- AMSELLE (Jean-Loup), *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* [1990], Paris, Payot & Rivages, 1999.
- AMSELLE (Jean-Loup), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.
- ANDERSON (Benedict), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [1983], New York, Verso, 1991.
- BALIBAR (Étienne), WALLERSTEIN (Immanuel), *Race, nation, classe, les identités ambiguës* [1988], Paris, La Découverte, 1998.
- BAYART (Jean-François), *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- BÉJI (Hélé), *L'imposture culturelle*, Paris, Stock, 1997.
- BORNE (Dominique), NEMBRINI (Jean-Louis) et RIOUX (Jean-Pierre) (dir.), *Apprendre et enseigner la guerre d'Algérie et le Maghreb contemporain*, Actes de la DESCO (Direction de l'enseignement scolaire du ministère de l'Éducation Nationale), Université d'été octobre 2001, Versailles, CRDP, 2002.
- BURKE (Peter J.), J. OWENS (Timothy), T. SERPE (Richard), A. THOITS (Peggy) (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*, New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2003.
- CANDAU (Joël), *Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998.
- DAHOU DA (Kanaté), GBANOU (Sélom K.) (dir), *Mémoires et identités dans les littératures francophones*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- DE LA HOGUE (Jeanine), NERBONNE (Simone), *Mémoire écrite de l'Algérie depuis 1950 : les auteurs et leurs œuvres*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1992.
- DERRIDA (Jacques), *Circonfession*, Paris, Des Femmes, 1993.
- DERRIDA (Jacques), *Le monolinguisme de l'autre, Ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- DESSAJAN (Sévérine), HOSSARD (Nicolas) et RAMOS (Elsa) (dir.), *Immigration et identité nationale. Une altérité revisitée*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- DUBAR (Claude), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation* [2001], Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- FUKUYAMA (Francis), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.
- GRESH (Alain) et RAMADAN (Tariq), *L'Islam en question*. Débat animé et présenté par Françoise Germain-Robin, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2000.
- HALEN (Pierre), « "Reprendre" la notion d'identité culturelle avec deux essayistes francophones : Hélé Béji, Amin Maalouf », in *Interférences culturelles et écriture littéraire*. Actes du Colloque organisé au siège de l'Académie du 7 au 9 janvier 2002, Carthage, Académie tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts "Beït al-Hikma", 2003, p. 97-115.

- HALL (Stuart), « The Question of Cultural Identity », in Stuart HALL, David HELD, Anthony McGrew (eds), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 274–316.
- HOBBSBAWM (Eric), « Debunking ethnic myths: History is a weapon against an invented past – if we are brave enough to use it », in *Open Society News*, 1994, p. 1-11.
- HUNTINGTON (Samuel P.), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- KAUFMANN (Jean-Claude), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
- LÉVI-STRAUSS (Claude) (dir.), *L'Identité*, Paris, Grasset, 1977.
- LIAUZU (Claude), *Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LORCIN (Patricia), *Kabyles, arabes, français: identités coloniales*, Limoges, Pulim, 2005.
- MAALOUF (Amin), *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009.
- MAALOUF (Amin), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- MEDDEB (Abdelwahab), *Face à l'Islam*, Paris, Textuel, 2004.
- MOUMEN (Abderahmen), *Entre histoire et mémoire. Les rapatriés d'Algérie, dictionnaire bibliographique*, Nice, Gandini, 2003.
- MUCCHIELLI (Alex), *L'identité*, Paris, PUF, 1986.
- MUDIMBE (V. Y.), *Autour de « La Nation ». Leçons de civisme. Introduction*, Kinshasa, Éditions du Mont Noir, 1972.
- MUDIMBE (V. Y.) (ed.), *Nations, Identities, Cultures*, in *The South Atlantic Quarterly*, vol. 94, n°4, Durham NC, Duke University Press, 1995.
- NORA (Pierre) (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.
- RAMOS (Elsa), *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*, Paris, Armand Colin, 2006.
- RICÉUR (Paul), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ROBIN (Régine), *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors lieu*, Longueuil (Québec), le Préambule, 1989.
- SABAHI (Farian), *Islam : l'identità inquieta dell'Europa. Viaggio tra i musulmani d'Occidente*, Milano, Il Saggiatore, 2006.
- SAÏD (Edward W.), *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Paris, Actes Sud, 2008.
- SAVARESE (Éric), *L'invention des Pieds-Noirs*, Paris, Séguier, 2002.
- SAVARESE (Éric), *Algérie, la guerre des mémoires*, Paris, Non lieu, 2007.
- SAVARESE (Éric) (dir.), *L'Algérie dépassionnée. Au-delà du tumulte des mémoires*, Paris, Syllepse, 2008.
- SAYAD (Abdelmalek), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck/Éditions Universitaires, 1991.
- SAYAD (Abdelmalek), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.
- SCHNAPPER (Dominique), *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

- TAGUIEFF (Pierre-André), *La république enlisée. Pluralisme, « communautarisme » et citoyenneté*, Paris, Éditions des Syrtes, 2005.
- THIESSE (Anne-Marie), *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.
- TOURAINÉ (Alain), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997.
- UEJF (Union des étudiants juifs de France), *Les enfants de la République. Y a-t-il un bon usage des communautés ?*, Paris, Éditions de la Martinière, 2004.
- VAUGRAND (Henri) (dir.), *Multiculturalisme, métissage et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2012.

2.3. Ouvrages généraux de critique littéraire

- AA.VV., *D'encre et d'exil. Premières rencontres internationales des écritures de l'exil*, Paris, Bibliothèque publique d'information, Centre Pompidou, 2002.
- AA.VV., *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Encyclopaedia Universalis, Paris, Albin Michel, 1997.
- ALEXANDRE-GARNER (Corinne), KELLER-PRIVAT (Isabelle) (dir.), *Migrations, exils, errances et écritures*, Paris, Presses universitaires de Paris Ouest, 2012.
- AREND (Elisabeth), DAGMAR (Reichardt), ELKE (Richter) (éds.), *Histoires inventées. La représentation du passé et de l'histoire dans les littératures françaises et francophones*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008.
- ARON (Paul), SAINT-JACQUES (Denis), VIALA (Alain), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002.
- BAHTIN (Mihail Mihailovič), *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1993.
- BARTHES (Roland), BERSANI (Leo), HAMON (Philippe), RIFFATERRE (Michael), WATT (Ian), *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 1982.
- BERGEZ (Daniel) (dir.), *Introduction aux méthodes critiques de l'analyse littéraire*, Paris, Dunod, 1996.
- BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- BOURDIEU (Pierre), *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
- CAMET (Sylvie), SABRI (Nourredine), *Nouvelles écritures du moi dans les littératures française et francophone*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- COLONNA (Vincent), *Autofiction & autres mythomanies littéraires*, Auch, Tristram, 2004.
- COMBE (Dominique), *Les genres littéraires*, Paris, Hachette, 1992.
- COMPAGNON (Antoine), *Le démon de la théorie : littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998.
- DAOUD (Mohamed), *Le roman moderne : écriture de l'autre et de l'ailleurs*, Oran, Éditions CRASC (Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle), 2006.
- DELAUME (Chloé), *La règle du Je. Autofiction : un essai*, Paris, PUF, 2010.
- DION (Robert), FORTIER (Frances), HAVERCROFT (Barbara) et LÜSEBRINK (Hans-Jürgen) (dir.), *Vies en récit. Formes littéraires de la biographie et de l'autobiographie*, Québec, Nota Bene, 2007.
- DUMONTET (Danielle), ZIPFEL (Frank) (dir.), *Écriture migrante/Migrant Writing*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2008.
- ECO (Umberto), *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani, 1979.
- FOKKEMA (Douwe W.), KUNNE-IBSCH (Elrud), *Teorie della letteratura del XX secolo*, Bari-Roma, Laterza, 1981.
- GASPARINI (Philippe), *Autofiction : une aventure du langage*, Paris, Seuil, 2008.
- GASPARINI (Philippe), *Est-il je ? Roman autobiographique et autofiction*, Paris, Seuil, 2004.

- GENETTE (Gérard), *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- GENETTE (Gérard), *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, 1979.
- GENETTE (Gérard), *Palimpsestes : la Littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- JAUSS (Hans Robert), *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- KARÁTSOŒ (André), BESSIÈRE (Jean), *Déracinement et littérature*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1982.
- KRISTEVA (Julia), « Intertextualité. Le texte comme idéologème », in Michel FOUCAULT, Roland BARTHES, Jacques DERRIDA, *Problèmes de la structuration du texte, Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 312-317.
- LEJEUNE (Philippe), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- MAINGUENEAU (Dominique), *Le discours littéraire. Paratopie et scène de l'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004.
- MARCHESE (Angelo), *L'officina del racconto. Semiotica della narratività*, Milano, Mondadori, 1983.
- MEIZOZ (Jérôme), *Postures d'auteur. Mises en scènes modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007.
- MEIZOZ (Jérôme), *Postures d'auteur. Mises en scènes modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007.
- MOUNIER (Jacques) (dir.), *Exil et littérature*, Grenoble, Éditions Ellug, 1986.
- PATERSON (Janet M.), « Identité et altérité: littératures migrantes ou transnationales ? », in *Interfaces Brasil/Canadá*, n°9, 2008.
- TALAHITE-MOODLEY (Anissa), *Problématiques identitaires et discours de l'exil dans les littératures francophones*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa. 2007.
- TODOROV (Tzvetan), *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978.
- VILAIN (Philippe), *L'autofiction en théorie*, Paris, Éditions de la Transparence, 2009.

2.4. Ouvrages critiques sur la littérature algérienne francophone

- AA.VV., *Tribune Juive Hebdo*, « Spécial littérature juive », n°300, 29 mars-4 avril 1974.
- AA.VV., *Itinéraires et contacts de culture* n°21-22, « Mohammed Dib », 1995.
- AA.VV., *Letterature di Frontiera/Littératures Frontalières*, n°2, « Il Mediterraneo : approdo per un nuovo millennio », décembre 2000.
- ALBES (Wolf), *Les écrivains pieds-noirs face à la guerre d'Algérie*, Friedberg, Éditions Atlantis, 2012.
- ASSANTE (Michèle), PLAISANT (Odile), « Prélude à une étude de la littérature pied-noir » (in *Itinéraires et contacts de cultures* n°14, « Poétiques croisées du Maghreb », 1991, p. 148-155.
- AZZA BEKKAT (Amina), *Dictionnaire des écrivains algériens de langue française (1990-2010)*, Alger, Chihab, 2014.
- BARCLAY (Fiona), « The pied-noir colonial family romance in André Téchiné's *Les roseaux sauvages* », in *Expressions Maghrébines*, vol. 12, n°2, hiver 2013.
- BONFOUR (Abdellah), CHAKER (Salem) (dir.), *Littérature berbère*, dossier littéraire publié dans la revue *Études Littéraires Africaines*, 2006/21.
- BONN (Charles), *La littérature algérienne de langue française et ses lectures*, Paris, Sherbrooke, Naaman, 1974.
- CALMEIN (Maurice), « Éditorial. Le défi algérieniste », in *L'Algérieniste*, n°15, 15 septembre 1981.
- BONN (Charles), *Le roman algérien de langue française. Vers un espace de communication littéraire décolonisé ?*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1985.
- BONN (Charles), *Lecture présente de Mohammed Dib*, Alger, ENAL, 1988.
- BONN (Charles), *Anthologie de la littérature algérienne (1950-1987)*, Paris, Hachette, 1990.
- BONN (Charles), KHADDA (Naget), MDARHRI-ALAOUI (Abdallah) (dir.), *La littérature maghrébine de langue française*, Paris, EDICEF-AUPELF, 1996.
- BONN (Charles), REDOUANE (Najib), BENAYOUN-SZMIDT Yvette (dir.), *Algérie: nouvelles écritures*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BONN (Charles) (dir.), *Échanges et mutations des modèles littéraires entre Europe et Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- BONN (Charles) (dir.), *Migrations des identités et des textes entre l'Algérie et la France, dans les littératures des deux rives*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- CHAULET-ACHOUR (Christiane), *Anthologie de la littérature algérienne de langue française*, Alger/Paris, ENAP/Bordas, 1990.
- CHAULET-ACHOUR (Christiane), *La Méditerranée et ses cultures. Les écrivains d'Algérie : Kaléidoscope méditerranéen (notes pour une recherche)*, Université de Corse, Centre des Langues et de la Communication de l'Université de Corse, 1992.
- CHAULET-ACHOUR (Christiane), *Dictionnaire des écrivains francophones classiques*, Paris, Honoré Champion, 2010.
- CHAULET-ACHOUR (Christiane), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Khartala, 2010.

- CHAULET-ACHOUR (Christiane), *Écritures algériennes. La règle du genre*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- CHAULET-ACHOUR (Christiane), RIERA (Brigitte) (dir.), *Abécédaire insolite des francophonies*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012.
- CHIKHI (Beïda), *Maghreb en textes. Écriture, histoire, savoirs et symboliques*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- CHIKHI (Beïda), *Littérature algérienne : désir d'histoire et esthétique*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997.
- CHIKHI (Beïda), QUAGHEBEUR Marc (dir.), *Les écrivains francophones interprètes de l'Histoire*, Bruxelles, Peter Lang, 2006.
- DÉJEUX (Jean), *Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Editions Karthala, 1984.
- DUGAS (Guy), « Prolégomènes à une étude critique de la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°37, 1984, 195-213.
- DUGAS (Guy), « Une expression minoritaire : la littérature judéo-maghrébine d'expression française », in *Itinéraires et contacts de cultures*, n°10, « Colloque Jacqueline Arnaud », décembre 1987, Villetaneuse, 1989, p. 135-143.
- DUGAS (Guy), *La littérature judéo-maghrébine d'expression française. Entre Djéha et Cagayous*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- DUGAS (Guy), « L'école de Tunis et l'évolution de la littérature judéo-maghrébine dans l'entre-deux-guerres », in *Cahiers d'études maghrébines*, spécial « Littérature judéo-maghrébine d'expression française », n°3, 1991, p. 80-86.
- DUGAS (Guy), « La guerre d'Algérie comme métaphore obsédante : *Les Bagnoulis* d'Albert Bensoussan », in *Archives juives*, n°29, Février 1996.
- DUGAS (Guy), « Le nouveau roman judéo-maghrébin d'expression française (1985-2005) », in *Contemporary French & Francophone Studies*, vol. 11, n°2, 2007, p. 277-290.
- DUGAS (Guy), « Le français, langue de mémoire de la diaspora sépharade », in Simonetta VALENTI (dir.), *L'espace francophone : une mosaïque de langues, de cultures. Actes du colloque international « Le français, instrument de conservation et de transmission de la mémoire culturelle dans les réalités francophones »*, Université de la Vallée d'Aoste, 23-24 octobre 2009, Aoste, Le Château, 2010, p. 65-69.
- DUGAS (Guy), ZLITNI FITOURI (Sonia) (dir.), *Expressions maghrébines* (« Nouvelles expressions judéo-maghrébines »), vol. 13, n°2, hiver 2014.
- DUGAS (Guy), « Fantaisie, littérature mémorieuse, iconophilie... Retour sur quelques concepts discutables », in *Expressions Maghrébines*, vol. 13, n°2, hiver 2014, p. 139-174.
- FORT (Pierre-Louis), CHAULET-ACHOUR (Christiane) (dir.), *La France et l'Algérie en 1962. De l'Histoire aux représentations textuelles d'une fin de guerre*, Paris, Khartala, 2013.
- GALAND-PERNET (Paulette), *Littératures berbères, des voix, des lettres*, Paris, PUF, 1998.
- GONTARD (Marc), « Itinéraires judéo-maghrébins : Naccache, El Maleh, Bensoussan », in *Peuples méditerranéens*, n°30, janv.-mars 1985, p. 123-138.

- HADDAD (Malek), « Le problème de la langue dans la littérature maghrébine contemporaine », in *Confluent*, n°47-48-49, janvier-février-mars 1965, p. 78-101.
- HENRY (Jean-Robert) et MARTINI (Lucienne) (dir.), *Littératures et temps colonial. Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, Aix en Provence, Edisud, 1999.
- KATEB (Yacine), DUFLLOT (Jean), « Kateb Yacine, les intellectuels, la Révolution et le pouvoir », in *Jeune Afrique*, n. 324, 26 mars 1967, p. 26-33.
- KHADDA (Naget), *Mohammed Dib, romancier : esquisse d'un itinéraire*, Alger, OPU, 1986.
- KHADDA (Naget), « Nouveau projet social et métaphore mystique : à propos du dyptique Dieu en barbarie et Le maître de chasse », in *Itinéraires et contacts de culture*, vol. 21-22 (« Mohammed Dib »), 1995, p. 189-205.
- LARRIVÉE (Isabelle) (dir.), *Expressions Maghrébines* (« Qu'est-ce qu'un auteur maghrébin ? »), vol. 1, n°1, été 2002.
- LARRIVÉE (Isabelle) (dir.), *Expressions Maghrébines* (« Les littératures maghrébines face à la critique »), vol. 4, n°1, été 2005.
- LÉVY (Clara), « Les écrivains juifs séfarades de langue française : en deçà ou au-delà de la sociologie ? », in Brahim LABARI (dir.), *Ce que la sociologie fait de la littérature et vice-versa*, Paris, Publibook, 2014, p. 75-92.
- MARTINI (Lucienne), « Scrittura identitaria pieds-noirs: il singolare di un plurale », in Rosalia BIVONA e Giuseppina IGONETTI (dir.), *Multiculturalismo. Frammenti, confluenze e prospettive mediterranee*, Napoli, Arte Tipografica editrice, 2001, p. 137-147.
- MARTINI (Lucienne), *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, Paris, Publisud, 1997.
- MARTINI (Lucienne), *Maux d'exil, mots d'exil. À l'écoute des écritures pieds-noirs*, Nice, Gandini, 2005.
- MEMMI (Albert) (dir.), *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*, Paris, Présence Africaine, 1964.
- MILKOVITCH-RIOUX (Catherine), *Mémoire vive d'Algérie. Littératures de la guerre d'indépendance*, Buchet-Chastel, 2012.
- POMIER (Jean), *Chronique d'Alger (1910-1957) ou le temps des Algérienistes*, Paris, La Pensée Universelle, 1972.
- SAADI (Rabah Noureddine), « La nationalité littéraire en question(s) : exercice à propos de la littérature algérienne de langue française », in André RAYMOND, Hubert MICHEL (dir.), *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique, Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM), Vol. 23, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 223-231.
- SCHOUSBOE (Elisabeth), « Mémoires d'Orient dans l'écriture d'Albert Bensoussan », in *L'Algérieniste*, mars 1991, p. 99-104.
- SCHOUSBOE (Elisabeth), « L'Algérie solaire d'Albert Bensoussan », in *Cahier d'études maghrébines*, n°3, juin 1991, p. 123-125.
- SCHOUSBOË (Elisabeth), *Albert Bensoussan*, Paris, L'Harmattan, 1991.

TARTAKOWSY (Ewa), « Littérature des auteurs d'origine judéo-maghrébine. Les couvertures, masques à visage découvert », in *Expressions Maghrébines*, vol. 13, n°2, hiver 2014, p. 105-121.

ZELICHE (Mohammed-Salah), *Mohammed Dib. L'homme épris de lumière. Évolution créatrice et dynamique de libération du moi*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Index des noms propres

A

Abbas, Ferhat; 121
Abitbol, Michel; 125
Aime, Marco; 30
Albaih, Khalid; 15
Alexandre-Garner, Corinne; 175
Alleg, Henri; 104; 126; 127; 128; 179
al-Mutawakkil, Jafar (calife); 107
Amrouche, Fadhma Aïth Mansour; 169
Amrouche, Jean; 148; 169
Amrouche, Louise Taos; 169
Amselle, Jean-Loup; 10; 26; 28; 30; 31; 32; 42; 45
Anderson, Benedict; 43; 44; 62
Arène, Frédéric; 201
Assante, Michèle; 150
Asselmeyer, Jean; 104
Audin, Maurice; 104; 128; 179
Audisio, Gabriel; 147; 148
Ayoun, Richard; 107; 110
Azza Bekkat, Amina; 170

B

Bachi, Salim; 174
Bailly, Jean-Pierre; 43
Balibar, Etienne; 10; 63; 64; 65
Barakat, Hoda; 49; 63
Barclay, Fiona; 90
Bauman, Zygmunt; 28
Baussant, Michèle; 96; 98; 99; 123; 136; 138
Bayart, Jean-François; 10; 30; 42; 43; 45; 46; 47; 50
Beaugé, Florence; 85
Becker, Jean-Jacques; 125
Béji, Hélé; 10; 30; 42; 45; 46; 47; 50
Ben Badis, Abdelhamid; 135
Benattar, César; 164
Bencherif, Mohammed; 168
Bendjedid, Chadli; 135
Benhadouga, Abdelhamid; 171
Bensoussan, Albert; 4; 6; 106; 112; 125; 139; 140; 141; 142; 155; 157; 158; 161; 162; 165; 170; 171; 175; 187; 189; 191; 196; 201; 202; 203; 208; 209; 210; 212; 213; 216; 219; 220; 221; 224; 225; 226; 227; 228; 229;

230; 231; 233; 235; 237; 238; 240; 242; 246; 255; 257; 258; 259; 260; 262; 263

Bensoussan, Georges; 115; 116; 117; 118

Bey, Maïssa; 174

Birnbaum, Jean; 35; 39; 40

Bonn, Charles; 170; 254

Borne, Dominique; 126

Boukhedenna, Sakinna; 211

Boumédiène, Houari; 135

Bourdieu, Pierre; 50; 137

Branche, Raphaëlle; 86; 125; 126

Breton, André; 128

Buis, Georges; 170

Burke, Peter; 10; 21; 22

Butor, Michel; 128

C

Cabrera, Dominique; 104

Calmein, Maurice; 147

Cameron, David; 59

Camus, Albert; 128; 147; 148; 163; 179; 190; 196

Candau, Joël; 27

Cardinal, Marie; 211

Chambraud, Cécile; 20

Charbonnier, Stéphane; 14

Charlot, Edmond; 148

Chebel, Malek; 93

Chenouf, Aïssa; 124

Chirac, Jacques; 84

Cixous, Hélène; 166; 167

Clavel, Maurice; 170

Cohen, Annie; 166; 167

Colonna, Vincent; 207

Cooke, Miriam; 62; 63; 65

Crémieux, Adolphe; 109

D

Dabouz, Hammou; 197

Dahouda, Kanaté; 74

Daoud, Kamel; 17; 142

Daum, Pierre; 80; 83; 102; 103; 122

de Beauvoir, Simon; 128

de Gaulle, Charles; 100; 114

de La Hogue, Jeanine; 104

de Luca, Erri; 233
 Decout, Maxime; 227
 Degras, Priska; 74
 Delaume, Chloé; 207
 Deleuze, Gilles; 29
 Derrida, Jacques; 10; 29; 32; 35; 36; 37;
 38; 40; 75; 112; 142; 167; 179
 Descartes, René; 33
 Dessajan, Séverine; 61; 272
 Dib, Mohammed; 4; 5; 141; 143; 170;
 189; 193; 246; 255; 256; 261; 262;
 263
 Dieudonné, M'bala M'bala; 18
 Djébar, Assia; 170
 Domergue, René; 81
 Doubrovsky, Serge; 204; 205; 206; 207;
 208
 Dubar, Claude; 23; 24
 Duflot, Jean; 161
 Dugas, Guy; 4; 140; 155; 156; 157;
 160; 163; 166; 170
 Duras, Marguerite; 128
 Duval, Léon-Étienne (Mgr.); 215

E

Eberhardt, Isabelle; 179
 Elmaleh, Abraham; 230
 Ernaux, Annie; 207
 Étienne, Bruno; 103

F

Fanon, Frantz; 135; 136; 179
 Fellous, Colette; 167
 Feraoun, Mouloud; 170
 Fichte, Johann Gottlieb; 33
 Fikri, Abdelkader; 169
 Foucault, Michel; 29; 32
 Fraiture, Pierre-Philippe; 74
 Freud, Sigmund; 90; 176
 Frodon, Jean-Michel; 86
 Fukuyama, Francis; 12; 62; 63

G

Galtung, Johan; 137
 Garanger, Marc; 179
 Gasparini, Philippe; 205; 206
 Gasquet, Manuel; 133
 Gbanou, Sélom K.; 74
 Gbanou, Sélom Komlan; 153
 Gehrmann, Susanne; 137

Genette, Gérard; 207
 Germain-Robin, Françoise; 52; 272
 Gontard, Marc; 158; 220; 221
 Gresh, Alain; 52; 272
 Grunberg, Gérald; 138

H

Haddad, Malek; 161; 170; 171
 Halen, Pierre; 47; 78; 272
 Hamoumou, Mohand; 131
 Hampâté Bâ, Amadou; 154
 Harbi, Mohammed; 55; 67
 Hassoun, Jacques; 176
 Henry, Jean Robert; 150
 Henry, Jean-Robert; 86
 Hobsbawm, Eric; 62
 Hoog, Anne-Hélène; 110
 Hossard, Nicolas; 61; 272
 Houari, Leïla; 211
 Houellebecq, Michel; 13
 Houhou, Réda; 172
 Huntington, Samuel P.; 11; 12; 30; 31
 Husserl, Edmund; 33
 Huston, Nancy; 143

I

Ighilahriz, Louisette; 85
 Iris, Michèle; 81
 Iveton, Fernand; 104

J

Jabès, Edmond; 223
 Jauffret, Jean-Charles; 86
 Jordi, Jean-Jacques; 74; 77; 83

K

Kant, Emmanuel; 26; 33
 Kateb, Yacine; 161; 170
 Kaufmann, Jean-Claude; 10; 21; 23; 25;
 26; 27; 30; 34
 Keller-Privat, Isabelle; 175
 Kerchouche, Dalila; 133
 Khadda, Naget; 254
 Khadra, Yasmina; 15; 18; 174
 Khaldoun, Ibn; 94
 Khatibi, Abdelkébir; 38
 Khireddine, Ahmed; 169

L

Laban, Maurice; 104
Lacouture, Jean; 135
Laloum, Jean; 114
Lançon, Philippe; 129
Laurent, Samuel; 18
Lavigerie, Charles (Mgr.); 96
Lecarme, Jacques; 207
Lefeuvre, Daniel; 97
Leiris, Raymond; 114
Lejeune, Philippe; 200; 201; 204; 207
Leloup, Damien; 18
Lévi-Strauss, Claude; 21; 32
Lévy, Clara; 162
Lévy, Saadia; 164
Lewis, Bernard; 31
Leyris, Raphaëlle; 13
Liauzu, Claude; 104
Linde-Laursen, Anders; 65
Lindon, Jérôme; 128
Lledo, Jean-Pierre; 179

M

Maalouf, Amin; 10; 24; 46; 48; 49; 50; 51; 54; 244
Mainguenau, Dominique; 177; 178
Mammeri, Mouloud; 170
Mangada Caña, Beatriz; 154
Marchal, Hervé; 62
Maris, Bernard; 13
Martini, Lucienne; 4; 145; 148; 149; 150; 154; 156; 201; 203; 213; 217
Maspero, François; 128
Maupassant, Guy de; 179
Mdarhri-Alaoui, Abdallah; 254
Mead, George Herbert; 21
Meddeb, Abdelwahab; 10; 51; 53
Memmi, Albert; 118; 157; 165
Merkel, Angela; 59
Michaud, Yves; 87
Moïse; 232; 233
Morin, Edgar; 26
Mortad, Abdelmalek; 172
Mosteghanemi, Ahlam; 173; 224
Moumen, Abderahmen; 104
Mounier, Jacques; 69
Moussy, Marcel; 170
Mucchielli, Alex; 26; 27
Mudimbe, V.Y.; 10; 61; 62; 74

N

Nasrallah, Emily; 63
Nasser, Gamal Abdel; 50
Nembrini, Jean-Louis; 126
Nerbonne, Simone; 104
Nietzsche, Friedrich; 34
Nora, Pierre; 35; 40; 71; 75; 88; 91; 213

O

Ouettar, Tahar; 172; 173

P

Passeron, Jean-Claude; 137
Paterson, Janet M.; 153
Pélégri, Jean; 217
Pervillé, Guy; 74; 76; 77; 100; 125; 130
Pétain, Philippe; 112
Peyrouton, Marcel; 112
Pierret, Régis; 131; 132
Pignon, Sébastien; 186
Plaisant, Odile; 150
Pomier, Jean; 146; 147
Pompidou, Georges; 68
Pontecorvo, Gillo; 126
Porot, Antoine; 136; 151
Porot, Maurice; 151; 152; 237

R

Raczimow, Henri; 157
Rahal, Malika; 84
Ramadan, Tariq; 10; 16; 51; 52; 53; 56
Ramos, Elsa; 28; 61; 272
Randau, Robert; 146; 147; 164; 169
Rappaport, Roland; 126
Renan, Ernest; 44; 45
Rhaïs, Éliassa; 164
Ricœur, Paul; 10; 26; 33; 34; 203
Rioux, Jean-Pierre; 126
Rioux, Jena-Pierre; 127
Robin, Régine; 175
Robin, Régine; 176
Roblès, Emmanuel; 147; 148; 171
Rotman, Patrick; 125
Rousso, Henry; 86; 87; 125
Roy, Jules; 148
Ryvel; 164

S

Sabahi, Farian; 52
Sagan, Françoise; 128
Saïd, Edward W.; 11; 12; 31; 117
Saint Augustin d'Hippone; 40
Salman, Nur; 63
Sansal, Boualem; 174
Sarfati, Elie; 231; 232; 234
Sarraute, Nathalie; 128
Sartre, Jean-Paul; 127
Savarese, Éric; 67; 71; 73; 79; 83; 88; 89; 91
Sayad, Abdelmalek; 24; 50; 61; 131
Scego, Igiaba; 16
Schnapper, Dominique; 10; 57; 58; 110
Schousboë, Elisabeth; 142; 187; 221
Schwarz-Bart, André; 40
Sebag, Daisy; 164
Sebbar, Leïla; 138; 143; 179; 180; 186; 189
Séghier, Mustapha; 104
Servier, Jean; 94
Sgard, Jean; 69
Simon, Catherine; 81
Simonin, Anne; 127
Sirinelli, Jean-François; 127; 130
Stora, Benjamin; 55; 67; 102; 103; 106; 114; 124; 180
Stryker, Sheldon; 21; 22

T

Taguieff, Pierre-André; 10; 54; 55; 56; 57; 59; 64
Tartakowsky, Ewa; 163
Tasma, Alain; 133
Tavernier, Bertrand; 125
Téchiné, André; 90

Thénault, Sylvie; 70; 125; 126
Thiesse, Anne-Marie; 45
Touraine, Alain; 59

U

Umar II (calife); 107

V

Valensi, Michel; 167
Valensi, Théodore; 164
Valls, Manuel; 14
Véhel, Jacques; 164
Vergès, Françoise; 90
Vidal-Naquet, Pierre; 128
Vircondelet, Alain; 4; 5; 79; 106; 129; 138; 139; 140; 141; 142; 149; 150; 153; 186; 190; 201; 202; 203; 208; 209; 210; 213; 214; 216; 219; 221; 224; 226; 227; 239; 243; 246; 255; 257; 260; 262; 263

W

Waciny, Laredj; 172
Wallerstein, Immanuel; 10; 63; 64; 65
Weber, Max; 23
Wieviorka, Annette; 88; 125
Wieviorka, Michel; 10; 42; 43; 51; 58; 59; 131

Y

Yarid, Nazik; 63

Z

Zeliche, Mohammed-Salah; 193; 251
Zlitni Fitouri, Sonia; 140

La question de la mémoire et de l'identité est au centre des débats contemporains. La guerre d'Algérie représente l'un des cas où cette question est, aujourd'hui encore, particulièrement brûlante, d'où la nécessité d'y revenir. La confrontation entre les mémoires plurielles des communautés impliquées par le conflit algérien (Français et Juifs d'Algérie, Harkis, Arabes, Berbères, etc.) a opposé une mémoire à l'autre, une identité à l'autre. Comment la littérature a-t-elle traduit ces conflits mémoriels et identitaires?

À travers l'analyse de la production littéraire de trois écrivains d'origine algérienne exilés en France, ce travail étudie l'inscription du sujet identitaire et mémoriel à l'intérieur de la littérature algérienne francophone des années 70 et 80. Cette littérature, loin de constituer l'apanage exclusif des auteurs arabo-berbères, s'est enrichie grâce aux apports pluriels des auteurs pieds-noirs et des écrivains juifs d'Algérie. Mettre en comparaison les ouvrages d'auteurs issus de milieux algériens différents permet de s'interroger sur la pluralité de cette littérature.

Si le premier chapitre introduit théoriquement le sujet de l'identité dans les sciences humaines, le deuxième illustre la manière dont les enjeux identitaires déterminent les questions mémorielles et historiques concernant l'Algérie contemporaine. Le troisième chapitre analyse ensuite la genèse et le développement de la littérature algérienne francophone, avec une attention particulière portée aux études de la critique littéraire à l'égard de la littérature judéo-maghrébine et de la littérature pied-noir. Le quatrième chapitre présente, enfin, une analyse comparative des textes composant le corpus, ce dernier étant formé de six romans : *Dieu en barbarie* (1971) et *Le maître de chasse* (1973) de Mohammed Dib ; *Frimaldjézar* (1976) et *L'échelle de Mesrod* (1984) d'Albert Bensoussan ; *Maman la Blanche* (1981) et *Alger l'amour* (1982) d'Alain Vircondelet.

Grâce à l'analyse de ces textes et à la mise en rapport de ceux-ci avec les sujets mémoriels et identitaires, cette étude a ainsi pu mettre en lumière les voies nombreuses et différentes que la littérature algérienne francophone a empruntées, notamment après le tournant représenté par l'Indépendance.

Mots-clés : identité, mémoire, exil, guerre d'Algérie, littérature algérienne francophone

La questione della memoria e dell'identità è al centro dei dibattiti contemporanei. La guerra d'Algeria rappresenta un caso in cui questo tema è, ancora oggi, particolarmente scottante. Da qui nasce la necessità di soffermarvisi. Il confronto tra le memorie plurali delle diverse comunità coinvolte nel conflitto algerino (Francesi ed Ebrei d'Algeria, *Harkis*, Arabi, Berberi) ha opposto una memoria all'altra, un'identità all'altra. In quale modo la letteratura ha reso conto di questi conflitti memoriali e identitari?

Attraverso l'analisi della produzione letteraria di tre scrittori di origine algerina esiliati in Francia, questo lavoro studia la presenza del tema identitario e memoriale all'interno della letteratura algerina francofona degli anni 70 e 80. Questa letteratura, lungi dall'essere appannaggio esclusivo degli autori arabi e berberi, si è costituita anche grazie all'apporto di autori *pieds-noirs* e di scrittori ebrei d'Algeria. Mettere a confronto le opere di autori appartenenti a gruppi algerini diversi permette di interrogarsi sulla pluralità di questa letteratura. Se il primo capitolo introduce teoricamente il tema dell'identità nelle scienze umane, il secondo illustra il modo in cui le questioni identitarie e memoriali sono entrate in contatto nella storia dell'Algeria contemporanea. Il terzo capitolo analizza la nascita e lo sviluppo della letteratura algerina francofona, con un'attenzione particolare rivolta agli studi di critica letteraria dedicati alla letteratura ebraico-maghebina e alla letteratura pied-noir. Il quarto capitolo presenta, infine, un'analisi comparativa dei testi che compongono il corpus: *Dieu en barbarie* (1971) e *Le maître de chasse* (1973) di Mohammed Dib ; *Frimaldjézar* (1976) e *L'échelle de Mesrod* (1984) di Albert Bensoussan ; *Maman la Blanche* (1981) e *Alger l'amour* (1982) di Alain Vircondelet.

Grazie all'analisi di questi testi e al confronto con i temi della memoria e dell'identità, questo studio ha così messo in luce le vie, molteplici e differenti, che la letteratura algerina francofona ha intrapreso, soprattutto dopo l'Indipendenza.

Parole-chiave: identità, memoria, esilio, guerra d'Algeria, letteratura francofona algerina