

L'Algérie du dehors au dedans

Michèle Gendreau-Massaloux

Volume 33, numéro 3, automne 2001

Algérie à plus d'une langue

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501304ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501304ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

L'Algérie du dehors au-dedans

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gendreau-Massaloux, M. (2001). L'Algérie du dehors au dedans. *Études littéraires*, 33(3), 21–27. <https://doi.org/10.7202/501304ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 2001

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>



L'ALGÉRIE DU DEHORS AU DEDANS

Michèle Gendreau-Massaloux

■ Souvent, je ne peux pas parler de l'Algérie ; je ne m'en reconnais pas le droit. Je m'interdis d'Algérie. Quand un soldat algérien écrit :

Je reviens d'un cauchemar qui m'aura définitivement atteint dans ma chair et dans mon esprit ; je reviens de ces nuits où des familles entières sont exterminées en un tournemain, où l'enfer du ciel tremble devant celui des hommes, où les repères s'effacent comme des étincelles dans l'obscurité, tant l'horreur est totale et la douleur absolue ¹,

je peux seulement faire entendre ses mots par ma bouche. Quand le même laisse éclater sa colère, je m'accuse et je comprends sa rage.

Que savez-vous de la guerre, vous qui êtes si bien dans vos tours d'ivoire, et qu'avez-vous fait pour nous qui tous les jours enterrions nos morts et qui veillions au grain toutes les nuits, convaincus que personne ne viendrait compatir à notre douleur ? Rien. Vous n'avez absolument rien fait. Huit années durant, vous avez assisté à une intenable boucherie en spectateurs éblouis, ne tendant la main que pour cueillir nos vies ou nous repousser dans la tourmente à laquelle nous tentions d'échapper ².

Certes les universités et les écoles dans lesquelles nous ne sommes pas toujours « si bien » — ni si bien protégés — qu'il paraît, ne nous ont sans doute pas préparés à la guerre. Et pourtant, en Algérie des professeurs d'université, des étudiants avancés et des chercheurs se relient au monde par les fils des réseaux scientifiques que l'Agence universitaire de la Francophonie fait passer par Alger ou Sétif. Malgré le caractère apparemment dérisoire des activités académiques face à la terreur, nous travaillons à maintenir la possibilité de passerelles ouvertes pour les professeurs et les chercheurs algériens. Dans nos réseaux scientifiques consacrés à la langue, par exemple, des Algériens ont pu s'inscrire : nous comptons trois établissements rattachés au réseau « Étude du français en Francophonie » ; le *Vocabulaire des particularités lexicales du français en Algérie* est actuellement sous presse. Plusieurs grandes universités algériennes sont membres titulaires de notre

1 Yasmina Khadra, *Le monde*, mardi 13 mars 2001.

2 *Id.*

association : Alger, Batna, Bejaïa, Constantine, Oran, Oum El Bouaghi, Sétif³. Les contacts se multiplient et doivent avoir pour effet, outre l'éventuelle désignation d'un ou d'une correspondant[e], l'ouverture — dans un délai que je ne peux prévoir — d'un Centre d'Accès à l'Information scientifique dans une université algérienne.

La com-passion que je porte en moi n'a pour source ni la « nostalgie » de Jacques Derrida, ni ce qu'Hélène Cixous appelle son « algériance », ces stigmates précis qu'elle nomme « dates de Pâques, passations, expulsions, naturalisations, décitoyennisations, exinclusions, mise à l'index, à la porte, dates de guerres, de colonisation, incorporation, assimilation assimilation, indigè / ne / stion⁴ ».

Souvent je ne peux pas parler de l'Algérie, mais je ne peux pas ne pas être avec l'Algérie, ou plutôt avec les Algériens qui au cœur du pays sanglant luttent pour que la vie existe et l'emporte. Interdite d'Algérie, je suis tous les jours par la pensée en Algérie qui m'interdit, pour laisser dire et faire entendre.

Les voix auxquelles je réponds et que je noue à d'autres voix d'ailleurs parlent en français, avec cet avantage sur moi qu'elles parlent aussi en arabe, et que la langue française, qui de leur fait appelle visiblement la traduction, en ressort plus vivement offerte à cette opération d'ex-appropriation qui affronte l'altérité⁵. La découverte de l'autre s'opère parfois comme une conquête de l'autre ; elle pose en tout cas ce que l'on peut appeler « la question de l'autre⁶ ». Un acte, celui de traduire, me semble être au cœur de cette problématique : il est à la fois, en effet, appropriation et expropriation, « ex-appropriation », donc ; il réalise le désir de faire sien le texte de l'autre, et de l'en évincer, comme la colonisation fut d'abord la volonté de faire sienne la terre de l'autre, donc de l'en expulser. Il s'approprie et exproprie. Les hommes et les femmes d'Algérie se sont à leur tour appropriés cette langue française dont, par le fait, ils ont exproprié la nation qui les a un jour conquis : le français n'est plus — et c'est très heureux — la seule propriété de la France.

On a dit que la guerre qui se livre en Algérie depuis huit ans est une guerre des langues⁷ ; or la traduction est une des voies qui permettent de trouver une issue au conflit des langues et des cultures. Je voudrais mentionner un moment emblématique de la traduction, sur les rives de la Méditerranée, au temps où les tensions ethniques, religieuses et linguistiques déjà réelles n'empêchaient pas ceux qui parlaient, écrivaient ou rêvaient en plusieurs langues de traduire. Il s'agit de l'Espagne et de la période comprise entre le IX^e et le XII^e siècles. On sait, depuis les travaux conduits par Francisco Márquez Villanueva, la puissance de *l'école des traducteurs tolédans*, ce lieu à partir duquel des érudits arabes et mozarabes, avec l'aide de traducteurs chrétiens, entreprirent de donner accès aux textes hindous, perses, coptes, grecs, et

3 Centre universitaire Larbi Ben-M'Hidi d'Oum-El-Bouaghi, Université Abderrahmane de Mira, Université d'Alger, Université de Batna, Université des sciences et de la technologie d'Oran, Université d'Oran Es-Senia, Université Ferhat Abbas, Université Mentouri de Constantine.

4 Hélène Cixous, *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, 2001, p. 12.

5 La traduction devient alors la lecture même, « là où celle-ci ne se précipite pas, au-delà de la trace, vers l'effacement du corps et la méconnaissance de la marque » (Jacques Derrida, « Fidélité à plus d'un », 1998, p. 253).

6 Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, 1982.

7 Slimane Benaïssa : « La guerre algérienne aujourd'hui trouve, en grande partie, son explication dans une guerre de langues avides de conquérir leur espace culturel, plus que dans une guerre de religions car, en dernière analyse, l'intégrisme a opposé à la civilisation écrite du monde occidental, l'écrit divin » (« L'arabofrancophonie, une réalité, un projet », 2001, p. 11).

surtout de diffuser le savoir d'Isidore de Séville dans le monde islamique en le faisant passer du latin à l'arabe, langue de la philosophie. La cohabitation de trois religions prend alors le visage d'une herméneutique des langues, qui établit une véritable interpénétration entre l'Orient et l'Occident. Mozarabes, Juifs et Arabes participent à l'édification d'une culture brillante, où l'attention des traducteurs se tourne aussi bien vers la métaphysique, l'astronomie et l'astrologie que vers les sciences du corps et de la nature.

Mais la traduction ne permet pas seulement l'échange des cultures qui, en elle, ne viserait que le sens qu'elle transmet. Elle est aussi un rapport de langue à langue⁸ : elle révèle que le sens n'est pas la totalité de ce qui se transmet, puisque la traduction n'entretient qu'un rapport fugace avec lui. Dans cette optique, la traduction ne saurait être considérée comme un simple truchement⁹, une substitution ni une restitution, une version plus ou moins dégradée de l'original. Au contraire, elle est appelée par l'original qui demande à être transformé pour survivre, cette plasticité de l'original s'expliquant par le fait qu'il est fait de langue et que cette langue vit. La traduction, mue par un vouloir-dire, ne fait que révéler une instabilité essentielle, une incomplétude de l'original, notamment dans ce qu'il vise, qui n'est pas en lui mais à son horizon. La traduction parle du rapport entre les langues ; elle est une manière pour ainsi dire provisoire de se mesurer à ce qui rend les langues étrangères l'une à l'autre. Elle ne saurait viser que ce qu'elle laisse à désirer : l'incomplétude, la fragmentation aussi bien de la traduction que de l'original, en tant que tous deux appellent la complémentarité.

Que veut alors dire cet être-avec, dans cette expérience de com-passion ? Je rattacherai volontiers l'emploi que je fais ici de cette expression au très beau texte de Hachem Foda placé en exergue de la rencontre de Rabat avec Jacques Derrida, *Idiomes, nationalités, déconstructions*. À propos d'une certaine expérience du « lien social » dans la pensée arabo-musulmane médiévale, il montre comment on peut être à la fois en compagnie, avec, et seul, sans compagnon. Dans ce nouveau type de rapport qui est à la fois celui du rapport à tout autre, à la fois proche et infiniment autre, et celui du rapport à Dieu, ce sont la lecture et la prière qui rendent possible cet « être, avec-l'autre sans l'être ou sans l'autre ».

Dans l'expérience mystique, ce que disent, par exemple, pour m'en tenir au territoire littéraire que je connais le moins mal, les textes de Teresa de Ávila, c'est cet appel qui ne vise pas le sens, mais ce qu'il laisse à désirer ; Teresa se dit incapable de peindre ni de représenter (de *traduire*) la lumière ni aucun des objets de ses visions, parce que tous les sens en jouissent avec une telle intensité qu'il vaut mieux n'en rien dire : elle fait allusion à une douloureuse écriture de l'indicible. De même que dans la traduction, elle renonce à livrer une substitution de l'original ; elle en dit la souffrance, et c'est cette « demande » qu'exprime l'expérience mystique. L'appropriation devient possession, elle n'est plus seulement matérielle, mais sexuelle et spirituelle : une possession du corps et de l'esprit, comme la traduction du corps de la langue et de l'esprit de la langue.

8 Je me réfère aux analyses d'Antoine Berman dans *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, 1984 et de Walter Benjamin commenté par Peter Szendy dans *Écoute. Une histoire de nos oreilles*, 2001, p. 63-74.

9 J'emploie à dessein un terme d'origine arabe qui évoque l'interprète, le traducteur (*tourdjouman*).

Aujourd'hui, ce sont deux types de discours sur l'Algérie que j'éprouve et que je voudrais, pour vous, lire ou tenter de décrire, parce qu'ils composent et affectent mon être-avec.

Le premier, c'est le dévoilement, récent et méticuleux, sous la forme d'un récit, de plusieurs facettes de l'horreur meurtrière ; horreur actuelle de l'assassinat prémédité, d'une part, qu'apporte à Paris un général ; horreur plus ancienne, d'autre part, de la torture détaillée, revendiquée avec une insoutenable bonne conscience par un autre général — Aussarhess — lequel est soutenu sans doute par le sentiment que son âge et l'état des lois lui assurent une certaine impunité. Les deux participent de cette circulation mondiale qui sous forme d'aveux, d'excuses, liés ou non au repentir, donnent depuis quelques années un tour nouveau à la figure antique du pardon. Je renvoie sur ce thème à l'entretien de Jacques Derrida avec Michel Wieviorka, « Le siècle et le pardon », publié récemment avec *Foi et savoir*¹⁰ :

[...] la dimension même du pardon tend à s'effacer au cours de cette mondialisation, et avec elle toute mesure, trouve limite conceptuelle.

[...]

La prolifération de ces scènes de repentir et de « pardon » demandé signifie sans doute une *urgence universelle* de la mémoire : *il faut* se tourner vers le passé ; et cet acte de mémoire, d'autoaccusation, de « repentance », de comparution, *il faut* le porter à la fois au-delà de l'instance juridique et de l'instance État-nation.

L'argumentation serrée de Jacques Derrida montre, successivement, que le concept de « crime contre l'humanité » reste à l'horizon de toute la géopolitique du pardon ; que la « mondialisation » du pardon ressemble à une immense scène de confession en cours, et que le concept de « crime contre l'humanité » se justifie par une sacralité de l'humain qui trouve son sens dans la mémoire abrahamique des religions du Livre ; que ce langage, qui s'impose aujourd'hui à des cultures qui ne sont à l'origine ni européennes ni « bibliques », par exemple au Japon, tend, dans le champ du monde politique, à produire une réconciliation qui suppose une normalisation ; que le pardon, s'il existe, ne peut concerner que l'impardonnable, et qu'il est inique de s'abriter derrière la « comédie » du pardon pour brûler l'étape du droit¹¹.

J'en tire deux conséquences. La première est qu'un processus de réconciliation, quels qu'en soient l'urgence et les effets, ne peut se substituer à la nécessaire justice rendue pour chacun des crimes commis contre l'humanité.

La seconde est que cette justice ne saurait apporter le pardon, lequel ne s'impose pas, ne se décrète pas ; peut-être même est-il indécent de le demander. Et l'Algérie est sans doute le lieu du monde où, si le pardon ne peut se produire

10 Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », dans *Foi et savoir*, 2001.

11 Jacques Derrida, *Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida [...]*, 1998, p. 124 : « En Algérie aujourd'hui, malgré la douleur infinie des victimes et le tort irréparable, dont elles souffrent à jamais, on peut penser, certes, que la survie du pays, de la société et de l'État passe par le processus de réconciliation annoncé. On peut de ce point de vue "comprendre" qu'un vote ait approuvé la politique promise par Bouteflika. Mais je crois inapproprié le mot de "pardon" qui fut prononcé, à cette occasion, en particulier par le chef de l'État algérien. Je le trouve injuste à la fois par respect pour les victimes de crimes atroces (aucun chef d'État n'a le droit de pardonner à leur place) et par respect pour le sens de ce mot, pour l'inconditionnalité non négociable, anéconomique, a-politique et non stratégique qu'il prescrit. »

que lorsqu'il y a de l'impardonnable, la question du pardon s'inscrit le plus difficilement et sans fin prévisible.

Mais il existe aujourd'hui, de l'Algérie, un autre discours que celui qui décrit l'inhumanité du massacre, de la torture, de l'assassinat. L'écriture, par tous ceux qui la pratiquent et pour ceux qui, la lisant, en éprouvent l'invention et s'en émerveillent, témoigne de la vie au milieu de la mort. Cette écriture-là, qui nous rassemble aujourd'hui, se tient sur la mort qui rôde, mais elle n'est pas résignée, elle hurle son désir de paix. Un des motifs de cette écriture, qui m'a depuis quelque temps frappée, est celui du sourire.

Ce sourire, c'était déjà celui auquel, en 1957, Jean Pelegri, selon ses propres mots, servait de *kateb*, d'écrivain public. Il lui est venu avec les phrases d'une vieille femme algérienne, en qui il a reconnu tout un peuple :

Quand Dieu te donne un fils
Ce n'est pas pour l'enterrer
Mais tu dois sourire, m'sieur Jean
Le sourire c'est pour les vieilles
C'est leur voile de mariée
... Il faut sourire, m'sieur Jean
C'est mon voile de mariée
Mais si tu marches dans un jardin
Pense à moi, m'sieur Jean
Pense à ta vieille Fatima
Elle a soigné ton enfant
Le sien elle ne l'avait plus
... Pense à moi et puis souris... ¹²

C'est celui que retient Assia Djebar quand elle évoque la *derra*, en langue arabe, la nouvelle épouse, mais aussi la blessure :

La seconde épouse qui apparaît de l'autre côté de la couche n'est-elle pas semblable à la première, quasiment une partie d'elle, celle-là même qui n'a pu jouir et vers laquelle l'époux dresse ses bras vengeurs. Sur quoi la première femme sourit, sourire ambigu. [...]

Et l'homme sans lieu se transporte chaque nuit de couche en couche, ce chassé-croisé rythmant sa vie de mâle, de vingt ans à soixante, ou à soixante-dix. Ainsi la deuxième épouse sourira furtivement à l'apparition de la troisième, et à son tour celle-ci esquissera le même sourire apparent à l'arrivée de la quatrième ¹³.

C'est à Pascal Quignard que j'ai emprunté une lecture de ce sourire, une lecture du baroque et de la mort, lecture, pour moi, du sourire de l'Algérie :

L'aimant fait venir à lui spontanément les minuscules débris de fer, de cobalt ou de chrome. L'aimant est comme le sourire de la mère. Le sourire de la mère entraîne sur le champ l'imitation d'un retroussis de lèvres sur la face de l'enfant. Le sourire de la mère est comme la peur ; dans la peur la contagion s'appelle panique. Nous sommes tous, dès le surgissement, avant le surgissement, dès la plus extrême enfance, avant la naissance elle-même, totalement mimétiques, aussi reproducteurs que nos mères l'ont été pour nous faire. Nous sommes tous totalement paniqués. La musique est comme le sourire panique. Toute vibration qui approche le battement du cœur et le rythme du souffle entraîne une même contraction, aussi involontaire,

12 Jean Pelegri, « Les paroles de la rose », 1990, p. 357.

13 Assia Djebar, *Ombre sultane*, 1987, p. 100.

aussi irrésistible, aussi panique. Le sourire, qui découvre les dents chez les tigres, les hyènes et les hommes, est un relief de panique. Nous sommes tous sans résistance à l'égard de la panique (la pierre panique, le sourire de la mère magnétique, le pôle panique, la boussole mentale. Nous sommes tous ces fragments, ces contractures à l'égard de la « pierre bleuâtre », à l'égard de la concupiscence, à l'égard de l'épouvante violente, à l'égard de la mort) ¹⁴.

Mon désir d'Algérie passe par tous ceux qui, sans le savoir ou le sachant, parlent de ce sourire et je voudrais pour terminer vous convier à une autre de mes images de l'Algérie, liée à l'Andalousie médiévale qui m'a conduite, il y a longtemps, jusqu'à l'Algérie. Cette image est musicale ; elle passe par un ensemble populaire, par un chœur et une voix d'enfants que j'imagine souriants, et par trois solistes dont les voix se succèdent et se mêlent, pour louer le Très-Haut en hébreu, en grec et en arabe. Jessica M'Sihid est l'enfant, Ariel Stzantman chante en hébreu, Haroun Teboul en arabe, Catherine Braslavsky en grec — le titre : « Enfants d'Abraham ».

14 Pascal Quignard, *La haine de la musique*, 1997, p. 53.

Références

- BENAISSA, Slimane, « L'arabofrancophonie, une réalité, un projet », dans *Actes du séminaire du 7 février 2001*, Institut du Monde arabe, Paris, Haut Conseil de la francophonie, 2001, p. 7-13 et 25-41.
- BERMAN, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard (Essais), 1984.
- CIXOUS, Hélène, *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Paris, Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques, « Fidélité à plus d'un », *Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions, Intersignes*, n° 13 (automne 1998), p. 221-265.
- — —, *Foi et savoir*, Paris, Éditions du Seuil (Essais), 2001.
- DJEBAR, Assia, *Ombre sultane*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1987.
- PELEGRI, Jean, « Les paroles de la rose », dans *Umanesimo e « mediterraneità » di Emmanuel Roblès*, Palumbo, 1990.
- QUIGNARD, Pascal, *La haine de la musique*, Paris, Gallimard (Folio), 1997.
- SZENDY, Peter, *Écoute. Une histoire de nos oreilles*, Paris, Éditions de Minuit (Paradoxe), 2001.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.