



HAL
open science

Travail de culture et destructivité

Sabine Delzescaux

► **To cite this version:**

| Sabine Delzescaux. Travail de culture et destructivité. 2021. hal-04480188

HAL Id: hal-04480188

<https://hal.science/hal-04480188>

Preprint submitted on 27 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sabine Delzescaux

Travail de culture et destructivité¹

A Dominique Levaguerèse-Boltanski

Nous pourrions dire, comme Freud en 1915 dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, qu'« aujourd'hui encore, ce que nos enfants apprennent à l'école sous le nom d'Histoire est, pour l'essentiel, une suite de meurtres de peuples à peuples » (Freud, 1915, 1981, p. 30).

« Pourquoi, à vrai dire, s'interrogeait-il, les individus-peuples se méprisent-ils, se haïssent-ils, s'abhorrent-ils les uns les autres, même en temps de paix, et pourquoi chaque nation traite-elle ainsi les autres (*ibid.*, p. 24) ?

Après plus d'un siècle, c'est une question que l'on pourrait formuler dans des termes identiques tant les exemples susceptibles d'en illustrer les occurrences sont multiples, y compris dans l'actualité la plus récente. Dans l'ouvrage qu'elle a consacré à *l'esprit du mal*, la psychanalyste Nathalie Zaltzman souligne, elle aussi, la permanence d'un *extrême du mal* (Zaltzman, 2007, p. 71) dont la notion juridique de « crime contre l'humanité » forgée au sortir de la Seconde Guerre mondiale tente de rendre compte. Si cette notion et son inscription dans le droit international témoignent, selon elle, d'un progrès effectif du *travail de culture*² (*Kulturarbeit*) opéré par les hommes³, progrès dont elle rappelle qu'il correspondait pour Freud à un déplacement des buts visés par les instincts, elle attire, cependant, l'attention sur le fait que ce *travail de culture* comporte un *point de défaillance* majeur. Certes, la notion de « crime contre l'humanité » traduit bien un « progrès de la conscience morale » (*ibid.*, p. 80) et permet d'accéder à une « nouvelle conscience de l'humanité » (*ibid.*, p. 82). Mais en qualifiant d'inhumains les actes perpétrés dans les camps de concentration et d'extermination, c'est aussi, simultanément, à une conception *sacralisée, idéale et idéalisée* de l'humanité qu'elle réfère. Or, ce que *l'univers concentrationnaire* (Rousset, 1946), mais aussi les guerres, les vendettas, les cercles de représailles meurtrières dans lesquels les individus, les groupes sociaux et, au-dessus d'eux, les nations ne cessent d'être aspirés mettent en exergue, c'est précisément la *dimension* proprement *criminelle de la condition humaine* (Zaltzman, *op. cit.*, p. 83). Les ressentiments qui couvent chez les hommes, qu'ils soient individuels ou collectifs, d'État ou religieux (Ansart, 2002), n'exacerbent pas seulement les conflictualités, ils les portent à leur paroxysme et les reconduisent indéfiniment, donnant en héritage un désir de vengeance que rien ne semble pouvoir expurger. Il y aurait donc comme une irréductibilité de cette *dimension criminelle*, de cette *part du mal* qui, restant *intraitable* (Zaltzman, *op. cit.*, p. 102), reste toujours susceptible de revitalisation. Le vingt-et-unième siècle, comme le siècle qui l'a précédé,

¹ Ce texte a été publié dans une version raccourcie sous le titre « La femme qui chante. Travail de culture et destructivité », *Èrès* | « Chimères », 2021/1 N° 98 | pages 93 à 119.

² Ainsi que le rappelle le psychiatre et psychanalyste Éric Smadja, le terme de *Kulturarbeit* peut être traduit en français par *travail culturel* (forme *adjectivale*), *travail de la culture* (forme *définie*) ou bien *travail de culture* (forme *indéfinie*). Le *lien de composition* qui unit, en allemand, les deux termes de *Kultur* et de *Arbeit* étant polysémique et parfois ambigu, ce dernier rappelle aussi, dans le sillage du traducteur des œuvres freudiennes, Jean Laplanche, que les choix de traduction sont multiples et restent étroitement liés au contexte d'émergence du terme. N. Zaltzman utilise indifféremment, pour sa part et à ce qu'il semble, la forme définie et indéfinie et n'apporte pas de précision sur ce qui conditionne l'usage de l'une ou de l'autre. Pour notre part, c'est la forme indéfinie que nous retiendrons afin de souligner davantage la dimension à la fois générique, processuelle et universelle de ce travail.

³ Ce terme sera employé dans son sens générique qui englobe aussi les femmes.

montrent que les *politiques de l'inimitié* (Mbembe, 2016) ont toujours force de vigueur et que la mise à mort d'autrui, disons plutôt *ses* mises à mort, imaginaire, symbolique, physique, trouvent toujours à se déployer dans l'ici-et-maintenant. Pourtant, ainsi que le souligne N. Zaltzman, « au lieu d'inclure la dimension criminelle de la condition humaine, la notion idéale et idéale d'humanité renvoie cette dimension dans les limbes de l'inhumain » (Zaltzman, *op. cit.*, p. 83). S'il faut porter une attention accrue à cette *élosion* et suivre, en cela, les voies de réflexion qu'ouvre N. Zaltzman, c'est que celle-ci constitue un véritable point de butée pour le *travail de culture*. Or, bien que ce dernier soit profondément fragile et faillible, la résistance qu'il oppose aux actions criminelles des hommes demeure capitale. De quoi est fait ce travail, comment opère-t-il et quelles formes peut-il revêtir ? Ce sont ces questions que nous voudrions explorer dans le cadre de cet article en nous appuyant sur les apports réflexifs du film *Incendies* réalisé par le cinéaste canadien Denis Villeneuve.

Un film sur la « dimension criminelle » de l'humanité

Le choix de prendre appui sur cette œuvre de fiction cinématographique sortie dans les salles en 2010 et réalisée d'après la pièce de théâtre de l'écrivain et metteur en scène libano-canadien Wajdi Mouawad⁴ tient au caractère idéal-typique des enseignements que l'on peut en tirer sur le *travail de culture*. L'histoire qui nous est relatée se déroule simultanément au Canada et dans un pays du Moyen-Orient qui n'est pas identifié, mais dont on sait qu'il a été ravagé, dans le passé, par la guerre civile. Les images tournées par Denis Villeneuve font d'emblée songer au Liban, pays de naissance de W. Mouawad, dévasté entre 1975 et 1990 par des luttes de nature aussi bien politiques que confessionnelles. Dans un article qu'elle a consacré aux « réconciliations des druzes et des chrétiens du Mont Liban », Aïda Kanafani-Zahar rappelle que « les facteurs qui ont conduit à la guerre étaient [bien] à la fois politiques, économiques et sociaux ». Mais, de son point de vue, c'est « pendant quinze ans, [...] la différence religieuse qui a été l'unique cause de certaines formes de violences individuelles ou collectives : enlèvements, massacres, déplacements forcés de populations » (Kanafani-Zahar, 2004, p. 55-56). Le travail de recherche qu'elle a mené sur les processus engagés au Mont Liban pour impulser des dynamiques de réconciliation entre druzes et chrétiens, et dont elle restitue les résultats dans cet article, montre qu'un *travail de culture* est bien à l'œuvre et qu'il serait donc empiriquement possible d'en cerner la nature et d'en ressaisir aussi bien les fondements spécifiques que les modalités concrètes de réalisation. Cela étant, les éléments qu'elle met à disposition sont insuffisants pour mener une telle analyse et, dans la perspective d'un travail de recherche, il conviendrait de réaliser une étude comparative sur plusieurs pays pour montrer de manière fine comment ce travail se déploie et avec quelles conséquences. En l'absence de telles possibilités, c'est à des finalités plus modestes que nous répondrons dans le cadre de cet article en nous centrant sur les apports de l'œuvre fictionnelle de Denis Villeneuve, ceux-ci pouvant être mis en lien avec les réalités géo- et socio-politiques de multiples pays également minés par les haines ethniques et confessionnelles. Bien qu'épurés, ces apports permettent, à ce qu'il nous semble, de cerner au plus près ce à quoi peut correspondre un *travail de culture*.

La chronologie des événements relatés dans le film oscille entre le temps présent des personnages et un temps passé dont deux des principaux protagonistes de l'histoire, Jeanne et Simon, ignorent tout. Ils sont jumeaux et ont toujours vécu au Canada avec leur mère, Nawal Marwan. A sa mort, la lecture par leur notaire, Jean Lebel, de la lettre testamentaire qu'elle a rédigée à leur intention leur apprend que leur père, qu'ils croyaient mort, est toujours vivant et qu'ils ont un frère. Jeanne doit retrouver son père et lui remettre une lettre et Simon doit retrouver son frère et lui remettre également une lettre. Les dernières volontés de leur mère

⁴ La pièce de théâtre *Incendies* est le deuxième volet de la tétralogie écrite par W. Mouawad et intitulée *Le sang des promesses*. La pièce de théâtre a paru aux éditions Actes Sud en 2003.

concernant ses obsèques sont claires : elle devra être enterrée sans cercueil, nue, sans prière, le visage tourné vers le sol et aucune épitaphe ne devra être gravée sur sa pierre tombale tant que les lettres n'auront pas été remises. Alors que Simon se refuse à accomplir ses dernières volontés, Jeanne, soutenue par le notaire Jean Lebel et par le professeur de mathématique dont elle est l'assistante, décide d'entreprendre des recherches et se rend dans son pays natal. Elle ne possède comme indices, pour l'aider à retrouver son père, que le passeport de sa mère rédigé en arabe, une croix chrétienne glissée avec le passeport et une photo de sa mère jeune prise devant un mur où figurent des lettres calligraphiées en arabe. Le film est découpé en dix chapitres dans lesquels alternent des scènes retraçant la vie de Nawal Marwan et des scènes rendant compte du parcours initiatique que réalisent les deux jumeaux pour connaître la vérité sur leur mère et sur leurs origines. Ainsi qu'on le verra, le *travail de culture* qu'ils réalisent pour s'affronter au chaos et tenter de lui survivre est avant tout conçu par celle qui l'initie comme un acte d'amour et de protection. Mais aucune de ces dimensions n'est perceptible d'emblée et pour Jeanne et Simon, le *travail de culture* auquel les exhorte leur mère prendra, en premier lieu, la forme d'une épreuve qui les amènera à devoir choisir entre la mémoire et l'oubli.

Que faut-il entendre par *travail de culture* ?

Le terme allemand de *Kulturarbeit* a vraisemblablement été forgé par Freud dans le cadre de ses réflexions sur l'interprétation des rêves, en 1900. Le registre des significations qu'il recouvre dans la pensée freudienne est assez hétérogène et dans l'ouvrage qu'il a consacré à cette notion, E. Smadja montre qu'il renvoie à des dimensions multiples à la fois psychiques et sociales, individuelles et collectives, psychanalytiques et anthropologiques (Smadja, 2013). L'analyse des textes freudiens où l'on retrouve son occurrence⁵ permet d'en resituer les différentes acceptions et évolutions qu'il serait vain, ici, de prétendre restituer tant les voies de réflexions qu'elles ouvrent sont riches et importantes. On peut dire de manière globale que le concept de *travail de culture* est un concept multidimensionnel qui renvoie à différents niveaux d'analyse et à différents registres.

Au niveau phylogénétique, il se présente pour Freud comme un processus de réglementation sociale mettant en jeu un ensemble d'interdits fondamentaux dont ce dernier rend compte dans *Totem et tabou*. Il s'agit des interdits de l'inceste, du meurtre et du cannibalisme qui font suite au meurtre du père de la horde primitive par les fils. Ainsi s'édifient, pour Freud, les *premières institutions primordiales* (religion, morale, droit et premières formes d'organisation sociale), *solidaires entre elles* (*ibid.*, p. 175) et dont la vocation de réglementation et de régulation est aussi bien collective qu'individuelle.

Au niveau collectif, le travail de culture englobe l'ensemble des systèmes d'interdits, de normes, de valeurs ou encore d'idéaux que les sociétés développent pour perdurer. Il a alors pour fonction de dominer les forces de la nature et de limiter les forces pulsionnelles qui servent d'échafaudage à l'hostilité des hommes.

« La culture, note E. Smadja, *travaille* donc à la neutralisation de cette pulsion d'agression humaine, d'une part en cherchant continûment des modalités de liaisons sociales assurant sa cohésion. Elles consisteraient principalement, d'après Freud, à inhiber les pulsions sexuelles quant au but favorisant des liens sociaux durables, à sublimer la libido homosexuelle et à susciter de fortes identifications. D'autre part, un autre moyen serait la création d'un fonds d'idéaux culturels, de représentations collectives, en particulier religieuses, mais aussi d'œuvres artistiques, qualifiés de

⁵ *L'interprétation du rêve* (1900), *La morale sexuelle « culturelle » et la nervosité moderne* (1908), *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), *L'avenir d'une illusion* (1927), *Le malaise dans la culture* (1930) et *La décomposition de la personnalité psychique* (1933).

« biens animiques » [...]. Ils participent en effet à l'élaboration d'un patrimoine commun constitutif d'une identité culturelle et générateur d'un sentiment d'appartenance sociale (*ibid.*, p. 177).

Au niveau individuel, le *travail de culture* correspond à un processus intrapsychique mettant en jeu les différentes instances qui structurent la personnalité des individus. Dans l'article qu'il consacre à la *décomposition de la personnalité psychique*, Freud s'attache à redéfinir ce qui deviendra la deuxième topique des instances de la personnalité (Freud, 1936, 1996). Les termes de *Moi*, *Ça* et *Surmoi* qu'il met en avant ont alors pour fonction de rendre compte de la structuration de la *personnalité psychique*. Ce n'est qu'en toute fin d'article qu'il évoque le *travail de culture* qu'il associe, pour le dire de manière très schématique et simplificatrice, à un processus de conscientisation par le *Moi* des mouvements pulsionnels et surmoïques qui l'agissent. L'adage psychanalytique « là où était du ça, doit advenir du moi »⁶ rend compte de ce processus qui trouve aussi à s'étayer, comme le souligne E. Smadja, sur les instances surmoïques.

« Plongeant ses racines dans le ça et héritier du complexe d'Œdipe, plus précisément du complexe de castration, « l'institution du surmoi » par ses fonctions d'auto-observation, de conscience morale et d'idéal, constitue une des œuvres majeures de la *Kulturarbeit* accomplie sur la psyché de chaque individu. Cette création-institution du surmoi est un « fonds culturel psychologique » éminemment précieux. Les personnes chez qui il s'est effectué, d'adversaires de la culture qu'elles étaient deviennent des *porteurs de la culture*. » (Smadja, *op.cit.*, p. 183)

Les analyses que développe E. Smadja recourent celle de N. Zaltzman qui parlera à propos du *travail de culture*, d'une « conscience gagnée par le moi sur les terres étrangères du ça » (Zaltzman, *op. cit.*, p. 9). La définition qu'elle donne du *travail de culture* l'apparente également à un processus intrapsychique dont elle souligne aussi la dimension proprement psychosociale. C'est un travail, dit-elle, qui est indissociable de celui qui s'opère au niveau collectif et qui ressortit à la civilisation. Toutefois, les deux ne sauraient être confondus. Bien que les termes de *Kultur* et *Zivilisation* tendent à être employés indifféremment par Freud, ils ne se recouvrent pas totalement du point de vue sémantique et les ordres de réalité auxquels ils renvoient doivent, de son point de vue, être distingués.

« Civilisation et culture, écrit-elle, occupent des terrains de manœuvre très voisins, et ce qu'elles produisent respectivement n'est pas toujours facile à distinguer. Leurs enjeux et leurs conséquences sur le développement de l'humain sont pourtant très différents » (*ibid.*, p. 61).

Dans la conception freudienne, la notion de civilisation est indissociable de celle de refoulement.

Citant Freud, N. Zaltzman rappelle que « le refoulement se produit chez un individu singulier et est requis par les exigences de la civilisation. Qu'est-ce donc que la civilisation ? C'est un précipité du travail de refoulement exécuté par toutes les générations précédentes. L'individu est requis d'accomplir tous les refoulements qui ont déjà été accomplis avant lui » (*ibid.*, p. 62).

Pour Freud, la civilisation s'érige sur la répression des pulsions et N. Zaltzman souligne le fait que,

« les biens communs, constitués en échange des renoncement individuels, sont ce qui caractérise chaque civilisation, chaque époque, avec son style propre, ses inventions artistiques et techniques, ses acquisitions intellectuelles, ses découvertes

⁶ Expression traduite de l'allemand « wo Es war, soll Ich werden ».

scientifiques, ses systèmes philosophiques et religieux, ses idéaux explicites » (*ibid.*, p. 62-63).

Ce qu'elle qualifie de *procès de culture*, se présente, lui, comme un processus *strictement intrapsychique* (*ibid.*, p. 63) et elle insiste particulièrement sur le fait qu'il ne se déploie, à ce titre, que sur *la sphère de la réalité psychique* qu'il contribue à transformer.

« Les modifications, note-t-elle, qu'il accomplit portent sur la sphère de la réalité psychique et les rapports d'influence entre l'inconscient, le ça et l'instance pensante. Cette réalité a son fonctionnement, ses lois intrinsèques, peu ou pas influencés par des facteurs qui lui soient de nature étrangère » (*ibid.*, p. 63)

Le fait que l'on ait affaire à deux processus séparés n'oblitére pas cependant le caractère insécable du lien qui les unit. La civilisation, pourrait-on dire, prête au *travail de culture* non seulement sa ou ses langues, mais aussi ses symboles.

« La prise de conscience, note-t-elle, c'est-à-dire la transposition d'un contenu et d'un mouvement du ça en pensées du moi, transite par des représentations verbales qui appartiennent au capital commun et symbolique de chaque psyché et de la psyché collective. L'humanisation et le processus de l'évolution culturelle sont des notions synonymes. Ils désignent l'extension du territoire du moi par un processus de pensée qui « prend conscience », se saisit d'un élément du ça qui lui était jusqu'alors étranger » (*ibid.*, p. 60).

La *Kulturarbeit*, telle qu'elle l'analyse N. Zaltzman, possède une « force de transformation de la réalité humaine » qui fait d'elle « une œuvre individuelle-collective » qui a le pouvoir de « secourir l'atteinte et non la guérir au sens de l'annuler » (Zaltzman, 1998, 2010, *op. cit.*, p. 31). A la question de savoir « qu'est-ce que le travail de culture ? », elle finit donc par répondre :

Il « est – et n'est que – l'accroissement du degré de connaissance et de conscience que l'homme réussit à gagner sur ce qui le détermine intérieurement et lui échappe. Par ce gain et ce mode de connaissance se trouvent modifiés ses héritages ancestraux, et agrandis les territoires de sa vie psychique. [...] Cela ne signifie pas que dans la hiérarchie des connaissances, la connaissance de soi soit la plus importante, la plus précieuse. Mais que, parmi les différents ordres de connaissances, ce sont les gains de conscience gagnés sur les terres étrangères internes qui constituent le progrès spécifique au travail de la culture, son œuvre d'humanisation » (*ibid.*, p. 66).

Sans être exhaustifs, ces premiers éléments de définition offrent un socle de réflexion utile pour analyser le *travail de culture* que Jeanne et Simon réalisent dans le film *Incendies*. Ils nous renseignent tout d'abord sur la nature processuelle de ce travail qui, pour « *intrapsychique* » qu'il soit, ne saurait être désarrimé du social et donc de la « condition d'être culturel » qui caractérise l'être humain (Zaltzman, 1998, 2010, p. 64). Le film montre qu'un tel travail n'a rien de spontané, ni d'immédiat. Il ne peut se déployer, en réalité, que dans le cadre d'une temporalité élargie qui prend corps dans le parcours initiatique que Nawal Marwan impose à ses jumeaux. C'est un processus, autrement dit, qui court à travers le temps, mais aussi l'espace. Pour résoudre l'énigme testamentaire à laquelle la confronte les dernières volontés de sa mère, Jeanne comprend que Simon et elle-même n'ont pas d'autre alternative que de revenir sur le passé de cette dernière et de se rendre dans le village qui l'a vue naître. Au désir d'oubli de Simon et à sa tentation de passer outre les dernières volontés de Nawal Marwan qui a toujours été, pour lui, étrangement absente à la relation et incapable de « normalité », elle oppose la quête du savoir et la recherche des traces qu'il faut faire parler.

Transgression de l'ordre moral et crime d'honneur

De quelle histoire Jeanne et Simon sont-ils les héritiers ? Dans le film *Incendies*, l'histoire dont Jeanne doit remonter le cours commence avec la passion amoureuse à laquelle cède la jeune Nawal Marwan dans un pays où la chasteté des femmes, c'est-à-dire des sœurs et des filles, est constitutive de l'honneur des hommes (Addi, 2005) et où l'honneur des hommes est garant de l'ordre social établi. Du point de vue de l'ordre moral traditionnel qui norme les relations au sein de sa communauté, la transgression de Nawal Marwan est triple : elle a fait l'amour avec un jeune homme hors mariage ; ce jeune homme, Wahab, est étranger et fils de réfugié ; il est de confession musulmane alors qu'elle-même est de confession chrétienne. Cette transgression entraîne l'assassinat de Wahab par ses frères, le crime d'honneur qu'ils perpétuent ayant pour fonction de laver de la souillure non seulement la famille et le nom qu'elle porte, mais le village tout entier. Tout commence donc, pour ainsi dire, là, dans ce meurtre originel perpétré au nom de la cohésion sociale et de l'identification. Parce que la honte est contagieuse (Douglas, 1967, 2001), Nawal Marwan doit être, elle aussi, mise à mort pour en laver les outrages. Mais l'impuissance de la fille trouve une protection dans la puissance maternelle de la grand-mère qui arrête le geste des frères et ramène la femme souillée dans l'espace domestique où elle-même règne (Mernissi, 1983). De cette transgression inaugurale restera cependant une trace, un enfant marqué au talon par un tatouage destiné à l'identifier lorsque sa mère sera en capacité de le rechercher. La puissance maternelle qui peut être une puissance d'asservissement et de mort pour les femmes de la maison, sera, pour Nawal Marwan, une puissance d'émancipation.

« Mange, lui souffle sa grand-mère, si tu veux que ton enfant soit fort. Écoute-moi bien. Il n'y a plus rien ici pour toi. Je veux que tu partes d'ici. Tu vas aller à la ville chez ton oncle Charbel. Là-bas tu vas aller à l'école. Pour apprendre à lire, à penser. Pour sortir de cette misère. Promets-moi et je vais t'aider. Promets-moi que tu vas aller à l'école » (extrait du scénario du film).

Cette promesse-là sera tenue. Après avoir accouché clandestinement, Nawal Marwan quitte son village pour la ville de Daresh où vit son oncle Charbel. C'est un homme lettré qui, selon la propre expression de sa nièce, entend « encourager la paix avec les mots et les livres ». Mais dans un pays miné par la fragmentation et les rivalités confessionnelles et livré à un pouvoir nationaliste de type milicien (Bozarslan, 2015) qui alimente ces dernières, les voix pacifiques et humanistes des partisans de la paix restent inaudibles. Le parti nationaliste soutient les milices de la droite chrétienne qui ne cessent de commettre des exactions contre les populations jugées indésirables, en l'occurrence les réfugiés musulmans massés dans des camps, et l'engagement dans la lutte armée de ces réfugiés reçoit l'approbation d'une large majorité de la population musulmane du pays. Devenue étudiante, Nawal Marwan milite, elle aussi, pour la paix et tente, par son activité journalistique, de mobiliser les acteurs internationaux. À un correspondant étranger leur demandant, à sa cousine et à elle-même, pourquoi, alors qu'elles sont chrétiennes, elles prennent la défense des réfugiés musulmans du camp de Deressa ouvertement menacés par les factions nationalistes d'obédience chrétienne, Nawal répond que « la religion n'a rien à voir là-dedans ». Surmonter les haines confessionnelles et nourrir le dialogue démocratique qui sera susceptible de les dissoudre, telle est la vocation du pacifisme que la jeune étudiante défend.

Ce pacifisme, pourtant, ne résistera pas à la guerre civile et à la spirale des exactions meurtrières que le coup d'État perpétré par la droite nationaliste chrétienne inaugure. La liquidation de l'État de droit entraîne les factions rivales dans « une succession de représailles » dont, quelques décennies plus tard, l'ami de Jean Lebel, lui-même notaire, rappelle qu'elles « s'emboîtent l'une l'autre dans une logique implacable, comme des additions » (extrait du scénario). C'est que le consentement à la violence des individus n'est ni spontané, ni simplement conjoncturel. Préparé de longue date par les injustices subies et jamais reconnues,

il emprunte son impulsion et sa force d'action à l'histoire, puis à la mémoire des ressentiments individuels et collectifs. Ce que Nawal Marwan a appris de la vie, elle veut, dit-elle, « l'enseigner à l'ennemi » (*ibidem*), d'où son ralliement aux milices musulmanes commandées par le chef de guerre Chamseddine et son entrée dans la lutte armée.

La spirale des ressentiments individuels et collectifs

Qu'a donc appris Nawal Marwan de la vie au moment où elle prend la décision d'entrer dans la lutte armée ? Dans la chronologie du film, cette décision fait suite à deux événements traumatiques. Le premier concerne l'attaque par des miliciens nationalistes chrétiens d'un autocar transportant des villageois de confession musulmane. Craignant des représailles suite aux exactions commises par des milices musulmanes contre les populations civiles chrétiennes, ces derniers fuient leur village en direction du camp de Deressa. Indifférents aux explications du chauffeur, les miliciens exécutent ce dernier et mitraillent aussi bien les hommes et les femmes qui se trouvent dans le bus que les enfants. Alors qu'ils s'appêtent à incendier le véhicule et les survivants qui s'y trouvent, Nawal Marwan, qui en fait partie, sauve sa vie en brandissant la croix chrétienne qu'elle avait dissimulé dans la poche de son pantalon pour passer les barrages contrôlés par les milices de confession musulmane. Les miliciens lui laissent la vie, mais n'épargnent ni la villageoise musulmane qui a survécu avec elle, ni la fillette de cette dernière que Nawal Marwan tente vainement de sauver en la faisant passer pour sa propre fille. Le deuxième événement concerne la destruction du camp de Deressa où Nawal Marwan se rend pour tenter de retrouver son fils. L'orphelinat qui est censé l'avoir accueilli à sa naissance a été incendié et selon les informations d'un villageois, il se pourrait que celui-ci ait été emmené dans ce camp par les milices musulmanes commandées par le chef de guerre Chamseddine.

« Je suis arrivée à la fin du massacre du camp de réfugiés de Deressa dira-t-elle au jeune milicien qu'elle sollicite pour rallier les factions musulmanes. Tout brûlait. J'ai cherché mon fils au milieu de vagues de sang. Je ne veux pas me consoler de ce que j'ai vu et entendu » (extrait du scénario).

Si la décision de s'engager dans la lutte armée se présente en première instance comme la concrétisation d'un désir de vengeance, ce dernier ne saurait être dissocié du ressentiment qui toujours l'accompagne (Ansart, 2002) et dont l'historien Marc Ferro montre qu'on en retrouve les manifestations dans toutes les périodes historiques (Ferro, 2008). C'est, en effet, au ressentiment né des injustices subies, et à la *haine rentrée* que, selon Nietzsche, il incarne (Nietzsche, 1887, 1985), qu'il convient de porter attention pour comprendre le basculement de Nawal Marwan dans la violence. Ce ressentiment et le désir de vengeance qu'il charrie ne sauraient être, toutefois, uniquement pensés en termes pulsionnels. Ils ont, l'un et l'autre, une historicité, une socialité et une rationalité (Solomon, 1994) dont il faut remonter le cours pour pouvoir ressaisir les processus qui les irriguent et qui leur donnent sens. Solomon rappelle, à ce propos, qu'on ne peut pas penser la question de la vengeance indépendamment d'une théorie de la justice. Or, la justice possède une *double face, compassionnelle et vindicative* (*ibid.*, p. 302).

Lorsque Nawal Marwan arrive au camp Deressa, elle ne s'affronte pas seulement aux ruines et aux corps morts que la *guerre totale* (Enriquez, 1991) laisse derrière elle. Elle doit aussi faire face à sa propre impossibilité de tenir la promesse qu'elle a faite à son fils à sa naissance : celle de le retrouver et de réparer par là-même l'injustice que l'ordre moral communautaire et confessionnel lui a fait subir en la contraignant à l'abandonner.

« Je vais te retrouver un jour. Je te le promets, mon cœur. [...] Un jour, je vais te retrouver mon fils » (extrait du scénario).

On peut penser que la promesse faite de réparer l'injustice commise a pu tenir lieu, pendant un temps, d'étayage psychique et que l'engagement dans les études et le pacifisme s'est soldé par une suspension des ressentiments nés de cet acte d'abandon forcé. Mais en l'empêchant de tenir cette promesse, les milices chrétiennes en réactualisent la mémoire. La nouvelle injustice à laquelle Nawal Marwan doit alors faire face, tout en réactivant l'ancienne *haine rentrée*, l'exaspère et la commue en un désir de vengeance qui sonne le glas de sa foi et de son pacifisme.

« Le père de mon fils, dit-elle au jeune milicien, était un réfugié de Deressa. Mon fils a été avalé par la guerre. Je n'ai plus rien à perdre. Ma haine est grande envers les nationalistes » (extrait du scénario).

La « distance entre ressentiment et violence » (Ansart, 2002) peut donc désormais être franchie. Plus que tout, les assassinats perpétrés par les milices chrétiennes lors de l'attaque du bus, et celui en particulier de la fillette musulmane, lui ont appris que là d'où le droit se retire, la force brutale qui s'abat contre celui qui est regardé comme un ennemi peut s'exercer aveuglément et sans frein et ce, quelle que soit l'appartenance confessionnelle de celui qui l'exerce. Ce qu'elle apprend aussi par là-même, c'est que la vie des individus, dans de tels espaces, n'est rien d'autre qu'une *vie nue*, c'est-à-dire une vie que l'on peut tuer sans encourir de sanction (Agamben, 1995, 1997). La suspension du droit assure aux meurtriers l'impunité de leurs crimes qui, au demeurant, n'en sont plus puisque plus aucune loi ne les désigne comme tels. Or, la perspective même de cette impunité achève d'exacerber la haine de Nawal Marwan et redonne vigueur à la loi du talion telle qu'interprétée par le droit romain, à rebours de la conception hébraïque du droit (Draï, 1996, 2017)⁷. La justice qui n'a pu s'obtenir par le droit s'obtiendra par la force dont l'usage, tout en étant une matérialisation de la haine, apparaît comme le seul mode accessible de résolution des ressentiments individuels et collectifs. Le meurtre minutieusement planifié du chef des milices de la droite chrétienne que Nawal Marwan perpétue pour le compte du chef de guerre Chamseddine ne remplit donc pas seulement une fonction de punition et d'égalisation de la souffrance (Frijda, 1994). Il remplit aussi une fonction de restauration de la justice et de réparation, le caractère parfaitement extra-légal et arbitraire de cette justice n'entamant en rien la dimension légitime qu'elle revêt pour ceux qui tentent, par tous les moyens, de lui donner corps. Condamnée à quinze ans de prison pour ce meurtre, Nawal Marwan sera incarcérée à la prison de Kfar Ryat où elle sera torturée et violée à répétition par le bourreau Abou Tarek dont elle découvrira, bien des années plus tard, qu'il n'est autre que Nihad de mai, son fils aimé et jamais retrouvé qu'elle a été contrainte d'abandonner à la naissance.

⁷ Pour Raphaël Draï, la loi du talion, considérée depuis les évangiles de Saint Mathieu et jusqu'à nos jours, comme une *antique loi juive* issue de la Torah (livre de l'*Exode*) et ayant comme principe la rétorsion et la vengeance, s'oppose en tout point au droit hébraïque et à l'interprétation talmudique de ce droit. Si le droit romain, et en particulier la Loi des XII tables datant du IV^e siècle avant l'ère chrétienne, le rend strictement applicable dans certaines conditions, ce cas de figure ne se retrouve pas, selon R. Draï, dans le droit hébraïque. Loin de valider la logique de représailles et de « violence infligée de sang-froid » (Draï, 1996, 2017, p. 10) que préconise la sentence « œil pour œil, dent pour dent », l'interprétation talmudique lui substitue, au contraire, une éthique de la « responsabilité civile » attentive à la recherche d'une compensation « évaluée et décidée non par la victime du dommage, mais par un tribunal » (*ibid.*, p. 204). Cette loi doit donc être regardée, de son point de vue, comme un mythe dont il faut déconstruire les fondements à partir notamment de la traduction erronée qui a été faite de la formule hébraïque « ân tah'at ân » restituée par « œil pour œil ». Le terme « tah'at » traduit par « pour » fait, en réalité, l'objet d'un contresens et devrait être restitué par le terme « en remplacement de » qui rend davantage compte de la logique de compensation et de réparation selon des principes éthiques contextualisés que le droit hébraïque privilégie dans son interprétation.

L'éducation au meurtre et son corollaire : la désidentification à autrui

Que sait-on de ce fils que l'ordre moral patriarcal a, dès avant sa naissance, réprouvé et sacrifié ? Tout d'abord qu'il est un élément central de la tragédie dont le film nous restitue la trame même si le traitement du personnage reste très elliptique. La première scène s'ouvre sur lui enfant et la dernière se referme sur lui adulte. Dans la première scène, il est filmé au milieu d'autres enfants dont certains ont le visage tuméfié. On aperçoit d'abord le tatouage de trois points qui marque son talon, puis la caméra remonte le long du dos du soldat qui lui rase le crâne, le plan séquence s'achevant sur son regard tourné vers la caméra. Dans la dernière scène, il porte un costume noir et la caméra le montre en train de se recueillir devant la tombe de sa mère.

De son enfance et de sa vie en tant qu'enfant-soldat, puis en tant que franc-tireur et tortionnaire, on ne saura rien, seulement que ses recruteurs eux-mêmes ont fini par le considérer comme un « fou de guerre » et c'est ce vocable qu'utilisera le chef de guerre Chamseddine pour le décrire lors de sa rencontre avec Simon.

« Nihad, il avait un don. Il était à part et, vite, il est devenu un tireur redoutable. Mais il voulait retrouver sa mère. Il l'a cherché pendant des mois. Nihad, je ne sais pas qu'est-ce qu'il a vu ou entendu, il est devenu un fou de guerre. Il est revenu me voir, il voulait être martyr pour que sa mère voit son portrait partout sur les murs du pays. J'ai refusé. Il est reparti à Darech. Il est devenu un franc-tireur. Le plus dangereux de la région. Une vraie machine. Il tire sur tout le monde. Et puis il y a eu l'invasion ennemie et un matin ils ont capturé Nihad. Il a tué sept tireurs. Ils l'ont pas tué. Ils l'ont formé et ils l'ont envoyé à la prison de Kfar Ryat » (extrait du scénario).

Bien qu'il ait aussi pour toile de fond la guerre civile entre chrétiens et musulmans, l'engagement dans la violence politique de Nihad de mai diffère de celui de sa mère. Il ne s'inscrit pas dans une logique de ressentiments ayant comme point d'aboutissement le recours à la violence extra-légale comme arme politique. Il est, en tant qu'enfant soldat et sniper tout d'abord, puis en tant que bourreau ensuite, le produit d'une *re-socialisation guerrière* (Legrand et Weissman, 1995) qui vise la formation d'un ethos parfaitement adapté aux exigences de la guérilla, dans un premier temps, et de la torture, dans un deuxième. L'éducation à la violence qu'il reçoit répond à une logique instrumentale dont chaque camp entend tirer profit. Pour les milices musulmanes, la machine à tuer que devient Nihad de mai remplit une fonction vitale de soutien et d'entretien de la guérilla. Pour les milices chrétiennes, sa transformation en machine à torturer a pour fonction de venir à bout de cette même guérilla en donnant à voir quel peut être le prix à payer pour ceux et celles qui s'y rallient, la prison de Kfar Ryat où il finit par officier en tant que bourreau sous le nom d'Abou Tarek étant réservée aux prisonniers politiques. Des modalités elles-mêmes de cette éducation à la violence et à la torture, rien ne sera dit, la manière dont Nihad de mai les vit en tant que sujet étant éludée au profit de ses effets : un usage méthodique et systématique de la violence et une dés-identification totale à autrui. Lorsque Jeanne rencontrera l'ancien surveillant de la prison de Kfar Ryat, Fahim Farssa, ce dernier lèvera le voile sur le traitement qui a été infligé à sa mère dont elle lui tend la photo.

« C'est la femme qui chante. Numéro 72. C'est elle qui a assassiné le chef des milices de la droite chrétienne. Ils lui ont fait payer très cher. Très, très cher. Quinze ans. On l'appelait la femme qui chante parce qu'elle chante tout le temps. [...] Ils ont fait tout pour la faire plier. A la fin, elle se tenait encore debout. Elle les regardait. J'ai jamais vu ça. Elle n'a jamais plié. C'en était enrageant. Ils l'ont envoyée à Abou Tarek. [...] Abou Tarek était un spécialiste de la torture. Il l'a violée à répétition pour la briser avant qu'elle sorte pour qu'elle arrête de chanter. A force, elle est tombée enceinte. C'était comme ça. J'oublierai jamais. Soixante-douze engrossée par Abou Tarek » (extrait de scénario).

La véritable identité d'Abou Tarek sera révélée à Simon par le chef de guerre Chamseddine et à Jeanne par Simon, chacun réalisant alors, et le spectateur avec eux, que le fils et le père ne font, en réalité, qu'un.

« En devenant bourreau, ton frère a changé de nom, il est devenu Abou Tarek. Nihad de mai est Abou Tarek. Nous savons maintenant qu'il vit au Canada sous une nouvelle identité Nihad Harmanni » (extrait de scénario).

La révélation de la nature incestueuse de la relation entre Nawal Marwan et Abou Tarek fait prendre un tour nouveau au film, la référence explicite à la tragédie œdipienne conférant au personnage de Nihad de mai une nouvelle dimension. Derrière le bourreau surgit, en effet, le double d'Œdipe. Comme ce dernier, il est marqué au talon dès sa naissance et cette marque a bien pour fonction, le temps venu, de rendre son identification possible. Parvenu à l'âge adulte, il entretient lui aussi, à son insu, une relation incestueuse avec sa mère biologique et de cette union incestueuse naissent, comme dans le mythe grec, des enfants. Les points d'analogie avec la tragédie œdipienne sont donc multiples et on pourrait être tenté, à première vue, d'interpréter cette concordance de destinées comme une réactualisation du mythe grec. Si une telle lecture paraît plausible, elle ne résiste cependant pas à l'analyse. Plus qu'à une réactualisation du mythe grec, c'est à son inversion que procède le film *Incendies*, inversion qui nous éclaire sur la nature du *travail de culture* que réalisent Jeanne et Simon.

Nihad de mai ou le double inversé d'Œdipe

Pour comprendre où se situe le point de jonction entre le personnage de Nihad de mai et celui d'Œdipe, c'est au parcours initiatique dans lequel Jeanne et Simon sont tenus de s'engager qu'il faut porter attention. Dans l'*Œdipe roi* de Sophocle, c'est à Œdipe lui-même qu'il incombe de réaliser un tel parcours. La peste, que le Chœur compare au *feu d'Arès*, le dieu de la guerre, « ronge » la ville de Thèbes (Sophocle, 2016, p. 17).

« La mort, dit le prêtre à Œdipe, est sur elle, enfermée dans le germe des récoltes de son sol. La mort est sur le bétail qui broute ses pâturages, sur ses femmes qui ne mettent plus au monde que des enfants mort-nés. Diabolique, incendiaire, foudroyante, fonce des cieus sur la ville une peste atroce qui fait de Thèbes un désert » (*ibid.*, p. 8)

Mais le mal qui dévaste Thèbes ne doit rien au hasard. L'oracle de Delphes, auprès duquel Œdipe a envoyé Créon, son beau-frère, leur révèle qu'il a pour origine une « souillure criminelle » qui n'a jamais été lavée et pour laquelle une dette reste à apurer. Les assassins du roi Laïos, dont nul ne connaît l'identité et qui n'ont jamais été châtiés, doivent être retrouvés car, dit Créon « c'est un sang versé qui appelle l'ouragan sur la ville » et ce n'est que par « un exil ou en rachetant la dette, tête pour tête » (*ibid.*, p. 11) que cette souillure pourra être éliminée. C'est, par conséquent, à l'activation d'une justice *rétributive*, c'est-à-dire une justice qui, comme le rappelle Jean-Paul Brodeur en référence aux travaux de John Rawls, « est l'attribution d'un blâme et, dans la plupart des cas, d'une sanction punitive à des personnes qui ont violé une norme » (Brodeur, 1997), qu'Œdipe est sommé d'œuvrer pour conjurer le sort. La sommation émane de l'oracle de Delphes, mais elle est soutenue par les suppliques des gouvernés qui implorent Œdipe de résoudre l'énigme qui préside à la dévastation de Thèbes. Si on retrouve, dans *Incendies*, tous les ingrédients de la tragédie œdipienne, la distribution des rôles et des fonctions change, cependant, de nature. C'est, ici, aux jumeaux qu'est dévolue la fonction de dévoilement de la tragédie. Ils sont, comme Œdipe, sommés de s'engager dans un parcours initiatique dont ils ignorent les tenants et les aboutissants. Mais, contrairement au mythe grec, cette sommation émane, dans leur cas, de leur mère et c'est là un point nodal. Alors que Nawal Marwan aurait pu emporter son secret dans sa tombe et laisser ses enfants dans

l'ignorance d'une ascendance tenue pour nécessairement monstrueuse puisqu'ils sont non seulement le fruit d'un viol, mais aussi d'un inceste, elle les somme, au contraire, de remonter aux sources de leur origine. Cette sommation faite par voie testamentaire ne peut prendre, en première instance, que la forme d'une énigme, c'est-à-dire, comme le veut l'étymologie grecque, d'une « parole obscure ou équivoque » qui appelle un travail d'enquête dont elle-même connaît l'issue.

« Enterrement. Au notaire Jean Lebel : enterrez-moi sans cercueil, nue et sans prière, le visage tourné vers le sol, face première contre le monde. Pierre et épitaphe : aucune pierre ne sera posée sur ma tombe et mon nom gravé nulle part. Pas d'épitaphe pour ceux qui ne tiennent pas leurs promesses. A Jeanne et Simon : L'enfance est un couteau planté dans la gorge, on ne le retire pas facilement. Jeanne, le notaire Lebel te remettra une enveloppe. Cette enveloppe est destinée à votre père. Retrouve-le et remet-lui cette enveloppe. Simon, le notaire te remettra une enveloppe. Cette enveloppe est destinée à votre frère. Retrouve-le et remet-lui cette enveloppe. Lorsque ces enveloppes auront été remises à leurs destinataires, une lettre vous sera donnée, le silence sera brisé, une promesse tenue et une pierre pourra être posée sur ma tombe et mon nom, sur la pierre, gravé au soleil » (extrait de scénario).

Bien que le personnage qu'elle incarne partage avec celui de Jocaste une communauté de destin, il s'en démarque, cependant, de manière radicale. De l'infanticide qu'elle a tenté de perpétrer pour prévenir les prédictions de l'oracle, Jocaste ne veut rien savoir. Figure du déni, elle refuse de reconnaître sous les traits d'Œdipe le nouveau-né aux talons transpercés qu'elle a livré autrefois à un berger en lui ordonnant de le supprimer. Elle repousse constamment, dans la pièce de Sophocle, les craintes que nourrit Œdipe quant à la réalisation de la prophétie funeste qui lui a été faite et s'efforce jusqu'au bout de le détourner de sa quête.

Tout autre est la réaction de Nawal Marwan. Lorsque qu'incidemment, par une belle journée d'été, le tragique de sa destinée se découvre à ses yeux, elle comprend d'emblée ce que ce tragique doit à la colère et aux haines entretenues. Si, comme elle l'écrira au bourreau, « le silence est pour tous devant la vérité », c'est qu'aucune justification n'est en mesure, devant le tragique, d'effacer ce que le cercle des représailles ouvert a engendré. Les réalités secrétées ne peuvent qu'ouvrir au silence et à la question de savoir pourquoi elle choisit de sortir de ce silence et de transmettre, post mortem, à ses enfants la vérité nue qui achève de broyer son existence comme elle a broyé celle de Jocaste, elle donne une réponse claire : pour *briser le fil de cette colère* et rompre le cercle des représailles que le désir de vengeance n'a cessé d'appeler. Comme dans le mythe grec, c'est un « sang versé », une « souillure criminelle » qui ouvre ce cercle, mais Nawal Marwan n'en appelle pas, initialement, à une justice rétributive. Les meurtriers de Wahab, équivalent de Laios dans le mythe grec, n'ont jamais été punis pour le crime d'honneur commis et l'ordre moral patriarcal qui y a présidé n'a fait l'objet d'aucune mise en question sociale. Lorsque plusieurs décennies plus tard, Jeanne se rend dans le village natal de sa mère, elle peut mesurer combien la haine sociale dont Nawal Marwan a été la cible est demeurée intacte. Figure d'une honte proprement sociale elle aussi et jamais effacée, cette dernière continue d'incarner, pour les femmes du village, le déshonneur et la dégradation non seulement individuelle, mais collective. Les voix qu'elles font entendre perpétuent le stigmatisme et rappellent à Jeanne qu'elle-même ne saurait, en tant que « fille de », sortir de son ombre portée.

La famille Marwan, lui dit une jeune femme sollicitée pour lui servir d'interprète, a été frappée par la honte. La guerre est arrivée. [...] Si tu es la fille de Nawal Marwan, tu n'es pas la bienvenue ici. Rentre chez toi. Tu cherches ton père, mais tu ne sais pas qui est ta mère.

En quittant définitivement son village, Nawal Marwan tourne le dos à cet ordre moral contre lequel elle n'entend pas lutter directement. Seule lui importe la réparation du préjudice subi par

son fils et la promesse faite à sa naissance de le retrouver. Mais lorsqu'elle est enfin en mesure de tenir cette promesse, se découvrent sous les traits du fils tant aimé dont elle reconnaît le tatouage, les traits du bourreau chargé de briser la résistance de *la femme qui chante*.

La nouvelle figure œdipienne qui surgit apparaît à plusieurs égards comme un double inversé de celle mise en scène dans le mythe grec. Nihad de mai porte bien, comme Œdipe, une marque au talon qui devra, le temps venu, faire office de preuve. Elle constitue, dans les deux cas, un moyen irrécusable d'identification, mieux d'authentification. Sa symbolique, toutefois, diverge radicalement. « Ancienne disgrâce » dans la tragédie de Sophocle, elle est, selon les propres termes d'Œdipe, la marque de l'« indigne traitement qui [lui] fut infligé dès le berceau » (Sophocle, *op. cit.*, p. 68), du « garrot barbare » destiné à entraver, en les perçant (*ibid.*, p. 90), ses chevilles de nouveau-né promis à la mort par son père et sa mère. *A contrario*, le tatouage que porte Nihad de mai au talon est la marque indélébile du lien de filiation et d'amour qui unit Nawal Marwan à son fils. L'abandon dont il fait l'objet est conçu comme une protection, les points tatoués sur son talon par sa grand-mère devant permettre à sa mère de le reconnaître lorsqu'elle sera en mesure de le retrouver.

A l'instar d'Œdipe, Nihad de mai est aussi celui que le destin unit à sa mère sans qu'il le sache et celui dont la descendance témoigne d'une filiation hautement sacrilège. Mais là encore, l'inceste perpétré s'inscrit dans le registre de l'inversion. Œdipe est officiellement uni à la reine Jocaste parce qu'il a vaincu la sphinge qui accable de ses maux la cité thébaine et c'est parce qu'il incarne une figure héroïque qu'il accède, par mariage, à la position sociale la plus haute de souverain et reçoit, par là-même, les honneurs les plus élevés. Son union avec Jocaste, pour incestueuse qu'elle soit, est une union consentie qui se place sous le sceau d'un attachement, sinon amoureux, du moins affectueux. Il en va tout autrement de la relation incestueuse qui enchaîne la destinée de Nawal Marwan à celle de son fils aîné. L'inceste perpétré par Nihad de mai procède d'un viol répété et d'une volonté consciente d'anéantissement d'autrui qui décentre l'analyse vers la figure dont il est l'incarnation et qui fait de lui un réprouvé parmi les réprouvés : une figure de bourreau.

« Briser le fil de la colère » : *travail de culture et transmission*

Le double Œdipien que met en scène le film *Incendies* est donc d'une nature particulière. Dans l'*Œdipe roi* de Sophocle, le souverain déchu rapporte bien sa damnation et son « ignominie » au caractère incestueux de la relation qui le lie à Jocaste⁸.

« A la face des dieux, dit-il au Chœur, je suis un réprouvé, fils d'une infâme, et mes enfants sont nés de celle même à qui j'ai dû le jour ! S'il est horreur plus souveraine que l'horreur, c'est bien le lot d'Œdipe » (Sophocle, *op. cit.*, p. 91)

Mais si la condition de paria à laquelle le voue l'inceste réalisé lui apparaît alors justifiée, il en récuse ultérieurement la légitimité. Dans la pièce de théâtre *Œdipe à Colone*, écrite aussi par Sophocle, il rappelle, en effet, que la proscription dont il est l'objet ignore le fait que les crimes commis l'ont été en toute innocence.

« J'ai causé, dit-il, des souillures, ô étrangers ! Je les ai causé contre ma volonté, j'en atteste les dieux ! Aucune d'elles ne vient de moi. [...] La ville, à mon insu, m'a jeté dans un lit nuptial abominable » (Sophocle, 2009, 2018, p. 13).

Nihad de mai pourrait revendiquer une telle innocence, mais il est, en tant qu'Abou Tarek, l'incarnation d'une pure culture de mort dont Nawal Marwan ne saurait oublier ni les traits, ni les tortures. Le tragique de la condition de Nihad de mai réside donc dans la surimpression des figures de l'inceste et du bourreau que tout à la fois il incarne et Nawal Marwan ne s'y trompe

⁸ Dans la tragédie grecque, la question du parricide est également centrale.

pas lorsqu'elle fait en sorte que la première lettre soit adressée au père. Elle sait, en effet, qu'aucun *travail de culture* ne sera possible pour ses enfants, tous ses enfants, si elle ne fait pas, préalablement, taire le bourreau. La lettre qu'elle lui adresse est signée « la pute 72 » et elle peut être lue, à ce titre, comme l'acte ultime de résistance de celle que les geôliers surnommaient avec admiration la *femme qui chante*.

« Je vous écris en tremblant. Je vous ai reconnu. Vous ne m'avez pas reconnu. C'est un miracle magnifique. Je suis votre numéro 72. Cette lettre vous sera remise par nos enfants. Vous ne les reconnaîtrez pas, parce qu'ils sont beaux, mais eux savent qui vous êtes. A travers eux, je veux vous dire que vous êtes encore vivant, mais bientôt vous vous tairez. Je le sais. Car le silence est pour tous devant la vérité. Signé : la pute 72 » (extrait du scénario).

Pour « briser le fil de la colère », le bourreau doit être identifié et défait de sa puissance et c'est bien là la vocation du *travail de culture*. En refusant d'être enterrée selon les rites traditionnels et en enjoignant à Jeanne et Simon de retrouver le père qu'ils croyaient mort et le frère dont ils ignoraient l'existence, Nawal Marwan leur rappelle qu'en tant que « fils et fille de », ils n'héritent pas seulement d'avoirs matériels, mais aussi d'une histoire ancienne qui marque leur destinée présente et à venir, ce qui leur interdit précisément d'ignorer le passé. Ce qu'elle leur enseigne par là-même, c'est la force d'intrication de ces trois temps que sont le passé, le présent et le futur. En les sommant d'aller à la rencontre de son propre passé, elle leur apprend, en somme, qu'aucun *travail de culture* n'est envisageable sans une restauration symbolique des liens qui unissent ces trois temps.

Le parcours initiatique qu'elle leur impose les ramène à une historicité dont ils ne sauraient s'affranchir. Le savoir qui doit être acquis pour briser, dans le présent, « le fil de la colère » est un savoir sur la filiation. Jeanne et Simon sont bien les descendants du bourreau Abou Tarek chargé de briser la résistance de la *femme qui chante* en faisant d'elle une « loque », un « objet-déchet » (Stern, 2004). L'atteinte au corps des femmes par le viol, ainsi que le rappelle, Véronique Nahoum-Grappe à propos des viols systématiques perpétrés en Bosnie et dans une partie de la Croatie entre 1991 et 1995, s'inscrit dans un « projet politique » et constitue ce qu'elle appelle « un crime de profanation » (Nahoum-Grappe, 1997).

Ce crime, note-t-elle « trahit un imaginaire particulier, celui qui fait croire au violeur qu'il peut envahir idéologiquement l'autre et posséder son avenir (dans la grossesse forcée), [...] la culture de la virilité [constituant] le socle implicite qui légitime ces pratiques aux yeux mêmes des bourreaux » (*ibid.*, p. 7-8).

Raphaëlle Branche, dans un article consacré aux viols perpétrés pendant la guerre d'Algérie par les militaires français, confirme cette analyse même si le contexte diffère profondément et, elle aussi, rappelle que « le viol porte atteinte à l'ordre de la sexualité, qui repose en Algérie sur la défense par les hommes de la virginité ou de la pureté des femmes, c'est-à-dire de la filiation » (Branche, 2002, p. 128).

En adressant sa lettre au père et en la faisant transmettre par leurs enfants, Nawal Marwan n'entend pas seulement ré-arrimer le présent au passé. Pour rendre le bourreau comptable de ses actes et le réduire au silence, ce sont aussi les liens entre sexualité et engendrement qu'il est impératif de retisser. Ces liens, ainsi que le rappelle Luc Boltanski dans *La condition fœtale*, sont « équivoques » car « l'engendrement entre en tension avec la sexualité qui en est pourtant le vecteur. S'agissant de faire des humains, la sexualité est à la fois indispensable et insuffisante » (Boltanski, 2004, p. 70). Toute relation sexuelle, en effet, n'implique pas l'engendrement, mais si engendrement il y a alors se pose la question du couplage entre l'*engendrement par la chair* et l'*engendrement par la parole* que requiert le registre du symbolique. Le fœtus, autrement dit, peut être placé aussi bien du côté du *tumoral* que du côté de l'*authentique*. Il apparaît *tumoral* et est appelé à disparaître lorsqu'il ne fait l'objet d'aucun

projet parental. A contrario, dès lors qu'il est désiré et investi dès avant sa naissance de valeur affective, il entre dans la catégorie de l'*authentique*. Dans la réalité, une pluralité de configurations et d'*arrangements* (*ibid.*, p. 89-126) président à ces catégorisations et à leur combinaison. Mais ce qui est mis en exergue ici, c'est le fait que les *êtres engendrés par la chair* doivent faire l'objet d'une *confirmation par la parole* qui consacre leur reconnaissance et leur *singularité* dans l'ordre du social. Ce point est central car le *processus de singularisation* auquel la *confirmation par la parole* ouvre la voie – confirmation qui se situe bien dans le registre de la transmission – signe l'affiliation de l'enfant à une communauté familiale susceptible de lui offrir une *protection rapprochée* (Castel, 1995) de même qu'il signe aussi plus largement son « appartenance générique à l'espèce humaine » (Zaltzman, 2007, *op.cit.*, p.75).

« Tandis que les produits de la relation sexuelle, engagés dans la chair, se présentent comme remplaçables – comme en témoigne la fréquence des fausses couches spontanées suivies de grossesses réussies –, les êtres confirmés par la reconnaissance de la mère sont introduits dans un processus de singularisation. On peut dire, en reprenant l'expression utilisée par Paul Ricœur, que l'accent est mis sur l'« ipséité » des êtres en question⁹. Ils sont référés à une origine, orientés vers une place, préparés à recevoir un nom qui les attend etc. En ce sens, la confirmation donnée par la mère, de l'humanité de l'être qui se réalise en elle anticipe et prépare l'accès de l'enfant, une fois né, à une position singulière dans la société, que cette position singulière soit établie, comme c'est le cas dans nombre de sociétés, par référence aux rapports de parenté ou qu'elle le soit dans un autre cadre » (Boltanski., *op.cit.*, p. 73-74).

En présentant ceux qu'elle nomme « nos enfants » au bourreau Abou Tarek, Nawal Marwan réintroduit ce dernier dans une continuité temporelle qui désinscrit ses meurtres et ses viols de la « néo-réalité » qui a permis leur perpétuation. Il faut, ici, se reporter à nouveau aux travaux de N. Zaltzman pour comprendre ce qu'il faut entendre par « néo-réalité » et pour comprendre la portée symbolique de cette désinscription.

Cette dernière, en effet, s'interroge dans *L'esprit du mal*, sur ce qui « transforme une société civilisée en masse, en horde sans père, en foule adorant des emblèmes totémiques sans tabous » (Zaltzman, 2007, *op. cit.*, p. 109).

« Comment, note-t-elle, la haine sans ambivalence et le mépris de la vie deviennent-ils le ciment d'une alliance entre l'individu et une foule, une alliance entièrement animée par l'exaltation de la force, de la terreur, de la cruauté ? » (*ibidem*)

Dans les éléments de réponse qu'elle apporte, elle exclut la possibilité de penser la décomposition d'une civilisation en termes de régression, c'est-à-dire comme un « retour à la barbarie » (*ibid.*, p. 20), de même qu'elle refuse de rabattre la persistance de l'« esprit du mal » sur les seules « forces pulsionnelles » agissant le « sujet » et la « masse » qu'elle décrit comme un « organisme psychique vivant », (*ibid.*, p 109). Cette civilisation qui se décompose fait, dit-elle, « autre chose ». Elle ouvre à une réalité psychique et sociale inédite et singulière qui est sans commune mesure avec celles connues¹⁰.

« Elle instaure une organisation sociale nouvelle : une horde, mais sans père ; un clan totémique, mais sans tabous ; la mise en acte d'une haine mais sans ambivalence » (*ibid.*, p. 21). [La] rencontre, dans des conditions historiques particulières [du sujet et de la masse], produit, indique-t-elle dans ses propos conclusifs, un amalgame inédit. Elle atteint et modifie les moi individuels et les

⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁰ Le concept de « néo-réalité » pourrait être rapproché de celui d'*état d'exception* forgé par le philosophe Giorgio Agamben et qui renvoie à un espace d'où le droit s'est retiré (Agamben, 1997).

idéaux collectifs. Elle engendre une néo-réalité psychique et sociale qui devient hermétique à tout esprit critique. » (*ibid.*, p. 109-110)

N. Zaltzman rappelle qu'aucun *travail de culture*, aucune conscientisation n'est à même, dès lors, d'« entrer en contact avec ce que la néo-réalité refoule » (*ibidem*), c'est-à-dire le fait précisément que les assassins sont des hommes et que c'est, par conséquent, et ainsi que le soulignait Robert Antelme à propos du SS, « la condition humaine [du meurtrier, du violeur, du tortionnaire] qu'il faut réussir à penser comme un semblable » (*ibid.*, p. 75). Ce, qu'en d'autres termes, la néo-réalité dissimulait, c'est-à-dire la dimension proprement criminelle des actes perpétrés contre les détenus de Kfar Ryat, la *femme qui chante* peut désormais en faire éprouver au bourreau la véritable nature. Du « crime généalogique¹¹ » qu'il a commis en la violant sont nés des enfants qui le resituent dans une chaîne intergénérationnelle qu'il ne peut plus ignorer. Le lien de filiation biologique qui les rattache à lui est insécable et il doit l'apprendre. Mais il doit aussi savoir que même s'il ne peut pas les reconnaître pour ce qu'ils sont, il ne peut pas non plus se soustraire à leur regard. Ce que lui signifie Nawal Marwan, c'est que bien qu'il y ait filiation biologique, l'institution de cette filiation par le viol interdit toute *filiation psychique* et *affective* (Lévy-Soussan, 2002, p. 50). Il est certes « géniteur », mais il ne sera jamais « parent » et Jeanne et Simon resteront définitivement, à ce titre, les enfants de Nawal Marwan. Cela étant, le « savoir intime » qu'elle a acquis sur le « mal » dont il est l'incarnation a été transmis et l'assassin qu'il est ne peut plus être « absenté » (Zaltzman, *op.cit.*, p. 81). Il doit être reconnu comme tel par ses enfants, tous ses enfants.

Le *travail de culture* dans lequel elle engage son fils aîné passe en premier lieu par la dissociation du fils et du bourreau et par l'énonciation et la transmission d'une vérité incontestable que le bourreau non seulement ne peut nier, mais devant laquelle il doit abdiquer.

« Je parle au fils, je ne parle pas au bourreau. Quoiqu'il arrive, je t'aimerai toujours. C'est la promesse que je t'ai faite à ta naissance, mon fils. Quoiqu'il arrive, je t'aimerai toujours. Je t'ai cherché toute ma vie. Je t'ai trouvé. Toi, tu ne pouvais pas me reconnaître. Tu as ton tatouage sur le talon droit. Je l'ai vu. Je t'ai reconnu et je t'ai trouvé beau. Je te souffle toute la douceur du monde mon amour. Console-toi, parce que rien n'est plus beau que d'être ensemble. Tu es né de l'amour, ton frère et ta sœur sont donc aussi nés de l'amour. Rien n'est plus beau que d'être ensemble. Ta mère. Nawal Marwan. Prisonnière numéro 72. »

La lettre adressée au fils, tout en opérant un retournement tragique, ouvre un espace de symbolisation du *générationnel* (Eiguer, 2011). La « vérité » sur la filiation que Nawal Marwan transmet à son fils est, certes, une vérité sur la filiation biologique qui l'unit à elle et qui, ce faisant, ouvre au tragique de la nature incestueuse de leur relation. Le tatouage au talon que porte Nihad de mai remplit bien la fonction de reconnaissance qui lui était dévolue et les trois points tatoués par sa grand-mère maternelle servent bien à l'administration de la preuve qui donne aux informations livrées un statut de vérité. Mais cette vérité-là n'est pas première. Celle que Nawal Marwan veut transmettre au premier chef porte précisément sur la « filiation affective » qui la lie à cet enfant tant désiré et aimé. Ainsi que le rappelle Pierre Lévy-Soussan, « les liens de sang » qu'institue la filiation biologique, « sont incapables, à eux seuls de créer une parentalité, une filiation psychique » (Lévy-Soussan, *op. cit.*, p. 50). Pour s'instituer, une telle filiation nécessite l'étayage du *désir* et de la *reconnaissance affective*.

« Elle est constituée, note-t-il, par le désir et le besoin réciproque des parents et de l'enfant qui alimentent le narcissisme de chacun : désir d'avoir un enfant,

¹¹ Crime dont A. Muhayisa et al. rappellent qu'il vise « la dislocation et la destruction du corps familial des victimes » (Muhayisa et al., 2016).

acceptation d'avoir cet enfant, désir d'avoir des parents, acceptation d'avoir ces parents-là » (*ibid.*, p. 52).

En restaurant sa position et sa fonction maternelle et en ramenant Nihad de mai à la promesse d'amour inconditionnel qu'elle lui a faite à sa naissance, Nawal Marwan procède de manière formelle à une institution du « lien de filiation » dont le psychiatre et psychanalyste Jean Guyotat rappelle l'importance dans la mesure où cette institution permet précisément de « se définir à partir d'un réseau symbolique (comme ayant une place symbolique) » (Guyotat, 2005, p. 20). L'acte de reconnaissance qu'elle énonce et qui équivaut à une « confirmation par la parole » le réassigne à une place dans la famille et le réinsère dans une généalogie identifiable. Il scelle, autrement dit, son affiliation et rend possible par là-même la conjuration des « événements symbolicides »¹² qu'ont constitué l'acte d'abandon dont il a fait l'objet et le placement en orphelinat qui en a résulté. Cette énonciation et le *travail de culture* qu'elle initie ouvrent la voie à un processus d'« élaboration » des identifications » (Chevalier, 2005) qui l'autorise, en effet, à se reconnaître lui-même comme enfant légitime de Nawal Marwan et, comme le montre la dernière scène du film, c'est aussi à ce titre qu'il peut, sans la profaner, s'autoriser à aller se recueillir sur sa tombe.

Transformer les *héritages traumatiques* : *travail de culture* et *héritage psychique*

Le *travail de culture* vers lequel Nawal Marwan oriente ses enfants confère à la question de la transmission de l'héritage psychique une place nodale qui, dans le cas des jumeaux, se pose de manière encore plus aiguë. Comment transmettre, en effet, l'intransmissible ? Dans la tragédie d'Œdipe-roi, Jocaste renonce, devant la prise de conscience qui l'horrifie, à toute transmission et met fin à ses jours, l'énonciation de la vérité qui précède son passage à l'acte n'étant adressée, ainsi que le rapporte son valet au Coryphée, qu'à son défunt époux Laïos.

« A peine, dans un élan éperdu, eut-elle traversé le vestibule pour rentrer, qu'elle se précipita vers le lit conjugal, en s'arrachant à deux mains les cheveux. Elle entre, claque la porte pour s'enfermer ; elle invoque Laïos, depuis si longtemps déjà dans la tombe. Elle lui parle, elle rappelle cette naissance d'autrefois, qui a causé sa mort à lui – et elle, elle ne lui avait survécu que pour forger à son propre fils une lignée monstrueuse ! Et elle pleurait la couche, où doublement malheureuse, elle avait enfanté, de son mari, un mari, et des enfants, de son enfant ! » (Sophocle, *op. cit.*, p. 86).

Dans la tragédie d'*Incendies*, Nawal Marwan est, elle aussi, anéantie par la violence de la vérité qu'elle a à affronter. Mais c'est une vérité qu'elle ne peut ni taire, ni laisser en héritage à l'état brut, d'où son recours à la voie testamentaire et au notaire Jean Lebel pour sortir du silence et engager Jeanne et Simon dans un parcours initiatique qui associe le *travail de culture* à un travail d'enquête. Au terme de sa propre vie, elle comprend que « le fil de la colère » qui alimente de façon structurelle les luttes fratricides lorsqu'un préjudice demeure ne pourra être brisé que si elle-même consent à transmettre à ses enfants ce qu'Alberto Eigner nomme « la part maudite de l'héritage psychique ». Cet héritage renvoie, dans le champ psychologique et psychanalytique, à la transmission, via la filiation, de ces objets immatériels que sont les *connaissances* et les *valeurs* (Eigner, *op. cit.*, p. 14). Concernant la transmission des connaissances, A. Eigner rappelle qu'elles ne réfèrent pas aux seuls « savoirs intellectuels », mais à ce qui constitue, selon lui, la « totalité de l'avoir psychique », à savoir « la langue, les

¹² Les « événements dit « symbolicides » sont définis par Guyotat comme « des événements qui, en quelque sorte, détruisent le réseau symbolique, donc le lien de filiation institué » (*ibid.*, p. 23). Ce dernier parle également, à propos du « lien de filiation institué », d'« inscription symbolique instituée de la filiation, dont le droit, la définition juridique, est la plus typique » (*ibid.*, p. 20), la transmission du nom et des biens s'inscrivant dans ce registre de filiation.

connaissances sur la vie, les humains, les choses, les manières de penser d'éprouver, d'être et de se comporter etc. » (*Ibidem*). Il attire également l'attention sur le caractère « structurant » pour les individus de cette transmission intergénérationnelle qui « est à la base de l'instauration de la loi, de l'agencement de la famille et de l'attachement à des idéaux » (*ibid.*, p. 21). La part de cet héritage qu'il qualifie de « maudite » se rapporte au « traumatisme trans-générationnel » qu'il relie aux actes inavouables et/ou inavoués d'*ancêtres* ou d'*aïeux*.

« Leurs méfaits, note-t-il, ont été gardés secrets, par honte la plupart du temps ; ils sont à l'origine de cryptes et hantent l'esprit des descendants comme des fantômes. [...] En thérapie familiale psychanalytique (TFP), la famille peut se remémorer ses drames et ses misères. De la douleur remonte. Ces personnages sinistres sont identifiés et intégrés à la lignée. Car ce qui entrave l'intégration de la violence trans-générationnelle, c'est fréquemment la difficulté de représentation. Des irréprésentables atteignent le narcissisme et forment des vacuoles dans le moi » (*ibid.*, p. 16-17).

La vérité à laquelle Jeanne et Simon doivent accéder est bien de l'ordre de l'irréprésentable et l'enjeu du *travail d'enquête* qu'ils ont à réaliser pour répondre aux dernières volontés de leur mère est donc considérable. Ils doivent, à travers lui, constituer et symboliser un savoir dont la destructivité ne peut être convertie – et donc éventuellement désamorcée – qu'à condition que le « vécu traumatique » que cette vérité véhicule soit « historicisé » et « localisé » psychiquement.

Dans les écrits qu'elle a consacré aux descendants de personnes ayant survécu à un génocide, le génocide arménien dans son cas, Janine Altounian revient sur le caractère central de cette historicisation du vécu traumatique et de sa symbolisation au niveau psychique. Ces derniers sont confrontés, en effet, à un héritage traumatique qui, pour être surmonté, doit faire l'objet d'un processus d'élaboration et de subjectivisation complexe et éminemment difficile à réaliser. Intégrer, en effet, « l'histoire de ses ascendants pour se séparer d'elle et construire la sienne » (Altounian, 2008, *op.cit.*, p. 10) suppose des conditions socio-historiques et psychiques dont elle souligne la particularité. Elle rappelle, tout d'abord, que la complexité de ce processus tient en première instance, dans le cas des survivants à un meurtre de masse, à l'impossibilité pour ces survivants eux-mêmes d'adopter une « posture d'énonciation ».

« Les catastrophes des meurtres de masse, écrit-elle, [...] qui détruisent des populations entières avec leur culture annihilent, chez ceux qui y survivent, toute posture d'énonciation susceptible de décliner à l'autre, dans la langue initiale du défunt « sujet », son histoire et ses pertes, le propre d'un tel effondrement traumatique étant précisément de ne pouvoir se symboliser, se parler et encore moins se taire. Le rescapé ne saurait échapper au démantèlement d'une parole audible de lui-même et des autres, puisqu'il lui est désormais impossible de se maintenir sujet de son histoire et de sa langue sans revivre l'angoisse de mort qu'il a traversé. Il lui faut alors effectuer à rebours, s'il le peut, la dé-portation de ce qu'il a rencontré hors du monde des paroles échangeables (*ibid.*, p. 8).

Parce qu'elle porte gravement atteinte à la filiation, la « destruction de la faculté de parler aux autres » que vise le *meurtre génocidaire* affecte aussi en profondeur le processus de transmission de l'héritage psychique.

« En réalité, note-t-elle, la destruction de la faculté de parler aux autres et le déni dont elle est communément frappée s'enracinent essentiellement dans une destruction, aussi bien chez les victimes que chez les autres, de la capacité psychique de garder cela en mémoire et de transmettre cette mémoire, soit dans une destruction de la capacité d'« historiciser ». C'est là justement une finalité coextensive au meurtre génocidaire qui vient le parachever. » (*ibid.*, p. 10).

Pour J. Altounian, l'« annihilation » de la « capacité d'historicisation » chez les rescapés de

meurtres de masse a des effets sur plusieurs générations et les descendants eux-mêmes se trouvent dans l'incapacité de « nommer cet « événement » tel qu'il leur advient » et de « déporter l'effondrement traumatique de l'histoire dans le champ de la représentation, dans le registre des mots » (*ibidem*).

« On peut constater, écrit-elle, à travers certains témoignages, combien l'absence de localisation psychique du vécu traumatique empêche la mise en place, entre les différentes générations, de la distance relationnelle nécessaire à l'altérité en jeu dans l'échange des affects et de la pensée. Les liens de la mémoire et de la relation aux autres s'étant rompus, la remémoration de l'épouvante traversée génère en eux une angoisse du lien. » (*ibid.*, p. 11).

Pour qu'un processus de subjectivisation de l'héritage traumatique puisse se déployer, les descendants doivent pouvoir prendre appui sur une instance tierce – une personne, une culture, une langue – susceptible de remplir pour eux, de par la distance qu'elle introduit et l'espace transitionnel qu'elle ouvre, une « fonction symbolisante ».

Dans le cas de Jeanne et Simon, et quoique leur situation ne recoupe pas totalement celle décrite par J. Altounian, le processus de subjectivation de l'héritage traumatique que leur lègue Nawal Marwan passe en premier lieu par le travail d'enquête qu'ils ont à réaliser. Contrairement aux survivants de meurtres de masse, Nawal Marwan parvient, avant de se laisser mourir, à adopter une posture d'énonciation via les lettres qu'elle rédige à leur intention et à l'intention de son fils aîné. Mais la « fonction symbolisante » de ces lettres n'est opérante, dans le cas des jumeaux, que parce que ce travail d'enquête en a précédé la lecture. L'injonction qui leur est faite de retrouver leur père et leur frère constitue en soi une mise à l'épreuve qui, tout en mettant en jeu leur « volonté de savoir » (Foucault, 2011), met aussi en jeu la nature même du savoir qu'ils ont à acquérir. Autrement dit, l'énonciation seule ne suffit pas. Encore faut-il qu'une procédure incontestablement fiable de « production de la vérité » soit mise en œuvre. Le savoir transmis par Nawal Marwan se présente comme une équation à plusieurs inconnues que Jeanne et Simon doivent résoudre en suivant le fil des indices qu'elle leur laisse. À l'instar d'Œdipe, le savoir qu'ils ont à produire est un « savoir d'enquête », c'est-à-dire un savoir produit, pour reprendre les termes de Foucault, selon « une procédure [...] essentiellement judiciaire » (*ibid.*, p. 244) dans laquelle le « regard du témoin » joue un rôle clé (Foucault, 1994, 2001, p. 1429). Le père et le frère doivent être identifiés et pour cela c'est aux témoignages de ceux qui ont vu et à leur recoupement que Jeanne et Simon doivent s'en remettre : celui de la villageoise Souha qui a connu la famille Marwan, celui du gardien de prison Fahim Farrsa qui a surveillé Nawal Marwan treize années durant, celui de l'infirmière Sarwan Janaan qui a assisté à l'accouchement de la *femme qui chante* et qui a sauvé ses enfants de la mort, celui du chef de Guerre Chamseddine qui a enrôlé Nihad de mai et recruté Nawal Marwan.

L'ensemble du parcours initiatique qu'ils accomplissent s'articule autour de ce travail d'enquête qui ne remplit pas seulement une fonction de production, d'élucidation et d'authentification de la vérité. La temporalité dans laquelle il se déploie et le changement de perspective qu'il introduit lui confèrent également une fonction de socialisation à cette vérité. Lorsque Jeanne et Simon se trouvent placés devant elle, l'historicisation dont elle fait l'objet rend, en effet, possible non seulement sa réception, mais également sa symbolisation. Si le viol et l'inceste dont ils sont le fruit constituent une vérité irréfutable et les désignent bien comme « enfants de la honte »¹³ (Benghozi, 2010/2, p. 48), cette vérité, cependant, cesse d'être du

¹³ Le pédopsychiatre et psychanalyste Pierre Benghozi indique, à propos des personnes victimes d'inceste, mais aussi de viols perpétrés dans le cadre de politiques génocidaires d'épuration ethnique, que « la violence humiliante dont elles sont la cible constitue « une attaque contre le lien » (Benghozi, 2010/2, p. 42) qui a toujours comme corollaire une « honte destructrice » qui est aussi bien inter- que trans-générationnelle (*ibid.*, p. 44). Le travail thérapeutique mené avec ces dernières montre que le « vécu de souillure et de contamination » (Muhisaya & al., *op. cit.*, p. 152) dont elles sont porteuses affecte aussi les générations suivantes et en particulier les enfants

registre de l'« irreprésentable » et de l'intransmissible et l'héritage psychique traumatique auquel elle sert de socle peut alors faire l'objet d'une nouvelle énonciation qui, le transformant, en résorbe la destructivité.

Briser le mur du silence : *travail de culture* et « refondation du sens » de l'héritage traumatique

La transformation de l'héritage traumatique à laquelle aboutit le *travail de culture* que Jeanne et Simon réalisent passe en dernière instance par une « refondation du sens ». Nous reprenons cette formulation à François Ouellet dans l'article qu'il a consacré à la pièce de théâtre *Littoral* de W. Mouawad (Ouellet, 2005). Cette refondation du sens est le fait de Nawal Marwan qui, en dernier ressort, oppose au tragique de l'histoire politique, sociale et familiale qui a présidé à leur conception et à leur naissance son propre *travail de culture*, il faut entendre ici sa propre compréhension de l'enchaînement des événements qui ont marqué sa vie et avec elle, celle de ses enfants. Le terme de compréhension doit être repris dans une acception proche de celle que lui donne Hannah Arendt dans le cadre de ses réflexions sur la nature du totalitarisme et de l'action politique.

« Si l'essence de toute action et, en particulier, de l'action politique est d'instituer un nouveau commencement, la compréhension, écrit-elle, devient l'autre face de l'action : cette forme de connaissance grâce à laquelle, à la différence de bien d'autres formes, les hommes qui agissent (et non pas ceux qui s'occupent de considérer une certaine évolution historique placée sous le signe du progrès ou de la catastrophe) sont en mesure d'accepter finalement ce qui s'est passé de manière irrémédiable et de se réconcilier avec ce qui existe de façon incontournable » (Arendt, 1990, p. 58-59).

Le processus de recherche et de découverte de la vérité dans lequel elle engage Jeanne et Simon ne vise donc pas seulement l'établissement des faits. Il doit avoir comme point d'aboutissement une symbolisation de l'héritage traumatique et cette symbolisation doit pouvoir ouvrir la voie à une restauration des liens de filiation que les promesses non tenues avaient dissout. Tant qu'un préjudice demeure et qu'une dette court, il n'est pas possible de « briser le cercle de la colère » et c'est pourquoi Nawal Marwan les ramène en creux, dans la dernière lettre testamentaire qu'elle leur adresse, à la destructivité de ces promesses non tenues.

« Mes amours, où commence votre histoire ? À votre naissance ? Alors elle commence dans l'horreur. À la naissance de votre père ? Alors elle commence dans une grande histoire d'amour. Moi je dis que votre histoire commence avec une promesse. Celle de briser le fil de la colère. Grâce à vous, je réussis enfin aujourd'hui à la tenir. Le fil est rompu. Et je peux enfin prendre le temps de vous bercer, de vous chanter doucement une berceuse pour vous consoler. Rien n'est plus beau que d'être ensemble. Je vous aime. Votre mère. Nawal » (Extrait du scénario).

Pour « briser le fil de la colère » et la chaîne des ressentiments tressée d'une génération à l'autre, une justice doit être rendue et cela passe, dans le film, par la réalisation de deux promesses : celle que Nawal Marwan a faite à son fils aîné à sa naissance et celle que le notaire Jean Lebel a faite à Nawal Marwan sur son lit de mort. Dans les deux cas, la promesse prend la forme d'un serment. Nawal Marwan a fait le serment d'aimer inconditionnellement son fils « quoiqu'il

nés de ces viols qui sont désignés comme « les enfants de la honte » (Benghozi, op. cit., p. 48). Pour P. Benghozi, l'attaque du lien de filiation vise une destruction de « l'identité communautaire » et constitue, à ce titre, un véritable « génocide identitaire » (Benghozi, 2010/4, p. 36). Il attire également l'attention sur les mécanismes de défense tels que l'« agonie psychique » que déploient ces victimes pour « survivre à l'angoisse d'effondrement psychique » (Benghozi, 2010/2, op. cit., p. 44) et qui se traduit par une incapacité psychique à élaborer pour soi comme pour autrui l'expérience vécue.

arrive » et de le retrouver. Le notaire Jean Lebel a fait le serment de faire respecter les dernières volontés de Nawal Marwan aussi incongrues soient-elles pour ses enfants. Dans les deux cas, les promesses faites ont une valeur sacrée et si Nawal Marwan considère qu'il ne peut y avoir d'épithète pour « ceux qui ne tiennent pas leurs promesses », c'est que le pacte de justice qu'institue la promesse, et qui est aussi un pacte sur l'avenir, a été trahi. Que les jumeaux le veuillent ou non, la promesse faite à son fils aîné constitue un pacte de filiation qui arrime sa génération à la leur et les rend solidaires¹⁴. La dette qui court doit être apurée, et si une génération ne peut s'en acquitter, c'est alors à la suivante de prendre le relais. C'est ce que signifie Nawal Marwan à Jeanne et Simon lorsqu'elle conditionne l'inscription de son nom sur la pierre tombale à l'apurement de cette dette. Cette conditionnalité est aussi ce qui lui permet de les obliger à découvrir par eux-mêmes cette vérité des origines qu'elle sait indicible et inaudible. C'est une dimension qui fait l'objet d'un traitement plus elliptique dans le film de Denis Villeneuve que dans la pièce de théâtre de W. Mouawad où elle est explicitée de manière littérale. La dernière lettre que Nawal Marwan adresse à Jeanne et Simon dans la pièce stipule, en effet, qu'il « y a des vérités qui ne peuvent être révélées qu'à condition d'être découvertes » (Mouawad, 2009, 2011, p. 132) et c'est là un point central. Si le silence dans lequel se mure Nawal Marwan doit être, lui aussi, brisé pour qu'une transmission ait lieu, il ne peut l'être, toutefois, que post-mortem et une fois la vérité découverte.

La « nouvelle narrativité »¹⁵ à laquelle cette dernière lettre ouvre la voie et qui permet à Nawal Marwan de dégager un « autre sens » (Benghozi, 2010/2) n'est accessible à l'entendement de Jeanne et de Simon que parce qu'eux-mêmes se sont effectivement confrontés, dans le cadre de leur parcours initiatique, à la matérialité et à l'historicité de cette vérité et qu'eux-mêmes ont opéré un *travail de culture*. Ce travail, combiné à celui que leur mère opère, est bien, ainsi que l'indique N. Zaltzman, « une œuvre individuelle-collective » qui leur permet non de guérir « l'atteinte » que constitue cette vérité, mais de la « secourir » (Zaltzman, 1998, 2010). Ainsi sont-ils en mesure, au terme de leur parcours initiatique, d'entendre et de reprendre à leur compte la refondation du sens de l'héritage traumatique à laquelle Nawal Marwan procède. Plus que les enfants du bourreau et de l'inceste, ils sont ceux par qui la rupture d'avec le temps d'avant, celui de la guerre civile et de la *désolation*¹⁶, peut s'instituer. L'histoire dont ils sont

¹⁴ Le fait que W. Mouawad intitule la tétralogie qui comprend la pièce de théâtre *Incendies* « Le sang des promesses » met sans doute davantage en relief que ne le fait le film de Denis Villeneuve, la centralité de ce lien d'engagement intergénérationnel.

¹⁵ Dans les réflexions qu'il développe sur ce qu'il nomme la « clinique de la honte », qui est une clinique mise en œuvre dans le cadre de thérapies familiales psychanalytiques et qui concerne la transmission inconsciente d'une génération à l'autre de scénarii généalogiques vécus comme honteux, P. Benghozi revient sur ce terme de « nouvelle narrativité ». Il montre que le travail thérapeutique réalisé permet l'émergence d'un nouveau « maillage narratif » qui transforme l'héritage traumatique. « La narration, écrit-il, permet un écart, elle ouvre une distance entre l'éprouvé impensable et l'imagerie des représentations qui peuvent être réappropriées et partagées. Le vécu indicible des affects, des émotions, des sensations ressenties douloureusement au niveau du corps, au niveau viscéral, devient progressivement un discours. Il se crée un espace entre des incrustes sensoriels et affectifs fixés, comme sertis dans le corps, et des phénomènes qui deviennent plus objectalisables, extériorisables, qui peuvent être nommés. Les images sensations se transforment en images mentalisées dans une nouvelle narrativité picturale groupale. Cela fait partie du travail thérapeutique d'historisation de l'événement vécu comme un traumatisme honteux » (*ibid.*, p. 34).

¹⁶ On doit à Hannah Arendt d'avoir rappelé, dans *Le système totalitaire*, ce qu'est « l'état de désolation » que toute *domination totalitaire* vise. Ce type de domination, écrit-elle, « se fonde sur la désolation, sur l'expérience d'absolue non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. [...] Ce qui rend la désolation si intolérable c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude, ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la compagnie confiante et digne de confiance de mes égaux. Dans cette situation, l'homme perd la confiance qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire une expérience sont perdus en même temps » (Arendt, 1951, 2005, p. 306-309).

porteurs est certes chargée de meurtres, mais ce que leur apprend Nawal Marwan *in fine*, c'est qu'en rendant ces meurtres, non acceptables mais pensables, l'épreuve du *travail de culture* qu'elle les a contraints à traverser leur ouvre un nouvel horizon de pensée et de vie, seule voie possible pour surmonter la destructivité de cette histoire et étouffer la braise qui couve sous la cendre des incendies que toute guerre civile allume et attise. La *confirmation par la parole* (Boltanski, 2004) sur laquelle s'achève sa missive, tout en les inscrivant dans une filiation désormais *psychique et affective* (Lévy-Soussan, 2002), vient aussi reprendre et réparer quelque chose du préjudice qu'eux-mêmes ont subi en vivant aux côtés de cette mère absente, incapable, selon les propres termes de Simon, de faire « son job de mère ». Le lien de filiation que, par ses dernières volontés, Nawal Marwan restaure est pour eux, comme pour Nihad de mai, une promesse de vie. Ils sont les enfants de la *femme qui chante* et qui, par son chant, résiste à la dimension criminelle de l'humanité. Ce que met en scène, en dernier ressort, le film *Incendies* de Denis Villeneuve, c'est la « résistance de l'humain à la destruction » (Zaltzman, 1999), une résistance qui ne peut trouver à s'étayer que sur le *travail de culture*, cette autre face de la condition humaine.

Sabine Delzescaux

Maîtresse de Conférences en sociologie à l'Université PSL-Paris Dauphine et
chercheuse au Laboratoire LEDa-LEGOS
HAL, 2024

BIBLIOGRAPHIE

- ADDI**, Lahouari. 2005. « Femme, famille et lien social en Algérie ». In **KIAN-THIEBAUT**, Azadeh et **LADIER-FOULADI**, Marie Dir, *Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- AGAMBEN**, Giorgio. 1997. *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris Editions du Seuil.
- ALTOUNIAN**, Janine. 2008/2. « De l'élaboration d'un héritage traumatique ». « Cliniques méditerranéennes », n°78 : 7-22.
- ANSART**, Pierre. 2002. « Histoire et mémoire des ressentiments ». In **ANSART**, Pierre Dir., *Le ressentiment*, Droits, Territoires, Cultures, Bruxelles, Bruylant.
- BENGHOZI**, Pierre. 2010/2. « La violence n'est pas l'agressivité : une perspective psychanalytique des liens ». Eres, « Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe », n°55 : p. 41-54.
- BENGHOZI**, Pierre. 2010/4. « Le scénario généalogique porte-la-honte ». Erès, « Dialogue », n°190 : 25-40.
- BOLTANSKI**, Luc. 2004. *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris, Gallimard.
- BOZARSLAN**, Hamit. 2015. *Révolution et état de violence. Moyen-Orient 2011-2015* ». Paris, CNRS Editions.
- BRANCHE**, Raphaëlle. 2002. « Des viols pendant la guerre d'Algérie ». « Vingtième Siècle. Revue d'Histoire », Presses de Science Po, n°75 : 123-132.
- BRODEUR**, Jean-Paul. 1997. « Justice distributive et justice rétributive », « Philosophiques », Vol. 24 : 71-89.
- CASTEL**, Robert. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard.
- DOUGLAS**, Mary. 2001 [1967]. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Préface de Luc de Heusch. Postface de l'auteur. Traduit de l'anglais par Anne Guérin. Paris, La Découverte/Poche.
- DRAÏ**, Raphaël. 2017 [1996]. *Le mythe de la loi du Talion*. Présentation par le Grand Rabbin Daniel Dahan. Paris, Editions Hermann.
- EIGUER**, Alberto. 2011/2. « Transmission psychique et trans-générationnel », « Champ psy », n°60 : 13-25.
- ENRIQUEZ**, Eugène. 1991. *Les figures du maître*. Paris. Arcantère Editions.
- FERRO**, Marc. *Le ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*. Paris. Odile Jacob.
- FOUCAULT**, Michel. 2001 [1994]. « La vérité et les formes juridiques ». In *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris, Quarto Gallimard.
- FOUCAULT**, Michel. 2011. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971* suivi de *Le savoir d'Edipe*. Paris, Hautes Etudes, Gallimard Seuil.
- FREUD**, Sigmund. 1981 [1915]. « Considération actuelles sur la guerre et sur la mort ». Traduit de l'allemand par Pierre Cotet, André Bourguignon et Alice Cherki. In *Essais de psychanalyse*. Paris, Petite Bibliothèque Payot.

- FREUD**, Sigmund. 1989 [1933]. « La décomposition de la personnalité psychique ». In *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Traduit de l'allemand par Rose-Marie Zeitlin. Paris, Gallimard.
- FRIJDA**, H. Nico. 1994. « The Lex Talionis : on vengeance ». In *Emotions. Essays on Emotion Theory*. Edited by Stéphanie H.M Van Goozen, Nanne E. Van de Poll, Joseph A. Sergeant. New Jersey, Laurence Erlbaum Associates.
- GUYOTAT**, Jean. 2005/2. « Traumatisme et lien de filiation », « Dialogue », n°168 : 15-24.
- KANAFANI-ZAHAR**, Aïda. 2004/2. « La réconciliation des Druzes et des chrétiens du Mont Liban ou le retour à un code coutumier », « Critique internationale », n°23 : 55-75.
- LECHEVALIER**, Bianca. 2005/2. « Génocides et identifications », « Dialogue », n°168 : 69-73.
- LEGRAND**, Jean-Claude ; **WEISSMAN**, Fabrice. 1995. « Les enfants soldats et usages de la violence au Mozambique ». *Cultures & Conflits* [Mis en ligne le 13 mars 2006].
- LEVY-SOUSSAN**, Pierre. 2002/1. « Travail de filiation et adoption », *Revue Française de Psychanalyse*, Vol.66 : 41-69.
- MBEMBE**, Achille. 2016. *Les politiques de l'inimitié*, Paris, Editions La Découverte.
- MERNISSI**, Fatima. 1983. *Sexe, Idéologie, Islam*. Paris, Editions Deux-temps Tierce.
- MUHAYISA**, Assumpta ; **DACHET**, ALEXANDRE ; **MUKARUSANGA**, Ignatiana ; **DURET**, Isabelle. 2016/2. « Que deviennent les enfants nés du viol et leur mère vingt ans après le génocide au Rwanda ? », « Thérapies familiales », Vol. 37 : 151-170.
- NAHOUM-GRAPPE**, Véronique. 2005 [1997]. « La purification ethnique et les viols systématiques. Ex-Yougoslavie 1991-1995 ». « Clio. Histoire, femmes, sociétés », mis en ligne le 1^{er} janvier 2005.
- NIETZSCHE**, Friedrich. 1996 [1887]. *La généalogie de la morale*. Paris. Gallimard. Folio Essais.
- SMADJA**, Eric. 2013. *Freud et la culture*, Paris, PUF.
- SOLOMON**, C. Robert. 1994. « Sympathy and Vengeance : The role of the emotions in justice ». In *Emotions. Essays on Emotion Theory*. Edited by Stéphanie H.M Van Goozen, Nanne E. Van de Poll, Joseph A. Sergeant. New Jersey, Laurence Erlbaum Associates.
- SOPHOCLE**, 2016 [1976]. *Œdipe-roi*. Avant-Propos et traduction nouvelle de Victor-Henri Debidour. Annotation et postface de Francis Goyet. Œdipe Roi par Albin Lesky. Paris, Le Livre de Poches, Classiques.
- SOPHOCLE**. 2018 [2009]. *Œdipe à Colone*. Texte en ligne, Editions Rhéartis.
- STERN**, Anne-Lise. 2004. « Sois déportée... et témoigne ! ». In *Le savoir-déporté*. Paris, Editions du Seuil.
- N. Zaltzman**, Nathalie (Dir). 1999. *La résistance de l'humain*. Paris. PUF, Petite bibliothèque de psychanalyse.
- N. Zaltzman**, Nathalie. 2007. *L'esprit du mal*, Paris, Editions de l'Olivier.
- N. Zaltzman**, Nathalie. 2010 [1998]. *De la guérison psychanalytique*. Paris, PUF.