When the text's attention focuses on the bird's song, this particular Tartar pauses by being carried away, and the narrators fall silent; it is the readers, who are now to act in response to the confrontation with the literary aesthetics that are captured in the canary's trilling. To state the need for an intentional act of reading –of looking closely– does therefore not invoke an ending. Rather, the text's ending makes room for a beginning that has to take place in the reality of its readers.

Works cited

Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*, London–New York: Routledge.

Bloch, Ernst (1962) *Erbschaft dieser Zeit. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt: Suhrkamp.

Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.

Ghemawat, Pankaj (2009) "Why the World Isn't Flat" in Robert J. Art and Robert Jarvis (eds.), *International Politics. Enduring Concepts and Contemporary Issues*, New York: Pearson Education, pp. 319-324. [First edition: 1973]

GlobalDefence.net (s.d) "Maghreb–Algerien–Sozialistische Republik Algerien": www.globaldefence.net/kulturen-im-konflikt/30-islamischekulturen-und-israel/161-maghreb-algerien.html?start=1

Huntington, Samuel (1996) "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World", in *Foreign Affairs, The Clash of Civilizations? The Debate*, pp. 56-67.

Joris, Pierre (1999) "Habib Tengour": www.durationpress.com/authors/tengour/home.html

Kagan, Robert (2008), *The Return of History and the End of Dreams*, New York: Vintage Books.

Knipp, Kersten (2009) "Seelenperlmutt. Eine Rezension", 27 July: www.arte.tv/des/s-u/2768424.html

Kristeva, Julia (1990) *Fremde sind wir uns selbst. Aus dem Französischen von Xenia Rajewsky*, Frankfurt: Suhrkamp.

Lyotard, Jean-François (2005), *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Vienna: Passagen. [First edition: 1979]

Rilke, Rainer Maria (1997) *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Manfred Engel (ed.), Philipp Reclam: Stuttgart. [First published: 1910]

Stanišić, Saša (2010) "How You See Us: Three Myths about Migrant Writing": iwp.uiowa.edu/91st/vol7_n1/articles/Stanisic_Sasa_MigrantWriting.html

Tengour, Habib (1997-1998) *Ce Tatar-là 2*, read in the English translation by Marilyn Hacker: www.vqronline.org/articles/2010/summer/tengour-tartar/

Tengour, Habib (2009) *Seelenperlmutt. Lyrik französisch-deutsch*, Berlin: Hans Schiler.

Wahlster, Barbara (2010): "Momente der Erleuchtung. Der maghrebinische Schriftsteller Habib Tengour": www.dradio.de/download/128621/

Wisotzki, Marion, Erna Kapelli, and Ernst von Waldenfels (2008) *Mongolei. Unterwegs im Land der Nomaden*, Berlin: Trescher.

La « prothèse de l'origine » : Habib Tengour. Le Poisson de Moïse *ou l'échec du retour*

Alfonso de Toro
Universität Leipzig

L'écrivain, poète, dramaturge et essayiste algérien Habib Tengour, né à Mostaganem en 1947, est devenu depuis 1959 un *border crosser* entre la France et l'Algérie, un intellectuel traversé par la différance qui a produit une œuvre remarquable par son ampleur, sa qualité et sa diversité. Dans le présent essai, nous voulons aborder un texte impressionnant et bouleversant par sa force narrative, sa tension constante, ses personnages très particuliers et épatants et par son analyse critique de l'islamisme ou l'intégrisme, de ses méthodes et stratégies pour séduire et obliger les jeunes gens à adhérer au Djihad.

Tengour construit un univers nomade, labyrinthique et hybride dans lequel il tisse d'un côté les destins des personnages et les engloutit d'un autre, les menant à la destruction. La stratégie fondamentale de cette structure quasi apocalyptique d'autodestruction est la *répétition* et la *différance* qui est en même temps le résultat d'une tradition d'apprentissage du Coran et d'une structure coranique, mais aussi sociale et mentale. Répétition et différance représentent en outre une sorte de déterminisme implacable dont on ne peut s'enfuir et une supplication, un moyen d'implorer, d'invoquer, de crier la grâce de Dieu. De plus, elles vont aussi représenter les réflexions nomades, labyrinthiques et hybrides de Mourad à la recherche de réponses aux questions fondamentales de sa vie. Finalement, elles métaphorisent une sorte de *toile d'araignée* qui

attrape Mourad, le prend dans l'enchevêtrement de ses fils, l'affole, l'embrouille et le déconcerte.

Concernant les fonctions de la répétition et de la différence, Gilles Deleuze (1968) nous montre cette ambiguïté particulière que produit la tension entre différence et répétition ou entre identité et diversité des identités ou *non-identités* ; nous voulons contextualiser cette ambiguïté dans une épistémologie non seulement deleuzienne, mais aussi heideggerienne. Le phénomène se trouve dans toutes sortes de champs, ceux de l'inconscient, de l'art, de la langue et naturellement de la littérature (Deleuze 1968 : 1). Car (en effet) différence et répétition ont pris le lieu de l'identité et sa part négative, bien sûr, de l'identité proprement dite, et aussi de sa contradiction. Selon Deleuze, la différence n'implique pas précisément la négation, mais cette dernière se laisse conduire par la contradiction aussi longtemps qu'elle reste subordonnée à l'identité. Bien que l'identité définisse le monde de la représentation, celle-ci a son origine dans la pensée moderne de l'échec de la représentation ; elle représente la perte de l'identité et en même temps la découverte de toutes les forces qui opèrent dans la représentation. C'est pour cette raison que Deleuze soutient que

> le monde moderne est celui des simulacres. L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance. Toutes les identités ne sont que simulées, produites comme un « effet » optique, par un jeu plus profond qui est celui de la différence et de la répétition.
>
> (*ibid.*)

Il est important dans notre contexte que Deleuze souligne d'un coté l'autonomie de la répétition et de la différence, et d'un autre l'implication réciproque de ces deux structures, comme l'avait aussi soutenu Lotman (1971). Deleuze dit : « La tâche de la vie est de faire coexister toutes les répétitions dans un espace où se distribue la différence » (1968 : 2). Le phénomène en question est aussi très lié au problème de l'origine et du *Urbild* ou de la *Urimage* que Tengour fait circuler dans son roman. Bien que la répétition se donne comme une similitude externe ou une équivalence parfaite, elle n'évite pas de marquer la différence entre les objets représentés (Deleuze 1968 : 8).

Cette ambivalence entre l'universel et le particulier n'est pas moins importante pour notre interprétation du *Poisson de Moïse*, tout comme sa capacité de transgression au nom d'une vérité plus grande :

> Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence. À tous égards, la répétition, c'est la transgression. Elle met en question la loi, elle en dénonce le caractère nominal ou général, au profit d'une réalité plus profonde et plus artiste.
>
> (9)

Comment se pose cette question entre religiosité et modernité, entre le Je et le collectif, entre rationalité et croyance dans *Le Poisson de Moïse* ? Entre la parabole de l'initiation de Moïse dans la sourate XVIII et l'existence particulière de Mourad ? Nous nous rappelons que la sourate XVIII, aussi appelée « La Caverne », représente une parabole allégorique de l'initiation de Moïse par al Khidir dont le message est de ne pas se demander si les actes attribués à Dieu sont justes ou injustes ; on doit les accepter comme tels similairement aux mystères de la religion chrétienne ; il s'agit d'un « sens caché d'actions pour [celui qui écoute] insupportable » (Tengour 2001 : 12), une parabole allégorique qui « intrigue », qui « déconcerte » et engendre de nombreuses questions (*ibid.*).

Nous voudrions citer un fragment de la sourate XVIII qui constitue une unité sémantique et structurelle principale dans le roman :

> Quand ils eurent atteint le confluent des deux mers,
> ils oublièrent leur poisson
> qui reprit librement son chemin dans la mer.
>
> Lorsqu'ils eurent dépassé cet endroit,
> Moïse dit à son serviteur : « Apporte-nous notre repas,
> car nous sommes fatigues après un tel voyage ».
> Il dit :
> « N'as-tu pas remarqué
> que j'ai oublié le poisson
> lorsque nous nous sommes abrités contre le rocher ?
> Seul le Démon me l'a fait oublier
> pour que je n'y pense pas –
> Il a repris son chemin dans la mer,
> Quelle étrange chose ! »
>
> Moïse dit :
> « Voilà bien ce que nous cherchions ! »
> Puis ils revinrent exactement sur leurs pas.
> Ils trouvèrent un de nos serviteurs
> à qui nous avions accordé

une miséricorde venue de nous
et à qui nous avions conféré
une Science émanant de nous.

Moïse lui dit :
« Puis-je te suivre pour que tu m'enseignes
ce qu'on t'a appris concernant une voie droite ? »
Il dit :
« Tu ne saurais être patient avec moi.
Comment serais-tu patient,
alors que tu ne comprends pas ? »

Moïse dit :
« Tu me trouveras patient, si Dieu le veut,
et je ne désobéirai à aucun de tes ordres ».
Le Serviteur dit :
« Si tu m'accompagnes, ne m'interroge sur rien
avant que je t'en donne l'explication ».
Ils partirent tous deux et ils montèrent sur le bateau.
Le Serviteur y fit une brèche.
Moïse lui dit :
« As-tu pratiqué une brèche dans ce bateau
pour engloutir ceux qui s'y trouvent ?
Tu as commis une action détestable ! »
Il répondit :
« Ne t'avais-je pas dit
Que tu ne saurais être patient avec moi ? »

Moïse dit :
« Ne me reproche pas mon oubli ;
ne m'impose pas une chose trop difficile ! »
Ils repartirent tous deux
et ils rencontrèrent un jeune homme.
Le Serviteur le tua.
Moïse lui dit :
« N'as-tu pas tué un homme qui n'est pas un meurtrier
Tu as commis une action blâmable ! »
Le Serviteur dit :
« Ne t'avais-je pas dit
que tu ne saurais être patient avec moi ? »
Moïse dit :
« Si désormais je t'interroge sur quoi que ce soit,
ne me considère plus comme ton compagnon ;
reçois mes excuses ».
Ils repartirent tous deux
et ils arrivèrent auprès des habitants d'une cité
auxquels ils demandèrent à manger ;

mais ceux-ci leur refusèrent l'hospitalité.

Tous deux trouvèrent ensuite un mur
qui menaçait de s'écrouler.
Le Serviteur le releva.

Moïse lui dit :
« Tu pourrais, si tu le voulais,
réclamer un salaire pour cela ».
Le Serviteur dit :
« Voilà venu le moment de notre séparation ;
je vais te donner l'explication
que tu n'as pas eu la patience d'attendre.
Le bateau appartenait à de pauvres gens
qui travaillaient sur la mer.
J'ai voulu l'endommager,
parce que, derrière eux, venait un roi
qui s'emparait de tous les bateaux.

Le jeune homme avait pour parents deux croyants :
nous avons craint
qu'il ne leur imposât la rébellion et l'incrédulité
et nous avons voulu
que leur Seigneur leur donne en échange
un fils meilleur que celui-ci,
plus pur et plus digne d'affection.

Quant au mur :
il appartenait à deux garçons orphelins,
originaires de cette ville.
un trésor qui leur est destiné se trouve dessous.
Leur père était un homme juste
et ton Seigneur a voulu
qu'ils découvrent leur trésor à leur majorité,
comme une miséricorde de ton Seigneur.

Je n'ai pas fait tout cela de ma propre initiative :
Voici l'explication
que tu n'as pas eu la patience d'attendre ! »

(*Le Coran*)

Pour continuer, quels sont les nœuds thématiques et narratifs dans *Le Poisson de Moïse* ? Quel est l'objet ou quels sont les objets traités par Tengour et quel(s) but(s) poursuit-il en établissant un lien avec la sourate XVIII ?

On peut distinguer deux nœuds principaux : d'un coté la guerre, la *Jihâ*, la guerre des Moudjahidines contre les Soviétiques entre 1979 et 1989, dans laquelle un grand nombre de jeunes gens se sont engagés pour des raisons et des motivations très diverses, et d'un autre côté la situation particulière de Mourad qui traverse une crise morale et existentielle à cause de la désillusion que lui provoque le changement de son frère Kamel, qui après avoir été un homme de gauche militant et avoir prôné la lutte de classes, se transforme en un capitaliste opportuniste au service du gouvernement algérien au Ministère de l'Énergie : « Te voilà aux ordres de loups cerviers corrompus et vampires. Des prévaricateurs qui plongent le pays dans les noirceurs de l'injustice. Tu es contaminé et coupable comme eux » (Tengour 2001 : 62).

Voilà son frère qui avait toujours été pris comme exemple de succès par le père. Kamel détecte en premier la radicalité de Mourad quand il lui dit : « Tu es un pur, Mourad ; ça je le sais et j'ai très peur pour toi. Surtout en Europe ». Cette énonciation est presque une prophétie de tout ce qui arrivera à Mourad qui n'habite psychologiquement nulle part : « Il ne vivait plus à Paris. À Birmingham non plus » et qui « voulait échapper à tous les démons qui le rongeaient au-dedans » et « libérer son âme » (*ibid.*). Mourad sombre de plus en plus dans une sorte de psychose, dans un délire qui le pousse à rompre sa relation avec Léa, sa compagne, qui lui conseillait auparavant de « consulter un analyste » ; il devient incapable de lui parler et se réfugie dans la récitation des versets du Coran (63). Mourad se dévoue à la « parole du Livre » qui lui « ouvre le mystère de l'étrange », laisse « place à des lieux inconnus qui se précisent au fur et à mesure de sa méditation, étincelants au milieu des larmes » (64). Mourad s'enfuit en Afghanistan pour recouvrer sa sérénité et éclaircir son âme, ainsi que pour « retrouver » sa culture et son identité, pour se libérer de l'Occident, un Occident que Hasni, l'islamiste dit « l'Afghan », le rigoriste, vilipende comme « matérialiste » et sans « aucune spiritualité » – étant un manipulateur qui lui-même n'a qu'un seul dieu, l'argent –, une valorisation que dans cette forme très généraliste n'est pas partagée par Mourad (65). Hasni le leader et l'agitateur est un personnage douteux, hypocrite et cynique, une sorte de Tartuffe : il fume du haschisch en grande quantité, il planifie une attaque à main armée contre Ken, le commandant du camp militaire afin de s'approprier un million de dollars pour les employer à des fins personnelles et fondamentalistes, pour la Djihad. Mourad refuse

vigoureusement cette action criminelle à des fins purement lucratives, mais il se laisse convaincre par Hasni pour avoir suffisamment d'argent pour s'établir en Australie après son aventure dans la guerre en Afghanistan, et rompre de cette manière toute liaison avec sa famille ou son passé et avoir ainsi la possibilité de recommencer à « zéro » (97). La crise de Mourad prend sa source dans une situation ambivalente entre la culture individualiste et orientée vers l'efficacité financière et sa tradition marquée par la collectivité et l'influence de la famille et de la religion, entre religiosité et laïcité, entre individualisme et communauté, entre Occident et Orient.

Partant de cette dichotomie, Tengour nous offre une profonde radiographie et une riche analyse de la *Jihâ* et de la guerre des Moudjahidines, des motivations qui sont celles des jeunes, dans ce cas, algériens, pour abandonner une vie normale comme c'est le cas pour Mourad, un jeune éduqué qui a fait des études de physique à Paris et Birmingham, apparemment intégré, ou pour Hasni et Kadirou, originaires d'un milieu non éduqué mais qui avaient des vies tranquilles et ont été amis à Paris, et le moment où ils se rencontrent indépendamment les uns des autres en Afghanistan pour faire la *Jihâ*. Tengour nous montre les stratégies de séduction et de persuasion pour convaincre les jeunes guerriers de s'engager pour la *Jihâ* universelle, la guerre religieuse contre l'Occident. Dans ce contexte, Tengour décrit méticuleusement et avec une très grande sensibilité psychologique des personnages déchirés par le doute, comme Mourad, qui représente un cas particulier, ou des personnages possédés par le fanatisme, l'islamisme, des personnages aventureux et sans scrupules comme Hasni ou simples et rêveurs comme Kadirou :

> Sharif Shah [...] connaît bien les recrues en Afghanistan pour avoir manipulé beaucoup d'entre elles. La plupart de ceux qu'il a entrepris sont de pauvres types pris dans un engrenage, des aventuriers sans scrupules ou des fanatiques bornés. Il en a depuis longtemps dressé une classification et dessiné les portraits robots mais Mourad est l'exception qui confirme la typologie établie.
> (*ibid.*)

Mourad est dans le roman la réplique de Moïse, celui qui interroge, qui réfléchit sans repos sur le vrai et le bon dans le monde, en ayant toujours une attitude éthique, mais jamais moralisante.

Tengour nous dévoile aussi les effets et conséquences de la domination soviétique en Afghanistan et tous les malheurs que les

peuples afghans ont endurés pendant cette période d'occupation (116ss). Les atrocités de la guerre sont toujours accompagnées par des versets des sourates, placés en alternance entre les atrocités comme une prière pour se laver des péchés commis, des versets comme : « *Gloire à Dieu ! Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu, le Roi, le Vrai, l'Indubitable* » (116) ou « *Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu seul. Il n'a pas d'associé. À Lui appartiennent la Royauté et la Louange. Il fait mourir et Il fait vivre. Il est Vivant et Immortel. Sa main détient le Bien. Il est Puissant sur toute chose* » (117). D'un côté les versets rendent compte de la profonde religiosité des villageois que Mourad découvre dans la petite ville enclavée dans la montagne où on lui a sauvé la vie et sa jambe blessée pendant l'assaut organisé par Hasni contre le commandant Ken pour s'approprier les armes et les revendre aux Moudjahidines. Ici, dans ce lieu abandonné et oublié (« Ici, nous sommes nulle part ! Aucune géographie, aucune histoire pour relever la trace ! » (120), comme dit Hasni), Mourad vit pour la première fois une sorte de révélation en se rappelant la « Pensée » 275 [465] de Pascal :

> Ces villageois me réconcilient avec l'islam. Leur foi est simple et authentique. Ils sont confiants en Dieu, loin des mesquineries et des turbulences politiques. Ils vivent dans la soumission véritable sans rechigner contre leur sort.
>
> (119)

Cette profonde religiosité et ce respect que Mourad éprouve pour les villageois ne sont pas partagés par Hasni qui les considère au contraire comme « des miséreux dont tout le monde se fout » et qui est occupé à compter les billets qui font « tourner le monde » (120), position cynique et absolument matérialiste en contradiction avec le discours idéologique et démagogique de ce même Hasni lorsqu'il considère comme opportun l'approfondissement de la rupture entre le monde occidental et oriental, de développer des stéréotypes et les accuse de n'avoir « aucune spiritualité », que le « dieu qu'ils adorent est l'argent » dont « ils sont esclaves » (65). La formulation d'Hasni : « Seul l'argent a valeur à leurs yeux aveugles » (*ibid.*) entretient une relation d'équivalence avec une autre déclaration : « Ces bouts de papier ont des vertus prodigieuses. Avec ça en poche, tu peux aller où tu veux ! Et crois-moi, c'est là où tout se passe ! » (120).

Il devient clair qu'Hasni utilise la religion comme un moyen pour légitimer la guerre contre l'Occident qui se base sur une haine profonde

qui n'a pas ses racines dans la religion mais dans son origine sociale (« la haine incrustée dans les tripes », *ibid.*). C'est toujours Mourad qui l'interpelle et dévoile toute l'hypocrisie du discours d'Hasni qui est convaincu de ses buts pour le « triomphe de l'Islamisme » (*ibid.*) selon le proverbe « la fin justifie les moyens ».

> Tu n'es qu'un cynique, Hasni. Le fric et le shit. L'Afghan ! Ils t'ont bien nommé à Paris ! Une brute, sans principes ni moralité ! Tu utilises la religion quand ça t'arrange mais tu n'as aucune conviction intime !
>
> (*ibid.*)

Le pragmatisme politique et son fanatisme interdisent à Hasni de réfléchir sur son ambition de pouvoir et de vengeance liée à sa croyance. Il subordonne la religion, l'idée de Dieu et le message du Coran à des fins pleinement politiques et aussi mesquines. Il est incapable de penser la religion sans la politique, tout au contraire de Mourad (voir plus bas) :

> Tu te trompes ! [dit Hasni] Je crois en Dieu. Je crois dans l'avenir triomphant de l'Islam mais je prétends pas être un saint. D'ailleurs, Ibn Taymiyya[1] affirme qu'il y en a pas ! Je suis un homme. Je sais comment sont les hommes. On les mène que par la force ou par l'appât du gain.
>
> (*ibid.*)

Et la sourate XVIII convient très bien à sa manipulation du Coran. Les actes inacceptables commis par le guide et serviteur de Moïse, l'homicide d'un jeune homme, que Moïse questionne mais qu'il ne devrait pas questionner. Le guide-serviteur est un meurtrier, mais il justifie l'assassinat par la supposition que l'assassiné aurait imposé la « rébellion et l'incrédulité » à ses parents qui méritaient « un fils meilleur que celui-ci, plus pur et plus digne d'affection ». Selon Hasni, tout se trouve dans le Coran et Dieu seul connaît le destin des choses.

L'interprétation de Mourad est contraire, car pour lui l'islam n'est pas une chose personnelle liée à la conviction de chacun : « L'islam, c'est l'effort intérieur et la paix… » (*ibid.*). Hasni légitime sa position en se basant sur des aspects socio-économiques et sur l'opposition riche/

---

[1] Ibn Taymiyya, né le 22 janvier 1263 à Harrar (dans le sud de l'Anatolie) et mort le 26 septembre 1328 à Damas, était un savant musulman devenu célèbre pour sa théologie hanabalite (الحنبلية *al-hanbaliya*) provenant de l'une des quatre traditions ou écoles du droit (*Madhahib*) ou le *Fiqh* de l'islam sunnite fondée par Ahmad ibn Hanbal (780-855). Ibn Taymiyya est considéré comme une de sources de l'islamisme moderne.

éduqué/science vs pauvre/non-éduqué/expérience, axes qu'il réduit et traduit dans l'opposition Orient vs Occident.

Hasni et Kadirou, le dernier tué dans l'assaut, sont issus de classes sociales basses, contrairement à Mourad, qui pour cette raison n'est pas capable de comprendre les buts concrets d'Hasni et de ses compagnons, ni la *Jihâ* qui est définie comme une sorte de guerre sociale, « justice pour tous les opprimés » (121) ; et Hasni ajoute :

> C'est pas juste que ça soit toujours les mêmes qui se partagent le gâteau. C'est une question de justice, mais surtout de morale. [...] Il faut que l'assiette change de table au bout d'un moment. C'est une loi naturelle, ça. La roue tourne. C'est notre tour de faire bombance, maintenant ! Le banquet nous attend ! On va s'éclater la pensé ! Ça va péter !
>
> (120)

La radicalité d'Hasni ne connait pas de limites, car il est prêt à « tuer les trois quarts des gens, sans distinction. Dieu fera le tri » (121) en Algérie pour faire la révolution.

Hasni est un trompeur et un tricheur, mais aussi un personnage sous pression qui, après avoir quitté l'Afghanistan pour Paris avec tout l'argent récolté lors de l'assaut et la somme appartenant à Mourad, disparaît dans la clandestinité. Mourad doit entreprendre une odyssée pour le retrouver et au lieu de lui donner sa part du butin, ce dernier le séduit encore une fois et le convainc de travailler pour lui.

Tengour nous laisse ici entrer dans le monde psychologique des anciens combattants et des Moudjahidines en Afghanistan comme Mourad, qui traverse et découvre Paris comme un non-lieu, un lieu étrange et aliénant, ville qui pourtant, avant son départ pour Afghanistan, était sa patrie où il « était chez lui » (134).

À Paris, dans sa grande solitude, Mourad a seulement un but : retrouver Hasni, prendre son argent et s'enfuir en Australie. Mais la recherche d'Hasni s'avère plus difficile qu'il ne l'avait imaginé. Pendant ce temps, il déambule dans les quartiers maghrébins, totalement déçu par l'abîme entre la réalité cruelle, rude et ordinaire de la vie des migrants maghrébins et le discours islamique qui rend l'héroïsme idéologique. Dans ce contexte, Mourad se livre à une critique du système politique algérien, en refusant le « culte du Peuple » et de la « Révolution populaire » et aussi la « mystification » de l'Algérie comme la classe de dirigeants « corrompus » au but unique : le pouvoir et « pérenniser sa dictature » (147). Ici, l'amertume de Mourad glisse dans le radicalisme

islamique, qu'il avait toujours critiqué chez Hasni en Afghanistan, quand il affirme qu'« il faut user de violence pour les ramener aux valeurs nobles et authentiques qui avaient animé leurs ancêtres en des temps révolus depuis fort longtemps » et que, devant une telle réalité, « il n'a pas eu besoin d'un matraquage pour adhérer aux idées islamistes » (*ibid.*). Il considère que son peuple, l'Algérie, vit dans des conditions dégradantes : « Ce sont des traîne-savates qui passent leur temps à chercher des mots rares ou des blasphèmes grossiers pour s'apitoyer sur eux-mêmes ou mendier quelques miettes pour subsister sans effort » (*ibid.*). Mourad trouve la situation de ses compatriotes à Paris caricaturale et leur reproche de n'« avoir pas réussi à créer un espace à eux en se constituant un patrimoine immobilier » (147-148) et de former une communauté qui est « un mythe creux » (148).

Cette critique que fait Tengour de la situation en Algérie participe d'une tradition représentée par quelques écrivains et intellectuels maghrébins que nous retrouvons dans toute l'œuvre de Boualem Sansal, particulièrement, dans une forme synthétique, dans *Poste restante : Alger. Lettre de colère et d'espoir à mes compatriotes* (2006), où il nous présente une analyse chirurgicale de la situation générale de l'Algérie d'aujourd'hui. En même temps, *Poste restante* sert de miroir aux pays occidentaux qui soutiennent le système actuel en Algérie sans émettre la moindre critique. Avec cette lettre, Boualem Sansal comme Habib Tengour dans *Le Poisson de Moïse* invitent leurs lecteurs à devenir des citoyens « éclairés » et à prendre position contre l'endoctrinement et la démagogie des castes politiques et islamistes, et déconstruisent massivement une idéologie intolérante et hégémonique sur la culture, la politique, l'État, l'identité et la Nation tout en écrivant un plaidoyer pour la démocratie.

Mais Mourad ne prête plus attention à ce genre de choses car il est prisonnier de ses obsessions et sa déception est devenue dramatique après s'être avoué à lui-même et à son ancien amour, Léa, qu'empreint d'une forte religiosité il avait voulu trouver son accomplissement en Afghanistan, mais qu'il ne croit à présent « plus à grand-chose » et qu'il « reste incertain et inquiet comme au départ » (Tengour 2001 : 189). Cela peut être interprété comme un échec colossal qui se heurte à son idéal premier : « Lorsque je suis parti de Birmingham, j'étais comme un illuminé, dévoré d'un feu ardent. Je tourbillonnais comme un oisillon à peine emplumé. Je croyais renaître. Je le désirais de toutes mes forces » (188).

C'est précisément lors de sa rencontre avec Léa à Paris, mariée avec un chirurgien au Havre, après son retour d'Afghanistan, que nous, lecteurs, apprenons les motifs et la situation psychologique qui avaient poussé Mourad à quitter Birmingham pour Peshawar sans dire adieu à Léa et lui donner les raisons de sa décision ; celle-ci, après l'enfer de l'incertitude et les tourments de l'angoisse avait « épousé Pierre pour [se] guérir de [lui] » (189). Le seul but dans sa vie et l'unique sens de celle-ci est pour Mourad de partir en Australie pour renaître et ainsi laisser le passé enseveli au plus profond de la mémoire. Mais il ne sera même pas capable de mettre ce but en pratique, d'un côté à cause de sa faiblesse, et de l'autre à cause de l'extorsion et du chantage dont il devient victime de la part de Si Moussa, un ancien combattant de la guerre d'Algérie et qui a la fonction d'organiser la djihad, et de son ami Hasni, qu'il a pu retrouver après une longue odyssée, désormais marié à une jeune femme afghane enceinte : Mourad doit prendre en charge l'instruction de nouveaux combattants dans la préparation des explosifs pour obtenir son argent (sa part du butin de l'assaut à Peshawar) ; Mourad n'a pas « le choix » (228). Hasni, qui vit une double vie, une vie publique de bourgeois et une autre dans la clandestinité islamiste, l'oblige à préparer un attentat terroriste.

La profonde crise de Mourad est à la fin une crise d'identité, comme le formule Sadjia, une jeune femme franco-maghrébine qui a réussi à passer le Capes et qui est tombée amoureuse de Mourad. Du fait de sa crise identitaire, tous les efforts de Mourad pour trouver une solution en changeant le lieu où il habite provisoirement sont condamnés à l'échec : « Toi, Mourad, tu pars en Australie comme d'autres se suicident. Ne plaque pas tes problèmes d'identité sur les autres ! » (238), lui reproche Sadjia.

Elle, Sadjia, provoque un changement profond dans l'esprit et dans les plans de Mourad : il tombe aussi amoureux d'elle et commence à reconsidérer son départ pour l'Australie. Mais Mourad ne peut échapper à son destin : deux combattants tuent au Havre Hasni et Mourad, qui meurt en écoutant la cassette de la sourate XVIII. À ce moment il semble que Mourad gagne la tranquillité si désirée.

Conclusion

Le problème de base que Tengour a mis en scène dans son magistral roman est la question toujours actuelle et brûlante de l'« appartenance » et de la nécessité impérative de « l'hospitalité » que Derrida (1967a, 1967b, 1996), Ben Jelloun (1997), Memmi (2000), Khatibi (1971, 1983, 1987, 1993) ou Djebar (2003) ont thématisé en différents lieux et qui est le thème principal de la pensée de Levinas : la question de comment les *border crossers* donnent un sens a la formule « Je suis chez moi », *leitmotiv* toujours assiégeant dans *Le Possion de Moïse*, et qui est sans doute la préoccupation principale chez Tengour.

Cette formule ou le sentiment d'appartenance et d'hospitalité est marqué par sa fugacité : comment *performer* l'identité, l'appartenance ou l'hospitalité d'un individu. Derrida (1996) parle d'un « trouble de l'identité » qui a sa source dans la « prothèse de l'origine » dans une identité ancrée dans le sang et dans le sol ou même la citoyenneté n'a pas une liaison privilégiée avec le sentiment d'« appartenance » et d'hospitalité en raison de leur statut arbitraire ou en raison de la précarité et de l'arbitraire d'une telle relation.

Derrida fait toute une opération en se basant sur sa propre expérience, à savoir sur le fait qu'une disposition du régime du Vichy lui avait interdit de se rendre à l'école ; ensuite, en 1940, on lui avait retiré sa citoyenneté sous le prétexte de « l'Occupation » (35). Il s'agit de l'expérience d'être traité comme un Juif sans vraiment appartenir à la communauté juive, et sur celui d'être et de ne pas être français, donc de n'appartenir à aucun lieu. Cette expérience lui permet de libérer l'appartenance et l'hospitalité des critères du sang, du sol et de la citoyenneté. Il libère aussi l'individu de la « prothèse d'origine ». En partant de là, nous pouvons parler d'une appartenance et d'une hospitalité de type performatif toujours dépendantes de la langue du Je et ou de l'« émotion », comme est pathétiquement le cas de Mourad. L'« émotion » est l'expérience de la performance de l'hospitalité qui passe par le regard, par le corps et par le désir et non par la citoyenneté ou par la « prothèse d'origine » :

> La rupture avec la tradition, le déracinement, l'inaccessibilité des histoires, l'amnésie, l'indéchiffrabilité, etc. tout cela déchaîne la pulsion généalogique. Le désir de l'idiome, le mouvement compulsif vers l'anamnèse, l'amour destructeur de l'interdit. Ce que j'appelais tout à l'heure le tatouage quand il en

> fait voir, à même le corps, de toutes les couleurs. L'absence d'un modèle d'identification stable pour un *ego* – dans toutes ses dimensions : linguistiques, culturelles, etc., – provoque des mouvements qui, se trouvant toujours *au bord* de l'effondrement, oscillent entre trois possibilités menaçantes.
>
> (Derrida 1996 : 116)

Il nous semble pertinent d'introduire ici pour conclure la catégorie de « performance culturelle » et l'idée d'un concept d'identité performative qui représente une alternative a la crise et à l'impasse existentielle de Mourad.

Références bibliographiques

Ben Jelloun, Tahar (1997) *Hospitalité française*, Paris : Seuil.

Le Coran (1967), préface de Jean Grosjean ; introduction, système de transcription, note clé et traduction de Denise Masson. Paris : Gallimard, collection « Bibliothèque de la Pléiade ».

Deleuze, Gilles (1968) *Différence et répétition*, Paris : Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques (1967a) *L'Écriture et la différence*, Paris : Seuil.

Derrida, Jacques (1967b) *De la grammatologie*, Paris : Minuit.

Derrida, Jacques (1996) *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée.

Djebar, Assia (2003) *La Disparition de la langue française*, Paris : Albin Michel.

Khatibi, Abdelkebir (1971) *La Mémoire tatouée : Autobiographie d'un décolonisé*, Paris : Denoël.

Khatibi, Abdelkebir (1983) *Maghreb pluriel*, Paris : Denoël.

Khatibi, Abdelkebir (1987) *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris : Denoël.

Khatibi, Abdelkebir (1993) *Penser le Maghreb*, Rabat : SEMR.

Memmi, Albert (2000) *Le Nomade immobile*, Paris : Arléa.

Pascal, Blaise (2004) *Pensées*, Paris : Gallimard.

Tengour, Habib (2001) *Le Poisson de Moïse*, Alger-Paris : Edif-Méditerranée.

Tengour, Ulysse, l'ordre et l'errance

Emmanuel Hiriart

Heureux qui comme Ulysse...

C'est dans un cadre scolaire, alors qu'il était en 6e, que Habib Tengour a découvert l'*Odyssée* grâce à une distribution de prix. Il le raconte dans un épisode autobiographique de *L'Épreuve de l'arc*. Cette rencontre avec l'une des œuvres majeures du patrimoine méditerranéen, sous la forme d'un « grand livre cartonné avec des images épiques [...] d'où se dégageait un sentiment tragique » (Tengour 1990 : 24) marque profondément son œuvre.

On ne lit pas les grands textes, littéraires ou spirituels : on se laisse, doucement, habiter par eux. Lorsque l'esprit ouvert de l'enfance se mêle à leur enchantement propre, ils peuvent vivifier une vie entière, interroger et construire l'être intime aussi bien que social. L'*Odyssée*, et son héros éponyme Ulysse, sont un des mythes centraux de l'œuvre de Tengour, qui s'y réfère volontiers, avec le tendre irrespect qui naît d'une longue fréquentation amoureuse, mêlant allègrement les genres et les temps dans la tradition du mythe vivant. C'est parfois fait de façon explicite, et dès le titre de l'ouvrage : ainsi dans *L'Arc et la cicatrice*, dans *L'Épreuve de l'arc*, ou avec deux nouvelles des *Gens de Mosta*, « Ulysse chez les intégristes » (1997 : 86-94) et « Les Lotophages » (95-101). Parfois c'est implicite : *Le Poisson de Moïse*, qui raconte le retour, après le siège de Kaboul, de jeunes Algériens de France engagés auprès des islamistes afghans – retour précédé d'une opération de pillage, à la manière de Ménélas ou d'Ulysse – peut être mis en parallèle avec l'*Odyssée*. De même, dans *Les Gens de Mosta*, « Régime » évoque un