

« Braconniers » en territoires intimes : Fanon et Sénac ou les appartenances critiques

Malek Bouyahia

« Ce soir nous déclarons l'Algérie Terre Ouverte
Avec ses montagnes et ta mer,
Notre corps avec ses impasses.
Citoyens innomés nos Portes sont atteintes.
Ne tardez plus ! »

Jean Sénac

Mon intervention portera sur une mise en parallèle de l'œuvre de Fanon avec une autre œuvre et une autre trajectoire, celle de Jean Sénac, poète algérien assassiné à Alger en 1973. C'est le legs que je souhaite interroger. Comment hériter de Fanon, de son appel à la violence, sans que pour autant « l'homme nouveau » dont il est question n'incarne pas un déterminisme qui en chasse un autre ?

Dans un premier temps, il s'agit de mettre en lumière l'engagement de Fanon dans une quête de la fondation de soi qui passe par des choix *inédits* d'appartenances. Là, prend toute sa signification l'affirmation qui résonne dans *Peau noire, masques blancs* : « Je suis mon propre fondement »¹. Le Martiniquais devient ainsi Algérien. Or ce choix ne peut aucunement être interprété comme une fixation identitaire, mais plutôt comme un passage vers un devenir autre d'une humanité, débarrassée du fardeau racial, réellement fraternelle.

« Je n'arrive point armé de vérités décisives.

[...]

Cependant, en toute sérénité je pense qu'il serait bon que certaines choses soient dites »². C'est avec sérénité donc que Fanon entreprend de témoigner ; témoignage cru d'une réalité coloniale doublement aliénante à la fois du colon et du colonisé. La parole de Fanon est dès le début sans concession, porteuse, nous dit Francis Jeanson, d'une « exigence qui n'est pas « présentable », une exigence qui n'a pas pris le temps de s'habiller, de se farder ni de se donner une contenance pour venir figurer dans le monde. Une exigence toute nue, brute, et qui se refuse à jouer le jeu, quelque jeu que ce soit. Un scandale »³ en devenir. Le souci n'est plus méthodologique, pas le temps d'aménager ni de ménager les susceptibilités. Auréolée ou critiquée, Fanon ne laisse pas indifférent.

Je voudrais revenir avant à mon propre positionnement et dire combien ma lecture de Fanon est source d'« intranquillité ». Pour moi, Fanon fut d'abord un nom. Le nom d'un martyr de la révolution dont j'ignorais à peu près tout. Il faut dire que certaines lacunes finissent par devenir vérités instituées. Pour nous qui sommes né-e-s après la décolonisation ces noms gravés dans la mémoire commune font partie de cet imaginaire iconographique alimenté par des récits héroïques qui nous rappellent notre dette incommensurable. Se souvenir que la fin du joug colonial et que notre liberté retrouvée leur est due ; se montrer digne de leur sacrifice. A-t-on pris pour autant la mesure et le *sens* de l'engagement de nos aînés ? Je ne le crois pas. Il nous faut revenir à nous-même, à ce que nous croyons être, pour interroger notre fuite. En somme nous déprendre de nos certitudes pour tenter de questionner nos identifications de « race », de

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, Paris, 1952, p.187

² *Ibide*, p. 5

³ Francis Jeanson, Préface extraite de : *Peau noire, Masques blancs*, Sud/Nord no 14 –2001/1 Algéries, Ed Erès, p. 178-179

genre, de sexe... On ne peut échapper, en lisant Fanon, au « vertige d'un point d'interrogation »⁴.

De l'autre côté, comme Fanon, Jean Sénac avait opté pour le camp des dominé-e-s en choisissant de s'engager dans la révolution algérienne. Interrogeant lui aussi le corps, Sénac prend le poème comme territoire – qui devient dès lors « corpoème » – d'affrontements et de confrontations du corps et de l'identité nationale. Sa verve irrévérencieuse à l'encontre de la normalisation qui suit l'espoir inauguré par la révolution, vient confirmer et approfondir les appréhensions de Fanon face aux dérives du nationalisme. Après l'indépendance, Sénac critiqua avec intransigeance les écarts entre les engagements pris et les impostures qui se mettaient progressivement en place. Le soulèvement anti-colonial n'était pour lui qu'un prélude car il restait d'autres combats à mener et des frontières à lever, et notamment de « ce pauvre corps (...) [qui veut aussi] sa guerre de libération »⁵. Sénac se meut dès lors en dissident sexuel.

Violence fondatrice

Fanon eut un contact direct avec la matérialité coloniale et ses conséquences immédiates. Il eut, de par ses fonctions de médecin à l'hôpital de Joinville, une vision juste de l'étendue des atrocités et du processus de déshumanisation coloniaux. Quelle attitude adopter ? Dans sa lettre de démission adressée au ministre résident, Il fait part de sa décision de ne pas adhérer par l'inaction aux crimes perpétrés : «[...] Il arrive un moment où le silence devient mensonge. Les intentions maîtresses de l'existence personnelle s'accommodent mal des atteintes permanentes aux valeurs les plus banales. Depuis de longs mois ma conscience est le siège de débats impardonnables. Et leur conclusion est la volonté de ne pas désespérer de l'homme, c'est-à-dire de moi-même. Ma décision est de ne pas assurer une responsabilité coûte que coûte sous le fallacieux prétexte qu'il n'y a rien d'autre à faire »⁶. Et pour Fanon il y avait une autre voie que celle de l'apathie mais qui nécessitait de renoncer aux acquis et aux privilèges. Pas d'intransigences, la violence liée à cette question d'appartenance est déjà là avant même que commence l'insurrection. Les rapports colons/colonisé-e-s sont constitutivement marqués du sceau de cette violence qui institue un centre et une périphérie. Les confiscations et les spoliations à elles seules ne suffisent pas, la colonisation c'est aussi et surtout l'instauration de hiérarchies par l'infériorisation de tout ce qui symbolise et a un rapport avec « l'indigène ». On assiste là à une métonymie qui fait de ce dernier un étranger qui vit dans un « monde compartimenté, manichéiste [et] immobile [...] »⁷. Il doit « rester à sa place, [...] [et] ne pas dépasser les limites »⁸. Tout au long de la colonisation, « l'indigène » doit incorporer ces lignes de démarcations faites d'incapacités et de dépendances. Fanon nous dit que la violence physique est inévitable pour que cesse la mystification totale à laquelle a donné naissance un siècle et demi de réifications. Seule la « violence absolue »⁹ peut mettre fin à la « léthargie » coloniale. Elle est la « praxis absolue »¹⁰ qui doit mettre un terme à l'illusion, toutes les illusions, des identifications qui auraient pour genèse une autre essence que celle-là qui naîtrait de cette unité qui a vu le jour dans la conflagration générale.

La violence est donc réelle, brutale et frontale. Elle est une réponse concrète qui vise à la modification « fondamentale de l'être, [...] [à] transforme[r] des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire »¹¹. Il s'agit là d'un surgissement intempestif mais aussi d'une interruption d'un

⁴ *Ibid*, p. 179

⁵ Jean Sénac, *Œuvres Poétiques*, Editions, Actes Sud, Paris, 1999, p. 602

⁶ Frantz Fanon, « Lettre au Ministre Résident », in *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*, Ed La Découverte/Poche, 2006, pp.61-62

⁷ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Ed Gallimard, 1991, p.82

⁸ *Ibid*

⁹ *Ibid*, p.68

¹⁰ *Ibid*, p.117

¹¹ *Ibid*, p.66

système ostracisant fondé par la violence et qui ne s'est maintenu que par cette même violence. Mais « l'homme nouveau », enjeu de cette violence, n'est pas, me semble-t-il, un point de mire identifié et identifiable par des caractéristiques préétablies, raciales ou autres. La vision de Fanon se rapprocherait, sur ce point, plus de Walter Benjamin que de Hegel. L'effort n'est plus tendu vers l'imitation ou encore vers une quelconque contrefaçon d'un modèle initial. L'affirmation est claire dans la conclusion des *Damnés de la terre* : « Non, nous ne voulons rattraper personne. Mais nous voulons marcher tout le temps, la nuit et le jour, en compagnie de l'homme, de tous les hommes. Il ne s'agit pas d'étirer la caravane, car alors, chaque rang perçoit à peine celui qui le précède et les hommes qui ne se reconnaissent plus, se rencontrent de moins en moins, se parlent de moins en moins »¹². Comme le souligne Samira Kawash¹³, en faisant référence à la différenciation qu'opère Benjamin, il faut distinguer ici deux sortes de violences qui sont à l'œuvre : l'une « mythique » qui vise au renversement de l'ordre colonial et des rapports de pouvoir que des lois scélérates ont fini par pérenniser ; et une « violence divine » qui ne peut se résumer ni s'attacher à des fins prévisibles. Si la première s'inscrit dans une optique de rétablissement de la dignité de « l'indigène », la seconde, quant à elle « annoncerait le dynamitage de l'histoire ouverte à un ordre, non de l'après, qui s'inscrit de l'autre côté du colonialisme »¹⁴ et où le présent n'est pas seulement un point de passage mais la condensation des possibilités (positives ou négatives). Le changement n'est plus ce point d'horizon lointain contemplé par les opprimé-e-s qui s'éloigne au fur et à mesure qu'ils s'en rapprochent, mais une possibilité de l'instant présent. Cela nécessite une prise de conscience que « chaque présent est déterminé par les images qui sont synchrones avec lui ; chaque Maintenant est le maintenant d'une connaissabilité déterminée. Avec lui, la vérité est chargée de temps jusqu'à en exploser »¹⁵. C'est dire que le passé est non seulement connecté au présent mais il lui est coextensif. Dès lors « il ne faut pas dire que le passé éclaire le présent ou le présent éclaire le passé [mais se rendre compte que l'image] est ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair pour former une constellation. En d'autres termes, l'image est la dialectique à l'arrêt »¹⁶. Il s'agirait alors de retrouver cette image d'un temps considéré comme révolu et que les ordres dominants voudraient à jamais ensevelir.

Benjamin parle de « rédemption » des générations qui nous ont précédées. Cela nous renverrait au Messie qui viendrait comme délivrance finale. Mais Benjamin, comme l'affirme Michael Löwy, nous fait prendre conscience « que c'est nous-mêmes qui sommes le Messie, [et] chaque génération possède une parcelle du pouvoir messianique qu'elle doit s'efforcer d'exercer »¹⁷. Si l'histoire est le lieu de luttes permanentes qui ne sont pas relatées, il revient à ceux et celles qui voient, à l'instar de Benjamin et de Fanon pour ne citer qu'eux, dans les normes et les lois la manifestation de l'oppression de prendre le relais non plus, cette fois, comme des passeurs indifférents mais comme une promesse d'un changement *ici et maintenant* et ainsi de suite tendre aux générations suivantes le flambeau du refus de plier. Tirer du néant le souvenir des luttes qui nous ont précédé doit être « une source d'action, de révolte active, de praxis révolutionnaire »¹⁸ et y trouver ainsi la preuve de la continuité de la lutte en vue de la rupture de l'ordre établi. Bien entendu, il ne s'agit pas de vengeance à la manière de la loi du talion, mais elle est remémoration des défaites ; car « ceci est consolation : la seule consolation qui est donnée à ceux qui n'ont plus d'espoir d'être consolés »¹⁹.

« L'homme nouveau » dont nous parle Fanon est la conjonction de ces deux configurations de la violence. Il serait faux, voire malhonnête de réduire la pensée de Fanon à une apologie de

¹² *Ibid*, p. 375(c'est moi qui souligne)

¹³ Cf. Samira Kawash, "Terrorists and Vampires. Fanon's spectral violence of decolonisation", in *Frantz Fanon, Critical Perspectives*, Edited by Anthony C. Alessandrini, Routledge, 1999, pp.235-257

¹⁴ *Ibid*, p.241 (c'est moi qui traduis)

¹⁵ Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle Le Livre des Passages*, Les Editions du CERF, 1989, p.479

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie*, PUF, Paris, 2001, p.38

¹⁸ *Ibid*, p.95

¹⁹ Chryssoula Kambas, cité par Michael Löwy, *op cit*, p.99

la violence (entendue dans un sens restreint, c'est-à-dire à son aspect immédiat et dont le terroriste est la figure et la représentation spectrale)²⁰. Il vrai que la question de la violence est omniprésente dans la pensée de Fanon ; mais cette violence est aussi un élan symbolique contre une construction symbolique. La réalité coloniale n'est pas seulement une somme de lois coercitives et discriminantes. Elle est aussi ce qui finit par devenir évidence incorporée en tant que telle. Je veux parler de ces limites dont nous parle Fanon : l'infériorité considérée à partir de distinctions raciale et je rajouterais quant à moi celle qui ont pour fondement le genre, la nationalité, l'ethnie, le sexe, le classe...La violence « désintoxique » tant au niveau collectif qu'individuel et institue « un goût vorace du concret »²¹. L'aspect symbolique de la violence a pour fonction de faire prendre conscience que « la libération est l'affaire de tous et de chacun »²² et que nul ne saurait accaparer les mérites de l'émancipation et de se présenter comme le messie.

Quand Gérard Chaliand²³ évoque le messianisme tricontinental qu'incarne *Les damnés de la terre*, il repère, me semble-t-il, cette double incarnation de la violence fanonienne. La Décolonisation en tant qu'action qui a pour but d'en finir avec la présence physique du colon et l'indigénisation des populations « autochtones » et qui a porté ses fruits ; mais la décolonisation qui importe tout autant, celle des esprits et des êtres, se fait attendre²⁴. Le message messianique ne peut être considéré en tant que tel qu'accompli dans son intégralité, c'est-à-dire inscrit dans l'ouverture et l'inattendu considérant la contradiction constitutive de l'être. Jean Sénac l'avait compris quand il affirmait que « [...] Toute vie est hermétique, tout vie est ouverte »²⁵. Le messianisme dont il est question est, comme le dit Derrida, une « messianicité sans messianisme. [...] ouvert à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans l'horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. [...] [un] messianisme [qui] s'expose à la surprise absolue »²⁶ et qui voit dans le cheminement avec l'autre, se déclinant dans une pluralité qui tient compte de sa singularité, une chance plutôt qu'une malédiction.

Mais la question reste intacte. Comment considérer l'engagement de Fanon à la lumière de ce qu'est devenu son message et des barrières qui se sont élevées sur les décombres des anciennes à peine renversées ? Le « nous » dont use Fanon dans ses articles à *El Moudjahid*²⁷ et dans *Les Damnés de la terre* montre un engagement total mais pas dupe. Comme le fait remarquer Edward Said, Fanon regardait « au-delà des deux [la culture impérialiste et son adversaire nationaliste], vers la libération »²⁸. Le jugement et le réquisitoire est, comme je l'ai dit plus haut, sans concession à l'encontre de l'impérialisme et de ses avatars ; mais il l'est tout autant avec les devenirs prévisibles des nationalismes qui ne prenaient pas le chemin de la transformation et du refus de la complaisance avec les anciennes structures coloniales. Fanon opère de fait une distinction entre nationalisme et conscience nationale. Cette dernière devant être une conscience de soi qui doit s'inscrire in fine dans une perspective internationaliste ouverte sur des préoccupations qui dépassent les horizons purement nationaux. La culture nationale et sa re-naissance éclaire le fait que « le présent n'est pas fermé sur lui-même mais écartelé »²⁹. Cette culture doit notamment s'incarner dans les divers mouvements artistiques et dans tous les domaines devant faire appel à l'imaginaire. Un imaginaire qui ne doit pas confondre droit et justice. Cette dernière étant la seule qui permet « [...] d'espérer, au-delà des « messianismes », une *culture universalisable des singularités*, une culture dans laquelle la

²⁰ Cf. Pascal Bruckner, *Les sanglots de l'homme blanc*

²¹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, op cit, p128

²² *Ibid*, p.127

²³ Gérard Chaliand, préface *Les Damnés de la terre*, op cit, p.36

²⁴ Cf. Albert Memmi, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*

²⁵ Jean Sénac, « Avant-Corps » in *Œuvres Poétiques*, op cit, p.448

²⁶ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Edition du Seuil, 2000, pp.30

²⁷ Organe officiel de la Révolution Algérienne. Articles repris dans *Pour la révolution africaine. Ecrits politiques*, Ed La Découverte, 2006.

²⁸ Edward Said, *Culture et impérialisme*, Editions Fayard, 2005, p.376

²⁹ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, op cit, p.289

possibilité abstraite de l'impossible traduction puisse néanmoins s'annoncer »³⁰, de s'énoncer et de nommer. Nomination synonyme d'existence.

Une culture nationale qui pose d'emblée un balisage préalable d'appartenance, et de non appartenance, à l'identité en formation est une « impasse ». On assiste alors au rétablissement et au renforcement de structures oppressives qui reproduisent, certes à une autre échelle, mais qui sont tout aussi manichéistes que le furent les régimes coloniaux, des schémas exclusifs de l'identité nationale qui ont pour fondement entre autre le rapport de genre, de sexe, d'ethnie, de classe... On ne dépasse pas une fixation en en instituant d'autres.

De telles fixations rigidifient l'histoire et conduisent progressivement la « communauté » à une quête obsessionnelle de caractéristiques communes qui finissent par restreindre le cercle jusqu'à l'étouffement. La complexité devient dès lors non plus un moteur de création et de mise en valeur de la réciprocité, mais une tare à bannir. Sénac, dont l'engagement avec ses frères algériens l'amènera à rompre avec les siens, connaîtra l'étrange exil du paria qui devra creuser « dans sa chair pour se trouver un sens »³¹. Il n'aura cessé de proclamer son appartenance non négociable : « Je suis né de ce pays. Je suis né arabe, espagnol, berbère, juif, français. Je suis né mozabite bâtisseur de minarets, fils de grande tente et gazelle des steppes. Soldat dans son treillis sur la crête la plus haute à l'affût des envahisseurs. Je suis né algérien, comme Jugurtha dans son délit, comme Dama la juive – La Kahina – comme Abd-el-Kader ou Ben M'hidi, algérien comme Ben Badis, comme Mokrani ou Yveton, comme Bouhired ou Maillot. *Voilà. Il faut lâcher des mots comme s'ils pouvaient faire balle. Je gueulerai pour mon pouvoir* »³². Et il gueulera jusqu'à sa fin tragique et non encore élucidée.

Le corps, pendant et après !

Comme Fanon, Sénac s'engagera pour la cause algérienne. Sa position marginale – entre autre de par son origine « incertaine », son dénuement social et son orientation sexuelle – le poussera très tôt à se sentir plus proche de « l'indigène » que de la population européenne. Durant la Révolution Algérienne, dont il fut l'un des chantres, il ne cessera de porter haut « l'amer joie des clairvoyants »³³. Amertume synonyme, me semble-t-il, d'affliction d'être à la fois conscient que l'émancipation est possible mais que le tribut à payer sera conséquent. Il usera aussi, comme Fanon, d'un « nous », certain « qu'une patrie se forge et se mérite »³⁴.

Sa foi dans l'inéluctabilité de l'indépendance le mènera à tenter vainement de rallier à la cause celui qu'il considère comme son père : Albert Camus. Il reprochera à ce dernier son silence mais aussi et surtout sa fameuse phrase : « Je crois en la justice, mais je défendrais ma mère avant la justice »³⁵. Sénac a foi dans cette justice à venir pour tous les Algériens, quelles que soient leurs origines et leurs confessions. Il est de ceux qui « auront vu clair à temps [...] [et qui ont répondu oui à l'appel de] l'action [...] »³⁶. Il fera partie de ces européens qui oseront se mettre du côté de « l'indigène », de ceux-là qui n'accordent pas crédit aux mensonges parce qu'il a le visage familier : « Ô mes pères, pour nous qui avons pris racine dans ce peuple, comme vous vous trompiez, comme vous nous avez fait du mal ! Mais *rien ne prévaut jamais sur l'Amour. Rien ne prévaut contre l'Espérance*. Dans vos traditions reniées, nous avons saisi au vol quelques silex et des flammes têtues. Aux lisières de vos insolences, avec nos frères, nous avons élevé quelques broussailles vigilantes. [...] Je suis conscient de participer, d'échapper au singulier, de me sentir avec ceux que j'aime, non plus un rêveur déraciné mais un

³⁰ Jacques Derrida, *op cit*, p.31 (c'est moi qui souligne)

³¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op cit*

³² Jean Sénac, *Ebauche du père*, Jean Sénac, Gallimard, 1989, p.20

³³ Jean Sénac, *Œuvres poétiques*, *op cit*, 267

³⁴ *Ibid*, p.270

³⁵ Cité par Hamid Nacer-Khodja, *Albert Camus Jean Sénac ou le fils rebelle*, Ed Paris-Méditerranée, 2004, p.101

³⁶ « Lettre d'un jeune poète algérien à tous ses frères », cité par Emilie Temime et Nicole Tuccelli, *Jean Sénac, l'Algérien. Le poète des deux rives*, Ed Autrement, 2003, p.76

homme lucide. Et c'est pourquoi je sais que nous avons raison »³⁷. Raison de celui qui se sait dans son droit de refuser la loi ignominieuse des ancêtres. Raison de celui qui accepte, selon l'expression de Pierre Vidal-Naquet, de devenir « traître à toutes les vérités d'Etat »³⁸. Raison enfin de celui qui prend conscience que les attaches et les appartenances ne sont pas irréversibles.

Sénac rêvera avec son peuple de cette Algérie à venir. Un rêve qu'il croit à porter de sa plume qu'il mettra au service de la révolution. Il puisera dans les vagissements de la conscience nationale naissante le courage d'apostropher les « nostalgiques » et les réticents. Il fera de sa poésie « le regard sans rancune du pauvre. [...] [mais aussi] son poing »³⁹.

On l'aura compris, tout comme Fanon, Sénac prendra la parole non pas en intrus momentané qui s'éclipsera aussitôt que l'injustice se sera tue, mais en héritier, soucieux de « devenir, briller, prendre du poids afin que de peser un jour dans la balance des comptes, de servir vraiment »⁴⁰. Il est de ce peuple, intransigeant quant à sa part de soleil. Avec son peuple il marchera, mais il entendait aussi peser sur le choix du chemin. Dès le début de l'insurrection, voire même avant, Sénac proclamait l'indissociabilité de l'Amour et de la Révolution. En « être de position »⁴¹ qu'il était, c'est-à-dire qui refusait les fixations mais qui, pour autant, surplombait le cours des événements, il voyait au-delà des barrières, en connexion avec le paysage. La poésie sénacienne est une tentative de renouer justement avec le paysage pris dans son sens très large, c'est-à-dire incluant toutes les formes d'espace et de territoire que le colonialisme et l'impérialisme ont cloisonné. J'entends bien entendu la terre en tant que telle², mais aussi le corps comme le prolongement et terrain d'appréciation de l'étendue du rapport de pouvoir colonial. Ecrire et témoigner, comme le dit Glissant, pour « libérer la relation au paysage par l'acte poétique, par le dire poétique [...] »⁴².

Sénac ne procédait pas par ordre de priorité : d'abord l'indépendance, après on verra ! Vision romantique de révolution ? Il n'en demeure pas moins que Sénac voyait dans sa conception de l'engagement révolutionnaire un état d'esprit qui finira par gagner l'adhésion de tous. Dans une lettre à Camus, qui date de 1958, il affirme : « Pourtant, je ne suis pas seul. Parmi des milliers d'autres, cinquante étudiants algériens (d'origine européenne et de tous les milieux) sont aujourd'hui à mes côtés (ici, difficilement, et non dans l'euphorie de Tunis). Avec nos frères d'origine arabo-berbère, nous avons juré de servir l'amour, et par là non seulement le peuple algérien mais aussi la minorité européenne fascinée par son propre suicide »⁴³.

La poétique de Sénac est donc au confluent, comme le rappelle Nacer-Khodja⁴⁴, de la politique et de l'érotisme. Il se donnera le droit, sans attendre la délivrance finale, de célébrer le corps symbolique mais aussi la chair dans ce qu'elle a de plus prosaïque. Sa guerre à lui, il la décrit en ces termes : « Qu'on ne s'y trompe pas. J'écris ma guerre. C'est la vôtre. J'institue ma légende, racine de bois sec. Et déjà çà et là perce une voix nubile. A travers moi j'écris cette patrie qui monte. Je n'apporte qu'une pierre, baroque et délirante. Vous voyez bien que c'est aussi la vôtre »⁴⁵. Dès lors, en se sachant peut-être d'avance condamné, il maniera les mots jusqu'aux tréfonds du désir qu'il déploie sous ces multiples facettes. On assiste avec Sénac à un véritable « agencement » ; nul choix à faire, ou plutôt si : celui de tout vivre et de tout connaître, le *et* pour seule alternative en forçant dans « le regard de l'autre cette lueur de reconnaissance qui fait de chacun(e) de nous un être à la fois semblable et distinct »⁴⁶. La précarité de la perception nécessite peut-être autant de sacrifices que ceux consentis par Sénac. Il a voulu, à la

³⁷ Jean Sénac, *Œuvres Poétiques*, *op cit*, p. 270 (c'est moi qui souligne)

³⁸ Pierre Vidal-Naquet, « La vérité de l'indicatif », in *Vacarme LLLL*

³⁹ Jean Sénac, *Œuvres Poétiques*, *op cit*, p. 339

⁴⁰ Jean Sénac, *Carnets* (archives Sénac), cité par Emile Temime, *op cit*, p. 89

⁴¹ Jean Sénac, *Ebauche du père*, Jean Sénac, Gallimard, 1989, p.20

⁴² Edouard Glissant, « Solitaire et solidaire », in *Terrain*, 2003, p. 10

⁴³ Lettre de Jean Sénac à Albert Camus, cité par Hamid Nacer-Khodja, *op cit*, p.165

⁴⁴ Hamid Nacer-Khodja, « Érotique, Poétique et Politique », in *Œuvres poétiques*, *op cit*, p. 792

⁴⁵ Jean Sénac, *Ebauche du père*, *op cit*, p.71

⁴⁶ Eleni Varikas, *Penser le sexe et le genre*, Editions PUF, Paris, 2006, p.3

manière d'un Pessoa, se détruire afin que son intérieur se confonde avec l'extérieur et « devienne la scène vivante où passent divers acteurs, jouant divers pièces »⁴⁷. La dissidence sexuelle de Sénac retentit comme une supplication lancinante : ne pas abdiquer le corps aux exigences de la nation, qui postule d'emblée l'utilitarisme comme principe de base, et en faire tout simplement usage sans hypocrisie, est en soi la plus grande des résistances et peut-être même le meilleur des apports à l'identité commune.

Fanon en ouverture de *Peau noire, masques blancs* ouvre son commentaire par une constatation amère : « L'explosion n'aura pas lieu aujourd'hui. Il est trop tôt...ou trop tard »⁴⁸. L'explosion et le renversement auxquels pense Frantz Fanon et que Jean Sénac appelle de ses vœux ne sont pas forcément, ou du moins ne sont pas réductibles à, ceux qui ont eu lieu. « Le schéma corporel » dont nous parle Fanon, c'est-à-dire « la fonction d'intégration des sensations et des perceptions »⁴⁹, se trouve saturé par le regard colonial comme fantasme, d'un côté, de la disponibilité et de la lascivité des femmes, et, de l'autre côté, du manque de virilité des hommes. Le nationalisme algérien va se construire en fonction de ce regard et développera ainsi un nouveau schéma corporel qui va tenter « d'épurer » les fondements. Cela se fera par la re-définition des espaces et des postures que devront adopter tout-e un-e chacun-e dans le cadre de la souveraineté nationale. Concrètement cela va se traduire par une réduction des espaces de liberté pour les minorisé-e-s. Dès lors, il me semble, sans qu'il soit bien entendu question de douter un tantinet soit peu du bien fondé du processus de décolonisation, qu'il soit nécessaire de dire que le fantasme colonial demeure intact mais déplacé. La nation, algérienne en l'occurrence, ne peut se comprendre qu'en intégrant une perception qui tienne compte de ce nouveau rapport qui institue de nouvelles frontières, non plus de « race », mais de genre, de classe, de sexe et d'ethnie...Dans la scène du dévoilement que nous décrit Fanon, il y voyait la réinvention « d'une nouvelle dialectique du corps et du monde »⁵⁰. La réinvention est limitée cependant spatialement et temporairement. Il est vrai que l'acte en question interrompt « l'histoire, du moins le cours ordinaire de l'histoire »⁵¹ et constitue de ce fait un préalable de remémoration, susceptible de réactiver la praxis. Néanmoins se focaliser sur cet événement, comme précédent significatif de l'engagement des femmes, tend à mon sens à les objectiver encore une fois. Et cette objectivation qui finira par l'emporter confirme ainsi les appréhensions que Fanon entrevoyaient, et qu'ils sous estimait peut-être, sur le fait que « la lutte nationale peut toujours se transformer en une lutte traditionnelle et l'attitude révolutionnaire se retourner en une obéissance forcée à des valeurs transcendantes, c'est-à-dire des styles d'existence ossifiés »⁵².

Conclusion

En définitive la question ou le préambule qui nous est proposé pour la discussion est de penser à partir de Fanon. Pour ma part je dirais que le souci est au-delà et qu'il nous faille reconsidérer les héritages quels qu'ils soient. C'est penser *avec* qui importe pour que les enseignements ne soient pas à leur tour vérités transcendantes.

« Je ne sais rien
Je ne tiens rien
J'interroge »⁵³

Fanon comme Sénac nous parle d'une poétique de l'action ouverte sur des possibilités *inédites* du vivre-ensemble. « Il faut inventer, il faut découvrir », nous dit Fanon dans sa conclusion des *Damnés de la terre*. Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'une « découverte au

⁴⁷ Fernando Pessoa, *Je ne suis personne*, Christian Bourgeois Editeur, Paris, 1994, p.33

⁴⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op cit*, p.5

⁴⁹ Cf. Jean Khalfa, « Fanon, corps perdu » in *Les Temps Modernes. Pour Frantz Fanon*, N°635-636, p.109 et s

⁵⁰ Frantz Fanon, *Sociologie d'une révolution*, Ed Maspero, 1968, p.43

⁵¹ Jacques Derrida, *op cit*, p.30

⁵² Jean Khalfa, *op cit*

⁵³ Jean Sénac, *Œuvres Poétiques*, *op cit*, p.617

sens où l'on a découvert l'Amérique, la « découverte » ne concernant pas l'objet mais la dimension morale de cet objet, l'élargissement de nos préoccupations morales »⁵⁴. C'est accepter de lever les barrières et refuser les préalables d'admission dans la communauté, c'est se tenir prêt à « répondre à quelqu'un, [...] [en] exigeant de notre vigilance de perpétuelles mutations »⁵⁵. Il nous faut pour cela faire appel à notre imaginaire afin de « comprendre l'identité comme un processus actif de création continue »⁵⁶ saisie dans sa complexité.

⁵⁴ Emilie Hache, « proposition pour une responsabilité morale écologique », (titre provisoire), thèse en cours sous la direction de Bertrand Guillaume à l'université Paris VIII Saint Denis

⁵⁵ « Avant –Corps », Sénac, p. 447

⁵⁶ Eleni Varikas, *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Ed Stock, 2007, p. 152