

DE LA VIOLENCE DANS LA RAGE AUX TRIPES
DE MUSTAPHA TLILI

DE LA VIOLENCE DANS *LA RAGE AUX TRIPES* DE MUSTAPHA TLILI

DE

CALLIXTE KAYIRANGA, B.A. Ès Arts, Université Laval
B.Éd., Université d'Ottawa

THÈSE PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
EN VUE DE L'OBTENTION DE LA
MAÎTRISE ÈS ARTS

MCMASTER UNIVERSITY

© CALLIXTE KAYIRANGA,
SEPTEMBRE 2006

MASTER OF ARTS (2006)
DEPARTMENT OF FRENCH

MCMASTER UNIVERSITY
HAMILTON, ONTARIO

TITLE: DE LA VIOLENCE DANS *LA RAGE AUX TRIPES* DE
MUSTAPHA TLILI

AUTHOR: CALLIXTE KAYIRANGA

SUPERVISOR: DR. SUZANNE CROSTA

NUMBER OF PAGES: 76, v

RÉSUMÉ

Cette thèse présente une analyse du thème de la violence dans le livre du Mustapha Tlili intitulé *La Rage aux tripes*.

Les personnages de ce livre nous conduisent dans un univers de violence de la colonisation et de la décolonisation, ainsi que les conséquences douloureuses, résultats d'une humiliation refoulée.

Notre but est donc de relever les formes et les représentations de cette violence et de là, analyser le discours de la violence qui se veut, à notre humble avis, être l'apologie de la libération de l'humiliation subie par le peuple colonisé ou le peuple asservi pendant toute la période d'esclavage.

Cette étude sera conclue par une tentative de penser une nouvelle anthropologie humaine de la non-violence comme une alternative possible pour l'affranchissement de l'humiliation.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer notre grande reconnaissance pour Dr. Suzanne Crosta, directrice de cette thèse pour son soutien et ses conseils très judicieux. Notre reconnaissance s'adresse également à Dr. Michael Kliffer et Dr. Muriel Walker pour avoir consacré leur temps à la lecture attentive et à la critique combien édifiante de ce document.

Nos remerciements s'adressent également aux professeurs Dr. Maroussia Ahmed, à Dr. Dominique Lepicq pour leurs appréciables encouragements.

En dernier ressort, je m'en voudrais si j'oubliais la contribution des membres de ma famille à l'élaboration de ce document. Leur support moral et matériel n'a pas de prix.

Je remercie enfin ceux et celles qui ont contribué de près ou de loin à façonner ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	Mustapha Tlili et réception critique de son œuvre	1
	Mustapha Tlili et la notion machiavélique du pouvoir	13
CHAPITRE I:	Contexte socio-politique et historique de l'Algérie des indépendances	15
	L'Émir Khaleb et le nationalisme algérien	17
	La Guerre d'Algérie et l'humiliation d'un peuple	20
CHAPITRE II:	Formes et représentations de la violence	24
	Définition de la violence	24
	Formes de violence et ses représentations dans le livre	25
CHAPITRE III:	Le discours de La violence	40
	Définition de l'humiliation	41
	L'Humiliation dans <i>la Rage aux tripes</i>	42
	Les Alternatives de la libération de l'humiliation	55
	Stratégie de la non-violence	55
	Option pour la haine totale et bataille pour la juste cause	56
CONCLUSION:	Pour une nouvelle Anthropologie de l'humanité: la non-violence?	64
BIBLIOGRAPHIE:	Œuvres de Mustapha Tlili	72
	Œuvres Critiques sur Mustapha Tlili	72
	Revue et journaux	73
	Autres Lectures	73

INTRODUCTION

Mustapha Tlili est " un auteur discret dont on parle peu et pourtant son oeuvre romanesque est des plus intéressantes"(Marc Gontard 1996: 226). Né en Tunisie en 1937, il fréquente l'école secondaire en Tunisie, fait ses études universitaires en philosophie à la Sorbonne (Paris), pendant la période fiévreuse de la décolonisation qui a secoué le Maghreb par la guerre d'Algérie tout en saluant l'aube des indépendances du Maroc et de la Tunisie. Attiré par une carrière internationale, il va aux États-Unis où il reçoit un diplôme en Sciences politiques d'United Nations Institute for Training and Research, et travaille aux Nations Unies à New- York de 1967 à 1980, puis retourne vivre à Paris.

Pour ce qui est de son oeuvre romanesque, les critiques sont unanimes pour souligner sa complexité (Mansour M'henni 2002: 129). Cette complexité est due à son éloignement à la fois culturel et géographique qui, par le fait même trace la triple identité de l'auteur, à savoir ses origines maternelle, tunisienne et maghrébine qui constituent le foyer même de son existence, la culture française qui lui prête la langue comme instrument de communication, et la culture américaine qu'il expérimente

et vit au quotidien dans les immondices de Manhattan, dans le quartier pauvre de New York occupé par des Noirs et des Portoricains.

Selon M.Gontard, "l'univers de Mustapha Tlili se place sous le signe caractérisée de l'absence" par ce double éloignement culturel et géographique. Dans la *Rage aux tripes*, le personnage, Jalal, quitte la maison familiale tout jeune pour embrasser la culture française à travers les études et la vie dans la métropole. Comme le souligne Marc Gontard,

Paris, le quartier latin, la Sorbonne constitue un espace où [...] Jalal évolue avec aisance. Trop d'aisance, peut-être qu'il s'inquiète de ce mimétisme culturel qui en plein maquis algérien, lui fait réciter des vers de Desnos (M.Gontard 1996: 227).

Cette inquiétude du mimétisme culturel est la marque de son degré d'assimilation contre laquelle il va s'insurger quand il prend conscience de sa perte d'identité pour n'être finalement qu'un laissé-pour-compte; et delà, il va accuser tous ceux qui ont contribué à cette métamorphose, à savoir les grands maîtres à penser, sans oublier ses amis du club de Cluny et même Dufour qui a convaincu sa mère à l'envoyer à l'école. Par l'acquisition

de ce savoir des Français, il embrasse le comportement de la bourgeoisie française sans toutefois être Français. Il a l'impression d'avoir perdu son âme. Le mimétisme culturel devient alors pour Jalal un objet de honte et d'humiliation, le point que nous aurons l'occasion de développer plus loin.

L'éloignement culturel s'accompagne de l'éloignement géographique. Jalal, fonctionnaire d'un journal parisien de gauche, *Humanité Socialiste*, devient correspondant du journal à New York où il vit dans un quartier populaire de Manhattan et son appartement de luxe contraste avec la pauvreté du quartier new-yorkais, lieu par excellence d'identités éclatées:

Manhattan, [...] un lieu ouvert à toutes les vacances, où Jalal découvre les quatre fondements de la société américaine, les chiens, les pédés, Wall Street et le football game [...] (Gontard: 227).

Par « Vacances », on peut entendre l'absence de plusieurs éléments dont l'absence des valeurs qui constituent l'être intrinsèque de Jalal. Ainsi peint-il de façon ironique et caricaturale les valeurs américaines en les confinant aux quatre fondements: Les chiens, les pédés, Wall Street et le football game. Cet univers en soi limite celui d'échange intellectuel auquel il a évolué, et lui convient en ce sens

qu'il veut tout oublier, être loin de ses douloureux souvenirs, en fait, mourir. Le grand océan qui sépare son pays d'accueil de celui de ses origines détermine en quelque sorte le désert axiologique qui marque l'écart des deux mondes.

Le phénomène d'absence est surtout perceptible dans le parcours narratif du texte à travers l'instance énonciative qui n'est pas identifiable, si ce n'est sa familiarité intime avec Jalal à qui le récit s'adresse à la deuxième personne, de sorte que le narrateur tout en étant représenté implicitement, reste absent du récit.

La dynamique de l'absence travaille sur le programme narratif dont la mort est au coeur même de l'intrigue, nous dit toujours Gontard. Cette mort est toujours violente, hyperbolique, comme si le démembrement du corps, le massacre, étaient la seule réponse au vide actif creusé par la dynamique de l'absence" (M.Gontard: 229). Dans le texte *La Rage aux tripes*, le viol doublé d'assassinat de Nathalie, la soeur de Claude, ami français de Jalal se présente comme un événement sacrificiel mettant en fin à une série de victimes innocentes comme la mère de Jalal, Djazaïr, massacrée à Tébessa lors d'une opération de représailles menée par un officier français, tête- de- coq; Patrick, l'ami parisien, criblé de balles dans une

embuscade ordonnée par Jalal lui-même; Ingrid, sa belle amie scandinave partie à sa recherche en Algérie, déchiquetée en mille morceaux par une grenade balancée par des frères (Gontard : 229, Mustapha Tlili 1995: 154).

La mort violente des êtres chers notamment la mère et l'amante s'avère être un acte sacrificiel pour une réparation symbolique de l'absence, le meurtre étant à mettre en relation, chez Mustapha Tlili, avec la nostalgie de l'unité de l'être. L'absence de cette unité de l'être se concrétise ici à travers les aventures amoureuses qui se soldent toujours par une séparation. C'est le cas de Jalal qui passe son temps à ressasser " interminablement le geste qu'il n'a pas osé avec Laura et qui les sépare pour toujours..."(Gontard: 230).

Le thème de la séparation devient alors une métaphore de l'exil de notre héros et ce phénomène devient récurrent. Au départ, Jalal Ben Chérif se sépare de sa mère et de son pays pour les études à Paris, puis il quitte Paris pour se réfugier à New York et ainsi oublier la souffrance de la perte des siens, enfin le départ de Laura qui laisse Jalal dans l'amertume pour un geste non osé. Au lieu de révéler son amour à Laura, il a gardé silence comme au temps de Cluny. Pourquoi donc ce silence? Est-ce une déchirure intérieure ou un simple refus d'engagement?

Ayant rêvé un amour idéal qui marque la fusion des deux êtres (l'autre et moi), son échec signe l'impossibilité d'atteindre l'unité, le cordon ombilical est coupé irrémédiablement, et le seul moyen de réintégrer cette unité s'avère n'être que le meurtre, car en fait, selon Gontard,

[...] le meurtre devient un mime inversé de l'extase mystique où le moi se perd dans l'autre pour parvenir à l'unité. (Gontard: 231).

Tuer devient synonyme de posséder dans ce qui veut dire intégrer l'autre en moi par la violence. Jalal l'a expérimenté dans ses hallucinations de meurtre et de viol de Nathalie Foster, comme dans la guerre d'Algérie en ordonnant des meurtres aveugles par des embuscades; et l'armée coloniale en a fait autant. Junkee à son tour, à travers les meurtres et les viols de femmes blanches américaines, veut conquérir la plénitude de son humanité perdue avec les siècles d'esclavage que ses ancêtres ont connu.

Mais la consommation de la séparation atteint son paroxysme à travers l'acte de rupture avec Moreau, son chef au *Magazine de l'Humanité sociale*. En effet Jalal prend conscience de son état de servitude, puis le sentiment

d'être aliéné et humilié l'envahit à la lecture de la lettre de l'étudiant iranien, et la violence s'avère être la solution ultime pour sa guérison. Ayant renoncé à toute idée de vengeance, il porte son action à l'universel en luttant pour l'indépendance de la Palestine. Un autre éloignement! Comme je l'ai souligné plus haut, l'éloignement situe donc les personnages dans une situation d'exil, laquelle situation accuse une déchirure au cœur et convoque une quête d'identité. Cet exil, aux dires de Lila Ibrahim, est une

occasion de remise en question de l'Autre, du pays d'accueil qu'est Paris des intellectuels frileux et hypocrites où ce New York divisé entre la violence des Blacks Panthers et esthétisme décadent des nantis dans le roman de M. Tlili, comme il est dénonciation des méfaits de la colonisation et de la guerre d'indépendance à Tébessa (L. Ibrahim 1997 :10).

Ce passage nous rappelle que dans *La Rage aux tripes*, l'auteur critique la société américaine, questionne et dénonce les relations avilissantes des colonisateurs vis-à-vis des colonisés. Jalal en effet jette un regard critique sur le monde intellectuel de Paris qui est au service de l'administration coloniale française pour conduire le colonisé à accepter son exploitation d'une part, d'autre

part il ramène au grand jour les souvenirs des victimes innocentes de la décolonisation qui le hantent. Ce questionnement suscite un certain malaise et le contraint à vouloir sortir des " sphères d'influence, milieu de mensonge, de dissimulation et de mauvaise foi, qu'elles soient occidentales ou orientales, dès le moment où elles ne sont pas le lieu de la lumière mais celui de l'obscurité: elles empêchent Jalal d'être "simple"[...]" (Ibrahim:14-15).

Dans *La Rage aux tripes*, la quête se joue au niveau mental où le héros, Jalal, à défaut de pouvoir revivre les plaisirs du bonheur originel,

[...] s'efforce d'oublier le passé synonyme du bonheur mais il est rattrapé sans cesse par les cauchemars (Ibrahim:15).

L'oubli donc se révèle être un espace douloureux; et la violence de la mort mentale crée une nécessité d'écriture, où l'espace textuel s'avère être salutaire au moment où Jalal, sortant de sa torpeur, s'avise de déverser toutes ses récriminations et ses jérémiades dans la rédaction de la "lettre-livre" destinée à Maurice (Ibrahim : 15).

La quête d'identité devient un problème ontologique. Il est impossible d'atteindre son unité de l'être; et la vie se transforme en errance perpétuelle (A. Memmi 1985:

324). Le présent devient invivable, ainsi faut-il envisager le futur. Selon Lila Ibrahim cité plus haut, pour envisager l'avenir, le personnage doit

rompre le silence, dénoncer les mensonges ou les abus de langage comme le pouvoir, mais il doit aussi abdiquer d'une part de lui-même, faire le deuil d'une vision nostalgique ou utopique de son être et de son espace familial et s'engager dans l'universel, dans une action altruiste s'il veut échapper à une mort, une "zombification" progressive"(L.Ibrahim : 17).

Jalal en effet réalise cette rupture par la dénonciation de l'hypocrisie de ses anciens amis du club de Cluny, entre autres Jean-Claude Perrin et Moreau, en téléphonant à ce dernier, ainsi qu'à son ami Maurice. C'est pourquoi il s'engage dans l'universel par sa décision d'aller au combat pour une cause qu'il juge juste, la libération de la Palestine.

Lila Ibrahim nous avertit que ce qui tue, c'est l'absence de conscience, le silence intérieur et le mépris de l'autre"(Ibrahim :17).

Jalal, refusant de mourir, prend effectivement conscience de ce mépris de l'autre par les actions de Tromblaine, le commandant de l'armée coloniale à Tébessa, ainsi que

l'hypocrisie de ses maîtres penseurs qu'il taxe d'être des complices de la colonisation, pour avoir participé à l'aliéner de ses origines. La tentative de sortir de cet enfermement conduit le personnage dans une spirale de violence¹, sujet qui sera au centre de notre analyse dans ce texte.

Comme on l'a vu plus haut, le texte de Mustapha Tlili est marqué par un double éloignement culturel et géographique; ce qui occasionne ce questionnement de l'identité et les inquiétudes y afférentes. La solution impossible convoque une situation d'exil perpétuel, une errance. Comment sortir de cet engrenage? Le recours à l'oubli devient plutôt douloureux, et la violence devient un moyen incontournable pour se bâtir une personnalité et sortir de l'univers de "bâtardise²".

¹ Par spirale de violence, j'entends cette violence racontée dans le texte de façon fragmentaire et répétitive et sans fin. En effet, le narrateur à travers les rêves ou plutôt les hallucinations de Jalal, étend des fresques de scénarios de violence dans un va-et-vient de New York à Tébessa en passant par Paris. Commençant l'histoire par une annonce sur les réacteurs nucléaires à Diamona, l'auteur boucle le livre avec la guerre aux côtés des Palestiniens à Diamona. L'histoire nous laisse dans le suspens. La deuxième partie du texte nous révèle finalement que la violence n'a pas de fin et prédit même une bataille longue à la mesure de l'humiliation subie.

² Par le terme de bâtardise, nous entendons cette situation d'hybridité culturelle dans laquelle se trouve Jalal. Ayant quitté ses origines dès le bas âge pour les études à

Mais la question reste de savoir de quel genre de violence il s'agit et quel discours la sous-tend? À mon avis, les formes de violence et ses représentations sont multiples dans *La Rage aux tripes*, et son discours manifeste la volonté d'affranchissement de l'humiliation subie à travers la colonisation et que la décolonisation n'a pas su dissiper.

Au cours des prochains propos, on tâchera d'élucider les formes et les représentations de cette violence d'une part, voir comment le héros essaie d'éviter l'absence de conscience, le silence intérieur et le mépris de «l'autre» par un discours qui se veut libérateur de cette humiliation séculaire d'autre part.

En effet, comme on l'a signalé plus haut, la violence meurtrière est signe manifeste d'une absence de l'être unifié. Cette absence révèle une conscience négative de soi; ce qui crée une souffrance due au [...] "sentiment de déshonneur ou de la perte de l'amour de soi, de l'estime des autres" (Sylvain Lebour: site web 2006), l'humiliation. Dans son texte, *Violence et agressivité*, Sylvain Lebour note que

Paris, Jalal possède désormais deux cultures et se trouve finalement entre les deux mondes: Celui de ses origines ainsi que celui de son pays d'exil.

la violence est donc d'abord et surtout
psychologique en cela qu'elle est
souffrance intime générée par l'humiliation
(désamour de soi) subie dans l'impuissance.

En plaçant le récit au niveau institutionnel, le narrateur, à travers son dialogue intime avec le personnage, situe ce dernier dans une position d'angoisse qui questionne la relation de l'intellectuel issu d'un pays colonisé avec les intellectuels du pays colonisateur. Ses états d'âme mettent en lumière sa conscience négative de soi, son humiliation et crie sa "bâtardise", comme pour dire "j'ai fort trahi les miens". La conscience d'être entre les deux mondes et l'impossibilité d'atteindre l'unité de l'être provoque une frustration et une violence meurtrière qui le poussent à l'errance (cas de Jalal), au viol et aux assassinats répétitifs (cas de Junkee le nègre américain).

Le choix de travail sur le texte "*La Rage aux tripes*" n'est pas fait au hasard. En effet, le texte nous place dans la conjoncture de lutte pour l'indépendance d'Algérie, et il reste d'actualité en ce sens qu'il montre l'impuissance de créer l'unité socioculturelle de son peuple qui s'entre-déchire. L'ajout du texte "*Rage pour et sang pour une grande bataille*" révèle un sentiment

d'humiliation qui traverse l'esprit des musulmans aux prises avec l'expansion culturelle de l'Occident et sa domination au point de se sentir étouffés. Ce sentiment les conduit au suicide sacrificiel en vue de libérer leur peuple, et l'auteur va jusqu'à prédire la chute des jumelles de New York³.

Nous aborderons ce recours à la violence pour se libérer et ses conséquences à la lumière de la notion machiavélienne du pouvoir politique telle que la conçoit M. Tlili (1968, pp.205-222) dans son article intitulé « Méchanceté de l'homme et tyrannie du prince ».

Mustapha Tlili et la notion machiavélique du pouvoir.

Selon Mustapha Tlili, l'auteur florentin a inscrit la politique comme sujet des sciences politiques en la définissant comme une technique de gouverner dans le but de contenir la cité. Pour ce faire, le prince doit savoir user à la fois de la rigueur et de la ruse (être à la fois La montagne du Lion et renard), les deux stratégies s'inscrivant alors dans la sphère de la violence.

Cette force a été utilisée par l'administration coloniale pour mater les rébellions paysannes algériennes: Tête-de-coq, en faisant des représailles sur le village de

³ Cette prédiction est source d'un article en chantier de Mme Suzanne Crosta.

Tébessa, massacre des femmes et des enfants, tandis que le milieu intellectuel, complice du dominant s'attelle à la politique d'assimilation des intellectuels des pays colonisés. Dans la lutte pour la libération, le dominé tâche à son tour d'utiliser ou la force à travers le maquis ou la ruse par la stratégie de non-violence afin de récupérer sa dignité perdue. C'est à l'aide de cette approche machiavélienne⁴ que nous nous proposons en grande partie d'analyser le texte de Mustapha Tlili.

⁴ Mustapha Tlili utilise l'adjectif « machiavélien » à la place de « machiavélique » pour se démarquer exactement de ce dernier qui est entaché de la connotation du diabolique. Dans notre texte, nous utiliserons l'adjectif «machiavélien» pour souligner la philosophie de la personne de Machiavel.

CHAPITRE I

Contexte sociopolitique et historique de l'Algérie des indépendances.

L'Algérie a été une colonie française de 1830 à 1962. Durant cette période, des résistances populaires ont causé d'innombrables pertes humaines et des dégâts matériels très importants. En effet, l'administration coloniale française a emprunté la stratégie de peuplement de l'Algérie en expropriant les terres fertiles aux paysans algériens. À la guerre d'indépendance sous le commandement d'Abd el Kader de 1832 à 1847-l'année de sa reddition-, et des insurrections sporadiques qui ont suivi jusqu'à la grande insurrection de 1871, les représailles de l'armée française étaient d'extrême cruauté⁵.

[...]Selon l'écrit de Mostefa Lacheraf dans *l'Algérie: nation et société* (1965:76), le témoignage du colonel Forey quant aux exactions de ses soldats est frappant:

[...]Tous nous étions stupéfaits de tant de beautés naturelles, mais les ordres étaient impératifs et j'ai cru remplir consciencieusement ma mission en ne laissant pas un village debout, pas un

arbre, pas un champ. Le mal que ma colonne a fait est incalculable. Est-ce un mal? Est-ce un bien? Pour mon compte, je crois que c'est le seul moyen d'amener la soumission ou l'émigration des habitants (Lacheraf 1965 :76).

Plus les paysans résistaient, plus les représailles étaient féroces. Le même auteur cite le témoignage de l'historien C. Rousset de la manière dont les soldats français ont tué les populations entières, femmes et enfants par asphyxie dans la grotte où ils s'étaient retranchés:

L'incendie avait gagné les bagages des réfugiés. Pendant la nuit, on crut entendre...un bruit confus, des clameurs sourdes, puis rien ne troubla plus le silence. Longtemps avant le jour, quelques hommes suffoquant, vinrent tomber devant les sentinelles. Une fumée si épaisse et si âcre emplissait les grottes qu'il fut impossible d'y pénétrer d'abord. Cependant, on en voyait sortir de temps à autre des êtres méconnaissables qui rampaient et que d'autres, fanatisés jusque dans l'asphyxie, essayaient d'arrêter...(Lacheraf: 96).

⁵ « Histoire de l'Algérie » - Wikipédia, <http://fr.wikipedia.org>

Par cette citation, l'auteur souligne le caractère inhumain des soldats conquérants ainsi que le dépouillement de toute humanité à ces Algériens tués par asphyxie. En fait, ils sont considérés comme des bêtes malades à anéantir pour éviter la contagion d'un côté, de l'autre pour occuper leur territoire. La fin de l'insurrection de 1871 a entraîné une accalmie relative d'un demi-siècle où les musulmans et les juifs étaient reconnus " sujets français sous le régime de l'indigénat" (Wikipédia 2006:22).

L'Émir Khaleb et le nationalisme algérien.

La période d'accalmie a pris fin avec l'arrivée dans l'arène politique de l'Algérie de l'Émir Khaleb, petit-fils d'Abd-el-Kader. En effet, Khaleb après la guerre 14-18, réveilla la conscience des algériens musulmans sur leur situation précaire par l'intermédiaire des médias, des forums politiques en Algérie comme en Europe. Ces discours attisent des sentiments nationalistes de façon que l'administration coloniale, le jugeant dangereux, le contraigne à l'exil en Alexandrie. Selon Mahfoud Kaddache (1977:281), il revendiquait dans ses luttes l'égalité des droits pour les musulmans algériens en dénonçant

[...] le régime du sabre dans les territoires militaires, les abus des princes de communes de plein exercice, la spoliation des terres, les inégalités sociales, l'analphabétisme. (M. Kaddache:281).

L'Émir Khaleb, en utilisant le pouvoir des média, il a su séduire les jeunes et la masse paysanne. Dans une lutte non violente, il a pu déstabiliser le pouvoir colonial, raison pour laquelle celui-ci a dû intervenir par la force en le condamnant à l'exil. Kaddache mentionné plus haut cite une note de *L'Humanité* en ces termes:

Il fit, au cours d'un meeting tenu devant un millier d'Algériens, d'Antillais, d'Indochinois, de Noirs africains, un réquisitoire terriblement documenté contre les pratiques inhumaines du colonialisme, la situation atroce des esclaves Algériens, la corruption administrative, les mensonges des impérialismes (Kaddache:281).

En s'adressant au monde intellectuel, Khaleb veut récupérer le podium, se réapproprier la parole afin de conscientiser le monde sur les méfaits de la colonisation. Par ce moyen, il porte à l'échelle internationale la revendication de la libération comme le fera Jalal dans son engagement à la lutte aux côtés des palestiniens.

Contrairement aux résistances de ses ancêtres, Khaleb avait un programme politique qui a aidé les jeunes à se regrouper en association- l'étoile nord-africaine- pour les revendications d'indépendance. Alors que son nationalisme a connu une opposition de la part de la bourgeoisie, Khaleb a personnifié l'indépendance musulmane en Algérie, et a réalisé

[...] l'union de la masse portée aux solutions extrêmes et peu politisée et l'élite hésitante, désireuse de défendre politiquement et légalement l'Administration » (Kaddache:282).

La dernière phrase qu'il a adressée à un militant lors de leur entretien avant sa mort en 1936 manifeste ses intentions les plus profondes :

Je n'aurai de repos que le jour où l'Algérie sera libre et indépendante; mon âme ne reposera en paix que le jour de la libération de notre Patrie (Kaddache : 282).

Son désir de liberté et d'indépendance a trouvé écho auprès de la jeunesse algérienne qui, à son tour, a commencé des revendications pour l'indépendance de leur pays, malgré la multiplication de changement politique de

la métropole vis-à-vis de l'Algérie⁶. De dissolution en dissolution, les mouvements nationalistes modérés cèdent la place aux nationalistes plus radicaux de la FLN, instigateurs de l'insurrection des Aurès en 1954. Cette insurrection était un refus d'assimilation dictée par la loi de 1947 d'une part, les frustrations grandissantes de la population algérienne dépossédée et déçue des promesses⁷ non tenues par la métropole d'autre part. La manifestation, tournée en émeutes en 1945, est signe de ce mécontentement.

La guerre d'Algérie et l'humiliation d'un peuple.

A la fin de la grande guerre, les festivités en Algérie ont été marquées par la manifestation pour l'indépendance qui, tournant à l'émeute, a laissé beaucoup de morts chez les Européens, et la répression qui a suivi a été " d'une extrême brutalité"(site Wapiti). Selon ce même site, suite

⁶ " Le projet Blum - Violette proposait, en 1936, d'élargir l'accès à la citoyenneté, sans contrepartie religieuse ». - En 1947, institution d'une assemblée parlementaire algérienne, avec un nombre égal de délégués européens et musulmans, mais il y a une insatisfaction des deux camps. (www.ph-ludwigsburg.de)

⁷ Au début de la deuxième guerre mondiale, la France avait promis aux Algériens qui ont combattu les nazis de donner la liberté à leur pays : « Aidez-nous à libérer la France, vous aurez votre liberté ». Voir « la montée du Nationalisme algérien », <http://algerian-history.info>.

à cette manifestation, on a compté 103 européens assassinés par les Algériens et 1500 musulmans tués par l'armée française selon les chiffres officiels.

La guerre a été longue tandis que la France refusait de la reconnaître, se contentant de la présenter comme un « problème de police intérieure »⁸. En effet, la France veut maintenir sa présence en Algérie, soutenir ainsi la volonté des pieds-noirs⁹ et générer la violence de non - retour. La population, exacerbée par les injustices séculaires et les représailles répétitives des colons avec l'armée coloniale, voire même la petite bourgeoisie musulmane qui était favorable à l'intégration française, va soutenir ALN, la branche armée de FLN.

Comme nous l'avons signalé plus haut, cette guerre est le résultat d'une frustration de longue date, des humiliations répétées. Les témoignages de cette humiliation sont légion. Jules Roy (1975), cité dans l'introduction du livre de J-François Lyotard fait parler un des personnages de son livre *Le tonnerre et les anges* en ces termes :

L'humiliation peut être aussi une patrie,
la seule que vous ayez su nous donner. Une

⁸ « La guerre d'Algérie », [http:// www.memo.fr /](http://www.memo.fr/)

⁹Le terme de pied-noir est familièrement utilisé pour désigner les Français d'Algérie du temps de la colonisation et qui sont rapatriés depuis 1962. www.fr.wikipedia.org

patrie amère, une marâtre, un océan de rancoeur et de douleur [...] Si nous nous sommes révoltés, c'est pour avoir une patrie [...] notre patrie à nous, la terre de notre mère, la terre des larmes, la terre du sang. (1989:14)

Cet océan de rancoeur et de douleur, c'est ce que Mustapha Tlili nous témoigne à travers les états d'âme de son héros Jalal Ben Chérif. Le même personnage de Jules Roy rappelle également les méfaits de la colonisation en concluant ainsi :

Pour nous comprendre, il aurait fallu que vous entriez chez nous. Si cela est arrivé, vous ne vous êtes pas déchaussés, vous avez enfoncé les portes à coups de crosse, vous avez tout souillé avec de la merde à vos semelles (...) Vous ne vous êtes pas contentés de vous installer chez nous, vous avez scié nos arbres, versé du pétrole dans les silos, vous avez emmuré et enfumé dans des grottes ceux qui vous résistaient(Jules Roy cité par J.F.Lyotard :14).

Jules Roy reprend ici de façon romanesque l'histoire des asphyxiés dans les Aurès et Mustapha Tlili brosse le même tableau à travers les représailles de Tête-de-coq sur les habitants de Tébessa. J-F.Lyotard, abondant dans la même veine, rend témoignage de ses observations :

J'aimerais pouvoir honorer l'Algérie comme il convient au sentiment qui m'y attache...Je pense à Constantine entre 1950 et 1952.

Je lui dois un tableau de ce qu'elle me fut alors, comme j'arrivais de la Sorbonne pour enseigner au Lycée. Mais les couleurs, pour peindre ce qui me stupéfia, l'immensité du tort? Un peuple entier, de haute civilisation, offensé, humilié, interdit à lui-même (JF.Lyotard(1989 :38)).

À travers ces témoignages, on se rend compte que la colonisation a fait violence à ce peuple en lui refusant sa terre et sa culture, et que la violence de la décolonisation a laissé des blessures profondes comme celles dont souffre Si Jalal Ben Chérif, le héros du livre de Mustapha Tlili mentionné plus haut et dont nous nous proposons d'analyser les formes et représentations de la violence.

En effet, l'auteur, dans son texte, établit une certaine relation avec cette résistance séculaire du peuple algérien et la souffrance qu'il a dû endurer. C'est ainsi qu'il fait toujours référence aux résistances des Aurès, aux représailles des militaires sur les populations paysannes, et à la dénonciation des humiliations.

CHAPITRE II

Formes et représentations de la violence

Définition de la violence.

Avant d'aborder la question de la représentation de la violence, on pourrait d'abord se demander ce qu'est la violence. Selon le dictionnaire *Robert méthodique*, la violence est une « force brutale pour soumettre quelqu'un ». Lazare Ndayongeje, citant la lettre de Descartes à Mersenne en 1638, clarifie que quelqu'un qui subit la force brutale doit être un être raisonnable. Cette lettre de Descartes explique ainsi : « Je ne connais rien de violent dans la nature, sinon au respect de l'entendement humain qui nomme violent ce qui n'est pas selon sa volonté, ou selon ce qu'il juge devoir être »¹⁰. Ndayongeje continue en disant que cette force doit être « suffisamment intense pour contraindre celui qui la subit à ne pas agir; à réagir, par action, par fuite; ou pour détruire en tant que structure organisée »(Ndayongeje :1).

¹⁰ Ndayongeje Lazare, *Le Burundi et les problématiques de la violence : Comment s'en sortir?* », www.burundirealite.org

Formes de violence et ses représentations dans le livre

Dans le livre de Mustafa Tlili qui nous occupe, cette force brutale est vécue intensément chez les personnages du récit. Pour Jalal Ben Chérif, le héros du livre, la douleur qu'il ressent pour la perte de ses êtres intimes - sa mère brûlée vive par les soldats français lors de la guerre d'Algérie, son père pendu par les français pour « trafic d'armes et d'activités subversives » (*Rage aux tripes* : 132), Ingrid la finlandaise, son amie d'Helsinki qui était venue le chercher est tuée par une grenade des rebelles à Alger, Patrick, son frère de Paris tué par les « frères » dans la guerre - est très grande. Il prend même la fuite pour s'éloigner des lieux de mauvais souvenirs, Paris et Tébessa; il s'installe dans les immondices de New York et s'attelle sans succès à oublier le désastre. Il se dit ainsi:

Paris était déjà très loin [...] L'enfer aussi, à sa manière, procure un certain soulagement. Degré zéro de la sensation des sentiments de la vie. Disaster City: doux nirvana en cet hiver gris sale, froid de 1963, l'année de la mort du célèbre commandant Si Jalal! (R.T.p, 205).

L'éloignement géographique s'accompagne chez Jalal de l'effacement des souvenirs, et l'oubli s'apparente à la mort qui procure un certain soulagement.

La violence est aussi présente dans la vie de Junkee, le nègre, qui ne respire que la haine, contre la communauté blanche de l'Amérique. Cette haine est due à l'humiliation héritée de l'esclavage des noirs. Animé d'une mission de libération de son peuple, Junkee court à la vengeance en tuant et en violant les femmes bourgeoises américaines. Il décrit avec rage la violence de l'Amérique dominante, " la Babylone ou la Bête", sur les siens:

Babylone s'affole, elle ne sait plus où donner la tête. Je vois le sang qui coule partout sur ces terres misérables. Les nôtres tomberont en grand nombre, désintégrés par la syphilis, anéantis par la cocaïne, la morphine, l'héroïne, extirpés de leur âme par les chaises électriques de la gestapo de Reagan, Daley, et Wallace, mitraillés, disloqués vivants en mille morceaux par la Bête en rage. Oui, les nôtres tomberont: nos soeurs, nos mères, nos bébés même. La soif de la Bête est immense, sans fin (p,62).

Cette vision du temps lugubre montre une scène noire de la violence américaine et n'augure pas un moment de répit. L'emploi du futur annonce une guerre de longue haleine,

tandis que les adjectifs verbaux " désintégrés, anéantis, extirpés", décrivent les moyens d'usure et les conditions inhumaines que connaissent les descendants d'esclaves. Tout l'arsenal de guerre emprunté du dominant et sa soif de sang telle que nous les décrit l'auteur deviennent une métaphore hyperbolique de l'inhumanité du dominant.

Ce tableau macabre est mis en contraste avec la nuit paisible du maître et sa belle:

Le maître et sa belle dorment. Tout est silence, tout est paix et bonheur. Leurs rêves les mènent très loin, très, très loin. À quelques centimètres de la béatitude.

Cette béatitude n'est finalement qu'éphémère car Junkee surgit comme justicier des méfaits de la Babylone:

Soudain, me voilà invisible, comme leurs rêves, face à face avec ces porcs puants. Que personne ne bouge!...Puis, plus furtif qu'un rêve, je disparaiss dans la nuit (p.62).

Le fait de les appeler "les porcs" est une métaphore qui les déshumanise et les rend propice à l'abattoir. Comme la Gestapo de Reagan et ses semblables mène à l'abattoir les siens, Junkee se venge en tuant les familles bourgeoises après le viol des femmes, mais cette vengeance ne va pas sans lourdes conséquences, car pour

[...] un meurtre commis par un Nègre, il(F.B.I) en abat généralement au hasard; statistiquement - et c'est tout ce qui intéresse l'Amérique -, il y a de bonnes chances pour que le véritable responsable du meurtre soit parmi les dix...(p,81)

La violence physique est donc présente dans tout le texte: Djazaïr brûlée par les tête-de-coq, le père de Jalal pendu, son amie Ingrid déchiquetée par une grenade ainsi que son ami, plutôt son frère, comme il l'appelle tué dans une embuscade de ses frères dans la lutte. À New York, le narrateur révèle un spectacle apeurant qu'il expérimente dans un songe. Les termes comme arrache, martèle, feu, fer, tonnerre, déchirer, colonne, etc ... expriment un monde de violence et donnent à ce songe une allure apocalyptique:

L'avenue soumise, la colonne descend, le fracas en l'air,...Colonne de nuit, colonne de feu, colonne de fer, n'avons-nous pas droit à notre agonie?...Songe qui me trouble, nuit de Babylone qui me déchire...Entends-tu la voix Junkee? Tonnerre qui terrorise la pluie, elle tonne:...(p, 159-160)

Dans ce même songe, on annonce de prochaines morts par la main de Junkee, et en fin de compte la mort est présente partout et en tout temps:

Avance! Demain sur la terre heureuse, par ton sang rouge, demain fleuriront d'autres

coquelicots". (Demain...). Colonne de nuit!
Songe des aubes menacées! ... Sang des
martyrs de tous les temps baignant la terre
de Babylone au sourire béat! Colonne qui
martèle sa marche au rythme de toutes les
peurs, de toutes les folies, des brisures
aussi de tous les destins (p,160-161).

Cette colonne des majorettes se dirige vers le Ten Forty-Five, l'immeuble des Foster pour leur venir en aide. Le commandant hurle : « Feu! » Et ainsi:

Les balles crépitent de toute part,
haineuses, invincibles, convergeant sur le
dixième étage. Le nid d'amour des Foster.
Du balcon, le nègre lui aussi tire, enragé,
loup traqué pour qui seul le néant compte à
l'heure pour le destin (p,163).

Ce songe se présente en prolepse de la mort de Nathalie Foster, violée et étranglée, telle qu'annoncée dans le journal, *cas NOSTRAP*. Jalal apprend la nouvelle au moment où il s'envole pour la guerre au Liban et en Palestine, motivé par une cause révolutionnaire.

La violence révolutionnaire s'inscrit dans le cadre politique, car elle est motivée par une conviction idéologique, car c'est là qu'elle trouve sa justification du moment où il se déplace du particulier traduit par l'esprit de vengeance à l'universel comme lutte pour les

opprimés. Selon Serge Carfantan (2002), dans *Philosophie et spiritualité*¹¹, ce n'est que lorsqu'une idéologie introduit une forme de justification qu'alors elle produit directement la violence.

La violence idéologique fonctionne aussi sous forme de modèle. Selon Ndayongeje cité plus haut, le pouvoir de l'État se manifeste comme un modèle [...] de magnificence, de puissance, d'omniscience. Il continue en ces termes:

Dès que la population ne se reconnaît pas dans ses dirigeants, tout le faste, toute la majesté de l'État, ses apparats protocolaires deviennent sujets d'angoisse, de violence (Ndayongeje: 7).

La violence de tête- de- coq rend témoignage de ces propos à travers les représailles qu'il a faites au village de Tébessa pour avoir hébergé un combattant. En effet, la guerre d'Algérie a éclaté avec la mise en question de l'ordre établi dans les colonies françaises par les Algériens et la réplique n'a pas tardé; car dans sa révolte contre Jean-Claude Perrin, le chef du groupe socialiste à Paris, Jalal dit:

Le père de Gaulle réduisait les frères et toute l'Algérie à néant: qu'est-ce que ça pouvait me foutre que ton printemps

¹¹ Serge Carfantan, « Violence et société », *Philosophie et spiritualité*, Leçon 52, 2002, <http://sergecar.club.fr>

révolutionnaire naîsse de cet enfer, des gémissements des nôtres dans la nuit haineuse des Aurès? (p, 177).

Cette citation met en exergue l'utilisation de la force à la machiavélienne pour contenir les insurgés. De Gaulle comme représentant de l'institution se dresse comme l'homme de la situation, le prince capable de la cruauté pour ramener l'ordre. Jean-Paul Sartre trace le même portrait des exactions faites par les représailles du gouvernement français lors de la guerre d'Algérie en ces termes :

L'armée coloniale devient féroce: quadrillages, ratissages, regroupements, expéditions punitives; on massacre les femmes et les enfants (Préface de J.P.Sartre dans Frantz Fanon 1987: 17).

Mais dans le livre de Mustapha Tlili, la violence idéologique se dresse manifestement avec le ton de révolte que Jalal emprunte pour accuser la complicité culturelle des intellectuels dans le mal d'Algérie. Tous ses amis de Cluny, son professeur Burdeau, les Hegel, les Marx, tout ce beau monde passe sur le ban des accusés. En pratiquant la politique d'assimilation, on détruit pour toujours la trame culturelle du colonisé, et il devient un "laissé pour

compte". Ici alors, Jalal se distancie d'Adoula, l'étudiant sénégalais, qui prône l'assimilation de " tout sauvage Sénégalais à la culture française" (p,159). Cette idée d'Adoula a plu à la femme américaine qui vivait avec lui lors de son séjour à Paris et lui a suggéré une mission à son retour à la maison:

Aider nos nègres à devenir de bons
américains (p,159).

Être bon américain veut donc dire se soumettre à l'ordre établi, rester soumis à ses maîtres, s'assujettir à tout jamais à cette condition d'inexistence humaine au service de la bourgeoisie libérale.

Quant au cercle de Cluny, le caractère révolutionnaire de Jean Claude Perrin est plutôt ambivalent. Jeune homme de famille bourgeoise, il dirige le groupe, le domine par son bavardage, et tourne en dérision le fond même de la révolution. Parlant de la révolution paysanne en Algérie, il la compare à la poésie, car la paysannerie crée. Là où il tourne en dérision la paysannerie révolutionnaire, c'est qu'il veut que cette même paysannerie bouleverse aussi les bases du tandem scientifique en créant une autre Science ou d'autres formes mathématiques:

Pour moi, il n'y avait pas de doute que
l'intellectualisme de la science bourgeoise

ne pouvait être sérieusement remis en cause que si on pouvait démontrer que la révolution, telle qu'elle se passait en Algérie, était primo : paysanne; secundo: susceptible d'engendrer, de produire, plus exactement, une autre mathématique, une autre physique, une autre astronomie. Bref, je soutenais qu'après tout, Euclide, Pythagore et M.Galilée étaient des bourgeois: qui nous dit que la paysannerie algérienne révolutionnaire [...] (p,117).

Autrement dit, la révolution paysanne n'est que de l'illusion tant qu'on n'a pu trouver d'autres formules scientifiques propres au socialisme paysan algérien. N'ayant pu justifier cette dimension révolutionnaire du paysan algérien, Jean-Claude Perrin introduit une autre dimension, celle de la révolution sexuelle.

La révélation de l'inceste s'inscrit en effet dans cette mouvance révolutionnaire que Jean Claude Perrin veut imposer, sans le dire, par le fait de parler de sa soeur chaque fois qu'on est en réunion. En révélant sa situation incestueuse à Jalal, il met en parallèle l'Algérie et Nathalie comme pour dire à son interlocuteur le lien qui les unit: ce que l'Algérie est pour toi Jalal, c'est ce que Nathalie est pour moi.

J'aime Nathalie, Jalal, [...]C'est mon drame, mais j'en suis là. C'est peut-être mon destin (p, 123).

Le destin de Jean Claude Perrin est finalement déterminé par la transgression du tabou de l'inceste, ce qu'il considère comme une révolution qu'il défend dans le cercle de Cluny.

L'anecdote de la consommation des figues de barbarie annonce aussi la consommation de l'inceste. Comme la mère Perrin n'aimait pas qu'on mange ce produit de barbare, les enfants ont outrepassé l'interdit de la mère; et de la même façon, ils ont enfreint le tabou de l'inceste. Et déjà enfants, Nathalie et son frère se donnent une mission que nous révèle Nathalie:

À Paris, nous vendrons des figues de barbarie, j'aime être sauvage.

Les figues de barbarie devenant ainsi la métaphore de l'inceste, Jean Claude Perrin commence à le vendre au groupe du marxisme solidaire.

Jalal l'a bien compris. En l'écoutant expliquer avec enthousiasme combien son action incestueuse est une poésie, il a compris qu'il la met au même titre que la violence

révolutionnaire des paysans algériens. C'est ce qu'il révèle à Moreau lors de ses adieux:

Mais quand il lui (Jean Claude Perrin) a fallu choisir entre le socialisme - dont le déballage du secret de ses amours incestueux - et le silence sur sa crapuleuse débauche, en authentique militant il a choisi le socialisme(p,290).

Il a donc décidé de parler. Violence sexuelle égale violence révolutionnaire car les deux violent l'ordre établi par la société.

Ce déplacement des objectifs du groupe¹² par Jean-Claude Perrin, à savoir la lutte révolutionnaire algérienne, souscrit la volonté de la bourgeoisie de maintenir l'Algérie dans le giron colonial français. La phrase de Nathalie Perrin adressée à Jalal n'en dit pas moins:

Nous autres les Français ...

Si Jalal se montre frustré, c'est qu'il est désillusionné. En effet, la violence idéologique opère également par illusion en ce sens qu'il y a «[...] illusion

¹² Au lieu de s'entretenir sur "l'évolution qui amenait, au bout de 130, les Algériens à dire non", il a préféré mettre sur ordre du jour " le nouvel esprit mathématique" issu de la révolution paysanne algérienne, l'apport féminine algérienne dans la révolution sexuelle algérienne et mondiale, etc...(p,46)

quand une représentation vient à s'imposer à la conscience, alors que celle -ci ne renvoie à rien de réel »¹³. Cette réaction, à mon sens, prend origine au souvenir du code d'indigénat réservé aux algériens musulmans: On est sujet français sans citoyenneté. Ce phénomène de mise en marge de l'autre accuse en quelque sorte la violence institutionnelle de la colonie française.

Parlant de violence institutionnelle, Celle-ci est souvent associée à la violence physique de l'État. Max Weber nous dit que l'État contemporain est conçu comme une

Communauté humaine qui, dans les limites du territoire déterminé [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime Max (Weber 1963:124).

La violence institutionnelle est donc caractérisée par son pouvoir à la fois dissuasif et persuasif (John Kenneth Galbraith (1985:33). Dans *La Rage aux tripes*, le narrateur nous parle de la répression de Tromblaine et de la violence exercée dans la prison. Le journal d'Ingrid raconte:

Sur la gendarmerie règne une atmosphère de siège, de terreur.

¹³ « Les formes de l'illusion », *Philosophie et spiritualité*, leçon 7, <http://sergecar.club.fr>

Des cris atroces de douleur. On torture des prisonniers (p,306).

Le témoignage d'Ingrid, l'amie de Jalal, montre une pratique de la violence de l'État légitimée par son pouvoir dissuasif. A travers les rêves de Jalal, Mustapha Tlili fait parler la femme libérale américaine qui cautionne cette violence institutionnelle telle que pratiquée aux États-Unis où le F.B.I s'arroge le droit de maintenir l'ordre:

Le F.B.I est déterminé à rendre à ce pays sa pureté originaire. Nous devons nous fier au génie de notre police. Grâce aux nouvelles méthodes qu'elle a mises au point, il sera mis fin à la pourriture (p,77).

Or son génie est simple : Pour un viol ou un meurtre commis quelque part par un noir, aux dires de Jalal, le F.B.I en tue dix au hasard. Cette dernière phrase, " il sera mis fin à la pourriture", accuse une violence raciste qui anime ce personnage onirique de Mustapha Tlili¹⁴.

¹⁴ Dans l'introduction, nous avons souligné la remarque de M'henni Mansour (2002) à propos de la complexité des textes de Mustapha Tlili. Un de ses éléments de complexité est la difficulté de déterminer la part du narrateur, du héros, ou celle de l'auteur à travers le texte. Le narrateur, par le jeu du « tu », se fait absent tout en révélant au lecteur sa connaissance profonde du héros. Quant à l'auteur, il est quasiment absent du parcours narratif. Toutefois, on peut noter quelques passages à caractère autobiographique en l'occurrence le parcours académique de Jalal, son héros. Si l'on peut prendre à la lettre l'information d'Albert Memmi, Mustapha Tlili a

Mais la violence n'est pas seulement d'ordre dissuasif, elle est aussi d'ordre persuasif par le biais de l'éducation. Thomas Hobbes cité par J.K.Galbraith nous dit:

[...]La grande affaire du mode [...]ne consiste presque en rien d'autre qu'en une lutte pour l'honneur, la richesse et l'autorité [...]. Ce sont là en vérité des enjeux bien difficiles mais non impossibles; car par l'éducation et la discipline, ils peuvent être conciliés et le sont parfois (J.K.Galbraith:33).

La violence de l'éducation consiste donc à inculquer chez l'individu un savoir et une discipline qui le gardent dans l'ordre établi par l'institution. La formation religieuse de Djazaïr ne lui permettait pas de concevoir les Français méchants. Ils étaient plutôt en erreur. En envoyant son fils étudier, elle veut qu'il devienne comme les Français: avoir un savoir, car le savoir est invincible. Acquérir ainsi le savoir, être comme les

étudié à l'Université théologique de sa ville natale, une Université créée par « Sidi Ahmed Tlili - personnalité que je présume être son ancêtre - pour faire perpétuer le savoir de sa famille repliée d'Andalousie » (Albert Memmi : 322) . Cette information nous rappelle Jalal envoyé par sa mère à étudier à l'université théologique de Tunis, à la demande de l'enseignant Dufour, afin de pouvoir apprécier la richesse du patrimoine de ses ancêtres. Ainsi l'univers diégétique dans lequel navigue le héros par le biais des rêves, des états d'âme et des citations philosophiques et coraniques rend difficile de situer les trois niveaux littéraires.

Français, et les Français sont d'ordinaire bons. M.Dufour en est l'exemple (p,135).

Si Jalal se révolte, c'est qu'il prend conscience du conditionnement intellectuel et mental de son éducation, raison pour laquelle il rend responsable de son état tous ses professeurs et ses amis. Il refuse l'assimilation qui l'a rendu " un bâtard, un laissé-pour -compte". Cette prise de conscience développe en lui un sentiment de haine, résultant à la honte et l'humiliation qu'il croit avoir subie, et par extension, l'humiliation de tout le peuple colonisé.

CHAPITRE III

LE DISCOURS DE LA VIOLENCE

Il est de mise que la violence est un élément fondateur de l'organisation sociale où le bouc émissaire subit la violence collective en rite expiatoire des fautes de la société, et par là, la paix se rétablit dans la communauté (René Girard 1972, Marc Augé 1992)¹⁵. Mais la violence que nous peint Mustapha Tlili convoque, à mon sens, un discours plutôt axé sur le thème de l'humiliation car, comme nous le verrons plus loin, elle se pose comme la réponse ultime d'un homme humilié. L'univers diégétique de ce texte, *La Rage aux tripes*, nous renvoie donc souvent à ce phénomène de l'humiliation en termes de honte et de mépris, et en diversifie les raisons.

Les causes de l'humiliation sont en effet multiples, mais les plus saillantes dans le texte sont en quelque

¹⁵ Dans son livre *La Violence et le sacré*, René Girard explique le phénomène du bouc émissaire comme un rite sacrificiel dont la fonction est de préserver l'harmonie dans une communauté. Il conclut ainsi : "[...] la violence fondatrice constitue réellement l'origine de tout ce que les hommes ont de plus précieux et tiennent le plus à préserver." (René Girard 1972: 227).

Le caractère positif de la violence est défendu par plus d'un auteur. Michel Maffesoli (1984) dit par exemple qu'en effet " la violence constructive n'est pas un paradoxe, elle est l'expression de la fondation sociale, tout comme la violence destructive est la manifestation de l'affirmation individuelle" (M. Maffesoli 1984: 25).

sorte la colonisation et l'oppression des esclaves dont les stratégies manifestes sont l'expropriation des terres, la politique de l'assimilation dont l'hypocrisie du monde de la culture en est l'expression, et l'asservissement des gens dans l'esclavage. Dans les pages qui suivent, nous allons montrer comment ces humiliations répétées se sont formées et la violence y émanant. Celle-ci se manifeste sous forme de silence comme discours du refus (refus de l'amour d'une part, et refus de la prise de parole d'autre part, et/ou en terme de guerre. Mais avant d'aborder la question, précisons le sens de ce que nous entendons par humiliation.

Définition de l'humiliation:

Selon *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers*, un fait humiliant est un fait qui

blesse la fierté et abaisse l'homme au dessous de la dignité qui convient à sa nature, à son état, à sa fonction, à ses prétentions, à son sexe¹⁶.

¹⁶ Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol.2, tomes VII-XII, Paris, Pergamon Press.

L'humiliation est donc en rapport avec la perte de dignité, et touche l'estime de soi. Cet abaissement est un outrage que Mustapha Tlili accuse de façon implicite quand il parle de honte et de mépris que son peuple a subis par l'expropriation des terres.

L'Humiliation dans *la Rage aux tripes*.

La terre est d'une importance capitale dans la vie d'un peuple. Laura¹⁷ dans son mémoire de maîtrise soutient que la terre est " la seule valeur". Le dialogue qui a suivi cette acception est significatif:

- Pour ceux qui l'ont, sûrement, répond Jalal, mais pour ceux qui ne l'ont pas, ou ceux qui ne l'ont plus, ou ceux qui ne l'ont jamais eue, est-ce vrai?
- Pour ceux-là, c'est tragique; c'est le néant, je présume (p, 247).
-

Jalal, en parlant de ceux qui ne l'ont plus, fait référence aux Algériens dépossédés de leur terre. Mais il plaide également pour ceux qui ne l'ont jamais eue. Qui est-ce? Je présume qu'il s'agit de ces gens de New York

¹⁷ Laura est un des personnages du livre. Elle entre en relation avec Jalal lors d'une visite chez les Foster à New York. Une fois qu'elle est chez Jalal, celui-ci, au lieu de l'entretenir, se met dans un mutisme effrayant en écoutant la ballade des pendus de François Villon chantée par Jacques Lemaître. C'est à ce moment que Laura a décidé

dont il parle car, dans sa réplique, il dit que ce n'est pas la terre qui est la valeur, mais plutôt le lien qu'elle entretient avec les gens. C'est -à - dire, il s'agit du lien aux choses et aux êtres. C'est ainsi qu'il conclut:

Regardez les New Yorkais: ils ont leurs chiens à défaut d'autre chose (p, 250).

La réponse de Laura est sans équivoque car pour elle, la terre reste indubitablement fondamentale en ce sens qu'elle est, selon elle, " la source de tout lien" (p, 250). Ne pas l'avoir est un désastre, mais ne plus l'avoir est un déshonneur, un mépris surtout si cela est dû à l'expropriation. Celle-ci conduit à l'anéantissement de l'être. Jalal en est conscient. Dans sa discussion avec Stewey le juif, il lui dit que la terre est comme une mère qu'on n'oublie jamais parce qu'on l'a dans le sang. Et Stewey en convient:

Absolument vrai ce que vous dites, Mister Ben! *Votre terre, c'est votre mère, vous l'avez dans le sang* (p, 322).

La terre pour Jalal est donc comme une mère, raison pour laquelle dans ses moments de rêverie, il s'insurge contre les maîtres à penser qui, dit-il, se sont masturbés

de l'abandonner, et cette décision de rupture déclenche la suite des événements du texte.

sur sa soeur, sa mère à lui, Djazaïr, l'Algérie[...] (p,130). Le nom, Djazaïr, est ambivalent en ce sens qu'il signifie en quelque sorte "Algérie"(El Djazaïr)¹⁸. En choisissant le nom de Djazaïr pour la mère de son héros, l'auteur, à mon sens, signifie à la fois la mère de Jalal et la mère patrie. À ce dernier niveau, par la figure allégorique de la mère patrie(signifiant l'Algérie), Jalal s'adjoint aux lamentations de la cantatrice, Mouna, de Tébessa pour pleurer les malheurs de son peuple. Se souvenant de Mouna, il lui dit:

ta jeunesse sans Tu t'adressais à Djazaïr
et tu gémissais louve mortellement blessée
des Aurès:" Ô ton désastre! Ô ta fin! Ô ta
perte! Ô tes jours noirs! Ô ta vie
insignifiante! Ô lendemain! Ô ta
destruction! Ô ta punition! Ô ta tristesse
éternelle! Ô tes fleuves de larmes
(p, 132),

Ces lamentations de Mouna adressées à la mère de Jalal au temps de deuil pour son père peuvent également être adressées à l'Algérie, la mère patrie, car elle décrit une fresque apocalyptique de la situation misérable du peuple

¹⁸ Après les accords d'Évian et l'acquisition de l'indépendance politique de l'Algérie, la revendication de l'indépendance culturelle a surgi avec le slogan " Tahia el Djazaïr, vive l'Algérie". Consulter : Algérie -Wikipédia, fr.wikipedia.org

algérien. Elle le décrit comme un borbier sans issue, où les répressions ne font que perpétuer la tristesse, où la jeunesse n'a pas d'espoir du lendemain, bref, où le peuple est rendu au néant. Ces lamentations sont aussi expression des frustrations séculaires de tout un peuple humilié, et qui se bat pour en sortir. La revendication d'un personnage du livre de Jules Roy (1975) telle que citée par Jean - François Lyotard (1989) montre qu'il ne reste pas les bras croisés:

Si nous nous sommes révoltés, c'est pour
avoir une patrie (...) notre patrie à nous,
la terre notre mère, la terre des larmes,
la terre du sang (J.-F.Lyotard :14).

L'action de révolte devient signe du refus d'expropriation, refus d'humiliation. La terre du sang est cette terre de répression, et la France pour contenir l'Algérie, a choisi la politique de la rigueur à la machiavélienne. En effet, dans son interprétation de Machiavel qui définit l'homme par sa méchanceté, Mustapha Tlili dit que

Puisque les hommes sont méchants et que la
cruauté est nécessaire, on n'a pas le droit
d'hésiter¹⁹.

La politique est donc une technique de combat exigeant la force et la ruse (M. Tlili 1968:215). Tandis que la France coloniale a recours à la force par le bras de Tête - de - coq, sous la bénédiction du " père de Gaulle " (p, 177), elle se heurte à la détermination du peuple à sortir de cet anéantissement séculaire. C'est ainsi qu' une alternative à la violence absolue, ou plutôt une stratégie additionnelle, s'est avérée nécessaire, car

Sans le consentement du sujet, qui aliène délibérément sa liberté, ou qui du moins tolère le pouvoir, toute vie politique reste un enfer (Tlili : 221).

Comme alternative, on choisit la politique d'assimilation par l'attribution du statut français, mais ce statut sera dénoncé puisque les musulmans étaient Français sans citoyenneté.

C'est à ce niveau que la révolte de Jalal peut se justifier. En fait, il est pris de rage quand Nathalie le traite de Français lors de sa visite avec Laura (p, 34), et dans toutes ses réflexions, il revient sur ce sujet. Notons par exemple son témoignage devant la dame en foulure de léopard :

¹⁹ Mustapha Tlili, " Méchanceté de l'homme et tyrannie du prince", *Revue de Métaphysique et de Morale* 73(1968): 219.

C'est moi qui l'ai fait. Elle m'a traité de Français. C'est moi qui l'ai violée. Nathalie Foster. Elle m'a parlé comme si j'étais un Français. "Nous autres pauvres Français", elle disait. Ça m'a écoeuré (p, 79).

La violence onirique que Jalal traduit dans ce dialogue révèle ce ressentiment d'impuissance d'équilibrer ses rapports avec la fille du colonisateur. La dualité dominant /dominé est toujours présente. Le héros n'arrive pas à se défaire du joug de l'humilié. Et quand la dame demande ce qu'il y a de mal d'être appelé Français, Jalal l'interrompt :

Non, ma douce dame, je suis algérien et je n'aime pas qu'on me traite de Français. Ça me rend fou de rage quand on me fait ça. (p, 79).

L'affirmation ex-cathedra de son identité algérienne est une tentative de revendication de la rupture. Malgré les affirmations des politiciens²⁰ de l'appartenance totale

²⁰ François Mitterrand, alors Ministre de l'Intérieur en 1954, dit que l'Algérie est la France, lors d'une allocution du 7 novembre. Note dans J.-F. Lyotard, *La Guerre des Algériens*, Paris, Galilée: 1989, 12

Jacques Soustelle, s'adressant à l'Assemblée algérienne, le 23 février 1955, dit : « La France est ici chez elle, ou plutôt l'Algérie et tous ses habitants font partie intégrante de la France une et indivisible... ». Citation

de l'Algérie à la France, Jalal ne voit que l'assimiler à un Français n'est que mépris et humiliation, une perte de son âme alors que dans ses souvenirs, sa mère priait pour qu'il ne perde pas son âme.

Si l'assimilation des populations colonisées par l'attribution du statut d'être Français n'a pas réussi, l'assimilation par truchement de l'éducation a réussi. Dès son enfance, Jalal a voulu être comme les français. Il partageait ce désir mimétique avec sa mère (p, 134). Mais celle-ci le voulait pour une seule raison: que son fils acquière le savoir et être puissant comme les Français, et surtout pour qu'il puisse être l'héritier digne d'un patrimoine riche de ses ancêtres. Selon elle, "[...] les musulmans étaient puissants quand ils possédaient le savoir" (p, 135), et la preuve est la bibliothèque sauvée d'Andalousie par son ancêtre.

Comme la mère l'avait souhaité, Jalal s'est cultivé et au ressassement de ses états d'âme, il se découvre fine fleur de la culture occidentale²¹:

dans J.-F., Lyotard, *La Guerre des Algériens*, (Paris, Galilée: 1989, 12).

²¹ La littérature coloniale a cultivé un schéma ethnocentrique qui prône la supériorité culturelle de l'Europe colonisatrice : le peuple dominé acquiert le statut de civilisé s'il embrasse le savoir-vivre du dominant. La civilisation du dominé est ainsi qualifiée de

Je vous dis: je disparaissais dans l'air, je m'exhale en pure culture [...]Le Steve en question [...]. Je le soupçonne de croire finalement que je suis trop raffiné pour être à l'origine un barbare (p, 233).

Jalal insinue par ces propos que l'on est raffiné seulement si l'on épouse la civilisation occidentale. Il a quitté la barbarie et s'étonne lui-même du degré de son assimilation:

Je me retrouve même à donner des leçons de civilisation au pauvre Steve Foster, le mari de ma jolie bienfaitrice (p, 233).

L'acquisition de la culture occidentale devient un idéal auquel le colonisé aspire. Adoula, un Sénégalais de la Casamance en est l'exemple. S'entretenant avec Sarah l'Américaine, il lui révèle son ambition:

Adoula m'a dit un jour qu'il n'avait qu'une ambition dans la vie: présenter son peuple sur un plateau à la France. Comme je ne comprenais pas, il m'a expliqué qu'il voudrait un jour transformer chaque sauvage sénégalais en Français en part entière,... Franciser totalement son pays, voilà ce qu'il voulait (p, 159).

barbare, indigne d'être appelée civilisation. Donc par culture occidentale, je veux souligner cette acception coloniale opposant la culture du colonisateur à celle du colonisé.

Ce ton ironique écorche au passage l'étudiant noir en France, en l'occurrence les étudiants sénégalais comme Léopold Sédar Senghor que souvent les gens s'amusaient à qualifier de blanc dans une peau noire. L'image de présenter son peuple sur un plateau fait référence au texte biblique où Hérode présente la tête de Jean Baptiste à la fille d'Hérodiade, sa femme. Ce qui signifie qu'à l'instar d'Hérode, le tyran, Adoula conduit à la mort son peuple. La violence symbolique²² de son éducation le conduit à un mimétisme culturel jusqu'à vouloir déshabiller tout un peuple et l'envelopper avec un autre tissu culturel.

Contrairement à Adoula, Jalal, dans ses états d'âme, apprend par son intime narrateur le côté faible de cette culture et s'insurge contre ses maîtres:

La sentimentalité, mon ami! Ça nage, ça flotte à la surface des choses. Pédés pour la plupart, et avec ça, ils vous pondent des milliers de pages sur le complexe d'Oedipe et compagnie! Tu parles!

Toi, tu es comme eux maintenant. Après l'épisode bifteck Tête-de-Coq, tu es revenu

²² Selon Pierre Bourdieu, la violence symbolique s'inscrit dans l'intériorisation même du discours du dominant de telle façon que le dominé trouve naturelle sa relation avec le dominant. En fait, le dominé perçoit sa condition d'infériorité comme un état naturel. Pierre Bourdieu, "Gender and Symbolic Violence", Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois, *Violence in War and Peace*, Blackwell, 2004, 200-206.

au bercail de tes maîtres... Tu pues la
décadence (p, 171).

Cette critique négative de ses maîtres met au grand jour l'exaspération de Jalal vis-à-vis de ses relations avec la métropole. Celle-ci lui a ravi et ses êtres chers, et son identité. La déchéance est totale qu'il n'est même pas capable de s'en sortir sans l'intervention de son ami Jean-Claude Perrin. C'est la raison pour laquelle il veut lui demander conseil pour qu'il puisse tourner la situation à son avantage comme sait bien le faire Jean Claude; et en fin de compte rester dans la "galerie" de la « fine fleur » de la civilisation. Comme ça, il pourra alors

pondre un traité sur la sentimentalité ou
n'importe quelle autre foutaise(p,180).

Une fois la situation tournée à son avantage, il produirait son volume sans états d'âme, en bon assimilé.

Jalal, l'ami des colonies, ne peut plus retourner à ses origines. L'éducation a fait son oeuvre. Tout ce qu'il a pu identifier dans ses révoltes, c'est qu'il est un " [...] bâtard, un illégitime, ni d'un monde, ni d'un autre, ni queue, ni tête, [...]" (p, 179); bref, un être dans la décadence, dans l'humiliation par excellence. La perte de toute illusion!

Mais la situation dramatique de son humiliation repose sur son incapacité de leur rendre la balle:

Ils (les maîtres à penser) me hantent tous ce soir, et je ne sais pourquoi, et je ne me sens pas la force de leur tenir tête, de les mettre à genoux, de leur arracher leur langue pour que mot ne soufflent sur Djazaïr ces messieurs trop raffinés pour mon goût[...] (p,130).

Cette absence de contrepartie est la base de domination qui cristallise le sentiment d'humiliation du dominé. Jean Baudrillard (2002 :18), analysant l'avènement du 11 septembre 2000, explique en ces termes la haine qui se déchaîne sur l'Occident:

Ce n'est pas la haine de ceux à qui on a tout pris et auxquels on n'a rien rendu, c'est celle de ceux à qui on a tout donné sans qu'ils puissent le rendre. Ce n'est donc pas la haine de la dépossession et de l'exploitation, c'est celle de l'humiliation²³.

La violence du Bien réside donc dans ce pouvoir de donner sans contrepartie possible et la réponse du dominé s'exprime par une guerre sans issue, en d'autres termes par la vengeance, l'expression même d'une violence aveugle,

surtout quand cette humiliation a été endurée pendant longtemps. Cette humiliation cumulée est le lot des fils et filles d'esclaves de New York et ailleurs en Amérique. Le rêve hallucinatoire de Jalal qui ne voit que le défilé de la foule de majorettes sur le Fifth Avenue traduit le sentiment d'impuissance de ces laissés-pour-compte:

Que peuvent nos larmes contre la colonne en fureur? Elle nous balaie et balaie nos rêves et nous ravit jusqu'à notre agonie. La nuit de New York City investie par la colonne est amère, le tumulte forcené des pas d'acier des majorettes relevées de leur arthrite pour la gloire de Babylone brise nos volontés, et nous n'y pouvons rien. Oh quel destin!(p, 163).

L'image de la colonne de vieilles majorettes fait remonter de mauvais souvenirs du temps d'esclavage où le rêve du beau temps est impossible. Cette image cristallise le sentiment d'impuissance des esclaves et leurs descendants d'autant plus que la gloire de Babylone s'édifie sur la brisure de leurs volontés.

L'humiliation accumulée s'exprime alors par le déchaînement de la violence vindicative perpétrée par Junkee. Celui-ci est conscient de la longueur du temps que

²³ Jean Baudrillard, " La Violence de la mondialisation, *Le Monde diplomatique* (novembre 2002), p.18.

sa lutte va prendre, c'est ainsi qu'il révèle à Jalal sa détermination:

J'ai déclaré la guerre à Babylone depuis des siècles déjà...Je frappe et je frappe dur, voilà ce que je fais. J'en ai pour longtemps à faire ça... Écoute, écoute bien: je les entends! Je les entends, les miens, j'entends leurs cris déchirants, j'entends leurs gémissements monter du fond des temps (p, 71).

Comme Jalal, Junkee est animé par un esprit de violence au nom des siens qui réclament justice. Par le sujet « je », Junkee devient l'incarnation de tous les esclaves meurtris dans leur être profond et sa vengeance n'est que répétition de l'action de ses prédécesseurs.

Si Jalal s'est converti en combattant pour la cause, Junkee reste au niveau de la vengeance par le viol et le meurtre des femmes blanches, une action que Jalal juge futile et inhumaine (p,71). En fait, dans son rapport d'inégalité de force avec Babylone, Junkee reconnaît son incapacité à rendre la balle en soumettant son maître à l'esclavage, c'est pourquoi il s'attaque aux gens vulnérables, en l'occurrence les femmes comme si, en s'appropriant leur corps, il rend à Babylone son inhumanité. Ainsi pour une libération de l'humiliation, la

vengeance s'avère inefficace, et l'impératif d'autres alternatives s'impose.

Les alternatives de la libération de l'humiliation

Stratégie de la non-violence

Dans sa rage contre l'humiliation des siens, Junkee n'a pas trouvé mieux que la vengeance, car il juge naïve et inefficace la stratégie de la non-violence. En effet, il désapprouve la non-violence enseignée par le pasteur d'Alabama, Thomas Luther King, qui dit que la non-violence a

la merveilleuse faculté de désarmer l'adversaire en provoquant en lui la mauvaise conscience et en l'amenant à ressentir le poids de sa responsabilité morale...Partout en effet, le but de ceux qui luttent doit la réconciliation des hommes, non la haine (p, 189).

Cette proposition est rejetée unanimement par Junkee qui la juge naïve et Jalal qui trouve son auteur dangereux, car son discours est, selon Jalal, une anthologie de la bâtardise (p, 189); et c'est pour ainsi dire qu'il est victime de la violence symbolique mentionnée plus haut.

Le rejet de cette considération de la non-violence par la majorité des ressortissants des pays colonisés est sans

équivoque dans le livre de M.Tlili. Jalal, alors journaliste de *l'Humanité socialiste*, en est témoin par les lettres de félicitation qu'il a eues après avoir critiqué le Pasteur²⁴. C'est à partir de ces lettres, plus particulièrement celle de l'étudiant iranien, que Jalal commence à se poser des questions sur sa complicité, en tant qu'intellectuel issu de l'éducation coloniale, dans l'asservissement des peuples. Il en déduit que se cultiver est d'«[...] acquérir les réflexes de chiens.. » (p, 190).

Option pour la haine totale et bataille pour la juste cause.

Le rejet de la non-violence est plus catégorique dans la lettre du jeune iranien. Celui-ci prêche la haine contre l'Occident,

L'ennemi mortel, l'ennemi de toujours, lui qui a, des siècles durant, cherché à nous miner jusqu'au plus profond de notre être, le plus souvent violemment, mais parfois aussi, surtout de nos jours, sous les formes les plus insidieuses (p, 195).

²⁴ Dans sa critique, Jalal Ben Chérif a montré combien il est impossible au dominant d'avoir mauvaise conscience. C'est ainsi qu'il réfléchit avec un ton moqueur : « Ah Tête-de-coq que Djazaïr se serait drôlement amusée à désarmer en provoquant en lui la mauvaise conscience » (p, 189).

Cette ligne respire la rage que notre jeune éprouve vis -à- vis de l'Occident. Ce sentiment de se voir miné jusqu'au plus profond de l'être est, à mon sens, l'indice de l'humiliation subie mais qu'il n'arrive pas à se défaire, et il ne trouve la solution que dans la haine. La haine devient un devoir :

Nous le devons à nous - mêmes de les haïr, de les haïr tous, leurs libéraux, leurs Blancs nègres encore plus que les autres qui eux, au moins, agissent à découvert et sont plus faciles à identifier (p, 196).

Cette profession de la haine ne se limite pas à l'Occident, mais à tous ceux qui collaborent avec « l'ennemi ». Ici il met sur le banc des accusés tout ce monde intellectuel « [...] qui manque de courage de la négation radicale» (p, 196) ; et de là, il révèle l'écart creusé entre les générations, celle du jeune iranien et celle de ses pères.

La violence du suicide que le jeune prône comme seule formule pour le salut fait une grande impression sur Jalal par rapport à son silence de Cluny et son interlocuteur intime lui dit cyniquement pour raviver son humiliation et l'inciter à réagir :

Un grand mec certainement parmi ses copains que cet iranien, un véritable chef sans l'ombre du doute. Pas comme toi qui

absorbait avec une religieuse passivité le bavardage creux de papa Burdeau...

(p, 197).

C'est en effet à partir de cette lettre que Jalal questionne ses relations avec ses professeurs et ses amis pour n'y voir finalement que honte et mépris. Son silence n'a été que soumission cadavérique, car il constate qu'il n'y a plus rien de consistant en lui (p, 230).

Ce constat ou plutôt cette prise de conscience provoque en lui une révolte et il décide de prendre position. Ayant respecté- dans son imagination du moins- les conseils de Moreau qui l'appréciait, il a passé trois ans à vouer sa vie à l'écriture pour défendre la vision socialiste, trois ans qu'il considère maintenant comme une période de somnambulisme. Dans son réveil, il se demande ce que pensait Moreau en l'affectant à New York, et il vient à cette conclusion qu'il voulait lui dire qu'il appartient à la révolution. En tant que commandant Jalal, il est fait pour la libération des opprimés (p, 211). À la tactique oppositionnelle du faible²⁵ qu'il avait adoptée par le

²⁵ Ross Chambers (1987), dans sa théorie de l'opposition explique :« L'opposition ne cherche pas à changer les conditions régnantes, à renverser un régime par exemple, mais à y créer des circonstances permettant d'y vivre, ou d'y survivre ; C'est une affaire d'improvisation spontanée(...), et comme le dit Michel de Certeau (...), de

silence au club de Cluny, il oppose une attitude agissante pour une juste cause, car la lettre du jeune iranien lui en donnait une occasion, celle d'entamer un processus de décolonisation dans le sens étroit du terme²⁶. Il s'envole pour Diamona à la rencontre de Tania, sa bien-aimée juive.

La personne de Tania, dans son énonciation sème une certaine équivoque. En effet, au plan énonciatif, le dialogue entre Mister Ben et Stewey se joue sur un timbre ambigu en ce sens que Jalal (Mister Ben) parle de la guerre contre Israël, alors que Stewey entend l'aventure amoureuse de Jalal avec une Israélienne. Mais si l'on tente l'explication au niveau sémiotique, Tania serait la métaphore de la centrale nucléaire de Diamona en Israël

tactique plutôt que de stratégie [la stratégie impliquant la maîtrise d'un terrain, la tactique étant manoeuvre sur un terrain occupé par l'autre] » (Ross Chambers, *Mélancolie et Opposition. Les débuts du modernisme en France*, Librairie José Corti, 1987). Jalal étant étudiant à Paris était sur le terrain des autres, seul étranger dans le Club, a utilisé la politique du caméléon pour survivre jusqu'au jour où la rage de la vengeance l'a secoué.

²⁶ Albert Memmi, dans *Encyclopaedia Universalis* distingue deux aspects dans sa définition de " décolonisation " comme suit : « Au sens large, la décolonisation serait l'ensemble des réponses négatives d'un peuple colonisé à la condition qui lui est faite ; en somme, un mouvement parallèle et synchronique à celui de la colonisation, qui tour à tour l'accompagne et le nie. Au sens étroit, on peut réserver le mot de décolonisation à la phase ultime du mouvement, lorsque l'ex-colonisé achève la liquidation de la relation coloniale et inaugure sa vie d'homme libre » (Encyclopaedia Universalis 1980:364).

auquel Jalal veut livrer bataille. Diamona se dresse alors comme le symbole de la domination d'Israël sur les Palestiniens, le signe parlant de l'humiliation de ces derniers. Et Jalal, en se lançant à la guerre de libération de la Palestine, porte la lutte contre la honte et le mépris à l'échelle internationale. À l'instar de Junkee, Jalal est conscient de la difficile aventure à laquelle il se livre. Il sait que la tâche sera longue et c'est ainsi qu'il le déclare à son ami Stewey quand il lui demande s'il va s'établir en Israël :

Je ne sais pas encore, Stewey. Ma belle est exigeante. Ça dure déjà un certain temps. Elle risque de me soumettre à la grande épreuve (p, 320).

Jalal sait que la bataille sera dure, mais animé d'un sentiment messianique de libération des opprimés, il suit le chemin de son destin. À travers ses citations intertextuelles, on remarque qu'il pressent la présence de la mort, mais il se présente comme une figure christique qui doit accomplir la mission donnée :

Crimes ou vertus, rien ne change ton itinéraire (p, 323).

Cette phrase montre la détermination qu'il a d'aller jusqu'au bout malgré les difficultés qui l'attendent à

Diamona. Toutefois, son départ de New York cause en lui un certain déchirement qu'il exprime non sans quelques notes ironiques :

Loin du Garment Center, de l'Orgasm Center,
de la Mort Center, que serais-je ? Ô
Seigneur! I can't take it... Ô Seigneur,
Allah, God: please help me, I can't take
it! (p, 325)

Par ce passage caricatural, notre héros indique qu'il fait une rupture, un renoncement des plaisirs mondains. Il demande de l'aide divine et l'utilisation de la langue anglaise amplifie la dimension de la douleur de séparation comme à l'exemple de Jésus, au jardin des oliviers, demandant à Dieu d'éloigner la coupe.

Parlant de la rupture, il serait naïf de croire à la violence pour la libération de l'humiliation telle que nous le présente le texte de M. Tlili sans qu'il y ait rupture quelque part. En effet, pour la liberté du dominé, le discours de la violence s'inscrit dans la logique de rupture. Michel Wieviorka (1999), lors d'une conférence sur les violences à Genève, interprétant les propos de Frantz Fanon(1961), explique que

dans l'univers manichéiste de la
colonisation, le colonisé doit se

constituer de non-homme en homme et que la violence décolonisatrice crée l'acteur, c'est-à-dire l'être humain comme sujet, thème repris et formulé de façon radicale par Sartre-« la chose colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère » (Michel Wieviorka 1999 : 98).

Dans le processus de décolonisation, le colonisé rompt avec sa condition de « chose colonisée » pour se reconnaître et se faire reconnaître comme être humain. Ce processus passe d'abord par la prise de conscience de sa condition (Aimé Césaire 1971:59 interprété par Maxime-Pierre Meto'o 1978: 63) ²⁷.

²⁷ Dans sa thèse de maîtrise dont le titre est *Le concept césairien De Pays Natal, Essai de Définition*, Maxime-Pierre Meto'o montre comment Aimé Césaire a réagi contre la frustration et l'humiliation qu'a connu son peuple. Ayant pris conscience de la situation déplorable de son peuple, il se porte porte-parole dans l'espoir de redonner au verbe sa force de frappe après tant de siècle de silence. C'est en ces termes que Maxime-Pierre le cite: " Je retrouverais le secret des grandes communications et des grandes combustions. Je dirais orage. Je dirais feuille. Je dirais arbre. Je serais mouillé de toutes les pluies, humecté de toutes les rosées... Qui ne me comprendrait pas, ne comprendrait pas d'avantage le rugissement du tigre (Maxime-Pierre Meto'o 1978:63). Aimé Césaire dans sa révolte opte pour la réappropriation de la parole pour redonner la fierté et l'estime de soi à son peuple désemparé afin de pouvoir transformer son pays natal.

Dans le texte de M. Tlili, Jalal prend conscience de sa condition misérable, une condition de ce qu'il appelle bâtarde ou laissé-pour-compte. Ayant passé des années d'études à écouter passivement tout ce qu'on lui dit, il se rend compte qu'il n'est qu'un produit de ses maîtres à penser et prend la marche pour la liberté d'abord par l'écriture (p,258-263), ensuite par le téléphone où il déverse toute sa rage sur Moreau, son directeur. Par la rupture avec Moreau, il rompt avec le monde intellectuel qui l'a aliéné, mais au départ il avait rompu avec Tête-de-coq qui avait déshumanisé son peuple. Dans son livre donc, l'auteur, par la voix de Jalal Ben Chérif, conçoit la libération de l'humiliation subie par le truchement de la violence, et celle-ci entraîne impérativement une double rupture. D'une part, rompre avec la branche militaire par la prise des armes, d'autre part rompre avec la branche idéologique et assimilatrice de l'éducation par la reprise de la parole. Néanmoins, on peut toujours se demander si la libération de l'humiliation doit nécessairement passer par la violence radicale comme le prônent Jalal et son lecteur iranien. C'est dans cette optique qu'on va questionner l'anthropologie humaine.

CONCLUSION

Pour une nouvelle Anthropologie de l'humanité:

La non-violence?

Comme je l'ai mentionné plus haut, beaucoup de figures scientifiques des sciences sociales illustrent la violence sous son angle positif de la société, à savoir, sa contribution à l'organisation sociale. La violence se réclame ainsi être l'élément fondateur de la collectivité (René Girard 1972, Barken Steven et Snowden Lynne 2000, M. Massefoli 1984, Herra Rafaël Angel 1984). À la lumière de ces penseurs, il est difficile de s'opposer à la violence du moment où les maîtres à penser, pour employer le terme cher à Jalal le héros du livre de Mustapha Tlili, lui ont donné bénédiction.

Néanmoins, d'autres lèvent la voix pour condamner cette arme destructrice de la société en la définissant comme " la force au service de l'injustice" (A. Jacquard 1993: 22). S'il faut répéter avec Albert Jacquard cette phrase de Paul Valéry: "Deux dangers menacent le monde: le désordre et l'ordre" (A. Jacquard: 21), il faut alors accepter avec lui que l'ordre absolu est la victoire de la mort et le désordre, son offensive.

En fait, son explication est des plus simples. Se basant sur le livre de Aldous Huxley, *le meilleur des mondes*, notre analyste conclut que dans le monde divisé en deux groupes, celui qui possède le pouvoir et les richesses et celui des travailleurs contents de ne pas être ces premiers, le conditionnement de ce dernier groupe est fait dans la perfection de manière que l'ordre social est parfait, car l'obéissance est totale. Le concept de l'autre n'existe pas. La violence n'est en fait que latente, car il n'y a pas de liberté. Il n'y a que la mort sociale.

C'est cette mort à laquelle Mustapha Tlili comme Jacquard s'opposent, mais sous des axes différents. Le premier revendique la violence pour sortir du joug de l'humiliation, tandis que le second revendique une utopie qu'il dit envisager avec lucidité: "vivre avec l'autre". Au lieu d'être face à l'autre, il faut être avec lui. Cette vision interactionniste bâtie sur la volonté de communication, réclame une intégration globale de l'humanité toute en se refusant l'homogénéisation. L'autre n'est pas moi, mais ma richesse et vice-versa.

Cette vision utopique de Jacquard subirait à coup sûr les foudres de non-recevoir de la part de notre Iranien qui prêche la haine à outrance contre le dominant. Jalal ne serait pas plus tolérant en ce sens que cette perception

convoque une implication de l'éducation, l'instance par excellence de l'aliénation et de l'assimilation sous les yeux de Jalal.

Toutefois, elle recevrait bénédiction chez le Pasteur Thomas Martin Luther King qui professe la non-violence. Rappelons que cette dernière a été condamnée - par les trois personnages du livre de M.Tlili, en l'occurrence Jalal le journaliste de *L'Humanité socialiste*, Junkee le nègre américain, et le jeune Iranie étudiant à la Sorbonne - d'être une stratégie naïve de la libération. Pour ces trois derniers, il est impossible de créer une mauvaise conscience à un dominant qui ne voit que ses intérêts. Pierre Grenaud (1993) n'est pas des plus cléments puisqu'il définit la non-violence comme une

armure commode sous laquelle peut se cacher le refus de s'engager, un produit de la veulerie (P.Grenaud 1993: 217).

Cette hypothèse renvoie du revers de la main toute tentative de dialogue, donnant ainsi raison au proverbe rwandais: " Amaboko atareshya ntaramukanya, littéralement: Ceux dont les bras sont inégaux ne s'étreignent pas". Pourtant cette philosophie serait dissoute par la politique de l'interdépendance (On a besoin d'un plus petit que soi,

nous dit La Fontaine), que pourraient s'approprier les tenants de la non-violence. Quant à l'engagement dont parle P.Grenaud (1993), il serait très réducteur de le confiner uniquement à la prise des armes destructrices, car la prise de parole devant un public large et attentif procure un pouvoir non négligeable même si le dominant est souvent très exigeant et emploie des actions répressives, signe évident de sa tentative de récupérer l'espace perdu.

À suivre donc Mustapha Tlili dans son ouvrage, le dominant est exigeant comme l'amie juive de Jalal, Tania; il n'hésiterait pas à user de la force, raison pour laquelle il faut lui opposer une autre force. Mais les deux forces sont inégales, sauf que la force de l'humilié qui a pris conscience de sa situation et qui veut en sortir à tout pris est animé d'une volonté indestructible, d'une grande motivation et de la détermination d'aller jusqu'au bout. Cela veut dire, la lutte prendra le temps qu'il faudra.

Cette même motivation anime autant les prêcheurs de la violence que les prêcheurs de la non-violence. La différence est que les uns utilisent la force du lion, les autres la ruse du renard. En effet, ceux qui utilisent la non-violence veulent séduire le public pour faire avancer leur cause, mais là où je rejoins la réflexion de Jalal et

ses copains, c'est qu'il est difficile- mais pas impossible- de faire remuer la mauvaise conscience du dominant.

Toutefois je suis d'accord avec Le Pasteur King pour la reprise du podium. Celui-ci crée un espace de revendication et la non-violence se réclame être ainsi une stratégie dans le sens où l'entend Michel de Certeau:

La stratégie postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un *propre* et donc de servir de base à une gestion de ses relations avec une extériorité distincte (M. de Certeau 1990:46).

De Certeau dans ce passage nous avise que la stratégie implique une certaine reconnaissance de conquête sur un terrain de l'autre. La participation active de la non-violence implique en quelque sorte la réappropriation de la parole. C'est alors la force de la parole par l'information et la conscientisation du public du dominant que la non-violence accèdera au dialogue. Ce conditionnement devra prendre beaucoup de temps, car dans le même champ de bataille se joueront les forces dichotomiques information/désinformation pour que chacun amène la faveur du vent public de son côté.

Si Jalal se livre à la guerre pour libérer la Palestine, ses mobiles sont des plus nobles. Mais son retour clandestin dans les immondices de New York n'augure pas un bon présage. Si les soldats de l'An III de l'Islam dont nous parle Jalal(p, 345) s'arment contre l'Occident pour récupérer l'honneur perdu, pour essayer l'humiliation encaissée lors de la chute de Grenade vers la fin du X^vè siècle, le trajet est très long car en un jour ce ne serait que gagner une bataille, mais les traces du sentiment d'humiliation seraient toujours présentes, si on en croit à ce que nous dit plus haut Jean Baudrillard, car c'est tout le processus de décolonisation qui est mis en cause. La violence n'est que l'échec du dialogue(Michel Leroux 2004:5), surtout ici où le dominé juge impossible de faire fléchir le dominant sinon par les armes. Mais le non-violent sans le savoir, par sa ruse peut se réapproprier le podium, et Dieu sait combien la parole est une arme tranchante.

À mon sens, le processus de démocratisation va de paire avec le processus de réhabilitation pacifique et réciproque des acteurs. La non-violence comme lieu de réappropriation du podium devient l'espace du dialogue où les deux parties peuvent conclure un pacte de non agression et, si l'on peut se permettre un rêve, recouvrir ensemble

la dignité humaine car si le dominant a déshumanisé le dominé, celui-ci lui renvoie la balle , si petite soit-elle, ne fût-ce que semer la terreur chez " la Bête"; et le monde vit dans une double humiliation. Ce recouvrement ne serait possible que dans la mesure où l'autre sera reconnu, dans sa dignité, comme une richesse (Jacquard 1995) et non comme une menace. Enfin je conclurais en faisant mienne cette phrase de Michel Leroux:

Nous avons mis tant de constance, tant d'application et d'ingéniosité à nous traumatiser, que le massacre a perdu son charme (Michel Leroux 2004:5).

Si l'époque de laver l'affront par le sang est révolu, toujours est-il que notre monde regorge de sang partout. Avec la technologie actuelle de la communication, la planète est saturée de spectacles désolants de telle façon qu'en effet, il y a lieu d'être exacerbé par ces tueries de masse. La violence appelant la violence, la spirale se déroulera indéfiniment si la parole ne reprend pas sa place. À mon humble avis, le dialogue, en tant qu'espace de reconnaissance mutuelle des différences et d'acceptation de l'autre comme une richesse plutôt qu'une menace, devait être priorisé pour qu'il y ait l'équilibre ontologique et sociopolitique des communautés colonisées. Autrement, le monde court à sa perte, car la violence à outrance ne

produit que ruine et opprobre:facteurs déterminants pour
signer notre déshumanisation à répétition.

BIBLIOGRAPHIE

I. OEUVRES DE MUSTAPHA TLILI :

La Rage aux tripes. Paris: Gallimard, 1975.

La Rage aux tripes suivi de *Rage et sang pour une grande bataille*. Paris: Gallimard, 1995.

Le Bruit dort. Paris: Gallimard, 1978.

Gloire des Sables. Paris: J.-J. Pauvert- Alésia, 1982.

La Montagne du lion. Paris: Gallimard, 1988.

Tlili Mustapha. « Méchanceté de l'homme et tyrannie du prince. » *Revue de Métaphysique et de Morale*. 73 (avril- juin 1968). 205-222.

II. OEUVRES CRITIQUES SUR MUSTAPHA TLILI :

Gontard Marc. « Mustapha Tlili. » *Littérature Maghrébine d'expression Française*. (sous la dir). Charles Bonn Paris: EDICEF/AUPEF, 1996. 226-232

Ibrahim Lila. « L'exil dans trois romans francophones du Maghreb: Déclinaisons d'une écriture. » *Francofonie* 32: 1997. 3-18.

Memmi Albert. *Écrivains francophones du Maghreb*. Paris: Seghers, 1985.

M'henni Mansour. *De la Transmutation littéraire au Maghreb*. Paris : L'or du Temps: 2002.

III. REVUES ET JOURNAUX.

Baudrillard Jean. La Violence de la mondialisation, *Le Monde diplomatique*: nov. 2002, p.18.

Ibrahim Lila. « L'exil dans trois romans francophones du Maghreb: Déclinaisons d'une écriture. » *Francofonia*. No 32: 1997, pp 3-18.

Languirand Jacques. « Dégoût et ferveur. » *Chronique du Guide Ressources* 14 11 (Juillet- août 1999).
www.radio-canada.ca.

Leroux Michel. "Violence et littérature, Littérature classique. *Lire au Collège*, 67 (printemps 200). 2-5.

IV. AUTRES LECTURES.

Augé Marc. *Génie du paganisme*. Paris: Gallimard, 1982.

Barkan Steven E. et Snowden Lynne L.. *Collective violence*. USA: Allyn and Bacon, 2000.

Bourdieu Pierre. « Gender and Symbolic violence. » (sous la dir). Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois. *Violence and Peace an Anthology*. Malden M.A : Blackwell, 2004. 339-342.

Breton Philippe. *Parole manipulée*. Paris : La Découverte Essais, 1997.

Carfantan Serge.

« Violence et Société. » *Philosophie et Spiritualité*. Leçon 52, 2000.
<http://sergecar.club.fr/cours/violenc1.htm>

« Les formes de l'illusion. » *Philosophie et spiritualité*.
<http://sergecar.club.fr/cours/violenc1.htm>

Chambers Ross. *Mélancolie et Opposition Les débuts du modernisme en France*. Mayenne: Librairie José Corti, 1987.

De Certeau Michel. *L'Invention du quotidien I Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.

Diderot et D'Alembert. *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* Vol.2, Tomes VII-XII. Paris : Pergamon Press, 1969.

Fanon Frantz. *Les Damnés de la terre* Préface de J-P.Sartre. Paris: Éditions La Découverte, 1961.

Galbraith John Kenneth. *Anatomie du pouvoir*. Paris: Seuil, 1985.

Girard René. *La Violence et le sacré*. Paris: Bernard Grasset, 1972.

Grenaud Pierre. *La Littérature au soleil du Maghreb De l'Antiquité à nos jours*. Paris: L'Harmattan, 1993.

Herra Rafaël Angel. *Violence, technocratie et vie quotidienne*. Québec: Le Préalable, 1984.

Jacquard Albert. **Les Violences** Agressivité, violences, fait de nature ou fait de société?. Actes du Colloque Romans(Drôme): Bruno Leprince.1995. 20-28.

Kaddache Mahfoud. « L'Emir Khaleb un maillon de la résistance algérienne. » *Les Africains*. Julien Charles-André et Morsy Magali Tome IV. Paris: éditions J.A, 1977. 259-284.

Lavieille Jean-Marc. *Construire la paix-1 Les Armements détruisent l'humanité*. Lyon : Chroniques sociales, 1998.

Lytard Jean-François. *La Guerre des Algériens Écrits 1956-1963*. Paris: Galilée, 1989.

Maffesoli Michel. *Essais sur la violence*. Paris :Librairie des Méridiens,1984.

Magaud Charles. *De la Violence internationale*. Paris : Economica,1988.

Memmi Albert. *Encyclopaedia Universalis* 5. Paris : Encyclopaedia Universalis France,1969. 364

Meto'o Maxime-Pierre, *Le Concept césairien de Pays Natal. Essai de définition*. Thèse de Maîtrise. Hamilton:Université McMaster, 1978.

Ndayongeje Lazare. *Le Burundi et la problématique de la violence*. <http://www.burundirealite.org>

Ngalasso Mwatha Musanji. « Langage et violence dans la littérature africaine en Français. » *Notre Librairie : Revue des Littératures du Sud* 148 (juillet- septembre 2000).

Reboul Sylvain. *Violence et agressivité*.

<http://sylvainreboul.free.fr>

Semujanga Josias. « Les Méandres du récit du génocide dans L'Aîné des orphelins. » *Études littéraires* 35 1 (Hiver 2003).

Weber Max. *Le Savant et le politique*. Paris : Plon, 1963.

Wieviorka Michel. " Pour comprendre la violence", Girard René et al. *Violences d'aujourd'hui, violences de toujours*. Genève: L'âge d'homme: 1999, pp. 87-111.