Revue nordique des études francophones
NORDIC JOURNAL OF FRANCOPHONE STUDIES

L'impossible authenticité. *Psychanalyse littéraire décolonisée de l'algérianité contemporaine*. Trois écritures du conflit identitaire en 2025

ARTICLES DE RECHERCHE

RAMILA DEMANE DEBBIH

STOCKHOLM UNIVERSITY PRESS

RÉSUMÉ

Cet article propose une psychanalyse littéraire décolonisée de trois textes algériens publiés en 2025 : *La Joie ennemie* de Kaouther Adimi (Stock), *Partout le même ciel* de Hajar Bali (Belfond / Barzakh) et *Jouer le jeu* de Fatima Daas (L'Olivier). Il démontre que ces textes configurent l'algérianité contemporaine non comme identité affirmée mais comme aporie structurelle de l'authenticité. Contrairement aux générations de Kateb Yacine, Djebar ou Mokeddem, qui construisaient leur œuvre sur la dialectique de la perte et de la reconquête, Adimi, Bali et Daas écrivent depuis l'impossibilité même d'une identité pleine. L'analyse élabore trois opérateurs conceptuels : le corps-crypte algérien (incorporation dans la chair de conflits identitaires irrésolus), le Surmoi collectif post-traumatique (instance psychique régissant l'économie désirante par l'interdiction mélancolique héritée du trauma historique) et l'horizon psychogéographique (espace comme symptôme psychique objectivé), articulés par le fil rouge de la performativité. Ces opérateurs sont construits par déplacement explicite des concepts d'Abraham et Torok vers le contexte postcolonial, en dialogue avec les travaux cliniques de Karima Lazali sur le trauma colonial algérien. L'approche proposée vise à échapper à la double impasse de l'essentialisme identitaire et du constructivisme naïf.

ABSTRACT

This article proposes a decolonial literary psychoanalysis of three Algerian texts published in 2025: Kaouther Adimi's *La joie ennemie* (Stock), Hajar Bali's *Partout le même ciel* (Belfond / Barzakh) and Fatima Daas's *Jouer le jeu* (L'Olivier). It argues that these texts configure contemporary Algerianness not as an affirmed identity but as a structural aporia of authenticity. Unlike the generations of Kateb Yacine, Djebar or Mokeddem, who built their work on the dialectic of loss and reconquest, Adimi, Bali and Daas write from within the very impossibility of a full identity. The analysis develops three conceptual operators: the Algerian body-crypt (incorporation into the flesh of unresolved identity conflicts), the post-traumatic collective Superego (psychic instance governing the economy of desire through melancholic prohibition inherited from historical trauma) and the psychogeographical horizon (space as objectified psychic symptom), threaded together by performativity. These operators are constructed through an explicit displacement of Abraham and Torok's concepts into a postcolonial context, in dialogue with Karima Lazali's clinical work on Algerian colonial trauma. The proposed approach seeks to avoid the twin pitfalls of identitarian essentialism and naïve constructivism.

CORRESPONDING AUTHOR:
Ramila Demane Debbih
Université Frères Mentouri Constantine 1, Laboratoire Langues et Traduction, Constantine, Algérie
ramila.demanedebbih@umc.edu.dz

MOTS-CLÉS :
psychanalyse littéraire; algérianité; performativité; mélancolie; incorporation; trauma colonial

KEYWORDS:
literary psychoanalysis; Algerianness; performativity; melancholia; incorporation; colonial trauma

TO CITE THIS ARTICLE:
Demane Debbih, R. (2026). L'impossible authenticité. *Psychanalyse littéraire décolonisée de l'algérianité contemporaine*. Trois écritures du conflit identitaire en 2025. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 9(1), pp. 253–265. DOI: https://doi.org/10.16993/rnef.204

DOI: 10.16993/rnef.204

INTRODUCTION

Trois textes narratifs, une même année éditoriale, une convergence qui interroge. *La Joie ennemie* de Kaouther Adimi, *Partout le même ciel* de Hajar Bali et *Jouer le jeu* de Fatima Daas paraissent lors de la rentrée littéraire 2025. Cette synchronie signale une inflexion dans la production littéraire algérienne. Les trois récits font de l'algérianité et de l'authenticité leurs deux motifs structurants : la narratrice d'Adimi cherche une mémoire qui se dérobe à mesure qu'elle l'approche ; Wafa, chez Bali, suspecte en permanence que les visages qui l'entourent sont des masques sans visage dessous ; Kayden, chez Daas, se sait sommée d'incarner une algérianité qu'elle n'habite pas. Dans les trois textes, l'algérianité ne se construit plus comme affirmation identitaire mais comme aporie structurelle d'une authenticité introuvable. Ces trois textes écrivent depuis le manque, non contre lui.

Le corpus appelle une justification. Les trois textes ne relèvent ni du même genre ni de la même position énonciative. *La Joie ennemie* est un récit autobiographique publié dans la collection « Ma nuit au musée » (Stock) : Adimi, née à Alger en 1986 et vivant à Paris, tresse ses souvenirs d'enfance de la décennie noire avec l'œuvre de la peintre Baya. *Partout le même ciel*, publié simultanément chez Belfond et Barzakh, est un roman choral de Bali qui suit trois personnages d'Alger jusqu'au Hirak. *Jouer le jeu*, aux Éditions de l'Olivier, est le second roman de Daas, autrice française d'origine algérienne : il raconte le parcours de Kayden, lycéenne de banlieue parisienne confrontée aux assignations identitaires. Cette hétérogénéité générique, géographique et biographique n'affaiblit pas la pertinence du rapprochement ; elle en constitue la condition de validité. Si la même structure aporétique se manifeste depuis Alger, depuis Paris, depuis la banlieue, c'est que l'algérianité fonctionne comme structure psychique collective irréductible aux positions singulières des autrices. On entendra ici par « texte algérien » non un texte défini par la nationalité de son autrice, mais un texte qui *travaille* l'algérianité comme question, qui la met en crise, la performe, l'interroge. L'inclusion d'un récit autobiographique aux côtés de deux fictions se justifie par les travaux de Viart (2009) sur les « récits de filiation » : ces textes hybrides opèrent un travail de figuration pleinement accessible à l'analyse textuelle.

Une clarification méthodologique s'impose. Le présent article mobilise les outils de la psychanalyse littéraire plutôt que de la psychocritique au sens strict où Mauron (1963) la fonde. La psychocritique mauronienne requiert en effet la superposition de textes d'un *même auteur* pour dégager, par la lecture des réseaux métaphoriques obsédants, un *mythe personnel* rapporté à la biographie. Le dispositif proposé ici superpose trois textes de trois autrices différentes pour dégager non un mythe personnel mais des structures psychiques collectives héritées de l'Histoire. Ce déplacement est épistémologiquement légitime, Khanna (2003) ayant montré que la psychanalyse permet de penser les subjectivités postcoloniales précisément parce qu'elle théorise les formations de l'inconscient produites par la violence historique. Mais la transformation du geste mauronien est si profonde qu'elle exige de changer de nom. On parlera donc ici de *psychanalyse littéraire décolonisée*. Ce cadre opère trois déplacements explicites : substitution de l'inconscient individuel œdipien par un inconscient collectif historiquement constitué (Fanon 1952 ; Lazali, 2018 ; Cherki 2011) ; intégration de la métapsychologie de l'incorporation (Abraham & Torok 1987), déplacée du familial vers le collectif-historique ; croisement avec les théories postcoloniales de la performativité (Butler [1990] 2005, [1993] 2009 ; Bhabha 1994).

L'impasse identitaire prend dans les trois textes des formes solidaires. Le récit d'Adimi la configure comme *interdiction* : comment éprouver la joie quand l'héritage historique impose un Surmoi collectif mélancolique ? Le roman de Bali la manifeste comme *enfermement* : comment habiter un espace qui se referme constamment ? Celui de Daas la fait opérer comme *performance contrainte* : comment être authentiquement soi quand toute position identitaire s'avère un jeu dont les règles sont fixées par d'autres ? Trois modalités que traverse un fil rouge, la performativité, dont la fonction précise sera élaborée dans l'analyse.

Un mot sur la composition genrée du corpus. Les trois voix convoquées sont féminines, et cette convergence n'est pas neutre : les opérateurs construits ici, le corps-crypte notamment, mobilisent des expériences (puberté, érotisation violente, maternité fantomatique) spécifiquement inscrites dans des corps socialement codés comme féminins. On ne prétendra donc pas que ces opérateurs décrivent l'algérianité dans son ensemble : ils décrivent une

DOI: 10.16993/rnef.204

manière féminine contemporaine de *travailler* l'algérianité comme aporie. La vérification de leur pertinence sur un corpus masculin contemporain devrait faire l'objet d'une étude distincte.

Les générations de Kateb Yacine, Assia Djebar ou Malika Mokeddem affrontaient l'impossibilité identitaire à travers le prisme de la tragédie historique ou de l'exil linguistique (Bonn 2016). La génération ici étudiée la travaille depuis l'intérieur même de cette impossibilité. On s'efforcera de montrer que cette défaillance de l'authenticité, loin de constituer un obstacle à surmonter, se laisse lire comme la condition de possibilité même de l'écriture dans les trois textes.

L'argumentation se déploiera en trois temps. La première partie élabore le *corps-crypte algérien*, déplacement de la crypte d'Abraham et Torok vers l'incorporation dans la chair de conflits identitaires irrésolus (I). La deuxième construit le *Surmoi collectif post-traumatique*, instance régulant l'économie désirante par l'interdiction mélancolique (II). La troisième formalise l'*horizon psychogéographique*, espace comme symptôme psychique objectivé, et les performances par lesquelles les sujets négocient leur rapport à une algérianité inhabitable (III).

I. LE CORPS-CRYPTE ALGÉRIEN

TROIS CORPS IMPOSSIBLES

Le corps constitue dans ces trois textes le lieu premier où se manifeste le défaut de coïncidence avec soi. L'impossibilité n'y est pas un simple malaise identitaire : le corps lui-même devient l'agent d'une transformation non désirée qui arrache le sujet à toute authenticité possible.

Dans *Jouer le jeu*, la trahison prend la forme du refus de la métamorphose pubertaire. Kayden, confrontée à ses premières règles, formule cette expérience en termes de défaite : « Mon corps se retourne contre moi » (Daas 2025 : 24). Le verbe *se retourner* désigne une inversion : le corps n'est plus allié mais ennemi. La découverte de « cette tache sur son boxer » ne signale pas un passage mais une perte : « elle savait qu'elle avait perdu » (Daas 2025 : 26). Cette expérience s'inscrit dans ce que Butler ([1993] 2009 : 15–21) théorise comme la matérialisation contrainte du genre : le corps pubère réitère des normes que le sujet n'a pas choisies. L'originalité de Daas tient au fait qu'elle situe cette contrainte dans la chair même, dans l'irruption biologique qui précède et déborde toute négociation symbolique. David (2022), à propos de *La petite dernière* (Daas 2020), montrait déjà comment l'*étrangèreté* empruntée à Laplanche façonnait le rapport de la narratrice à son corps. *Jouer le jeu* radicalise cette étrangèreté : le corps de Kayden n'est plus seulement étranger au désir, il est étranger à lui-même.

La violence de l'assignation corporelle trouve dans *Partout le même ciel* un écho convergent. Le corps de Wafa apparaît d'emblée érotisé par la violence, comme en témoigne la scène inaugurale du cambriolage chez Mme Souami : alors que la vieille dame gît ligotée, « Adel me caresse lentement, comme si on avait tout notre temps » (Bali 2025 : 4). L'érotisme advient simultanément à la violence, non pas malgré elle mais *à travers* elle. La scène établit l'équation psychique du roman : le désir authentique n'existe que dans la transgression, et cette transgression même révèle l'inauthenticité du désir.

Le récit d'Adimi configure le corps comme corps-symptôme. La narratrice de *La Joie ennemie* décrit l'inscription corporelle de l'impossible mémoriel :

> Des ombres traversent rapidement mon champ de vision, fugitives, imprévisibles, me faisant sursauter. J'ai consulté des neurologues, des ophtalmologues. J'ai passé des scanners, des IRM, fait des prises de sang et des fonds d'œil. Rien.
>
> (Adimi 2025 : 108)

Les ombres qui échappent au diagnostic médical signalent que le corps porte *autre chose* qu'une pathologie organique : la trace du trauma collectif de la décennie noire, devenue invisible mais active. L'insomnie chronique complète ce tableau : « En réalité, depuis 1994, je n'ai plus jamais vraiment dormi » (Adimi 2025 : 107). La date de 1994 ancre le symptôme dans l'Histoire collective. Ce corps devient ce que Caruth (1996) nomme le corps traumatique. Une différence de régime décisive doit être assumée méthodologiquement : Adimi, qui écrit un récit autobiographique, présente les ombres et l'insomnie non comme des métaphores romanesques mais comme des symptômes vécus. Le corps-crypte adimien est un témoignage quasi clinique de l'incorporation du trauma. Cette assise autobiographique rejoint les observations cliniques

DOI: 10.16993/rnef.204

de Lazali (2018), dont l'enquête psychanalytique sur les effets contemporains de la colonialité identifie précisément les « blancs » mémoriels et corporels que la violence historique dépose dans les subjectivités héritières. La convergence entre le témoignage littéraire d'Adimi et la clinique de Lazali n'est pas anecdotique : elle atteste que le corps-crypte n'est pas un artefact théorique mais nomme une réalité psychique observable (Chaulet-Achour 2025).

PERFORMER LE CORPS

Face à cette trahison corporelle, les personnages développent des *rituels de maîtrise magique* : pratiques obsessionnelles qui tentent de maintenir l'illusion d'un contrôle sur un corps qui échappe. Ils constituent le premier registre de la performativité, celui où la performance s'inscrit dans la chair.

Le lissage des cheveux est dans *Jouer le jeu* le paradigme de ces rituels : « Quand on se lisse les cheveux, c'est tous les jours. Hors de question qu'on devine qu'elle n'avait pas "vraiment" les cheveux lisses » (Daas 2025 : 5). Le rituel ne vise pas simplement l'assimilation aux normes blanches, réduction sociologique qui serait ici trop courte ; il relève d'une tentative désespérée de transformer le naturel en contrôlable. La logique de contrôle s'étend à l'épilation compulsive : « Elle les traquait, ces poils, et pas un seul ne repoussait sans qu'elle le remarque et s'empresse de l'éliminer » (Daas 2025 : 25). Les verbes *traquer* et *éliminer* appartiennent au registre militaire. Anzaldúa (1987) avait théorisé ce corps frontalier qui refuse de signifier clairement dans les grammaires identitaires disponibles. La contre-performance quotidienne échoue structurellement : le poil repousse, le corps revient à ce qu'il est.

Le roman de Bali inverse cette logique par le « sourire automatique » : « C'est fou ce que j'ai appris à sourire, ces derniers temps. Mon nouveau sourire vient automatiquement, c'est ma protection » (Bali 2025 : 281). Le sourire devient masque, performance qui creuse l'écart entre un supposé « vrai » Wafa et le Wafa social. Mais le texte suggère qu'il n'y a peut-être jamais eu de « vrai » Wafa. Le masque ne dissimule pas un visage qui existerait sans lui : il *constitue* le seul visage possible.

Le rituel de contrôle emprunte dans *La Joie ennemie* une forme à la fois corporelle et topographique. La narratrice soulève et replace compulsivement un couvercle : « J'ai retiré le couvercle et j'ai plongé mon regard dans ses profondeurs. Rien d'autre que du noir, opaque, insondable » (Adimi 2025 : 27). Le geste engage le corps entier (la main qui soulève, le regard qui plonge, la nuque qui se penche) et répète dans la motricité ce que les ombres et l'insomnie répètent dans la chair : la compulsion à inspecter l'incorporé. Rouvrir et refermer le puits mime la compulsion de répétition freudienne (Freud [1920] 1981), mais ce mime n'est pas métaphorique seulement : il engage un corps qui tente, sans y parvenir, de maîtriser magiquement ce qui le hante.

FORMALISATION : LE CORPS-CRYPTE ALGÉRIEN

Ces manifestations appellent un premier opérateur : le *corps-crypte algérien*. Il est construit par déplacement explicite du concept qu'Abraham et Torok forgent dans L'Écorce et le noyau (1987). Chez ces auteurs, la crypte est une formation intrapsychique précise (un tombeau mental logé dans le moi) qui contient un secret indicible lié à un deuil impossible ou à un trauma familial ; l'incorporation y désigne le processus par lequel le sujet, ne pouvant introjecter un objet perdu, l'engloutit tel quel en lui (Abraham & Torok 1987 : 259). L'opérateur original est donc topique et familial.

Le déplacement opéré ici est double : de l'intrapsychique vers le corporel, et du familial vers le collectif historique. Ce que le corps-crypte algérien emprunte à Abraham et Torok, c'est la structure formelle d'une incorporation qui résiste à la symbolisation et au refoulement, qui n'est ni intégrée ni expulsée. Ce qu'il en modifie, c'est le locus (du psychique vers le corporel somatisé) et le contenu (d'un secret familial identifiable vers des strates historiques collectives : colonial, patriarcal, décennie noire). Cette transposition est productive à deux conditions : qu'elle soit déclarée, et qu'elle soit étayée cliniquement. Le travail de Lazali (2018) fournit cet étayage. Sa pratique à Paris et Alger atteste que les descendants héritent des « blancs » du trauma colonial, effets somatiques produits par l'écrasement symbolique colonial. Cherki (2011) a montré comment la pensée fanonienne ouvre la voie à une analyse du corps colonisé

DOI: 10.16993/rnef.204

comme lieu premier d'inscription de la violence historique. La crypte, ainsi déplacée, cesse d'être analogie métaphorique pour devenir un opérateur ancré dans une clinique située.

Le lissage compulsif de Kayden, l'immobilité de Wafa, les ombres fantomatiques de la narratrice d'Adimi : autant de manifestations de ces cryptes corporelles. Cet opérateur se distingue des approches classiques en ce qu'il ne cherche pas à identifier un mythe personnel mais à saisir comment le texte travaille des structures psychiques collectives. Il reconnaît que le corps n'est jamais simplement métaphorique mais toujours déjà matériel et politique, inscrit dans des rapports de pouvoir coloniaux, patriarcaux, raciaux. Que la même structure se manifeste dans un récit autobiographique et dans deux fictions confirme qu'elle relève d'une formation psychique collective. Le corps-crypte n'est pas seulement un corps qui porte des symptômes mais un corps qui *est* le conflit identitaire : le lieu où se constitue, ou échoue à se constituer, le sujet algérien contemporain. Cette dérobade structure les rapports à la langue, à la filiation et à l'espace selon une même logique d'incorporation.

II. LE SURMOI COLLECTIF POST-TRAUMATIQUE

LE PLURILINGUISME COMME BLESSURE

Parler, dans les trois textes, n'est jamais neutre : c'est toujours trahir ou être trahi, performer une appartenance qu'on ne possède pas ou dissimuler une compétence qu'on devrait afficher. La performativité change ici de registre : elle quitte la chair pour investir la parole, mais la logique demeure. Réitérer sans original, jouer sans habiter.

La violence linguistique emprunte dans *La Joie ennemie* la figure de la capture. Le père « peu à peu, capture la langue française et "capturer" est le bon mot, c'est plus qu'un simple exercice académique, le français lui appartient, il en devient le maître » (Adimi 2025 : 9). Le verbe désigne un rapport de force. Mais la conquête laisse des traces : le père doit « dessiner des illustrations, des aides visuelles pour se souvenir du sens de mots difficiles » (Adimi 2025 : 9). Le français reste fondamentalement étranger, même maîtrisé.

L'étrangeté du français se double d'une étrangeté symétrique de l'arabe. À Grenoble en 1990, les parents bannissent l'arabe de la maison sur le conseil de la directrice d'école ; le retour en Algérie en 1994 inverse brutalement la contrainte :

> L'arabe, martèle à nouveau mon père, n'est pas une langue étrangère, c'est votre langue maternelle. Pourtant, la seule langue de mes pensées, de mes rêves, des histoires que j'invente est le français. Il ne disparaît pas, mais il devient clandestin.
>
> (Adimi, 2025 : 66)

Double clandestinité : l'arabe en France, le français en Algérie. Le sujet algérien francophone se trouve pris dans une injonction contradictoire. Khatibi (1983a) théorisait cette situation à travers le concept de *bi-langue* forgé simultanément dans *Maghreb pluriel* et dans *Amour bilingue* (Khatibi 1983b) : non pas un bilinguisme harmonieux mais un déchirement constitutif où chaque langue porte le deuil de l'autre. Derrida (1996 : 13) formulait la condition paradoxale de l'écrivain franco-maghrébin : « je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne ».

Le conflit linguistique prend dans *Jouer le jeu* la forme d'une disjonction entre compétence et assignation. Kayden affirme d'emblée à l'oral de Sciences Po : « Je suis francophone » (Daas 2025 : 147). L'assignation racialisée fonctionne à plein : le phénotype suffit à produire une présomption de non-francophonie. Les termes « toubab » et « babtou » (Daas 2025 : 140) révèlent un plurilinguisme diasporique fragmentaire où l'arabe fonctionne comme marqueur identitaire ponctuel, jamais comme langue effective. L'authenticité linguistique est doublement impossible : ni le français ni l'arabe ne peuvent fonder une identité stable. Fanon (1952) formulait déjà cette aliénation dans la langue du colonisateur ; Daas la radicalise en y ajoutant l'aliénation dans la langue « maternelle » jamais possédée. Provitola (2025 : 338–345) repère dans ce dispositif ce qu'elle nomme une « poétique de l'ambivalence » : chez Daas, l'identité queer musulmane n'accède jamais à une synthèse apaisée mais se maintient dans la tension irrésolue entre revendications contradictoires, et cette irrésolution devient productrice en elle-même.

DOI: 10.16993/rnef.204

Le plurilinguisme se manifeste dans *Partout le même ciel* par l'hybridité du texte lui-même. Les termes en arabe dialectal (*gazouze*, *loubia*, *kbida dyali*) trouent le français sans jamais s'y fondre. Le glossaire en fin de volume objective cette béance. L'arabe dialectal n'est jamais décoratif chez Bali : il surgit comme nécessité. « Kbida dyali » (Bali 2025 : 138), littéralement « mon foie », ne peut être traduit par « mon amour » sans perdre sa spécificité affective algérienne. L'hybridité n'est pas ici richesse mais blessure, cicatrice d'une synthèse linguistique qui ne se fera jamais. Le français de Bali est une langue trouée, et les trous sont des traces, au sens derridien (1967), d'une plénitude linguistique qui n'a jamais existé.

GÉNÉALOGIES BRISÉES

L'impossible transmission linguistique s'articule à une impossibilité plus fondamentale : la filiation. Les trois textes mettent en scène des figures parentales qui échouent à transmettre une algérianité stable, non parce qu'elles refuseraient cette transmission mais parce qu'elles-mêmes ne possèdent pas ce qu'elles devraient transmettre. Lazali (2018, chap. III) a documenté cliniquement ce phénomène : la colonialité française, par l'écrasement systématique de l'univers symbolique indigène et la falsification des patronymes par l'état civil à la fin du XIX siècle, a produit, selon la formule de Mohammed Dib qu'elle reprend, une société de « fils de personne ». La fonction paternelle en est durablement affectée.

La défaillance généalogique structure dans *Partout le même ciel* l'ensemble du roman. La mère de Wafa « triche mal, et qu'elle m'aime plus que tout » (Bali, 2025 : 37) : l'amour maternel lui-même est tricherie. Le père, figure fantomatique, « a des secrets » (Bali 2025 : 37). Les figures de substitution échouent également : Slim, instituteur à la retraite dont Wafa partage l'appartement et qui lui tient lieu de père électif, promet une transmission intellectuelle à travers ses cahiers d'écriture, mais ceux-ci ne lui sont transmis qu'après sa mort. La transmission symbolique est différée *post mortem*, rendant impossible toute appropriation vivante.

Le père de Kayden, désigné par « O. » qui fonctionne comme un zéro, n'est présent que comme trace négative : « Son mari était resté un enfant » (Daas 2025 : 139). Dans la théorie lacanienne (Lacan 1966), la fonction paternelle structure l'accès au symbolique ; ici, elle est défaillante. Hebouche (2024) propose le concept de *départenance* pour décrire la position d'ubiquité du sujet daassien, qui tient ensemble un « à la fois x et y » irréductible aux assignations binaires.

Le récit d'Adimi inscrit la défaillance dans une superposition des générations. Le père de la narratrice, militaire contraint (« un journaliste perdu dans l'armée », Adimi 2025 : 4), transmet une algérianité fracturée. Le texte tresse ce récit familial avec la figure de Baya, peintre algérienne dépossédée de son art par le regard colonial. Bérard s'exclame devant ses toiles qu'« elle le fait sans le savoir » (Adimi 2025 : 73) ; la narratrice conteste : « il me semble évident qu'elle savait très bien ce qu'elle faisait » (*ibid*.). Le geste de Bérard illustre ce que Spivak (1988) analyse comme l'impossibilité pour le subalterne d'être entendu parlant : Baya peint, mais d'autres parlent à sa place. Entre le père qui ne peut dire ce qu'il est et Baya à qui on refuse de savoir ce qu'elle fait, aucune filiation authentique ne peut s'établir. Bernard (2024) repère dans la prose adimienne ce travail constant de métamorphose du réel par lequel la filiation confisquée devient matière de fiction.

La multiplication des figures parentales défaillantes révèle une structure fondamentale : l'algérianité ne se transmet pas parce qu'elle n'existe que comme objet perdu. Ce qui devrait être transmis, une identité stable, une langue maternelle, une filiation claire, n'a jamais existé comme tel. Abraham et Torok (1987 : 429–440) nomment *fantôme transgénérationnel* un secret non élaboré par une génération qui hante la suivante. Mais ici, à nouveau, le déplacement doit être explicité : le fantôme n'est pas un secret familial identifiable ; c'est l'algérianité elle-même comme objet impossible à transmettre parce qu'impossible à posséder. Lazali permet d'articuler ce glissement : le fantôme postcolonial est l'ensemble des blancs mémoriels produits par l'écrasement colonial. Ce qui se transmet d'une génération à l'autre n'est jamais le contenu positif d'une identité mais ses manques.

FORMALISATION : LE SURMOI COLLECTIF POST-TRAUMATIQUE

La double impossibilité linguistique et généalogique exige un second opérateur, le *Surmoi collectif post-traumatique*. La nécessité de ce concept tient à ce que la psychanalyse classique, centrée

DOI: 10.16993/rnef.204

sur l'inconscient individuel, ne dispose pas d'outil pour penser une instance d'interdiction qui ne relève ni de la structure familiale singulière ni du Surmoi freudien (intériorisation de l'autorité paternelle), mais d'une formation psychique collective sédimentée par l'histoire. Fanon (1952) et Cherki (2011) ouvrent cette piste ; Lazali (2018) en donne une formalisation contemporaine.

Ce Surmoi désigne une instance psychique héritée du trauma historique (colonialité, décennie noire, patriarcat structurel) qui régit l'économie désirante par une interdiction mélancolique. Son injonction paradoxale peut se formuler ainsi : *tu dois être algérien·ne, mais tu ne le seras jamais assez, et le bonheur t'est interdit tant que le deuil de ce que nous avons perdu n'est pas accompli*. Or ce deuil ne peut s'accomplir parce que l'objet à perdre, l'algérianité authentique, n'a jamais été possédé comme tel. L'interdit est donc structurellement irréalisable, ce qui le rend d'autant plus opérant. Il se distingue du Surmoi freudien par trois traits : il résulte de l'intériorisation d'une impossibilité historique et non de l'autorité paternelle ; il impose un interdit existentiel diffus et non un interdit sexuel ; il s'adresse à une communauté entière et se transmet par la filiation et la langue.

L'opérateur ainsi construit appelle une articulation à la psychanalyse politique du Réel issue du dernier Lacan. Dans le Séminaire XXIII (Lacan, 2005), Lacan réélabore le symptôme comme *sinthome*, structure non interprétable mais nouante, qui tient ensemble les registres psychiques là où la symbolisation échoue. Žižek (1989) en tire la thèse que l'idéologie opère précisément sur ce qui, du Réel, résiste à la symbolisation : non pas malgré le trou, mais à partir de lui. Stavrakakis (1999 : 71–98) étend cette thèse à l'analyse des identifications collectives, montrant que celles-ci se cristallisent autour d'une impossibilité constitutive plutôt que d'une plénitude disponible. L'articulation à notre corpus est directe. L'algérianité telle que la configurent Adimi, Bali et Daas fonctionne comme ce que Žižek nomme un *objet sublime* : un objet qui n'existe que par le détour de son impossibilité, et dont la consistance tient précisément à cela qu'il ne peut être approché sans se dérober. La joie interdite chez Adimi, le sourire masque chez Bali, le jeu sans coulisses chez Daas sont les effets de surface d'une même structure : un symptôme collectif algérien qui, selon la formule lacanienne tardive, précède sa cause. La cause introuvable, la pleine algérianité authentique n'ayant jamais été possédée, se trouve rétrojectée depuis les effets qui semblent lui manquer. Le Surmoi collectif post-traumatique peut dès lors être défini plus précisément comme l'instance qui veille à cette rétrojection : il maintient dans le sujet la conviction qu'une plénitude a été perdue, afin que les symptômes qui s'écrivent dans le texte conservent leur efficace. La crypte d'Abraham et Torok et le Réel lacanien tardif se rejoignent ainsi : tous deux nomment ce qui, dans le psychisme comme dans l'Histoire, résiste à la symbolisation sans disparaître.

Les textes du corpus rendent lisible cette instance. Le titre même d'Adimi, *La Joie ennemie*, formule l'interdit : éprouver du plaisir revient à trahir les morts de la décennie noire. L'insomnie depuis 1994 fonctionne comme punition surmoïque incorporée. La mémoire trouée (« Ma mémoire tâtonne. La photo paraît nette de loin mais, dès que je m'en approche, elle se brouille », Adimi 2025 : 44) dit à la fois l'obligation de se souvenir et l'impossibilité d'y parvenir. L'autrice elle-même prolonge cette intuition hors du texte romanesque, en suggérant que durant la décennie noire la joie a été intériorisée comme transgression.

Dans le roman de Bali, le Surmoi collectif opère à travers les gravures libyques de Aïn Naga[1] : « Ces écrits finiront par être présentés au monde [...]. On rira alors de leur contenu puéril. Car jamais les traducteurs n'en pourront saisir la science profonde » (Bali 2025 : 38). L'origine algérienne, ici libyque, pré-arabe, est indéchiffrable. La science profonde est posée comme ayant existé mais structurellement inaccessible : c'est ce que Derrida (1967) nomme *trace*. Le Surmoi collectif fonctionne comme gardien de cette perte : il interdit d'oublier l'origine tout en rendant impossible son accès. Lounis (2025) parle à ce propos d'une « joie intranquille » d'une société algérienne qui s'éveille en portant cette impossibilité.

L'algérianité est dans *Jouer le jeu* radicalement absente. Pas de retour au bled, pas de grands-parents algériens narrés, pas de récit fondateur de la migration. L'algérianité de Kayden est une identité purement négative : être perçue comme arabe, discriminée comme arabe, assignée à une place d'arabe, sans avoir accès à aucun contenu positif. Hall (1996) analysait l'identité diasporique non comme retour à une origine pleine mais comme production constante d'une identité qui ne préexiste jamais à ses performances. En France, Kayden est trop algérienne ; en

DOI: 10.16993/rnef.204

Algérie, elle serait trop française. Le Surmoi collectif lui assigne une identité qu'elle ne peut ni habiter ni répudier.

L'opérateur mélancolique mobilisé ici doit être situé par rapport à Anne Cheng (2000). Dans *The Melancholy of Race*, Cheng propose que l'identité raciale minoritaire se constitue non comme deuil accompli d'une origine stable mais comme mélancolie structurelle, incorporation d'un objet jamais possédé que le sujet garde en lui comme perte productrice. Ce modèle, construit à partir des subjectivités asiatiques-américaines et africaines-américaines, s'articule très directement à l'algérianité telle que la configurent Adimi, Bali et Daas : l'algérianité y fonctionne non comme essence à retrouver mais comme objet mélancolique, perpétuellement invoqué, jamais possédé. Elle reste, pour reprendre le lexique d'Abraham et Torok, incorporée : corps étranger impossible à digérer, à intégrer, ou à expulser. Le Surmoi collectif post-traumatique est le gardien de cette incorporation : il veille à ce que l'objet ne soit ni deuillé ni abandonné, maintenant le sujet dans un état d'interdiction qui constitue la condition même de la production littéraire contemporaine. Écrire depuis et sur cette impossibilité, faire œuvre de ce qui ne cesse de manquer.

III. L'HORIZON PSYCHOGÉOGRAPHIQUE

Une précaution généalogique s'impose avant d'engager cette partie. Le terme *psychogéographique* n'est pas forgé ici. Debord (1955) l'introduit dans *Introduction à une critique de la géographie urbaine* pour désigner « l'étude des effets précis du milieu géographique, consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement affectif des individus ». Cette filiation, dans le contexte de l'Internationale lettriste puis situationniste, est inévitable et il faut l'assumer. Un détail du texte fondateur mérite d'ailleurs d'être relevé : Debord précise lui-même que « le mot psychogéographie [a été] proposé par un Kabyle illettré » pour désigner les phénomènes dont l'Internationale lettriste se préoccupait à l'été 1953. Il y a là, dans la généalogie même du concept, une origine maghrébine non créditée qui vaut d'être notée. Le concept mobilisé ici opère par transposition : là où Debord pensait une pratique transformatrice de l'espace urbain capitaliste, on pense ici un opérateur de lecture littéraire du trauma postcolonial. À la différence de la géocritique de Westphal (2007), qui analyse les représentations littéraires de l'espace, l'horizon psychogéographique désignera l'espace comme symptôme psychique objectivé. Il ne s'agit plus de demander comment la littérature représente l'espace, mais comment l'espace *travaille* le sujet.

TOPOGRAPHIES DE L'ENFERMEMENT

Le corps incorpore, la langue échoue à transmettre, le Surmoi collectif interdit. Reste l'espace, et l'espace trahit à son tour. L'impossibilité identitaire trouve sa traduction spatiale dans ce qu'on appellera les *topographies de l'enfermement*. L'espace n'y fonctionne jamais comme simple décor mais comme structure psychique objectivée. Bachelard (1957) théorisait l'espace vécu comme lieu chargé d'affects, de mémoires, de rêveries heureuses ; les textes étudiés inversent cette phénoménologie selon trois modes convergents. L'appartement de Wafa, chez Bali, n'abrite pas la rêverie : il la congédie dès l'incipit par ses « placards et portes fermées » (Bali 2025 : 2) qui transforment l'intime en claustration. La chambre que Kayden rêve d'« avoir à soi » (Daas 2025 : 90), chez Daas, n'est pas la coquille bachelardienne mais sa négation désirée, intériorité impossible dans l'exiguïté familiale. Le puits adimien enfin, loin du grenier mémoriel bachelardien ouvrant sur la rêverie ascensionnelle, impose une descente vers un noir insondable où toute rêverie se nie. Elle substitue la hantise à la rêverie, l'assignation à l'habitation.

L'enfermement structure dans le roman de Bali l'ensemble du récit dès le titre. *Partout le même ciel* énonce une claustrophobie paradoxale : le ciel, symbole d'ouverture, est identique *partout*. Dès l'incipit, les espaces clos se multiplient : « L'appartement est vaste. Il y a d'abord la cuisine. Puis un long couloir. Des placards et des portes fermées » (Bali 2025 : 2). La dialectique de la hauteur reste stérile : « Ça donne le tournis, de dominer le paysage depuis une fenêtre fermée » (Bali 2025 : 10). Le départ vers Montréal ne libère rien (« On fuit, vite », Bali, 2025 : 281). Le roman se clôt sur « Maman, on revient quand ? » (Bali 2025 : 282). L'enfermement n'est pas circonstanciel mais ontologique.

DOI: 10.16993/rnef.204

La topographie prend dans *Jouer le jeu* une inflexion différente, celle de la banlieue comme non-lieu. La banlieue apparaît à travers le regard de Garance, la professeure blanche parisienne, comme un ailleurs générique : « Elle aurait entendu parler d'un "nous" collectif, sans particularités, sans subtilités, dans les médias, dans des films dits "de banlieue" » (Daas 2025 : 127). Les rares descriptions spatiales se limitent à des bruits : l'espace n'est pas visualisé mais sonore, perçu comme nuisance. Or cette neutralité apparente masque un enfermement plus insidieux : l'assignation à résidence identitaire. Kayden ne peut pas sortir de la banlieue parce que la banlieue n'est pas seulement un lieu géographique mais une catégorie raciale et sociale qui la suit partout. À cette assignation spatiale se superpose une impossibilité de l'intimité. Kayden rêve d'« avoir une chambre à soi » (Daas, 2025 : 90), référence woolfienne (Woolf [1929] 1992) que Daas charge d'une dimension raciale et postcoloniale absente de l'original : la chambre à soi n'est pas seulement la condition de l'écriture féminine mais celle d'une intériorité autonome refusée au sujet racialisé des quartiers populaires. Le dehors est surveillance, le dedans est promiscuité. Entre les deux, aucun lieu où coïncider avec soi-même.

Le récit d'Adimi configure la contamination mémorielle des espaces-temps. Le texte tresse deux géographies : l'Algérie des années 1990 et la France contemporaine. Les espaces se contaminent mutuellement. L'Algérie hante la France par des irruptions sensorielles incontrôlables, une « odeur âcre » qui ressurgit « sous le ciel lourd de Paris » (Adimi 2025 : 8). Le puits, métaphore centrale, impose une verticalité de la descente vers un noir insondable où l'on risque de « s'enfoncer [...] et d'être incapable d'en ressortir indemne » (Adimi 2025 : 12). À la différence de l'horizontalité de la fuite (Bali) et de l'aplatissement du non-lieu (Daas), Adimi creuse l'espace en profondeur, retrouvant la topographie freudienne de l'inconscient comme espace stratifié.

Trois configurations spatiales se dessinent donc : la prison ontologique (Bali), l'assignation à résidence (Daas), la contamination mémorielle (Adimi). Aucune ne permet l'habitation. L'espace algérien contemporain se décline en modes d'enfermement : verticalité punitive, horizontalité surveillée, dissémination fantomatique.

PERFORMER L'IDENTITÉ

Face à cet enfermement généralisé, les personnages développent des *performances identitaires* comme stratégies de survie. Une clarification conceptuelle s'impose, tant Butler et Bhabha sont parfois amalgamés à tort. Chez Butler ([1990] 2005 ; [1993] 2009), la performativité du genre désigne la production de la substance genrée par la réitération contrainte de normes : il n'y a pas de sujet préalable qui jouerait ensuite un rôle, c'est la réitération qui produit l'effet d'un sujet. La performativité y est ontologique et partiellement subversive. Chez Bhabha (1994), le *mimicry* colonial est une stratégie d'ambivalence : le colonisé sommé de ressembler au colonisateur produit une ressemblance ironique, *almost the same but not quite*, qui déstabilise le pouvoir colonial depuis l'intérieur même de son injonction assimilatrice. Le mimicry est un effet de discours, non une structure ontologique. Les deux concepts se rejoignent autour de la réitération et de l'ambivalence mais ils ne sont pas équivalents. Les textes étudiés mobilisent l'un et l'autre : la performativité butlérienne pour les registres corporel et sexué, le mimicry bhabhaen pour les registres racial et postcolonial.

La logique performative est dans *Jouer le jeu* explicite dès le titre. La formule est ambiguë : elle signifie à la fois « respecter les règles » et « faire semblant ». Kayden passe son temps à performer des rôles : « Elle fait ça pour sa mère, pour lui signifier : "T'inquiète, on est dans le même camp [...]". En vérité, Kayden fait semblant » (Daas 2025 : 12). Le paradoxe est vertigineux : la bonne fille obéissante est une simulation consciente, sans vérité cachée dessous. Garance maîtrise cyniquement les règles : « Elle localise la vulnérabilité, elle s'en sert [...]. S'il faut gagner alors il faut blesser, humilier, trahir, surtout manipuler » (Daas 2025 : 131).

Contrairement à Butler qui théorise la performance comme espace potentiel de subversion, la performance identitaire fonctionne chez Daas comme aliénation sans reste. Il n'existe pas de « vraie » Kayden qui pourrait choisir ses performances. Cette divergence invite à mobiliser une autre Butler, celle de *Giving an Account of Oneself* (Butler, 2005), qui théorise la dépossession du sujet plutôt que la subversion du genre. La structure rappelle alors plus fidèlement le mimicry bhabhaen. Kayden est un sujet diasporique pris dans un mimétisme multiplié : mimer la bonne

DOI: 10.16993/rnef.204

élève républicaine, mimer la fille algérienne obéissante, mimer la conformité de genre, chaque mimétisme annulant les autres.

La performance opère dans *Partout le même ciel* de manière indirecte. Wafa soupçonne constamment les autres de simuler. Sa mère « sourit hypocritement. Je la connais bien, ce n'est pas un vrai sourire » (Bali 2025 : 34). La suspicion généralisée révèle que les relations sociales fonctionnent sur le mode de la représentation théâtrale. Le roman ne montre jamais de coulisses, jamais de moment où Wafa cesserait de jouer pour accéder à une authenticité préservée. La différence avec Daas est révélatrice : Kayden *sait* qu'elle joue ; chez Bali, la frontière entre jeu et authenticité a disparu.

La performance prend dans le récit d'Adimi le visage de la mémoire. Le va-et-vient entre ouvrir et refermer le puits, dire et taire, se souvenir et oublier, constitue une performance mémorielle : le sujet *joue* le rôle du témoin sans jamais accéder à un témoignage plein. Le récit autobiographique est lui-même une performance : tentative, vouée à l'échec, de donner forme à un trauma qui résiste à la mise en mots.

FORMALISATION : L'HORIZON PSYCHOGÉOGRAPHIQUE

Les analyses spatiales et performatives appellent le troisième opérateur. Il se caractérise par trois traits. Il est toujours *barré* : il n'y a jamais d'au-delà accessible. « Partout le même ciel » énonce cette loi. Il est toujours *contaminé* : aucun espace n'est pur. Constantine hante Montréal (Bali), l'Algérie des années 1990 hante la France d'aujourd'hui (Adimi), la banlieue suit Kayden même hors de la banlieue (Daas). Il est *intériorisé* : les murs, les frontières, les barrières ne sont plus seulement externes mais psychiques. Fanon (1952) analysait déjà l'intériorisation de l'infériorité coloniale comme structuration psychique persistant au-delà de la libération politique ; les textes étudiés ici montrent que cette intériorisation s'est métamorphosée sans disparaître. Lazali (2018), dans son enquête contemporaine, confirme que cette intériorisation spatiale reste opérante dans les subjectivités algériennes post-indépendance.

Le corps-crypte et l'horizon psychogéographique se révèlent ainsi comme les deux faces d'un même phénomène : l'incorporation, dans le sujet et dans son espace, d'une impossibilité identitaire structurelle. Le corps incorpore des conflits irrésolus ; l'espace incorpore des histoires irréductibles. Le Surmoi collectif post-traumatique est l'instance qui régit cette double incorporation. Le sujet algérien contemporain, tel que le donnent à lire ces trois textes, est structurellement *déplacé* : non pas nomade, qui se déplacerait librement, mais déplacé, qui n'arrive jamais à coïncider avec aucun lieu, aucun corps, aucune langue. Reste à montrer que cette béance n'est pas seulement l'objet du texte mais sa condition d'engendrement. Chez Adimi, l'écriture naît littéralement de l'impossibilité du souvenir plein : « Ma mémoire tâtonne. La photo paraît nette de loin mais, dès que je m'en approche, elle se brouille » (Adimi 2025 : 44). Le texte s'écrit depuis ce brouillage, non malgré lui. Chez Bali, la narration polyphonique naît de l'impossibilité d'un point de vue unifié : les trois voix du roman existent précisément parce qu'aucune ne saurait porter seule la vérité d'Alger. Chez Daas enfin, le roman tout entier se construit depuis l'écart entre la Kayden assignée et la Kayden qui ne peut jamais coïncider avec son assignation : si Kayden coïncidait avec elle-même, le roman n'aurait pas lieu. C'est donc depuis cette béance, et non malgré elle, que l'écriture devient possible : la défaillance de l'authenticité est le lieu même d'où ces œuvres s'engendrent.

CONCLUSION

Les générations précédentes, de Kateb Yacine à Malika Mokeddem, avaient construit leur œuvre sur la dialectique de la perte et de la reconquête (Bonn, 2016). Adimi, Bali et Daas rompent avec cette dialectique. Pour elles, il n'a jamais existé d'algérianité pleine qu'on aurait pu perdre. Le puits adimien ne recèle aucun souvenir récupérable ; les gravures libyques chez Bali figurent l'origine comme toujours déjà illisible ; les masques de Kayden ne dissimulent aucun visage authentique. Cette mutation fonde un *défaut productif* : ces textes n'écrivent pas *sur* l'authenticité manquante mais *depuis* ce manque, faisant œuvre de ce qui se dérobe.

Les trois opérateurs élaborés relèvent d'une logique commune. Le corps-crypte désigne l'incorporation dans la chair de conflits que le sujet ne peut ni symboliser ni expulser. Le Surmoi collectif post-traumatique régit l'économie désirante par une interdiction mélancolique.

DOI: 10.16993/rnef.204

L'horizon psychogéographique révèle l'espace comme symptôme psychique objectivé. Une même opération sous-tend les trois : l'incorporation, deuil impossible qui ne peut être ni accompli ni abandonné. La performativité a révélé que cette incorporation se décline en registres successifs selon une même logique de réitération sans original.

La psychanalyse littéraire décolonisée esquissée ici opère par trois déplacements assumés : substitution de l'inconscient individuel œdipien par un inconscient collectif historiquement constitué (Fanon 1952 ; Lazali 2018) ; intégration de la métapsychologie de l'incorporation (Abraham & Torok, 1987) transposée du familial au collectif-historique ; croisement enfin avec les théories postcoloniales de la performativité (Butler [1990] 2005, [1993] 2009 ; Bhabha 1994) articulées en respectant leurs différences. À ces trois déplacements fondateurs s'adjoint une articulation à la psychanalyse politique du Réel (Lacan 2005 ; Žižek 1989 ; Stavrakakis 1999), qui pense l'authenticité aporétique comme symptôme d'antagonismes historiques impossibles à symboliser. Cette psychanalyse décolonisée permet d'échapper à deux impasses symétriques : l'essentialisme identitaire, qui postule une algérianité authentique à préserver, et le constructivisme naïf, qui supposerait la libre invention de soi. Les textes établissent au contraire que l'identité ne relève ni d'une essence donnée ni d'une construction volontaire, mais d'un champ de contraintes historiquement déterminées où les sujets négocient des positions toujours précaires.

L'écriture du manque productif constitue la signature d'une fraction de l'extrême contemporain algérien, distincte à la fois de la génération testimoniale (écrire *pour* préserver la mémoire) et de la génération postmoderne (écrire *contre* les récits identitaires). Adimi, Bali et Daas n'écrivent pas *sur* l'Algérie : elles *écrivent l'Algérie*, la produisent textuellement, inventent par la langue même de nouvelles modalités d'habiter une identité qui se refuse à toute habitation complète.

Les limites de la présente étude doivent être bornées avec soin. Le corpus est restreint à trois textes synchroniques et exclusivement féminins ; la généralisation à l'extrême contemporain algérien dans son ensemble demanderait une confrontation systématique avec la production masculine contemporaine (Daoud, Sansal, Khadra, Meddi, Damerdji), ainsi qu'avec les chaînons intermédiaires entre Mokeddem et la génération 2025 (Djaïdani, Bey, Sebbar). Les conditions matérielles de circulation de cette algérianité littéraire mériteraient par ailleurs une sociologie éditoriale autonome (Leperlier 2020). L'expérience algérienne de l'identité postcoloniale tardive peut offrir un outil pour repenser des subjectivités contemporaines qui éprouvent des impossibilités analogues : celle d'un sujet qui ne coïncide jamais avec les identités qu'on lui assigne, et qui fait de cette non-coïncidence la matière de son écriture.

NOTE

1 Aïn Naga, dans la wilaya de Biskra au sud-est de l'Algérie, est un site archéologique où ont été découvertes des inscriptions en libyco-berbère, alphabet précurseur du tifinagh actuel. La mention par Bali fait écho à une stratigraphie linguistique pré-arabe et pré-coloniale, dimension souvent occultée des débats contemporains sur l'algérianité.

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Ramila DEMANE DEBBIH est Maître de conférences en Lettres et langue française à l'Université Constantine 1 Frères Mentouri (Algérie), affiliée au laboratoire Langues et Traduction. Ses recherches articulent psychanalyse littéraire, théorie postcoloniale et littérature francophone maghrébine contemporaine. Sa thèse de doctorat porte sur l'œuvre romanesque de Malika Mokeddem, à laquelle elle a consacré une monographie publiée chez Peter Lang (2024). Elle a publié dans *French Studies in Southern Africa* et dans plusieurs ouvrages collectifs internationaux. Ses travaux en cours portent sur l'extrême contemporain algérien et sur les enjeux psychiques et politiques de l'écriture de l'identité postcoloniale.

COMPETING INTERESTS

The author has no competing interests to declare.

AFFILIATIONS DES AUTEURS

Ramila Demane Debbih orcid.org/0009-0005-3953-7977
Université Frères Mentouri Constantine 1, Laboratoire Langues et Traduction, Constantine, Algérie

RÉFÉRENCES

Abraham, N., & **Torok, M.** (1987). *L'Écorce et le noyau* (nouv. éd.). Paris: Flammarion.
Adimi, K. (2025). *La Joie ennemie*. Paris: Stock.
Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
Bachelard, G. (1957). *La Poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.
Bali, H. (2025). *Partout le même ciel*. Paris:Belfond, Alger: Barzakh.
Bernard, I. (2024). Métamorphose du réel dans le roman francophone contemporain. *Revue critique de fixxion française contemporaine*, 28. https://doi.org/10.4000/11tzx
Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
Bonn, C. (2016). *Lectures nouvelles du roman algérien : essai d'autobiographie intellectuelle*. Paris: Classiques Garnier.
Butler, J. ([1990] 2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion de l'identité* (C. Kraus, Trad.). Paris: La Découverte.
Butler, J. ([1993] 2009). *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe* (C. Nordmann, Trad.). Paris: Éditions Amsterdam.
Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press. https://doi.org/10.5422/fso/9780823225033.001.0001
Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. https://doi.org/10.1353/book.20656
Chaulet-Achour, C. (2025). Kaouther Adimi : la superposition des couleurs (*La Joie ennemie*). *Collateral*, 3 septembre. https://www.collateral.media/post/kaouther-adimi-la-superposition-des-couleurs-la-joie-ennemie
Cheng, A. A. (2000). *The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief*. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780195134032.001.0001
Cherki, A. (2011). *Frantz Fanon, portrait* (nouv. éd.). Paris: Seuil. (Édition originale : 2000.)
Daas, F. (2020). *La petite dernière*. Paris: Noir sur Blanc.
Daas, F. (2025). *Jouer le jeu*. Paris: Éditions de l'Olivier.
David, C. (2022). L'identité hybride de Fatima Daas : de l'étrangèreté à l'agentivité. *HYBRIDA*, 4, 53–72. https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.4.24025
Debord, G. (1955). Introduction à une critique de la géographie urbaine. *Les Lèvres nues*, *6*. https://www.larevuedesressources.org/introduction-a-une-critique-de-la-geographie-urbaine,033.html
Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
Derrida, J. (1996). *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
Freud, S. ([1920] 1981). Au-delà du principe de plaisir. In *Essais de psychanalyse* (pp. 41–115). Paris: Payot.
Hall, S. (1996). Who Needs Identity? In S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1–17). London: Sage.
Hebouche, N. (2024). Écriture d'une identité hétérogène chez Fatima Daas : le « je » de la départenance et de l'ubiquité dans *La petite dernière*. *The French Review*, *97*(3), 71–85. https://doi.org/10.1353/tfr.2024.a919992
Khanna, R. (2003). *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism*. Durham, London: Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822384588
Khatibi, A. (1983a). *Maghreb pluriel*. Paris: Denoël.
Khatibi, A. (1983b). *Amour bilingue*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana.
Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
Lacan, J. (2005). *Le Séminaire. Livre XXIII : Le sinthome (1975–1976)* (J.-A. Miller, Éd.). Paris: Seuil, coll. Champ Freudien.
Lazali, K. (2018). *Le Trauma colonial. Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*. Paris: La Découverte. Alger: Koukou. https://doi.org/10.3917/dec.laza.2018.01
Leperlier, T. (2020). Un étau? Les écrivains entre État algérien et marché français. *Communications*, *106*(1), 67–80. https://doi.org/10.3917/commu.106.0067
Lounis, F. (2025, 1er septembre). *Partout le même ciel* de Hajar Bali : la joie intranquille d'une Algérie qui s'éveille [Entretien]. *Actualitté*. https://actualitte.com/article/125853/interviews/partout-le-meme-ciel-de-hajar-bali-la-joie-intranquille-d-une-algerie-qui-s-eveille
Mauron, C. (1963). *Des métaphores obsédantes au mythe personnel : introduction à la psychocritique*. Paris: José Corti.

Provitola, B. A. (2025). The Right to Feel Bad: Ambivalence as Resistance in Fatima Daas's *La Petite Dernière*. *Contemporary French Civilization*, *50*(3–4), 337–366. https://doi.org/10.3828/cfc.2025.19

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana, Chicago: University of Illinois Press.

Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. London, New York: Routledge, coll. Thinking the Political.

Viart, D. (2009). Le silence des pères au principe du « récit de filiation ». *Études françaises*, *45*(3), 95–112. https://doi.org/10.7202/038860ar

Westphal, B. (2007). *La Géocritique. Réel, fiction, espace*. Paris: Minuit.

Woolf, V. ([1929] 1992). *Une chambre à soi* (C. Malraux, Trad.). Paris: Denoël.

Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.

TO CITE THIS ARTICLE:
Demane Debbih, R. (2026). L'impossible authenticité. *Psychanalyse littéraire décolonisée de l'algérianité contemporaine*. Trois écritures du conflit identitaire en 2025. *Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones*, 9(1), pp. 253–265. DOI: https://doi.org/10.16993/rnef.204

Submitted: 27 April 2026
Accepted: 02 August 2026
Published: 18 November 2026

COPYRIGHT:
© 2026 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.

Nordic Journal of Francophone Studies/Revue nordique des études francophones is a peer-reviewed open access journal published by Stockholm University Press.