

Date de soumission : 03/03/2020 Date d'acceptation : 18/03/2020 Date de publication : 10/05/2020

## LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE POUR SOI ET POUR LES AUTRES IDENTITY BUILDING FOR SELF AND FOR OTHERS

Nacer KHELOUZ

University of Missouri-Kansas City / États-Unis  
khelouznacer@umkc.edu

**Résumé :** La notion « d'altérité » dans toute sa complexité apparaît particulièrement opérante en contexte colonial et postcolonial. J'en réfère notamment à Emmanuel Levinas qui, dans son ouvrage *Altérité et transcendance* (Levinas, 2006), nous assure que « la rencontre, c'est entre étrangers que cela se passe, sans cela ce serait de la parenté » (Levinas, 2006 : 108). Quoi de plus prometteur en effet que ce franchissement, ce forçage du « visage » de l'autre qui se pose et s'impose à nous comme le lieu de notre liberté du fait même qu'il est autre ? Cette promesse de rencontre d'avec l'autre, quand elle a lieu, établit une relation duelle et unique de distanciation entre le je et le tu (en tant que déictiques se rapportant aux catégories du discours telles qu'elles ont été conçues par Emile Benveniste ou Saussure, ou même dans le sens rimbaldien du « Je est un autre »). Ainsi la question de l'ontologie n'est plus tant « qu'est-ce que l'être ? » mais « qu'est-ce que l'autre ? » Cette étude se propose de revisiter la notion d'identité à travers l'usage qui en est fait par le roman contemporain.

**Mots-clés :** identité, altérité, nation, colonialisme, algérianisme, terrorisme, communauté.

**Abstract:** The notion of "otherness" in its full complexity seems particularly operative in colonial and postcolonial contexts. I refer especially to Emmanuel Levinas who, in his book "Alterity & transcendence" (2006), assured us that "an encounter takes place with strangers; otherwise it would be mere family ties." What is indeed more promising than that crossing, or forcing the other's countenance, which poses and imposes on us as the space of our freedom precisely because it is the representation of alterity? This promise of an encounter with the other, when it occurs, establishes a unique boundary of duality between the 'I' and 'You' as discursive categories (in the deictic sense of the discursive categories of Emile Benveniste or Saussure, or even in the sense of Rimbaud's famous "Je est un autre"). Thus, the question of ontology is not so much that of "What is being?" but "What is otherness?" The current essay aims to revisit the notion of identity as emphasized in the contemporary novel.

**Keywords:** identity, otherness, nation, colonialism, algerianism, terrorism, community.

\* \* \*

Il n'est pas inutile de rappeler d'emblée que la référence à l'identité nationale n'est pas nouvelle dans le contexte algérien, même si le terme d'identité lui-même est d'un usage relativement récent. En effet, la communication officielle des présidents algériens successifs depuis l'indépendance (notamment Ben Bella, Boumediène et Bendjedid) lui a longtemps préféré celui de « personnalité »<sup>1</sup> qui apparaît le plus souvent doté d'un qualificatif différent selon les circonstances : tantôt il est fait référence à la personnalité *algérienne*, *nationale*, ou *arabe*, et plus rarement,

<sup>1</sup>Le terme de « personnalité » est choisi par les instances officielles pour rendre « Chakhssiya » en arabe, utilisé notamment par les présidents Houari Boumediène et Chadli Bendjedid qui, à la différence de Ben Bella en ces occasions, ne s'exprimaient qu'en arabe.

*africaine*. L'emploi du mot « personnalité », au sens d'une entité nationale, apparaît d'ailleurs abondamment dans la bouche de Boumediène<sup>2</sup>, promouvant par là le passage historique de la « dépersonnalisation » dont l'Algérien a fait l'objet durant le règne colonial à la restauration pleine et entière de sa « personnalité » propre à la faveur d'une indépendance arrachée de haute lutte.

Jean-Charles Scagnetti note que le terme d'identité ne semble gagner progressivement du terrain sur celui de « personnalité » et ainsi s'imposer sur la sphère de la parole politique algérienne qu'en ceci que son usage s'est d'un coup intensifié en Europe occidentale au tournant des années 1980. Il faut se souvenir de ce qu'ont été ces années qui ont vu l'émergence d'un discours nationaliste<sup>3</sup> et xénophobe, d'abord assumé ouvertement (l'extrême droite de Jean-Marie Le Pen en France) et allant ensuite jusqu'à contaminer progressivement l'espace de la droite nationale, dite républicaine (Sarkozy avec son ministère de l'immigration et de l'identité nationale) qui a donné lieu à un langage sur les immigrés relevant de ce qu'on a appelé « la droite décomplexée »<sup>4</sup>. En Algérie, sous la présidence de Bendjedid, les deux termes « personnalité » et « identité » se rééquilibreront pour atteindre respectivement un rapport de 22/25 (1979-87), alors qu'ils furent de l'ordre de 0 sur 144.871 mots prononcés par Ben Bella (1962-65) et de 9 sur 828.284 chez Boumediène (1965-78).

### I- Un bref rappel historique

La parenthèse coloniale refermée, avec les nombreux chantiers à ouvrir, l'Algérie indépendante a fait siens les principes humanitaires fondamentaux forgés dans la lutte de libération nationale, pour partie, et empruntés d'autre part à la *Déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948*. Le premier d'entre eux fut celui de redonner au peuple algérien sa dignité bafouée durant toute la période coloniale. Une telle tâche, le processus révolutionnaire des années 1960 servant de catalyseur, avait vocation à s'installer sous le seul prisme du socialisme révolutionnaire dont la matrice de combat devait être celle de la justice sociale, de l'égalité des citoyens et de la solidarité. Ceci supposait de bâtir, non pas à partir d'une table rase puisque la conscience d'appartenir à une communauté de destin a cimenté la lutte de libération du peuple algérien mais à partir de l'effondrement des structures traditionnelles mises à mal par l'occupant et qu'il faudra vite restaurer. Et ainsi, on espérait débarrasser le pays des « scories culturelles et dénaturantes de l'ancien ordre colonial » (Thaâlibi, 2004 : 35). Or, quelle identité algérienne à restaurer ? Quelle authenticité à forger ? La jeune nation algérienne en construction n'a-t-elle pas fait le pari de l'ambivalence jamais complètement assumée ? Les options idéologiques tournées vers l'anamnèse glorificatrice d'un insaisissable état ancien, antéposé à la colonisation et qu'il faudra ré-enchanter, avaient de quoi donner aux nombreux défis à relever un caractère ontologique jurant avec l'urgence d'un projet de développement pragmatique.

<sup>2</sup>Jean-Charles Scagnetti en dénombre 183 occurrences dans les discours de Boumediène entre 1965-1978 in *Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) : Cahiers de la Méditerranée*, n°66, 2003, pp. 367-384.

<sup>3</sup>*Ibid.*, p 368.

<sup>4</sup>Eric Dupin intitulera un chapitre de son ouvrage « La France identitaire » (Éditions de La Découverte, 2017, « la droite enfiévrée » (p.133), une sorte de pathologie française au sein de laquelle Sarkozy n'aura de cesse d'évoquer « la France éternelle », essentialisant de ce fait toute approche de la question identitaire en la figeant dans le temps.

L'obsession du retour au passé, regrettera Mostefa Lacheraf, dont on a été frustré, draine, ainsi, des nostalgies tenaces [...] La reprise en charge ou la tentative désespérée de reprise en charge [du] patrimoine, même dégradé, est aussi totale et parfois sans discernement que l'a été la destruction, par le colonisateur de la société autochtone (Lacheraf, 1976 : 48).

Des générations entières ont eu à faire face à cette improbable combinatoire entre l'ordre ancien antérieur à 1830, assez diffus mais dont 132 années d'occupation française ont entériné la sublimation, et le nouveau que l'on s'est proposé de bâtir à partir de l'effet euphorisant des lendemains de victoire, à savoir un retour au même originel pour poser que la longue subjugation coloniale n'a rien changé ni entamé. L'« algérianisme »<sup>5</sup> ou l'algérianité, revendiquée comme vecteur de la superstructure idéologique d'État peu à peu mise en place, -dût-elle trouver ses racines dans une quête obstinée de la restauration de l'idée de soi par soi-, ne pouvait se suffire de la seule incantation des vertus arabo-musulmanes chantées à tue-tête et à tous les étages de l'appareil idéologique de l'État (au sens althussérien). « De source d'enrichissement que [le syncrétisme culturel] peut être dans des conditions normales d'échange interculturel, il ne produit plus que conflits et clivages culturels lorsqu'il est manipulé pour des motifs de pouvoir. » (Thaâlibi, 2004 : 37) Il reste qu'à force de vouloir expurger la question identitaire de toute suspicion, fondée ou non, de *pactisation* avec l'ennemi d'hier et plus généralement avec le modèle capitaliste occidental, l'Algérie entreprit de se faire rencontrer, sur un terrain socio-culturel et politique encore en jachère, deux entités pour le moins antinomiques : le cultuel rédempteur coudeyant le matérialisme dialectique, Allah s'accommodant de Marx.

De cette équation, pour le moins ambiguë, qui consiste à prendre fait et cause pour un socialisme révolutionnaire<sup>6</sup> (le président Houari Boumédiène en fut le grand artisan), à l'instar des pays de l'Europe de l'Est, mais infléchi dans le sens d'un enracinement au sein d'une tradition cléricale<sup>7</sup>, il en est résulté un projet politique englué dans l'immixtion du religieux dans le politique incapable de satisfaire les aspirations d'un peuple à la prise en main de son propre destin par les moyens de la libre entreprise et de son corollaire ; la liberté individuelle. Les nationalisations et autres collectivisations des moyens de production ont eu pour effet, non seulement de le déshumaniser mais aussi de le déresponsabiliser face à des schèmes de production et de représentation identitaire qui lui sont imposés par une direction politique dont la concertation et le consensus ne constituent pas les points forts. Un corps national hérité de la révolution armée, monolithique, normatif et prescripteur, s'est mis ainsi en opposition au corps individuel, assoiffé de reconnaissance, jusqu'à lui nier tout droit à penser par lui-même. Il en fut ainsi de l'économie comme de l'éducation et de tout le reste. Toualbi Thaâlibi n'a cessé d'affirmer que « c'est précisément d'un tel modèle qui se voulait la solution à l'impossible pari de réaliser la mutation socio-économique et culturelle dans l'idolâtrie

<sup>5</sup>À ne pas confondre avec « L'algérianisme » que nous aborderons plus bas et qui fut un courant politico-littéraire fondé dans les années 1920 par Louis Bertrand, Robert Randau et consorts ; tous promoteurs d'une Algérie française mais à partir du substrat colonial seul.

<sup>6</sup>«L'État algérien est socialiste» (Article premier de la constitution algérienne de 1976 en vigueur jusqu'à celle de 1989 où cette affirmation a disparu du texte officiel).

<sup>7</sup>Dès la constitution algérienne de 1963, il est décrété que « l'Islam est la religion de l'État » (article 4). Celui-ci sera d'ailleurs repositionné numériquement dans les constitutions postérieures jusqu'à la révision de 2016, pour constituer désormais l'article 2.

du même (l'original), que furent élaborés la plupart des textes réglementaires et législatifs fixant les objectifs politiques, culturels et éducatifs de l'État algérien » (*Ibid*: 36). Comme un gage de bonne volonté, car il fallait se déculpabiliser du péché d'acculturation commis ou subie avec la force coloniale d'hier, jusqu'à l'élite francophone<sup>8</sup> qui pouvait s'apparenter à ce que Bourdieu a décrit comme « ces membres d'une fraction dominée de la classe dominante »<sup>9</sup>, il va clamer le retour inconditionnel à des valeurs-refuge que la classe dirigeante semble espérer tenir du substrat arabo-islamique et d'une authenticité algérienne davantage fabriquée à partir d'un référent idéologique panarabique que véritablement forgée et conceptualisée au contact d'une Algérie réelle. En somme, nous nous trouvons en présence d'un écart abyssal entre un récit collectif qui est imposé d'autorité et la formidable aspiration du peuple algérien à une nation plurielle que l'histoire toute récente a entériné, d'abord dans le satisfecit habituel des vainqueurs (élection d'un président septuagénaire issu du sérail et au terme d'un scrutin boycotté par la quasi-totalité de la population) et ensuite par le désenchantement des vaincus (le mouvement *Hirak*, faute d'avoir su éviter l'erreur déjà mainte fois commise qui consiste à battre le pavé chaque vendredi sans parvenir à se donner les moyens d'une représentation au sens de « l'intellectuel organique » tel qu'élaboré par Gramsci et dont la fonction devait être à la fois technique et politique. Il se passe en Algérie contemporaine un phénomène rarement rencontré ailleurs qui consiste à voir l'opposition au pouvoir en place depuis l'indépendance, structurée au sein de partis politiques jouant le jeu institutionnel en siégeant au sein des institutions de représentation nationale (Assemblée Nationale et Sénat), se saborder par cela même qu'elle pense agir efficacement sur l'élection présidentielle (la seule qui compte) par son refus obstiné d'y prendre part au motif qu'elle serait « jouée » d'avance. Depuis l'indépendance, L'Algérie a été gouvernée sous le régime du parti unique (FLN) dans lequel l'élection présidentielle n'a de finalité que sa seule capacité à organiser institutionnellement le plus large plébiscite en faveur du candidat unique et lui permettre d'afficher des scores qui ont vocation à décourager toute idée de remise en cause<sup>10</sup>. C'est ainsi que le récent boycott de l'élection présidentielle du 18 décembre 2019 par les partis d'opposition a pour effet pervers de donner un blanc-seing à la pratique originelle du candidat unique. Sur les 11 élections présidentielles depuis l'indépendance, il y en eut 5 à candidats uniques et 5 autres dont le boycott par les principaux partis d'opposition en a fait de facto des élections à candidats uniques. Ces derniers, tous issus du pouvoir en place, sont à chaque fois assurés de l'emporter sur les quelques partis résiduels qui décident de leur servir de faire-valoir ou de cache-sexe en prenant part au scrutin sans aucune illusion de victoire. De plus, la question de la

---

<sup>8</sup>Les élites intellectuelles francophones n'en constituent pas moins le rouage essentiel sur lequel le pouvoir algérien s'est longtemps appuyé du fait de la caution scientifique et économique qu'elles pouvaient lui apporter. Or, il est à noter que l'investissement par les « arabophones » des sphères religieuse et culturelle jusqu'à saturer l'espace public de substrats telles que l'Islam et l'arabité comme valeurs non-négociables est inversement proportionnel à l'échec des francophones, coupables d'avoir été la cheville ouvrière de l'orientation idéologique amorcée par la *nomenklatura* au pouvoir.

<sup>9</sup>Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Éditions du Seuil, 2000, p.226.

<sup>10</sup>Ben Bella : 1963, candidat unique avec un score de 99.60%), Boumediène : 1976, candidat unique à sa propre succession après le coup d'État de 65 (99.50% de suffrages) et Bendjedid : candidat unique aux élections successives de 1979 (99.40%), 1984 (99.42%) et 1988 (93.26%).

transparence, des conditions d'organisation et de contrôle des scrutins demeure entière. En dépit de tous ces signes de faillite de la représentation en Algérie, il convient tout de même d'ajouter, au risque de verser autrement dans un pessimisme de mauvais aloi, que ce n'est naturellement pas la population qui est ici mise en cause. Au contraire. Celle-ci s'est véritablement éveillée à sa propre histoire, a pris conscience de son être-là et mesuré sa capacité à se mobiliser malgré le verrouillage de ses libertés fondamentales.

Mais le constat qui semble s'imposer de plus en plus aux yeux des Algériens est le suivant : après la colonisation française et ses ravages, leur pays n'a jamais objectivement réussi à fédérer en son sein toutes ses composantes socioculturelles, la jeunesse et la vitalité de son peuple, ses particularismes linguistiques du fait de la confiscation de tous les leviers du pouvoir par une élite ploutocratique davantage soucieuse de son mieux-être personnel que véritablement investie de l'intérêt collectif. À cette question de l'identité pour soi et pour les autres, et dans la consubstantialité de ces deux segments pris dans leur enchâssement, nous avons dès lors ajouté la notion d'inachèvement du processus de décolonisation telle qu'elle a été avancée par Etienne Balibar : « Au moment où - des deux côtés - on voudrait couper la France de l'Algérie et l'Algérie de la France, c'est-à-dire « achever » le processus de 1962 qui s'est révélé, d'une certaine façon, inachevable, on s'aperçoit que ce n'est plus possible » (Balibar, 1998 : 78-79). L'historien Phillip Naylor ne dit pas autre chose, lui qui souligne les limites de « l'existentialisme algérien » nourri du besoin d'affirmation de soi mais contrarié par la nécessité de dépendre encore de l'ancienne puissance coloniale et de son essentialisme :

In many ways decolonization was not over in 1962. Instead there was an ongoing transformation of bilateral power, perception, and identity. The strong French economic and cultural presence in Algeria necessitated a number of postcolonial decolonizations. To borrow from David Prochaska's important work on colonial history, Algeria engaged in the postcolonial task of "making Algeria Algerian." Concurrently, France endeavored to redefine itself as a postimperial power while evoking its traditional essentialist ideals of independence and occasionally grandeur. (Naylor. 2000: 2)

À plusieurs égards, la colonisation [française en Algérie] n'est pas achevée en 1962. À la place, il y eut un processus de transformation d'un pouvoir bilatéral, de la perception et de l'identité. La puissante présence économique et culturelle en Algérie nécessita un certain nombre de décolonisations post-indépendantes. Pour me référer à l'important travail effectué par David Prochaska sur l'histoire coloniale, je dirai que l'Algérie s'engagea dans une entreprise postcoloniale qui consistait à « faire de l'Algérie algérienne. » Concomitamment, La France tenta de se redéfinir comme une puissance post-impériale tout en convoquant ces traditionnels idéaux essentialistes d'indépendance et occasionnellement de grandeur. (Naylor. 2000 : 2)<sup>11</sup>

À côté de la démarche historique, qui n'est pas la nôtre ici, il nous a semblé que la littérature, de la même manière qu'elle a jadis pris sa part active dans le combat contre le colonialisme<sup>12</sup> et a continué de le faire après l'indépendance (son point d'orgue fut le

---

<sup>11</sup> Notre traduction.

<sup>12</sup>De notre point de vue, Mostefa Lacheraf a eu tort d'en avoir douté, compte tenu des conditions qui ont été celles d'un écrivain algérien colonisé (Cf. Khelouz N. 2011, *Le roman algérien des années 1920. Entre fiction et réalité politique*. Paris : L'Harmattan.)

muselage des intellectuels durant la décennie noire<sup>13</sup>), a quelque chose à nous dire sur l'identité. Le roman dit « beur » nous renvoie constamment à cette question des rapports entre l'Algérie et la France, donnant souvent à voir que l'une participe à l'autre, dans les entrelacs d'un jeu politique souvent à géométrie variable et où les relations Nord/Sud se sont longtemps cristallisées autour de la question israélo-palestinienne qui en a constitué la pierre d'achoppement. Nous traiterons ici successivement de : 1/identité et altérité dans *Le passeport* (Azouz Begag, 2000), 2/du nouvel algérianisme sans Algérie, 3/du syndrome de l'Algérie française dans *Et le sirocco emportera nos larmes* (Saint-Hamont, 2012) et enfin du rejet et intégration dans *Le gone du chaâba* (Begag, 1986).

À côté de la démarche historique, qui n'est pas la nôtre ici, il nous a semblé que la littérature, de la même manière qu'elle a jadis pris sa part active dans le combat contre le colonialisme<sup>14</sup> et a continué de le faire après l'indépendance (son point d'orgue fut le muselage des intellectuels durant la décennie noire<sup>15</sup>), a quelque chose à nous dire sur l'identité. Le roman dit « beur » nous renvoie constamment à cette question des rapports entre l'Algérie et la France, donnant souvent à voir que l'une participe à l'autre, dans les entrelacs d'un jeu politique souvent à géométrie variable et où les relations Nord/Sud se sont longtemps cristallisées autour de la question israélo-palestinienne qui en a constitué la pierre d'achoppement. Nous traiterons ici successivement de : 1/identité et altérité dans *Le passeport* (Azouz Begag, 2000), 2/du nouvel algérianisme sans Algérie, 3/du syndrome de l'Algérie française dans *Et le sirocco emportera nos larmes* (Saint-Hamont, 2012) et enfin du rejet et intégration dans *Le gone du chaâba* (Begag, 1986).

Le premier texte que nous nous proposons à présent d'analyser, *Le passeport* d'Azouz Begag, au travers de la question du terrorisme islamiste des années 90, dresse à sa manière le constat d'une béance en termes d'intelligibilité du conflit et d'une incapacité à en nommer les tenants et aboutissants, partant, à en panser durablement les plaies afin d'en prévenir les retours. Dans ce roman, tout fonctionne comme si on était plongé dans un monde gouverné par l'irrationalité ; un monde de « fous de dieu » tapis dans l'ombre, fomentant des attentats sanglants dans la froideur clinique d'un fanatisme religieux mais non sans nourrir des arrière-pensées politiques. Et comme chacun sait que la folie ne saurait s'expliquer par des causes objectivables, c'est toute la raison qui abdiquera, car battue en brèche par une parole politique officielle qui a toujours cherché à essentialiser les rapports entre le pouvoir et ses opposants en les acculant à un manichéisme qui tombe toujours à point nommé (à eux le mal ; à nous le bien) pour annihiler toute raison critique. De fait, l'identité telle qu'elle a pu être énoncée, voire décrétée, par le pouvoir algérien s'avère d'autant plus lissée et comme façonnée à l'image d'un corps national fantasmé dans son unité et univocité que la

---

<sup>13</sup>Les intellectuels algériens et plus particulièrement les francophones ont été les cibles privilégiées des islamistes au motif qu'ils serviraient les intérêts de l'impérialisme occidental. Des écrivains, dramaturges, chanteurs engagés et journalistes (plus d'une centaine) ont ainsi péri sous les balles du terrorisme islamiste.

<sup>14</sup>De notre point de vue, Mostefa Lacheraf a eu tort d'en avoir douté, compte tenu des conditions qui ont été celles d'un écrivain algérien colonisé (Cf. Khelouz N. 2011, *Le roman algérien des années 1920. Entre fiction et réalité politique*. Paris : L'Harmattan.)

<sup>15</sup>Les intellectuels algériens et plus particulièrement les francophones ont été les cibles privilégiées des islamistes au motif qu'ils serviraient les intérêts de l'impérialisme occidental. Des écrivains, dramaturges, chanteurs engagés et journalistes (plus d'une centaine) ont ainsi péri sous les balles du terrorisme islamiste.



question de l'altérité et du rapport à des groupes socioculturelles et économiques qui n'ont pas encore pu faire « nation » (y compris ceux qui se sont exprimés par la voie de l'assassinat systématique ciblant tout opposant à leurs visées théocratiques et dont il revient de disséquer le discours existentialiste de haine) se pose comme un objet en latence inscrit dans une virtualité permanente.

## II-Identité et altérité

Azouz Begag dans *Le passeport* nous promettait une rencontre telle que nous avons tenté de la définir précédemment. Ainsi, outre la désignation d'un document administratif de franchissement de frontières étatiques, en somme ce qui délimite les territoires et les souverainetés, le mot passeport, choisi comme titre polysémique de l'ouvrage, ne fait pas moins référence à un vœu d'émancipation. Il est à la fois outil de franchissement et d'affranchissement. Franchissement, car il porte en lui la promesse de ce mouvement de transbordement ou, si l'on préfère, d'enjambement des limites imposées par le tracé des frontières. Affranchissement ensuite, car il entreprend de poser la potentialité d'une transmutation/transformation d'un espace de crise en un ailleurs le plus souvent fantasmé. Puisque le passeport organise métaphoriquement un étalement ou en tout cas un *mouvement vers*, il peut donc renvoyer à des réalités multiples. Nous en évoquerons quatre : d'abord, il y a ce personnage de Zouzou dont la vie se résume à une seule obsession : quitter au plus vite « son » pays miné par une guerre civile qui ne veut pas dire son nom. Il faut noter qu'avec son état de policier affecté à une brigade de lutte contre un ennemi invisible, le terrorisme islamiste, il se trouve sur la première ligne de front. Nous sommes en Algérie (nom de pays qui ne sera jamais cité) et au cœur de ce qui fut appelé « la décennie noire » (1990-2000), période trouble qui fit de ce pays le théâtre d'affrontements sanglants entre, d'un côté, les fondamentalistes du FIS (Front Islamique du Salut) structurés autour d'un organisme militaire appelé AIS (Armée Islamique du Salut) et autres affidés répartis dans différents groupuscules armés se réclamant de la mouvance islamiste radicale, et de l'autre l'État algérien dans sa version militariste la plus arc-boutée sur la défense des intérêts de l'oligarchie au pouvoir et la moins soucieuse de la protection de tous les citoyens.

Ensuite, on apprend que Zouzou est né en France et y a passé toute son enfance ; ce qui accrédite l'idée que son choix de destination, une fois qu'il aura le précieux passeport, est tout trouvé : il ira en France (mot employé 20 fois). D'ailleurs, les indications sur son lieu de naissance « Rillieux-La-Pape, 69, Rhône, Gaule » (164), la proximité de son prénom avec celui de l'auteur lui-même (Zouzou/Azouz), et en plus d'être père de deux petites filles exactement comme l'auteur d'alors, suggèrent de surcroît un itinéraire symbolique inverse, celui qui mène de la France à l'Algérie. Au reste, Azouz Begag est retourné en Algérie dans les années 1980 dans le projet de s'y installer et n'a pris la nationalité française qu'à la fin de cette décennie-là. De ce point de vue, l'immixtion de ce qui relève du biographique et du récit oblige à une lecture qui tient compte de cette énonciation polyphonique. La concomitance des deux temporalités ; celle de l'écriture (l'ouvrage est sorti en 2000) coïncidant avec celle des événements narrés (qui prennent fin précisément au tournant de l'année 2000), a décidé du choix d'écriture, à savoir une écriture chirurgicale, à chaud, une écriture de *l'urgence*. Le style télégraphique se signale particulièrement par cette incursion récurrente d'un jargon policier teinté

d'anglicismes : « Check-in. Arrêt de bus : Vu. Kiosque Ben Ammar : Vu. Balcons des immeubles : Vu. Toits des immeubles : Vu. Fenêtres : Vu. Trottoir de gauche : Vu. De droite : Vu. Trois vendeurs de fruits et légumes ambulants : Vu. Checking over » (Begag, 2000 : 10-11).

L'histoire est ainsi prise dans son continuum, démarre *in medias res* en ceci qu'elle suggère d'une part que les événements racontés sont notoires dans la conscience du lecteur. D'autre part, le cadre spatial (un commissariat, une brigade anti-terroriste) est celui de l'action à vif. Alors l'écriture elle-même va trouver sa prescription dans cette contemporanéité avec le signifié en adoptant une cadence haletante, un peu comme si cet ennemi qui ne laisse aucun répit contaminait l'écriture elle-même en l'obligeant à sacrifier aux longues pauses descriptives.

Troisièmement, en ce territoire hostile, décrit comme lieu de perdition et d'apocalypse [toute l'horreur des attentats sanglants et quotidiens sert de toile de fond à ce décor de fin du monde], le passeport pouvait être cet intercesseur, ce fil au bout duquel pouvait s'initier la rencontre avec ceux qui nous sont présentés comme les « barbares ». Au demeurant, la mouvance islamiste, en dépit de sa structuration autour de figures charismatiques, d'un parti politico-religieux ayant réussi à capter toutes les frustrations nées d'une déshérence politique, et dotée d'une organisation armée, ne sera jamais nommée autrement que par des qualificatifs expéditifs de « terros », diminutif de terroristes, mais le plus souvent de « barbares<sup>16</sup> ». Songeons un instant que c'est toujours ainsi que furent désignés ceux que l'on ne sait pas regarder en face et dont, en l'espèce, on mésestime la capacité de nuisance. N'est-ce pas ainsi que, naguère, furent qualifiés tous ceux qui n'étaient pas Grecs et donc ne parlaient pas la langue ? Les Romains leur emboitèrent le pas dans cette exclusion de ceux qui seraient aux marges de l'impérium et ainsi de suite. Je renvoie à ce sujet au livre de Roger-Pol Droit « Généalogies des barbares » (Droit, 2007). Ce qui impliquerait dans le cas des « barbares » islamistes que si « barbare » c'est « l'étranger », c'est « l'autre » en ce qu'il a d'exogène, le pays dont il est question dans ce roman, à savoir l'Algérie des années 1990, n'a pas su reconnaître une frange de la population comme sienne, fut-elle celle-là même qui sema la terreur et la mort. Désigner des militants très actifs d'une cause fondamentaliste, avec leur force d'engagement, leurs réseaux de soutien à l'étranger, leur phraséologie soigneusement choisie et matraquée à coups de prêches hebdomadaires dans l'enceinte même des mosquées, leur investissement dans la sphère de la communication et leur recours à une violence froide et méthodique en les qualifiant donc de barbares, reviendrait en tout état de cause à les déresponsabiliser puisque chacun s'accordera l'opération mentale barbare=monstre=animal. Comme face au monstre et à l'animal il n'y a pas de causes objectives, ni de contre-projet à avancer, il ne reste à la population, qui en est la victime première, que de cultiver le sentiment de sidération. De sorte qu'in fine le terroriste dit *barbare* devient la face sombre,

---

<sup>16</sup>L'usage des mots « barbares » et « barbarie » (une trentaine de fois) est frappé d'ambiguïté dans ce texte. Au contraire des autres substantifs qui leur sont liés dans un champ lexical élargi tels que « terros, terroristes, Afghans » qui, eux, désignent sans équivoque les seuls membres armés du FIS, ces deux mots semblent couvrir une réalité plus diffuse. Zoubir, le policier affecté à une brigade anti-terroriste, est tenu au droit de réserve mais il semble suggérer que la barbarie, si elle est effectivement le fait des terroristes du FIS, elle pourrait l'être aussi des membres de la sécurité militaire.



inavouée et inavouable, de tout un chacun, celle qu'en définitive le pouvoir algérien refusera de voir au risque de devoir faire face à ses propres contradictions. Il faut de surcroît rappeler le manichéisme auquel a recours l'État algérien de l'époque et qui consistait à faire sienne la rhétorique, héritée de l'idéologie orientaliste, du *Nous vs Eux ; Nous, le bien vs Eux, le mal*, avec en toile de fond l'instrumentalisation des groupuscules islamistes pour continuer de régner sans partage sur le pays. D'aucuns ont vu dans le fondamentalisme islamiste sinon une fabrication du pouvoir du moins un formidable alibi de mise sous le boisseau de toute possibilité jamais que le peuple algérien pût être écouté dans ses revendications de démocratie et de partage des richesses bien réelles de ce pays, certes, aujourd'hui sérieusement mises à mal par la crise pétrolière tant tout fonctionne, au sein d'un pouvoir qualifié de prédateur, comme si la rente pétrolière se muait en passeport pour le paradis perpétuel des dominants.

Pourtant, en renvoyant les islamistes à ce que l'on se plaît à considérer comme de l'obscurantisme, quelle qu'ait pu être la part de vérité dans cette affirmation, cela n'en révèle pas moins le désarroi définitionnel face à une réalité politique dont le traitement eût exigé d'autres instruments d'analyse, d'autres grilles d'interprétation. En effet, l'Algérie des années 90 était celle de la scissiparité dans laquelle un projet de panarabisme accouplé à un panislamisme politique arborant le nom de « *Al Ouma al arabia islamya* » (la nation arabo-islamique transcendant tout particularisme de l'État-nation) a cherché à s'imposer au plus grand nombre par la seule force de l'appareil répressif. Mais les germes du fondamentalisme religieux semblent avoir prospéré sur les ruines d'un socialisme dont le supplément d'âme qu'eût pu représenter la redistribution a failli, tout comme il est demeuré partout ailleurs à l'état d'utopie. De cette fracture majeure entre le peuple et ses élites, est née la question de l'identité. Qui sommes-nous ? Arabes ? Kabyles ? Musulmans ? Arabo-Musulmans ? Arabo-Berbères ? Laïques ou partisans de la république islamique autocratique ? C'est dans les méandres de cette indétermination identitaire que le passeport se mue paradoxalement en une mise à mort de la rencontre et en impossibilité de faire société. Au projet collectiviste totalitaire de la gouvernance de Boumediène et de ses successeurs a répondu le totalitarisme fondamentaliste islamiste accouplé à l'opportunisme politique des gouvernants. Dès lors, le peuple algérien s'est vu dépossédé de sa subjectivité, de son identité individuelle ; bref le *je* et le *tu* ont été tenus plus que jamais éloignés l'un de l'autre.

Quatrièmement enfin, il y a le passeport en tant qu'il permet au sujet de se retrouver dans sa totalité *corps et âme* pour reprendre Levinas. En cela, Zouzou fut condamné à l'errance et à l'incertitude car il s'est perdu du fait de sa désaffiliation d'avec l'autre, pas seulement « le barbare » qui, en demeurant dans l'ombre, le déréalise avec la menace perpétuelle qu'il fait peser sur lui mais également d'avec l'institution policière elle-même de laquelle il relève « -Ce salaud de commissaire. - Osmane, oui je le connais, il a beaucoup de couscoussières qui traînent à son gros derrière [...] Tout le monde est au courant » (Begag, 2000 : 161). Ou encore ceci : « Osmane a fait exécuter Karamel à cause de sa désertion » (*Ibid* : 120). L'armée et l'instance politique suprême ne sont pas épargnées. Après une course-poursuite avec un véhicule dont les occupants sont suspectés d'avoir commis des attentats, leur «voiture a viré à droite et est entrée dans l'enceinte d'un immeuble gardé par des militaires qu'on distinguait très bien. Des militaires » (*Ibid* : 192).

Dans ce récit, il n’y eut donc pas de rencontre [la rencontre d’avec les « terros » fut-elle dans l’affrontement guerrier n’a, elle non plus, jamais eu lieu du fait de leur modus operandi qui est de poser des bombes puis disparaître dans la nature, accréditant l’idée du monstre sans visage], pas même celle du peuple resté en périphérie, comme relégué dans une zone grise, de non droit, une zone minée par l’horreur des massacres : « Tu le connais mon fils ? criait la vieille en tenant la tête [de son fils policier décapité] à bout de bras. Tout le monde le connaissait à la cité. Il aimait rire, dire des blagues » (*Ibid*: 107). De sorte que la seule frontière qui restait à franchir fut celle de la folie, celle d’un corps coupé en deux en quelque sorte. Le passeport pouvait préfigurer d’une certaine façon la sublimation de l’instant où l’individu Zizou pouvait être en mesure d’accéder à la part perdue de lui-même mais qui ne s’annonçait que par sa vacance. En témoigne cet échange entre lui et un autre personnage *fou errant* qui apparaît par intermittence dans le texte :

- Pourquoi tu restes, toi ?
- Je suis lié au passé de cette ville. Maintenant, je suis ligoté au mât de ce bateau. C’est mon honneur.
- Je ne comprends pas. Qu’est-ce que tu faisais dans ce passé ?
- Tu veux dire comment je m’en suis libéré ? En devenant fou. Je suis parti, en quelque sorte (*Ibid* : 196).

Il n’y a donc plus aucune autre issue : il faut fuir, se perdre tout à fait pour espérer se trouver. Azouz Begag va alors nous renvoyer vers ce choix cornélien, sorte d’indécidabilité pour tous les binationaux (très nombreux mais dont les chiffres sont invérifiables) entre deux patries, deux pays. « En Europe, j’ai les conditions idéales pour mon travail. Mon cœur choisirait peut-être la vie en Algérie, mais ma raison choisit la France. »<sup>17</sup> Le commissaire Osmane ne s’entête-il pas à appeler Zouzou « *lmigri* » pour ainsi dire l’étranger, celui qui n’est pas d’ici ? Et puis, il y a la présence dans ce récit de cet improbable personnage nommé Gori dit “Ambassadeur de France”, en réalité chauffeur de taxi la nuit et illusoire « Consul de France » le jour (du fait de son emploi en tant qu’homme à tout faire dans l’entretien du consulat français à Alger) et cette « Société des Gens de L’Être » (avec en prime l’homonymie entre « l’être » et « lettres » dont Azouz Begag a le secret et qui suggère l’idée d’un soutien des intellectuels français aux démocrates algériens menacés de mort chez eux), qui réactualise la thématique du salut passant nécessairement par l’Occident. Encore une fois, il n’est pas de lieu de rachat de son humanité que cette ligne de translation vers l’Europe, terre de la liberté. « Depuis le cap Spartel à Tanger, on voyait clairement se dessiner les côtes espagnoles, rives de la liberté » (*Ibid* : 164). Il n’est pas de meilleure manière de célébrer la raison face à la folie des hommes que de nourrir l’espoir d’une terre de substitution. Pourtant Begag est bien conscient de cet impossible choix, lui qui commit *Le gone du chaâba* dont il sera question plus loin. Cette dualité paradoxale de deux territoires, presque aporétiques tant l’un se nourrit de la chute de l’autre, pose, malgré tout, les deux impossibilités inhérentes à toute candidature à l’exil : partir signifierait d’une part ne pas pouvoir rester puisque le forçage à l’exil se fait sur la ruine du « vivre ensemble » matrice autour de laquelle l’État-Nation tente de s’ériger. L’État algérien n’est pas à

<sup>17</sup>Gensane, Bernard. *La route longue et sinueuse de Fadela Amara et d’Azouz Begag*. 19 avril 2012 : Le grand Soir.  
<https://www.legrandsoir.info/la-route-longue-et-sinueuse-de-fadela-amara-et-d-azouz-begag.html>.

une contradiction près, lui qui se refuse généralement à reconnaître l'altérité intérieure (langues et cultures régionales minorées, constante mise à mal de la liberté de conscience au nom d'un principe constitutionnel de république islamique imposé d'autorité, mise sous tutelle de toute expression amazigh et stigmatisation des intellectuels francophones accusés d'incarner *Hisb frança*/parti de la France). En France, la dualité intérieure s'articule essentiellement autour de la notion de France éternelle, judéo-chrétienne faisant face à une frange non négligeable de sa population issue de l'immigration qui revendique d'autres référents religieux et culturels sur le dos de laquelle les chantres de la France éternelle disent pis que pendre (Renaud Camus, Alain Finkielkraut, Eric Zemmour, Marine Lepen et tant d'autres). Ceci a d'ailleurs amené Étienne Balibar à parler de *frontière non entière* entre ces deux pays. Dans *Droit de Cité*, il écrit en substance « qu'il faut donc suggérer [...] que l'Algérie et la France, prises ensemble, ne font pas deux, mais quelque chose comme *un et demi*, comme si chacune d'entre elles, dans leur addition, contribuait toujours déjà pour une part de l'autre » (Balibar, 1998 : 76). D'autre part, à cette impossibilité de rester s'ajoute l'impossibilité de partir car la frontière est également ce qui organise institutionnellement le confinement, c'est ce qui constitue la barrière infranchissable. De cette ligne de séparation se renvoient mutuellement les fractures humaines et historiques. Étienne Balibar de déclarer dans un entretien accordé à la revue internationale de théorie critique *Variations* au sujet de la « *Forteresse Europe* » :

Il y aurait ainsi un paradoxe, voire une contradiction dans ce projet qui est, dans les mots [...] un projet d'association, de coopération, en somme de franchissement de la mer, un moyen de fermer l'Europe sur elle-même, de la barder de défenses. [...] Ce serait un instrument à la fois sophistiqué et hypocrite de *containment* (Balibar, 2002).

Zoubir El Mouss, alias Zouzou, se met ainsi à rêver devant une carte géographique déployée sur une table de cuisine. En l'aseptisant, cette carte rend le voyage encore plus improbable. Tout se passe comme si, avant d'avoir eu lieu sur un territoire réel avec ses inattendus, ses embûches et son chemin de croix si l'on ose dire, celui-ci est d'abord conçu sous le prisme de sa virtualité. En effet, Zouzou donne l'impression de planer, et de survoler l'espace des hostilités qui n'ont pas prise sur lui. Avant la mise en route, la carte affermit la résolution de départ. Elle l'entérine. Comme en état de transe, il est suggéré qu'en touchant le fond, en tutoyant l'horreur, la pesanteur du crime se mue en mise en apesanteur du sujet. Plus rien ne l'atteint. Il peut donc franchir toutes les frontières qui se dresseraient devant lui. Grisé par son envol, Zouzou s'enflamme : « Mon doigt continue de voyager en solitaire sur les routes lisses et glacées du papier. Je traverse des villages tétanisés par la pauvreté. [...] J'entre dans la seule boutique du village et j'achète de l'eau, des biscuits secs, pour arriver au bout de mon chemin hypothétique » (Begag, 2000 : 206-207). Le désir de vivre, tel un Satiricon, est dès lors plus fort que tout, plus fort que l'abandon de son pays, plus fort que l'abandon de ses filles. Or, parvenu à ce point de non-retour, le passeport devient un pur prétexte ou plutôt un texte, une page de sa vie à écrire. Le passeport est après tout un document, une trace écrite dont le cachet qui entérine le passage des frontières se mue en une sorte d'empreinte indélébile. D'ailleurs, le récit commence par l'évocation d'une correspondance épistolaire avec un jeune Marocain rencontré en France dans un camp de vacances, se poursuit par l'envoi d'une lettre à un comité de soutien à Paris et se finit par un aveu « - T'as pas un autre métier, toi, à part policier ? Une telle alternative

ne m'était jamais venue à l'esprit. J'ai dit : - Si, écrivain » (*Ibid* : 146). En somme, de même que Zouzou s'abîme dans son rêve de France et de Paris dans ce qui est délimité par son insularité d'écrivain improbable, Mo, un autre policier, est lui muré dans son amnésie de l'horreur vécue, tandis que le fou errant, depuis sa folie même, semble avoir atteint l'impensable liberté, celle d'avoir « réussi à tuer le président »<sup>18</sup>. Chacun de ces personnages redéfinit ainsi la notion de passeport qui devient le nom générique de la quête de sens. La littérature française contemporaine n'écrit pas la terreur et le terrorisme advenus en Algérie qu'elle ne connaît que dans sa représentation fantasmatique. L'historien Benjamin Stora a évoqué cette *guerre sans images*. C'est précisément ce huis-clos qui autorise tous les fantasmes. Or, il n'y eut pas plus d'images fournies au peuple algérien lui-même, ni d'intelligibilité du conflit à laquelle il ne pouvait accéder sans faire courir aux détenteurs du pouvoir le risque de l'ébranlement. Nous quittons Zouzou sur le quai, un faux passeport en poche, mais sans savoir s'il a finalement quitté son enfer au quotidien, réussi sa fuite, et au prix de quels sacrifices ! Le processus de 1962 (indépendance de l'Algérie) reste inachevable puisque, selon Balibar, il n'a pas entamé la figure impériale de la nation. Cette dernière va maintenant nous apparaître sous la forme d'une revendication lancinante de ceux qui ont choisi de quitter l'Algérie après la guerre : les Pieds-Noirs.

### III-Le nouvel algérianisme sans Algérie

L'algérianisme était un courant politico-littéraire qui est né en Algérie autour des années 1920 au sein de la communauté intellectuelle des colons natifs d'Algérie et dont les principaux promoteurs étaient, Robert Randau, Jean Pomier et Louis Lecoq. Ce courant avait comme ambition de remonter l'histoire pour aller y quêter une improbable filiation latine et revendiquer ainsi la renaissance sous l'égide des colons dont la caractérisation de « peuple neuf » lui confère le droit d'être seul désormais à même de porter l'étendard de l'Algérie moderne. Puisant volontiers dans les théories raciales, ce mouvement s'est éteint de facto avec l'élargissement de l'Algérie de l'emprise française.

Cependant, ce projet avorté, qui n'avait pas caché ses visées autonomistes vis-à-vis de la Métropole, continue jusqu'à nos jours à être considéré par ses sympathisants et laudateurs comme directement imputable à la gestion catastrophique par la France de la question algérienne. À partir des années 1970, il s'est produit un phénomène d'une nature tout à fait inédite : les héritiers de l'algérianisme, qui ont préféré partir dans les valises du colonialisme et quitter une terre qu'ils ont pourtant longtemps clamé leur être chevillée au corps, vont se mettre à vilipender la France avec l'unique et lancinant chef d'accusation que celle-ci se serait rendue coupable d'avoir abandonné l'Algérie. Ce qui rend le mieux compte de cette audacieuse posture des algérianistes - qui consistait à demander à la France de se désengager de l'Algérie au profit de l'Occident tout entier car le « peuple neuf » qu'ils se sont targué de représenter serait le garant du retour à la latinité de cette terre-, ce sont tous ces personnages de romans, au verbe haut et fleuri, et qui servent la cause autonomiste mieux qu'un quelconque métadiscours idéologique assumé par un narrateur docte et ennuyeux. Voici un exemple dans « Les colons » :

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.195.

- Que notre pays s'attache de plus en plus à se suffire à lui-même ! Avant tout, vieux, soyons des Africains.
- Tu as raison, fils ! Émancipons-nous, que diable ! On s'imagine à Paris qu'il y a deux sortes de Français au monde, ceux d'Europe, les maîtres et ceux d'outre-mer, les serviles. Hommes d'Algérie nous n'obéirons qu'aux lois bonnes pour l'Algérie et que nous avons par avance discutées. Mais la France est une garce chbabe<sup>82</sup> et quand on l'engueule beaucoup on obtient d'elle ce que l'on veut !
- Moi, vieux, j'ai le coup de combas : La France, pays de l'idée ; l'Algérie, pays des néo-latins de l'action - ça se complète ! (Randau, 1907 : 27).

Ce n'est probablement pas le fruit du hasard si aujourd'hui, sa nièce Maud Arnaud s'emploie à nourrir le feu de la belle époque coloniale. Signant des livres sur les traces de son aïeul qu'elle dit injustement ignoré par l'Histoire, sans doute caresserait-elle le rêve de se voir non sans plaisir la gardienne du legs familial. Maud Arnaud, dans son premier roman *La fleur de l'Aloès* (1990), certes, s'est vu contrainte de revisiter partiellement les thèses prônées par son grand-père du fait de l'indépendance de l'Algérie, mais ne continue pas moins de développer les mêmes thématiques de la belle époque les frappant par là même du sceau d'une nostalgie inlassablement ruminée, jamais totalement cicatrisée.

Maud Arnaud n'est naturellement pas seule à tenter l'aventure du retour aux sources algériennes. C'est en effet pour faire accroire à la résurrection du *glorieux* passé (Randau ne faisait pas moins au sujet de la thématique latine) qu'un groupe s'est constitué autour et avec elle. Se disputent deux sentiments antagonistes chez les nouveaux algérienistes : une Algérie mythique et une mémoire vive qui s'attache à faire revivre cette *époque dorée*. Depuis le Sud de la France (où l'Algérie n'a jamais semblé aussi proche), ce groupe possédera ses cellules de relais, ses adhérents, ses réseaux locaux et s'est même doté d'un «manifeste algérieniste»<sup>19</sup> qui organise des prix et décerne des médailles. Par exemple, l'un de ces prix est baptisé « Prix Jean Pomier » du nom du fameux chroniqueur de la revue algérieniste *Afrique* (années 1920), infatigable compagnon de route de Robert Randau avec lequel il conçut justement dans ces années-là le projet algérieniste et qui continua un moment depuis Toulouse à entretenir à la lueur d'une bougie l'espoir d'une résurrection.

Voici par exemple ce que l'un des continuateurs du mouvement algérieniste (Jacques Villard) pouvait écrire, en saluant la naissance d'une revue algérieniste en ligne, du sort réservé à leur action. Dans le droit fil de l'extrême droite de Jean-Marie Lepen<sup>20</sup> quand celui-ci parle de *diabolisation* par "l'establishment", ce discours reprend crânement à son compte le vieux refrain de la suprématie - blanche - raciale, partant, entretenant le très controversé discours sur l'inégalité des races. C'est ainsi que la thématique de la « préférence nationale » largement agitée tel un épouvantail par le Front National est ici autrement appelée *une œuvre*, comme « œuvre française ».

---

<sup>19</sup>Il est créé en 1973 par Jean Pomier et dès sa première phrase annonce la couleur qui positionne ses promoteurs sur le terrain d'une revendication identitaire des plus ambiguës : « PARECE QUE NOUS AIMIONS L'ALGÉRIE. Parce que nous aimions filialement la France qui nous avait aidés à transformer et à lui garder cette Algérie dont elle ne voulait plus maintenant...(...) NOUS CRÉONS UN CERCLE. » Les fragments en lettres capitales figurent tels quels dans le manifeste.

<sup>20</sup>Nous savons combien sa fille Marine a œuvré pour parvenir à la « dédiabolisation » du mouvement en abandonnant le discours « frontal » du père au profit de celui dans lequel ce n'est plus l'arabe qui est désigné à la vindicte mais l'Islam. Ce qui, nous l'avons compris, revient au même, avec les assignations en justice en moins.

Fondateur du Cercle [algérianiste], aux côtés de Maurice Calmein et de cinq autres jeunes gens, en 1973 à Limoges, je tiens à dire que je suis fier de votre action. Votre site est remarquable. Vous continuez, avec éclat, une œuvre qui ne doit pas disparaître car elle est le témoignage de l'existence d'un peuple qui a aimé et sa Terre natale et sa Patrie jusqu'à l'ultime sacrifice. Les Pieds Noirs ont été victimes d'un génocide, au sens propre du terme. L'exil des survivants n'a pas entamé leur mémoire. Merci pour les générations passées. Merci pour ma génération. Continuez et dites à vos enfants qu'ils n'ont pas à rougir de leurs origines, tout en restant modestes. La noblesse de l'âme et celle du cœur n'ont nul besoin de s'imposer, elles brillent naturellement<sup>21</sup>.

Or, à la grande déception des algérianistes modernes, si l'autodétermination du peuple algérien a effectivement eu lieu en 1962, elle ne ressemblait pas nécessairement à celle imaginée et conceptualisée par Randau. Puisque ce dernier a rêvé d'une Algérie à la colonne vertébrale hybride (tout à la fois colonisée et émancipée), sa nièce récuse cette autodétermination au seul profit des « indigènes » et arrachée par la voie des armes dont la communauté *pied-noir*, à laquelle elle appartient, avait, selon elle, fait les frais. L'avènement inouï de l'indépendance algérienne est par conséquent perçu par la communauté des *rapatriés* comme une grande injustice. S'estimant trahis par la France qu'ils disent avoir pourtant toujours loyalement servie, ceux-ci s'étaient ôté d'eux-mêmes la possibilité d'appartenir à jamais à la nouvelle nation algérienne du fait même de cette loyauté indéfectible et unilatérale à l'égard de l'ancienne puissance coloniale. Et en dépit de leur rapatriement vers la France, les algérianistes (qui ne peuvent plus décemment se faire appeler Algériens) se sont délibérément mis dans une curieuse situation d'apatrides. Il s'en suit que continuer à s'appeler « algérianistes » forçant corrélativement le trait de perte des repères identitaires, revient à exhumer le discours des éternelles doléances adressées aux uns comme aux autres. La définition largement admise de « pays » géographiquement délimité par des frontières et des corps constitués les déboute du droit de se dire « Algériens » puisqu'il y a désormais un pays dont les habitants s'appellent « Algériens » et qu'il n'y a plus de place pour une Algérie-bis, une Algérie algérianiste en somme. Ces groupuscules, pour adresser leur requête, ne peuvent pas beaucoup mieux faire en se tournant vers la France pour lui réclamer de changer de nom. Un tel débat peut paraître dérisoire pour quiconque ne prendrait pas assez en compte le fait qu'il participe du « conflit définitionnel » des groupes et des nations. Or, il nous apparaît important de le prendre en considération du fait même qu'il oblige, dans une certaine mesure, à restituer au concept moderne de « nation » toute sa complexité. Par ce propos, nous entendons bien moins aller sur le terrain des Algérianistes contemporains et considérer avec sérieux la lancinante revendication de leur « patrie perdue »<sup>22</sup>(celle-là même qui fait mine d'oublier l'existence naguère d'un peuple autochtone dépossédé de sa terre et de sa dignité) que de souligner les limites d'une conception étatique, c'est-à-dire celle qui se conçoit par décret, d'une *communauté nationale*. Si l'idée de « patrie » se conçoit dans la bouche des Algérianistes comme une appartenance à la France par raccroc, celle de « nation » est d'autant plus posée en termes de positionnement idéologique : peut-on objectivement

<sup>21</sup>Cette déclaration est consultable sur à peu près tous les sites internet qui sont dédiés à ce néo-algérianisme.

<sup>22</sup>Ceux-ci n'ont à l'évidence pas besoin de nous, eux qui se sont dotés de nombreuses instances (cercle algérianiste fondé en 1973 suivi d'une revue *l'Algérianiste* (1975) et décliné sous une myriade de « cercles locaux » disséminés à travers toute la France jusqu'à Nouméa en Nouvelle-Calédonie.



construire une nation sur un butin colonial ? Les populations multi-ethniques et originaires de différents pays du pourtour méditerranéen tant célébrées dans les cercles algérienistes peuvent-elles s'agréger et se fondre dans le moule d'une nation (la France en Algérie) qui a, en tout état de cause, miné par ses empires jusqu'à l'idée même de nation ? Ce qu'en réalité la France coloniale a toujours tenté de faire sans complètement le réussir (le jacobinisme et l'assimilation<sup>23</sup>), l'algérieniste voudrait le réaliser en se servant de ce qu'il espère être les ruines de l'idée d'empire mais en même temps dans le déni total de « l'indigène » qui, lui, n'a pas droit au chapitre. D'une formule, nous dirions que l'algérieniste essaiera de bâtir une sorte de communauté nationale algérienne curieusement à la fois avec la France et contre elle. Dans « Droit de cité », Étienne Balibar pose, au-delà des corps constitués et des frontières-entités institutionnelles entre l'Algérie et la France, la question plus épineuse de leur confrontation, transgression permanentes par la réalité des échanges et des antagonismes.

À cause de ce qui se passe actuellement [décennie meurtrière 1990-2000] en Algérie, on se demande ce qu'a été l'Histoire de l'Algérie « avant et après la France », « avant et après l'indépendance », mais on devrait se demander tout autant ce qu'a été l'histoire du peuple français et de l'État en France - « avant et après l'Algérie » - car la France d'aujourd'hui s'est faite (et sans doute se fait toujours) en Algérie avec et contre elle. Ces questions sans réponse simple, peut-être sommes-nous en train de les poser pour la première fois. On peut y voir le retour d'un certain refoulé. (Balibar, 1998 : 73-74)

La notion de « refoulé » englobe à notre sens la parenthèse de l'agitation identitaire que le courant algérieniste dans les années 20 (sous l'impulsion de Randau) a pour la première fois posée dans les mêmes termes brûlants que ceux d'aujourd'hui. Balibar continue en s'interrogeant sur ce curieux concept de « nation » qui, sous-entend-il, ne va pas nécessairement de soi du fait même de l'unanimité automatique qu'il suscite autour de lui.

Que nous apprend donc l'Histoire de l'Algérie et de la France, le rapport singulier des entités que désignent ces noms, sur le concept de « nation », ses usages et ses limites ? En écrivant pour fixer les idées « Algérie, France : une ou deux nations ? », je n'ai voulu d'abord que faire entendre un élément de vérité hypothétique, celui qui réside dans les scissions violentes de l'appartenance et qui hante les formulations meurtrières comme celle de « parti français » (*Hezb França*) en Algérie ou d'« invasion maghrébine » en France. Il ne s'agit pas tant de se demander si ces deux nations n'en font qu'une ou en font réellement deux, que de se demander si chacune est elle-même « une » ou « deux » - ce qui vaut aussi bien pour la France que pour l'Algérie. (*Ibid* : 75)

C'est sans doute parce que les Algérienistes savent qu'ils ont définitivement perdu tout espoir de reconquérir leur *patrie algérienne* que celle-ci leur apparaît sous la forme d'un mythe<sup>24</sup>. Un mythe vivace qu'il faut entretenir dans les sphères mémorielles collectives à défaut de l'enraciner dans une quelconque réalité objectivable. L'algérienisme de

<sup>23</sup>Les Algérienistes eux-mêmes ont toujours cherché à s'émanciper de la France. Il suffit de lire leur littérature à travers notamment l'un de leurs chefs de file, Robert Randau (voir les références bibliographiques en fin d'article.)

<sup>24</sup>Pour se rendre compte combien la blessure de la perte de l'Algérie est toujours aussi vive, il suffit de se rendre sur certains sites internet. Des visites touristiques *virtuelles* y sont proposées aux amateurs de voyages dans le passé ; images refroidies par le temps, comme momifiées mais qui invitent à consommer rétroactivement *du rêve algérien*. L'algérieniste a donc délibérément décidé de ressasser les mêmes images qui finissent par faire du passé colonial sublimé une pathologie cancérigène dont il est sans doute très difficile de guérir.

Robert Randau s'est défini en 1920 comme un laboratoire scientifique sur la réalité algérienne ; il est aujourd'hui en 2020 devenu une chimère. De projet fondateur d'une certaine *intercompréhension algérienne* (Jean Pomier), le roman algérianiste s'est transformé aujourd'hui en exutoire. Peut-être que ses promoteurs ont-ils tout simplement du mal à réaliser que ce n'était que *du roman*. C'est le cas de ce deuxième roman « *Et le sirocco emportera nos larmes* » de Daniel Saint-Hamont qu'à présent nous proposons de soumettre à l'analyse et où le parfum de l'Algérie du temps des colonies fleure bon la nostalgie.

#### IV-Du syndrome de l'Algérie française

Nous posons que ce texte, qui se veut roman, ne démentira pas cette *frontière non entière* entre l'Algérie et la France évoquée par Balibar ni la survivance de la figure impériale de l'ancienne nation coloniale. Voici de quelle manière il commence : « C'est d'une Oran encore française que nous étions partis [...] c'est ailleurs que nous revenions » (Saint-Hamont, 2012: 43). Un demi-siècle après l'indépendance de l'Algérie, il est ainsi encore et toujours question de cet innommable "ailleurs", sourde et lancinante ruminant de ceux que l'on a désignés sous le nom quelque peu ambigu de "rapatriés d'Algérie". Daniel Saint-Hamont renoue dans *Et le sirocco emportera nos larmes* avec les personnages de son premier roman *Le coup du Sirocco* leur faisant faire cette fois-ci le chemin inverse du retour au pays natal. Un groupe d'anciens d'Algérie décide en effet, après une cinquantaine d'années, d'y retourner pour la première fois. Ce voyage de déracinés, ils l'ont porté en eux, mûri dans leurs rêves, retardé d'année en année puis vint finalement le grand jour. Ils pourront enfin mourir en paix puisqu'ils auront foulé le sol natal une dernière fois. Mais du "nulli concedo" à l'endroit de tous les protagonistes (Juifs, Musulmans et Chrétiens) et du vœu de réconciliation affiché en 4<sup>e</sup> de couverture, ne semble surnager que la trame d'un sous-texte idéologique dont la volonté de discréditer la société algérienne actuelle dans ses fondements n'a d'égale que la métaphore filée sur la grandeur (supposée) de ce pays sous le règne français. Tel semble immuable l'hymne adressé à *l'Algérie française* dont la perte est incommensurable.

Une fois sur place, le narrateur intra-diégétique s'indigne très vite des arbres « plus jamais taillés depuis 1962 » (*Ibid* : 54). Il s'emporte « Si le mot crève-cœur a un sens, il ne saurait mieux s'appliquer qu'au triste aspect des campagnes » (*Ibid* : 53) pour entamer ensuite, sans jamais le lâcher, un sinistre inventaire de factotum de tout ce qui va mal ou ne va plus depuis la dernière fois, c'est-à-dire depuis 1962. Comme un écho à la phrase de Marie Cardinale mise en exergue : « Je ressens toujours le même mal, la même douleur, là au profond de moi, je suis amputé de ma terre. C'est une douleur vive et obstinée qui ne cessera jamais, car on ne peut séparer la terre du cœur », les descriptions faites de l'Algérie se font depuis un avion, un autobus, un taxi, etc. Si bien qu'apparaissent mobilisées toute l'attention et toute l'émotion vis-à-vis de la terre qui défile devant les yeux. Dès lors, le procédé devient imparable : c'est le cœur meurtri qui parle et il faut lui pardonner ses excès puisqu'aussi bien on ne peut aimer que dans l'excès. Chacun pouvant apprécier l'assourdissant silence qui entoure la question de l'expropriation de ces terres « jalousement » (*Ibid* : 53) protégées par les colons dont les autochtones ont été les victimes. Quant à l'incurable « oisiveté » du peuple algérien,

c'est là une thèse chère aux orientalistes puis à leurs successeurs colonialistes qui voyaient la rationalité industrielle de l'Européen inversement proportionnelle à la  *paresse*  légendaire de l'Oriental. L'un des personnages emblématiques de cette saga pied-noir, Paul Labrousse, ne cessait de s'écrier : « Ils [entendons les Arabes] aimaient travailler la terre ! En tout cas quand on était là ! » (*Ibid* : 54). Ou encore cette remarque sur les cimetières européens laissés à l'abandon dénotant « des mœurs de sauvages » (*Ibid*: 118). Le couplet sur le sauvage et le civilisé semble indémodable. Certes, il s'en trouve toujours un personnage ou deux pour faire illusion sur l'égalité de traitement. Pour untel demeure « la certitude que, quoi qu'il arrive, il y aurait toujours quelqu'un en-dessous de nous : l'Arabe ! » (*Ibid* : 126).

Or de telles positions, distillées à l'économie - une goutte perdue dans l'océan des 300 pages de panégyrique-, ne pèsent pas bien lourd face à la redoutable machinerie narrative qui consiste à faire entendre une petite musique, véritable antienne de dénigrement systématique de l'Algérie actuelle. Il reste que la figure centrale du roman, pour laquelle seul un nom de code virtuel « Ravailac 29 » (*Ibid* : 24) nous sera communiqué, n'a pas cherché à faire siennes ces mises au point historiques laissées dans la bouche de personnages somme toute secondaires. De même manque-t-elle de courage d'assumer plus franchement d'autres paroles plus catégoriques prêtées à un  *illuminé*  de l'OAS. « Dès 1954, on aurait dû les taper » (*Ibid* : 128).

Mais c'est plus encore sous le mode de la culpabilisation de leurs « hôtes » algériens qu'apparaît le cynisme de la manœuvre. Ainsi en va-t-il du guide algérien, Kader, qui se croit constamment obligé de s'auto-flageller pour agréer cette société de septuagénaires soudain revêtus du costume colonial. Tout ce qui va de travers est de la faute « de l'abruti de Boumediène » (*Ibid* : 55). Quoi penser de ce jeune dans la bouche duquel sont mis des propos incongrus ? « L'Algérie, c'était mieux à votre époque ! » (*Ibid* : 39).

En somme, de réconciliation promise, il n'en reste que le vœu pieux tant la théorie de l'Autre et du Même qui a prévalu tout au long de ce séjour. De sorte qu'in fine seul  *le monologue pied-noir*  gouvernera toute l'énonciation, comme jadis, le monologue colonial saturant tout l'espace de l'énonciation en Algérie. Pas un seul échange, pas une véritable rencontre avec les Algériens d'aujourd'hui ne semblaient avoir été dans les intentions de ce collectif « Algérie française » (l'expression clôturera le roman) venu dialoguer avec des façades de maisons, des noms de rues européens depuis longtemps effacés des plaques signalétiques, et avec des cimetières plutôt qu'avec des êtres vivants. Ces derniers, d'ailleurs, sont absents de cette béance qui renoue une fois encore avec le roman colonial dans la trame duquel l'Arabe sans nom a toujours été néantisé du fait de la  *mauvaise conscience*  - pour paraphraser Sartre - qu'il pouvait faire peser sur celui qui eut préféré qu'il n'existât pas. Cet enchâssement du présent dans le passé, ce ressourcement davantage fantasmé que véritablement vécu, s'avère être celui d'un énième récit d'une plaie qui ne parvient pas à se cicatrifier. C'est ainsi que le sirocco, conçu comme le lieu de la catharsis pour la communauté pied-noir et mis en exergue jusque dans le titre de l'ouvrage de Saint-Hamont, se mue en brouillage des lignes. Les poussières qu'il charrie sont là pour rappeler qu'il a aussi vocation à altérer la vue.

Ce roman nous apprend qu'en dépit du désir d'une *Algérie française* en 2012 sommeillant en chacun de ces nostalgiques des glorieuses heures coloniales et au-delà de cette anamnèse par-dessus un demi-siècle d'indépendance algérienne, il y a cette terre qui constitue l'indéfectible lien (pour le meilleur comme pour le pire) entre les deux « communautés », naguère adversaires voire ennemies. D'où, là encore, l'on peut oser cette expression populaire « Je t'aime, moi non plus » pour caractériser cet inénarrable rapprochement/séparation, ou inclusion/exclusion propres aux deux pays. En témoigne, si besoin était, ce premier roman d'Azouz Begag, commis au plus fort de la montée nationaliste et xénophobe du Front National visant particulièrement la communauté maghrébine en France.

### V-Rejet et intégration dans *Le gone du chaâba*

Ce n'est pas pour atténuer ce constat d'amour/haine que nous considérerons plus brièvement cette partie que nous avons intitulée « Rejet et intégration » à l'aide du premier roman d'Azouz Begag, *Le gone du chaâba*. Celui-ci posait déjà au milieu des années 1980 cette question de l'identité et de l'intégration. Nous étions au cœur du tournant de la rigueur économique du pouvoir socialiste sous la présidence de François Mitterrand, et du premier désenchantement de la gauche au pouvoir avec en prime l'essor sans précédent du *Front National* de Jean-Marie Le Pen auréolé de ses victoires aux élections européennes de 84. Ce roman autobiographique est aussi d'une certaine façon celui qui vient revitaliser le mouvement pour l'égalité et contre le racisme avec comme point d'orgue la fameuse « marche des beurs ». Notons que c'est précisément à Lyon, la ville natale d'Azouz Begag, que cette marche vers la capitale a réussi à dépasser les 1000 participants. Dans un tel contexte de remise en cause du pacte républicain par la virulence du discours extrémiste à l'égard de tout ce qui n'est pas « français », *Le gone du chaâba* vient poser une double exigence : celle d'un constat d'échec *déjà* des politiques d'intégration successives mais également de l'espoir de réussite par l'école républicaine (la fameuse méritocratie). Dans les faits, il s'est avéré que la deuxième n'a pas réussi à supplanter la première pour peu que l'on considère le faible taux des élèves *issus de l'immigration* maghrébine et subsaharienne qui sont effectivement parvenus à réussir grâce à l'école et s'éviter par la même le repli communautaire dont chacun s'est accordé paresseusement à dire qu'il a gangréné ces populations, sans apporter le moindre éclairage sur les causes d'un tel enclavement.

Dès le paratexte se signale la volonté de l'auteur de brouiller en quelque sorte les codes d'appartenance sociolinguistiques. Dans le titre, on y remarque ce *compositisme* lexical ; sorte de *Code Meshing* dont l'hybridation frappe par son caractère inédit. En effet, ni le mot « gone » ni celui de « chaâba » ne semblent relever à proprement parler d'un usage commun de la langue française. L'un, *le gone* (enfant des rues), renvoie à une localisation spatiale très précise : Lyon. Et l'autre, *chaâba* (assemblée ou tribu), déborde carrément le cadre référentiel hexagonal pour évoquer une autre réalité linguistique puisqu'il s'agit d'un mot de langue arabe et qui appartient donc à une autre sphère linguistique et géographique. Par conséquent, nous avons affaire ici à une véritable mise en abyme : le « gone » se situe à la fois à Lyon et en-dehors car s'il est de Lyon, il est également du « chaâba », c'est-à-dire à l'écart de Lyon. On peut ainsi par déduction supposer que s'il est à la périphérie de Lyon dont l'accès lui est interdit du

fait de sa condition socio-ethnique, il l'est par un effet d'entraînement d'autant plus sûrement du reste de la France. C'est là d'ailleurs tout l'enjeu du récit : comment être à la fois dedans et dehors. « Bouge pas, Saïda. On va leur montrer comment les Français s'embrassent » (Begag, 1986 : 19) s'écrie un personnage. « Monsieur, on a aussi besoin d'un chritte et d'une kaïssa !/ - De quoi ??? [dit le maître] les yeux grands ouverts de stupéfaction » (*Ibid* : 87). Ou encore, ce passage de frontière entre ceux qui ne savent pas, les cancre, et qui sont assis aux derniers rangs (les Arabes) et ceux qui savent, les chouchous, et qui sont nécessairement, comme par *nature*, aux premiers rangs (les Français) : « À partir de demain, me suggère monsieur Grand [le maître *humaniste*], vous vous installerez à côté de Marc Laville » (*Ibid* : 79). Cette déclaration du maître à l'endroit de l'Arabe méritant, le petit Azouz, vient cependant ériger une faible ligne de translation, de transbordement des frontières mais qui, dans le même temps, entérine l'échec du système éducatif français à intégrer tous ses usagers indépendamment de leurs origines socioculturelle et ethnique. C'est, en l'espèce, tout le problème de l'exception qui confirmerait la règle. Sartre en son temps considérera dans une allocution célèbre que le colonialisme devait être considéré comme *un système* qui ne saurait être individué. Au reste, le petit Azouz ne s'y trompe pas. Ou plutôt ses camarades se chargeront de le lui rappeler « Ouais, ouais, pourquoi que t'es pas dernier avec nous ? Il [toujours le maître] t'a mis deuxième, toi avec les Français, c'est bien parce que t'es pas un Arabe mais un Gaouri comme eux » (*Ibid* : 106).

Cette identité en fragmentation/supplémentation, comme à *la carte*, se signale de manière récurrente dans le texte : tour à tour le personnage de Zouzou est sommé de se déterminer par rapport « aux siens », à ses camarades de classe juifs, à ses professeurs, à ses parents et *au-delà* par rapport à l'Algérie comme identité lointaine et illusoire. De même qu'en termes onomastiques, les premiers romanciers algériens de la période coloniale (1920) avaient rompu le monologue colonial avec la simple présence de leurs noms arabo-berbères inusités jusqu'alors dans la littérature française où, comme chacun peut s'en douter, tous les colonisés s'appelaient Mohammed, Begag a réussi lui aussi à sa manière ce tour de force. En somme, de ce syncrétisme linguistique inaugural *Gone/chaâba*, on entend sourdre la revendication d'une double appartenance identitaire qui va s'exprimer par un appel à un bilinguisme idiolectal non seulement assumé mais encore amplement revendiqué.

*Le gone du chaâba* est l'aveu d'échec des politiques d'intégration. Azouz Begag, en feignant de raconter son histoire d'enfant du ghetto que l'école a sauvé (la fameuse méritocratie), nous dit au contraire l'amertume qui est la sienne d'avoir en quelque sorte réussi « sur le dos » de sa communauté qui, elle, est restée sur les marges<sup>25</sup>. Écrire ce roman en 1986 n'est que la traduction de cet échec au moment même où la jeunesse d'origine maghrébine décidait de porter son mal-être jusqu'au palais de l'Élysée (*la marche pour l'égalité et contre le racisme*, renommée improprement « la marche des beurs » par la presse française).

En somme, à l'examen de la question aussi bien algéro-algérienne que franco-algérienne, l'identité n'est en définitive pas toujours vécue de manière positive. Elle n'est pas entièrement assumée au sein des États-Nations comme relevant d'une

---

<sup>25</sup>Nous retrouvons là la question de l'acculturation dont les écrivains arabo-berbères du temps de la colonisation avaient à souffrir.



problématique plus complexe que le simple énoncé d'une entité monolithique obéissant à des schèmes de représentation officiels (jacobinisme français d'un côté, centralisme algérien de l'autre). Si le rôle que se donnent les États constitués est celui de forger un récit sur les vertus supposées de l'homogénéité d'un peuple, quitte à l'y conduire à marche forcée, la littérature nous en propose un autre qui convoque la multiplicité des entrées. Azouz Begag et Daniel Saint-Hamont, dans la tradition du roman réaliste, nous invitent à repenser la question des groupes, constamment en butte à la conflictualité qu'induit le rapport de l'État avec les citoyens. À un Henri Lopes, par exemple, chantant les joies de son métissage dans *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois* répond chez Begag et Saint-Hamont la blessure ancienne, quasi originelle, celle d'une identité prisonnière des vicissitudes de l'histoire. Or, cette blessure, loin d'être sidérante, elle peut au contraire se muer en combat et en quête permanente de soi et finalement de l'autre. Elle peut le faire au travers du tracé des limites, certes, mais également en érigeant les passages de l'un à l'autre. Saint-Hamont ne peut organiser dans son roman le retour aux origines des pieds noirs sans le conditionner à l'histoire qui est, entre temps, passée par là. De même qu'on ne saurait reprocher à Begag d'écrire la souffrance des enfants de la deuxième génération d'immigrés maghrébins nés en France du fait de leur exclusion tout en faisant comme si, non satisfaits de ne rien faire contre un tel rejet, la société française devait aussi les accuser de repli communautariste lors même que, de leur point de vue, ils y jouiraient de ce qu'on a appelé les « valeurs-refuge » (la famille, la communauté, la religion). C'est là le principe de la double peine qui semble miner le fameux « vivre ensemble » souhaité par les uns et les autres mais aussi farouchement décrié par les partisans d'un assimilationnisme dont la matrice est résolument aujourd'hui celle de l'un sans l'autre.

### Sources bibliographiques

- AGERON C-R. 1964. *L'histoire de l'Algérie contemporaine*. PUF. Paris.
- ANDERSON B. 1991. *Imagined Communities*. Verso. London.
- ARNAUD M. 1990. *La fleur de l'aloès*. Edition Le regard du monde. Saint-Estève.
- ALIBAR E. 1998. *Droit de Cité. Culture politique en démocratie*. Editions de l'aube. Paris.
- BANCEL N. et al. 2015. *Le grand repli*. La Découverte. Paris.
- BEGAG A. 1986. *Le gone du chaâba*. Points. Paris.
- BEGAG A. 2000. *Le passeport*. Le Seuil. Paris.
- BERTRAND L. 1899. *Le sang des races*. Ollendorff. Paris.
- BOURDIEU P. 2000. *Esquisse d'une théorie de la Pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Le Seuil. Paris.
- DUPIN E. 2017. *La France identitaire*. La Découverte. Paris.
- DROIT R-P. 2007. *Généalogies des barbares*. Odile Jacob. Paris.
- GRAMSCI A. 1983. *Cahiers de prison, tome II, Cahiers 6 à 9*. Gallimard. Paris.
- HARBI M. 2001. *Une vie debout*. Casbah. Alger.
- JORDI J-J. 2002. « Les pieds-noirs constructions identitaires et réinvention des origines ». Dans *Musée national de l'histoire de l'immigration*, 14-25.
- LACHERAF M. 1976. *L'Algérie : nation et société*. SNED. Alger.
- LACHERAF M. 1988. *Écrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société*. EAP. Alger.
- LACHERAF M. 1991. *Littératures de combat*. Bouchene. Alger.
- LAHOUARI A. 1994. *Les intellectuels qu'on assassine*. Cadis. Dourdan.
- LEVINAS E. 2006. *Altérité et transcendance*. Le livre de poche. Paris.
- LOPES H. 2003. *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois*. Gallimard. Paris.
- Naylor P. 2000. *France and Algeria A History of Decolonization and Transformation*. University Press of Florida. Gainesville.
- RANAU R. 1907. *Les colons, roman de la patrie algérienne*. Sansot. Paris.



- RANAU R. 1911. *Les Algérianistes*. Sansot. Paris.
- RANAU, R. 1921. *Cassard le Berbère*. Par : Les Belles Lettres.
- SAINT-HAMONT D. 1978. *Le coup du Sirocco*. Fayard. Paris.
- SAINT-HAMONT D. 2012. *Et le sirocco emportera nos larmes*. Grasset-Fasquelle. Paris.
- SARTRE J-P. 1956. *Le colonialisme est un système*. Les Temps Modernes. Paris.
- SARTRE J-P. 1961. *Les Damnés de la terre* (préface). Maspero. Paris.
- SIBLOT P. 1990. *L'Algérianisme : Fonctions et dysfonctions d'une littérature coloniale*. L'Harmattan. Paris.
- SPAGNETTI J-C. 2003. « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) ». Dans *Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine*, 367-384.
- STORA B. 2001. *La guerre invisible : Algérie, années 90*. Presses de Sciences Po. Paris.
- TOUALBI THAÛLIBI N. 2004. *École, idéologie et droit de l'homme*. Casbah. Alger.
- WATTS R. 2002. « Qu'est-ce qu'un auteur maghrébin ? ». Dans *Expressions Maghrébines*. (1), 59-75.