

Les Cahiers du GRELCEF

ISSN 1918-9370

**LA TEXTUALISATION
DES LANGUES DANS LES ÉCRITURES
FRANCOPHONES**

Sous la coordination de
Laté Lawson-Hellu



N° 2 MAI 2011

La Revue du Groupe de recherche et d'études sur les littératures
et cultures de l'espace francophone (G.R.E.L.C.E.F.)

www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm

Les Cahiers du GRELCEF

Les Cahiers du GRELCEF

**LA TEXTUALISATION DES LANGUES
DANS LES ÉCRITURES FRANCOPHONES**

Sous la coordination de
Laté Lawson-Hellu



N° 2 MAI 2011

Les Cahiers du GRELCEF

Département d'études françaises
The University of Western Ontario
London (Ontario), CANADA N6A 3K7

Tél : 519-661-2111, poste 85716

Fax : 519-661-3470

Courriel : cgrelcef@uwo.ca

Web : www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_intro.htm

Montage & Infographie : Laté Lawson-Hellu

ISSN 1918-9370

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Les Cahiers du GRELCEF. 2011

Sommaire

ÉDITORIAL

LITTÉRATURE FRANCOPHONE ET QUESTION LINGUISTIQUE. 9
LATÉ LAWSON-HELLU

INTRODUCTION

LA QUESTION DE LA LANGUE ENTRE LE *PRINCIPE DE MATERNITÉ*
ET LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA RÉSISTANCE. 11
LATÉ LAWSON-HELLU

LE CONTEXTE ÉPISTÉMIQUE

QUEL AVENIR POUR LE FRANÇAIS DANS
LA NOUVELLE POLITIQUE LINGUISTIQUE DU RWANDA? 135
PASCAL MUNYANKESHA

NON-COÏNCIDENCE DU DIRE

ET MISE EN SCÈNE DE L'HÉTÉROLINGUISME
DANS LES ÉCRITURES FRANCOPHONES AFRICAINES. 145
BABACAR FAYE

L'ÉCRIVAIN FRANCOPHONE AU CŒUR DE

LA PROBLÉMATIQUE DE LA LANGUE D'ÉCRITURE. 167
CLAUDE ÉRIC OWONO ZAMBO

VARIATION SUR LE DISCOURS FÉMININ DANS

LES SEPT SOLITUDES DE LORSA LOPEZ DE SONY LABOU TANSI. 185
MARC ÉDOUARD POWELL

MÉTISSAGES INTERTEXTUELS OU APOLOGIE DE L'HYBRIDITÉ :

LE LYS ET LE FLAMBOYANT D'HENRI LOPES. 197
SERVILIEN UKIZE

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE THÈME SÉMANTIQUE

DE L'ABSURDE D'APRÈS *LE BUISSON ARDENT* DE F. KAFKA. 213
CHRISTOPHE CUSIMANO

LES MODALITÉS THÉORIQUES

AUTOUR DE LA QUESTION DU PLURILINGUISME LITTÉRAIRE. 227

ISABELLE SIMOES MARQUES

LA TEXTUALISATION DES LANGUES

ET LA RÉSISTANCE CHEZ FÉLIX COUCHORO. 245

LATÉ LAWSON-HELLU

LA VOIX « NON-VISIBLE » DU TRUCHEMENT.

ÉTUDE DE L'HÉTÉROLINGUISME DANS LE TEXTE ROMANESQUE

D'AMIN MAALOUF. 261

FIDA DAKROUB

LA PERTINENCE SÉMIOTIQUE

LE PLURILINGUISME DANS *L'AVENTURE AMBIGUË*

DE CHEIKH HAMIDOU KANE. 283

NDEYE BÂ

L'ORALITÉ DANS *LA MÈRE DU PRINTEMPS*

DE DRISS CHRAÏBI. 297

WAFAE KARZAZI

LA TEXTUALISATION DE LA LANGUE

CHEZ MEHDI CHAREF, FARID BODJELLAL ET TONY GATLIF :

L'IRONIE POSTCOLONIALE. 311

RAMONA MIELUSEL

LA TEXTUALISATION DES LANGUES ET

L'ÉCRITURE FÉMININE. L'EXEMPLE DE *JETTE TON PAIN* (1979)

D'ALICE RIVAZ. 329

HÉLÈNE BARTHELMES

HYBRIDE ET MONSTRUEUSE TEXTUALISATION DES LANGUES

DANS *SOLIBO MAGNIFIQUE* DE PATRICK CHAMOISEAU. 349

FANNY MAHY

APPEL D'ARTICLES

PROCHAIN NUMÉRO – N° 3 (2012). 365

Éditorial

Littérature francophone et question linguistique

Laté Lawson-Hellu
University of Western Ontario

Si la littérature francophone, en tant que champ littéraire, ne se comprend qu'à partir du fait linguistique, le fait de son « nom », en somme, c'est également par ce fait linguistique que se comprend son rapport à l'histoire coloniale, autrement dit, les diverses appréciations dont elle fait l'objet. De l'assentiment voulue ou déclarée de l'écrivain francophone à la langue de l'écriture, à l'attachement politique de l'ancien colonisateur à la préservation de cette langue, également « sa » langue, le débat est lancé tant du point de vue esthétique littéraire que du point de vue politique ou idéologique. Les articles présentés dans ce numéro donnent la mesure de l'acuité et de l'actualité d'une telle question. Leur contenu relève de l'entière responsabilité des auteur.e.s et ne saurait refléter le point de vue du groupe ou de ses affiliations institutionnelles.

Introduction

La question de la langue entre le *Principe de maternité* et le fondement ontologique de la résistance

Laté Lawson-Hellu
University of Western Ontario

Pour Isis,
Femme, Mère, Épouse et
Figure divine.

Les relations entre l'écriture et les langues ont été au cœur de la réflexion critique sur le fait littéraire, que ce soit dans la dimension institutionnelle ou dans la dimension artistique de celui-ci. Si la langue a pu servir de base aux définitions nationales de la littérature, par exemple, c'est aussi par la rencontre des langues que s'est défini parfois le rapport de l'écrivain à la langue d'écriture. Il en est ainsi de l'écrivain francophone. Depuis les travaux de Mikhaïl Bakhtine sur le dialogisme jusqu'aux réflexions actuelles portant sur le processus d'hétérogénéisation des langues dans l'écriture, il s'est agi de déplacer la problématique des langues dans le texte littéraire, des compétences linguistiques exclusives de l'écrivain, vers les mécanismes de textualisation des langues dans l'écriture. Ainsi, dans ce numéro des *Cahiers du GRELCEF*, il s'agit moins de penser les langues de l'écrivain, que les langues du texte et leur pertinence dans le processus de signification d'ensemble de l'écriture ; c'est dans l'intelligibilité de ce rapport que s'inscrit la réflexion présentée ici. C'est une réflexion qui s'inscrit également, il convient de le préciser, dans le cadre d'un projet

de recherche¹ qui vise à étudier les valeurs d'usage esthétiques et discursives, identitaires, de l'hétérogénéité linguistique dans l'œuvre littéraire de l'écrivain Félix Couchoro², un des tout premiers écrivains du champ littéraire francophone en Afrique au sud du Sahara ; elle constitue l'un des aspects des résultats de cette recherche telle qu'elle fait l'objet d'un livre à paraître sous le titre, *Écrire la résistance : Plurilinguisme, Colonialisme et Post-colonialité chez Félix Couchoro (1900-1968)*.

L'une des incidences épistémiques de l'analyse des modalités de la résistance anti-colonialiste dans l'œuvre de cet écrivain par le biais de la question linguistique, voudrait en effet que cette résistance remette en cause le fait colonial et ses principes distinctifs, que ce soient ses fondements ou ses expressions historiques. Il s'agit donc d'une démarche qui non seulement, chez l'écrivain, remet en cause le principe hégémonique et son arbitraire, du fait de sa négation de l'intégrité fondamentale de l'être humain, mais permet aussi et par extension de mettre en questionnement les principes épistémologiques contraires à l'intégrité fondamentale de l'être humain, que ces principes soient d'ordre littéraire ou esthétique, social ou politique, religieux ou philosophique. C'est dans le cadre épistémologique de saisie de cette dimension ontologique de la résistance qu'a été introduit le paradigme du *Principe de maternité*, à la fois comme cadre épistémique et comme catégorie herméneutique applicable au texte littéraire, et en particulier à la problématique du plurilinguisme littéraire ou de la textualisation des langues. Le caractère fondamental de ce principe et sa formulation liminaire, ici, explique la présentation extensive quoiqu'encore synthétique qui en faite, ses développements demeurant dans le cadre de la recherche dont il émane et dont fait état le livre ci-dessus mentionné.

1. LE PRINCIPE DE MATERNITÉ ET LA RÉSISTANCE

Dans l'exemple de l'œuvre de Félix Couchoro, qu'il s'agisse du respect dû à la femme, du patrimoine familial et de sa préservation ou de son indivisibilité, du mariage et de la stabilité conjugale, du retour à la terre, du bonheur conjugal, de la sanction du crime contre-nature, du

¹ Il s'agit du projet de recherche financé par le C.R.S.H. « Langue(s) et écriture chez Félix Couchoro (1900-1968) », à l'Université Western Ontario.

² Sur l'œuvre et la carrière de cet écrivain, voir l'article de Laté Lawson-Hellu dans ce numéro.

bonheur matrimonial, de la responsabilité historique, de la sanction morale de la nature, du maintien de l'intégrité morale de la femme, de l'intégrité du lien familial, de l'intégrité morale et sociale, du maintien de l'équité sociale, du maintien de la fortune individuelle ou collective, ou encore du principe d'équité, lesquels constituent la thématique discursive des romans de l'écrivain, ce sont toutes des conditions de redéfinition de l'incidence du fait colonial sur l'espace social et culturel de référence de cette œuvre. L'intérêt axiologique de cette thématique discursive qui vise, d'un point de vue épistémique, la préservation de la vie dans un contexte culturel et social affecté par le colonialisme européen, réside dans sa mise en discours de principes éthiques et ontologiques fondés sur celui de la maternité et de son principe fondateur de protection et de perpétuation de la vie, autrement dit sur le *Principe de maternité*. Si la question de la femme ou le principe de la féminité est au cœur de ce principe, ainsi en est-il de l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain et de sa résistance à l'histoire coloniale. C'est également par le biais du *Principe de maternité* que devient intelligible le rapport de la question de la langue, dans ses romans, à sa résistance anti-colonialiste.

C'est en effet par le *Principe de maternité* que se comprend la pertinence épistémique de l'opposition entre la langue « maternelle » et la langue coloniale, dans la problématique de l'hétérogénéisation linguistique inscrite par exemple dans un contexte de résistance anti-colonialiste. Chez cet écrivain, il s'agit ainsi d'apposer à l'ordre hégémonique de la langue coloniale, la prééminence des langues locales, « maternelles », par lesquelles se définissent également les mécanismes culturels de maintien ou de perpétuation de la vie dans les sociétés humaines. Il en va, dans ce sens, de l'ordre de la nature fondé sur le principe de la vie tel que subsumé par le *Principe de maternité*, et inscrit comme principe éthique au cœur de l'axiologisation des récits dans les romans de l'écrivain.

Dans son article, « Figures de la maternité chez Frankétienne » (2005), Joël Des Rosiers étudie les modalités d'inscription et de signification des figures de la mère dans l'œuvre de l'écrivain d'origine haïtienne, Frankétienne. Pour J. Des Rosiers, la relation symbolique entre l'écriture, la langue et la figure de la mère est en effet au cœur de la signification symbolique et politique de l'œuvre de Frankétienne, notamment dans la relation de cette œuvre à son contexte historique –

Pesclavage – et politique – la dictature duvalliérienne et l'exil subséquent – de production et de signification :

[...] L'image de la mère chez Frankétienne est une construction élégiaque, le résultat de la perte internalisée d'une mère précœdipienne³. Cette construction fantasmatique idéalise la relation mère-fils et suggère un état de plénitude originelle que sous-tend le désir maternel d'une progéniture mâle. La séparation d'avec une mère tant idéalisée représente une perte irréparable : le corps de la mère est le foyer du deuil [...].

La mère chez Frankétienne est donc un personnage de roman, moins comme une personne avec son caractère et ses mentalités, davantage comme une figuration de l'archaïque, l'écrivain l'ayant placée aux origines, plus même à l'origine [...]. (2005 : 40)

Si, pour J. Des Rosiers, la mise en écriture de la figure maternelle dans l'œuvre de Frankétienne emprunte les termes de la théorie psychanalytique, il demeure que c'est à partir de cette figure que l'écrivain relit l'histoire coloniale qui informe son œuvre, en même temps que la dimension individuelle, ou ontologique, de son écriture :

« *Les mères n'écrivent pas, elles sont écrites.* » Exprimée simplement, l'affirmation d'Hélène Deutch informe les théories psychanalytiques sur l'écriture et la création artistique en général. La création littéraire devient alors un objet transitionnel⁴, la langue un substitut de la mère, plus exactement dans cet « espace potentiel » perdu qui existait entre la mère et l'enfant et que l'écrivain persiste à reproduire.

Pour Mélanie Klein [s.d.], la mère – ou plutôt le corps de la mère – fonctionne comme « une terre magnifique à explorer » : l'écrivain, comme l'explorateur, l'homme de science ou l'artiste en général, est mû par le « désir de re-découvrir la mère des commencements dont il a perdu le souvenir et le sentiment ». L'œuvre d'art représente le corps de la mère, détruit répétitivement dans le fantasme mais reconstruit, réparé par l'acte de création. [...]

Chez Frankétienne, la langue (corps de la mère) est utilisée dans un registre unique de violence, emportant toute balise et toute loi que n'incarne aucun père. Femme-Loi, la mère de Frankétienne rappelle surtout que la raison mortifère des hommes en armes et en uniformes n'est pas une loi. (2005 : 41-42)

Si, d'un point de vue épistémologique, il est possible d'inscrire cette « présence » de la mère dans la pertinence sémiotique et discursive de l'œuvre romanesque de Frankétienne, c'est par le biais du *Principe de maternité*, en tant que catégorie épistémique et paradigme

³ Référence à S. Garner, C. Kahane, M. Sprengnether (1985).

⁴ Référence à D. W. Winnicott (1971 : 107 et suiv.).

herméneutique, que se comprend une telle inscription, tout comme cela le demeure pour la pertinence sémiotique de l'œuvre de Félix Couchoro apposée, elle aussi, à un contexte colonial de production et de signification ; c'est à ce titre épistémologique que la problématique du plurilinguisme dans l'œuvre de l'écrivain participe des termes épistémiques de sa résistance anti-colonialiste. Pour J. Des Rosiers :

Toute écriture redevable de circonstances historiques concrètes, c'est donc sous la pression de l'histoire que s'établissent les écritures : ainsi celle de Frankétienne. (2005 : 42)

La théorie postcoloniale n'a pas été la première structure herméneutique à prendre en charge la théorisation ou du moins la formalisation de la résistance comme mouvement historique d'opposition à toute forme d'hégémonie, que cela soit local, microcosmique, ou organisé, c'est-à-dire macrostructurel, comme dans l'exemple du colonialisme européen. Dans ces formes de théorisation reviennent souvent des termes consacrés et d'autres non, par lesquels sont mis dans le discours intellectuel, qui produit la formalisation ou la théorisation, les divers acteurs, postures ou phases de la résistance. Historiquement, des termes comme rébellion, rebelles, groupes armés, milices, résistants ou autres « insurgés », ont été utilisés par catégoriser les sujets actants dans les contextes de résistance. Cela a été le cas durant les deux guerres mondiales du XX^e siècle, et cela continue d'être le cas dans diverses régions du monde où se posent des questions d'hégémonie. Il en est ainsi du terme *marronnage*, qui vise à conceptualiser, dans les réflexions d'Édouard Glissant, la résistance populaire dans le contexte historique de l'opposition au système esclavagiste et à ses conséquences dans l'histoire des sociétés qui en sont issues, à l'exemple du contexte antillais, ou plus particulièrement, de celui de la Martinique à partir duquel se développe la réflexion d'Édouard Glissant. Pour ce dernier, la résistance populaire ou le marronnage se distingue en plusieurs variantes : la résistance culturelle ou *coutumière*, la résistance violente de l'ancien esclave fugitif des plantations, et la résistance de l'élite intellectuelle. Par rapport au *marronnage*, le concept du *détour* qui lui est proche, puisque formulé à partir du même contexte socio-historique d'émergence, le système esclavagiste et colonial dans les Antilles, vise à conceptualiser, toujours dans les réflexions d'Édouard Glissant, la résistance culturelle plus profonde du sujet collectif antillais, en tant que résultante de sa résistance intrinsèque à son fait historique générique. À la différence du marronnage, le *détour* comme modalité de résistance, aura généré des

attitudes collectives et identitaires effectives, internes et externes, comme la langue créole, le syncrétisme religieux antillais, l'émigration vers la métropole coloniale, les mouvements intellectuels noirs anti-racistes, anti-colonialistes ou nationalistes, et la théorisation d'ensemble du statut du Noir colonisé (Glissant, 1981 : 48 et suiv.). Du point de vue épistémique, le *détour* peut être rapproché du *simulacre* – ou *mimicry* – étudié par Homi Bhabha ou Frantz Fanon, qui se présente comme la réaction du sujet colonisé au simulacre constitutif du fait colonial ; nous y revenons plus loin dans l'exposé. Ainsi, pour Édouard Glissant :

La pulsion mimétique est une violence insidieuse. Un peuple qui y est soumis met beaucoup de temps à en concevoir de manière collective et critique le poids, mais en supporte tout de suite le traumatisme. En Martinique, où la population transbordée s'est constituée en peuple, sans que pourtant la prise en compte de la terre nouvelle ait pu être effective, la communauté a tenté d'exorciser le Retour impossible par ce que j'appelle une pratique du Détour. (1981 : 47)

La problématique soulevée par les différentes lexicalisations de la résistance repose en somme sur la posture d'autorité de l'agent de la résistance, tel que cela apparaît dans les définitions de l'*agentivité*, autrement dit, sur l'agent de cette résistance, que ce soit l'élite ou la masse dans leurs diverses modalités d'opposition au fait hégémonique. Le travail de l'écrivain sur la langue et son rapport au pouvoir, tel que ce travail se traduit dans les termes de la textualisation des langues dans son écriture, participe des conditions de la « résistance » de l'élite dont fait partie l'écrivain francophone, mais aussi des propres déterminations « populaires » de ce travail ; l'écrivain, membre de l'élite, adopte pour les fins de sa résistance, les propres modalités de la « résistance » de cette masse, d'où la catégorie de l'hybride que lui confère la théorie postcoloniale de la résistance. Au même titre que la conceptualisation de l'élite coloniale comme agent de résistance, celle de la masse dans le contexte colonial est souvent dérivée des définitions socio-historiques ou normatives de l'individu colonisé étendues à l'ensemble du collectif sous colonisation. De ces définitions, il demeure cependant que l'agentivité de la masse est souvent soumise à celle de l'élite résistante, que sa résistance soit présentée dans une posture de quasi-passivité (« masse populaire », « gens ordinaires », « subalterne ») ou dans celle plus active de la participation à des mouvements politiques organisés.

L'une des questions, à l'origine de la conceptualisation de la résistance de la masse populaire ou des *gens ordinaires*, ou encore du *consommateur*, dans les travaux de Michel de Certeau, a été d'établir les

mécanismes par lesquels le commun du citoyen répond, dans son quotidien, aux divers mécanismes de contrôle du pouvoir ou de l'autorité sociale et politique.

S'il est vrai que partout s'étend et se précise le quadrillage de la « surveillance », il est d'autant plus urgent de déceler comment une société entière ne s'y réduit pas ; quelles procédures populaires (elles aussi « minuscules » et quotidiennes) jouent avec les mécanismes de la discipline et ne s'y conforment que pour les tourner ; enfin quelles « manières de faire » forment la contrepartie, du côté des consommateurs (ou « dominés » ?), des procédés muets qui organisent la mise en ordre sociopolitique. (De Certeau, 1980 : XL)

Michel de Certeau a ainsi dégagé de ces mécanismes les *manières de faire* qui servent désormais à théoriser la résistance de la masse populaire, comme dans le cas antillais chez Édouard Glissant, et permettent de conclure à une résistance effective, quand bien même passive, parfois, de la masse populaire au fait hégémonique *quotidien*, si l'on veut. Michel de Certeau associe ces *manières de faire* à la *tactique*, par distinction d'avec la *stratégie*, toutes deux faisant partie des modes d'opérativité de la résistance :

J'appelle « stratégie » le calcul des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir est isolable d'un « environnement ». Elle postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un *propre* et donc de servir de base à une gestion de ses relations avec une extériorité distincte. La rationalité politique, économique ou scientifique s'est construite sur ce modèle stratégique. (1980 : XLVI)

Ainsi, pour de Certeau, la résistance de la masse opère par tactiques, par *à-coups*, en s'adaptant et en réagissant aux variations des conditions du fait hégémonique :

J'appelle au contraire « tactique » un calcul qui ne peut pas compter sur un propre, ni donc sur une frontière qui distingue l'autre comme une totalité visible. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre [...]. Elle s'y insinue, fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance. Elle ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions et assurer une indépendance par rapport aux circonstances. [...] Il lui faut constamment jouer avec les événements pour en faire des « occasions ». Sans cesse le faible doit tirer parti de forces qui lui sont étrangères. Il l'effectue en des moments opportuns où il combine des éléments hétérogènes (ainsi, au supermarché, la ménagère confronte les données hétérogènes et mobiles, telles que les provisions au frigo, les goûts, appétits et humeurs de ses hôtes, les produits meilleur marché et

leurs alliages possibles avec ce qu'elle a déjà chez elle, etc.⁵), mais leur synthèse intellectuelle a pour forme non un discours, mais la décision même, acte et manière de « saisir » l'occasion. (1980 : XLVI-XLVII)

Il est possible d'évoquer ici une notion concomitante à celle de la masse populaire, celle du peuple, non pas dans son sens empirique, mais dans celui de la perspective théorique de la résistance. La distinction méthodologique à établir ainsi entre les deux termes, « masse populaire » et « peuple », tient de l'orientation politique que recouvre le second, par rapport au sens plus générique du premier. C'est dans son sens générique par exemple que la « masse populaire » a été présentée, dans les sections qui précèdent, sous des catégories lexicales comme « consommateur », « gens ordinaires », chez de Certeau, ou identitaires collectives comme « les Antillais » ou les « Martiniquais », chez Édouard Glissant. Par *peuple*, il s'agit essentiellement de l'intégration du terme dans un usage discursif politique ou idéologique, nationaliste, par exemple, comme dans le cas de l'exemple de la participation de la masse populaire, par sa résistance militante *directe* (participation aux manifestations politiques) ou simplement *quotidienne* (au sens des « manières de faire » de de Certeau), au mouvement des décolonisations. De la même manière que le paradigme de l'hybride permet de subsumer les caractéristiques de l'élite coloniale dans la perspective épistémique de la résistance anti-colonialiste, de même celui du *subalterne* permet de rendre compte de l'agentivité de cette « masse populaire », dans une perspective de théorisation également des agents de la résistance anti-colonialiste. Si Félix Couchoro se situe dans la catégorie de l'élite par son parcours personnel, il participe aussi de celle de la masse, ne serait-ce que par les stratégies de résistance propres à son écriture, lesquelles relèvent autant de l'agentivité de l'élite anticolonialiste (dans son discours de résistant) que de celle de la masse (dans les moyens qu'il se donne dans la production de ce discours).

De sa conceptualisation à travers le paradigme de l'*hybride*, on peut poser que l'élite anti-colonialiste inscrit sa démarche dans les modalités de la *stratégie*, c'est-à-dire d'une action concertée avec un objectif précis, la contestation du fait hégémonique colonial, telle que spécifié dans les

⁵ Le principe s'applique à toute « ménagère » de toute culture, qui doit « gérer » son quotidien dans ses fluctuations les plus diverses. Michel de Certeau, précise par ailleurs le lien métonymique entre cet individu anonyme, *l'homme [être humain] ordinaire*, et la masse que théorisent ses analyses : « *Cet héros anonyme vient de loin. C'est le murmure des sociétés* » (1980 : 11).

travaux de de Certeau, alors que la masse, dans sa conceptualisation à partir du paradigme du *subalterne*, inscrirait sa démarche, toujours d'un point de vue général, dans celles de la *tactique*, de la réinvention. De Certeau fait remonter les bases de cette tactique, qui prend appui, dans le contexte colonial, sur la culture ou sur l'identité discursivement péjorée du colonisé, à l'essence même de l'être vivant, à ses instincts de préservation dans les conditions antagoniques de son environnement :

Beaucoup de pratiques quotidiennes (parler, lire, circuler, faire le marché ou la cuisine, etc.) sont de type tactique. Et aussi, plus généralement, une grande partie des « manières de faire » : réussites du « faible » contre le plus « fort » [...], bons tours, arts de faire des coups, astuces de « chasseurs », mobilités manœuvrières, simulations polymorphes, trouvailles jubilatoires, poétiques autant que guerrières. Ces performances opérationnelles relèvent de savoirs très anciens. Les Grecs les désignaient par la *mêtis* [...]. Mais elles remontent à bien plus haut, à d'immémoriales intelligences avec les ruses et les simulations de plantes ou de poissons. Du fond des océans aux rues des mégapoles, les tactiques présentent des continuités et des permanences. (1980 : XLVII)

La résistance anti-colonialiste de Félix Couchoro se situe ainsi, d'un point de vue épistémique, dans la conjonction des deux modalités ainsi définies, celles de la stratégie, dans l'objectif de résistance de l'écrivain, et celles de la tactique, dans la conjonction des faits de culture, d'expression, ou des « manières de faire », de la « masse populaire », dans son discours anti-colonialiste, de même que des faits de culture et d'expression du colonisateur dans le même discours anti-colonialiste. Autrement dit, il s'agit d'une résistance conjointement située dans celle de l'*hybride* et dans celle du *subalterne*. L'analyse que Janvier Amela (2001) propose de l'écriture de Félix Couchoro dans la perspective identitaire *postcoloniale*, souscrit à de telles conclusions. Pour celui-ci, en effet :

Pour plusieurs raisons, plutôt que de considérer Couchoro comme un « écrivain à vil-prix », il faudrait poser sur lui un nouveau regard et le prendre pour un conteur moderne qui essaie de combler le vide entre les contes de l'Afrique traditionnelle et la forme occidentale de l'expression littéraire, le roman. Toute théorie sur la littérature africaine ne peut ne pas prendre en considération le fait que l'écrivain africain évolue, comme il se doit, dans sa propre culture, non seulement pour l'illustrer, mais aussi pour la transmettre. Un moyen sûr pour y réussir serait l'établissement d'un inventaire exhaustif. C'est ce que Couchoro a tenté de faire et il ne devrait pas en être sanctionné pour le simple fait que ses romans n'ont été publiés que dans Togo Presse, excepté, bien sûr *L'Esclave* [et ses deux romans suivants]. Couchoro n'était pas seulement un moraliste et un

réformateur social mais aussi un politique clairvoyant. Son *Sinistré d'Abidjan* a prédit longtemps à l'avance, la création de la Communauté Européenne [*sic*] des États de l'Afrique de l'Ouest⁶ et il est intéressant de noter que le Togo où ce roman a été publié est l'un des deux pays initiateurs de cette Communauté. Couchoro pose constamment dans ses œuvres les problèmes sociaux, tels que l'éducation de la jeune fille, le phénomène de l'exode rural qu'il connaissait bien ; il a toujours prêché pour cela le retour à la terre surtout dans *Sinistré d'Abidjan*, *Max Mensah*. Il a fait des paysans les personnages principaux de ses romans. (2001 : 451)

Dans le cas de l'intégration des genres « populaires » ou de la paralittérature dans les pratiques littéraires des écritures francophones, la question qui se pose demeure en somme centrée autour de la légitimation du fait littéraire plus en général. Pour Christiane Ndiaye (2009), les processus de légitimation du fait littéraire francophone restent en effet assujettis aux conditions historiques et coloniales de ce fait littéraire, en même temps qu'aux propres rapports du fait littéraire aux instances de pouvoir :

Il n'est guère nécessaire de reprendre ici tout le débat qui établit que ce que l'on entend par « littérature » est fonction d'un ensemble de processus complexes d'inclusion et d'exclusion qui sont différents et changeants selon les époques et les aires culturelles ; les travaux des chercheurs tels que Pierre Bourdieu, Jacques Dubois, Marc Angenot, Bernard Mouralis, etc. l'ont amplement démontré. L'on sait également que ces mécanismes d'exclusion fonctionnent en produisant des critères de hiérarchisation qui déterminent ce qui est « supérieur », donc digne d'inclusion, et distribuent ce qui l'est moins selon une échelle de valeurs verticale où les productions situées plus « haut » sont plus « nobles » que celles des paliers inférieurs. C'est ainsi que le « folklore » du peuple a été d'abord carrément exclu du champ littéraire, pour être ensuite « récupéré » par l'ethnologie, avant de faire l'objet d'une légitimation littéraire timide, une intégration « par le bas » qui a vu naître cette terminologie ambivalente permettant de reconnaître qu'il existe des « littératures populaires », une « littérature de masse », une « paralittérature », etc. (2009 : 8)

Pour C. Ndiaye, notamment, le constat de l'importance accrue accordée aux pratiques « populaires » dans le champ littéraire francophone aujourd'hui, constitue plutôt une tradition, mais une tradition occultée

⁶ Il s'agit plutôt ici de la C.E.D.E.A.O., Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest, évoquée dans l'article, et fondée en 1972, à l'initiative du Togo et du Nigeria, l'insertion du terme « Européenne » étant probablement due à une erreur typographique.

par les instances coloniales ou métropolitaines de légitimation des écritures coloniales d'alors, francophones aujourd'hui :

Naturellement, cette hiérarchisation littéraire est le reflet des préjugés sociaux, comme le souligne Daniel Couégnas [1992] au début de son étude sur les paralittératures [...].

Sans doute n'est-il pas surprenant, dans ces circonstances, que l'ensemble des littératures des régions colonisées, ait connu le même sort, les productions culturelles, « orales et rurales », des peuples « inférieurs » ne pouvant être que « superbement ignorées » par une société qui les perçoit comme doublement inférieures. (2009 : 8-9)

Pour C. Ndiaye, c'est également autour de l'ambiguïté des définitions de l'« oralité » que peut se circonscrire le peu d'intérêt institutionnel accordé aux pratiques « populaires » du fait littéraire francophone :

Ces remarques [...] font ressortir également le rôle clef que joue le critère de l'oralité dans cette double hiérarchisation qui relègue en bas de l'échelle tout ce qui se manifeste sous forme d'expression orale, l'oral étant perçu comme le mode de communication des masses ignorantes, l'écrit comme celui des élites « cultivées ». Marc Angenot [1975] fait un constat analogue en retraçant l'évolution du statut des littératures populaires. [...] Littératures traditionnelles, populaires, et « colonisées » ne seront donc admises dans les temples du littéraire que lorsqu'elles passent à l'écrit, à la « production imprimée »... et encore !

Dans cette optique, l'institutionnalisation des littératures francophones semble avoir fait du chemin puisque l'on reconnaît à présent l'existence de « l'oraliture » et la critique s'échine désormais à élucider tout ce que les littératures écrites « émergent » des régions ayant subi la colonisation doivent aux traditions orales. Or, une grande confusion continue néanmoins à régner autour de la question de « l'oralité », terme employé à tort et à travers pour désigner de multiples phénomènes nullement équivalents. Sur ce plan, force est de reconnaître que les *a priori*, condamnations implicites et jugements négatifs véhiculés par le discours colonial n'ont pas encore été réellement dépassés, puisqu'on persiste le plus souvent, dans la foulée des ethnologues, à assimiler « littérature orale traditionnelle » et « littérature populaire ». En effet, dès qu'il s'agit de « tradition orale » ou d'« oraliture », l'on a tendance à englober toutes les pratiques dans des observations générales qui font abstraction du fait que « la » tradition orale n'est ni homogène ni statique et comporte des genres distincts, tout comme les littératures de tradition écrite. (2009 : 9-10)

Pour C. Ndiaye, c'est dans les termes de l'ambiguïté des définitions de l'« oralité » dans le cadre des littératures coloniales puis francophones, qu'il subsiste en outre une confusion entre les faits littéraires de la tradition orale et l'oralité populaire, c'est-à-dire la langue parlée :

Cette oraliture n'est donc nullement à confondre avec « l'oralité » au sens de la langue parlée, familière, « facile », « brute », sans la « valeur ajoutée » du travail du créateur, cette langue censée être « sans style » qu'on reproche aussi aux auteurs de romans populaires. Naturellement, un conteur, tout comme un romancier ou un dramaturge, peut créer des personnages et même des narrateurs qui s'expriment « en langue parlée », mais cela ne constitue qu'une *oralité feinte* laquelle fait partie des canons esthétiques qui se veulent réalistes. Comme l'a amplement démontré M. Bakhtine, ce parler imitant « la langue de la rue » n'est jamais qu'un des langages parmi tant d'autres *représentés* dans l'œuvre littéraire et la *textualisation* (orale ou écrite) de cette oralité feinte exige autant de travail d'encodage de la part de l'écrivain (artiste, conteur) que tout autre stylisation ou défamiliarisation de la langue que tous pratiquent quotidiennement. Cette confusion autour de « l'oralité », « la langue du peuple », et la « littérature orale » a sans doute joué un rôle majeur dans la marginalisation des littératures populaire et « traditionnelles » et constitue ainsi un des principaux enjeux de cette littérature écrite qui se développe actuellement dans les pays francophones d'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de la Caraïbe, et qui ne s'adresse pas uniquement à un public « lettré ». (2009 : 11)

Pour C. Ndiaye, enfin, c'est dans ce contexte épistémique une fois clarifié que peut s'appréhender la portée « résistante » de l'intégration de la pratique populaire dans l'intelligibilité du champ littéraire francophone aujourd'hui :

Or, que ces critères de hiérarchisation qui déterminent ce qui sera perçu comme du « grand art » ou du « petit art » ne soient pas fondés sur les caractéristiques esthétiques précises des œuvres n'empêche pas, comme le souligne Bernard Mouralis [1975], que la coupure opérée par les sociétés entre « littérature lettrée » et littérature « populaire » soit effective. [...]

L'apparition d'une littérature qui fait fi de ces répartitions et lignes de force ne peut donc qu'entraîner la mise en question de cette hiérarchisation et mettre en évidence qu'il existe de multiples conceptions de ce qui constitue « le littéraire », que « la littérarité » continue à être sans cesse réinventée.

L'on peut postuler également que le fait d'avoir eu à naviguer entre une pluralité de canons et hiérarchies socio-littéraires depuis les premiers contacts avec l'Occident a créé, chez les écrivains africains, maghrébins et caribéens, un habitus déjà ancien, donc une habileté dans la pratique de l'hybridation et de la transformation des genres. Ainsi, si la première tendance a été de vouloir se loger dans les « hautes sphères » littéraires de la hiérarchie définie par le Centre colonisateur, tout en nourrissant cette écriture d'éléments puisés à tous les échelons de l'édifice de l'oraliture, il n'est guère étonnant qu'on assiste depuis une vingtaine d'années à un

décemment « inverse » qui investit les canons « populaires » de caractéristiques « récupérées » de la zone du « grand art ». (2009 : 11-12)

Pour C. Ndiaye, si de telles pratiques « résistantes » redéfinissent les « canons » littéraires à partir des faits de culture de la « masse » ou de la « rue » ou encore de la tradition culturelle, c'est-à-dire ancestrale, par exemple, c'est au nom du fondement ontologique premier de ces pratiques culturelles que le discours du pouvoir représenté par le principe du « canon littéraire » se trouve infirmé :

Les opérations d'espionnage par zombification de *Hofuku* et les enquêtes que mènent les commissaires Llob et Habib s'avèrent alors avoir de multiples ramifications socio-politiques et littéraires, le roman à l'eau de rose s'engage dans des voies moins idylliques, la littérature de jeunesse s'aventure dans le territoire grave de l'histoire et de l'épopée, alors que le théâtre populaire (antillais) et *L'audience* (haïtienne) naviguent entre l'oral, l'écrit et l'écran, rejoignant un public de plus en plus large et diversifié à qui l'on ne propose pas simplement de rire pour rire. En même temps, des écrivains qui n'ont plus à faire leurs preuves devant les instances légitimantes – les Mimouni, Khadra, Césaire, Fignolé, et al. – « se déplacent » vers les « quartiers populaires » en quête... de quoi, au juste ? Des vraies questions ? Du sens de la vie, du chaos-monde ? D'une vraie littérature ? De lecteurs ? [...]

Nous voici donc en pleine reconceptualisation du littéraire. Est-ce à dire que « le littéraire » est partout et nulle part ? Non plus. Le postulat qui en découle serait plutôt que « la littérarité » n'est pas « dans le texte » mais plus exactement dans la *relation littéraire* qui s'établit entre le lecteur et le texte... ce qui signifie également que les « objets lus » (visionnés, écoutés) ne sont pas interchangeables. La « relation littéraire » ne se produira pas si l'on met Proust entre les mains de la lectrice de Harlequin ni vice versa. On peut en conclure néanmoins que, envisagée ainsi, « l'activité littéraire » est parfaitement accessible à toutes les couches sociales de toutes les cultures à travers le monde et que les modalités du populaire et du « lettré », de l'oral et de l'écrit, sont tout à fait compatibles et diffèrent souvent moins que les institutions ont tendance à le faire croire. Faudrait-il encore que les lignes de force qui régissent nos sociétés soient transformées aussi, avant que la littérature pour tous puisse devenir réalité. (2009 : 12-14)

C'est dans ces termes ontologiques de la résistance par le biais de la culture, au sens de tradition culturelle, telle qu'elle évoque les termes du *Principe de maternité*, que se comprend la double posture épistémique de Félix Couchoro dans sa résistance.

2. LE PRINCIPÉ DE MATERNITÉ ET LE PLURILINGUISME LITTÉRAIRE

Le *Principe de maternité* est un principe herméneutique par le biais duquel il est en effet possible à la fois d'explicitier le principe de la Vie lui-même, dans ses diverses manifestations, et d'évaluer les faits humains ou des êtres vivants, à partir du principe du Bien intrinsèque au principe de la Vie. C'est dans cette double pertinence herméneutique que le *Principe de maternité* constitue un principe épistémologique en même temps qu'un principe épistémique, et c'est dans le cadre de cette double pertinence herméneutique qu'il trouve sa valeur heuristique.

2.1. LE CADRE DE FORMULATION

Si, dans son acception d'usage, que reprend aussi le dictionnaire⁷, la Vie se définit autant par les aspects qui assurent la vie d'un être « vivant », notamment sa nutrition, son développement ou sa reproduction, que par les aspects relatifs à son comportement ou à ses moyens lui permettant de « vivre » dans son environnement, la Vie en tant que phénomène « naturel » est aussi ce qui anime les êtres vivants et leur permet de rester vivants, qui est déterminé par un principe, celui de sa perpétuation, et qui crée des conditions et des mécanismes à cet effet. C'est au nombre de ces mécanismes ou conditions que figurent la reproduction et l'interaction nécessaire entre l'être vivant et ses environnements physique et non-physique. À ce titre, la Vie, en tant que phénomène, excède les êtres vivants qui en démontrent l'existence. À ce titre, également, qui transcende l'être vivant, s'ajoutent, comme autres éléments distinctifs de la Vie, l'existence même de l'être vivant, celle de son environnement physique et celle de son environnement non-physique comme la culture. Le principe de la Vie, qui se détermine ainsi par la perpétuation du « vivant », intègre tous les mécanismes qui assurent cette perpétuation du « vivant », ou, dès lors, de la vie. Le principe maternel devient à ce titre l'un des aspects les plus indicateurs de ce principe de la Vie, dans la mesure où le rôle de la mère, qui

⁷ À l'exemple du *Petit Larousse illustré* qui en propose, entre autres, les entrées suivantes : « Ensemble des phénomènes (nutrition, croissance, reproduction...) communs aux êtres organisés et qui constituent leur mode d'activité propre, de la naissance à la mort. [...] Fait de vivre, existence humaine (par opp. à la mort) [...] Entraîn, vitalité manifestés dans tous les comportements [...] » (1993 : 1034).

consiste à porter son bébé, à lui donner naissance, à assurer sa subsistance et son éducation ultérieure, demeure celui du principe de la Vie lui-même.

Pour la théorisation du principe de la Vie, dans une perspective herméneutique, le modèle du principe maternel apparaît ainsi comme le plus indiqué, d'où sa pertinence dans la formulation du *Principe de maternité* qui vise, en tant que cadre épistémologique, à rendre compte du principe de la Vie, de ses mécanismes de pérennisation, mais aussi des propres aspects de la vie, lesquels incluent la constitution physique ou non-physique des êtres vivants et de leurs environnements de subsistance, tout comme les conditions favorables ou non favorables à ce principe, épistémique dès lors, de la Vie. Le *Principe de maternité*, à ce titre également, devient un principe herméneutique permettant l'évaluation des propres manifestations de la Vie dans le cadre de son principe fondateur de pérennité.

Si le principe maternel constitue ainsi un exemple du principe de la Vie, ou, en quelque sorte, son microcosme, c'est à partir des conditions de réalisation du principe maternel qu'il est possible de formuler les bases du principe de la Vie, lesquelles deviennent celles, épistémiques, du *Principe de maternité* lui-même. Le principe de la reproduction en est un premier élément, aux côtés du principe de l'existence ; ils permettent ensuite de formuler, dans les termes des conditions ou mécanismes de pérennisation de la vie, des principes corrélatifs comme le principe affectif, et, pour les êtres humains, qui participent des êtres vivants et pour lesquels la formulation épistémologique du principe de la Vie ou sa théorisation à travers le *Principe de maternité* constitue un impératif existentiel à titre de mécanisme de perpétuation de leur propre vie, des principes comme le principe de la féminité, le principe ontologique, le principe de la réalité, le principe grégaire, le principe agraire, le principe de la langue, le principe du pouvoir, ou le principe de la culture. La pertinence herméneutique du *Principe de maternité* repose également sur les principes corrélatifs à ces principes « directeurs », tels qu'ils permettent l'axiologisation des manifestations de la vie dont ils rendent compte, à l'exemple du fait littéraire, c'est-à-dire par rapport au principe de la Vie dans son sens épistémique. Une telle axiologisation permet ensuite leur inscription en antinomie ou non par rapport au principe de la Vie, c'est-à-dire tels qu'ils s'inscrivent dans les termes du *Principe de maternité* ou en son antinomie, et, en tant que tels, sont infirmés par le *Principe de maternité*. La recherche scientifique, que ce soit dans le

domaine des sciences, ou dans celui des humanités ou encore des sciences sociales, participe de cette interrogation sur le principe de la Vie, sur ses origines, ses mécanismes de fonctionnement, ou sur des principes qui lui sont corrélatifs, parfois à son détriment, comme le principe de la maladie. Les termes du *Principe de maternité* présentés ici reprennent et reformulent nombre des résultats de cette recherche.

À travers les principes qu'il convoque ou infirme, à l'exemple de son incidence dans l'étude de Melina Balcázar Moreno, « Sang : le texte et ses règles » (2008), le *Principe de maternité* constitue ainsi un mode d'appréhension et d'évaluation des faits humains du point de vue éthique, c'est-à-dire à partir des valeurs du Bien ou du Mal, en rapport avec le principe de la Vie. Le fait plurilinguistique en est un exemple, tout autant que la post-colonialité que mettent en scène les écritures francophones, soit par la représentation littéraire du « présent » ou du passé colonial, soit par le questionnement des principes introduits ou générés par l'histoire coloniale. Les faits collectifs et les faits individuels constituent ces « faits humains » qui s'auto-justifient d'une manière ou d'une autre par le Bien comme leur finalité, à l'exemple du fait politique, du fait religieux, du fait économique, du fait idéologique, ou même du fait colonial.

2.2. LE PRINCIPE DE LA REPRODUCTION

Dans le principe de la reproduction, on identifiera le principe maternel, le principe féminin, le principe masculin, le principe sexuel, le principe du désir et le principe du corps physique.

Par-delà les considérations discursives qui l'ont historiquement entouré dans l'environnement humain, le principe de la reproduction constitue la base concrète de l'accession de tous les êtres vivants du règne animal comme du règne végétal à la vie. C'est à ce titre qu'il participe intimement du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité*. La reproduction, chez les êtres humains, a pu devenir un objet de discursivisation où elle est inscrite dans le domaine de l'animalité au sens où elle s'opposerait à la différence qui distingue l'être humain des animaux. Si le principe de la reproduction constitue la première condition d'accession de l'être vivant à la vie, il ne saurait s'inscrire dans une telle conception discursive. C'est au nom de cette « animalisation », que le principe de la reproduction a pu être également inscrit dans le discours de défense des femmes par rapport au principe

du pouvoir ou du discours « masculin » dans les espaces « occidentaux », pour en proposer la dissociation d'avec le principe féminin. Autant le discours du pouvoir, ou le discours « masculin » qui le fonde en « Occident », que le discours féministe qui invalide le principe de la reproduction, tous deux s'inscrivent en antinomie au principe de la reproduction, et, partant, au principe de la Vie. Pour la problématique du plurilinguisme littéraire, c'est par le biais de la relation symbolique de filiation entre l'être humain et sa culture, à l'exemple de la relation de filiation que génère le principe de la reproduction entre l'enfant et ses parents, telle que cette relation symbolique est exprimée dans le choix linguistique de l'individu-écrivain, que le principe de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture participe du principe de la reproduction.

Le principe maternel, au cœur, par exemple, de l'étude d'Élodie Vignon, « Que faire de la mère ? Du sarcasme à la valorisation » (2011), permet de saisir les contours épistémiques du *Principe de maternité* tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en paradigme critique pour le texte littéraire. Le principe maternel, en tant que principe fondamental à la naissance et à la perpétuation de la vie de l'être vivant, du règne animal comme du règne végétal, participe intimement du principe de la Vie. C'est à ce titre qu'il participe fondamentalement du *Principe de maternité*. C'est à ce titre également qu'il ne saurait faire l'objet d'aucune récupération idéologique ou politique à l'exemple de son intégration au principe de la nation. C'est à ce titre, enfin, qu'il participe intimement des mêmes déterminations transcendantales que le principe de la Vie lui-même. Si, dans les termes du principe du progrès, il a pu être évoqué l'inadéquation du principe maternel aux données économiques de ce principe, la situation de grossesse de la femme l'empêchant, dans le discours économiste du principe du progrès, de participer à la logique de la « productivité » que défend le principe du progrès, ce principe du progrès, tout comme le principe de l'économie qui le détermine, restent antinomiques au principe de la Vie et y trouvent leur propre infirmation. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est la dimension « maternelle » des langues « locales » posées en antinomie à l'hégémonie de la langue unique, qui fait participer le principe de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture au principe maternel.

À l'exemple du principe maternel, le principe féminin, au cœur, par exemple, de l'étude d'Elsa Polverel, « Le prolongement d'un symptôme » : Emma Santos au mot à mot » (2011), permet également

de saisir les contours épistémiques du *Principe de maternité* tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en paradigme critique pour le texte littéraire. Si le principe féminin participe intimement du principe maternel, c'est par son biais que se comprend la relation fondamentale entre le principe maternel et le principe de la Vie. C'est à ce titre fondamental qu'il participe du *Principe de maternité*. Si le principe féminin participe ainsi aux principes fondamentaux de la Vie, il ne saurait correspondre aux conceptions qui en ont été faites ou proposées à travers le temps et l'espace, et qui l'ont inscrit dans le principe de la mort, à l'exemple de ses acceptions historiques dans le discours européen ou « occidental ». Au même titre que le principe maternel, il participe des mêmes déterminations transcendantales que le principe de la Vie. Dans les diverses expressions du discours du pouvoir tel qu'il fonde le principe du pouvoir, à l'exemple du fait religieux désormais associé aux instances de pouvoir dans le principe de l'État ou de la nation, le principe féminin fait l'objet d'une ostracisation qui ne se justifie que par la non-congruence du principe idéologique. La proportion de femmes en tant qu'individus, ou la place cardinale de la femme, également en tant qu'individu, dans l'espèce humaine, demeure une constante que la simple observation empirique atteste. La prévalence du discours « masculin » dans le principe du pouvoir, tout comme dans le principe religieux ou dans le principe de l'État et de la nation, reste déterminée par le principe grégaire, et, à ce titre, constitue une antinomie au principe masculin lui-même dans sa corrélation avec le principe féminin ou avec le principe de la reproduction, dans les termes du principe de la Vie. Dans ces conditions, le principe religieux et le principe de l'État ou de la nation, à l'image du principe du pouvoir, dans leur infirmation du principe féminin, demeurent antinomiques au principe de la Vie, et trouvent leur propre infirmation dans les manifestations du principe de la Vie comme le principe féminin. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est à travers la dimension « maternelle » des langues locales posées en antinomie à l'hégémonie de la langue unique, que l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture littéraire participe du principe féminin à la base du principe maternel.

À l'exemple du principe maternel et du principe féminin, le principe masculin, au cœur, par exemple, de l'étude de Sofiane Laghouati, « À l'ombre de quel Tombeau écrire ? » (2008), permet également de saisir les contours épistémiques du *Principe de maternité* tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en

paradigme critique pour le texte littéraire. Dans sa constitution moléculaire, c'est-à-dire fondamentale, le principe masculin intègre pour sa majorité le principe féminin. C'est à ce titre qu'il participe du principe féminin. Dans son rapport complémentaire au principe féminin dans la naissance de l'être vivant, du règne animal comme du règne végétal, le principe masculin participe également du principe maternel. Si le principe masculin participe ainsi fondamentalement du principe féminin lui-même fondamental au principe de la Vie, il devient une partie intégrante du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité*. C'est à ce titre qu'il participe, à l'image du principe féminin, des mêmes déterminations transcendantales que le principe de la Vie. Si le principe masculin apparaît ainsi dans ses fondements féminins effectifs, il ne saurait correspondre à l'acception discursive qui en a été proposée et instituée dans les termes du principe grégaire, et, en tant que tel, mis en opposition méliorative par rapport au principe féminin. Le discours européen ou « occidental » en a fait la pierre angulaire de sa constitution symbolique et politique, pour justifier le principe grégaire à la base, par exemple, du principe de la modernité. Dans l'histoire des groupes humains, tel que des traces anciennes l'attestent, il a semblé que par sa constitution physique, l'être masculin devait être posé dans les termes grégaires de la domination ou du principe du pouvoir. S'il est impossible de poser l'importance de l'être vivant sur ses mensurations, ou sur sa taille, sauf dans une perspective qui relèverait dès lors de la non-congruence du principe idéologique, il devient incongru de poser la supériorité de l'individu à partir de ses attributs physiques. C'est dans les termes idéologiques du discours « masculin » fondé sur la « force physique » de l'individu masculin, que se sont posés et justifiés par exemple les discours du racisme fondés sur la pigmentation de la peau de l'individu. Le discours colonial s'est fondé sur de telles incongruités épistémologiques et a pu à la fois infirmer le principe féminin et le principe ontologique « étranger », et encourager le principe grégaire comme mode d'existence aussi bien dans ses espaces de provenance que dans les espaces « colonisés ». Dans ce sens, le principe grégaire, qui fonde le fait colonial, tout autant que le discours anthropologique, qui institue les termes du principe grégaire en modalités scientifiques d'interrogation des faits humains, s'inscrivent à la fois en antinomie au principe de la Vie et au principe masculin, dans sa corrélation épistémique au principe de la Vie, et en antinomie au fondement transcendantal du principe féminin qui informe le principe masculin.

C'est dans les mêmes termes qu'ils trouvent leur propre infirmation. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est à travers la dimension « maternelle » des langues locales posées en antinomie à l'hégémonie de la langue unique, que l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture littéraire participe du principe masculin dans son intégration fondamentale au principe féminin. Pour S. Laghouati (2008), l'écriture littéraire peut ainsi, par le biais des mots, réécrire l'histoire et associer le fait masculin à la dimension divine du fait féminin, à l'exemple de l'androgynie du pharaon Akhenaton mise en écriture par Mireille Calle-Gruber dans son roman *Le Tombeau d'Akhenaton* (2006) et associée aux figures tutélaires féminines des origines du monde, dans la mythologie, ainsi qu'aux origines de la vie, dans la perspective de la maternité.

À l'exemple du principe maternel, du principe féminin et du principe masculin par lesquels il se comprend, le principe sexuel, au cœur, par exemple, de l'étude de Sarah Jagodzinski, « « L'œuvre inouïe » et le « corps merveilleux » : nouveau corps, nouvel amour, nouvelle langue chez Rimbaud » (2011), permet également de saisir les contours épistémiques du *Principe de maternité* tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en paradigme critique pour le texte littéraire. Le principe sexuel a pu faire l'objet de théorisation et de juridiction sans que son incidence fondamentale dans la naissance de la vie soit infirmée ou remise en cause. C'est à ce titre fondamental qu'il participe autant du principe de la Vie que du principe maternel qui inclut le principe féminin et le principe masculin. C'est à ce titre également qu'il participe fondamentalement du *Principe de maternité*. C'est dans cette dimension fondamentale pour le principe de la Vie que le principe sexuel, qui détermine autant le règne animal que le règne végétal, participe des mêmes déterminations transcendantales que le principe de la Vie lui-même. C'est à ce titre qu'il ne saurait être maintenu dans la marginalisation qu'en a faite le discours européen ou « occidental » tant du point de vue social et symbolique que du point de vue juridique. Dans les définitions « sociales » puis morales du principe sexuel, l'accent a souvent été mis sur les déviations dont fait l'objet le principe, pour en étendre l'incidence sur la conception d'ensemble du principe. Aussi loin que remonte l'histoire de l'humanité, ne serait-ce que dans les traces qui peuvent en être retrouvées, le principe sexuel a été présenté dans les termes les plus circonlocutoires, quitte à en occulter la prévalence dans le principe même de la perpétuation des individus qui composent les groupes humains. Si, ici aussi, comme il en

est le cas dans le principe de la reproduction auquel il est indissociable, le principe sexuel a été ostracisé comme l'a été le principe féminin auquel le discours idéologique l'a restreint pour le péjorer, il s'agit du même cas d'incongruité épistémologique que pour le racisme dans l'exemple de son discours imagologique fondé sur les caractères morphologiques de l'individu. Les propres fondements du principe sexuel, qui relèvent du domaine de la transcendance, car indépendants de la volonté des individus, demeurent le point d'achoppement du discours scientifique ou du discours religieux, qui tous deux, dans les termes du principe du pouvoir, l'inscrivent dans les critères de l'antinomie à l'intégrité du groupe. Dans de tels cas, le principe de la Vie, par lequel se définit le principe sexuel, s'inscrirait dans les mêmes termes antinomiques à l'intégrité du groupe. S'il est question, à ce niveau, d'aporie pour la réflexion épistémologique, il en est de même pour le facteur d'incongruité attaché au principe sexuel. Dans ces conditions, c'est le principe du pouvoir lui-même qui s'infirme dans sa position d'incongruité, et, avec lui, l'ensemble des interdits ou des dispositions pénales qu'il a posés autour du principe sexuel. Le principe de la culture, dans son adéquation intrinsèque au principe de la Vie, et dans la pertinence de ses principes corrélatifs dans cette adéquation au principe de la Vie, permet de maintenir au principe sexuel son caractère fondamental pour la pérennisation de la Vie, c'est-à-dire, dans ce sens, pour l'intégrité de l'individu et, partant, du groupe. Pour la question du plurilinguisme littéraire, la propension intrinsèque de la vie au fait linguistique, quelles que soient ses expressions pour les êtres vivants, de même que la pluralité constitutive du principe de la langue, telle que la rappelle l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, sont à l'image du principe sexuel, c'est-à-dire dans leur caractère fondamental pour la pérennisation de la vie, tout autant que dans leur dimension transcendantale. C'est à ce titre que l'infirmité du principe de la langue « unique » à travers le plurilinguisme littéraire, pour son antinomie à la pérennisation de la vie, c'est-à-dire au principe de la Vie, fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture au principe sexuel.

À l'exemple du principe sexuel qui se comprend à partir du principe maternel, du principe féminin et du principe masculin, le principe du désir, au cœur, par exemple, de l'étude d'Alison Péron, « *Thérèse et Isabelle* de Violette Leduc et le sujet décentré de Wittig » (2011), permet également de saisir les contours épistémiques du

Principe de maternité tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en paradigme critique pour le texte littéraire. Pour le principe du désir, qu'il est impossible de dissocier du principe sexuel, il est nécessaire d'indiquer son rapport intrinsèque à la production des conditions permettant la naissance de la vie, à travers notamment le principe sexuel. C'est dans les termes de cette inscription dans les conditions favorables au principe de la Vie, qu'il participe de ce principe de la Vie et, partant, du *Principe de maternité*. Si la théorisation psychanalytique a pu l'associer à la pathologie et l'a, en tant que tel, inscrit en négativité, son incidence fondamentale dans les conditions favorables au principe de la Vie excède les termes de la science, et participe, comme le principe sexuel, des mêmes déterminations transcendantales que le principe de la Vie lui-même. Pour A. Péron (2011), le principe du désir peut servir de lien entre le principe homosexuel et le principe sexuel. La dimension fondamentale du principe du désir, par le biais du principe sexuel, au principe maternel et au principe de la Vie, ne permet cependant pas d'établir une telle corrélation. Le principe de la Vie repose sur celui de la reproduction de l'être vivant, ce que ne permet pas le fait homosexuel. De même, dans les espaces « occidentalisés », y compris dans les propres espaces « occidentaux », le principe du désir a pu devenir le moteur du principe commercial, c'est-à-dire assujéti à la logique commerciale de la « consommation » et du principe de la publicité fondé lui-même sur le principe de la duplicité. C'est, en effet, à partir du principe du désir qu'il est proposé à la « masse populaire » les articles et produits du principe de la « consommation » que le système commercial a présenté comme nouvelle condition d'existence pour l'espèce humaine. Le principe économique, et à travers lui, le principe commercial, qui a ainsi mis en seconde importance le principe agraire pourtant toujours primordial pour la vie quotidienne des êtres humains, y compris dans les espaces « occidentaux », a besoin de ce principe de la publicité dans les mêmes termes que le principe idéologique est utilisé par le principe du pouvoir, pour justifier la prévalence conférée désormais au fait économique. Si le principe du désir devient ainsi le moteur d'un fait économique fondé sur le principe idéologique du simulacre, il s'agit d'un travestissement du rapport intrinsèque entre le principe du désir et les principes corrélatifs au principe de la Vie. Dans de telles conditions, le principe commercial, et, partant, le principe de la « consommation » et le principe de la publicité, devient une antinomie au principe du désir, c'est-à-dire au

principe de la Vie. Le principe commercial, qui s'assujettit ainsi des principes corrélatifs du principe de la Vie, comme le principe du désir ici, en fondant le principe du simulacre, qui informe le principe de la publicité, comme condition de l'existence, demeure dans les mêmes déterminations que le principe du pouvoir ou le discours homosexuel, qui, pour des questions de préférences particulières ou individuelles, associe le principe du désir à des déterminations antinomiques au principe de la Vie. Ni le principe commercial, ni le principe homosexuel ne produisent les conditions favorables à la Vie, c'est-à-dire comme le font au contraire le principe agraire, pour la nourriture, et le principe sexuel, pour la reproduction. C'est en cela que le principe du désir, dans son rapport fondamental au principe de la Vie et dans sa propre dimension transcendantale, comme le principe de la Vie, infirme tout à la fois le principe de la « consommation », le principe de la publicité, le principe commercial et le principe homosexuel. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est la propension naturelle de l'individu à s'attacher aux expressions de son environnement physique ou non-physique comme le fait linguistique, qui explique l'importance, pour lui, de la langue « maternelle », de la langue « affective », ou de la langue « locale » à la base de l'hétérogénéisation linguistique qui s'inscrit, dans l'écriture littéraire, en antinomie au principe hégémonique de la langue « unique ». C'est à ce titre que le plurilinguisme littéraire participe du principe du désir.

À l'exemple du principe sexuel et du principe du désir qui se comprennent à partir du principe maternel, du principe féminin et du principe masculin, le principe du corps, au cœur, par exemple, de l'étude de Mokhtar Belarbi, « Métamorphoses du corps féminin dans la littérature marocaine et japonaise. Cas de *Ni fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar, *La Répudiée* de Touria Oulehri et *Pénis d'orteil* de Rieko Matsuura » (2011), permet également de saisir les contours épistémiques du *Principe de maternité* tant pour sa pertinence herméneutique que pour sa constitution en paradigme critique pour le texte littéraire. Si le principe du corps physique est indissociable du principe du désir dans le rapport du principe du désir au principe sexuel puis au principe de la Vie, c'est par le corps également que s'expriment les individualités chez les êtres vivants tant du règne animal que du règne végétal. C'est à ce titre que le principe du corps participe intimement du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité*. Si le principe du corps a pu également faire l'objet d'interdits et de

juridiction, son incidence fondamentale dans les principes corrélatifs au principe de la Vie comme le principe du désir ou le principe sexuel, n'a pu être infirmée. Les conditions de sa spécification ou de sa permanence d'une branche à l'autre du règne animal ou du règne végétal, participent des mêmes déterminations transcendantes que le principe de la Vie lui-même. En cela, il ne saurait être inscrit dans les cadres des restrictions humaines. De même, si le corps de l'individu a pu faire l'objet de diverses représentations culturelles ou idéologiques, il reste intimement lié à la partie externe de la spécification masculine ou féminine par laquelle se perpétue la vie à travers le principe sexuel. En tant que principe, il ne saurait donc être posé en antinomie à l'intégrité de l'individu comme il en est le cas à l'encontre de l'individu-femme, tel qu'étudié dans l'article retenu ici pour l'explicitation du principe. Dans la logique grégaire du principe de l'armée, c'est par le travestissement du principe du corps qu'une telle institution profondément informée par le principe de la mort est devenue un facteur de préservation de la Vie, c'est-à-dire garant du principe de la Vie ; le fondement idéologique et incongru d'une telle évolution épistémologique reste du ressort du paradoxe. S'il est impossible de poser et de maintenir un tel paradoxe, il convient de dissocier le principe de l'armée, ou le principe militaire qui lui est concomitant, du principe de la Vie, pour l'inscrire dans les principes antinomiques au principe de la Vie. Le corps de la femme, et par extension, celui de la mère, a pu servir de référent à un tel travestissement du principe du corps, tout comme cela a été le cas dans le principe de l'État ou, plus souvent, dans le principe de la nation. Au-delà du simple « jeu de mot » idéologique, de telles récupérations particulières et conjecturales d'un principe comme celui du corps, dans sa dimension transcendante et profondément inscrit dans les propres expressions de la Vie, méritent d'être posées dans leur inacceptabilité épistémique et morale. Le principe du corps, qu'il s'agisse des êtres vivants du règne animal, ou des êtres vivants du règne végétal, constitue la majeure partie de l'aspect visible de la Vie, et, en tant que tels, les premiers mécanismes de l'aspect visible du principe de la Vie. Si, dans le cas de l'armée, ce principe du corps a fait l'objet de « détournement » idéologique, dans le cas de la femme, et particulièrement dans les espaces « occidentaux », puis « occidentalisés », il a fait l'objet d'un autre assujettissement à l'idéologie. Dans ce dernier cas, c'est la relation intrinsèque entre le corps féminin, dans son expression de la « fertilité » ou encore du potentiel à la maternité, et le principe du désir qui mène

au principe sexuel et au principe de la reproduction, qui a été inscrite dans l'antinomie à l'esthétique ou à l'intégrité physique de l'individu. Dans les campagnes idéologiques visant à proscrire un tel corps pour des besoins autres, ou contraires au principe de la Vie, c'est le principe du pouvoir qui travestit ainsi le principe du corps. L'exemple en est également donné dans le principe du « voile » du corps féminin dans des espaces informés par le fait religieux, où il s'agit d'astreindre l'expression du principe de la Vie à travers le corps de la femme, à des déterminations idéologiques, comme l'étudie M. Belarbi (2011). Dans l'un ou l'autre des deux cas, c'est-à-dire dans l'exemple des restrictions apposées au corps de la femme, les raisons « morales » invoquées ne peuvent excéder ou réfuter les fondements ontologiques et « naturels » du corps de la femme. C'est dans ces conditions que le principe du pouvoir, y compris dans l'exemple du principe de l'armée, et le principe religieux ne peuvent rendre compte du principe du corps, encore moins en gérer l'apparence comme dans ses tentatives d'infirmité symboliques ou effectives. L'encouragement, dans les espaces « occidentaux », au principe de l'exercice physique, quoique fondé dans l'objectif de l'intégrité physique de l'individu, en est ainsi arrivé à suggérer un modèle du corps physique de l'individu dont la finalité demeure idéologique, car politique, puisque visant la « compétitivité » ou la « performance », du point de vue de l'intérêt « national » et non de l'individu. C'est dans ce modèle que s'infirme le « corps » de la femme-mère ou de la femme enceinte ; c'est dans ce modèle également que s'infirme le corps de l'individu « âgé ». Si, dans l'ensemble, de telles tentatives idéologiques de « contrôle » du corps, que ce soit pour le fait discursif ou pour le corps physique réel, dans les groupes humains, restent foncièrement associées au principe du pouvoir, elles le sont surtout au principe grégaire qui pose le point de vue particulier comme référence du principe de la Vie. L'inconcevabilité d'une telle situation induit son infirmité par ses propres termes : les conditions de la Vie, qui demeurent externes à la volonté de l'individu, ne sauraient être « contrôlées » par l'individu, et s'il est question de libre-arbitre ici, un tel libre-arbitre ne saurait aller à l'encontre du principe de la Vie par lequel il se comprend. Le principe du pouvoir ou le principe religieux constituent ainsi une antinomie au principe du corps et, partant, au principe de la Vie ; c'est en cela qu'ils sont infirmés par le principe du corps, et, avec eux, le principe religieux, le principe de l'armée ou le principe militaire. Pour la question du plurilinguisme littéraire, le

principe de la diversité intrinsèque au principe de la langue comme le rappelle le principe de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture littéraire, à l'encontre du principe hégémonique de la langue « unique », est à l'image de la diversité inhérente au principe du corps dans sa corrélation avec le principe de la Vie. C'est à ce titre que le plurilinguisme littéraire participe du principe du corps physique.

2.3. LE PRINCIPE DE LA FÉMINITÉ

Dans le principe de la féminité, on identifiera les principes de la créativité, de la sentimentalité, du modèle moral, de la mêmété, de la sagacité, de la pertinence éthique, de la pertinence métaphysique, de l'immanence, de l'équité, de la fidélité, de la rigueur, de la liberté, de l'inclusion, de la convivialité, de la compassion, de la maturité, de la sensualité, de la diversité, de la décision et de l'inaltérabilité.

Le principe de la féminité, dans sa relation intrinsèque au principe féminin, est ce qui caractérise le fait féminin et qui s'étend à l'ensemble des aspects de la Vie, y compris dans les modalités de représentation de ces aspects de la Vie. Le principe de la féminité, par sa relation intrinsèque au principe maternel, par le biais du principe féminin, participe intimement du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité*. Si le principe de la féminité participe ainsi du principe de la Vie, tous les aspects de la Vie chez les êtres vivants étant déterminés par leur origine maternelle féminine, il en est de même des éléments du règne minéral, non-animés mais inscrits dans le principe maternel qui détermine le principe de la « Nature » dont ils forment une partie intégrante, au même titre que leur participation intrinsèque au principe de la Vie. L'exemple des sels minéraux, qui constituent les composantes essentielles de l'alimentation des êtres vivants des règnes végétal et animal, en donne la mesure, tout autant que le lien effectif et fondamental qui existe entre les composantes moléculaires des êtres vivants du règne animal et du règne végétal, et les éléments du règne minéral. Si le principe de la féminité est ainsi au cœur de l'intelligibilité du principe de la « Nature », il l'est tout autant de celle du principe de la Vie dont le principe de la « Nature » constitue la manifestation physique. À ce titre, le principe de la féminité ne saurait correspondre à toute conception qui n'en relèverait pas la relation intrinsèque avec le principe de la Vie. Il en est ainsi des acceptions historiques et discursives, ou idéologiques, dont il a pu faire l'objet à partir des

conceptions discursives du fait féminin, dans le cas particulier des espaces « occidentaux », mais aussi dans les exemples des espaces informés par le fait religieux chrétien ou musulman. Si, dans le principe grégaire qui informe en effet des faits historiques comme l'impérialisme et le colonialisme, les discours de légitimation reposent sur une définition de l'être humain qui en exclut la part féminine, de tels discours posent également le principe de la féminité comme une antinomie à l'intégrité du groupe. Dans le principe grégaire, où les valeurs du « masculin » sont présentées dans leur opposition à des valeurs associées à la « féminité », celles notamment dérivées du principe maternel et, en cela, antinomiques au principe de la mort, à l'exemple des valeurs de la solidarité ou de la sollicitude, il s'agit d'une erreur épistémologique où les valeurs prêtées au « masculin » sont antinomiques au principe masculin déterminé de fait par le principe féminin, c'est-à-dire également par le principe de la féminité. Si des couleurs « féminines » comme le rose ou la lavande, présentes dans la « Nature », semblent antinomiques à l'exercice du pouvoir, dans les termes du principe grégaire, il est question de la même erreur de perception épistémologique qui a historiquement débouché sur des préjugés à l'encontre des femmes, et qui annule dès lors l'infirmité du principe de la féminité quant à l'intégrité du groupe ou de l'individu. Les valeurs « masculines » ne sauraient être que des valeurs féminines, c'est-à-dire antinomiques aux valeurs du principe grégaire ou du principe du pouvoir concomitant au principe grégaire. Dans la problématique du plurilinguisme littéraire, c'est la conception « maternelle » des langues « locales » apposées à l'hégémonie de la langue unique, qui fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture au principe de la féminité.

Dans le principe de la féminité, en tant que matérialisation du rapport intrinsèque entre le principe féminin, le principe maternel et le principe de la Vie, le principe de la créativité constitue l'une des expressions de ce rapport au principe de la Vie ; c'est en cela qu'il participe intimement du *Principe de maternité*. Il s'agit cependant d'un principe considéré comme « secondaire » dans les arts car associé au féminin, comme l'indique par exemple l'étude de Miroslava Grajciarova, « L'art féminin ou l'art des femmes ? » (2003). Il en est ainsi, respectivement, du principe de la sentimentalité, au cœur, par exemple, de l'étude de Radana Zvakova, « La conception sexuelle de la création artistique : à propos des métaphores du genre perpétuées dans la

peinture » (2003), et qui est un principe avili par le discours « masculin » du pouvoir ; du principe du modèle moral, au cœur, par exemple, de l'étude de Maria Ferencuhova, « L'acte-lui, la parole-elle. Les personnages masculins et féminins chez Eric Rohmer » (2003), et qui est un principe non reconnu aux femmes par le principe grégaire ; du principe de la mêmété, au cœur, par exemple, de l'étude de Madeleine Valette-Fondo, « Le fourgon et la pelle. Discours sur les femmes et discours du féminin dans les *Essais* de Montaigne » (2003), et qui est un principe récusé par le principe du pouvoir au profit de l'altérité ; du principe de la sagacité, au cœur, par exemple, de l'étude de Stanislava Moysova, « L'ironie, la vertu de l'écriture féminine ? L'exemple de Jaroslava Blaůková » (2003), et qui est un principe refusé aux femmes par le discours « masculin » du pouvoir ; du principe de la pertinence éthique, au cœur, par exemple, de l'étude de Michel Kail, « Le masculin et le féminin : Sartre et Beauvoir, regards croisés » (2007), et qui est un principe refusé au féminin dans le discours « occidental », qu'il soit philosophique ou moral collectif ; du principe de la pertinence métaphysique, au cœur, par exemple, de l'étude de Mathilde Dubeset, « Genre et fait religieux » (2003), et qui est un principe refusé au féminin et inscrit dans le discours « occidental » religieux sur la base de la prévalence du « masculin » ; du principe de l'immanence, au cœur, par exemple, de l'étude de Françoise Collin, « Déconstruction/destruction des rapports des sexes » (2003), et qui est un principe inhérent à la dimension transcendantale de la Vie dans son expression féminine, mais refusé par le discours « occidental » du pouvoir ; du principe de l'équité, au cœur, par exemple, de l'étude de Nicole Edelman, « Discours médical et construction des catégories homme/femme, masculin/féminin » (2003), et qui est un principe inhérent à la dimension ontologique et maternelle de la femme, mais refusé par le discours « occidental », à l'exemple de son discours médical appliqué à la femme ; du principe de la fidélité, au cœur, par exemple, de l'étude de Carole Dely, « Jacques Derrida : le *peut-être* d'une venue de l'autre-femme. La déconstruction du phallogocentrisme de duel au duo » (2006), et qui est un principe associé par exemple à la tradition culturelle, et, en cela, aux femmes, mais dévalué par le discours « masculin » de la modernité ; du principe de la rigueur, au cœur, par exemple, de l'étude de Carole Dely, « De la philosophie, et derechef qu'elle fait ma.à.l.e ? » (2008), et qui est un principe refusé aux femmes dans le discours de la modernité, car associé à la raison refusée aux

femmes par ce discours ; du principe de la liberté, au cœur, par exemple, de l'étude de Carole Dely, « Depuis le temps où Beauvoir nous écrit » (2010), et qui est un principe associé idéologiquement au féminin dans le discours « occidental », à l'exemple de la statue de la liberté, mais refusé à la femme en tant que principe ontologique (c'est-à-dire, ici, la femme bénéficiaire de la liberté) et en tant que principe philosophique (c'est-à-dire la femme vecteur de sa propre liberté et de la liberté des autres) ; du principe de l'inclusion, au cœur, par exemple, de l'étude de Zuzana Malinovska-Salamonova, « *Lauve le pur*, un masculin pur ou féminin masculin ? » (2005), et qui est un principe refusé par le principe du pouvoir ; du principe de la convivialité, au cœur, par exemple, de l'étude de Radka Radimska, « La différence des sexes en tant que fondement de la vision et de la division du monde » (2003), et qui est un principe confiné au féminin et rejeté par le discours « occidental » du pouvoir sur la base de la différence sexuelle ; du principe de la compassion, au cœur, par exemple, de l'étude de Pavel Stichauer, « Lévinas et le sexe faible » (2003), et qui est un principe réservé aux femmes par le discours « masculin » du pouvoir, et, en tant que tel, récusé par ce discours « masculin » du pouvoir ; du principe de la maturité, au cœur, par exemple, de l'étude d'Anna Durnova, « “Et Dieu créa la femme...” La condition féminine chez Jean-Jacques Rousseau » (2009), et qui est un principe refusé aux femmes par le discours « occidental » ; du principe de la sensualité, au cœur, par exemple, de l'étude de Stella Sandford, « Ecrire en tant qu'homme. Lévinas et la phénoménologie de l'Eros » (2009), et qui est un principe confiné au féminin par le discours « masculin » et relégué aux manifestations de l'animalité ; du principe de la diversité, au cœur, par exemple, de l'étude de Petr Tuma, « La différence des sexes dans l'œuvre de Paul Virilio » (2003), et qui est un principe travesti et désavoué dans le principe du pouvoir, à l'exemple de l'uniformisation dans l'armée ; du principe de la décision, au cœur, par exemple, de l'étude de Andrea Turekova, « Différence des sexes et libertinage : Madame de Merteuil, bourreau ou victime ? » (2007), et qui est un principe travesti et dénié aux femmes par le principe du pouvoir ; et du principe de l'inaltérabilité, au cœur, par exemple, de l'étude de Françoise Collin, « Mouvement féministe, mouvement homosexuel : un dialogue » (2007), qui est un principe inhérent à la dimension transcendante de la femme, mais refusé par le principe de la modernité ou du progrès

dans l'exemple de sa conception du rapport de l'être humain à la « Nature ».

2.4. LE PRINCIPE DE L'EXISTENCE

Dans le principe de l'existence, on identifiera par exemple la spécificité des fonctions du cerveau, les principes des cellules des êtres vivants, de la « maladie », de l'art, du symbolisme, de l'origine de la Vie, du progrès, et de la mort. C'est un principe qui devient intelligible à partir du *Principe de maternité*.

À travers la recherche sur les fonctionnements du cerveau, comme évoqué dans l'article de Pierre-Gilles De Gennes, « Nature des objets de mémoire : le cas de l'olfaction » (2008), il a été possible d'identifier non seulement les « aires » d'application des fonctions vitales du cerveau pour les êtres vivants du règne animal, mais aussi les rapports d'interdépendance ou de coopération fondamentale entre les « aires », les neurones ou les cellules du cerveau, pour la réalisation de ses différentes fonctions pour le maintien du principe vital ou de la vie de l'individu. C'est également à travers cette recherche sur les fonctionnements du cerveau qu'il est apparu la nature foncièrement innée de nombre de ces fonctionnements du cerveau, mettant l'accent sur des principes essentiels à la Vie qui dépassent le seul niveau de l'individu, de sa volonté ou de la réalité. L'article de P.-G. De Gennes (2008) se termine, par exemple, par une mise en garde contre les dérives des applications militaires ou de pouvoir (politiques ou économiques) des principes du cerveau au détriment de l'intégrité de l'individu, et, partant, de la Vie. Le principe de la langue, évoqué dans le même article, participe de ces aspects innés des fonctions du cerveau, et, de ce fait, ne saurait être astreint au principe du contrôle, politique ou idéologique, tel que ce dernier peut informer la question de la langue « nationale » au détriment des langues « maternelles » associées au *Principe de maternité*. Le principe du plurilinguisme littéraire, qui infirme l'enfermement de la question de la langue dans les termes idéologiques ou politiques de la « nation », par exemple, participe de la relation épistémique qu'il entretient avec des expressions « physiques » du principe de la Vie, c'est-à-dire, également, du *Principe de maternité*, tels les fonctionnements du cerveau.

À travers la recherche sur les organismes vivants, du règne animal comme du règne végétal, il a été possible de remarquer que le maintien

du principe de la Vie excède même la mort, celle notamment des organismes vivants, et c'est à travers le système cellulaire, comme l'indique l'étude de Romain De Mesmay, « La paléontologie moléculaire : comment les molécules des sédiments nous renseignent sur le passé ? » (2008), autrement dit, des composantes chimiques, atomes et molécules d'hydrogène, de carbone et d'oxygène, qu'il est possible d'identifier cette prévalence du principe de la Vie sur celui de la mort. Si la recherche scientifique, biologique ou archéologique, a pu démontrer, en effet, la permanence de résidus de cellules vivantes, animales ou végétales, longtemps après la « mort » des organismes dont ces cellules formaient les constituantes essentielles, il en est ainsi du principe des « bio-marqueurs » présenté dans l'article de R. De Mesmay, lesquels permettent également de situer de tels organismes sur la ligne du temps, depuis leur « mort », de même que dans leur environnement, du temps de la vie de ces organismes. Les données chimiques au fondement des cellules des êtres vivants, lesquelles données excèdent le « contrôle » de ces êtres vivants, même au-delà de leur « mort », permettent de situer le principe de la Vie, dont témoignent ces données chimiques, dans le domaine de la transcendance, comme le formule la réflexion philosophique. Parce que le principe des cellules des êtres vivants intègre également la « production » de ces données chimiques, il se situe à son tour dans le même domaine de la transcendance qui excède le « contrôle » de l'individu ou de l'être vivant. En cela, le principe des cellules des êtres vivants participe du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité* qui rend compte de ce principe de la Vie ou encore de ses mécanismes de maintien. Dans la question du plurilinguisme littéraire, la problématique des langues « maternelles » ou « locales », dont l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture rappelle la nécessité et la pluralité intrinsèque au principe de la Vie, s'inscrit dans les caractères principaux du principe des cellules des êtres vivants. En rappelant l'ancrage téléologique des diverses langues mises en texte, le plurilinguisme rappelle également la spécificité des cultures dont ces langues sont les expressions par-delà l'histoire ou les faits politiques qui visent à les infirmer, à l'exemple du principe de la langue « unique ». En cela, l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire participe du principe des cellules des êtres vivants. De même, si le principe de la langue participe des mécanismes intrinsèques de la Vie, le fait plurilinguistique qui infirme le principe du pouvoir tel qu'appliqué dans la conception politique ou idéologique de la langue « unique » ou

« nationale », peut être à son tour associé au principe transcendant de la Vie.

Dans son article, « Mutagenèse et cancérogenèse » (2008), Gwenaëlle Iarmarcovai propose l'hypothèse de la capacité de l'organisme vivant à s'auto-réparer en cas d'atteinte à l'intégrité de sa structure cellulaire ou moléculaire. Cette capacité peut également être affectée par la répétition ou l'insistance des conditions pathogènes ou productrices de la « maladie », comme les virus. Dans le cas du cancer, étudié dans le contexte français, la survenue de la maladie se produit ainsi dans l'échec de l'organisme à réparer les tentatives de mutation introduites dans le cycle normal de vie de l'organisme, à son niveau cellulaire ou moléculaire, par les conditions pathogènes qui incluent autant des facteurs héréditaires que des facteurs environnementaux. C'est la question du virus, en tant qu'agent pathogène, qui mérite d'être retenue ici, à partir d'une telle étude, pour la réflexion concernant le principe de la maladie en tant que réalité du principe de la Vie mais en même temps antinomique à ce principe, du point de vue épistémique. En effet, les virus, agents de maladies, reprennent le processus de reproduction et de métabolisme caractéristique du processus de la vie, mais en le faisant au détriment d'organismes vivants dont ils prennent en otages les cellules ou les particules d'ADN d'origine ; les virus ont été introduits dans le système de la vie à partir d'une insuffisance dans leur « principe de vie », c'est-à-dire en manquant de mécanismes propres de reproduction, une des conditions de base du principe de vie chez les êtres vivants. Le fait de manquer de cette condition essentielle de la Vie, c'est-à-dire la reproduction caractéristique des êtres vivants, en fait des organismes externes à la Vie, et en même temps laisse envisager leur finalité destructive pour la vie. Les virus sont des agents pathogènes qui causent non seulement la maladie, mais aussi la mort. Tout principe qui détruit le principe de vie, à l'exemple du principe du pouvoir, tel qu'exprimé dans la question de la langue « nationale » ou « officielle » ou encore des langues de pouvoir qui se comprennent au détriment des langues « locales » ou « maternelles », participe du même principe anti-vie que les virus; dans ce sens, un tel principe rentre dans les termes du principe de la maladie, d'un point de vue épistémique. Dans ce sens, également, l'idéologie, par laquelle fonctionne le pouvoir, ainsi que son principe définitoire de « non-congruence » au service d'intérêts particuliers à l'encontre de la réalité, c'est-à-dire au détriment de l'intérêt collectif, à l'exemple du système bancaire, participe de la logique du

virus contre la Vie. Tous deux, le virus et l'idéologie, en tant qu'expressions du principe de la maladie, sont antinomiques au principe de la Vie sur la base de leur fonctionnement parasitique, autrement dit, au détriment des organismes biologiques ou collectifs à partir desquels ils assurent leur survie et leur pérennité. Dans ce sens, ils ne peuvent être inscrits dans le principe de la Vie, ni dans celui de *maternité*, étant en antinomie avec les propres mécanismes qui permettent de définir la Vie, tout autant qu'ils ne sauraient être associés à tout principe à l'origine de la Vie, notamment à celui de la Transcendance. Le plurilinguisme littéraire s'inscrit en antinomie au principe de la maladie ou, de façon analogique, au fonctionnement parasitique du virus, à travers son infirmation de la logique parasitique, car idéologique, du principe de la langue « unique », « nationale » ou « officielle ».

Par l'art, également, comme l'indique l'étude de Tina Mamatsashvili, « La Symbolique du Jaune : le temps délimité et la vie précaire » (2008), la Vie se crée les conditions physiques de son état, ou de son maintien et de sa pérennité, à l'exemple des chants des oiseaux, des couleurs des fleurs, ou de la « beauté » physique, lesquels favorisent le mécanisme de la reproduction chez les êtres vivants, illustrant en cela le *Principe de maternité*. De telles conditions traduisent aussi des étapes du principe de la Vie, à l'exemple de la couleur jaune étudiée dans l'article, dans ses représentations littéraires en Europe. La littérature, à cet effet, ne saurait être un pur « jeu », ou de l'art pour l'art, comme cela a été formulé par exemple. Il en est de même de la question de la langue dans l'expression littéraire, qui ne saurait y être l'illustration autoréférentielle de l'exclusivité d'une langue « nationale », mais plutôt une partie intégrante de la pluralité linguistique propre au principe de la Vie et à l'expérience que l'être humain en a ou peut en avoir, c'est-à-dire en tant que partie intégrante des mécanismes de pérennisation de la Vie, telle que vise à la « restituer » au niveau symbolique, le principe du plurilinguisme littéraire.

De même, par l'art, comme l'indique l'étude de Christofi Christakis, « L'art de mettre en scène la vie et le temps chez Samuel Beckett (Texte et peintures) » (2008), le principe de la Vie s'auto-représente en tant que mécanisme d'auto-conservation (à l'exemple de la mémoire étudiée dans l'article de C. Christakis, mais aussi l'auto-évaluation méliorative) et d'auto-correction (la critique du réel environnant), du point de vue symbolique. Ici, le principe du symbolisme devient un mode d'expression du principe de la Vie en tant

que mécanisme de son maintien et de sa pérennisation. Il en est ainsi de la pratique littéraire et, au sein de cette pratique littéraire, de la problématique de la langue telle qu'exprimée par le fait plurilinguistique. Le fait de la langue est pluriel dans sa qualité d'expression de la pluralité constitutive des mécanismes d'adaptation de la Vie à la variété de son environnement physique, la capacité illimitée d'apprentissage des langues, ne serait-ce qu'au niveau des êtres humains, étant un exemple de cette caractéristique du principe de la Vie.

Pour la psychanalyse, il s'agit de poser le principe de la Vie comme objet d'appréhension scientifique au niveau de sa dimension non-visible, ou psychique, chez l'être humain, et d'en constituer une « science de la nature ». Pour Marie-Laure Binzoni par exemple, dans son étude, « L'originaire en psychanalyse » (2008), il s'agit d'une position contradictoire dans la mesure où le principe de l'origine de la vie que vise ainsi – et également – à saisir et à décrire la « psychologie scientifique », échappe à la dimension « visible » de l'être humain. Il s'agit également d'une position contradictoire dans la mesure où elle prend pour point de référence dans l'appréhension de cet « objet » qui lui échappe de manière intrinsèque ou épistémique, le fait mythique ou le récit mythologique qui, en soi, constitue un processus de symbolisation de la réalité par l'être humain. Le principe de la Vie, ou dans son principe d'explicitation, le *Principe de maternité*, qui excède l'expérience du vivant, qu'il s'agisse de l'être humain ou des êtres vivants dans leur ensemble, s'inscrit dans une dimension dont les termes restent pour une grande part dans ceux de la transcendance. Il en va ainsi de l'aporie que constitue le principe du « contrôle » de la vie ou de la réalité tel qu'envisagé par le principe du pouvoir, comme en témoigne le principe de la langue « unique » ou de la langue « nationale » que le fait plurilinguistique infirme dans le cadre de l'écriture littéraire.

Pour Dominique Lecourt, pour sa part, dans son étude, « La technique et la vie » (2008), la notion de progrès est liée à une erreur de jugement sur le rapport entre la technique et la science, dans les sociétés européennes ou « occidentales », puis d'une erreur sur le rapport intrinsèque entre la technique et la Vie au-delà et en marge de la « science ». Il en est de même de la relation entre ces « erreurs de jugement » appuyées par la réflexion philosophique de la « modernité » en Europe, et le principe du progrès associé à une conception de la vie où la technique est dérivée des applications des connaissances scientifiques « préalablement établies ». Il en va ainsi également de la

question éthique posée par l'application de la biotechnologie, à la fin du XX^e siècle, au principe de la Vie. Il s'agit, pour l'auteur de l'article, de démontrer que la science comme recherche ne saurait être le référent de la technique qui, elle, préexiste à l'organisation sociale ou politique des êtres vivants, car liée au principe même de la vie et de ses mécanismes d'adaptation aux conditions de l'environnement, autrement dit, de son maintien. Il s'agit, également, pour l'auteur de l'article, de susciter une réflexion philosophique « anthropologique » sur la pertinence de la science dans les questions touchant à la Vie, devant les risques d'autodestruction de l'espèce humaine par les conditions du progrès, à l'image des manipulations génétiques, en biotechnologie, dans le domaine de la reproduction ou dans celui de l'alimentation, deux domaines foncièrement associés à la vie. Le principe du progrès, qui présuppose l'inachèvement de la nature, et, partant, du principe de la Vie, problématise un tel principe de la Vie, dans ses tentatives d'en altérer les modalités, comme l'indique la notion du « développement » associée aux différentes formes de progrès, technologiques, scientifiques, etc., ou comme l'indique le principe du malthusianisme et son contrôle de la reproduction des êtres humains, au même titre que la « rationalisation » des langues locales envisagée par le principe de la langue « nationale », au nom du progrès social, politique et économique. Le *Principe de maternité* se trouve donc au cœur de cette problématisation du principe de la Vie par le principe du progrès, tout autant que ses principes corrélatifs, qu'il s'agisse du principe ontologique, du principe maternel, du principe féminin, du principe sexuel, du principe du désir, du principe du corps ou du principe de l'écriture, dans leur rapport épistémique au principe de la langue. Il s'agit cependant d'indiquer, du point de vue épistémique, la prévalence du *Principe de maternité*, car lié au principe de la Vie, par rapport au principe du progrès, et, partant, sa capacité également épistémique, mais aussi heuristique et herméneutique, d'infirmer le principe du progrès. C'est dans cette capacité épistémique que la question du plurilinguisme littéraire, parce qu'intégrée au *Principe de maternité*, s'inscrit dans l'infirmerie du principe du progrès. Le colonialisme et son principe, également, de « rationalisation » des langues « locales » ou « maternelles » au profit de la langue du pouvoir, c'est-à-dire de la langue coloniale, se comprend, dans l'exemple du colonialisme européen, à partir du principe du progrès.

Le principe de la mort, enfin, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-Yves Heurtebise, « Vie et temps : dialectiques de l'ordre et du désordre » (2008), et par lequel se conçoit l'achèvement du principe de la Vie, constitue une aporie, au même titre que le principe de l'origine de la vie que vise à définir la science. Si, par le principe de la mort, se conçoit un terme au principe de la Vie, il s'agirait d'accepter le principe de l'origine de la vie comme « début » de ce principe de la Vie. L'impossibilité pour l'être humain d'appréhender les « origines » de la vie participe de la même logique de l'impossibilité, pour l'être humain, d'en concevoir l'achèvement, que traduirait dès lors le principe de la mort. En soit, la mort constitue un principe qui échappe à l'entendement de l'être humain, en même temps qu'il s'agit d'un principe que le principe de la Vie excède, et qui, dans ce sens, ne saurait servir de cadre de conception d'une « frontière » de la vie. En tant que principe, la mort est un aspect de la réalité visible, mais qui ne saurait rendre compte de l'aspect non-visible de la réalité comme le sont les principes de l'« âme » ou de l'« esprit » qui servent à concevoir le « vivant » dans les êtres vivants, du règne animal ou du règne végétal. Si la saisie du « vivant » excède l'appréhension de l'être humain, ainsi en est-il de la « mort », ou de son incidence sur le « vivant ». En tant que catégorie épistémique, et, partant, heuristique et herméneutique, le principe de la mort permet cependant de saisir ceux des principes antinomiques à la Vie ou au principe de la Vie, comme le principe du pouvoir. C'est en cela qu'il est infirmé par le *Principe de maternité*. C'est dans ce sens épistémique, également, c'est-à-dire antinomique au principe de la Vie, que se comprend le principe du pouvoir et sa pratique de la violence, autrement dit, le rapport du principe du pouvoir au principe de la mort. L'article de J.-Y. Heurtebise (2008) évoque ainsi la relation épistémique entre le pouvoir et son principe de contrôle ou de violence au nom de l'ordre et du progrès, c'est-à-dire en tant que principe antinomique à la Vie. Il en va de même, ici aussi, du principe de la langue « nationale » qui « tue » les langues « locales » ou « maternelles » de l'individu au nom du pouvoir et du progrès, ou de l'« unité nationale », par exemple, comme facteur de « puissance », et qui, en cela, participe des termes du principe de la mort. Dans l'infirmité du principe de la langue « unique », le plurilinguisme littéraire infirme le principe de la mort qui informe celui de la langue « unique ».

2.5. LE PRINCIPE ONTOLOGIQUE

Dans le principe ontologique, on identifiera respectivement le principe de l'humain, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-Yves Goffi, « La dignité de l'homme et la bioéthique » (2004) ; le principe du « monde animal », au cœur, par exemple, de l'étude d'Hubert Vincent, « Les animaux : comment, et qu'est-ce qu'en bien parler ? » (2004) ; le principe de la mécanisation animale, au cœur, par exemple, de l'étude de Catherine Larrère et Raphaël Larrère, « Actualité de l'animal-machine » (2004) ; le principe de la santé, au cœur, par exemple, de l'étude de Gérard Wormser, « Normes et enjeux de la représentation du vivant » (2004) ; le principe médical, au cœur, par exemple, de l'étude de Kira Hoareau, « La notion d'erreur médicale en droit russe » (2004) ; le principe psychique, au cœur, par exemple, de l'étude de Marc Jeannerod, « Neurosciences et psychiatrie. Attirance ou répulsion ? » (2004) ; le principe de la mémoire, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-Claude Dupont, « Neurosciences et mémoire » (2004) ; le principe de la pensée, au cœur, par exemple, de l'étude de Brigitte Chamak, « Sciences cognitives et modèles de la pensée » (2004) ; le principe de l'identité, au cœur, par exemple, de l'étude d'Hélène Oppenheim-Gluckman, « Trouble de la pensée et identité » (2004) ; le principe de la socialisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Raphaël Rappaport, « Une problématique médicale simple en apparence : l'enfant trop petit » (2004) ; le principe de la sollicitude, au cœur, par exemple, de l'étude de Jacqueline Lagrée, « Le proche ou le tiers médiateur » (2004) ; le principe de la socialité, au cœur, par exemple, de l'étude de Benjamin Kilborne, « L'apparence et l'identité » (2004) ; le principe biologiste, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean Gayon, « De la biologie comme science historique » (2004) ; le principe herméneutique, au cœur, par exemple, de l'étude de François Duchesneau, « L'organisation du vivant : émergence ou survenance ? » (2004) ; et le principe de l'écriture, au cœur, par exemple, de l'étude d'Anaïs Frantz, « *Tombeau d'Akhnaton* : une pudeur impressionnante » (2008).

Si le principe ontologique permet de définir la réalité dans son rapport à l'être humain, c'est-à-dire l'environnement physique ou non-physique de ce dernier, c'est un principe qui invoque dans son intelligibilité la relation épistémique entre le principe de la Vie et le *Principe de maternité*. C'est en effet dans la corrélation entre le principe

de la Vie et le principe ontologique que le fait plurilinguistique, dans l'écriture littéraire, participe des termes du *Principe de maternité*.

Dans sa relation épistémique à l'expression du rapport de l'individu à son environnement physique ou non-physique, le principe de l'écriture, pour ne prendre ici que ce seul cas, est en étroite corrélation avec le *Principe de maternité*, et, en cela, participe des conditions d'ensemble de maintien ou de pérennisation de la Vie. Le principe de l'écriture, dont les conditions d'application ou d'association à la vie restent du domaine du symbolisme, ne saurait se comprendre cependant sans sa corrélation intrinsèque au principe ontologique par lequel l'individu, dans le règne animal, ou chez les êtres humains, traduit son rapport à la réalité, c'est-à-dire à son environnement physique ou non-physique. Si les conditions d'application du principe de l'écriture à la vie demeurent également du domaine transcendantal comme le principe de la Vie lui-même, il ne saurait être astreint à l'expression de principes antinomiques au principe de la Vie comme le principe idéologique, le principe politique ou le principe du pouvoir. C'est à ce titre qu'il participe du principe de la Vie, et, partant, du *Principe de maternité*. C'est à travers cette corrélation fondamentale de l'écriture au principe de la Vie, que l'écriture peut servir de modalité d'expression de la prévalence du fait féminin dans la question de la vie, tant dans la forme de l'expression que dans le contenu de l'expression, comme le propose Anaïs Frantz (2008) à partir de son étude du roman de Mireille Calle-Gruber, *Le Tombeau d'Akhenaton*. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est à travers le rappel de la pluralité et de la diversité constitutives du principe de la langue, tel qu'en donne l'exemple le principe de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, à l'image de la diversité et de la pluralité constitutives du principe de la Vie, que le plurilinguisme littéraire participe du principe de l'écriture.

2.6. LE PRINCIPE DE LA LANGUE

Dans le principe de la langue, qui fonde le fait plurilinguistique dans le texte littéraire, on identifiera le principe matriciel, au cœur, par exemple, de l'étude d'Anaïs Frantz, « La pudeur et « la question de la femme », Nietzsche dans le texte » (2011), le principe de polysémie, au cœur, par exemple, de l'étude de Mireille Calle-Gruber, « Il faut que ça cloche, ou Comment ne pas nommer. Liminaire » (2011), le principe téléologique, au cœur, par exemple, de l'étude de Souad Kherbi, « De la

retraite au ravissement : *elles* à la question, *elle* pour question » (2011), et le principe d'opacité, au cœur, par exemple, de l'étude de Daniela Carpisassi, « Sur le bout de la langue qui fourche : l'ironie « féminine » et l'art du conflit dans « Schiave » de Clelia Pellicano » (2011).

Par le *Principe de maternité*, qui présuppose la nécessité de maintien de la vie, le principe de la langue, en tant que principe naturel indépendant de la volonté de l'être humain, ou des êtres vivants en général, et contribuant au processus de communication permettant le maintien de la vie, participe des fondements de la vie, autrement dit, du principe de la Vie. En tant que tel, il ne saurait être assujéti à tout principe contraire à la Vie, de manière fondamentale, comme le principe politique ou le principe idéologique. Si la langue constitue également le « matériau » de base du fait littéraire – tant pour les mots utilisés que pour la finalité de communication assignée au fait littéraire – ce dernier s'inscrit dans le principe de la Vie et dans sa relation épistémique au *Principe de maternité*. Il ne saurait donc participer, lui non plus, de tout principe contraire au maintien de la vie. Le fait plurilinguistique opposé souvent aux démarches politiques ou idéologiques d'uniformisation de la diversité intrinsèque constitutive du principe de la langue, vise à rappeler la nécessité du maintien de la vie, comme en témoigne la propre diversité linguistique qui accompagne la diversité des cultures et que le texte littéraire traduit autant dans la « textualisation » des langues dans la matière textuelle, que dans leur thématization. La diversité des langues comme celle des cultures, ou encore le principe de la langue, constituent des aspects du principe de la Vie, et en cela, échappent à la volonté des êtres humains.

2.7. LE PRINCIPE DE LA RÉALITÉ

Dans le principe de la réalité, qui est un fait de représentation, on identifiera le principe du discours, au cœur, par exemple, de l'étude de Monique Sarfati-Arnaud, « Le discours testimonial et le je(u) de l'autre » (1990), le principe idéologique, au cœur, par exemple, de l'étude de Patrick Cabanel, « František Palacký, Ernest Denis, Thomas Garrigue Masaryk : le protestantisme dans le récit historique et dans l'idée nationale tchèques au XIX^e siècle » (2004), le principe politique, au cœur, par exemple, de l'étude de Frédéric Beaumont, « De la difficulté de se définir ethniquement : Hutsules, Ruthènes et Ukrainiens de Bucovine du sud au cœur d'une question identitaire », (2004), et le

principe religieux, au cœur, par exemple, de l'étude de Michèle Bouix, « Les protestants du Sud-Ouest et la fondation de New Bordeaux » (2004).

Pour l'être humain, la réalité ne peut se saisir qu'à travers ses représentations, d'où le potentiel de sa problématisation par le fait idéologique ou politique, au détriment de sa fonction première, en tant que principe, de participation au principe de la Vie, c'est-à-dire au maintien ou à la perpétuation de la vie. C'est dans ce rapport intrinsèque au principe de la Vie qu'il participe du *Principe de maternité*, du point de vue épistémique, et c'est au niveau de sa représentation symbolique que se définit son rapport épistémique au plurilinguisme littéraire.

2.8. LE PRINCIPE AGRAIRE

Dans le principe agraire, on identifiera le principe de la subsistance, au cœur, par exemple, de l'étude d'Annie Curien, « Les inventions du paysage chez Shi Tiesheng » (1999), le principe de la « Nature », au cœur, par exemple, de l'étude de Françoise Chenet-Faugeras, « L'art du paysage dans *Récits d'une vie fugitive* de Chen Fou (*Mémoires d'un lettré pauvre*) » (1999), le principe du « monde », au cœur, par exemple, de l'étude de Yinde Zhang, « Jardin et paysage dans la littérature chinoise traditionnelle » (1999), le principe de l'« au-delà », au cœur, par exemple, de l'étude de Georges Voisset, « La tradition narrative malaise : cinq hypothèses contre le paysage » (1999), et le principe du « divin », au cœur, par exemple, de l'étude de Pascale Montupet, « Célébration du Mont Fuji par Hokusai, Edmond de Goncourt, Michel Butor » (1999).

Le principe agraire, ou le rapport existentiel de l'être humain à la terre, ou, par extension, à la Nature, est un principe foncier de la vie, comme l'est le rapport existentiel des autres êtres vivants à la terre. C'est dans ces termes que le principe agraire est intimement associé au principe de la Vie, et c'est en tant que tel, également, qu'il participe du *Principe de maternité*. Le plurilinguisme littéraire, par le biais du principe téléologique par lequel se définit le principe de la langue, son principe fondateur, participe également du principe agraire.

2.9. LE PRINCIPE GRÉGAIRE

Dans le principe grégaire, on identifiera les principes de la guerre, de la victoire, de l'hégémonie, du sacrifice, de l'État, de la société, de la bureaucratie, de la nation et de la classe sociale.

Le principe grégaire, fondé sur le principe de l'agressivité ou de la domination comme mode d'existence, c'est-à-dire sur le principe de la mort, ne saurait participer du principe de la Vie, et, de ce fait, du *Principe de maternité*. Si le principe grégaire, dans le contexte des théories du contrôle social ou de l'hégémonie politique ou idéologique, a pu fonder le « droit » de la prévalence de langues « nationales » sur les langues « locales » ou « maternelles », et si le fait littéraire a pu être assujéti à ce principe hégémonique, c'est au nom de l'infirmité du principe grégaire, à travers celle du principe hégémonique, que se comprend la pertinence épistémique du plurilinguisme littéraire. Du point de vue épistémique, dès lors, le principe grégaire constitue une antinomie au *Principe de maternité*, et, en cela, au principe de la Vie. Si, dans les justifications du principe grégaire, il a pu être évoqué la « loi de la jungle » comme déterminant de la Vie, c'est-à-dire par référence au principe de prédation associé à l'animal sauvage, ce principe de prédation ne saurait constituer l'essence de l'être animal, dans la mesure où ce dernier participe, par essence, du *Principe de maternité*. Il en est ainsi, par ailleurs, du principe du « darwinisme », qui ne saurait définir le comportement humain, animal ou végétal, c'est-à-dire le principe de la Vie, ou encore du principe économiste, fondé également sur le principe grégaire, à l'image de ses applications dans le système colonial européen, dans la Traite négrière, dans le système commercial ou dans le système monétaire. C'est par le principe grégaire que se définit le principe militaire et que ce dernier demeure antinomique au principe de la Vie, c'est-à-dire au *Principe de maternité*. C'est par le principe grégaire que se définit également le principe idéologique, au même titre que le principe politique par lequel se comprend par exemple le principe de la « langue nationale » ou celui de l'État ou encore le principe de la guerre, et c'est par le principe grégaire que se définit le principe religieux.

Dans le cas du principe de la guerre, il s'agit d'un principe qui informe le principe grégaire et qui est fondé sur la légitimation de la violence, comme l'a observé Alexandra De Hoop Sheffer (2005) dans l'historiographie des guerres du XX^e siècle en Europe. Pour le fait plurilinguistique, dans l'écriture littéraire, le principe de la guerre explique la primauté « stratégique » associée à la langue « nationale », « principale », ou de pouvoir, ou encore « coloniale », comme dans le

contexte du colonialisme européen, et contre laquelle se comprend le principe de l'hétérogénéisation linguistique, ou du plurilinguisme, dans l'écriture.

Dans le cas du principe de la victoire, il s'agit d'un principe qui fonde les discours de justification du principe de la guerre ou du principe grégaire lui-même, à l'exemple du nazisme étudié par Johann Chapoutot (2005). Pour le plurilinguisme littéraire, où le principe de la victoire sert de fondement à l'obligation faite à l'écriture d'adopter la langue du « vainqueur », ou du pouvoir, il s'agit d'apposer la résistance ontologique, exprimée par l'hétérogénéisation linguistique, à ce principe de la victoire.

Dans le cas du principe de l'hégémonie, il s'agit d'un principe qui repose sur la nécessité du contrôle social présenté comme condition de survie, et qui, en cela, participe du principe grégaire au cœur du principe de la guerre, tel que l'évoque Céline Acker (2005) dans la réflexion philosophique. Pour le plurilinguisme littéraire, le principe de l'hégémonie est la pierre angulaire de l'intelligibilité du processus d'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, le principe de la langue « unique » inscrit dans celui du pouvoir, ou, ici, dans celui de l'hégémonie, étant antinomique au principe de l'écriture, c'est-à-dire à l'inscription de ce dernier dans les termes du principe de la Vie.

Dans le cas du principe du sacrifice, au cœur de l'étude de Servanne Jolivet, « L'épreuve de guerre dans la pensée de Heidegger » (2005), il s'agit d'un principe qui fonde la notion de lutte et de dépassement de soi à partir de laquelle se définit le principe grégaire au nom de la vie, mais qui, en cela, et en tant qu'aporie, ne saurait participer du principe de la Vie qui excède la volonté de l'être vivant. Pour le plurilinguisme littéraire, l'infirmité du principe du sacrifice est au cœur du processus d'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, où il s'agit notamment d'infirmer le principe du pouvoir qui demande le sacrifice des langues « maternelles » ou « locales » au profit de la langue « nationale » ou du pouvoir.

Dans le cas du principe de l'État, au cœur de l'étude de Sébastien Loisel, « Mécanismes guerriers et fondation de l'État dans la pensée politique de Thomas Hobbes » (2005), il s'agit d'un principe fondé sur le principe hégémonique du pouvoir au nom de l'intégrité humaine, et qui, en tant qu'aporie, est fondé sur le principe de la mort des particularités individuelles ou collectives au nom de l'uniformité politique ; d'où son intégration aux termes épistémiques du principe

grégaire. Au même titre que son infirmation du principe du pouvoir, le plurilinguisme littéraire, par le biais de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, infirme le principe de l'État qui informe celui de la langue « unique » ou de la langue du pouvoir.

Dans le cas du principe de la société, au cœur de l'étude d'Aurélien Berlan, « Structures sociales et mécanismes guerriers : la guerre dans la sociologie weberienne » (2005), il s'agit d'un principe qui vise à définir les groupes humains au nom de spécifications scientifiques en vue de leur contrôle, participant, en cela, du principe grégaire. Il s'agit d'un principe qui ne saurait participer du principe de la Vie, pour sa volonté de circonscrire les conditions de la vie, lesquelles échappent à la volonté humaine. Le principe du plurilinguisme littéraire, qui inscrit la question de la langue dans des termes « externes » à ceux du principe du pouvoir, participe de la même logique par laquelle le principe de la société s'infirmes devant le principe de la Vie ou celui de *maternité*.

Dans le cas du principe de la bureaucratie, au cœur de l'étude de Christophe Premat, « La mise à nu des mécanismes guerriers ou la statocratie » (2005), il s'agit d'un principe qui ne se conçoit qu'à partir de celui de l'État ou de la société, et qui, en tant que principe grégaire, participe du principe du pouvoir antinomique au principe de la Vie. À l'image de son infirmation du principe du pouvoir ou du principe de l'État, le plurilinguisme littéraire, par le biais de l'hétérogénéisation des langues dans l'écriture, infirme le principe de la bureaucratie qui se conçoit à partir du principe de l'État et qui constitue le mécanisme d'institutionnalisation du principe de la langue « unique » ou de la langue du pouvoir.

Dans le cas du principe de la nation, au cœur de l'étude de Gauthier Autin, « Gabriel Tarde ou les ressorts psychologiques de la guerre » (2005), il s'agit d'un principe qui vise à définir l'existence humaine à partir de catégories discursives inscrites dans le principe idéologique, et qui, en tant que tel, participe du principe grégaire et demeure antinomique au principe de la Vie. Le principe de la nation a pu servir de base ou de justification au principe de l'État et au principe du pouvoir, à l'encontre du principe naturel de la culture qui, comme la vie, échappe à la volonté des êtres humains ou des êtres vivants. La culture, antinomique au principe idéologique qui vise à la remplacer, constitue un mécanisme intrinsèque et transcendant de maintien de la vie pour les êtres vivants. Le principe du plurilinguisme littéraire, qui infirme les contextes d'imposition de langues de pouvoir comme ceux

que fonde le principe de la nation, infirme également le principe de la nation lui-même.

Dans le cas du principe de la classe sociale, au cœur de l'étude de Jean-Christophe Angaut, « Marx, Bakounine et la guerre franco-allemande » (2005), il s'agit d'un principe qui, à travers ses définitions diverses, intègre la distinction discursive entre les êtres humains à partir du principe économique, religieux, politique ou idéologique qui fonde le principe de la société ou celui de la nation, et qui, en tant que principe grégaire, est déterminé par la conception inégalitaire des êtres humains. Dans la mesure où des principes comme celui de l'argent ou celui de la religion, constituent la base d'un tel principe, ils constituent à leur tour, et au même titre que le principe de la classe et le principe grégaire qui les subsume, des principes antinomiques à la Vie, et ne sauraient, en tant que tels, rendre compte de l'existence des êtres humains. Le principe de la classe sociale ou de la stratification des individus dans les groupes humains au nom de principes discursifs ou contingents comme le fait politique, idéologique ou économique, repose sur la primauté accordée à l'élite chargée d'exercer le pouvoir à l'encontre de l'ensemble des autres individus de ces groupes. Si le principe de l'écriture a souvent été associé à cette élite, qui participe dès lors du principe du pouvoir, c'est par le biais de l'hétérogénéisation linguistique, c'est-à-dire de la réinscription des particularités linguistiques de l'ensemble des individus des groupes humains dans le principe de l'écriture, que le plurilinguisme infirme autant le principe de la classe sociale que celui du pouvoir.

2.10. LE PRINCIPE AFFECTIF

Dans le principe affectif, on identifiera respectivement le principe de l'amour, au cœur, par exemple, de l'introduction de Denis de Rougemont à son ouvrage, *Les Mythes de l'amour* (1961) ; le principe de l'érotisme, au cœur, par exemple, de l'étude d'Emmanuelle Sauvage, « Sade et l'exotisme africain : images de Noirs » (2006) ; le principe de la jalousie, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-Marc Moura, « L'imagologie littéraire : tendances actuelles » (1999) ; le principe de la compétition, au cœur, par exemple, de l'étude de Monique Moser-Verrey, « La tragédie de la conquête du Mexique selon Louis d'Ussieux » (2006) ; le principe de l'envie, au cœur, par exemple, de l'étude de Camille Dumoulié, « Littérature, philosophie et

psychanalyse » (1999) ; le principe de l'affection, au cœur, par exemple, de l'étude d'Edgar Morin, « 3. Nos frères inférieurs » (1973) ; le principe du désintéressement, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-François Chiantaretto, « Témoigner : montrer l'irréparable. À propos de Claude Lanzmann et Primo Levi » (2002) ; le principe du doute, au cœur, par exemple, de l'étude de Peggy Davis, « La quête de primitivisme ou le doute envers la civilisation : l'illustration visuelle dans *Les Incas* de Marmontel (1777) et *Atala* de Chateaubriand (1801) » (2006) ; le principe du fantasme, au cœur, par exemple, de l'étude d'Annie Champagne, « La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : portrait de l'indigène chez Anne-Louis Girodet (1767-1824) » (2006) ; le principe de l'exotisme, au cœur, par exemple, de l'étude de Philippe Despoix et Stéphane Roy, « Patagons et Polynésiens. Premières estampes du Pacifique : un nouveau régime de l'image imprimée » (2006) ; le principe de la foi, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « Autour des « Missions chrétiennes » (1992a) ; le principe de la passion, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « Introduction générale : Les Maîtres de la Parole et la scène de l'écriture » (1992b) ; le principe de la haine, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « I. Préalables méthodologiques. 1. Un débat illimité autour des langues » (1992c) ; le principe de l'amitié, au cœur, par exemple, de l'étude de Simon Battestini, « Chapitre 6. Paroles. De la parole proférée à l'écriture de la pensée » (1997a) ; le principe de l'intérêt, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « I. Préalables méthodologiques. 3. Effacer la *mémoire du temps* » (1992d) ; le principe de la filiation, au cœur, par exemple, de l'étude de Cécile Canut, « Langues et filiation en Afrique » (2002) ; le principe de la certitude, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « I. Préalables méthodologiques. 2. Les conflits de la faute et l'épreuve de l'erreur » (1992e) ; le principe de l'incertitude, au cœur, par exemple, de l'étude de Simon Battestini, « Chapitre 1. Parole visible, pensée saisie » (1997b) ; le principe de la conviction, au cœur, par exemple, de l'étude de Pius Ngandu Nkashama, « IV. Après les indépendances politiques. 1. La conscience de l'*acte littéraire* » (1992f) ; et le principe de la confiance, au cœur, par exemple, de l'étude d'Élie Goldschmidt, « Migrants congolais en route vers l'Europe » (2002).

Par le principe affectif, le principe de la Vie parachève son rapport intrinsèque au maintien ou à la pérennisation de la vie. Pour les êtres

vivants du règne animal, comme les êtres humains, c'est par le principe affectif que se comprennent le principe maternel, le principe du désir, le principe sexuel ou le principe de la socialisation. En tant que principe associé fondamentalement au principe de la vie, il participe intimement du *Principe de maternité*, en même temps qu'il infirme tout principe antinomique au principe de la Vie. Les principes qui empruntent les termes du principe affectif mais restent assujettis à des principes antinomiques à celui de la Vie comme le principe grégaire ou celui du pouvoir, ne sauraient participer du principe affectif, et, partant, au principe de la Vie. C'est en cela également qu'ils ne sauraient participer du *Principe de maternité*. Les principes de la foi, de l'érotisme ou de la compétition, à l'exemple des principes de la haine et de l'envie ou de la jalousie, aux côtés d'autres principes corrélatifs au principe affectif, ne sauraient participer du principe affectif, demeurant ainsi antinomiques au principe de la Vie. Le fait plurilinguistique qui, du point de vue épistémique, infirme le principe grégaire ou le principe du pouvoir, infirme également ceux de ces principes associés au principe affectif mais déterminés par le principe grégaire ou par le principe du pouvoir.

2.11. LE PRINCIPE DE LA CULTURE

Dans le principe de la culture, on identifiera le principe didactique, le principe éthique, le principe esthétique, le principe métaphysique, le principe matrimonial, le principe du rituel, le principe du tabou et le principe du savoir.

Le principe de la culture est un mécanisme du principe de la Vie, qui est son mode de constitution et de fonctionnement, à l'exemple du principe de la langue qui lui est concomitant, relevant du domaine de la transcendance comme le principe de la Vie lui-même. C'est à ce titre qu'il participe intimement du *Principe de maternité*. Si le principe de la culture est en étroite corrélation avec le principe du pouvoir qui en fait usage dans les perspectives de l'hégémonie, autrement dit, qui en fait la substitution par le biais du principe de l'idéologie pour ses visées de contrôle du groupe humain, dans le cas des êtres humains, c'est un principe qui ne saurait être astreint au principe de la mort qui détermine le principe du pouvoir, et qui, en cela, est antinomique au principe de la Vie. Pour la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la culture constitue le premier mode d'appréhension du principe de la langue qui définit l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression

littéraire, en rappel de la pluralité constitutive du principe de la langue dans son rapport épistémique au principe de la Vie. C'est à ce titre que le plurilinguisme littéraire participe intimement du principe de la Vie par le biais également du principe de la culture, et ce, à l'encontre du principe du pouvoir ou de l'hégémonie. Pour la spécification des termes des principes corrélatifs du principe de la culture en tant que mécanisme de perpétuation de la vie pour les êtres vivants du règne animal, à l'exemple des êtres humains, il semble évident d'en suivre les expressions à travers le point de vue féminin au cœur, lui-même, du principe féminin qui constitue la base du principe de la Vie, et de le faire à partir des études évoquées ci-après, qui reprennent notamment les perspectives féminines de la réalité sociale dans les cultures européennes de la Renaissance, en marge et à l'encontre, parfois, du discours « masculin » propre aux discours de pouvoir qui déterminaient la vie ou l'histoire de ces cultures européennes de la « modernité » naissante.

Dans le principe didactique, au cœur, par exemple de l'étude de Colette H. Winn, « La »dignitàs mulieris» dans la littérature didactique féminine (du XV^e au XVII^e siècle). Les enjeux idéologiques d'une appropriation » (1994), c'est la nécessité pour l'individu d'acquérir les connaissances devant lui permettre de vivre dans ses environnements physique et non-physique, qui justifie l'existence des propres mécanismes « naturels » lui permettant l'acquisition de telles connaissances. Le principe de l'« école », défini non pas au sens idéologisé observable désormais dans les espaces « occidentaux », c'est-à-dire tel que fondé sur le principe de l'acquisition sectorielle de connaissances pour les besoins du système économique, parfois au détriment de l'individu et de son insertion dans son environnement physique, mais dans son rapport intrinsèque au principe de la Vie, s'explique dans ce sens. Dans le système colonial, le principe de l'acculturation évoqué pour l'individu colonisé, par exemple, permet de saisir la différence entre la version idéologisée du principe de l'école telle qu'elle a été proposée et imposée par le système colonial puis reprise dans les systèmes éducatifs officiels des espaces post-coloniaux, et le principe de l'école dans son adéquation intrinsèque au principe de la Vie par le biais du principe de la culture. Dans la question du plurilinguisme littéraire, se pose la propre question de l'incidence du principe idéologisé de l'école sur la problématique de la langue, où la langue de l'écriture ressortit souvent du principe du pouvoir, dont participe le principe idéologisé de l'école, et où l'hétérogénéisation linguistique dans

l'écriture renvoie plutôt aux langues non-apprises à l'« école » du principe du pouvoir, et qui sont appelées à ce titre, des langues « orales », ou « maternelles » ou encore « locales ». Si ces langues « non-apprises » à l'« école » du principe du pouvoir proviennent des cultures « maternelles », c'est en cette qualité, qui les inscrit dans le principe de la culture inhérente au principe de la Vie, qu'elles permettent d'infirmer le principe idéologisé de l'école à travers l'infirmité de la langue « unique » du principe du pouvoir.

Le principe éthique, au cœur, par exemple de l'étude de Martine Debaisieux, « Subtilitez féminines » : l'art de la contradiction dans l'œuvre d'Hélisienne de Crenne » (1994), rassemble les conditions morales permettant l'organisation du groupe humain pour son intégrité et celle de l'individu, dans les termes du principe de la Vie, c'est-à-dire du maintien et de la perpétuation de la Vie, dans les conditions déterminées de l'environnement physique et non-physique de l'individu et de son groupe. La prévalence de principes moraux non associés au principe de la Vie, mais déterminés par le principe du pouvoir, devient une antinomie au principe éthique. Il en est ainsi du principe religieux ou du principe idéologique définis par le principe grégaire et par le principe du pouvoir, et qui ne sauraient être, en tant que tels, des bases d'établissement du principe éthique. Dans ce sens, le principe du pouvoir, y compris ses principes corollaires, est antinomique au principe éthique. Si le fait colonial a pu fonder ainsi des principes moraux posés en modèles obligatoires, tant par le biais du fait politique que par le biais du fait religieux, ces principes restent antinomiques au principe de la Vie, car antinomiques au principe éthique en tant que mécanisme de perpétuation de la Vie. Dans la question du plurilinguisme littéraire, c'est la prévalence du principe du pouvoir ou du principe de la mort par lesquels se comprend le principe de la langue « unique », qui s'inscrit en antinomie au principe éthique. L'infirmité du principe de la langue « unique » par le biais des langues « maternelles » ou « locales » dans l'hétérogénéisation linguistique, infirme le principe du pouvoir et fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire au principe éthique.

Le principe esthétique, au cœur, par exemple de l'étude de Daniel L. Martin, « Les élégies de Louise Labé : le faix d'amour et le faix de l'écriture » (1994), rassemble les conditions d'expression et d'appréciation des conditions visibles ou sensorielles physiques du principe du Bien par lequel se définit le principe de la Vie et dont la

« Nature » exprime toutes les dimensions, qu'il s'agisse de la musique, des couleurs, des essences de parfum, à l'image de la lavande, des saveurs, ou des formes des êtres comme des objets de l'environnement physique. À ce titre, le principe esthétique ne saurait être astreint aux conditions du discours idéologique ou du principe du pouvoir qui en limite la pertinence à des expressions sectorielles posées, en tant que telles, sur le principe de l'exclusivité, comme en donne l'exemple le discours colonial dans sa conception du « beau ». Dans le plurilinguisme littéraire, l'expression de la « beauté » du principe de la Vie telle qu'elle s'étend à l'ensemble des langues en tant que manifestations du principe de la Vie, fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire au principe esthétique. Le principe de la langue « unique », qui est associé au principe de l'exclusivité d'une langue par rapport à une autre, et qui est fondé sur le principe grégaire ainsi que sur le principe du pouvoir au cœur du principe grégaire, constitue une antinomie au principe esthétique.

Le principe métaphysique, au cœur, par exemple de l'étude d'Hélène Trépanier, « L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château Intérieur* (1577) » (1994), rassemble les conditions d'expression de l'intuition de l'être humain sur les conditions transcendantales de son existence et sur celles du principe de la Vie par lequel se comprend cette existence. Le principe métaphysique inscrit dès lors le principe de la Vie dans son propre cadre épistémique. À ce titre, il ne saurait correspondre au cadre religieux auquel il est souvent associé, car celui-ci reste déterminé par le principe idéologique ou le principe du pouvoir, tout autant que par le principe grégaire, qui en font l'essence en tant qu'expression symbolique du rapport de l'être humain à son environnement, et non l'expression de la transcendance que vise à formuler le principe métaphysique. C'est dans ce sens que le principe religieux est infirmé par le principe métaphysique. Dans le plurilinguisme littéraire, le principe de la transcendance, qui fonde la pluralité intrinsèque des langues ou la pluralité inhérente au principe de la langue, justifie la nécessité de prendre en compte la validité de toutes les langues de l'expression du rapport de l'individu à ses environnements, comme le rappelle l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, en infirmation du principe de la langue « unique ». Si, dans ces conditions, l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire participe du principe métaphysique, c'est le principe du pouvoir, lequel sous-tend le principe de la langue « unique », qui

s'inscrit en antinomie au principe métaphysique, et qui, de ce fait, est infirmé par le principe métaphysique.

Le principe matrimonial, au cœur du principe maternel, et au cœur, par exemple, de l'étude de Marie-Florine Bruneau, « Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation (1599-1672) » (1994), rassemble les conditions d'établissement du principe maternel en tant que cadre de réalisation du principe de la Vie. C'est pour l'intégrité de l'individu issu de la conjonction des principes corrélatifs du principe de la reproduction que se comprend le principe matrimonial. À ce titre, le principe matrimonial ne saurait être astreint aux modalités de contrôle du groupe humain, c'est-à-dire au principe du pouvoir, comme peut l'être le principe du « mariage » qui demeure un « contrat » assujéti à des finalités autres que la perpétuation de la vie. C'est à ce titre également que le principe du « mariage », civil ou religieux, demeure antinomique au principe matrimonial, et, partant, au principe de la Vie. Dans l'histoire du colonialisme européen, le principe du « mariage » a pu être utilisé comme mode de négation du principe matrimonial tel que défini dans les termes contextualisés des traditions locales. De même, le principe du « mariage » a pu être défini dans les termes du principe religieux sans que soient spécifiés les propres termes idéologiques de ce principe religieux, c'est-à-dire dans son inadéquation à rendre compte, en tant que tel, d'un principe dont les termes excèdent le contrôle des individus tant de l'espèce humaine que du règne animal. Dans le plurilinguisme littéraire, le principe maternel qui sous-tend l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, ne se comprend qu'à travers le principe matrimonial qui lui-même sous-tend le principe du métissage des langues qui génère les « variantes » des langues inscrites en hétérogénéité au principe hégémonique de la langue « unique ». Dans ces conditions, c'est le principe du pouvoir, qui sous-tend le principe idéologique de la langue « unique », qui s'inscrit en antinomie au principe matrimonial.

Le principe du rituel, au cœur, par exemple de l'étude de François Cornilliat, « Pas de miracle : la Vierge et Marguerite dans l'Heptaméron » (1994), rassemble les conditions d'expression de la spécificité des mécanismes d'interaction entre les êtres vivants du règne animal comme du règne végétal et leurs environnements respectifs, conformément aux termes du principe de la Vie. Si le principe matrimonial suit des « rites » qui lui confèrent son importance au sein

du groupe humain ou dans le règne animal en général, si le principe de la nutrition suit également des rites, dans les mêmes termes que le principe matrimonial, il en est de même des expressions « artistiques » comme la danse ou les rites funéraires, ou encore les rites du principe de la reproduction, qui, ensemble, participent de la valeur symbolique que l'individu ou son groupe attache aux mécanismes de perpétuation de la vie pour en traduire la pérennité dans les termes de la culture ou de la « tradition ». Si la « tradition » comprend ainsi l'ensemble de ces rites que le groupe peut transmettre de générations en générations pour l'intégrité des individus, la tradition devient la pierre angulaire des mécanismes de perpétuation de la vie, c'est-à-dire devient intimement associée au principe de la Vie. C'est à ce titre qu'elle ne saurait être infirmée par quelque discours que ce soit ou quelque principe idéologique que ce soit, à l'exemple du principe du progrès qui l'inscrit dans l'antinomie du « développement », ou à l'exemple du fait colonial qui l'inscrit en antinomie au principe de la « modernité » fondé lui-même sur le principe du pouvoir ou sur celui de la mort. Dans le plurilinguisme littéraire, le « sacrifice » des langues locales, qui sont pourtant des manifestations de la pluralité intrinsèque du principe de la langue et de son rapport fondamental au principe de la culture, puis de la Vie, constitue une antinomie au principe du rituel. Si les langues « locales » sont les résultats de « traditions » associées au principe de la culture, c'est le rappel d'une telle importance par le biais de l'écriture, qui fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire au principe du rituel. Dans ces conditions, le principe du pouvoir, qui sous-tend celui du « sacrifice » des langues locales au profit de la langue « unique », s'inscrit en antinomie au principe du rituel et de son rapport intrinsèque au principe de la Vie.

Le principe du tabou, au cœur, par exemple de l'étude d'Élisabeth Caron, « Les femmes et la politique du néo-platonisme – les Enjeux à la Renaissance d'un baiser de Platon » (1994), rassemble les conditions qui permettent d'inscrire les faits qui sont antinomiques au principe de la Vie en conditions à écarter de l'existence de l'individu et de son groupe pour leur intégrité. Si le principe du tabou ne se limite pas au fait discursif mais s'étend aussi aux comportements ou aux « façons de faire » dans le groupe, il ne saurait être cependant astreint au principe du pouvoir ou au principe grégaire. C'est dans le cadre de la récupération du principe du tabou par le principe du pouvoir, à l'exemple du fait religieux, que se comprend la notion d'interdits sociaux

par laquelle se définit désormais le principe du tabou. Le principe de l'inceste en est un exemple, qui fait l'objet de juridiction pénale ou symbolique, mais dans tous les cas antinomique à l'intégrité de l'individu, dans les espaces « occidentaux », alors qu'il participe des propres discours fondateurs dans de tels espaces, à l'image du principe de la genèse dans la tradition biblique. Le même principe de l'inceste fait l'objet de conception éthique différente dans d'autres cultures humaines où il est associé intimement au principe matrimonial, c'est-à-dire au principe de la Vie, autrement dit, dans le sens des mécanismes de perpétuation de la Vie. De même, si les principes de contrôle du groupe humain privilégient des modèles d'établissement des individus dans les termes du principe matrimonial, il en va ainsi des mécanismes de contrôle de la reproduction qui inscrivent, à travers le « contrôle des naissances », le « nombre » d'enfants en tabous ou non que valide ou sanctionne le pouvoir, politique ou religieux. Si le principe du tabou devient ainsi inscrit en corrélation avec le principe du pouvoir, il ne saurait convenir à son fondement existentiel qui le définit dans les termes du principe de la Vie, c'est-à-dire en antinomie au principe du pouvoir, par exemple, qui est un principe antinomique au principe de la Vie. Dans le plurilinguisme littéraire, où se rappelle la pluralité intrinsèque du principe de la langue dans son rapport au principe de la Vie, l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire permet d'inscrire le principe de la langue « unique » dans le principe du tabou, c'est-à-dire dans les principes antinomiques au principe de la Vie. Dans ces conditions, le principe du pouvoir, qui sous-tend celui de la langue « unique », s'inscrit également dans le principe du tabou.

Le principe du savoir, au cœur, par exemple de l'étude d'Anne R. Larsen, « Marie de Cotteblanche : Préfacière et traductrice de trois dialogues de Pierre Messie » (1994), rassemble les conditions qui permettent de mettre à la disposition des générations subséquentes l'ensemble des connaissances acquises par le groupe dans son interaction avec son environnement physique et non-physique, et, cela, pour l'intégrité de l'individu et du groupe. En ce sens, le principe du savoir ne peut être dissocié de la connaissance de l'environnement physique et non-physique de l'individu ou du groupe, en même temps que des connaissances qui mettent le groupe ou l'individu en relation avec tous les autres aspects du principe de la Vie. Dans les termes du principe didactique corrélatif au principe de la culture, c'est à travers le principe du savoir que se comprend le « savoir » transmis aux générations, c'est-

à-dire dans les termes des mécanismes de perpétuation de la vie. À ce titre, le principe idéologisé de l'école, qui fragmente le « savoir » à des fins de pouvoir ou d'économie en le dissociant du rapport de l'individu qui en bénéficie à ses environnements d'existence, est une antinomie au principe du savoir tel qu'il se définit par son rapport intrinsèque au principe de la Vie. Le principe du savoir ne saurait donc être astreint à aucun principe antinomique au principe de la Vie. Le principe du pouvoir ou du contrôle du groupe humain, ou encore le principe politique ou religieux, qui redéfinit les connaissances à des fins idéologiques, comme dans le cadre de l'historiographie appliquée aux espaces colonisés, s'inscrit ainsi en antinomie au principe du savoir et, partant, au principe de la Vie. Dans le plurilinguisme littéraire, c'est la somme des connaissances du groupe par rapport à ses environnements qui informe la spécificité des langues locales, assurant ainsi leur participation intrinsèque au principe didactique inhérent au principe de la culture. Par le rappel de cette spécificité, locale, du principe de la langue et du principe de la culture, l'hétérogénéisation linguistique dans l'expression littéraire participe du principe du savoir dans son rapport au principe de la Vie. L'infirmité, ainsi, du principe du pouvoir, qui sous-tend le principe de la langue « unique » antinomique au principe du savoir, par le plurilinguisme littéraire, inscrit également le principe du pouvoir en antinomie au principe du savoir.

2.12. LE PRINCIPE DU POUVOIR

Dans le principe du pouvoir, on identifiera les principes de la contingence, de la coercition, de l'association, de la complicité, de la duplicité, de la violence, de l'indifférence, du clientélisme, du contrôle, de la sectarisation, de la hiérarchisation, de la taxonomisation, de la spéculation, de la légitimation, de l'uniformisation, de l'emblématisation, de la mythologisation, de l'héroïsation, de la masculinisation, de la substitution, de la fonctionnalisation, de la sacralisation, de l'ostracisation, de la culpabilisation, du charisme, du fractionnement, de la condescendance, du travestissement, de la contractualisation, de la numérialisation, de la taxation, de la fiscalisation, de l'information, de l'argent, du commerce, de l'économie, de la propagande, de la masse, de l'élite, de l'anonymat, du centre du pouvoir, et du chef.

Si le principe du pouvoir reste déterminant dans l'organisation des collectivités humaines ou encore chez les autres êtres vivants du règne animal, c'est par son caractère antinomique au reste de ces collectivités, qu'il s'agisse de son rapport au principe de la violence ou à celui de la coercition, qu'il ne saurait participer, du point de vue épistémique, au principe de la Vie, c'est-à-dire aux conditions favorables à l'intégrité du groupe. Si, dans l'exemple du principe de l'argent, qui ne se définit que par sa relation foncière au principe du pouvoir, la condition d'intégrité du groupe repose sur l'inaccessibilité de tous les individus du groupe à la « prospérité » qui dérive de ce principe, et qui détermine le statut d'intégration ou non de l'individu au principe du pouvoir, ce dernier, et avec lui le principe de l'argent, ne saurait servir de mode de détermination de la vie, que ce soit celle du groupe humain ou celle plus générale du principe de la Vie. C'est en cela que le principe de l'argent, par exemple, reste antinomique au principe de la Vie, et, partant, au *Principe de maternité*. Le principe du pouvoir est un principe non-déterminé par la préservation de la vie, au sens fondamental ou épistémique, mais par l'expression d'une individualité ou d'une particularité présentée comme « préservation » de la vie ou « auto-conservation », et, cela, aux dépens de l'intégrité d'autres individus. C'est en cela que le principe du pouvoir répond aux mêmes déterminations que le principe de la « maladie », c'est-à-dire repose sur le principe du virus ou du parasite, à l'image du principe idéologique. C'est à partir de ce principe du parasitage de la vie, que le principe du pouvoir reste antinomique au principe de la Vie, et, partant, au *Principe de maternité*. C'est en cela que se comprend sa relation intrinsèque au principe de l'idéologie à la base de ses expressions politiques ou religieuses, par exemple. Le plurilinguisme littéraire, en infirmant le principe de la langue unique fondé par le principe du pouvoir, infirme autant le principe du pouvoir que son principe idéologique fondateur.

Le principe de la contingence, au cœur, par exemple, de l'étude d'Amadou Lamine Sall, « La création dans le contexte de l'exiguïté : l'exemple de l'Afrique francophone » (2000), est un principe qui détermine le caractère relatif et abusif du principe du pouvoir, l'obligation faite au détenteur du pouvoir de tout mettre en œuvre pour contrôler cette contingence donnant lieu au principe de la violence par lequel se définit également le principe du pouvoir. Il s'agit donc d'un principe qui soulève la question de la relativité du principe du pouvoir dans son fondement et dans son fonctionnement, autrement dit, du

caractère aléatoire de ses conditions d'existence et de perpétuation. Dans la question du plurilinguisme littéraire, c'est le principe de la contingence du pouvoir que rappelle l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture par rapport au principe de la langue unique, c'est-à-dire de la langue du pouvoir. Si l'écriture infirme ainsi le principe de la langue du pouvoir, c'est également le principe du pouvoir dans sa contingence qu'elle infirme.

Le principe de la coercition, au cœur, par exemple, de l'étude de Paul Siblot, « La Police des mots » (1995), est un principe qui permet au principe du pouvoir d'asseoir le fondement idéologique qui le détermine, sur une base légale à laquelle est astreinte la collectivité assujettie par le pouvoir. C'est par le principe de la coercition que se comprend notamment la notion d'« appareils idéologiques » que constituent le système légal ou le système judiciaire, dans le cadre du principe de l'État, par exemple, ou les notions de péché ou de rédemption, dans le cadre du principe religieux. En d'autres termes, c'est par le principe de la coercition que s'établit la relation de dépendance entre le principe du pouvoir et le système légal qu'il génère pour sa pérennisation. En tant que tel, le principe de la coercition participe intimement des modalités du principe du pouvoir. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la coercition s'inscrit dans le caractère « officiel » conféré à la langue du pouvoir. Dans l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, l'écrivain n'infirme pas seulement le principe de la langue du pouvoir, il infirme aussi le principe de la coercition qui fonde le caractère officiel de la langue du pouvoir.

Le principe du pouvoir ne saurait se comprendre sans l'appui de la collectivité qui lui est assujettie. C'est par le principe de l'association, au cœur, par exemple, de l'étude de Michel Lacroix, « Lien social, idéologie et cercles d'appartenance : le réseau « latin » des Québécois en France (1923-1939) » (2004), que le principe du pouvoir crée les conditions particulières à partir desquelles il bâtit un tel appui de la collectivité. Si c'est par le biais de l'association d'une partie de cette collectivité que se réalise cet appui élargi ensuite à l'ensemble de la collectivité, c'est également à partir de la cohésion qu'il suscite au sein de cette partie de la collectivité, que le principe du pouvoir parvient à créer l'adhésion dont il a besoin de la part de la collectivité. Les mécanismes de cette cohésion empruntent les mêmes termes que le principe de la classe sociale, mais sur des bases dont le principe du pouvoir entretient les

composantes. Le principe de l'association bénéficie ainsi d'une délégation de pouvoir qui lui permet à son tour de se constituer soit en interlocuteur du pouvoir, soit en son porte-idéaux ; dans l'un ou l'autre des cas, il assure en retour au principe du pouvoir la « légitimité » dont il a besoin pour sa justification. À ce titre, le principe de l'association participe intimement des modalités du principe du pouvoir. C'est à ce titre également qu'il met en lumière le principe du parasitisme par lequel se comprend le principe du pouvoir. Pour la question du plurilinguisme littéraire, c'est par le principe de l'association que l'écrivain est appelé à « servir » les intérêts de la langue du pouvoir dans sa mise en texte et dans sa « célébration » éventuelle. Par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, l'écrivain infirme le principe de l'association et rappelle la non-congruence du propre principe de la langue du pouvoir.

Le principe de la complicité, au cœur, par exemple, de l'étude de Denis Saint-Jacques, « Présentation : Mauvaises fréquentations. Les réseaux littéraires France-Québec (1900-1940) » (2004), et qu'il faut distinguer du principe de l'association, participe des moyens plus implicites par lesquels le principe du pouvoir crée l'adhésion dont il a besoin de la part de la collectivité qu'il s'est assujettie, et, cela, par la mise sur pied de mécanismes visant à susciter l'adhésion et la cohésion interne d'une fraction de la collectivité pour les besoins de l'exercice du pouvoir. Si le terme de complicité détermine le principe de la complicité ici, c'est sur la base de la participation « délibérée » ou volontaire de cette fraction de la collectivité au projet de pouvoir du principe du pouvoir ainsi qu'à ses choix idéologiques, que le principe se comprend. C'est ainsi que les fractions de la collectivité susceptibles de mettre en questionnement le principe du pouvoir sont les plus aptes à être inscrites dans le projet « associatif », ainsi, du pouvoir ; les intellectuels comme les représentants du fait religieux, ou les autres membres de la collectivité susceptibles de détenir une variante du principe du pouvoir seront les composantes du principe de la complicité entretenu dès lors par le principe du pouvoir. Si à des niveaux plus idéologiques du fonctionnement du principe du pouvoir, les membres du système administratif ou para-administratif comme l'armée ou la police ou encore les services de renseignements sont susceptibles de faire partie du principe de la complicité, c'est à cet égard que le principe du pouvoir constitue une « gangrène » pour l'intégrité de la collectivité, au sens du principe de la « maladie ». Le projet de contrôle inhérent au principe du pouvoir répond à des objectifs d'intérêts particuliers qui ne sauraient

concerner l'intérêt de l'ensemble de la collectivité, ni permettre de penser la préservation de l'intégrité de cette collectivité. Les principes de la coercition ou de la violence qui déterminent le principe du pouvoir en sont l'expression, et, à ce titre, ne sauraient correspondre au discours de légitimation par lequel le principe du pouvoir se pose en garant de l'intégrité de la collectivité ou de son intérêt. Le principe de la complicité participe intimement des modalités du principe du pouvoir. C'est également un principe qui met en lumière l'exigence de « contribution » inhérente au principe du pouvoir, à son fonctionnement et à sa perpétuation. Pour la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la complicité semble moins adéquat que celui de l'association, dans les termes de l'incidence du principe du pouvoir dans la problématique de la langue. C'est cependant à travers les divers mécanismes de fonctionnement de l'institution littéraire, que se « bâtit » éventuellement le principe de la complicité, c'est-à-dire l'assujettissement du principe de l'écriture à la pérennisation du principe du pouvoir à travers la « célébration » de la langue du pouvoir. Ici, comme dans le cas du principe de l'association, par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, l'écrivain infirme, du point de vue épistémique, le principe de la complicité en rappelant la non-congruence du principe de la langue du pouvoir.

Le principe de la duplicité, au cœur, par exemple, de l'étude de Robert Schwartzwald, « Patience littéraire, rectitude politique... » (1993), peut, à la rigueur, servir de mode épistémique de définition du fait idéologique ou de l'idéologie. Cela donne la mesure de son rapport intrinsèque au principe du pouvoir pour qui le fait idéologique constitue le mode d'intelligibilité et de fonctionnement premier. Si l'idéologie, dans la plupart de ses acceptions philosophiques, demeure liée au mensonge proposé pour couvrir l'inacceptabilité d'un principe d'intérêt – collectif ou individuel –, c'est par ce « mensonge » que se définit également le principe du pouvoir. Le principe de l'État ou le principe religieux, également déterminés par le principe du pouvoir, participent des mêmes déterminations du fait idéologique, c'est-à-dire du principe de la duplicité. Si dans son acception d'usage, le terme de duplicité est employé pour définir une attitude hypocrite ou de mauvaise foi, c'est-à-dire qui présente intentionnellement une image fautive de soi en vue d'un gain particulier, c'est par le même terme que se définit le fait idéologique, ainsi que tous les principes qui lui sont corrélatifs. Le principe de la duplicité a pu servir de qualificatif à

L'attitude du colonisateur dans l'histoire de l'esclavage ou de la Traite des Noirs, où l'existence d'enfants nés du rapport entre le « maître » colonisateur et la femme « esclave », face au discours de discrimination officielle à l'endroit de l'esclave, a mis en porte-à-faux l'individu colonisateur dans son attitude face au discours de justification dans lequel il péjore l'individu assujéti à son pouvoir, c'est-à-dire, ici, l'esclave. Le fait colonial, sur une base plus générale, ne s'est pas départi de ce principe de la duplicité, où les intérêts divers par lesquels s'est constituée l'« entreprise » coloniale, ont été masqués par les discours officiels de « civilisation », de « culture » ou de « christianisation », c'est-à-dire de « bienfaits » aux espaces colonisés, dans le cas particulier du colonialisme européen des XIX^e et XX^e siècles. Le principe de la duplicité, par son fondement idéologique, ne peut participer des conditions favorables au maintien de la Vie, d'où son antinomie au principe de la Vie. Le fait colonial a imposé le principe de la langue unique au détriment des langues des espaces colonisés. L'infirmité du principe de la langue unique dans le plurilinguisme littéraire, infirme autant le principe du colonialisme que le principe de la duplicité qui le fonde dans son rapport intrinsèque à l'idéologie.

Le principe de la violence, au cœur, par exemple, de l'étude de Freda Indursky, « Le fonctionnement de l'interdit dans un discours autoritaire » (1995), semble faire partie de l'« ordre » de la nature, comme peuvent en témoigner les « forces » de la nature : les ouragans, les raz-de-marée, les tremblements de terre, ou les volcans. La science a pu conclure de ces « forces » de la nature qu'elles constituent les mécanismes de remodelage constant de l'ensemble de la planète. Si ces observations ont pu ensuite faire associer de telles manifestations de la « nature » à la genèse de la vie sur la planète, elles ont aussi pu faire tirer le constat de leurs capacités destructives pour la vie sur la planète. Le principe de la violence, dans cet ordre d'idées, ne peut constituer un mécanisme de genèse de la vie, ni de sa perpétuation. À ce titre, il ne peut participer du principe de la Vie défini par la préservation de la vie. Si, dans le principe du pouvoir, la violence constitue un mode de fonctionnement et de maintien du pouvoir, le principe de la violence inscrit le principe du pouvoir dans les mécanismes de destruction de la vie. Les phénomènes naturels évoqués dans les « forces » de la nature, ne visent pas à créer la vie, mais bien à constituer les cadres matériels ou physiques permettant la poursuite de la Vie. Ils ne sauraient donc être associés au principe de la Vie que dans la mesure de leur contribution à

ce principe. Ils ne sauraient également non plus être inscrits dans les propres mécanismes intrinsèques de la Vie tels que peuvent le démontrer les principes de la reproduction ou de l'amour. Si la conceptualisation de la violence ou du principe de la violence s'est référée aux « forces » de la nature, elle s'est inscrite dans un paradoxe épistémique qui ne peut être maintenu. Les manifestations géologiques de la planète concernent la part non-animée du principe de la Vie, laquelle est destinée à permettre à la part animée de ce principe de répondre aux termes du principe, c'est-à-dire la préservation et la perpétuation de la Vie. Par-delà le paradoxe ainsi levé, le principe de la violence, tel qu'inscrit dans la part animée du principe de la Vie, y compris dans les faits humains, constitue un autre paradoxe qui ne peut être maintenu, et dont les termes relèvent du même domaine de la transcendance que le principe de la Vie lui-même. En tant que paradoxe qui ne peut être maintenu, il ne saurait être non plus inscrit dans les mêmes conditions qui ont donné naissance à la Vie et au principe de la Vie. Dans ces conditions épistémiques, le principe de la violence participe du principe de la « maladie » ou du principe de la mort qui demeurent antinomiques au principe de la Vie. Le principe de la violence demeure ainsi une antinomie fondamentale au principe de la Vie. Le règne animal et le règne végétal, qui forment les composantes animées du principe de la Vie, sont marqués par les manifestations du principe de la violence, ne serait-ce que dans ce qui a été appelé la « loi de la jungle ». Dans les mêmes termes du paradoxe que constitue le principe de la violence dans le principe de la Vie, ces mêmes règnes animal et végétal sont déterminés par tous les mécanismes de perpétuation de la Vie qui inscrivent dès lors le principe de la violence en contradiction au principe de la Vie ou, en termes épistémiques, en son antinomie. Le principe de l'État admet le recours à la violence pour l'intégrité de la collectivité ; l'inscription du principe de l'État dans les termes du principe du pouvoir, de son principe idéologique fondateur, ne peut constituer un mécanisme de perpétuation de la Vie. La nécessité de son recours au principe de la violence relève du domaine de l'idéologie qui constitue un travestissement discursif de la réalité pour des raisons d'intérêts particuliers. Le principe de la violence s'inscrit dans les mêmes termes où un individu s'inscrit en antinomie à l'intégrité d'un autre individu pour des intérêts particuliers du premier individu. Ce principe ne peut constituer des conditions de maintien de la Vie puisque le principe de la Vie ne se définit pas par l'exclusivité d'un

individu au détriment d'un autre. C'est en cela que les phénomènes de la nature ne se produisent pas dans la perspective d'un intérêt particulier qui s'exprimerait au détriment d'un intérêt général. Le principe de la violence, du point de vue juridique, ne peut donc se fonder sur les manifestations physiques de la nature pour se justifier comme mécanisme de perpétuation de la vie des collectivités humaines. En cela, le principe de la violence est infirmé par le principe de la Vie qui constitue la « loi » par définition de la Vie dont les êtres humains et l'ensemble de leur environnement physique émanent. C'est dans les termes du principe de la violence que se comprend la décision idéologique, puis politique, d'imposer une langue maintenue au demeurant dans des spécifications artificielles qui ne répondent pas au principe téléologique et au dynamisme intrinsèque du principe de la langue, et de la maintenir aux dépens d'autres langues locales. Si le principe de l'État, dans ses discours de justification, se propose comme garant de l'intégrité des collectivités assujetties à ses intérêts particuliers par le biais du principe du pouvoir et du principe grégaire, et s'il revendique la « nécessité » de l'imposition d'une langue « nationale » aux fins de son propre fonctionnement, il s'inscrit non seulement en contradiction par rapport à son discours de justification, mais également en antinomie par rapport au principe de la Vie. La diversité des langues tout comme le principe téléologique qui fonde le principe de la langue, font partie des mécanismes intrinsèques de la Vie, de son maintien et de sa perpétuation, sans exclusivité, autrement dit, du principe de la Vie qui est aussi la « loi » de la nature. Le principe de l'État, dans ces conditions, demeure une antinomie que le principe juridique ne peut entériner puisque le principe juridique vise l'intégrité de la collectivité, comme le matérialise sans contrainte le principe de la tradition culturelle ; le principe de l'État trouve son infirmation dans le principe de la Vie, du fait de cette antinomie au principe de la Vie. Tout système légal, à l'exemple des législations contribuant à l'érection et au maintien du principe de la langue unique, ou de l'inscription des collectivités humaines dans des cadres artificiels – telles les frontières politiques ou « nationales » – déterminés par le principe de la violence au cœur du principe du pouvoir et du principe grégaire, demeure antinomique au principe de la Vie, et y trouve son infirmation fondamentale. Le système judiciaire, fondé sur le principe de la violence dans le principe de l'État, en est un exemple, où les lois, par définition, ne peuvent que « profiter » à ceux qui les font, c'est-à-dire ne peuvent s'inscrire potentiellement ou

de fait à l'encontre de l'intégrité de leurs parties « contractantes », au risque de l'auto-annulation de ces lois elles-mêmes, tout autant que du système « légal » qui leur donne leur raison d'être, ici, le système judiciaire. Si le système judiciaire s'inscrit ainsi en antinomie au principe de la Vie, il l'est déjà par rapport à ses propres termes de justification. Il en va, ainsi, de l'ensemble du principe juridique sur la base duquel se comprend et se justifie le principe de l'État, c'est-à-dire en tant que cadre « contractuel » au bénéfice des individus et des collectivités qui en sont les « parties contractantes » ; la simple existence, dans le principe de l'État, du système judiciaire fondé sur le potentiel de l'atteinte à l'intégrité d'un membre ou d'un autre de ce cadre « contractuel », c'est-à-dire en tant qu'une de ses « parties contractantes », constitue la « clause de nullité » du principe de l'État, pour emprunter la terminologie juridique, ou encore de son auto-annulation. Dans la question du plurilinguisme littéraire, l'infirmité du principe de la langue « unique », coloniale ou « nationale », par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, infirme également le principe de la violence par lequel se comprend le principe de la langue « unique ».

Le principe de l'indifférence, au cœur, par exemple, de l'étude de Walter Moser, « L'appropriation culturelle », (1993), participe des modalités du principe du contrôle par lequel le principe du pouvoir « gère » la réalité qu'il s'assujettit. Dans le cas des collectivités humaines, c'est à travers le principe de l'indifférence que les caractéristiques distinctives de ces collectivités, du point de vue de leurs spécificités culturelles, c'est-à-dire téléologiques, sont infirmées par le principe du pouvoir au nom de ses critères de fonctionnement. Si, dans le principe de l'État, la collectivité est inscrite par exemple sous la catégorie du « peuple » ou des « citoyens », c'est dans le but de supplanter le processus naturel d'émergence des cultures en conformité avec les conditions « locales » ou téléologiques de leurs environnements physiques. C'est un tel processus naturel, qui fonde la culture, que le principe de l'État vise, par exemple, à remplacer dans ses objectifs idéologiques. Le principe de l'indifférence devient ainsi un outil fondamental par lequel s'assoit le pouvoir par-delà les distinctions culturelles des collectivités qui lui sont assujetties. Dans l'exemple du fait colonial européen, ou du colonialisme dans son ensemble, c'est par l'imposition d'un modèle culturel fondé sur le rapport d'intérêt du « colonisateur » à l'ensemble des collectivités inscrites dans les limites physiques de l'exercice du pouvoir colonial, que s'exprime le principe de

l'indifférence. Il en a résulté la désaffection de l'individu par rapport aux conditions de son environnement, sur des bases artificielles maintenues du point de vue discursif et du point de vue de la coercition. L'ensemble des mécanismes de perpétuation des collectivités assujetties ainsi au principe du pouvoir devient obsolète pendant que les individus de ces collectivités continuent à vivre dans les mêmes environnements pour lesquels ces mécanismes devenus obsolètes constituaient les réponses adéquates pour leur pérennité et celle de leurs collectivités. Si le principe de l'indifférence fonctionne sur le mode de l'idéologie, c'est-à-dire suivant le principe de la duplicité, son incidence ne demeure pas au seul niveau de la « dévastation » culturelle, mais constitue une atteinte à la propre intégrité de l'espèce humaine, sur la base de la perte du processus naturel de pérennisation que constituent ses spécificités culturelles. Par la culture, en effet, l'être humain est susceptible d'éviter ce qui est devenu courant d'appeler les « catastrophes naturelles », c'est-à-dire, de fait, les mécanismes par lesquels la « Nature » s'aménage pour la poursuite de la vie sur la planète. Le principe du progrès et son corollaire, le principe de la modernité, fondé sur l'infirmité du principe de la culture, dissocie l'être humain du savoir téléologique qui participe du principe de la culture et lui permet de « connaître » son environnement physique pour y vivre adéquatement. Par le fait du principe du progrès, ou de la modernité, les phénomènes de la nature deviennent plutôt une antinomie pour l'intégrité de l'être humain ou des collectivités humaines, ce qui demeure en soi une antinomie par rapport au rôle que ces phénomènes n'ont cessé de jouer dans le sens de la pérennisation de la vie sur la planète, c'est-à-dire dans le sens du maintien des conditions favorables à la vie et à sa perpétuation pour les êtres vivants de la planète. L'infirmité du principe du progrès réinstitue le principe de la culture dans son essence de mécanisme de pérennisation de la vie pour l'être humain, à l'image des autres êtres vivants du règne animal. Le principe de l'indifférence, par lequel le principe du pouvoir réalise la dissociation de l'espèce humaine du principe de la culture, constitue ainsi une antinomie au principe de la Vie. L'exemple des collectivités ayant été assujetties au principe du pouvoir, qu'il s'agisse du cas des colonisations européennes ou des mécanismes d'« intégration nationale » dans le principe de l'État, suffit à démontrer le caractère destructeur du principe de l'indifférence dans l'histoire de l'humanité. Les empires hégémoniques du passé comme de l'actualité, se sont constitués sur la base du principe de l'indifférence, et

les empires du passé ont trouvé leur infirmation dans la propre infirmation du principe de l'indifférence par lequel ils se sont constitués, ensemble avec les principes corrélatifs du principe du pouvoir. Toute infirmation du principe de l'hégémonie conduit à la restitution à l'espèce humaine ses prérogatives inaliénables en matière des spécificités individuelles et collectives que le principe de la culture résume et préserve dans son dynamisme constant. Le principe de l'indifférence est à proscrire de l'histoire des êtres vivants, quel qu'il puisse se manifester, qu'il s'agisse des manipulations génétiques qui visent à altérer les caractéristiques naturelles de l'être vivant pour des raisons idéologiques de « profit », ou qu'il s'agisse des « campagnes » politiques visant à « éradiquer » les spécificités culturelles et naturelles des collectivités au nom de raisons idéologiques de « profit », ici aussi, ou encore, qu'il s'agisse des campagnes de prosélytisme religieux visant à instituer des modèles idéologiques d'expression du principe métaphysique, au nom de raisons idéologiques de « profit » et de pouvoir. Si le principe de l'indifférence permet d'inscrire les êtres vivants dans des catégories idéologiques et axiologiques fondés sur le rapport de pouvoir, à l'image d'identités collectives artificielles comme « citoyens », « fidèles » ou « consommateurs », il s'agit d'un abus, au sens moral du terme, tout autant que d'une atteinte au fondement transcendantal du principe de la Vie par lequel se comprennent les spécificités culturelles ou les individualités inscrites dans l'« ordre » de la nature. L'infirmation du principe de l'indifférence et du principe du pouvoir qui s'y fonde, constitue un impératif qui restitue à la « Nature » son principe de fonctionnement au bénéfice de l'ensemble des êtres vivants dont participe l'être humain sur la planète. Dans la question du plurilinguisme littéraire, c'est à travers le principe de l'indifférence que les langues locales visent à être remplacées par le principe de la langue « unique » ou de la langue du pouvoir, qu'elle soit coloniale ou nationale ; l'infirmation du principe de la langue « unique » à travers l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmation du principe de l'indifférence.

Le principe du clientélisme, au cœur, par exemple, de l'étude de Chantal Savoie, « L'Exposition universelle de Paris (1900) et son influence sur les réseaux des femmes de lettres canadiennes » (2004), ne saurait se comprendre dans les termes du principe du pouvoir sans son incidence dans la transformation du principe de l'intérêt particulier en intérêt général par le fait du discours idéologique. Si la planète sur

laquelle l'être humain trouve ses moyens de subsistance se situe, comme l'indique la science, à la « bonne » distance du soleil, ou encore possède la « taille » idéale pour porter la vie de l'ensemble de l'écosystème qu'elle constitue, ce n'est pas un hasard. Tout indique que ces conditions « parfaites » demeurent du domaine de la transcendance, comme elles dépassent l'entendement des êtres vivants qui en bénéficient. Par le principe du clientélisme, il est apparu un discours qui a su faire des émules dans les divers domaines du savoir, et qui a reposé sur le principe de l'existence d'autres moyens de subsistance pour l'être humain en dehors de la planète. La culture de l'extra-terrestre a été au cœur de ce discours qui a eu la malencontreuse conséquence d'ouvrir la porte au « gaspillage » des ressources de la planète. Le principe du progrès fondé sur le caractère « insatiable » du principe de l'argent, a trouvé un terrain favorable dans ce discours, pour étendre le principe du profit qui lui a donné naissance dans le contexte européen de la « modernité », à l'exploitation à outrance des propres conditions écologiques de l'existence humaine. Si les incidences du principe du progrès ne se limitent pas à la remise en cause de l'« avenir » de l'espèce humaine, et si elles touchent de près l'ensemble de la planète en tant que « tout », il s'agit d'un principe foncièrement antinomique à l'« intérêt » de l'être humain, tout comme il l'est par rapport au principe de la Vie. Le principe de la Vie ne dépend pas de la volonté de l'être vivant comme la connaissance humaine est arrivée à s'en rendre compte. La complexité de la Vie et de son principe fondé sur sa pérennité, a depuis longtemps marqué les propres limites de la science dans sa saisie. S'il advenait que le principe du progrès parvienne à remettre en cause un tel principe qui ne dépend pas de sa volonté, rien ne permet d'envisager que la même transcendance qui est à la genèse de la Vie et qui maintient son principe pour le bénéfice et de la planète et de ses « habitants », laisserait « aller les choses » dans un tel sens. La science, dans ses propres limites effectives et épistémiques, s'est référée à l'histoire de l'humanité et de ses « cultures » antérieures aujourd'hui présentes à la mémoire par leurs vestiges, certains nobles, certains regrettables, pour conclure à la capacité pour la planète de se régénérer quelles que soient les cataclysmes qu'elle pourrait « rencontrer » dans sa longue histoire ; la science, toujours dans ses limites effectives et épistémiques, a conclu également sur la base de la même histoire de l'humanité, que cette régénérescence n'est pas susceptible toujours de s'étendre à la propre histoire de l'humanité. Un tel constat, aussi alarmant qu'il soit, n'a pas

su « freiner » le progrès et la course à la « consommation » par laquelle se définit le modèle de collectivité promu par le discours du progrès ou de la modernité en cette « fin de cycle géologique », comme le souligne la science devant ce qu'elle appelle l'« ère de l'humain ». Le discours du progrès est farouchement opposé au principe de la culture et particulièrement au principe agraire par lesquels l'être humain mesure son interdépendance avec la Nature et accorde ses « manières de vivre » en conséquence, c'est-à-dire dans le sens du maintien de cette interdépendance pour son propre intérêt. Le principe de la culture, fondé sur l'un de ses aspects cardinaux, notamment la « sagesse » issue de la « connaissance » des conditions de l'environnement physique et non-physique dans le sens de la pérennisation de la vie, demeure attaché à la préservation des propres conditions qui associent la pérennité de l'espèce humaine à celle de ses conditions physiques d'existence, c'est-à-dire la « Nature ». Dans son opposition au principe de la culture, le principe de la modernité s'inscrit en contradiction avec les propres prémisses du discours du progrès : pour ce discours, en effet, la recherche scientifique tout comme les « avancées » de la science, de la technologie ou de la « connaissance » tout court, sont supposées contribuer à un meilleur avenir pour l'humanité. Les catastrophes nucléaires directement issues du principe du progrès, contredisent de telles prémisses, et font du principe du progrès, à leur seul niveau d'exemple, un principe idéologique inscrit dans la non-congruence par rapport à la réalité. C'est par le principe du clientélisme, appuyé par le principe du pouvoir, que le principe du progrès a été présenté à l'histoire de l'humanité comme la « victoire » de l'être humain sur la « Nature » et l'ouverture d'une nouvelle ère de prospérité pour l'humanité. Le principe agraire demeure la pierre angulaire de la subsistance de l'être humain, même au plus fort du discours de la modernité à ce tournant des XX^e et XXI^e siècles. En cela, l'infirmité du principe agraire par le discours du progrès, au nom du principe du commerce ou de l'économie, constitue une aporie et une imposture dont le traitement excède le seul cadre de la sanction morale. Le principe du progrès a conduit des faits historiques comme le fait colonial, ou le principe de l'État, à investir les divers endroits de la planète pour y affecter les modes d'existence parfois multimillénaires de collectivités humaines, pour les assujettir aux principes de la précarité, de l'incertitude et de l'inégalité par lesquels se définit le principe de l'argent, à travers le modèle existentiel du « secteur tertiaire » ou des

« biens et services ». S'il s'agit, ici, du discours idéologique qui vise des profits particuliers ou encore des « intérêts particuliers » que subsument les vocables de « compagnies multinationales » ou d'« économie mondiale », et si ce discours est appuyé par le principe du pouvoir et le principe grégaire que subsument les vocables de « superpuissances mondiales », sous les déterminations de disposition d'armes de « destruction massive », il s'agit d'une ère de l'humanité qui mérite réflexion pour sa « suite ». Par le principe du clientélisme, le principe du pouvoir « séduit » et fidélise une partie de la collectivité aux fins d'assurer au pouvoir la « disponibilité » du reste de la collectivité visée par ses intérêts particuliers. Le discours du progrès a été accompagné du discours philosophique de négation de la transcendance susceptible d'expliquer la « genèse » du monde, ou tout simplement l'« ordre » de la nature. Le discours religieux, inscrit dans ses propres déterminations idéologiques et dans ses propres intérêts particuliers définis à même le « profit » de l'individu inscrit dans son principe de pouvoir, n'a pu trouver de réponse au discours du progrès en ce qui concerne la transcendance dans l'existence des êtres vivants sur la planète. Le principe du progrès y a trouvé, au contraire, un allié dans la conjonction du principe du pouvoir et du principe du clientélisme. L'histoire de l'humanité recèle nombre de cas de « collusion » entre le fait religieux et le fait politique. Par le principe du clientélisme, les collectivités humaines en sont arrivées à la « conviction » de la nécessité du principe du progrès, ou de ses principes corollaires, à l'exemple de ceux de l'argent, de l'État, du commerce, ou du principe grégaire, comme mode d'existence désormais, en dépit de ses atteintes au principe de la Vie. Le principe de l'argent, fondé sur l'impossibilité d'accès de l'ensemble des membres de la collectivité à la « prospérité » qui lui est associée, ou encore sur l'inégalité intrinsèque de ses mécanismes de fonctionnement, autrement dit, sur son antinomie à l'intégrité de la collectivité entendue comme l'ensemble de ses individus constitutifs, donne la mesure de l'antinomie que constitue le principe du progrès par rapport au principe de la Vie. Le principe du clientélisme ne vise pas à fidéliser des membres de la collectivité pour la poursuite de l'intérêt général de la collectivité, mais pour la défense et la perpétuation du principe du pouvoir fondé sur l'intérêt particulier. Le principe de la Vie ne saurait naturellement correspondre à un tel « état des choses » où l'existence se définit dans les termes, à péjorer désormais, de la « loi de la jungle ». À ce titre, le principe du clientélisme par lequel le principe du pouvoir se constitue la

base ou le noyau de ses défenseurs à l'encontre de l'intégrité de l'ensemble de la collectivité, constitue une offense à la capacité de l'espèce humaine à la « raison ». Si le principe du clientélisme, par les divers moyens du fait idéologique, a permis au discours politique d'infirmer des principes cardinaux comme le principe agraire ou le principe métaphysique, au profit de principes antinomiques à la Vie comme les principes du progrès ou de l'argent au cœur de la « modernité », ensemble, l'histoire de l'humanité semble être arrivée à une nouvelle phase qui sans rappeler celle des anciens sauriens popularisés sous le terme de « dinosaures » par le cinéma ou la télévision « modernes », laisse tout de même la porte ouverte aux rapprochements. Le rapport de l'espèce humaine à la Nature demeure celui de l'enfant à sa mère, et ne devrait pas être « sevré » comme le souhaite symboliquement et dans les faits, le principe du progrès. Pour la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la langue « unique » est fondé sur le principe du clientélisme qui vise à y asseoir les termes du principe du pouvoir qui le détermine ; l'infirmité du principe de la langue « unique » à travers l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmité du principe du clientélisme.

C'est par le principe du « contrôle », au cœur, par exemple, de l'étude de Philippe Hamon, « L'épidictique : au carrefour de la textualité et de la socialité » (1995), que peut se définir le mécanisme par lequel la « Nature » participe au maintien de la vie sur la planète. Il s'agit cependant d'un mécanisme dont les « rouages » excèdent les propres termes de la « Nature », et, d'autant plus, les termes du principe du contrôle dans le cadre des faits humains comme le principe du pouvoir. Si le terme de « contrôle » s'étend ainsi au domaine de la transcendance par lequel se comprend la nature et son fonctionnement pour le bien des êtres vivants qu'elle contient, il ne saurait s'appliquer au processus politique et idéologique par lequel le principe du pouvoir cherche à se substituer tant à la nature qu'au principe de la Vie dans son essence transcendante. Les collectivités humaines bénéficient d'un mécanisme naturel qui se définit dans les termes de la culture, ou de la tradition culturelle, et qui leur permet de mettre en adéquation leurs « manières de vivre » avec les conditions de leur environnement physique. À ce titre, la culture, c'est-à-dire ainsi définie dans sa corrélation avec le principe de la Vie, participe du principe transcendantal qui « contrôle » la vie et ses manifestations sur la planète dans le sens de la perpétuation de la Vie. Dans la mesure où le principe

politique du pouvoir, ou son fondement idéologique, le pousse en tant que principe à se substituer à un tel mécanisme bénéfique pour le principe de la Vie, il ne saurait répondre aux termes complexes de ce mécanisme que permettent d'entrevoir seulement les « phénomènes » de la nature telles qu'elles modifient constamment la « Nature » pour la poursuite des conditions favorables à la vie sur la planète. C'est par rapport à ce mécanisme qui ne relève plus d'un « contrôle », mais d'un aménagement relevant de la transcendance, que le terme de contrôle demeure pertinent dans l'invalidation du principe du pouvoir qui vise à remplir un rôle qui excède sa propre essence de fait humain, et la propre essence de l'être humain en tant qu'émanation du principe de la Vie. À partir d'un tel constat qui n'est épistémique que dans la réflexion qui le prend en charge en tant qu'aspect du principe de la Vie dont les expressions font le « quotidien » de la vie sur la planète, le principe du pouvoir devient une imposture morale qu'il convient de dénoncer et d'inscrire, au nom des propres mécanismes de maintien de la Vie, comme une « abomination ». Le principe du contrôle vise en effet à « confier » à la gestion d'autres êtres humains, inscrits dès lors dans le principe du pouvoir, les mécanismes de la vie dans leurs matérialisations à travers l'existence des collectivités et de leurs environnements respectifs, et ce « contrôle », au nom des intérêts particuliers et aléatoires qui définissent le principe du pouvoir. Ici, l'actualité des catastrophes suscitées par les effets du « progrès », qu'il s'agisse des catastrophes nucléaires, ou des arsenaux militaires susceptibles d'annihiler la vie sur la planète, constitue la part de l'abomination que représente dès lors le principe du contrôle dans sa corrélation avec le principe du pouvoir. C'est en effet au nom du « contrôle » de la nature que s'est développé le principe du progrès, et c'est au nom du « contrôle » que s'est mis sur pied le principe politique de l'État qui, dans sa définition minimale, vise à se substituer à la « famille » dans les collectivités humaines. Les fondements idéologiques de ces principes, car fondés sur la recherche de « profits » particuliers, que ces profits soient d'ordre économique, politique ou symbolique comme dans le fait religieux, ne demeurent que dans le cadre aléatoire du fait idéologique. Leur infirmation par la dimension transcendantale des conditions de la Vie tout comme des mécanismes par lesquels la nature « s'aménage » pour la poursuite de la vie sur la planète, n'est qu'à la hauteur de leur inadéquation à prendre en charge de telles conditions. Si, en plus, le principe du contrôle, dans l'exemple des théories et des pratiques du

« contrôle social » associées au principe de l'État ou de la « société », est intimement lié au principe de la violence, l'imposture morale qu'il représente se double d'une malveillance que même les limites éprouvées du principe juridique ne sauraient entériner. C'est dans un tel cadre, moral, pour le moins, que le principe du contrôle demeure antinomique aux modalités de maintien de l'intégrité des individus et des collectivités humaines, ensemble avec les conditions matérielles leur assurant leur intégrité holistique. Le principe du contrôle, à l'image du principe de la violence et du principe du pouvoir qu'il subsume, demeure une antinomie au principe de la Vie. Ce n'est plus une question philosophique que de souligner la non-pertinence d'une démarche qui vise à contrôler le propre mécanisme par lequel elle existe et dont elle ne connaît ni les dimensions ni les modalités réelles de constitution et de fonctionnement, c'est-à-dire qu'elle ne « contrôle » pas. Si des abus ont pu être historiquement commis à l'encontre de collectivités humaines, que ce soit sur la vie des individus ou sur les moyens matériels de leur existence comme dans le cas des colonisations européennes à l'encontre des populations autochtones de l'étranger ou des populations riveraines des espaces d'origine de ces colonisations, il demeure dans les limites de l'intégrité morale de l'espèce humaine d'en prendre acte et d'en proscrire l'incidence à l'avenir. Le fait colonial, qui en est l'un des exemples les plus évidents, ne saurait différer cependant du principe de la coercition par lequel se définit et fonctionne le principe de l'État. Les guerres que l'histoire récente de l'humanité a connues dans l'ampleur de leur caractère destructif ne sauraient être dissociées du principe du contrôle par lequel se définissent les frontières politiques ou nationales, ou les impératifs « stratégiques » de défense ou de maintien de ces « frontières », ensemble avec les moyens militaires de « contrôle » que le principe de la modernité, fondé sur le principe du pouvoir et sur le principe grégaire, a pu mettre à la disposition de l'espèce humaine. Le principe du pouvoir reste antinomique au principe de la Vie. Le principe du contrôle qui assure sa pérennité au principe du pouvoir, dans le dénombrement des limites physiques du pouvoir et dans le « recensement » des individus inscrits dans ces limites physiques, ne peut qu'être antinomique au principe de la Vie. Si le principe du contrôle des natalités, comme défendu dans la discipline démographique, ne peut rendre compte de la « logique » des natalités ni de ses composantes, du point de vue de la spécification des genres masculin ou féminin, par exemple, il demeure dans le cadre répréhensible

de la supercherie que légitime le principe du pouvoir ; le principe démographique, qui finit par « interdire » la reproduction, participe de ce qu'il serait convenable d'identifier comme « crime contre la Vie », tout autant que le principe du contrôle qui le fonde. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la langue « unique » participe des mécanismes du principe du contrôle par lequel se pose le principe du pouvoir ; l'infirmité du principe de la langue « unique » par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmité du principe du contrôle.

Le principe de la sectarisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Gwénaëlle Lucas, « Des réseaux *locaux* au réseau *global* : le projet de Marie Le Franc (1906-1964) » (2004), fait penser naturellement au fait religieux qu'il fonde et par lequel se comprend également le principe du pouvoir dans l'un de ses aspects principaux : la fidélisation de la collectivité autour de son projet idéologique. Le principe de la sectarisation, dans le cadre du principe du pouvoir, ne se comprend que par le rôle de « ralliement » qu'il joue pour les fins du pouvoir ; le jeu politique par le biais des partis politiques, dans le modèle de l'État « moderne », en est un exemple. Ici, il s'agit de créer un « momentum » par lequel les « idéaux » du parti parviennent à susciter suffisamment d'engouement pour laisser la collectivité confier le « pouvoir » au corps individuel ou collectif qui incarne ce pouvoir. Dans une analogie avec les modalités humaines d'appréhension du système solaire, il a été remarqué et démontré par le biais des observations astronomiques, que le soleil en tant que corps spatial, constitue un véritable « empire » par lequel devient intelligible son incidence pour l'ensemble du « système » de planètes qui gravitent autour de lui, y compris la planète terre. Dans cet « empire », qui n'a rien de politique, au demeurant, ni de vivant, puisqu'il s'agit d'un « objet » physique en combustion suivant les principes de la fusion nucléaire, tout fonctionne dans la coordination autour des rayons de chaleur dégagés par l'astre et radiés dans son champ stellaire. Si la planète terre en tire son profit par le biais de ses différentes incidences dans le principe de la Vie, y compris pour l'être humain, ce caractère bénéfique du soleil a aussi pu induire l'érection de faits religieux dont les traces marquent l'histoire de l'humanité. Si le soleil a pu ainsi « incarner » à un moment donné le principe de la Vie lui-même pour ces faits religieux, comme en témoignent les vestiges de l'Ancienne Égypte ou des cultures anciennes des actuelles Amérique centrale et Amérique du sud, rien ne justifie qu'un tel amalgame puisse

trouver ses seuls fondements dans le principe métaphysique. Les mêmes résultats de la science dans le domaine de la physique astronomique ont largement démontré l'existence d'autant d'astres dans autant de systèmes stellaires que l'expérience humaine peut imaginer, et il en existe dans des « quantités » qui dépassent l'entendement. Ici, comme dans le principe de la Vie, la réflexion se rend compte de la dimension transcendantale de l'existence de tels phénomènes que celui du système solaire, ou du soleil lui-même, ou encore de la part de l'univers que l'expérience humaine a pu entrevoir. Si une telle « merveille » est à la hauteur de la « perfection » des propres mécanismes qui assurent la poursuite de la Vie sur la planète terre, rien ne permet de les transformer en « dieux », pour le dire ainsi, et de constituer des systèmes religieux à leur effet. Ensemble, une telle « merveille », pour le système solaire, ou une telle « perfection », pour les mécanismes de maintien de la Vie sur terre, renvoient au même principe transcendant par lequel se maintient la Vie tant par le biais, ici, du soleil que par celui de la « Nature » et dans leur interaction. La longue histoire de l'inscription des phénomènes de la nature ou du soleil dans le domaine de la transcendance, relève, de toute évidence, du principe métaphysique par lequel l'être humain manifeste son intuition de la dimension transcendantale de sa propre existence et des conditions contribuant à cette existence, que ce soit dans la complexité de l'existence elle-même et de ses mécanismes de perpétuation, ou dans celle des conditions « externes » de maintien de cette existence. Cela ne suffit cependant pas pour les substituer au principe même à partir duquel se définit leur caractère particulier. Par la levée de cette « confusion » épistémique, il devient possible de restituer les « phénomènes » de la nature, ou de la Vie, ou de l'« univers », dans le domaine de la transcendance, mais en tant que mécanismes définis par leur rôle « matériel » de maintien de la Vie. Il reste que l'importance toujours conférée aux phénomènes de la nature dans nombre de faits religieux, à un moment donné de l'histoire où la recherche scientifique et la vulgarisation de ses résultats permettent d'arriver à la conclusion de leur caractère purement « matériel », demeure en soi une interrogation que seule l'incidence du fait idéologique par lequel s'explique le fait religieux, permet de lever.

S'il est une évidence que la figure « divine » inscrite au cœur du principe de la transcendance demeure un mystère pour l'être humain, mais un mystère qu'il ne peut appréhender que par sa « représentation », c'est-à-dire par le « discours », l'inscription du fait idéologique dans le

principe religieux, qui vise à en rendre compte auprès de la collectivité, constitue une autre évidence. De là intervient le principe du pouvoir, puisqu'il s'agit de faire adhérer la collectivité à la « représentation » proposée de la transcendance par rapport à une autre « représentation ». Si des clivages traversent chacune de ces représentations, et si des principes d'intérêts, matériels ou symboliques, sont attachés à la volonté de prévalence d'une « représentation » sur une autre, le principe du pouvoir s'adjoint ici tous les mécanismes de son fonctionnement, qu'il s'agisse de la coercition ou de la sectarisation, ou des principes corrélatifs au principe grégaire. L'histoire de l'humanité comporte nombre de cas de ce qu'il a été convenu d'appeler des « guerres de religion ». Si le fait religieux cesse ainsi de se référer exclusivement au principe métaphysique par lequel il se définit au prime abord, pour se préoccuper, de fait, de la « défense » de sa version des « représentations » de la transcendance, il n'est plus question du principe métaphysique qui, au demeurant, se définit en marge du fait religieux, mais du principe du pouvoir fondé sur le principe de l'intérêt particulier à transformer en intérêt général, c'est-à-dire du fait idéologique. Le principe de la sectarisation constitue, dans ce cadre, le mécanisme par lequel le principe religieux, dans sa corrélation intrinsèque au principe du pouvoir, se donne la base collective d'application et de maintien des termes de sa version des « représentations » de la transcendance. Le principe des sectes religieuses en donne la mesure, tout autant que celui des « confessions religieuses » officielles ou non-officielles comme la tradition animiste. Le principe de la sectarisation constitue également la base d'« extension » du principe religieux dans son fondement idéologique, tout autant que du principe grégaire par lequel il assure cette extension. Le principe de l'intérêt collectif et individuel associé au principe religieux dans son essence inscrite dans le principe du pouvoir, justifie ce fondement idéologique ; c'est dans cette corrélation que le principe de la sectarisation laisse entrevoir sa participation intrinsèque au principe du pouvoir. À l'exemple de son expression dans le principe religieux, il s'agit en effet d'une modalité par laquelle le principe du pouvoir crée ou délimite ses « zones » d'influence et de fonctionnement, par rapport à d'autres principes de pouvoir. Le principe de la sectarisation garantit au principe du pouvoir la « part » de collectivité à partir de laquelle il justifie son existence et son fonctionnement. Au même titre que le principe religieux qu'il surdétermine, le principe du pouvoir, par le biais du principe de la sectarisation, constitue également

les bases « mythologiques » de son fonctionnement idéologique sur des « représentations » particularisées de la transcendance. Si le principe de la sectarisation participe ainsi du fait idéologique par lequel fonctionne le principe du pouvoir, il permet d'entrevoir le caractère antinomique du principe religieux par rapport à la transcendance par laquelle se définit le principe de la Vie. Si, dans ses discours de justification et de fonctionnement, le principe religieux se prévaut de sa « représentativité » de la transcendance, et, partant, du principe de la Vie, il s'agit de la même supercherie que la réflexion philosophique a pu dénoncer. Si, en plus, le principe religieux, au nom de cette représentativité, s'inscrit dans le principe de la violence aux fins du principe de la sectarisation qu'il intègre dans ses mécanismes de fonctionnement, il s'agit d'un principe antinomique au principe de la Vie. Les exemples des « dérives » des campagnes religieuses en termes de préjudices à l'encontre de vies humaines, individuelles ou collectives, traversent l'histoire de l'humanité et ne sauraient, en tant que tels, faire participer le principe religieux à la Transcendance inscrite à la genèse de la Vie et de son principe de maintien, que ce soit à travers les « phénomènes » de la Nature, qui « aménagent » constamment la planète au bénéfice des êtres vivants qui y sont, ou à travers le système stellaire ou le système planétaire qui, ensemble, participent du même mécanisme de perpétuation de la Vie. Si la poésie a pu « féminiser » la lune, satellite « planétaire » de la terre, la science a pu démontrer son incidence « bénéfique », quasi-maternelle, pour la Vie sur la planète. Le principe de la sectarisation, dans son rôle idéologique pour des principes aussi antinomiques à la Vie que le principe religieux ou le principe du pouvoir, constitue en soi une antinomie au principe de la Vie, et ne saurait être « célébré », comme il en est le cas dans le principe des « partis politiques » inscrit au cœur du principe de l'État. Autant le principe de la sectarisation est antinomique au principe de la Vie, dans son fondement idéologique, autant le principe du parti politique, également défini par son essence idéologique, demeure antinomique au principe de la Vie, et ne saurait, à ce titre, ni répondre de la vie des collectivités humaines, ni constituer un mode d'existence de la collectivité humaine. Le principe du parti politique a pu servir de pierre angulaire à la contestation de l'arbitraire du pouvoir dans l'histoire monarchique des cultures « occidentales » ; il a été, de ce fait, posé comme expression de la collectivité dans son ensemble. Dans sa corrélation intime au principe du pouvoir, il ne saurait répondre de cette

expression ; de même, dans son inscription foncière dans le principe idéologique, c'est-à-dire fondé sur la « défense » d'un intérêt politique particulier par rapport à l'intérêt général, il ne saurait non plus répondre de cette expression. Le discours du pouvoir, par le principe du travestissement, met en œuvre son principe idéologique fondateur, pour asseoir le pouvoir et lui assurer sa pérennité. Le principe religieux, comme le fait politique à travers le principe du parti politique, ou de toutes les expressions du système politique, de la dictature à la monarchie et à leurs variantes, repose sur le principe du travestissement de la réalité et sur le principe de la sectarisation pour assujettir la collectivité à des intérêts particuliers. Si la notion tant célébrée de la « noblesse » dans l'histoire des cultures « occidentales » demeure intimement associée au principe du pouvoir, elle demeure également intimement déterminée par le principe de la sectarisation. Si la contestation de cette « classe » de la collectivité, toujours dans l'histoire des cultures « occidentales », a laissé place au principe de l'État ou de la « République » qui s'associe, dans son discours d'auto-justification et de célébration, le principe du parti politique, ce dernier partage avec la notion de la « noblesse » l'inscription dans le même principe de la sectarisation antinomique à l'intérêt général, c'est-à-dire au principe de la Vie. Le principe de l'État y trouve son infirmation, également, tout autant que le principe religieux et le principe politique. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la langue « unique » s'est fondé sur le principe de la sectarisation pour sa défense et sa promotion auprès des collectivités, et à l'encontre de leurs langues « locales ». L'infirmation du principe de la langue « unique » par le biais de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmation du principe de la sectarisation.

Le principe de la hiérarchisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Pierre Rajotte, « Stratégies d'écrivains québécois de l'entre-deux-guerres : séjours et rencontres en France » (2004), constitue un des aspects les plus « visibles » du principe du pouvoir. À l'image de la relation de « dépendance » entre les planètes dans le système stellaire à travers le principe physique de la gravité, le principe du pouvoir se comprend dans son effet auto-enrichissant à partir du principe de la hiérarchie. Dans les structures du pouvoir, il existe un modèle de scalarisation des délégations de pouvoir par lequel, ensemble, ces délégations de pouvoir confèrent au « centre » du pouvoir l'essentiel de son « autorité » pour lui garantir et l'exercice et le maintien du

« pouvoir ». Si le principe du chef matérialise ce « centre » du pouvoir, c'est surtout avec les divers « échelons » de la structure du pouvoir que s'irradie la base idéologique par laquelle se définit ou se comprend le principe du pouvoir. Si, dans le système stellaire, pour rester dans la même analogie géologique, le principe de la gravité maintient l'ensemble d'un système planétaire en un « bloc » assujetti aux « lois » de la physique c'est-à-dire celles de l'attraction et de la rétention de la matière, il en va de même dans le principe du pouvoir où le fait idéologique constitue le principe de la « gravité » pour le pouvoir. À la différence cependant du système planétaire, où le principe de la gravité n'augmente pas la capacité d'attraction d'une planète par le fait de l'adjonction d'autres planètes ou d'autres « corps » planétaires dans son champ de gravité, le fait idéologique par lequel fonctionne le principe du pouvoir s'additionne du pouvoir au fur et à mesure que s'ajoutent, dans son « champ d'attraction », de nouvelles structures de pouvoir ou de « délégations » de pouvoir telles que constituées à partir du principe de la hiérarchisation. Chaque échelon de l'exercice du pouvoir augmente ainsi, et de manière exponentielle, le propre pouvoir du « centre » dont il dépend et dont il exerce la délégation de pouvoir. Au contraire, donc, des lois transcendantales de la physique par lesquelles le système stellaire et le système planétaire, par le biais du principe de la gravité, « fonctionnent » en maintenant la vie là où elle se manifeste, dans le principe du pouvoir, l'effet analogue du fait idéologique, par rapport au principe de la gravité, contribue à l'exacerbation du principe du pouvoir dans son antinomie à l'intégrité de la collectivité, et c'est par le biais du principe de la hiérarchisation que se réalise un tel effet auto-expansif du principe du pouvoir. Il a été indiqué et démontré qu'une bonne administration dépend de la rigueur de son organisation, et, cela, par le biais de sa structure hiérarchique, tel que cela apparaît dans le système militaire. Si le système administratif, dans l'exemple du principe de l'État, se définit par son « service » à la collectivité, il convient de remarquer également, dans son cas, qu'il s'inscrit dans les structures directes du pouvoir dont il dépend et dont il met en application les orientations idéologiques. À ce titre, le système administratif, ou encore ce qu'il est courant d'appeler la « fonction publique », dans l'exemple du principe de l'État, demeure une des modalités du principe du pouvoir. Les services d'ordre, dans cet exemple du principe de l'État, constituent, dans leur fonctionnalité d'appareils coercitifs du pouvoir, une des modalités du principe du pouvoir au même titre de leur participation au

système administratif dépendant du pouvoir. Ensemble, ici, avec les autres secteurs du « service public », ils établissent les « mailles » du système de contrôle du pouvoir sur la collectivité, autrement dit, les mécanismes du principe du contrôle par lequel fonctionne le principe du pouvoir. Dans le système administratif, le principe de la hiérarchisation constitue une « manifestation » du pouvoir central, au point d'en refléter les propres modalités de fonctionnement. Ainsi, dans un modèle d'organisation politique du pouvoir, dans le principe de l'État, la structuration du système administratif tendra à refléter le degré de coercition par lequel fonctionne le pouvoir. Il en va ainsi des individus qui s'inscrivent dans les échelons du système administratif et dont les « comportements » viseront à refléter ceux des individus exerçant le pouvoir au « centre » de ce pouvoir. Dans les termes du principe de la hiérarchisation par lequel le principe du pouvoir se « reproduit » à même le niveau individuel de la collectivité, le principe du pouvoir s'inscrit dans les mêmes termes que celui de la « maladie » dans son caractère foncièrement antinomique à la Vie ; le principe du pouvoir, en tant que « gangrène » de la vie de la collectivité, s'étend, dans les mêmes termes de la « maladie », par le biais du principe de la hiérarchisation qui, à ce titre, le constitue en contradiction à sa propre définition de « service public ». Le principe idéologique apparaît ainsi au cœur de ce principe de la hiérarchisation qui finit par masquer son interdépendance fondamentale avec le principe du pouvoir. Si le principe du pouvoir est antinomique au principe de la Vie, ainsi en est-il du principe de la hiérarchisation. Dans le modèle des armées « modernes », c'est-à-dire attachées au principe de l'État « moderne », un tel fonctionnement idéologique du « service public » dans son rapport intrinsèque aux propres modalités idéologiques du principe du pouvoir, a fini par oblitérer l'assujettissement du service militaire aux termes idéologiques du principe du pouvoir, c'est-à-dire tels qu'ils sont fondamentalement non-conformes à l'intérêt général. Si l'individu qui s'inscrit dans ce « service public » en s'enrôlant dans l'armée, le fait dans les termes officiels de son « service » à la collectivité, le même discours d'officialisation de ce « service » à la collectivité lui signifie la nécessité de se conformer à la « chaîne » d'autorité ou de « commande » qui assure son efficacité à l'armée ; cette « chaîne » de commande, par le biais du principe de la hiérarchie, le soumet à l'autorité « locale » de ses « supérieurs », dans les échelons du pouvoir interne de l'armée, mais surtout aussi à la « chaîne » du pouvoir qui remonte au « centre » du

pouvoir politique. Si la soumission de l'individu, dans ce « service public », aux divers échelons du pouvoir se définit dans le potentiel de la perte de la vie de l'individu, et si l'assujettissement de cette auto-dénégation de l'individu ne se définit cependant pas au nom de l'intérêt général, mais plutôt au nom du principe de l'intérêt particulier par lequel se définit le pouvoir, le fonctionnement idéologique d'un tel travestissement constitue un crime dont les ressorts ne restent pas au seul niveau de la conscience morale. Le principe du pouvoir, dans le cas particulier du service militaire, assujettit le « service » de l'individu à sa subsistance à travers le principe de la professionnalisation des armées, principe par lequel se spécifie le principe de l'État « moderne ». En d'autres termes, la collectivité humaine, par le principe du pouvoir, avec son principe grégaire de définition et son principe idéologique de fonctionnement, en est arrivée à assujettir la subsistance de l'individu, c'est-à-dire les moyens matériels lui permettant d'assurer la poursuite de sa vie, à la conditionnalité de la perte de sa vie. Si le principe de l'État « moderne » infirme le principe agraire par lequel l'être humain assure sa subsistance dans les termes transcendants de son rapport à la Nature, au profit du principe des « biens et services » qui incluent le service militaire, en inférence avec le principe de l'argent, il s'agit d'un crime contre la Vie. Le principe de la hiérarchisation participe de ce crime pour sa contribution au fonctionnement d'un principe de pouvoir qui définit également le principe de l'État. Dans le système stellaire ou dans le système planétaire définis par des règles qui, de toutes évidences, dépassent l'entendement humain, mais contribuent de près ou de loin à établir ou à maintenir des conditions favorables à la Vie, le principe de la gravité participe de ces dimensions transcendantales qui confèrent également à la Vie son principe foncier de la diversité, quoiqu'à partir des mêmes composantes de base. Les êtres vivants de la terre en donnent l'exemple, tout comme les myriades de systèmes stellaires le laissent envisager à la science, par-delà les propres limites effectives et épistémiques de celle-ci. Le principe de la hiérarchisation, appuyé par le fait idéologique, demeure antinomique au principe de la Vie et à sa dimension transcendantale, s'il fallait en établir l'analogie avec le principe de la « gravité » au cœur de l'« intégrité » du système de l'univers. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la langue « unique » ne trouve sa « force » d'application que dans le principe de la coercition relayé par les diverses modalités du principe de la hiérarchisation au nom du pouvoir qui institue le principe de la

langue « unique ». L'infirmité du principe de la langue « unique » par le biais de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmité du principe de la hiérarchisation.

Le principe de la taxonomisation, ou de la classification, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-François Chassay, « La science à l'essai » (2005), participe des modalités de la « rigueur » par laquelle se présente et se légitime le principe du pouvoir. Son exemple ultime se retrouve dans le système administratif par lequel fonctionne le principe de l'État, ou dans le système « scientifique » par lequel se définit le principe du progrès ; le principe de l'État reste profondément associé, dans sa variante « moderne », au principe du progrès tout autant qu'il l'était au principe religieux avant l'« ère » scientifique du « progrès ». Le principe de la taxonomisation, dans son intelligibilité, constitue le mode d'appréhension « méthodique » de la réalité, et procède par la « classification » des faits ou des éléments de la réalité. C'est au niveau des « critères » de cette classification qu'intervient la relation d'intérêt particulier qu'il partage avec le principe du pouvoir. La taxonomisation ou la classification répond, dans son principe, à une volonté de contrôle d'un ensemble de faits ou d'éléments de la réalité par l'auteur de la classification, quelles que puissent être ensuite les finalités de cette classification. C'est au niveau de cette relation d'intérêt particulier qu'intervient la « subjectivité » du classement des éléments répertoriés par rapport à leur « ordre » intrinsèque. Il en est ainsi du principe de la taxonomisation des anciens sauriens ou des « dinosaures ». Dans la recherche anthropologique, telle qu'elle s'est développée aux XIX^e et XX^e siècles, les critères de classification des cultures « étrangères » par rapport aux espaces européens de formalisation de cette recherche, ou de la « science » anthropologique, répondent à la volonté idéologique de justification de la différence méliorative des cultures européennes par rapport à ces cultures « étrangères ». C'est cette même volonté idéologique qui a fondé l'entreprise coloniale et qui s'est matérialisée dans des théories scientifiques comme le darwinisme ou les théories de l'eugénisme. Ici, ce ne sont pas tant les êtres et les faits de cultures répertoriés dans ces domaines scientifiques qui intéressent la recherche et ses résultats, que les postulats idéologiques à partir desquels se sont constitués ces domaines et leurs orientations scientifiques de recherche. Le principe de la taxonomisation, dans ce cadre, devient la modalité de confirmation du postulat de la supériorité des cultures « occidentales » par rapport aux cultures « non-occidentales ». Le principe scientifique et

épistémologique de l'orientalisme en est une illustration. C'est aussi la modalité de légitimation du principe du pouvoir qui repose sur un tel postulat et qui va fonder par exemple la radicalisation du fait colonial européen aux XIX^e et XX^e siècles. Dans le principe de la taxonomisation, la subjectivité des « critères » de la classification ou de la taxonomisation envisagée constitue le mode d'insertion du principe idéologique dans la recherche scientifique, tout comme dans la « rigueur » prêtée à la taxonomie produite par cette recherche. Si, dans l'exemple de l'anthropologie, les cultures « étrangères » sont « classées » à partir de leur « primitivité », c'est la mesure du principe idéologique qui les constitue en cultures « primitives » par rapport au « progrès » fondateur des cultures européennes ou « occidentales ». Dans un tout autre domaine de la science mais qui s'intéresse également à des réalités « étrangères », c'est-à-dire historiques qui remontent à des périodes extrêmement reculées, notamment la recherche archéologique sur les anciens sauriens, le critère de classification et de popularisation de ces sauriens à partir de leurs fossiles, tient à l'illustration du principe de la « loi de la jungle » par lequel se définissent les thèses du darwinisme ou de l'évolutionnisme. En d'autres termes, il s'agit, dans la classification ou dans la taxonomie apposée à la reconstitution historique et scientifique de ces anciens sauriens, du critère idéologique de la « sélection naturelle » proposée par le darwinisme. Si, dans cette classification, prédomine le principe de la prédation dont le degré élevé ou moindre sert de critère de distinction des diverses espèces répertoriées à partir des fossiles de ces sauriens, un tel principe constitue également le fondement discursif du principe du progrès par-delà sa propre corrélation épistémique avec le principe du pouvoir. Il en résulte, pour ces anciens sauriens, l'« impression » générale qu'à leur époque, seule était de rigueur la « loi de la jungle ». S'il est reconnu qu'ont pu également exister, dans le cadre de la même recherche sur les anciens sauriens, des « dinosaures » non-prédateurs ou non-carnassiers, très peu de cas en est fait qui permettrait de poser la rigueur scientifique comme seule finalité d'un tel cadre de recherche. Le principe de la taxonomisation, tel qu'il appose la marque de l'idéologie aux faits ou réalités « classés », participe du principe du pouvoir dans la mesure où les résultats issus de telles « classifications » participent du domaine du savoir scientifique sur lequel se fonde le pouvoir, qu'il soit politique, religieux, ou autre. Les résultats de la recherche scientifique intégrés à des décisions de pouvoir participent des modalités d'accréditation de ces décisions, et, partant,

des principes de pouvoir dont participent ces décisions. L'exemple du darwinisme, dans ses problèmes méthodologiques et épistémiques mais tel qu'associé au darwinisme social qui fonde des orientations politiques « nationales », en donne la mesure. Le principe de la taxonomisation participe cependant d'une démarche épistémique visant à matérialiser la « domination » de l'être humain sur la Nature, ou sa « maîtrise » de la Nature ou de la réalité ambiante. Inscrit dans le principe de la culture en tant que mode de connaissance de l'environnement physique ou non-physique de l'individu, le principe de la taxonomie peut, à la rigueur, participer du principe de la Vie, c'est-à-dire des mécanismes permettant à l'individu de mettre en adéquation ses manières de vivre et les conditions de son environnement existentiel pour le maintien de sa propre intégrité. La seule volonté, cependant, de réinscrire dans un nouvel « ordre » l'ordre de la Nature dont participent les faits de la réalité astreints à la classification, constitue une redéfinition de cet ordre de la Nature. Non seulement une telle redéfinition ne peut rendre compte d'un ordre de la Nature dont les termes excèdent l'appréhension humaine, mais le fondement subjectif de cette redéfinition ajoute à son problème épistémique un second travestissement des termes de cet ordre de la Nature. Si le fait scientifique ne se définit, en somme, qu'à partir du principe de la taxonomisation, il s'agit ici des propres termes de ses limites épistémiques, avant que d'être méthodologiques. L'assujettissement, ensuite, de ce principe de la taxonomisation au fait idéologique du principe du pouvoir, l'inscrit, tout autant que le fait scientifique qu'il fonde, dans l'antinomie au principe de la Vie dont découle l'ordre de la Nature. La popularité des « dinosaures » demeure entachée par les problèmes épistémiques, méthodologiques et idéologiques du cadre scientifique qui la fonde et lui confère sa légitimité scientifique. Les faits collectifs qu'elle influence ensuite participent à leur tour des termes du principe idéologique qui fonde ce cadre scientifique. Si la classification des anciens sauriens fait participer ces derniers aux thèses du darwinisme, elle induit, auprès du « public », les mêmes attitudes grégaires que celles des principes de pouvoir qui ont généré des faits antinomiques à la Vie comme le colonialisme, le racisme ou le nazisme. C'est à ce titre que le principe de la taxonomisation demeure fondamentalement antinomique au principe de la Vie, comme il l'est aux propres termes de la « rigueur » scientifique. Pour l'intégrité humaine, il s'agit d'un principe qui doit participer du principe du tabou dans le fondement épistémique de ce principe, c'est-à-dire dans sa

corrélation au principe de la Vie en tant que mécanisme de perpétuation de la Vie par son identification et son infirmation de tout principe antinomique à la perpétuation de la Vie. Dans la question du plurilinguisme littéraire, c'est à partir du principe de la taxonomisation que s'est constitué le principe de la langue « unique » inscrit dans le principe du pouvoir, les langues « autres » ou « locales » étant idéologiquement posées en infériorité par rapport à la langue « unique ». L'infirmation du principe de la langue « unique » par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmation du principe de la taxonomisation.

Dans le principe de la spéculation, au cœur, par exemple, de l'étude d'Alain Viala, « Réception et anticipation croisées » (2005), la réalité des choses ou des événements est toujours assortie du principe de l'approximation ou de la conjecture ; ainsi de la réflexion scientifique sur le principe de la gravité. L'une des premières conclusions de la recherche concernant ce principe qui « traverse » l'univers ainsi que les êtres et les objets pour les soumettre aux « forces » qui maintiennent les planètes et les systèmes stellaires et leur permettent à leur tour de maintenir la vie là où elle se manifeste, a pu l'associer à la transcendance pour son caractère inexplicable. C'est ainsi que dans les théories de la physique dérivées des travaux de Newton, la gravité, dans sa réalité, est une évidence mesurable dans sa façon d'affecter la masse ou le poids des êtres et des objets à un endroit ou à un autre de l'univers. Dans son origine et dans son fonctionnement, cependant, le principe de la gravité demeure encore au stade de la recherche scientifique. C'est à ce niveau, que Newton avait inscrit dans le domaine de la transcendance, que le principe de la gravité fait l'objet de spéculation, que ce soit dans la théorie de la relativité d'Einstein ou dans celle du « quantum ». Dans la théorie de la relativité, qu'il a été convenu de limiter au niveau de la théorie, c'est-à-dire dans l'impossibilité de sa démonstration par les faits ou la réalité, le principe de la gravité participe de celui de l'espace-temps. Dans cette théorie de l'espace-temps, pour le dire ainsi, le temps est une « matière » capable d'influer physiquement sur l'espace qui participe du domaine de la « réalité » matérielle. C'est ainsi qu'un objet circulant à grande vitesse est susceptible de perdre la configuration initiale de son corps physique. Dans la question de la gravité, le principe de l'espace-temps, dans une telle théorie, devient un effet matériel qui se traduirait par des particules que la science physique associe aux « gravitons ». De telles particules seraient ainsi portées par les organismes vivants ou par

les objets à leurs niveaux subatomiques. Les travaux de la physique quantique sont à la recherche d'une telle particule qui servirait alors à dissocier le principe de la gravité d'avec son explication par la transcendance. Si la recherche sur le principe de la gravité date de plusieurs siècles, les états des résultats fournis par cette recherche ne parviennent pas encore à circonscrire un tel phénomène pourtant fondamental dans la « fabrique » de l'univers ; le principe de la gravité demeure à cet effet au-delà de l'intelligibilité de l'être humain, ce qui l'inscrit, comme envisagé depuis les constats de Newton, dans le domaine de la transcendance. Le principe de la spéculation est au cœur du principe du pouvoir, par la capacité discursive qu'il donne au fondement idéologique du principe du pouvoir. C'est par le principe de la spéculation que le pouvoir travestit la réalité lorsqu'il a besoin de se dissocier du fait susceptible de l'infirmier, à l'exemple du principe de la gravité. Il est de toute évidence que le principe du progrès par lequel se définit le principe de l'État, par exemple, se comprend dans sa dissociation explicite d'avec le principe de la transcendance. Même si, y compris dans le principe de l'État, nombre des principes de pouvoir fondent leurs discours de justification sur une « ascendance » transcendantale, il s'agit d'une « récupération » idéologique que la simple observation empirique permet de démentir. Le principe du pouvoir, dans son recours au principe de la violence ou de la coercition, par exemple, ne saurait s'inscrire dans le domaine de la transcendance par laquelle se comprend le principe de la Vie, c'est-à-dire qui demeure fondamentalement antinomique à tout principe contraire à la vie, comme les principes de la violence et de la coercition. Le principe de la spéculation participe du principe idéologique par lequel se construit et se maintient le principe du pouvoir. Dans la question du principe de la gravité, la nécessité de la dissociation d'un fait aussi fondamental d'avec le domaine de la transcendance, ou de « Dieu », participe de la démarche d'auto-constitution du principe du progrès qui, au nom de la science, a cherché à se fonder en s'opposant à la Nature et à la transcendance. C'est pourtant par cette transcendance que se comprend la Nature qui échappe toujours à l'entendement humain et à partir de laquelle, nonobstant le discours du progrès, se « bâtit » le progrès. Dans la question du principe de la gravité, la dissociation de ce principe d'avec la transcendance permet de poser par exemple les « lois » de l'univers dans l'intelligibilité de la science, c'est-à-dire dans l'appréhension humaine, et de constituer l'être humain en position de pouvoir sur la

Nature, et, partant, sur l'« être humain » au sens épistémique. Le principe du pouvoir au cœur du principe du progrès, tel qu'il s'est traduit dans le principe de l'État, a trouvé dans la science la modalité discursive du principe du contrôle qui le détermine, ainsi que la modalité discursive de son auto-légitimation. Le principe de la gravité, dans l'évolution de ses « interprétations » par le biais de la théorie de la relativité, a pu trouver des « applications » dans le domaine militaire puis civil, notamment dans celui des satellites de communication associés au système d'observation et de positionnement géostratégique connu sous le terme popularisé du « GPS », le « Global Positioning System ». Dans une telle « application » où les problèmes méthodologiques de la théorie de la relativité n'ont pas été résolus et où des problèmes d'application systématique des conclusions de cette théorie marquent l'ensemble du fonctionnement de cet outil stratégique en termes de pouvoir politique et militaire, la seule pertinence de la théorie de la relativité affectant son élaboration relève de la valeur discursive, c'est-à-dire idéologique, qu'elle lui confère. Si un tel outil stratégique demeure l'apanage d'un principe de pouvoir sur le plan de l'ensemble de la planète, c'est dans sa démonstration de la « puissance » que l'être humain est supposé s'être donné sur la Nature, que se justifie son fondement sur le principe théorique de l'espace-temps inscrit dans la théorie de la relativité. De la « spéculation » théorique à l'application pratique que n'admet pas la propre théorie concernée, il s'agit du principe de la spéculation dans son usage discursif, c'est-à-dire idéologique, car il en découle, pour l'auteur de la spéculation, une plus-value en termes de pouvoir. C'est en effet l'ensemble des modes de communications physiques et téléphoniques de la planète qui a fini par dépendre du système du « GPS », lequel, dans son fonctionnement réel, doit « contourner » les problèmes inhérents à sa théorie officielle d'assise, la théorie de la relativité. C'est également, cependant, un moyen de « domination » symbolique et effectif qu'il a fini par constituer pour une partie de la planète sur le reste, dans les termes du principe du pouvoir et de ses principes corrélatifs. La question du principe de la gravité, dans sa dissociation d'avec la transcendance, n'a pas résolu le « mystère » de son existence, ni enlevé son incidence fondamentale dans la Vie de l'ensemble de l'univers, mais elle a pu servir de base discursive pour des applications contraires à l'intégrité humaine, ne serait-ce que dans les usages militaires du système du « GPS ». Le principe de la spéculation se manifeste ici, dans son rapport intrinsèque au principe du

pouvoir, de même que dans son caractère antinomique au principe de la Vie. Si le système du « GPS » en soi, par-delà le « succédané » de ses applications civiles utilisé pour sa dissociation d'avec ses finalités grégaires premières auprès du « public », constitue une violation de l'intégrité des êtres humains pris individuellement ou en collectivités, son recours discursif à la théorie de la relativité dans le même dessein idéologique, constitue un second aspect de cette violation de l'intégrité morale et physique de l'être humain. Le principe de la « surveillance » de la planète, quelles que soient ses justifications, tel qu'en donne l'exemple le système du « GPS », constitue une violation du principe de l'individu qui participe du principe de la Vie, autant chez les êtres vivants que dans le règne minéral, c'est-à-dire la violation d'un principe qui, comme le principe de la Vie lui-même, relève du domaine de la transcendance. Au même titre que le principe de la « surveillance » qui y participe, le principe du contrôle par lequel se définit le principe du pouvoir constitue également une violation du principe transcendantal de la Vie. Il en va de même du principe de la spéculation qui participe du principe du pouvoir, dans sa contribution à l'auto-justification et à l'auto-légitimation du pouvoir, comme dans l'exemple des « récupérations » idéologiques du principe transcendantal de la gravité. Dans la question du plurilinguisme littéraire, c'est sur l'argument de la « supériorité » grammaticale, syntaxique, lexicale ou numéraire, que se fonde le principe de la langue « unique » dans sa corrélation au principe du pouvoir. Si, de part leur essence naturelle, toutes les langues sont fondées sur une logique qui excède le « contrôle » ou l'entendement humain, c'est-à-dire qui relève du domaine de la transcendance, l'argument de la « supériorité » d'une langue par rapport à une autre relève du principe de la spéculation et de celui de l'idéologie, puisqu'un tel argument s'inscrit aussi dans un objectif de pouvoir. L'infirmité du principe de la langue « unique » par le biais de l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, constitue également l'infirmité du principe de la spéculation.

Dans le cas du principe de la légitimation, au cœur, par exemple, de l'étude de Jacques Pelletier, « La littérature comme objet social : enjeux disciplinaires » (1995), on retiendra qu'il s'agit du principe qui détermine le système de légitimation à la base du principe du pouvoir et de ses mécanismes de fonctionnement ou de perpétuation.

Dans le cas du principe de l'uniformisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Paul Aron, « Sur le concept d'autonomie » (1995), il s'agit

du principe qui détermine celui du contrôle inhérent au principe du pouvoir ou en tant que mécanisme de fonctionnement du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de l'emblématisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Maryse Souchard, « La contribution de l'École britannique » (1995), il s'agit du principe qui détermine les mécanismes de fonctionnement du principe du pouvoir à partir du système de détournement du principe symbolique ; en cela, se comprend l'importance du symbole pour le principe du pouvoir, qu'il s'agisse du drapeau, de l'hymne, des insignes, de la langue, du territoire et de ses frontières, ou du modèle de société.

Dans le cas du principe de la mythologisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Denis Saint-Jacques, « La littérature et sa socialité » (1995), il s'agit du principe qui détermine le système discursif de légitimation du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de l'héroïsation, au cœur, par exemple, de l'étude de Michel Biron, « La sociocritique : un projet inachevé » (1995), il s'agit du principe qui détermine le système de clientélisation par lequel fonctionne le principe du pouvoir à partir de la constitution de « héros ».

Dans le cas du principe de la masculinisation, au cœur, par exemple, de l'introduction de Denise Brahimy et d'Anne Trevarthen à leur ouvrage, *Les Femmes dans la littérature africaine* (1998), il s'agit du principe qui détermine l'une des bases idéologiques du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de la substitution, au cœur, par exemple, de l'étude de József Kwaterko, « Historicité et effet de texte » (1995), il s'agit du principe qui détermine le système parlementaire ou le principe de la professionnalisation du fait politique comme mécanisme de fonctionnement du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de la fonctionnalisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Jean-François Côté, « Dialectique de la communication dans le roman américain » (1995), il s'agit du principe qui détermine celui de la salarisation de l'individu, à l'exemple des salariés, du militaire, des agents de l'ordre, etc., en tant que mécanisme de fonctionnement du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de la sacralisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Caroline Désy, « La langue au Québec : un dialogue avec l'histoire et le sacré » (1993), il s'agit du principe qui détermine le

système de justification métaphysique ou religieuse en tant que mécanisme de fonctionnement du principe du pouvoir.

Dans le cas du principe de l'ostracisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Laurent Lamy, « Du « traduire » comme extradition » (1993), il s'agit du principe qui détermine le système de « cimentation » du pouvoir par le biais de la fidélisation de « membres » à opposer à des non-membres, en tant que mécanisme de fonctionnement du principe du pouvoir, et en interdépendance avec le principe de la sectarisation.

Dans le cas du principe de la culpabilisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Régine Robin, « Langue-délires et langue-délit » (1993), il s'agit du principe à partir duquel le principe du pouvoir construit son discours de légitimation en tant que « solution » à une « crise » collective.

Dans le cas du principe du charisme, au cœur, par exemple, de l'étude de Catherine Mavrikakis, « La langue a-t-elle un genre ? » (1993), il s'agit du principe qui participe du principe du pouvoir en tant que base de l'adhésion recherchée par le pouvoir auprès du collectif intégré à son objectif ou visé par son objectif de pouvoir.

Dans le cas du principe du fractionnement, au cœur, par exemple, de l'étude d'Alexis Nouss, « Ceci n'est pas une traduction ou le péché de Babel » (1993), il s'agit du principe par lequel le principe du pouvoir se garantit une zone d'« influence » pour l'exercice du pouvoir.

Dans le cas du principe de la condescendance, au cœur, par exemple, de l'étude de Rainier Grutman, « La langue paternelle en littérature » (1993), il s'agit du principe par lequel le principe du pouvoir s'associe les principes de la famille et de la bienfaisance à l'endroit du collectif visé, et par lequel se valide le détenteur du « pouvoir » dans le rôle du « bienfaiteur ».

Dans le cas du principe du travestissement, au cœur, par exemple, de l'étude de Christian Vandendorpe, « Du fondamentalisme linguistique » (1995), il s'agit du principe par lequel le principe du pouvoir redéfinit les éléments de la réalité pour les besoins de son projet de pouvoir.

Le principe de la contractualisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Marc Angenot, « L'Esprit de censure : nouvelles censures et nouveaux débats » (1993), a été au cœur, pour sa part, du modèle de société proposé dans le cadre du principe du progrès, et dans son exemplification à travers la notion de la « modernité » ; c'est par l'État, quelles qu'en soient les bases « nationales » de définition, que se définit

ce modèle de société qui vise à se substituer au modèle culturel issu des traditions humaines avant l'ère de la « modernité », c'est-à-dire au modèle de collectivité fondé sur le principe de la tradition culturelle et non-politique. À travers le principe de la contractualisation, c'est la propre notion du libre-arbitre par laquelle se définit le principe de l'individu, dans l'ordre de la nature, quand bien même les bases physiologiques ou moléculaires font de l'ensemble des êtres vivants les mêmes composantes du principe de la Vie. C'est pour l'infirmité de ce principe de l'individu inhérent à la diversité caractéristique du principe de la Vie, également, que se pose le principe de la contractualisation par lequel s'exerce le pouvoir. Ici, ce sont les intérêts particuliers du principe du pouvoir qui sont inscrits dans les termes explicites ou implicites du « contrat » par lequel l'individu est supposé « abdiquer » son libre-arbitre pour son propre « intérêt ». Si la proposition ainsi fondatrice du « contrat social », dans les termes du principe de l'État, de même que de ses applications particulières dans les termes de ce modèle de société, relève du paradoxe ou de la contradiction, il s'agit de la base idéologique d'un tel principe pour lequel l'exposition des fondements particuliers ou partisans de son projet posé comme « collectif », ne saurait recueillir l'adhésion nécessaire pour sa mise sur pied. S'il s'agit de contrefaçon ou de malveillance en termes du droit moral qui fonde le principe de la Vie, il s'agit également des propres conditions qui infirment autant le principe de la contractualisation, que celui de l'« État » ou du modèle de société qui s'y réfère. C'est par le caractère inaliénable du libre-arbitre de l'être vivant, et, partant, de l'être humain, conformément au principe de la Vie, que le principe de la contractualisation est antinomique au principe de la Vie, et qu'il y trouve son infirmité fondamentale. Le principe de la contractualisation participe intimement des modalités du principe du pouvoir. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de la langue unique est intimement lié au principe de la contractualisation par lequel il est imposé au détriment des langues « locales ». Si l'individu est contraint, dès lors, de s'inscrire dans cette langue du pouvoir, c'est par l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture qu'il se prévaut de son libre-arbitre inaliénable conformément au principe de la Vie, et qu'il infirme autant le principe de la langue unique que celui de la contractualisation qui fonde le caractère coercitif du principe de la langue unique.

Dans le cas du principe de la numérialisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Patrick Imbert, « Il n'y a même plus de censure » (1995), il s'agit du principe qui permet au principe du pouvoir de faire fonctionner le principe du contrôle aux fins de sa propre pérennisation ; le principe de la fiscalité et de la budgétisation, qui se comprennent dans le principe de l'argent, participent de ce principe, tout autant que le principe du dénombrement des choses et des êtres vivants inscrits dans les limites physiques de l'exercice du pouvoir.

Dans le cas du principe de la taxation, au cœur, par exemple, de l'étude de Françoise Chenet, « Les paradoxes de la taxation chez Victor Hugo » (2002), il s'agit du principe qui permet au principe du pouvoir d'assurer son fonctionnement à travers le principe général de la redevance monétaire ou en produits naturels demandée au collectif assujetti au pouvoir.

Dans le cas du principe de la fiscalisation, au cœur, par exemple, de l'étude de Michael Fodor, « Utopies agricoles, utopies fiscales : Quesnay et Rousseau » (2002), il s'agit du principe qui, à l'image du principe de la taxation, mais dans sa version associée au principe de l'État, permet au principe du pouvoir, explicitement ou implicitement, de lever les moyens matériels de son fonctionnement et de sa pérennisation.

Dans le cas du principe de l'information, au cœur, par exemple, de l'étude de Mirela Saim, « La presse « discute » (1995), il s'agit du principe qui permet au principe du pouvoir d'assurer la divulgation de ses options idéologiques, par les divers moyens de la communication de masse ou non, à l'exemple des ouvrages scientifiques ou même littéraires.

Le principe de l'argent, au cœur, par exemple, de l'étude de David Christoffel, « Une lettre ouverte pour causer » (2005), est un principe dont l'existence demeure virtuelle, c'est-à-dire non-effective, mais dont l'incidence sur l'existence des collectivités humaines demeure impressionnante, tant pour sa participation au principe du pouvoir que pour son antinomie au principe de la Vie. L'argent est une quantification d'une opinion qui confère ou non de la valeur à un objet, à un fait de la réalité ou à des êtres vivants ; le principe de la monnaie est fondé sur une telle quantification aléatoire qui définit le principe de l'argent, quand bien même un « nom » en vient à être associé à la « monnaie » pour lui donner, ainsi qu'au principe de l'argent, l'illusion de la réalité. Le principe de l'argent repose en effet sur l'estimation

conjecturale de faits, d'objets et même d'êtres vivants auxquels sont assignées des valeurs que traduit le fait monétaire ou le « principe de l'argent ». À ce titre, ces faits, objets et êtres vivants, comme les voix d'interprétation évoquées dans l'article de David Christoffel (2005), restent externes à leurs évaluations. Le principe de l'argent demeure cette extranéité non-existante qui est pourtant devenue la mesure de la vie et utilisée dans son fondement idéologique comme mode de substitution du rapport de l'être humain au principe de la Vie. Il s'agit d'un changement épistémologique fondé sur le principe du paradoxe, et qui, pour sa constitution inégalitaire ou discriminatoire et pour son apport au maintien du principe du pouvoir, demeure une antinomie aux conditions de maintien de la Vie. C'est dans ces conditions que le principe de l'argent est foncièrement infirmé par le principe de la Vie, et, partant, par le *Principe de maternité*, tout autant que par les déterminations transcendantales par lesquelles se comprend le principe de la Vie. C'est par son caractère « paradoxal » épistémique, également, que le principe de l'argent ne saurait participer du principe de la Vie, ni constituer son mode de perpétuation comme il en est le cas aujourd'hui, au terme de la « modernité ». Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de l'argent a pu servir de justification au principe de la langue unique, dans les termes du principe du pouvoir, au détriment de la pluralité constitutive du principe de la langue ; l'infirmité du principe de la langue unique par le plurilinguisme littéraire, fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture à l'infirmité du principe de l'argent.

Dans le principe du pouvoir, en tant que principe antinomique au principe de la Vie, le principe du commerce, au cœur, par exemple, de l'étude de Marielle Macé, « Figures de savoir et *tempo* de l'essai » (2005), et à l'image du principe de l'argent ou du principe de l'information, constitue l'une des matérialisations du rapport antinomique du principe du pouvoir au principe de la Vie. C'est en cela que le principe du commerce est antinomique au principe de la Vie, et, partant, au *Principe de maternité*. C'est en cela également qu'il est infirmé autant par le principe de la Vie que par le *Principe de maternité*. Le principe du commerce repose sur la « circularité » marchande des faits ou des objets de la réalité de l'être humain, pour finir par se substituer aux mécanismes de perpétuation de la vie comme le principe agraire, pour l'être humain ; il s'agit pourtant d'un principe fondé sur une antinomie foncière au principe de la Vie par le biais du principe de

l'argent qui constitue son principe fondateur. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe des échanges commerciaux a pu servir de justification au principe de la langue unique antinomique au principe de la Vie ; c'est en cela que l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture, par son infirmation du principe de la langue unique, infirme également le principe du commerce.

Le principe de l'économie, à la suite du principe du commerce et au cœur, par exemple, de l'étude de Gérôme Roger, « L'essai, point aveugle de la critique ? » (2005), a fini par se substituer au principe agraire pour la pérennité des collectivités humaines ; il s'agit d'un principe fondé cependant sur les mêmes contradictions épistémiques que le principe de l'argent qui lui donne sa justification première aujourd'hui. Le principe de l'économie vise à suivre l'évolution des échanges commerciaux dans leur incidence sur la réalité ontologique, mais aussi pour influencer les conditions de cette réalité ontologique, affectant ainsi le principe de la Vie pour l'être humain et pour l'ensemble des composantes du principe de la Vie. C'est dans sa corrélation intrinsèque au principe de l'argent antinomique au principe de la Vie, que le principe de l'économie ne saurait se substituer aux mécanismes de perpétuation de la vie, tout autant qu'il ne saurait en rendre compte. Dans la question du plurilinguisme littéraire, le principe de l'économie a pu servir de justification au principe politique et idéologique de la « réduction » des langues au profit de la langue unique, en antinomie au principe à la pluralité intrinsèque du principe de la langue dans son rapport au principe de la Vie. L'infirmation du principe de la langue unique par le plurilinguisme littéraire, fait participer l'hétérogénéisation linguistique dans l'écriture à l'infirmation du principe de l'économie.

Dans le cas du principe de la propagande, au cœur, par exemple, de l'étude de René Audet, « Tectonique essayistique. Raconter le lieu dans l'essai contemporain » (2005), il s'agit du principe qui détermine le mode de vulgarisation des options idéologiques du principe du pouvoir sur la base de fictions apposées à la réalité envisagée par le pouvoir, à l'image du recours à la fiction dans l'essai ou dans le roman.

Dans le principe du pouvoir, en tant que principe antinomique au principe de la Vie, le principe de la « masse », à l'image du principe de la propagande ou du principe de l'économie, constitue l'une des matérialisations du rapport antinomique du principe du pouvoir au principe de la Vie. C'est en cela que le principe de la « masse » est

antinomique au principe de la Vie, et, partant, au *Principe de maternité*. C'est en cela également qu'il est infirmé autant par le principe de la Vie que par le *Principe de maternité*. Le principe de la « masse » est fondé sur la saisie discursive de l'ensemble de la collectivité envisagée par le pouvoir, pour les besoins de l'exercice du pouvoir. Il s'agit d'un amalgame discursif des individualités de la collectivité, à l'exemple du principe de l'anonymat appliqué à l'individu dans le principe du pouvoir, qui inscrit le principe de la « masse » dans les modalités du principe du pouvoir. Le principe discursif de la « Francophonie » en est un exemple, car fondé sur l'unicité d'une identité linguistique collective présumée, et à partir duquel se définit en son antinomie le principe de la textualisation des langues, ou de l'hétérogénéisation linguistique, dans le cas des écritures francophones.

Dans le cas du principe de l'élite, au cœur, par exemple, de l'étude de Galia Yanoshevsky, « *De L'ère du soupçon à Pour un nouveau roman. De la rhétorique des profondeurs à la rhétorique des surfaces* » (2005), il s'agit du principe qui, à l'image de la question épistémique soulevée dans cette étude, détermine le détournement idéologique de la composante individuelle du groupe par le principe du pouvoir pour ses fins de pouvoir.

Dans le cas du principe de l'anonymat, au cœur, par exemple, de l'étude de Pascal Riendeau, « *La rencontre du savoir et du soi dans l'essai* » (2005), il s'agit du principe par lequel l'individu est saisi du point de vue discursif dans le principe du pouvoir pour les fins du pouvoir, c'est-à-dire un principe qui est fondé sur le seul rapport de l'individu au contexte « objectif » de l'exercice du pouvoir, et non sur la part subjective qui en fait un être humain, d'où les termes « anonymes » tels « citoyen », « fidèle », « contribuable » ou « consommateur », par exemple, qui servent à rendre compte de lui dans le principe du pouvoir.

Dans le cas du principe du centre du pouvoir, au cœur, par exemple, de l'étude de Claude Cavallero, « *Les florilèges du quotidien de Philippe Delerm* » (2005), il s'agit du principe qui fonde l'érection d'un lieu comme centre du pouvoir, conformément aux termes du principe du pouvoir, et qui en tant que tel, est opposé au reste de l'espace de vie du groupe ou de la collectivité, dans une perspective hégémonique. Dans ce sens, la ville en est un exemple, dans le cadre politique, tout comme les lieux « sacrés » du fait religieux.

Dans le cas du principe du chef, au cœur, par exemple, de l'étude de Marie-Hélène Larochelle, « *Équivoque d'une agression. Relecture du*

Nez qui roque de Réjean Ducharme » (2004), il s'agit du principe par lequel le principe du pouvoir se définit dans la personne d'un individu posé non dans son individualité ontologique concrète, mais dans sa représentativité des termes idéologiques du pouvoir, et doté de tous les mécanismes de fonctionnement et de pérennisation du principe du pouvoir pour l'exercice du « pouvoir » au nom du principe du pouvoir qui l'investit. Il s'agit donc d'un principe qui participe intimement du principe du pouvoir, mais qui en est à la fois l'émanation et l'aboutissement, en un cercle assimilable au nœud gordien de la contradiction. Le principe du chef met ainsi en lumière la nature aut centrée et autotélique du principe du pouvoir.

3. LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA RÉSISTANCE

3.1. LE DROIT DE LA FICTION

Si les éléments du *Principe de maternité* permettent ainsi de comprendre la résistance de l'écrivain francophone dans le cas de la textualisation des langues dans son écriture, c'est au nom du « droit de la fiction » dont celui-ci se prévaut.

L'exemple de l'écriture francophone et de son rapport à ses conditions discursives de production et de signification, permet en effet de rappeler le fondement ontologique de l'écriture ou de la fiction comme lieu d'expression de la résistance à l'idéologie, autrement dit, de son « droit » à la représentation de la résistance de l'être humain dans son rapport à la réalité sociale. Pour Jean Bessière (1999), les modalités épistémologiques de constitution des écritures postcoloniales en « écritures du droit », c'est-à-dire elles-mêmes en modalités ontologiques légitimes d'expression de la résistance, tiennent notamment du principe du « droit » de la fiction :

Dans les débats contemporains sur les littératures venues après les indépendances, sur ces littératures qui sont celles du Tiers-monde et celles que l'on dit postcoloniales, dans la reconnaissance de ces littératures, qu'elle soit dite à partir du premier monde, à partir du troisième monde, à partir de ces mondes qui n'appartiennent ni à ce premier, ni à ce troisième monde, prévaut, dans la disparité de ces débats, une double question : en quoi l'écriture romanesque peut-elle équivaloir à un langage du droit ? En quoi le droit reconnu à la fiction peut-il être adéquat à ce langage du droit ? Reconnaître le droit à la fiction, ce n'est d'abord que reconnaître que la fiction porte une information, un ordre de l'information, qu'elle

invente, qu'elle choisit. Rapporter ce droit à la fiction au langage du droit, qui se résume dans le langage de la justice, ce n'est d'abord que constater la visée idéologique de ces romans – rendre justice à l'identité, à la culture, à la langue, aux hommes. Mais, dans cette écriture du droit, il y a plus qu'une visée idéologique. Grâce à cette reconnaissance du droit, le roman prend nécessairement une allure historique : l'écriture du droit va contre l'histoire faite et entend dire le droit de l'histoire qui se fait. (1999 : 153)

La prise en compte de la possibilité de constitution de ces écritures en écritures du droit, soulève donc la question de leurs conditions équivoques d'existence et d'intelligibilité, c'est-à-dire dans leur droit d'expression opposé au droit du pouvoir ou de l'hégémonie. Mais c'est à partir de ce droit d'expression opposé à celui du pouvoir ou de l'hégémonie, qu'elles s'inscrivent dans le principe ontologique de la résistance et de sa possibilité corrélative d'une alternative aux conditions du pouvoir ou de l'hégémonie. C'est en effet au nom d'un tel principe ontologique que toute démarche de dénonciation du pouvoir ou de l'hégémonie, dans l'expression littéraire, présuppose la mise en écriture implicite de la nécessité de l'alternative à ce pouvoir ou à cette hégémonie, et c'est par le biais d'une écriture de l'implicite ou du déguisement, que se définit cette dualité dans l'expression littéraire. Pour J. Bessière :

L'écriture de la justice et la représentation de cette réalité sont donc ce qui est en train de se faire sous le signe explicite du mensonge, sous le signe explicite de la fiction qui, en sa conclusion, ne peut remonter jusqu'à son commencement, jusqu'à ce qui serait la défaite, sans ambiguïté, du déguisement. La réalité n'est récupérée, représentée qu'à être suggérée comme dans une lecture après la lettre du roman. [...]

Ces romans ont ainsi pour trait spécifique d'avouer leur propre invention – ce que l'on a appelé l'autobiographie de ces romans –, de faire de cette invention le moyen de dire une écriture du droit qui échappe à la fois à la loi du pouvoir et à la loi de l'ailleurs, de faire de cette écriture l'implicite des représentations proposées de telle réalité, de telle culture. (1999 : 159)

La nécessité de la dualité des écritures postcoloniales, par exemple, dans l'expression de la résistance, pose de ce fait la question des compétences de la littérature dans l'expression du droit, en même temps que la question de l'incidence du pouvoir ou de l'hégémonie dans ces compétences. Pour J. Bessière, c'est dans ce rapport nécessaire au pouvoir ou à l'hégémonie, que l'écriture du droit se définit par la réflexivité ou le recours à l'allégorie. Le droit de la fiction, en même temps que sa pertinence ontologique, se définit donc par cette

propension de l'expression littéraire à la réflexivité – à l'allégorie, et c'est à partir de cette pertinence ontologique de la fiction, du « droit » de la fiction, que l'écriture du droit devient celle d'un individu, c'est-à-dire son droit à la parole :

L'écriture du droit suppose donc ce précis statut de la fiction. Ce statut porte une question implicite : quel droit a simplement l'écrivain de parler ? Quel droit a-t-il d'augmenter la quantité de ce qu'il est possible de penser ? L'écriture du droit a pour condition que la représentation de l'aliénation, qui appelle précisément cette écriture du droit, ait d'abord partie liée au droit de la parole. (1999 : 165)

Le droit de la fiction, dans ces conditions, tout autant que l'écriture du droit, devient un droit éthique, à l'encontre même du droit, et c'est de ce droit éthique que la fiction tire sa légitimité et sa fonction sociale. C'est par ce droit éthique, également, que la fiction se constitue, d'un point de vue épistémique, en alternative aux conditions du pouvoir ou de l'hégémonie. La textualisation des langues dans l'écriture participe de ce droit éthique qui répond aux termes du *Principe de maternité*.

3.2. L'ÉCRIVAIN ET « SA » LANGUE

La question de la langue au sein de la critique littéraire s'est posée de tout temps, la langue étant le matériau de base du fait littéraire. Pour Daniel Delas, présentant la question de la langue à la fois dans les programmes d'enseignement en France et dans le fait littéraire, plus en général, la notion de *discours* introduite aux côtés de celles de *texte* et de *langue*, visait à mettre l'accent sur la relation du fait littéraire à la langue et au sujet de l'énonciation, inscrits tous deux dans un devenir historique :

La notion de *discours* fait ainsi une entrée en force dans la terminologie officielle, à côté de *texte* et de *langue*. On ne peut que s'en réjouir dans la mesure où aujourd'hui encore, pour beaucoup de professeurs de lettres et d'universitaires littéraires, l'emploi de la notion de *discours* est hésitant, flottant, parasité par la rémanence des expressions *discours direct* / *discours indirect* ou par des connotations d'oralité restant attachées au mot. Or, le discours, au sens de Benveniste, est tout simplement la mise en action de la langue par un sujet, selon des codes, selon des stratégies, dans une situation historique donnée et en vue d'une certaine action sur le monde et les autres hommes. (2001 : 5)

Dans le discours critique sur le fait littéraire francophone, la question de la langue s'est posée davantage en termes unitaires qu'en fonction de sa pluralité constitutive. C'est ainsi que, pour ce fait littéraire, la question

de l'oralité tendra, par exemple, à se substituer à la question du rapport de l'écriture à ses faits de langue(s) constitutifs :

On peut en effet d'abord considérer l'oralité au plan social et l'associer à la pluralité des voix narratives qui est la règle des récits infinis qui se tissent chaque jour dans une société : au discours littéraire se représentant comme monologique [...] et décrivant une société ordonnée se substitue un discours non seulement dialogique, comme Bakhtine en a montré la nécessité, mais polylogique, cherchant à coller avec une société diversifiée. (Delas, 2001 : 10)

La question du style, concomitante à cette réflexion, lorsqu'elle est posée pour le texte littéraire, résulte souvent d'une évaluation de la performance de l'écrivain par rapport aux normes d'une langue donnée.

Ainsi du cas des écrivains francophones africains :

[...] on peut se demander comment l'activité d'appropriation par transgression d'une langue, et partant le processus de déconstruction-reconstruction du français par l'écrivain africain peuvent participer de son dynamisme. La transgression des règles *immuables* du bon usage par les écrivains africains francophones ne constitue-t-elle pas plutôt un facteur inhibant pour son appropriation ? Transgresser la norme standard d'une langue, c'est affirmer qu'elle est par essence dynamique et en perpétuelle mutation. (Ngamassu, 2007 : 87)

Ici, l'intérêt de la question du style de l'écrivain se déplace plutôt vers l'état de la langue dont les normes sont prises en considération :

Le style, qui participe de la forme d'expression propre à chaque écrivain, résulte d'un judicieux dosage entre le respect du conventionnel et la recherche des nouveautés linguistiques (qui vont de la violation des règles de grammaire, aux formes lexicales *fautives*). (Ngamassu, 2007 : 88)

C'est dans ce sens que le concept de diglossie aura été maintes fois utilisé dans la théorie littéraire, particulièrement pour les littératures europhones comme la littérature francophone :

[...] la situation générale d'un écrivain à l'égard du français langue d'écriture, peut être envisagée selon deux cas principaux :

– la coïncidence du français langue première apprise dans le foyer familial et du français langue d'écriture : auteurs québécois [...], acadiens, louisianais dans une moindre mesure, haïtiens ;

– la coïncidence du français langue seconde et du français langue d'écriture : le français (langue officielle ou pas) a une fonction véhiculaire, exigée par la communauté sociale, qui le distingue d'une langue étrangère : auteurs maghrébins, de l'océan Indien, d'Afrique occidentale [...] et antillais (diglossie : créole parlé en famille et dans la vie quotidienne / français langue scolaire et de l'administration écrit) [...]

(Moura, 1999a : 31-32)

Si la pertinence de ce concept semble donc avoir été établie pour que son usage cautionne nombre d'études concernant les littératures produites dans des circonstances historiques comme celle de la colonisation européenne⁸, c'est à sa levée, dans son fondement idéologique, que visent les nouveaux paradigmes de définition de la question de la langue dans l'expression littéraire, à l'exemple des écritures francophones :

À travers l'importation du concept de diglossie dans la recherche littéraire se construisent donc des représentations de la littérature à qui l'on attribue « la mission d'articuler le projet national, de faire émerger les mythes fondateurs d'une communauté et de récupérer sa mémoire collective ». Dans cette perspective, la référence au « peuple » et à l'authenticité conduit à promouvoir une littérature qui « risque de devenir monologique et de construire une identité du type ethnocentrique, qui circonscrit la réalité à un seul cadre de références » [Bernd, 1995 : 25]. (Beniamino, 1999 : 224)

La levée du paramètre « diglossique » permet dès lors de mettre en lumière la pertinence ontologique de l'expression littéraire, autrement dit, le rapport intrinsèque de l'écrivain à la langue dans son écriture. Ce souci de renouvellement épistémique dont fait état le dossier du numéro présenté ici, apparaît également dans l'introduction au numéro de la revue *Synergies* consacré, en 2007, au thème de l'appropriation de la langue dans les littératures francophones de l'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de l'Océan indien :

Les textes qui forment ce recueil voudraient susciter une nouvelle lecture des textes francophones et constituent autant de réflexions différentes sur « l'appropriation de la langue française dans les littératures francophones de l'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de l'Océan indien ». Le point commun à ces diverses approches reste leur attachement à la langue, multiforme, diverse, qui leur permet de partager la diversité du monde. (Bisanswa, 2007 : 7)

Car, ajoute l'auteur de l'introduction :

[...] il est apparu plusieurs fois que les phénomènes d'écriture qu'on relevait définissaient une ou des spécificités du texte francophone ou de la langue française dans l'Afrique subsaharienne, au Maghreb ou dans l'Océan indien. Comment comprendre, par exemple, que la théorie de Lukács (1975) ou de Bakhtine (1978), d'Auerbach (1990) ou de Macherey (1966) – les notions de polylinguisme, de dialogisme, la relation roman et folklore ou culture populaire, etc. – dès lors qu'elle est appliquée aux textes issus des cultures autres qu'européennes, dégage de

⁸ Voir, entre autres, H. Giordani et A. Ricard (1976), ou A. Ricard (1995).

ceux-ci des spécificités que l'on met en corrélation avec l'environnement socio-historique ? [...] En tout état de cause, ces notions gagneraient à être utilisées en explicitant plus systématiquement les cadres conceptuels dont elles procèdent. (2007 : 13)

3.3. D'UN TEXTE À L'AUTRE

À la lumière de l'ensemble de cette réflexion sur la question de la langue entre le *Principe de maternité* et le fondement ontologique de la résistance, les articles du numéro sont organisés autour de trois pôles : le contexte épistémique de la textualisation des langues dans les écritures francophones, ses modalités théoriques d'appréhension, et sa pertinence sémiotique.

Les six articles regroupés dans le premier pôle évoquent en effet les contextes historiques, socio-discursifs ou herméneutiques potentiels d'intelligibilité de la textualisation des langues, que ce soit dans la relation épistémique entre de tels contextes et l'expression littéraire en soi, ou dans la relation entre ces contextes et l'intentionnalité de l'écrivain. Pour les écritures francophones, ces contextes demeurent fortement déterminés par le fait colonial et par ses extensions post-coloniales.

Ainsi, pour Pascal Munyankesha, c'est le contexte socio-historique et politique qui détermine la question de la langue et des politiques linguistiques nationales au cœur du rapport de l'individu à la langue, à l'exemple du Rwanda post-colonial présenté dans l'article et dans l'inadaptation de ses choix linguistiques. L'article dresse, pour l'espace étudié, le bilan de l'inadaptation des politiques nationales héritées certes de l'histoire coloniale, quant à la distinction entre langues « nationales », ici, les langues « africaines », et langues « officielles », tels l'anglais et le français issus du fait colonial, mais aussi conformément au modèle politique d'organisation de la collectivité, où la langue maternelle de l'individu n'est pas sa langue « véhiculaire ». En d'autres termes, c'est le propre modèle de l'État moderne fondé sur la primauté du fait politique ou du pouvoir, tel qu'il est repris dans l'exemple des États post-coloniaux en Afrique, que met en lumière l'article, dans l'incidence négative de ce modèle sur le rapport fondamental et nécessaire entre l'individu et sa langue « maternelle » pour son intégrité holistique, lorsque considéré dans les termes du *Principe de maternité*.

Pour Babacar Faye, c'est le contexte socio-discursif colonial en Afrique et son rapport à l'expression littéraire qui détermine la question

du plurilinguisme et ses mécanismes d'inscription et d'appréhension dans les écritures francophones en Afrique au Sud du Sahara. L'auteur aborde dans sa réflexion la question de la substitution lexicale et syntaxique caractéristique d'une écriture en situation de contact de langues, où l'écriture dans une langue dominante ne suffit pas à rendre compte de la réalité socio-culturelle de l'écrivain issu d'un contexte culturel autre que celui de la langue dominante. Le principe de l'hétérolinguisme, défini dès lors dans un cadre épistémique, se présente, pour l'auteur de l'article, comme une modalité de réponse à une telle situation hégémonique de contact de langues. Dans les termes du *Principe de maternité*, la réflexion évoque l'incidence négative du principe grégaire caractéristique du fait colonial, dans la question de la langue de l'individu colonisé.

Pour Claude Éric Owono Zambo, c'est le contexte socio-discursif colonial et post-colonial dans son rapport à l'intentionnalité de l'écrivain francophone, qui détermine la question du plurilinguisme et de ses conditions discursives d'inscription dans les écritures francophones. En se fondant sur la carrière et l'œuvre de l'écrivain Mongo Beti, l'auteur propose dans son article une réflexion sur la problématique du rendu textuel de la question de la langue et de son rapport historique de pouvoir dans le contexte de l'écriture francophone et de sa genèse coloniale. La réflexion met ainsi l'accent sur la portée identitaire de la pratique littéraire pour l'écrivain issu de ce contexte en rappelant, dans les termes du *Principe de maternité*, la prévalence du principe ontologique, dans sa corrélation au principe de la Vie, sur le principe grégaire par lequel se comprend la relation entre la langue d'écriture et le fait colonial.

Pour Marc Édouard Powel, c'est le contexte socio-historique colonial et post-colonial, mais dans son rapport à l'intentionnalité de l'écrivain francophone en Afrique, qui détermine les modalités discursives de signification du fait littéraire francophone en Afrique, à l'exemple de la pertinence discursive de l'œuvre de l'écrivain Sony Labou Tansi par rapport à ce contexte. La réflexion proposée pose ainsi la question de la résistance en tant que réponse au caractère discursif et spéculatif, c'est-à-dire subjectif, de l'idéologie ; elle l'aborde également à partir de la réponse discursive de l'écriture francophone face aux conditions discursives du fait colonial. La lecture proposée du roman de l'écrivain Sony L. Tansi, *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*, met dès lors l'accent sur la distinction établie par l'écrivain, par exemple, entre un

discours féministe associé au fait colonial, et un discours féminin fondé sur la prévalence du libre-arbitre de l'individu. Dans les termes du *Principe de maternité*, c'est la prévalence du principe féminin et du principe ontologique qui est ainsi rappelée, dans l'intentionnalité de l'écrivain, face aux termes du principe du pouvoir dans l'antinomie de ce dernier au principe de la Vie. Les mêmes termes épistémiques permettent de comprendre le rapport de l'écrivain à la langue, tel que l'évoque également l'auteur de l'article.

Pour Servilien Ukize, c'est le contexte socio-discursif, dans son rapport à l'intentionnalité de l'écrivain, qui détermine les diverses modalités de signification du fait littéraire, à l'exemple de la question du métissage qui informe la pratique littéraire de l'écrivain Henri Lopès à partir du contexte socio-discursif de la colonisation et de la post-colonie en Afrique. L'étude proposée aborde ainsi la problématique du métissage culturel dans son expression littéraire, par le biais de la question de l'intertextualité telle qu'elle informe les aspects esthétiques puis discursifs de l'œuvre de cet écrivain. Dans les termes du *Principe de maternité*, la problématique soulevée dans l'article évoque le principe ontologique dans sa corrélation avec le principe de la culture, tel qu'il est revendiqué et mis en œuvre par l'individu écrivant face aux conditions de son histoire, mais aussi tel qu'il est susceptible d'informer, par extension, la question de la langue dans l'expression littéraire produite par l'individu.

Pour Christophe Cusimano, enfin, c'est le contexte esthétique et herméneutique qui détermine les modalités structurelles de signification du fait littéraire, à l'exemple de la question du texte et du principe de la thématization dont les termes herméneutiques dépendent également du rôle du critique ou de l'interprétation dans le processus de signification d'ensemble du texte. L'auteur propose ainsi dans son article une réflexion théorique sur la pertinence des acceptions épistémologiques du thème dans un texte littéraire, à partir de travaux de linguistique appliqués au champ littéraire, et notamment à la fiction. Dans la perspective du plurilinguisme littéraire, tel qu'il participe du processus de signification du texte, il s'agit d'une réflexion qui rappelle le rôle de la lecture dans la mise au jour des mécanismes par lesquels la question de la langue participe de ce processus de signification. Dans les termes du *Principe de maternité*, c'est une réflexion qui active les propres dimensions épistémiques du principe de l'écriture dans sa corrélation à

la fois avec le principe ontologique et avec le principe du symbolisme inhérent au principe de l'existence.

Les trois articles inscrits dans le deuxième pôle présentent un état des lieux des paradigmes de la théorisation du plurilinguisme littéraire ainsi que leurs conditions d'applicabilité. Les deux paradigmes de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme constituent ainsi les nouveaux outils proposés pour la mise au jour de la textualisation des langues dans les écritures francophones et pour la pertinence sémiotique de cette textualisation.

L'article d'Isabelle Simoes Marques présente en effet la question du plurilinguisme littéraire dans ses modalités théoriques de définition. L'article propose une revue de la théorisation du plurilinguisme littéraire, en même temps qu'une réflexion épistémologique sur le plurilinguisme lui-même, à partir du postulat de la relation intrinsèque entre le genre romanesque et la problématique de l'hétérogénéisation des langues caractéristique du plurilinguisme. Si l'article évoque, dans ce sens, le fondement antagonique et subjectif ainsi que le rapport de pouvoir par lesquels se comprend la textualisation des langues dans l'écriture littéraire, il souligne également, dans les termes du *Principe de maternité*, la corrélation entre le principe de l'écriture, quant à la question de la langue, et le principe de la Vie, notamment dans les modalités par lesquelles l'individu écrivain cherche à restituer la pluralité constitutive du principe de la langue, face au principe du pouvoir ou au principe de l'hégémonie.

L'article de Laté Lawson-Hellu évoque pour sa part la question du plurilinguisme littéraire et de ses modalités théoriques d'appréhension, à partir de l'exemple des écritures francophones en Afrique subsaharienne et de l'œuvre de l'écrivain Félix Couchoro. Par le biais de l'introduction des nouveaux paradigmes critiques de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme pour la lecture du plurilinguisme littéraire dans l'exemple des écritures francophones, l'article étudie ainsi l'inscription du fait linguistique chez l'écrivain, membre des premières générations des écritures francophones, dans la résistance au fait colonial. Si l'article attire l'attention sur la prépondérance de la résistance des écrivains francophones au fait colonial dans les circonstances historiques de l'émergence de ce champ littéraire, sa pertinence théorique excède surtout la formulation des paradigmes critiques de l'analyse de la textualisation des langues dans l'écriture littéraire, pour envisager les conditions, également théoriques, de la perspective discursive de cette

textualisation. Dans les termes du *Principe de maternité*, la réflexion proposée met en lumière la corrélation entre le principe de l'écriture et le principe de la culture, ensemble avec le principe ontologique, dans l'infirmité du principe du pouvoir dont l'incidence s'étend à la question de la langue dans l'expression littéraire.

L'article de Fida Dakroub évoque également la question du plurilinguisme littéraire, mais dans ses modalités théoriques et méthodologiques d'appréhension à partir de l'exemple de l'écriture francophone du Mashreq et de l'œuvre de l'écrivain Amin Maalouf. L'article présente en effet une grille méthodologique d'analyse du plurilinguisme dans le texte romanesque à travers les romans de l'écrivain et à partir des paradigmes de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme. Dans ce sens, il démontre la mise en texte, chez l'écrivain, de la diversité des langues de l'espace socio-historique de référence de son écriture par rapport à l'illusion de l'uniformité linguistique « francophone » de cette œuvre « francophone ». Dans les termes du *Principe de maternité*, la réflexion proposée évoque la mise en œuvre, dans l'expression littéraire, du principe de la langue dans sa corrélation au principe de la Vie, notamment dans sa pluralité constitutive et dans son principe téléologique distinctif, à l'encontre du principe grégaire qui informe le principe du pouvoir.

Les cinq articles regroupés dans le troisième pôle présentent des cas du plurilinguisme littéraire ou de la textualisation des langues dans les écritures ou expressions artistiques francophones, dans la mesure de l'intégration de ce plurilinguisme dans la signification d'ensemble des œuvres étudiées. Les études proposées rendent compte, ici, du rapport de la textualisation des langues à la posture ontologique « résistante » des écrivains ou des auteurs, c'est-à-dire du positionnement des œuvres étudiées, dans la question de la langue, par rapport au principe du pouvoir qui affecte cette question de la langue dans les univers socio-historiques de référence des œuvres.

L'article de Ndeye Bâ porte ainsi sur le roman francophone d'Afrique subsaharienne, dans l'exemple de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Il s'agit, à la fois, pour Ndeye Bâ, de proposer une mise en application des nouvelles orientations théoriques de la lecture du plurilinguisme littéraire à partir de ce roman, et de poser la démarche de résistance des écritures francophones en Afrique par rapport à la question de l'hégémonie qui détermine le fait linguistique dans le champ littéraire francophone. Dans cette posture de résistance,

et conformément aux termes du *Principe de maternité*, la textualisation des langues dans l'écriture participe dès lors des modalités par lesquelles l'individu écrivant restitue la pluralité constitutive du principe de la langue, de son rapport au principe de l'écriture et de son rapport au principe ontologique, à l'encontre des principes corrélatifs du principe du pouvoir tels qu'ils sont exprimés dans la question institutionnelle de la Francophonie.

L'article de Wafae Karzazi porte, lui, sur le roman francophone du Maghreb, dans l'exemple de *La Mère du printemps* de Driss Chraïbi. Il s'agit, pour Wafae Karzazi, d'étudier dans ce roman de l'écrivain marocain, les formes de l'oralité ainsi que sa fonctionnalité discursive dans le sens de la reconstitution du fait identitaire péjoré par l'Histoire. Pour W. Karzazi, c'est l'occasion pour l'écrivain d'indiquer la possibilité à l'écriture littéraire d'introduire, par le biais du fondement culturel de l'« oralité », l'hétérogénéité linguistique et langagière dans le monolithisme idéologique des règles de la « langue du pouvoir » représentée, dans le roman, par le français issu du fait colonial. Par l'apposition des faits de la langue « maternelle », tel le berbère, au français du pouvoir, la textualisation des langues participe, dans cette œuvre, à l'infirmité du principe du pouvoir tel qu'il affecte la question de la langue, mais aussi à la réinstitution de la prévalence du principe de la culture, conformément aux termes du *Principe de maternité*.

L'article de Ramona Mielusel porte, pour sa part, sur le roman francophone beur ainsi que l'expression littéraire et artistique beure en France, dans l'exemple des œuvres de Mehdi Charef, de Farid Bodjellal et de Tony Gatlif. Il s'agit, pour Ramona Mielusel, et par le biais de la théorie postcoloniale telle qu'appliquée au fait ironique dans l'énonciation littéraire, de démontrer la volonté chez ces trois auteurs de mettre en question les valeurs idéologiques associées à l'idée nationale française, à travers l'hétérogénéisation de l'expression et de la langue dans leurs œuvres. Dans cette posture antagonique, la textualisation des langues devient la modalité de problématisation du principe de la nation, dans les termes du *Principe de maternité*, tel que ce principe de la nation est fondé par le principe du pouvoir qui détermine à la fois le discours « national français » et le principe de l'homogénéité de la langue « nationale ».

L'article d'Hélène Barthelmes porte plutôt sur le roman francophone suisse, dans l'exemple de *Jette ton pain* d'Alice Rivaz. Il s'agit, pour Hélène Barthelmes, de mettre en lumière le processus

d'axiologisation, c'est-à-dire de sexualisation, de la question de la langue dans ce roman, dans la mesure où un tel processus permet à la romancière suisse de poser la question de l'inclusion ou non de l'individu-femme dans la société de référence de son écriture. La notion d'écriture et de langue « féminines » ainsi mise de l'avant dans l'article, participe de l'intentionnalité discursive et militante de la romancière dans la mise au jour de l'infirmité du principe féminin dans un contexte socio-discursif européen historiquement déterminé par le discours « masculin » antinomique au principe féminin. La textualisation des langues participe dès lors, dans cette œuvre, et conformément aux termes du *Principe de maternité*, à la reconstitution de l'intégrité ontologique niée à l'individu-femme dans un tel contexte socio-discursif, c'est-à-dire, à la réinstitution de la prévalence du principe féminin par rapport au principe grégaire de l'hégémonie.

L'article de Fanny Mahy porte, enfin, sur le roman francophone des Caraïbes, dans l'exemple de *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau. Il s'agit, pour Fanny Mahy, d'étudier, par-delà la spécificité du paradigme proposé pour la lecture de ce roman de Patrick Chamoiseau, le « dire-monstre », la problématisation, chez l'écrivain, de la société antillaise post-coloniale de référence de son écriture. En même temps que l'hétérogénéisation de la langue dans l'écriture participe des modalités de mise en texte de cette problématisation, le roman constitue le lieu, pour l'écrivain, de mise en questionnement du principe de la bureaucratie associé au pouvoir administratif issu du fait colonial, dans la mesure de l'antinomie de cette bureaucratie au principe de la Vie. Dans les termes du *Principe de maternité*, la textualisation des langues dans l'écriture participe à la revalorisation du principe ontologique et du principe culturel face aux termes historiques du principe du pouvoir.

Si les réflexions présentées dans ces divers articles évoquent la participation de la textualisation des langues à la configuration (pluri-)linguistique du texte, en même temps qu'aux termes épistémiques du *Principe de maternité*, lequel fonde la pertinence ontologique de l'écriture littéraire, c'est le lieu de rappeler certainement que l'analyse de la mise en texte des langues participe également des domaines de recherche de la théorie postcoloniale, y compris pour les écritures francophones, comme le souligne Jean-Marc Moura :

Trois domaines de recherches sont plus particulièrement importants [pour la théorie postcoloniale] pour l'examen de cet ensemble [les littératures francophones] : une voie philologique moderne, une analyse attentive à la mise en texte des langues et une étude de poétique des

œuvres. En tant que philologie moderne, la critique postcoloniale cherche à rendre des œuvres remarquables présentes à la conscience des contemporains en analysant l'environnement spécifique des textes d'expression française. Elle met notamment en évidence l'esthétique de la résistance des pionniers, les stratégies de construction d'un champ littéraire qui n'existe pas encore et tente de clarifier les situations d'énonciation contemporaines où domine la coexistence de littératures en langues autochtones et de littératures francophones à vocation plus cosmopolite.

L'étude de la « conscience linguistique » des auteurs et l'analyse des formes littéraires qu'elle revêt sont une seconde orientation cardinale du postcolonialisme. (1999b : 147)

Ouvrages cités

- ACKER, Céline. « La « scène » de la guerre ou la monstration des mécanismes chez Eschyle et Kant ». *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article132. Consulté le 21 mars 2011.
- AMELA, Janvier. « Aneho, espace littéraire dans l'œuvre de Couchoro », dans N. L. GAYIBOR, *Le Tricentenaire d'Aneho et du pays Guin. Volume 2 : Société, culture et développement en pays Guin*. Lomé : Presses de l'Université du Bénin, 2001. 441-456.
- ANGAUT, Jean-Christophe. « Marx, Bakounine et la guerre franco-allemande », *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article131. Consulté le 21 mars 2011.
- ANGENOT, Marc. « L'Esprit de censure : nouvelles censures et nouveaux débats ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 1-2, Hiver-Printemps 1993. 7-48.
- . *Le roman populaire. Recherches en paralittérature*. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 1975.
- ARON, Paul. « Sur le concept d'autonomie ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 3-4, Été-Automne 1995. 63-72.
- AUDET, René. « Tectonique essayistique. Raconter le lieu dans l'essai contemporain ». *Études littéraires*, vol. 37, n^o 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 119-131.
- AUERBACH, Eric. *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris : Gallimard, 1990.
- AUTIN, Gauthier. « Gabriel Tarde ou les ressorts psychologiques de la guerre ». *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article133. Consulté le 21 mars 2011.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978.
- BATTESTINI, Simon. « Chapitre 6. Paroles. De la parole proférée à l'écriture de la pensée ». *Écriture et texte. Contribution africaine*.

- Québec : Les Presses de l'Université Laval / Paris : Présence africaine, 1997a. 279-326.
- , « Chapitre 1. Parole visible, pensée saisie ». *Écriture et texte. Contribution africaine*. Québec : Les Presses de l'Université Laval / Paris : Présence africaine, 1997b. 21-62.
- BEAUMONT, Frédéric. « De la difficulté de se définir ethniquement : Hutsules, Ruthènes et Ukrainiens de Bucovine du sud au cœur d'une question identitaire », dans Michèle BOUIX, *Minorités et construction nationale. XVIII^e –XX^e siècles*. Bordeaux/Pessac : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2004. 127-148.
- BELARBI, Mokhtar. « Métamorphoses du corps féminin dans la littérature marocaine et japonaise. Cas de *Ni fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar, *La Répudiée* de Touria Oulehri et *Pénis d'orteil* de Rieko Matsuura ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=812. Consulté le 21 mars 2011.
- BENIAMINO, Michel et Daniel BAGGIONI. « Le français, langue réunionnaise ». *Le français dans l'espace francophone*. Paris : Honoré Champion, 1993. 151-172.
- BENIAMINO, Michel. *La Francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris : L'Harmattan, 1999.
- , *Le français de la Réunion. Inventaire des particularités lexicales*. Paris : Edicef/Aupelf, 1996.
- BERLAN, Aurélien. « Structures sociales et mécanismes guerriers : la guerre dans la sociologie weberienne ». *Sens Public*, Mars 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article144. Consulté le 21 mars 2011.
- BERND, Zilâ. *Littérature Brésilienne et identité nationale (Dispositifs d'exclusion de l'Autre)*. Paris : L'Harmattan, 1995.
- BESSIÈRE, Jean. « Écriture du droit, fiction, représentation – Jean Rhys, Mohamed Dib, Édouard Glissant, André Brink », dans Jean BESSIÈRE et Jean-Marc MOURA, *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs. Afrique, Caraïbe, Canada*. Paris : Honoré Champion, 1999. 168-170.
- BINZONI, Marie-Laure. « L'originare en psychanalyse ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence

- Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=513. Consulté le 21 mars 2011.
- BIRON, Michel. « La sociocritique : un projet inachevé ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 3-4, Été-Automne 1995. 91-100.
- BISANSWA, Justin. « Une poétique de la parole ». *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, n^o 2, « Appropriation de la langue française dans les littératures francophones de l'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de l'Océan indien », 2007. 7-16.
- BOUIX, Michèle. « Les protestants du Sud-Ouest et la fondation de New Bordeaux », dans Michèle BOUIX, *Minorités et construction nationale. XVIII^e –XX^e siècles*. Bordeaux/Pessac : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2004. 57-81.
- BRAHIMI, Denise et Anne TREVARTHEN. « Introduction ». *Les Femmes dans la littérature africaine. Portraits*. Paris - Abidjan : Karthala - CEDA – Agence de la Francophonie (ACCT), 1998. 7-18.
- BRUNEAU, Marie-Florine. « Le sacrifice maternel comme alibi à la production de l'écriture chez Marie de l'Incarnation (1599-1672) ». *Études littéraires*, vol. 27, n^o 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 67-76.
- CABANEL, Patrick. « František Palacký, Ernest Denis, Thomas Garrigue Masaryk : le protestantisme dans le récit historique et dans l'idée nationale tchèques au XIX^e siècle », dans Michèle BOUIX, *Minorités et construction nationale. XVIII^e –XX^e siècles*. Bordeaux/Pessac : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 2004. 83-112.
- CALLE-GRUBER, Mireille. « Il faut que ça cloche, ou Comment ne pas nommer. Liminaire ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=804. Consulté le 21 mars 2011.
- . *Le Tombeau d'Akhenaton*. Paris : La Différence, 2006.
- CANUT, Cécile. « Langues et filiation en Afrique ». *Les Temps modernes*, n^{os} 620-621, Août-Novembre 2002. 410-440.
- CARON, Élisabeth. « Les femmes et la politique du néo-platonisme – les Enjeux à la Renaissance d'un baiser de Platon ». *Études littéraires*, vol. 27, n^o 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 97-109.
- CARPISASSI, Daniela. « Sur le bout de la langue qui fourche : l'ironie « féminine » et l'art du conflit dans « Schiave » de Clelia Pellicano ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets

- des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=807. Consulté le 21 mars 2011.
- CAVALLERO, Claude. « Les florilèges du quotidien de Philippe Delerm ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 145-156.
- CHAMPAGNE, Annie. « La campagne d'Égypte du général Bonaparte et l'exotisme oriental : portrait de l'indigène chez Anne-Louis Girodet (1767-1824) ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 3, Été 2006. Dossier « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité ». 145-168.
- CHAPOUTOT, Johann. « Nazisme et guerre totale : entre mécanique et mystique ». *Sens Public*, Mars 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article171. Consulté le 21 mars 2011.
- CHASSAY, Jean-François. « La science à l'essai ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 105-117.
- CHENET, Françoise. « Les paradoxes de la taxation chez Victor Hugo », dans Laté LAWSON-HELLU, *Littérature et impôt. Problématique et représentations dans les littératures française et francophones*. Ottawa : Éditions David, 2002. 169-186.
- CHENET-FAUGERAS, Françoise. « L'art du paysage dans *Récits d'une vie fugitive* de Chen Fou (*Mémoires d'un lettré pauvre*) », dans Muriel DÉTRIE, *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*. Paris : Honoré Champion, 1999. 55-65.
- CHIANTARETTO, Jean-François. « Témoigner : montrer l'irréparable. À propos de Claude Lanzmann et Primo Levi », dans Pierre OUELLET et al, *Identités narratives. Mémoire et perception*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002. 175-188.
- CHRISTAKIS, Christofi. « L'art de mettre en scène la vie et le temps chez Samuel Beckett (Texte et peintures) ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=515. Consulté le 21 mars 2011.
- CHRISTOFFEL, David. « Une lettre ouverte pour causer ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 15-32.

- COLLIN, Françoise. « Déconstruction/destruction des rapports des sexes ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=43. Consulté le 21 mars 2011.
- , « Mouvement féministe, mouvement homosexuel : un dialogue ». *Sens Public*, Septembre 2003, rééd. Décembre 2007. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=44. Consulté le 21 mars 2011.
- CORNILLIAT, François. « Pas de miracle : la Vierge et Marguerite dans l'Heptaméron ». *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 77-96.
- CÔTÉ, Jean-François. « Dialectique de la communication dans le roman américain ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 3-4, Été-Automne 1995. 113-126.
- COUCHORO, Félix. *Œuvres complètes, Tome 1. Romans*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London : Ontario, Mestengo Press, 2005.
- COUCHORO, Félix. *Œuvres complètes, Tome 2. Romans et récits*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London : Ontario, Mestengo Press, 2006a.
- COUCHORO, Félix. *Œuvres complètes, Tome 3. Inédits*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London : Ontario, Mestengo Press, 2006b.
- COUÉGNAS, Daniel. *Introduction à la paralittérature*. Paris : Seuil, 1992.
- CURIEN, Annie. « Les inventions du paysage chez Shi Tiesheng », dans Muriel DÉTRIE, *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*. Paris : Honoré Champion, 1999. 67-80.
- DAVIS, Peggy. « La quête de primitivisme ou le doute envers la civilisation : l'illustration visuelle dans *Les Incas* de Marmontel (1777) et *Atala* de Chateaubriand (1801) ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 3, Été 2006. Dossier « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité ». 117-144.
- DE CERTEAU, Michel. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris : UGE, 1980.

- DE GENNES, Pierre-Gilles. « Nature des objets de mémoire : le cas de Polfaction ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=519. Consulté le 21 mars 2011.
- DE HOOP SHEFFER, Alexandra. « La Grande Guerre a-t-elle brutalisé les sociétés européennes ? ». *Sens Public*, Mars 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article169. Consulté le 21 mars 2011.
- DE MESMAY, Romain. « La paléontologie moléculaire : comment les molécules des sédiments nous renseignent sur le passé ? ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=517. Consulté le 21 mars 2011.
- DE ROUGEMONT, Denis. « Introduction ». *Les Mythes de l'amour*. Paris : Gallimard, 1961. 11-48.
- DEBAISIEUX, Martine. « « Subtilitez féminines » : l'art de la contradiction dans l'œuvre d'Hélisenne de Crenne ». *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 25-37.
- DELAS, Daniel. « De quelle voix parlent les littératures francophones ? », dans Papa Samba DIOP, *Littératures francophones : langues et styles*. Paris : L'harmattan, 2001.
- DELY, Carole. « De la philosophie, et derechef qu'elle fait ma.à.l.e ? ». *Sens Public*, Décembre 2008. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=616. Consulté le 21 mars 2011.
- DELY, Carole. « Depuis le temps où Beauvoir nous écrit ». *Sens Public*, Novembre 2010. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=789. Consulté le 21 mars 2011.
- « Jacques Derrida : le *peut-être* d'une venue de l'autre-femme. La déconstruction du phallogocentrisme de duel au duo ». *Sens Public*, Juin 2006, rééd. Octobre 2007. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=297. Consulté le 21 mars 2011.

- DES ROSIERS, Joël. « Figures de la maternité chez Frankétienne ». *Théories Caraïbes. Poétique du déracinement*, Montréal : Tryptique, 1996. 39-45.
- DESPOIX, Philippe et Stéphane ROY. « Patagons et Polynésiens. Premières estampes du Pacifique : un nouveau régime de l'image imprimée ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 3, Été 2006. Dossier « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité ». 57-75.
- DÉSY, Caroline. « La langue au Québec : un dialogue avec l'histoire et le sacré ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n°s 3-4, Été-Automne 1993. 159-166.
- DUBESSET, Mathilde. « Genre et fait religieux ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article45. Consulté le 21 mars 2011.
- DUCHESNEAU, François. « L'organisation du vivant : émergence ou survenance ? ». *Sens Public*, Septembre 2004. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/spip.php?article31. Consulté le 21 mars 2011.
- DUMOULIÉ, Camille. « Littérature, philosophie et psychanalyse », dans Jean BESSIÈRE et Daniel-Henri PAGEAUX, *Perspectives comparatistes*. Paris : Honoré Champion, 1999. 101-119.
- DUPONT, Jean-Claude. « Neurosciences et mémoire ». *Sens Public*, Novembre 2004, rééd. Juin 2006. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=76. Consulté le 21 mars 2011.
- DURNOVA, Anna. « “Et Dieu créa la femme...” La condition féminine chez Jean-Jacques Rousseau ». *Sens Public*, Septembre 2009. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article96. Consulté le 21 mars 2011.
- EDELMAN, Nicole. « Discours médical et construction des catégories homme/femme, masculin/féminin ». *Sens Public*, Juin 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article9. Consulté le 21 mars 2011.
- FERENCUHOVA, Maria. « L'acte-lui, la parole-elle. Les personnages masculins et féminins chez Eric Rohmer ». *Sens Public*, Août 2003, rééd. Janvier 2008. Dossier « La différence des sexes : enjeux et

- débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=14. Consulté le 21 mars 2011.
- FODOR, Michael. « Utopies agricoles, utopies fiscales : Quesnay et Rousseau », dans Laté LAWSON-HELLU, *Littérature et impôt. Problématique et représentations dans les littératures française et francophones*. Ottawa : Éditions David, 2002. 73-97.
- FRANTZ, Anaïs. « La pudeur et « la question de la femme », Nietzsche dans le texte ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=805. Consulté le 21 mars 2011.
- , « Tombeau d'Akhmaton : une pudeur impressionnante ». *Sens Public*, Mai 2008. Dossier « Tombeau d'Akhmaton. Sur un roman de Mireille Calle-Gruber ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=563. Consulté le 21 mars 2011.
- , « Tombeau d'Akhmaton : une pudeur impressionnante ». *Sens Public*, Mai 2008. Dossier « Tombeau d'Akhmaton. Sur un roman de Mireille Calle-Gruber ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=563. Consulté le 21 mars 2011.
- GARNER, S., C. KAHANE, M. SPRENGNETHER. *The (M)other Tongue. Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretations*. New York : Columbia University Press, 1985.
- GAYON, Jean. « De la biologie comme science historique ». *Sens Public*, Septembre 2004. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/spip.php?article32. Consulté le 21 mars 2011.
- GIORDANI, H., A. RICARD. *Diglossie et littérature*. Bordeaux-Talence : Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine, 1976.
- GLISSANT, Édouard. *Le Discours antillais*. Paris : Gallimard, 1981.
- GOFFI, Jean-Yves. « La dignité de l'homme et la bioéthique ». *Sens Public*, Novembre 2004, rééd. Juin 2006. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=105. Consulté le 21 mars 2011.
- GOLDSCHMIDT, Élie. « Migrants congolais en route vers l'Europe ». *Les Temps modernes*, n^{os} 620-621, Août-Novembre 2002. 208-239.
- GRAJCIAROVA, Miroslava. « L'art féminin ou l'art des femmes ? ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article49. Consulté le 21 mars 2011.

- GRUTMAN, Rainier. « La langue paternelle en littérature ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n^{os} 3-4, Été-Automne 1993. 43-54.
- HAMON, Philippe. « L'épidictique : au carrefour de la textualité et de la socialité ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 3-4, Été-Automne 1995. 85-90.
- HEURTEBISE, Jean-Yves. « Vie et temps : dialectiques de l'ordre et du désordre ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=510. Consulté le 21 mars 2011.
- IARMARCOVAL, Gwenaëlle. « Mutagenèse et cancérogenèse ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php3?id_article=516. Consulté le 21 mars 2011.
- IMBERT, Patrick. « Il n'y a même plus de censure ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 1-2, Hiver-Printemps 1995. 153-168.
- INDURSKY, Freda. « Le fonctionnement de l'interdit dans un discours autoritaire ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 1-2, Hiver-Printemps 1995. 73-82.
- JAGODZINSKI, Sarah. « « L'œuvre inouïe » et le « corps merveilleux » : nouveau corps, nouvel amour, nouvelle langue chez Rimbaud ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=810. Consulté le 21 mars 2011.
- JEANNEROD, Marc. « Neurosciences et psychiatrie. Attirance ou répulsion ? ». *Sens Public*, Novembre 2004, rééd. Mai 2008. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=107. Consulté le 21 mars 2011.
- JOLIVET, Servanne. « L'épreuve de guerre dans la pensée de Heidegger ». *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article117. Consulté le 21 mars 2011.
- KAIL, Michel. « Le masculin et le féminin : Sartre et Beauvoir, regards croisés ». *Sens Public*, Avril 2007. Dossier « La différence des

- sexes : enjeux et débats contemporains ». *www.sens-public.org/article.php3?id_article=427*. Consulté le 21 mars 2011
- KHERBI, Souad. « De la retraite au ravissement : *elles* à la question, *elle* pour question ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». *www.sens-public.org/article.php3?id_article=806*. Consulté le 21 mars 2011.
- KILBORNE, Benjamin. « L'apparence et l'identité ». *Sens Public*, Septembre 2004, rééd. Mai 2008. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». *www.sens-public.org/article.php3?id_article=33*. Consulté le 21 mars 2011.
- KLEIN, Mélanie. *Love, Guilt and Reparation*. [s. l.], [s. e.], [s. d.].
- KWATERKO, Józef. « Historicité et effet de texte ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 3-4, Été-Automne 1995. 127-138.
- LACROIX, Michel. « Lien social, idéologie et cercles d'appartenance : le réseau « latin » des Québécois en France (1923-1939) ». *Études littéraires*, vol. 36, n^o 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». 51-69.
- LAGHOUATI, Sofiane. « A l'ombre de quel Tombeau écrire ? ». *Sens Public*, Mai 2008. Dossier « Tombeau d'Akhmaton. Sur un roman de Mireille Calle-Gruber ». *www.sens-public.org/article.php3?id_article=565*. Consulté le 21 mars 2011.
- LAGRÉE, Jacqueline. « Le proche ou le tiers médiateur ». *Sens Public*, Septembre 2004. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». *www.sens-public.org/spip.php?article34*. Consulté le 21 mars 2011.
- LAMY, Laurent. « Du « traduire » comme extradition ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n^{os} 3-4, Été-Automne 1993. 93-98.
- LAROCHELLE, Marie-Hélène. « Équivoque d'une agression. Relecture du *Nez qui voque* de Réjean Ducharme ». *Études littéraires*, vol. 36, n^o 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». 91-103.
- LARSEN, Anne R.. « Marie de Cotteblanche : Préfacière et traductrice de trois dialogues de Pierre Messie ». *Études littéraires*, vol. 27, n^o 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 111-119.
- Le Petit Larousse illustré*. Paris, Larousse, 1993.
- LECOURT, Dominique. « La technique et la vie ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence

- Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php?id_article=518. Consulté le 21 mars 2011.
- LOISEL, Sébastien. « Mécanismes guerriers et fondation de l'État dans la pensée politique de Thomas Hobbes ». *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article139. Consulté le 21 mars 2011.
- LUCAS, Gwénaëlle. « Des réseaux *locaux* au réseau *global* : le projet de Marie Le Franc (1906-1964) ». *Études littéraires*, vol. 36, n° 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». 71-88.
- LUKÁCS, Georg. *La Parole muette. Essais sur les contradictions de la littérature*. Paris : Hachette, 1975.
- MACÉ, Marielle. « Figures de savoir et *tempo* de l'essai ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 33-48.
- MACHEREY, Pierre. *Pour une théorie de la production littéraire*. Paris : Maspero, 1966.
- MALINOVSKA-SALAMONOVA, Zuzana. « *Lauve le pur*, un masculin pur ou féminimasculin ? ». *Sens Public*, Mars 2005. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article166. Consulté le 21 mars 2011.
- MAMATSASHVILI, Tina. « La Symbolique du Jaune : le temps délimité et la vie précaire ». *Sens Public*, Mars 2008. Dossier « La Vie et le Temps ». Actes du Colloque pluridisciplinaire, « La Vie et le temps », Université de Provence Aix-Marseille I, le 24 mars 2006. www.sens-public.org/article.php?id_article=514. Consulté le 21 mars 2011.
- MARTIN, Daniel L.. « Les élégies de Louise Labé : le faix d'amour et le faix de l'écriture ». *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 39-52.
- MAVRIKAKIS, Catherine. « La langue a-t-elle un genre ? ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n°s 3-4, Été-Automne 1993. 117-127.
- MONTUPET, Pascale. « Célébration du Mont Fuji par Hokusai, Edmond de Goncourt, Michel Butor », dans Muriel DÉTRIE, *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*. Paris : Honoré Champion, 1999. 117-131.
- MORENO, Melina Balcázar. « Sang : le texte et ses règles ». *Sens Public*, Octobre 2008. Dossier « Recherches en Études Féminines et de

- Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=601. Consulté le 21 mars 2011.
- MORIN, Edgar. « 3. Nos frères inférieurs ». *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Seuil, 1973. 39-54.
- MOSER, Walter. « L'appropriation culturelle ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 1-2, Hiver-Printemps 1993. 83-105.
- MOSER-VERREY, Monique. « La tragédie de la conquête du Mexique selon Louis d'Ussieux ». *Études littéraires*, vol. 37, n^o 3, Été 2006. Dossier « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité ». 77-95.
- MOURA, Jean-Marc. « L'imagologie littéraire : tendances actuelles », dans Jean BESSIÈRE et Daniel-Henri PAGEAUX, *Perspectives comparatistes*. Paris : Honoré Champion, 1999a. 181-191.
- MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : P.U.F., 1999b.
- MOURALIS, Bernard. *Les Contre-littératures*. Paris : P.U.F., 1975.
- MOYSOVA, Stanislava. « L'ironie, la vertu de l'écriture féminine ? L'exemple de Jaroslava Blaůková ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article50. Consulté le 21 mars 2011.
- NDIAYE, Christiane. « Présentation : « Le populaire, l'oralité, et la littérarité ». *Palabres*, Vol. XI, n^o 1, « Enjeux des genres populaires dans les littératures francophones », 2009. 7-15.
- NGAMASSU, David. « Dynamisme du français dans les littératures francophones : perspective comparative ». *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, n^o 2, « Appropriation de la langue française dans les littératures francophones de l'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de l'Océan indien », 2007. p. 71-94.
- NGANDU NKASHAMA, Pius. « Autour des « Missions chrétiennes ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992a. 165-175.
- , « Introduction générale : Les Maîtres de la Parole et la scène de l'écriture ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992b. 9-50.
- , « I. Préalables méthodologiques. 1. Un débat illimité autour des langues ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992c. 51-61.

- , « I. Préalables méthodologiques. 3. Effacer la *mémoire du temps* ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992d. 65-74.
- , « I. Préalables méthodologiques. 2. Les conflits de la faute et l'épreuve de l'erreur ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992e. 61-65.
- , « IV. Après les indépendances politiques. 1. La conscience de l'*acte littéraire* ». *Littératures et écritures en langues africaines*. Paris : L'Harmattan, 1992f. 283-289.
- NOUSS, Alexis. « Ceci n'est pas une traduction ou le péché de Babel ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n^{os} 3-4, Été-Automne 1993. 81-92.
- OPPENHEIM-GLUCKMAN, Hélène. « Trouble de la pensée et identité ». *Sens Public*, Septembre 2004. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/spip.php?article29. Consulté le 21 mars 2011.
- PELLETIER, Jacques. « La littérature comme objet social : enjeux disciplinaires ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 3-4, Été-Automne 1995. 9-22.
- PÉRON, Alison. « *Thérèse et Isabelle* de Violette Leduc et le sujet décentré de Wittig ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=811. Consulté le 21 mars 2011.
- POLVEREL, Elsa. « Le prolongement d'un symptôme » : Emma Santos au mot à mot ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=812. Consulté le 21 mars 2011.
- PREMAT, Christophe. « La mise à nu des mécanismes guerriers ou la statocratie ». *Sens Public*, Février 2005. Dossier « Les mécanismes guerriers ». www.sens-public.org/spip.php?article136. Consulté le 21 mars 2011.
- RADIMSKA, Radka. « La différence des sexes en tant que fondement de la vision et de la division du monde ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article51. Consulté le 21 mars 2011.
- RAJOTTE, Pierre. « Stratégies d'écrivains québécois de l'entre-deux-guerres : séjours et rencontres en France ». *Études littéraires*, vol.

- 36, n° 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». p. 31-49.
- RAPPAPORT, Raphaël. « Une problématique médicale simple en apparence : l'enfant trop petit ». *Sens Public*, Septembre 2004. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/spip.php?article35. Consulté le 21 mars 2011.
- RICARD, Alain. *Littératures d'Afrique noire. Des langues aux livres*. Paris : Karthala / CNRS éditions, 1995.
- RIENDEAU, Pascal. « La rencontre du savoir et du soi dans l'essai ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 91-103.
- ROBIN, Régine. « Langue-délire et langue-délict ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 5, n°s 3-4, 1993. 3-30.
- ROGER, Jérôme. « L'essai, point aveugle de la critique ? ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 49-65.
- SAIM, Mirela. « La presse « discute ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 1-2, Hiver-Printemps 1995. 169-190.
- SAINT-JACQUES, Denis. « La littérature et sa socialité ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 3-4, Été-Automne 1995. 101-112.
- . « Présentation : Mauvaises fréquentations. Les réseaux littéraires France-Québec (1900-1940) ». *Études littéraires*, vol. 36, n° 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». 7-14.
- SALL, Amadou Lamine. « La création dans le contexte de l'exiguïté : l'exemple de l'Afrique francophone », dans Robert VIAU, *La création dans le contexte de l'exiguïté*. Beauport : Publications MNH, 2000. 111-123.
- SANDFORD, Stella. « Ecrire en tant qu'homme. Lévinas et la phénoménologie de l'Eros ». *Sens Public*, Novembre 2009. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php?id_article=712. Consulté le 21 mars 2011.
- SARFATI-ARNAUD, Monique. « Le discours testimonial et le je(u) de l'autre », dans Antonio GÓMEZ-MORIANA, Catherine POUPENEY HART, *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive*.

- Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*. Québec : Le Préambule, 1990. 113-139.
- SAUVAGE, Emmanuelle. « Sade et l'exotisme africain : images de Noirs ». *Études littéraires*, vol. 37, n° 3, Été 2006. Dossier « Les Européens des Lumières face aux indigènes. Image et textualité ». p. 97-116.
- SAVOIE, Chantal. « L'Exposition universelle de Paris (1900) et son influence sur les réseaux des femmes de lettres canadiennes ». *Études littéraires*, vol. 36, n° 2, Automne 2004. Dossier « Réseaux littéraires. France-Québec (1900-1940) ». 17-30.
- SCHWARTZWALD, Robert. « Patience littéraire, rectitude politique... ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 3-4, Été-Automne 1993. 29-37.
- SIBLOT, Paul. « La Police des mots ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 1-2, Hiver-Printemps 1995. 49-71.
- SOUCHARD, Maryse. « La contribution de l'École britannique ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n°s 3-4, Été-Automne 1995. 23-28.
- STICHAUER, Pavel. « Lévinas et le sexe faible ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article48. Consulté le 21 mars 2011.
- TRÉPANIÉ, Hélène. « L'incompétence de Thérèse d'Avila – Analyse de la rhétorique mystique du *Château Intérieur* (1577) ». *Études littéraires*, vol. 27, n° 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 53-66.
- TUMA, Petr. « La différence des sexes dans l'œuvre de Paul Virilio ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article52. Consulté le 21 mars 2011.
- TUREKOVA, Andrea. « Différence des sexes et libertinage : Madame de Merteuil, bourreau ou victime ? ». *Sens Public*, Avril 2007. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=404. Consulté le 21 mars 2011.
- VALETTE-FONDO, Madeleine. « Le fourgon et la pelle. Discours sur les femmes et discours du féminin dans les *Essais* de Montaigne ». *Sens Public*, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et

- débats contemporains ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=53. Consulté le 21 mars 2011.
- VANDENDORPE, Christian. « Du fondamentalisme linguistique ». *Discours social / Social Discourse*, vol. 7, n^{os} 1-2, Hiver-Printemps 1995. 135-152.
- VIGNON, Élodie. « Que faire de la mère ? Du sarcasme à la valorisation ». *Sens Public*, Mars 2011. Dossier « Spectres et rejets des Études Féminines et de Genres ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=808. Consulté le 21 mars 2011.
- VINCENT, Hubert. « Les animaux : comment, et qu'est-ce qu'en bien parler ? ». *Sens Public*, Novembre 2004, rééd. Mai 2008. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/article.php3?id_article=75. Consulté le 21 mars 2011.
- VOISSET, Georges. « La tradition narrative malaise : cinq hypothèses contre le paysage », dans Muriel DÉTRIE, *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*. Paris : Honoré Champion, 1999. 81-107.
- WINN, Colette H.. « La »dignità mulieris« dans la littérature didactique féminine (du XV^e au XVII^e siècle). Les enjeux idéologiques d'une appropriation ». *Études littéraires*, vol. 27, n^o 2, Automne 1994. Dossier « Écrits de femmes à la Renaissance ». 11-24.
- WINNICOTT, D. W.. *Playing and Reality*. New York : Basic Books, 1971.
- WORMSER, Gérard. « Normes et enjeux de la représentation du vivant ». *Sens Public*, Mars 2005. Dossier « La représentation du vivant – du cerveau au comportement ». www.sens-public.org/spip.php?article167. Consulté le 21 mars 2011.
- YANOSHEVSKY, Galia. « De *L'ère du soupçon* à *Pour un nouveau roman*. De la rhétorique des profondeurs à la rhétorique des surfaces ». *Études littéraires*, vol. 37, n^o 1, Automne 2005. Dossier « Dérives de l'essai ». 67-80.
- ZHANG, Yinde. « Jardin et paysage dans la littérature chinoise traditionnelle », dans Muriel DÉTRIE, *Littérature et Extrême-Orient. Le paysage extrême-oriental. Le taoïsme dans la littérature européenne*. Paris : Honoré Champion, 1999. 15-53.
- ZVAKOVA, Radana. « La conception sexuelle de la création artistique : à propos des métaphores du genre perpétuées dans la peinture ».

Sens Public, Octobre 2003. Dossier « La différence des sexes : enjeux et débats contemporains ». www.sens-public.org/spip.php?article41. Consulté le 21 mars 2011.

Le Contexte épistémique

Quel avenir pour le français dans la nouvelle politique linguistique du Rwanda ?

Pascal Munyankesha
University of Western Ontario

INTRODUCTION ET MISE EN CONTEXTE

Comparé aux autres pays d'Afrique subsaharienne, le Rwanda présente une situation linguistique exceptionnelle. La population est majoritairement unilingue rwandophone parlant la même langue bantoue : le kinyarwanda. Par conséquent, le problème de l'intercompréhension entre les citoyens ne se pose pas. Derrière cette homogénéité linguistique de surface se révèle une diversité linguistique de profondeur où le kinyarwanda standard et ses dialectes côtoient quelques langues africaines dont le kiswahili, le kirundi, le lingala et le luganda, ainsi que deux langues européennes, le français et l'anglais. On doit noter que les dialectes du pays, variantes locales du kinyarwanda standard localisées dans des zones frontalières avec les pays voisins, n'interfèrent pas dans l'intercompréhension entre les Rwandais car, en dehors de sa région natale, tout le monde utilise la forme standard acquise essentiellement par le biais de l'école. En effet, les diverses variantes du kinyarwanda (parlers régionaux) se limitent aux échanges locaux, le kinyarwanda standard servant comme variante véhiculaire.

Dans la législation linguistique, la langue nationale est le kinyarwanda et les langues officielles sont le kinyarwanda, le français et l'anglais (Arrêté présidentiel du 18 janvier 1996). Les trois langues officielles cohabiteront en toute complémentarité fonctionnelle jusqu'en automne 2008 où l'anglais sera proclamé comme la seule langue officielle d'enseignement à tous les niveaux.

APERÇU DE LA SITUATION LINGUISTIQUE DU RWANDA

Actuellement, la situation linguistique du Rwanda se schématise comme suit :

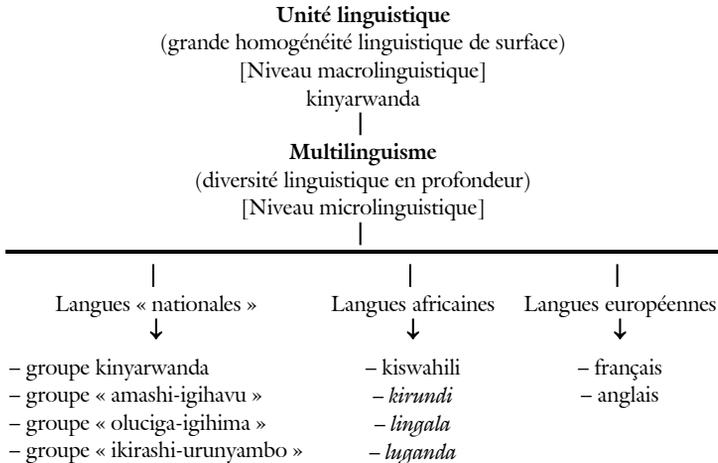


Figure 1 : Situation linguistique du Rwanda.

Sous la rubrique « langues nationales » sont regroupées les principales langues maternelles acquises en bas âge avant l'appropriation, le plus souvent à l'âge scolaire, de la vraie langue nationale, le kinyarwanda. Le groupe kinyarwanda comprend entre autres le kinyarwanda central, le kigoyi et le kirera. Le kinyarwanda central, qui était au départ la langue de la cour royale, a triomphé des autres variétés régionales et a été normalisé, puis standardisé par les différents régimes politiques qui se sont succédé au pouvoir. Le kigoyi et le kirera sont des dialectes du kinyarwanda qui sont parlés dans le nord-ouest du pays.

L'existence d'une seule langue nationale parlée et comprise par toute la population voile, même aux yeux des Rwandais, le caractère multilingue du pays. En effet, comme le montre le schéma ci-dessus, il existe, à côté du kinyarwanda, d'autres langues africaines de la famille bantoue parlées surtout dans les zones frontalières ; le groupe « amashi-igihavu » se retrouve dans la zone frontalière avec la République Démocratique du Congo à l'ouest, le groupe « oluciga-igihima » se parle

dans la zone frontalière avec l'Uganda au nord, tandis que le groupe « ikirashi-urunyambo » se rencontre dans la zone frontalière avec la Tanzanie à l'est. Ce sont toutes des langues régionales à usage très limité (échanges familiaux, marchés locaux, conversations informelles entre amis et voisins), puisque les échanges plus étendus se font en kinyarwanda.

En italiques figurent les langues des pays frontaliers qui sont entendues ici et là sur le territoire national. Les « langues européennes » sont les deux langues coloniales, le français et l'anglais, qui sont aussi les langues officielles du Rwanda. Le kiswahili est la langue africaine la plus importante au Rwanda car les autres sont des langues très minoritaires importées des pays limitrophes du Rwanda et accusant un taux de locuteurs beaucoup plus faible que celui du kiswahili au sein de la population rwandaise. Comme ces autres langues africaines, le kiswahili n'est pas de taille à se mesurer ni avec la langue nationale et ses divers dialectes, ni avec les deux langues européennes qui sont dotées du statut privilégié de langues officielles. Toutefois, la situation de complémentarité fonctionnelle du français et de l'anglais au Rwanda deviendra de plus en plus conflictuelle, surtout au niveau de l'enseignement.

VRAIES ET FAUSSES RAISONS DU REJET DU FRANÇAIS COMME LANGUE D'ENSEIGNEMENT AU RWANDA

« La langue nationale est le kinyarwanda. Les langues officielles sont le kinyarwanda, le français et l'anglais. » C'est en ces termes qu'est libellé l'article 5 de la Constitution du Rwanda adoptée par référendum le 4 juin 2003. À la lumière de cet article de la loi fondamentale rwandaise, le français est donc la deuxième langue officielle du Rwanda après le kinyarwanda.

Mais tel n'est plus le cas depuis le 10 octobre 2008 : « L'enseignement primaire, secondaire et universitaire sera exclusivement dispensé en anglais au Rwanda à partir de 2010 ». C'est en ces termes que, lors d'une conférence de presse tenue à Kigali le 17 octobre 2008 et par la voix de Daphrose Gahakwa, Ministre de l'Éducation, le gouvernement rwandais annonce la nouvelle politique scolaire qui impose l'anglais parlé par une élite dirigeante minoritaire à une majorité intellectuelle francophone (environ 98% de toute la population lettrée). Même si le choix de l'anglais comme seule langue

officielle de l'enseignement a étonné beaucoup d'intellectuels rwandais, il trouve son explication dans les milieux politiques : « Nous donnons la priorité à la langue qui rendra nos enfants plus compétents et qui servira notre vision de développement du pays », déclare le président Kagame lors d'une visite dans une école primaire de Kimihurura (Mairie de la Ville de Kigali), le 14 octobre 2008. Cette réforme est un véritable bouleversement du système éducatif rwandais quand on sait que près de 98% des enseignants du pays sont francophones, contre seulement 2% d'enseignants qui maîtrisent l'anglais.

Certains considéreront ce virage brutal vers l'anglais comme la conséquence logique de la rupture des relations diplomatiques entre la France et le Rwanda, décrétée unilatéralement par le Rwanda le 24 novembre 2006 (Tuquoi, 2008). En effet, en novembre 2006, le juge français Jean-Louis Bruguière avait émis des mandats d'arrêt internationaux, ayant valeur d'inculpation, contre neuf proches du président rwandais Paul Kagame, soupçonnés d'être impliqués dans l'attentat qui avait tué l'ancien président du pays, Juvénal Habyarimana. Les relations diplomatiques entre la France et le Rwanda se sont par la suite restaurées en fin novembre 2009 où le Rwanda est devenu membre du Commonwealth. Cette adhésion reste toutefois exceptionnelle : en effet, le Rwanda est présentement, avec le Mozambique, l'un des deux pays membres du Commonwealth sans lien colonial avec l'Angleterre.

D'autres verront dans cette nouvelle politique une « stratégie pour le nouveau régime d'exclure délibérément l'élite francophone de la gestion de la chose publique » (Baziramwabo, 2008).

Voici d'autres réactions telles qu'elles apparaissent dans les divers articles de journaux, blogs et forums sur internet :

– En adoptant l'anglais comme langue d'enseignement, les autorités veulent « repositionner le Rwanda comme membre de la Communauté est-africaine » (Eastern African Community) à côté de l'Uganda, la Tanzanie et le Kenya (Cros, 2008).

– En renonçant au français, le Rwanda veut « échapper à la sphère d'influence de la France pour rejoindre celle de la Grande-Bretagne via le Commonwealth » (Cros, 2008).

– Rejeter la langue française revient à « rejeter la Francophonie associée au régime dit hutu responsable du génocide de 1994 » (Gbadamassi, 2008).

Et pourtant, depuis 1996, les trois langues officielles du Rwanda (le kinyarwanda, le français et l'anglais) avaient cohabité pacifiquement dans l'enseignement et dans l'administration, conformément au vœu de l'Organisation Internationale de la Francophonie de renforcer la place du français dans les systèmes éducatifs des pays membres tout en développant un enseignement public et privé de qualité, dans le respect des autres langues, nationales ou transnationales, comme, pour ici, le kiswahili. C'est dans ce cadre que l'anglais et le kiswahili étaient devenus des matières obligatoires dans plusieurs filières d'enseignement secondaire au Rwanda.

Le remplacement brusque du français par l'anglais dans l'enseignement a des effets souvent pervers sur les plans de l'emploi et de l'enseignement. En excluant le français comme langue d'enseignement, le gouvernement rwandais montre la porte à des milliers d'enseignants des écoles secondaires publiques et privées incapables de s'adapter au nouvel environnement linguistique et d'enseigner en anglais. Il en est de même pour la plupart des fonctionnaires habitués à travailler uniquement en français et en kinyarwanda. L'élimination du français dans l'enseignement risque encore de retarder les enfants issus des familles modestes ou pauvres dans leur éducation, puisque l'enseignant francophone ne peut transmettre efficacement des connaissances dans la langue anglaise qu'il ne maîtrise pas. Seuls les enfants issus des familles aisées et ceux des dignitaires ne sont pas concernés par ces mesures car des écoles privées avec des programmes particuliers ont été créées à cet effet. Certains parents envoient même leurs enfants en Occident (Europe et Amérique du Nord en particulier) pour les soustraire au nouveau système.

LE FRANÇAIS EN LUTTE POUR SA SURVIE AU RWANDA

Le français doit essentiellement son expansion en Afrique centrale au phénomène de *superposition* qui, selon Bal (1974), consiste dans le fait qu'une langue étrangère soit amenée à assurer, dans une société donnée, l'exercice de certaines fonctions considérées comme supérieures, telles que les fonctions politique, juridique, administrative, scientifique, technique, etc. Langue officielle depuis l'époque du mandat et de la tutelle belges (1916-1959) jusqu'à l'heure actuelle, le français a de tout temps été utilisé dans toutes les institutions de la république rwandaise.

Depuis l'époque coloniale jusqu'aujourd'hui, le français a été de même considéré par les Rwandais comme une langue de prestige et comme principal facteur de promotion sociale. En effet, comme le souligne Shyirambere :

les éléments instruits deviennent des employés, des auxiliaires de l'administration belge. Grâce à leur connaissance du français, ils servent d'interprètes aux administrateurs de territoires auprès de la grande masse des chefs illettrés, sachant seulement signer, c'est-à-dire dessiner un paragraphe. Ces derniers considèrent parfois avec suspicion cette nouvelle génération qui est « dans les secrets » de l'administration comme intermédiaire obligé. Ces jeunes sortis d'écoles (élémentaires) leur semblaient des « coadministrateurs ». D'où la nouvelle motivation pour l'école : étudier pour commander. (1978 : 30-31)

Les propos de Shyirambere nous montrent ainsi comment le français en était arrivé à devenir un instrument de domination de la minorité lettrée sur la majorité analphabète.

Avant que l'anglais ne soit proclamé troisième langue officielle du Rwanda, on pouvait observer un complexe d'infériorité chez les illettrés rwandais, complexe qui trouvait son écho au sein même de la classe des lettrés où le degré de maîtrise de la langue française déterminait, peu ou prou, les rapports de force ou d'influence dans la société. Une situation analogue a été constatée dans le reste de l'Afrique francophone où, comme le souligne Makouta-Mbougou, les relations existant entre l'élite francophone et la population illettrée ou semi-lettrée ont longtemps été celles de domination :

Dans la société africaine francophone, savoir parler, lire et écrire le français, c'est s'assurer une promotion dont l'importance varie avec la manière de le parler, de le lire et de l'écrire. Ce sont ceux qui parlent le mieux, qui lisent le mieux, qui écrivent le mieux la langue française, ceux qui sont parés de plus hauts titres universitaires qui occupent les meilleures places ; celles-ci, selon eux, leur reviennent de droit ; ils sont prioritaires. Et en vertu de ces complexes, les moins diplômés, ceux qui parlent, lisent et écrivent moins bien le français, bien souvent, s'effacent d'eux-mêmes, au profit des autres. Car, disent-ils, leur devoir est de laisser la place aux plus « gradés ». (1973 : 79)

Cette situation, même si elle a évolué depuis, n'est pas particulière à l'Afrique francophone. Elle se retrouve aussi en Afrique anglophone où la langue du colonisateur (ou plutôt de l'ex-colonisateur), monopole d'une petite élite scolarisée, supplante en importance celle du colonisé et génère tantôt un complexe de supériorité chez la minorité dominante

qui la maîtrise, tantôt un complexe d'infériorité chez la majorité dominée qui l'ignore.

Malgré son statut naguère privilégié, le français (tout comme l'anglais ou le kiswahili) trouve un terrain de pratique très limité au Rwanda. En effet, il ne concerne qu'une minorité de la population rwandaise (entre 15% et 20% selon Leclerc (2010)). En outre, comme le souligne Gasana, « les Banyarwanda [sic] ne s'en servent qu'occasionnellement, lorsqu'ils ont affaire à un étranger en général, un francophone en particulier. Entre eux, ils ne recourent qu'au kinyarwanda, leur langue maternelle, leur langue du cœur » (1977 : 11).

D'où la minimisation, par les détracteurs de la langue française, de l'impact provoqué par la décision de remplacer le français par l'anglais dans l'enseignement, sous prétexte que ces deux langues sont de toute façon mal connues de la population, l'une autant que l'autre.

SURVIVRE MALGRÉ TOUT : MAIS AVEC QUELS MOYENS ?

Certains francophones et francophiles rwandais ne veulent en aucun cas abandonner la langue française au profit de l'anglais. Pour ces 20 % d'une population estimée à 10 millions de personnes en 2009, il faut trouver des stratégies bien adaptées pour sauvegarder cette langue. Les trois stratégies les plus privilégiées sont les suivantes :

- a) envoi des enfants dans des écoles francophones privées du pays (surtout en milieu urbain). Cette solution semble la moins onéreuse car ces écoles se trouvent toutes dans les grandes villes du pays où se concentrent ces francophones, les seuls inconvénients étant les frais de scolarité élevés par rapport à ceux des écoles publiques, ainsi que l'accès à ces institutions par la population des zones rurales éloignées des centres urbains.
- b) recours aux écoles francophones des pays limitrophes (Burundi, République Démocratique du Congo). Cela suppose des moyens financiers supplémentaires liés au coût du loyer, en plus d'autres frais scolaires. Seuls les enfants issus de la classe moyenne peuvent facilement avoir accès à ces institutions étrangères.
- c) demande d'admission des enfants dans des universités francophones en Europe et en Amérique du Nord (au Québec et au Nouveau-Brunswick notamment). Cette option n'est envisageable que pour une

catégorie très limitée d'étudiants dont les parents disposent de moyens financiers suffisants pour supporter le coût élevé de telles études.

Toutes ces stratégies et les obstacles qui endiguent leur mise en application montrent ainsi à quel point les parents francophones du Rwanda ont de la peine à perpétuer la langue française et à la sauvegarder par le biais de l'école.

CONCLUSION

Au Rwanda, la langue de prestige social qu'a longtemps été le français connaît depuis 1996 un recul avec la montée en puissance de l'anglais et du kiswahili qui limitent progressivement son champ d'extension surtout dans les secteurs administratif et éducatif, ainsi que son remplacement par l'anglais comme langue d'enseignement.

Du fait que le français n'est langue d'enseignement que dans des écoles francophones privées au Rwanda et que celles-ci ne suffisent pas pour assurer sa survie et son épanouissement, les francophones rwandais se tournent vers les écoles francophones étrangères. L'avenir du français au Rwanda est encore plus incertain qu'il ne sert plus de gagne-pain à une majorité de l'élite intellectuelle francophone qui se retrouve obligée de se tourner vers l'anglais pour survivre au quotidien. Il reste à savoir comment ces francophones vont parvenir à s'adapter à ce nouvel environnement linguistique qui s'impose brutalement à eux. Une recherche ultérieure sur terrain pourrait mieux apporter des éléments de solution mieux éclairés sur la question.

Ouvrages cités

- BAL, W.. « Particularités actuelles du français d'Afrique centrale ». BAL, W. (éd.). *Groupe de recherche sur les africanismes*. Lubumbashi : CELTA, 1974. 15-27.
- BAZIRAMWABO, A.. « Congrès rwandais du Canada ». *La Revue Secteur Hull-Aylmer*. Interview du 25 septembre 2008. www.afrik-news.com/article14716.html. Consulté le 15 décembre 2010.
- C.I.A.. « Rwanda People 2010 ». *World factbook and other sources*. www.theodora.com/wfbcurrent/rwanda/rwanda_people.html. Consulté le 15 décembre 2010.
- CROS, M.-F.. « Francophonie : le Rwanda préfère le Commonwealth ». *La Libre*, 17 octobre 2008. rwandaisses.com/index.php/component/content/article/422-francophonie-le-rwanda-prre-le-commonwealth. Consulté le 15 décembre 2010.
- GASANA, A.. *Le français oral au Rwanda et le français standard : essai d'étude Contrastive. Mémoire de maîtrise*. Paris : Université de la Sorbonne, 1977.
- GBADAMASSI, F.. « Brèves ». *Afrik.com*, 17 octobre 2008. www.afrik.com/breves-2008-10.html. Consulté le 15 décembre 2010.
- LECLERC, J.. « La politique linguistique du Rwanda ». 2010. www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/rwanda.htm. Consulté le 15 décembre 2010.
- MAKOUTA-MBOUKOU, J. P.. *Le français en Afrique noire*. Paris : Bordas, 1973.
- MUNYANKESHA, P.. « Le nouveau visage linguistique du Rwanda : statut et fonctions des langues au "Pays des Mille Collines" ». NESS, L. (éd.). *Métamorphoses : réflexions critiques sur la littérature, la langue et le cinéma, Actes du Colloque*. Toronto : Éditions Paratexte, 2002. 123-131.
- SHYIRAMBERE, S.. *Sociolinguistique du bilinguisme kinyarwanda et français au Rwanda*. Paris : SELAF, 1978.
- TUQUOI, J.-P.. « Le Rwanda élimine le français de son enseignement ». *Le Monde*. 18 octobre 2008. www.abidjantalk.com/forum/viewtopic.php?t=12863. Consulté le 15 décembre 2010.

Non-coïncidence du dire et mise en scène de l'hétérolinguisme dans les écritures francophones africaines

Babacar Faye

Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3

INTRODUCTION

La situation sociolinguistique en Afrique francophone est caractérisée par le fait que tout locuteur est très tôt confronté à la différence entre deux ou plusieurs systèmes linguistiques, soit à l'école, soit dans l'environnement social immédiat ; ce qui fait qu'il est amené très tôt à réfléchir sur le dire contextuel. De ce fait, le *comment* du dire devient très vite une problématique pour le jeune écolier. Plus tard, cette conscience linguistique (Lise Gauvin dirait « surconscience linguistique ») sera décisive dans l'écriture, notamment quotidienne mais aussi littéraire, se manifestant à travers des stratégies d'écriture parfois déroutantes surtout pour un récepteur qui n'est pas imprégné de l'*hétérolinguisme*⁹. Parlant du texte littéraire, Rainier Grutman souligne qu'il

[...] est rarement uniforme au point de vue de la langue. Plus souvent qu'on ne le croirait, il est entrelardé d'éléments hétérogènes. En plus d'intégrer plusieurs niveaux et diverses strates historiques de son idiome principal, il fait une place plus ou moins large à d'autres langues : cela peut aller du simple emprunt lexical au dialogue en parlons imaginaires, en passant par les citations d'auteurs étrangers. Une telle présence d'idiomes est désignée par le terme d'hétérolinguisme... (1997 : 11)

L'hétérolinguisme est donc caractérisé, dans l'écriture unilingue d'un bilingue par la présence d'une autre (d'autres) langue(s) dans la langue.

⁹ Ce néologisme désigne chez Lise Gauvin « *la cohabitation de langues ou de niveaux de langue* » (Gauvin, 1999 : 10).

De ce fait, il y a une relation étroite entre la langue et l'écriture, entre l'écriture et la société, disons la culture. En d'autres termes, on écrit toujours à partir d'une certaine historicité, d'une certaine socialité et d'une certaine subjectivité. Le contexte est en soi un lieu de production sociale, donc un lieu de non-coïncidence que la linguistique est obligée d'intégrer dans son analyse.

La linguistique est inopérante si elle ne considère point le substrat sociologique du langage, ni les phénomènes affectifs et autres qui caractérisent les locuteurs. (De Coster, 1971 : 11)

La langue n'étant pas ainsi indépendante de la culture qui l'a engendrée et vice versa, le français dans notre situation d'étude étant parlé et écrit dans une culture autre que celle qui l'a vu naître, il se pose la question de savoir : quelles sont les conséquences sociolinguistiques qui sont en jeu quand la langue d'écriture n'est pas la langue première de l'auteur en question ? Autrement dit, quel est le rapport entre langue(s) et culture(s) dans le cadre de l'écriture d'une langue seconde ? Comment gère-t-on cette non-coïncidence dans l'intention de production et de réception des textes littéraires ?

En élargissant la notion d'hétérolinguisme pour y intégrer des questions qui touchent la phonologie, la morphosyntaxe, la sémantique ..., nous examinerons les mécanismes de textualisation des langues en jeu dans *Xala* de Sembène, *La Poubelle* de Pape Pathé Diop et *Allah n'est pas obligé*¹⁰ de Kourouma. Les paratextes de ces auteurs (Afrique de l'Ouest) seront également intégrés dans l'analyse notamment pour expliciter la notion de non-coïncidence replacée dans le cadre du multilinguisme. Il s'agira dans les pages qui suivent, de la notion de non-coïncidence du dire d'Authier-Revuz revisitée dans le contexte de l'écriture hétérolingue ; de la mise en scène de la textualisation des langues en jeu et des mécanismes de gestion de cette hétérogénéité linguistique dans les trois romans cités plus haut.

1. NON-COÏNCIDENCE DU DIRE DANS L'ÉCRITURE FRANCOPHONE AFRICAINE

La notion de « non-coïncidence du dire » théorisée par Authier-Revuz (1995), même si elle est étudiée dans une situation

¹⁰ Dans les extraits cités, les romans seront notés : *Allah*, *Poubelle* ou *Xala* selon le cas, suivi de la page.

d'« unilinguisme¹¹», éclaire le paratexte de Kourouma qui met l'accent sur le problème de catégorisation de l'écriture unilingue d'un bilingue. Dans le cadre de l'analyse du discours méta-énonciatif, Authier-Revuz distingue plusieurs « non-coïncidences » :

– la non-coïncidence du discours à lui-même dès l'instant que le discours en situation se réfère à d'autres discours. Ex : « comme dit Un tel ; dans le sens de tel... »

– la non-coïncidence du mot par rapport à la chose. Ex : « mieux vaut dire... ; je ne trouve pas de mot. » :

Le non-un d'un ordre de mots, fini, discret et d'une réalité ininventoriable et discontinue, inscrit, en toute nomination, la question de son adéquation, toujours à évaluer : c'est en tant que représentation de la réalité que le dire se trouve affecté de jeu, d'approximation. (Authier-Revuz, 1995 : 529)

– la non-coïncidence du mot par rapport à lui-même ; ce sont des faits de polysémie, d'homonymie. Ex : « au sens propre ; pas au sens... mais... »

– le point de non-coïncidence interlocutive entre énonciateur et destinataire. Ex : « si vous voulez ; comme vous dites ».

À cette liste, nous voudrions ajouter, dans cette étude :

– la non-coïncidence hétérolinguistique qui caractérise le discours unilingue d'un bilingue.

La non-coïncidence du dire étant liée à toute prise de parole (Authier-Revuz s'inspire de l'étude de la notion de « manque » chez Lacan), il faut dire qu'elle est accentuée dans une situation hétérolinguistique. Dans cette expression de non-coïncidence : « le mot me manque... », on peut toujours soupçonner l'existence de ce mot dans une situation intralinguistique plus ou moins unifiée ; alors que dans la situation hétérolinguistique que nous décrivons, le mot n'existe pas forcément, car il ne correspondrait pas à la réalité envisagée, et il faut trouver des subterfuges pour rendre la communication maximale.

Mais avant d'étudier la textualisation de cette non-coïncidence linguistique et de sa gestion dans le texte, examinons d'abord sa théorie dans le paratexte de nos auteurs. En effet, la non-coïncidence interlocutive entre la production du langage quotidien et le sentiment de la non-adéquation du sens exact que l'on veut laisser entendre placent nos auteurs dans un sentiment d'insatisfaction permanente quand on

¹¹ Nous employons ce vocable juste par opposition à hétérolinguisme mais nous savons que l'unilinguisme n'existe qu'en théorie.

examine leur discours sur leur propre texte. L'écriture devient alors une force libératrice pour parler, écrire avec la totalité de son répertoire. Kourouma dira dans ce sens :

En tant que directeur de société, si je recevais d'un collaborateur un rapport rédigé dans le style des *Soleils*, j'avoue que j'en serais surpris. Mais la littérature est autre chose : elle autorise à aller jusqu'où l'on veut dans l'usage de la langue dans la mesure où la compréhension est assurée. La seule limite imposée à l'écrivain tient donc à la compréhension ; dans cette limite, il est libre de bousculer les codifications et de tordre la langue. (Zalessky, 1988 : 5)

Cette fonction libératrice de l'écriture s'accomplit dans un langage qui n'a plus seulement la visée communicative comme objet. Le sujet s'inscrit alors dans l'énonciation pour se dire, pour dire sa pluralité :

J'assigne deux finalités à la langue : elle est un moyen de communiquer, de transmettre des messages, elle est aussi un moyen de se retrouver soi-même. (Kourouma, dans Zalessky, 1988 : 5)

Ce besoin d'écrire en écoutant le langage d'arrière-plan, qui seul maintient un imaginaire de coïncidence, est né d'une déception de lecture de ce que cet auteur appelle le « français classique » :

À la fin de mes études d'actuaire et avant de rentrer en Côte-d'Ivoire, j'ai voulu faire de la sociologie africaine. Ces mémoires m'ont paru mal écrits, difficiles à lire. J'ai donc décidé de faire « de la sociologie », d'apprendre à écrire. (Kourouma, dans Magnier, 1987 : 11)

Tout écrivain doit inventer sa langue, mais cette quête d'identité n'est pas seulement individuelle, surtout quand Kourouma parle de sociologie en ce qui concerne l'écriture littéraire. Dans le cadre d'un bilinguisme collectif, si le monde représenté est différent du monde qui a vu naître la langue d'écriture, alors un problème de coïncidence sémantique se pose entre un système de signe extérieur ou naturalisé et le monde représenté ; les langues ne découpant pas la réalité de la même manière. Dans un entretien accordé à Lise Gauvin, Kourouma abondera dans le même sens :

Il y a un renversement qu'il fallait faire sentir dans l'expression. Et surtout le problème c'est que je ne trouvais jamais le mot exact qui correspondait à ce que je voulais dire. Parce que même si le mot est exact, il est chargé de tellement de connotation en français qu'on ne peut plus l'utiliser parce que les gens ne verraient que les connotations. Il faut donc que les mots arrivent avec leur pureté, leur archaïsme, leur originalité. (Gauvin, 1997 : 156)

Autrement dit, Kourouma prend les mêmes formes que le français classique pour les charger à son tour en fonction de son besoin langagier, parce que les connotations changent d'un milieu à l'autre.

Quant à Sembene, sa démarche est caractérisée par une dualité entre des considérations objectives par rapport au français et d'autres qui sont subjectives par rapport à sa langue première, le wolof. En effet, le français se pose en lui comme un passage obligé, obligation liée aux conditions de production, d'édition et de communication. Entre en ligne de compte également le statut du français par rapport au wolof.

Mais dans une société fortement orale, le médium *livre* ne pouvait être un objet de communication efficace pour toucher la masse, sa cible. Sembene étant un écrivain engagé, sa langue première devient un manque pour toucher son public. Ce qui explique d'ailleurs son passage au cinéma ; ses films étant traduits ou conceptualisés directement en wolof :

De toutes les écoles, explique Sembene, la meilleure c'est le cinéma, qui réunit plus d'adeptes que n'importe quelle mosquée, église ou parti politique. (Tine, 1985 :45)

Ce n'est pas la langue en tant que telle qui est mise en exergue mais son rôle dans la communication. Sembene voudrait être entendu dans sa langue première, c'est dire qu'il se dégage une sorte d'insatisfaction dans le message écrit en lettres françaises, car il ne serait pas entendu par une partie de son public. A la question :

Que ressentez-vous quand vous écrivez en français ?

Il répond :

Je suis frustré. (*Afrique*, n°25, 1963 : 49 ; cité par Bestman, 1981)

Cette frustration s'explique par le sentiment que seul le wolof peut véhiculer son message sans entorse :

Le Mandat, un de ses romans portés à l'écran, existe en version française et en version wolof. Personnellement je préfère ne pas projeter la version française, car l'autre est plus authentique. (Vieyra, 1972 : 184)

La traduction est donc problématique. C'est ainsi que dans son écriture apparaît une méta-énonciation qui jette des ponts entre le wolof et le français.

Pour ces deux auteurs qui appartiennent à la phase de la *tropicalisation* de la langue française, même si la démarche est différente, on en arrive au même résultat. Il faut dire que l'emploi du français est une contrainte pour Sembene, ce qui aboutit à une vernacularisation pour livrer une communication efficace, alors que pour Kourouma il s'agit de revendiquer explicitement un français approprié capable de

véhiculer son mode et son monde de structuration du sens. Et cette attitude dans le paratexte ne reste pas au stade de déclaration chez nos auteurs. Birahima, dans *Allah n'est pas obligé* de Kourouma, utilise des dictionnaires pour raconter son histoire. Mais il apparaît clairement qu'il ne s'agit que d'un prétexte car les définitions qu'il donne ne sont pas textuelles. Elles subissent une réinterprétation selon l'interlocuteur visé (le lecteur implicite). Prenons le mot *œcuménique* : l'œcuménisme est un « *Mouvement qui préconise l'union de toutes les Églises chrétiennes en une seule* » (Larousse). Comme dans la norme communicationnelle hétérolingue où c'est l'idée générique qui prime sur la définition rigoureuse des termes, « œcuménique » finit par inférer l'idée de « rassembler tout le monde », toutes les confessions. Birahima dira :

Ça paie, repaie et en nature, du riz, du manioc, du fonio ou en dollar américain. Oui, en dollar américain. Le colonel Papa le bon organise une messe œcuménique. (Dans mon Larousse, œcuménique signifie une messe dans laquelle ça parle de Jésus-Christ, de Mahomet et de Bouddha.) (*Allah*, 55)

L'ironie se remarque très vite par le fait qu'il ne s'agit pas du *Larousse* mais de son *Larousse*. La définition du *Larousse* de Birahima n'est pas figée, elle dépend du contexte et de la réception éventuelle du discours. Ce jeu avec les dictionnaires va jusqu'à la réinterprétation des mots en considérant que d'une culture à l'autre, les signifiants se rechargent d'autres signifiés pour se nuancer et ainsi pouvoir dire le réel de Birahima, car le mot en tant que tel ne veut rien dire :

La deuxième chose dans le quartier d'en haut, c'étaient les prisons. Les prisons n'étaient pas de véritables prisons. C'était un centre de rééducation. (Dans le Petit Robert, rééducation signifie action de rééduquer, c'est-à-dire la rééducation. Walahé ! Parfois le Petit Robert aussi se fout du monde.) (*Allah*, 71)

C'est dire que le signifié échappe au dictionnaire à partir du moment où il donne une définition circulaire et tautologique. Mais si le sens est contextualisé, comment les auteurs représentent concrètement cette hétérogénéité linguistique dans une visée réceptionniste plurielle ?

2. MISE EN SCÈNE DE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ LINGUISTIQUE

La littérature francophone africaine s'écrit au contact d'un champ linguistique complexe et vaste. Elle ne s'écrit pas en dedans de la langue, elle s'écrit dans un contexte où une langue doit véhiculer une culture

autre. Ce qui se fait dans un rapport qui bouscule les conventions et les certitudes. Dans cette littérature, l'Autre n'est pas facilement définissable car beaucoup d'ensembles d'identités possibles sont en jeu. La textualisation de cette hétérogénéité linguistique sera étudiée ici à travers la notion d'ajout et celle d'hétérolinguisme, c'est-à-dire l'évocation de langues ou de substrats linguistiques comme trame textuelle. Il faut dire que l'écriture est censée s'adresser à « toute sorte de gens », et comme la réception est incertaine car concernant un public sociolinguistiquement hétérogène, Kourouma précise sa posture dans le paratexte :

Le français est une langue plurielle. Nous, Africains anciennement colonisés, en avons hérité, mais nous devons y forger notre propre territoire pour réussir à exprimer nos sentiments, notre réalité. (...) Si Birahima possède quatre dictionnaires, le *Larousse*, Le Petit Robert, l'Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire et le Harrap's, c'est parce qu'il s'adresse à tous ceux qui parlent français : les toubabs (...), les natives (...) et les francophones. » (Argand, 2000)

On a longtemps parlé de langue d'arrière-plan, de malinkisation du français de Kourouma ; mais il nous semble que ce ne soit pas une question de langue, mais de langage, qui répond au même principe quel que soit l'écrivain, chacun ayant ses entours et ses sources sociolinguistiques.

Le génie d'un écrivain n'est pas de penser en telle ou telle langue, mais bien de penser le langage particulier de chacun de ses personnages et de chacun des discours qu'il introduit dans son œuvre... (Ndiaye, 2006 : 80)

Kourouma lui-même, après avoir longtemps revendiqué cette question de malinkisation, semble évoluer au fil du temps en complexifiant son discours :

- D'aucuns m'ont reproché de « casser », de « malinkiser » le français.
- *On a même dit que vous l'avez « cocufié »...*
- Quoi que les gens disent, je ne cherche pas à changer le français. Ce qui m'intéresse, c'est de reproduire la façon d'être et de penser de mes personnages, dans leur totalité et dans toutes leurs dimensions. (Le Fort et Rosi, 1998)

Il ne s'agit ni d'une malinkisation, ni du « langage et son double », mais d'un véritable travail sur le langage pour représenter la totalité de l'être pluriel. Ce qui apparaît dans l'utilisation qu'il a faite de la parenthèse dans *Allah n'est pas obligé*.

2.1. L'AJOUT HÉTÉROLINGUE : L'EXEMPLE DE LA PARENTHÈSE DE KOUROUMA

Il ne s'agit pas ici de l'ajout dans le sens de la génétique textuelle, il ne s'agit pas non plus de l'ajout intralinguistique qui tourne autour de la recherche d'Authier-Revuz, même si cet auteur constituera la base de notre propos, mais de l'ajout métalinguistique dans la chaîne même du dire textuel hétérolingue. Les travaux d'Authier-Revuz peuvent être qualifiés d'intralinguistiques (même si l'on sait que toute langue est plurielle et que le monolinguisme n'existe qu'en théorie) alors que nous nous intéressons aux phénomènes hétérolinguistiques dans l'écriture. On pourrait penser que ces mots qui reviennent sur le dire sont propres à l'oral mais cela est constitutif du langage même, qu'il soit oral ou non ; il s'agit d'une négociation entre les mots et la réalité, physique ou pas, que l'on voudrait représenter. Bien qu'étant dans une situation intralinguistique, la définition des auteurs de *Figures d'ajout* brasse en théorie toutes les possibilités de non-coïncidence du dire qui amèneraient l'opération d'ajout. En effet,

L'ajout, figure de réponse au manque rencontré dans le dire, l'ajout, élément paradoxal d'un dehors-dedans, d'un corps étranger conçu au corps de base... : faut-il s'étonner que l'ajout apparaisse comme lieu privilégié de l'altérité, que ce à quoi le dire répond, par l'« excès » de l'ajout, ce soit, à la rencontre – sous la forme du manque dont il affecte son imaginaire de UN – de l'autre ?

L'ajout apparaît comme forme matérielle de résolution de la tension entre tracé unidirectionnel – qu'elle soit évoquée en termes d'étendues intertextuelles, d'épaisseurs dialogiques, de stratification de mémoire discursive, d'espace de non-coïncidences, de dispersion indéfinie du sens, ... - inhérente au langage et au sens. (Authier-Revuz et Lala, 2002 : 11)

L'ajout préfigure donc le récepteur se confondant avec le premier lecteur auto-évaluatif qu'est l'auteur en dialogue avec son propre dire. Mais toutes les sortes d'ajout ne sont pas concernées dans cette étude ; nous choisissons d'aborder l'ajout qui est en relation avec l'hétérolinguisme : par exemple les parenthèses de Kourouma.

Dans le *Nouveau Petit Robert*, on peut lire par rapport à la parenthèse : « *Insertion, dans le corps d'une phrase, d'un élément qui, à la différence de l'incise, interrompt la construction syntaxique ; cet élément. (...). Phrase ou épisode accessoire dans un discours.* » Et dans le *Grand Larousse* de la langue française : « *Phrase, membre de phrase ou groupe de phrases complètement indépendant grammaticalement de la phrase*

principale, et qui, inséré dans cette phrase ou placé à la fin, en précisent, en rectifient ou en atténuent le sens. (...). Développement accessoire, digression. » Mettre entre parenthèses consiste donc en une opération de décrochement d'un segment discursif pour ramifier son discours, y revenir pour indiquer des instructions de lecture lorsque l'on soupçonne une certaine non-coïncidence du dire. Boucheron, dans le sillage d'Authier-Revuz, le dit bien :

Ainsi, la parenthèse et le tiret double doivent être appréhendés comme les outils d'une opération énonciative d'ajout dont la valeur – en langue – est, tout simplement, un « j'ajoute par ailleurs ». (Boucheron, 1997 : 47)

Qu'en est-il alors de l'opération d'ajout dans une écriture hétérolingue comme celle de Kourouma ?

S'intéresser à l'ajout hétérolingue revient à poser la problématique du niveau informationnel de l'élément ajouté. Il ne s'agit pas d'un surcroît d'information de telle sorte qu'on pourrait s'en passer, il ne s'agit pas non plus de deux bases dans deux langues différentes mais d'une synapse entre les éléments de la chaîne du dire qui vise l'interculturel. Le caractère supposé accessoire de la parenthèse ne semble pas fonctionner ici car sur le plan sémantique on constate que l'essentiel passe dans l'ajout et permet de saisir le contexte de production de l'énoncé de base. La parenthèse de Kourouma fonctionne autrement par rapport à l'ajout classique, car il s'agit d'un lieu de l'expression d'une réserve sur un point de la langue qui s'adresse à un public hétérogène. On ne peut pas parler de « phrase d'insertion » chez Kourouma, les opérations de classement des x-décrochés comme c'est le cas dans l'étude de Boucheron (2003) se neutralisent car il ne s'agit pas simplement d'un élément de la phrase que l'on cherche à recadrer mais du discours, de la nomination, qui n'épuise pas le dire. La parenthèse hétérolingue est une stratégie employée pour intégrer la norme hétérolingue. Le mot vernaculaire ajouté et le mot savant ont même statut, ce sont tous des « gros mots » chez Birahima, c'est-à-dire des grands mots expliqués d'une manière croisée selon la communauté culturelle qui est censée ne pas avoir le code interprétatif.

Extraits :

Tralalas de mitraille arrosèrent la moto et les gars qui étaient sur la moto, c'est-à-dire le conducteur de moto et le mec qui faisait le faro avec kalachnikov derrière la moto. (Le mot faro n'existe pas dans le Petit Robert, mais ça se trouve dans Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire. Ça veut dire faire le malin.) (*Allah*, 53)

« Makou », lui commandèrent les enfants-soldats en pointant le kalach dans son cul. (Makou se trouve dans Inventaire des particularités lexicales du français d'Afrique noire. Ça veut dire silence.) (*Allah*, 57)

Les féticheurs sont des fumistes. (Fumiste signifie personne peu sérieuse, fantaisiste, d'après mon Larousse.) (*Allah*, 116)

Et, sans coup férir, ils s'étaient emparés de la place forte et de toutes ses richesses. (Sans coup férir signifie, dans le Petit Robert, sans difficulté.) (*Allah*, 129)

Mais la parenthèse hétérolingue peut également porter sur des mots simples qui véhiculent cette fois des réalités qui ne seraient pas comprises par un lecteur extra-culturel par rapport au contexte de l'écriture.

Extraits :

Pour les funérailles de ma mère septième et quarantième jours (septième jour et quarantième jour signifie, d'après Inventaire des particularités, cérémonie à la mémoire d'un défunt), ma tante Mahan est venue du Liberia. (*Allah*, 33)

C'est les plus cruelles ; ça peut te mettre une abeille vivante dans ton œil ouvert. (Chez les nègres africains noirs, quand quelqu'un est très méchant, on dit qu'il peut mettre une abeille vivante dans un œil ouvert.) (*Allah*, 54)

Le « je » dans le jeu des parenthèses est intéressant : qui parle ? Le sujet intraculturel parle au sujet extra-, ou vice versa. Ainsi, la parenthèse chez Kourouma souligne-t-elle une faille du dire en mettant en scène le « bon usage » et le « nécessaire usage » pour avoir le sentiment de se dire. C'est une rupture montrée dans le processus scripturaire qui permet de mieux construire une lisibilité orientée selon une norme hétérolingue. Les parenthèses de Kourouma sont un prolongement de la limite du dire. En effet, il fait croître la langue car après le dire il y a toujours un autre dire pour le recadrer parce que le narrateur n'aura pas été satisfait. La langue devient rhizome et non élément unique, elle devient multiple en explorant les possibles quand on veut prendre en charge – dans une écriture unilingue d'un bilingue – des publics qui sont à la croisée de langues multiples. Le bruit de la parenthèse vient donc combler le silence de la langue selon les entours de l'interlocuteur supposé. Dès les premières pages d'*Allah*, le narrateur, Birahima, enfant-soldat, fixe le contrat de lecture :

Et d'abord... et un... M'appelle Birahima. Suis p'tit nègre. Pas parce que je suis black et gosse. Non ! Mais suis p'tit nègre parce que je parle mal le français. C'é comme ça. Même si on est grand, même vieux, même arabe, chinois, blanc, russe, même américain ; si on parle mal le français, on dit

on parle p'tit nègre, on est p'tit nègre quand même. Ça, c'est la loi du français de tous les jours qui veut ça.

... Et deux... Mon école n'est pas arrivée très loin ; j'ai coupé cours élémentaire deux. (*Allah*, 9)

La langue est un actant dans la prise de parole de Birahima devant un auditoire fictif qui est constitué en définitive par un espace circonscrit par les dictionnaires qu'il utilise. En effet, le contrat de lecture se poursuit :

Pour raconter ma vie de merde, de bordel de vie dans un parler approximatif, un français passable, pour ne pas mélanger les pédales dans les gros mots, je possède quatre dictionnaires. Primo le dictionnaire Larousse et le Petit Robert, secundo l'Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire et tertio le dictionnaire Harrap's. Ces dictionnaires me servent à chercher les gros mots, à vérifier les gros mots et surtout à les expliquer. Il faut expliquer parce que mon blablabla est à lire par toute sorte de gens : (...). Le Larousse et le Petit Robert me permettent de chercher, de vérifier et d'expliquer les gros mots du français de France aux noirs nègres indigènes d'Afrique. L'inventaire des particularités lexicales du français d'Afrique explique les gros mots africains aux toubabs français de France. (*Allah*, 11)

En examinant les éléments décrochés dans l'ensemble de ce roman, on est moins sûr de la fonction didactique des parenthèses annoncée par le texte. En effet, la référence du Harrap's est purement fictive car Birahima ne s'y réfère presque pas et on constate que les citations des autres dictionnaires ne sont que des alibis pour remettre en cause la norme discursive et atteindre ainsi une norme communicationnelle hétérolingue qui négocie une coïncidence entre le mot et la réalité nommée. Si les études intralinguistiques montrent le caractère suppressif des parenthèses, chez Kourouma il s'agit d'une théâtralisation de l'énonciation basée sur l'hétérolinguisme. La négociation du dire à travers la parenthèse de Kourouma, qui joue et parfois qui ironise, ouvre une possibilité du dire autre au même titre que le dire attendu ; le schéma de cette situation peut être exprimé ainsi :

- X comme ils disent là-bas
- Y comme on dit ici
- Normalement on dit X, mais pour épuiser le sens de mon expression disons Y, et en même temps je vous explique.

Extrait :

- Le général Baclay était une femme. (On devrait dire générale au féminin. Mais, d'après mon Larousse, « générale » est réservé à la femme d'un général et jamais au général lui-même.) (*Allah*, 106)

– Me voilà présenté en six points pas un de plus en chair et en os avec en plume ma façon incorrecte et insolente de parler. (Ce n'est pas en plume qu'il faut dire mais en prime. Il faut expliquer en prime aux nègres noirs africains indigènes qui ne comprennent rien à rien. D'après Larousse, en prime signifie ce qu'on dit en plus, en rab.) (*Allah*, 12)

La parenthèse de Kourouma est un lieu de rencontre, une exhibition du dire autre où se négocient des discours différents mis au même plan. C'est pourquoi sa parenthèse n'est pas une parenthèse didactique et n'a pas le même statut que la note en bas de page utilisée abondamment par les auteurs du « bon usage ». On se rend compte de la mise en scène du dire par le fait qu'il ne s'agit même pas du mot **du** dictionnaire mais des mots de « **son** » dictionnaire (celui du narrateur, donc fictif) :

– Pour résoudre ces problèmes, Samuel Doe inventa un stratagème garanti. (Stratagème signifie ruse, d'après **mon** dictionnaire le Petit Robert.) (*Allah*, 102)

Cette mise en scène au niveau micro-linguistique devait donc aboutir à la prise en charge de l'hétérolinguisme sur le plan macro-linguistique, la mise en scène des langues en tant que telles.

2.2. LA PROBLÉMATIQUE DES LANGUES COMME TRAME TEXTUELLE

En se focalisant sur l'intrigue et sur la littéarité du texte, la dimension linguistique est négligée dans les analyses scolaires faites dans les classes francophones africaines alors qu'elle seule peut constituer l'objet d'une analyse textuelle. La représentation du conflit linguistique dans une situation sociolinguistique complexe, les rapports de pouvoir qui s'y exercent montrent une véritable prise de conscience de la problématique langagière par les auteurs de la *tropicalisation*. Sembene Ousmane par exemple crée des figures de contraste pour exprimer différentes positions sans qu'on puisse déterminer une position d'auteur. Examinons par exemple le rôle des personnages de Rama et de Oumi dans *Xala* :

L'agent de sécurité vint vers eux. Très poliment, il demanda en français :

– Vos papiers, s'il vous plaît, Madame !

Rama observa Pathé, se retourna vers l'agent avec féminité et dit en wolof :

– Mon frère, que veux-tu ?

– Vos papiers, répétait l'agent en français.

– Mon frère, pardonne-moi mais je ne comprends pas ce que tu dis.

- Tu ne comprends pas le français ? questionna-t-il en wolof.
- Je ne comprends pas le français, mon frère.
- Comment as-tu fait pour avoir ton permis de conduire ? (*Xala*, 74-75)

On sait que le contexte d'écriture de Sembene est caractérisé par une situation diglossique manifeste. Et on sait que Rama fait partie d'un groupe pour la promotion de la langue wolof, dont la règle était de ne pas parler français devant les autres membres au risque d'avoir une amende. Au-delà du jeu, il y a une position radicale en ce qui concerne la question linguistique. En effet, la règle de ne parler qu'en français dans les murs de l'école (qui renvoie à ce qu'on appelait le *symbole* pendant la période coloniale) est renversée par le groupe de Rama en faveur du wolof. Cette radicalisation apparaît par la suite dans le roman :

- C'est quoi ?
- Du wolof.
- Tu écris en wolof ?
- Oui. Nous avons un journal : *Kaddu*, et l'enseignons à qui le veut.
- Penses-tu que cette langue sera utilisée par le pays ?
- 85% du peuple l'utilise. Il lui reste à savoir l'écrire.
- Et le français ?
- Un accident historique. Le wolof est notre langue nationale. (*Xala*, 142)

Il apparaît ainsi une véritable idéologie linguistique de la part du romancier même si la question est prise en charge par un personnage. Cette prise de parole idéologique montre également une centralisation autour du wolof car si l'opposition wolof/français est traitée, le rapport entre le wolof et les autres langues nationales du Sénégal n'est pas mentionné.

Mais comme l'écriture romanesque n'est pas une thèse à défendre, intervient la figure contraire de Rama : Oumi. En effet, Oumi fait toujours référence à tout ce qui est français et essaye de s'exprimer en français d'une manière obsessionnelle même si l'interlocuteur ne parle pas la langue. Elle s'adresse à la mère de Rama qui ne parle pas français en ces termes :

- Je suis à toi dans un moment, dit-elle en français. Avec qui es-tu dans la Mercedes ? (*Xala*, 30)

Cette attitude a une fonction sociale de positionnement. Elle (Oumi) essaye de montrer par là qu'elle domine sa coépouse.

Dans la dichotomie français/langue(s) nationale(s), Kourouma, contrairement à Sembene, veut trouver la solution au sein même du français. Il cherche la manière de l'écrire pour qu'il puisse véhiculer la réalité africaine. Pour ce faire, il installe dès le début de son texte un

contrat de lecture qui annonce la couleur et que l'on peut résumer en trois expressions :

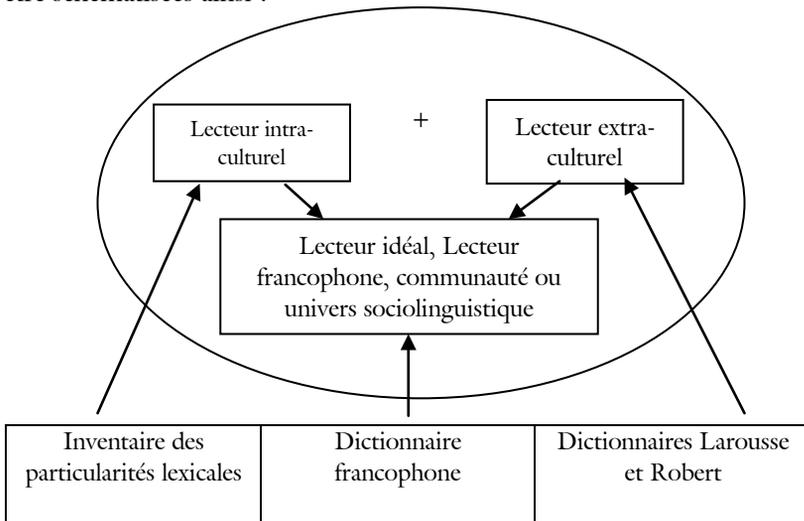
- Je parle mal le français...
- Mon école n'est pas arrivée loin...
- J'emploie les mots malinkés comme *faforo* !

Néanmoins, le lecteur constatera que le héros (Birahima) peut s'exprimer également en français classique. Cela est une manière de dépasser les catégorisations de lecteurs que l'on peut avoir en tête en créant un lecteur implicite francophone qui appelle, au-delà des dictionnaires mentionnés dans le texte, un dictionnaire francophone lato sensu.

Rappelons que Birahima s'inspire de dictionnaires qui révèlent deux catégories de lecteurs (ceux qui ont le français comme langue première et ceux qui l'ont comme langue seconde) mais qu'en réalité une troisième catégorie implicite constitue la véritable cible :

Primo le dictionnaire Larousse et le Petit Robert, secundo l'Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire et tertio le dictionnaire Harrap's. (*Allah*, 11)

Les catégories de lecteurs que les différents dictionnaires visent peuvent être schématisées ainsi :



La véritable vision linguistique de Kourouma, comme il apparaît dans ce schéma, est un univers sociolinguistique, et non une communauté linguistique, pour une langue française décentralisée et universalisée. En effet, la communauté linguistique existe dès que les membres d'un

groupe ont en commun au moins une variété linguistique. Cela regroupe différents aspects : une interaction fréquente et régulière, un répertoire plus ou moins partagé, le groupe en question est distinct des autres par une différence langagière significative. Ces critères font apparaître un problème de chevauchement, de hiérarchisation, d'approximation ou de nuance d'appartenance... L'expression « communauté linguistique » ne faisant pas ressortir, intrinsèquement, ces différentes nuances, nous préférons placer la vision de Kourouma dans un « univers sociolinguistique » pour faire apparaître le caractère mouvant et hétérogène de la pratique linguistique. Il confirme cette idée dans le paratexte en revendiquant la pluralité du français :

Le petit Birahima traduit pour lui-même. Il a un langage limité, il a appris le « français africain » et il a du mal à comprendre le « français important ». Chaque fois qu'il trouve une nouvelle expression, il fouille dans le dictionnaire. Je voulais montrer à quel point le français est pluriel. (Kourouma, 2000 : 100)

Des dictionnaires *Larousse-Robert* d'une part et de celui des *Particularités lexicales en Afrique* d'autre part, on en tire un dictionnaire francophone lato sensu qui appelle un lecteur idéal. Évidemment, il ne s'agit pas de maîtriser toutes les formes concernées mais de reconnaître le statut de tous ces parlers dans un imaginaire linguistique des langues. Concrètement dans l'écriture, cela ne pose pas problème pour le lecteur car il y a des stratégies textuelles pour maintenir le Un du sens comme nous allons le voir dans la suite.

3. GESTION DE LA NON-COÏNCIDENCE DU DIRE

Face à la non-coïncidence et aux structures qui déconstruisent le système de la langue d'écriture, nos auteurs sont malgré tout conscients des problèmes de réception que peuvent engendrer ces pratiques décrites plus haut. Dans toute énonciation orale ou écrite (qui ne va pas de soi, et les raisons sont multiples ; ici il s'agit d'une énonciation hétérolingue), l'énonciateur, étant d'abord son propre récepteur et soupçonnant une possibilité de non-coïncidence, met en scène une stratégie de restauration d'un imaginaire du « Un ». L'écrivain prévoit donc l'incertitude, le malentendu, à travers la lecture-interprétation de l'interlocuteur-lecteur. Il s'agit en quelque sorte d'un dialogue des langues à travers un métalangage qui rétablit différents niveaux de non-coïncidence. Il faut dire que la non-coïncidence n'est nullement liée à une langue d'arrière-plan comme on pourrait le penser dans la

francophonie africaine. Elle est avant tout liée à un problème de langage. C'est ainsi qu'on peut y rencontrer les mêmes problèmes de *non-coïncidence* qu'évoque Authier-Revuz dans une situation unilingue :

Dans l'ensemble des formes de modalité autonymique qui, toutes, marquent, localement, la non-coïncidence de l'énonciateur à son dire, commenté, c'est au jeu de l'interlocuteur, comme autre par rapport à l'énonciateur, à une non-coïncidence entre les partenaires de l'énonciation que certaines formes, spécifiquement, renvoient : c'est en tant qu'adressé, dans une structure où ne coïncident pas les deux interlocuteurs, qu'un élément X est donné comme « n'allant pas de soi », doublé par une représentation de son énonciation qui altère sa transparence . [C'est l'auteur qui souligne]. (Authier-Revuz, 1995 : 163)

Dans la littérature francophone africaine, le balisage pour rétablir cette non-coïncidence est adressé à un auditoire pluriel, ce qui rend complexe l'énonciation, allant jusqu'à la surcharge nécessaire. Il s'agit en quelque sorte d'un dialogue des langues qui se place dans l'interculturel. Cette homogénéisation de l'hétérogène est rendue possible par des procédés qui permettent de concevoir une totalité éparpillée. Parmi ces procédés de gestions du non-un, nous en citerons, deux : l'intégration phonologique et morphosyntaxique. Il faut dire que la différence des langues concernées ici est profonde, mais malgré une volonté des auteurs d'affirmer l'ethos, image de soi (Amossy, 1999), à travers l'objet littéraire, il persiste un désir de se faire comprendre. Pour cela, les néologismes doivent perdre leurs caractéristiques d'origine pour s'intégrer dans le système linguistique de la langue d'écriture.

3.1. INTÉGRATIONS PHONOLOGIQUES : EXEMPLE DE LA LONGUEUR VOCALIQUE

Des oppositions phonologiques pertinentes en langues nationales sont détruites pour pouvoir fonctionner avec la prononciation et la graphie française.

Extrait :

Tu veux que je t'apporte *Dem-dik* ?

Non, ce n'est pas la peine, *loxo ouvrier la yoré* !

« *Dem-dik* » signifie en valaf [wolof] « va-et-vient », et c'est le nom de baptême du martinet de la maison. Quand sa tante le lui a proposé pour corriger les enfants, Mour a répondu que ce n'est pas la peine, « vu que je possède des mains d'ouvrier ! », ce qui effrayait encore plus les enfants. (*Poubelle*, 39-40)

Dans *Xala* comme dans cet exemple de *La Poubelle*, des oppositions phonologiques pertinentes dans la langue première deviennent caduques dans la langue d'écriture afin de fonctionner avec sa norme systémique. En wolof (langue première des deux auteurs) laa (avec a long) est différent de la (a court) car leur opposition génère des sens différents. Laa dans le contexte de l'exemple précédent est un pronom personnel qui désigne le *moi* qui parle, alors que la représente celui dont on parle. Normalement, la traduction de cette expression, « Loxo ouvrier la yoré », devrait être « vu qu'il possède des mains d'ouvrier ». Il n'en est rien, la traduction intratextuelle donne :

Vu que je possède des mains d'ouvrier. (*Poubelle*, 40)

C'est dire que l'opposition aa # a n'est plus pertinente dans le système de la langue d'écriture. Et ceci pour ne pas brouiller le système phonologique du français. Il en va de même pour la lexie *Saafara* (en wolof) qui devient *Safara* (en français) dans *Xala* ; avec cette graphie il devrait signifier : « feu », mais dans le texte il est rendu par *brevu* :

Safara : breuvage que le guérisseur obtient par lavage des versets du Coran inscrits sur les *alluma* (planchette en bois). (*Xala*, 66).

Cependant, il ne semble pas y avoir une règle d'insertion unique pour nos auteurs. Hormis les considérations phonologiques, la graphie est très fuyante :

– La séquence phonique [c] en wolof (à peu près *thie* en graphie française) à l'initiale peut donner *tiarakhs*, *tiéré* ou *caïa* en français.

– [u] est écrit « u » ou « ou » comme en français : *tubab*, *toubab*, *kaddu*, *oupoukayes*.

Dans les limites de cet article, il n'est pas possible de développer davantage cette fonction intégrative de la texture du mot ; nous y ajouterons simplement l'intégration morphosyntaxique.

3.2. INTÉGRATIONS MORPHOSYNTAXIQUES

Dans beaucoup de langues ouest-africaines, le pluriel des substantifs se fait au niveau des classificateurs : en wolof, *fas wi* «le cheval» donnera au pluriel *fas yi*. Dans notre corpus, les mots vernaculaires prennent « s » au pluriel comme en français.

– *Tié* donnera *tiérés* au pluriel (*Poubelle*, 114)

Quant au genre grammatical, il n'y a pas de concordance comparé au système français. Pour régler ce problème, le mot emprunté prendra le genre du mot qui le traduit :

- la taranga (la courtoisie) (*Poubelle*, 87)
- le seet-katt (le grand lascar), un sérigne (un marabout) (*Xala*, 58)
- un djibo (un fétiche) (*Allah*, 24)

Cette tension linguistique inséparable de l'identitaire a produit une résultante : l'identité hétérolingue qui explique cette textualisation de l'hétérogénéité linguistique.

CONCLUSION

L'hétérolinguisme étant l'écriture unilingue d'un bilingue où il y a en réalité une langue (ou particules) dans la langue, le contexte sociolinguistique qui le favorise, notamment en Afrique francophone, appelle une approche sociolinguistique du texte littéraire pour y aborder la textualisation des langues. Les conditions de cette textualisation sont théorisées par les auteurs eux-mêmes à travers leurs paratextes (discours sur le texte littéraire) en évoquant une non-coïncidence du dire dans ce contexte multilingue. Cette non-coïncidence fait que l'expression ne va plus de soi et les oblige à développer des stratégies hétérolingues ; stratégies qui ont donné des poétiques que nous avons essayé d'analyser dans cet article. Il faut dire que l'hétérolinguisme n'entame en rien l'intercompréhension au sein de la francophonie, car

il y a sûrement un intérêt philologique à connaître un arrière-plan culturel et sociétaire, cela sert à bourrer des notes les éditions critiques et, chose plus importante, à prendre conscience d'effets de lecture qui se produisent dans d'autres contextes socio-historiques. Mais le plaisir du lecteur francophone lambda, disons montréalais ou algérois, dans son appréhension de tel texte publié par Kourouma aux éditions du Seuil, ne perd rien de sa légitimité s'il ignore le malinké ; le texte est complet, tel qu'il a été mis en circulation, et les effets éventuels de non-compréhension sont, sinon nécessairement voulus, du moins consentis par les instances d'émission. Dans l'espace interfrancophone, il faut admettre, contre les gardiens des savoirs locaux, la légitimité d'une lecture procédant de l'espace global, d'autant plus que la plupart des œuvres concernées *sont faites pour cela*, pour produire des effets d'altérité, qu'il convient de respecter. (Halen, 2003 : 31)

Ces stratégies d'écriture permettent donc, malgré l'étrangeté de la forme, de se placer dans un espace intercompréhensif. Dans cette perspective, l'ajout, vu traditionnellement comme facultatif, vient troubler la base car l'information serait altérée sans lui. C'est dire que l'ajout hétérolingue qui vient répondre au manque révélé par le dire est plus fonctionnel que l'ajout intralinguistique décrit par Authier-Revuz.

Il apparaît comme forme de résolution de la tension qui existe entre le dire intralinguistique et le dire interculturel qui vient répondre à l'incertitude supposée de l'expression. Dès lors, le texte littéraire n'est plus vu comme un reflet (littérature qualifiée seulement de nationale) ni comme un écart (littérature des particularités) mais comme un rapport d'interaction qui ouvre des possibles notamment esthétiques, une esthétique qui n'appartient pas, qui n'appartient plus, qui se juge pour ce qu'elle est et non ce qu'elle devrait être par détermination.

Ouvrages cités

- AMOSSY, Ruth. *Image de soi dans le discours : La construction de l'ethos*. Paris : Delachaux et Niestlé, 1999.
- ARGAND, Catherine. « Entretien Ahmadou Kourouma ». *L'Express*, 2000. www.lexpress.fr/culture/livre/ahmadou-kourouma_807456.html
- AUTHIER-REVUZ, J. et LALA M.-C.. *Figures d'ajout*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2002.
- AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Ces mots qui ne vont pas de soi : boucles réflexives et non-coïncidence du dire*. 2 vol. Paris : Larousse, 1995.
- BESTMAN, Martin T.. *Sembene Ousmane et l'esthétique du roman négro-africain*. Québec, Ed. Naaman de Scherbrooke, 1981.
- BOUCHERON, Sabine. *Les détours de la langue. Étude sur la parenthèse et le tiret double*. Louvain, Paris : Edition Peeters, 2003.
- DE COSTER, Sylvain. *Aspects sociologiques du plurilinguisme*. Paris, Bruxelles : Didier, AIMAV, 1971.
- DIOP, Pape-Pathé. *La Poubelle*. Paris, Dakar : Présence Africaine, 1984.
- FAYE, Babacar. « L'Écriture du divers dans la littérature francophone : l'exemple de Kossi Efoui ». BARRY, Alpha Ousmane, *Pour une sémiotique du discours littéraire postcolonial d'Afrique francophone*. Paris : L'Harmattan, 2009. 145-163.
- « Imaginaire linguistique dans le paratexte et déconstruction/reconstruction des « normes » dans le texte hétérologue ». Actes du colloque international, *L'imaginaire linguistique dans les discours littéraires, politiques et médiatiques en Afrique*, 11-13 Décembre 2008. Bordeaux : CELFA, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III. (A paraître).
- GAUVIN, Lise. *L'Écrivain francophone à la croisée des langues*. Paris : Karthala, 1997.
- GRUTMAN, Rainier. *Des Langues qui résonnent : l'hétérologue au XIX^e siècle québécois*. Québec : Fides, 1997.
- HALEN, Pierre. « Le système littéraire francophone. » Quelques réflexions complémentaires. ». D'HULST, L. et J.-M MOURA, *Les études littéraires francophones : état des lieux*. Lille : Presses de l'Université Charles-de-Gaulle, 2003. 25-37.

- KOUROUMA, Ahmadou (Propos recueillis par Alette Armel). « Je suis toujours un opposant ». *Le Magazine littéraire*, n° 390, 2000. 98-102.
- , *Allah n'est pas obligé*. Paris, Seuil, 2000.
- LE FORT, René et Mauro ROSI. « Ahmadou Kourouma, ou la dénonciation de l'intérieur ». *Le Courrier de l'Unesco*, 1998, www.unesco.org/courier/1999_03/fr/dires/txt1.htm.
- MAGNIER, Bernard. « Ahmadou Kourouma ». *Notre Librairie*, n° 87, 1987. 10-15.
- NDIAYE, Christiane. « La mémoire discursive dans *Allah n'est pas obligé* ou la poétique de l'explication du "blablabla" de Birahima ». *Études françaises*, vol. 42, n°3, 2006. [s.p.].
- SEMBENE, Ousmane. *Xala*. Paris : Présence Africaine, 1973.
- TINE, Alioune. « Wolof ou français le choix de Sembene ». *Notre Librairie*, n° 81, 1985. 43-50.
- VIEYRA, Pauline. *Ousmane Sembene, cinéaste*. Paris : Présence Africaine, 1972.
- ZALESSKY, Michèle. « Entretien avec Ahmadou Kourouma ». *Diagonales*, n° 7, 1988. 4-6.

L'écrivain francophone au cœur de la problématique de la langue d'écriture

Claude Éric Owono Zambo
Université de Bergen (Norvège)

La question de la textualité des langues dans l'écriture littéraire francophone se pose avec pertinence aujourd'hui. En effet, dans un contexte où l'écrivain africain se réclame d'une certaine appartenance aux biotopes linguistique, culturel et identitaire de son continent d'origine, il se trouve que la langue française (langue d'écriture et donc de publication), en contact avec sa langue maternelle (langue de pensée et d'inspiration), s'expose à une aventure conflictuelle assurée au sens même des préoccupations de la sociolinguistique. Ce contact s'accompagne de jeux et de phénomènes d'interpénétration, car le rendu du texte littéraire en français s'affiche être le lieu d'un dialogisme particulier où l'altérité, constitutive à l'écriture francophone, est incarnée par cet apport (in)conscient de la langue maternelle d'origine dans la composition, en français, du texte littéraire africain. Il y a bien lieu de réfléchir sur la nature de l'impact de la relation inter-identitaire qui prend place ici.

INTRODUCTION

Il est fort répandu, dans les études de cultures et civilisations, que l'écriture est le manifeste de l'identité du sujet parlant (ou écrivain pour être plus précis). Autrement dit, on pense avec les mots du langage parlé ou écrit.¹² Pour ce qui constituera le cadre de mon propos dans cet

¹² J'intègre cette phrase dans l'acception selon laquelle la langue, véhicule de pensée d'un peuple donné, élément fondamental d'extériorisation de l'intimité agissante d'une

article, je porterai notamment mon attention sur le lien étroit qui soutient la relation complexe entre l'écriture francophone et la langue support dont elle se sert pour exister en tant que mode de participation de l'Afrique à l'essor de la littérature mondiale. En effet, à y regarder de près, un constat est réel : les littératures africaines, pour la très écrasante majorité en tout cas, sont rendues publiques ou disponibles en français ou en anglais ; mais, curieusement, elles ne le sont pas en langues locales dont l'immense partie, pourtant, des populations de ce continent continuent de se servir tant bien que mal. Dans la réalité, l'Afrique et les Africains utilisent leurs langues maternelles pour se parler. Les écrivains, fils de cet ensemble linguistique majeur, appartiennent plus ou moins profondément à cet univers culturel que malheureusement leurs œuvres, en français ou en anglais, ne peuvent traduire dans leur plénitude. Du coup, entre le moi profond et le moi pratique, il se réalise un décalage différentiel strident où l'identité est en crise. Cet état de la réalité psycho-affective de l'identité de l'écrivain francophone, pour me permettre de ne m'intéresser qu'à lui, est perceptible dans l'examen même de la matérialité du texte qu'il nous délivre. L'altérité, dont le dialogisme postule l'existence, m'amène à la (re)définir ici.

1. POUR CONTEXTUALISER LA NOTION D'ALTÉRITÉ

Je partirai de l'idée que le dialogisme est un postulat de scission du sujet en une multiplicité d'autres sujets dont l'ensemble constitue un système de non monopole du *dit*. Le *dit* est donc envisagé ici comme la manifestation d'un paysage discursif en amont motivant, sous forme d'influence plus ou moins ressentie, sa profération dans le cadre du texte en français de l'écrivain africain. Ce *dit*, que j'appellerai aussi *événement discursif*, est donc le fruit d'une tension réelle entre les différents *moi* en présence. Évidemment, telle que définie, on pourrait penser que l'altérité n'a de visage qu'anthropologique. Que non ! L'altérité que je m'en vais formuler ici est aussi plurielle que l'est l'univers discursif ou situationnel. Dès lors, je conçois que *l'autre* puisse aussi bien être mon interlocuteur ou *alter ego*, que l'idéologie, la morale, la *doxa*, le code

communauté, porte en elle, et dans sa pratique, les us et coutumes de la collectivité linguistique qui la convoque. C'est donc par la langue que la culture s'élabore. Celle-ci, du fait de son enracinement dans la communauté humaine qui la développe, porte, dès lors, les traces spécifiques du/des locuteur(s). D'où la notion d'identité subséquente. La survie de l'individu est ainsi liée à la pratique ou non de la langue.

disciplinaire d'une organisation donnée ou alors la culture à laquelle on appartient – plus ou moins bien. J'insiste sur *plus ou moins bien* parce que, selon qu'on est en harmonie ou non avec son identité linguistique africaine, le discours que l'on tient sur un sujet donné dépeindra les marques mêmes de cet état premier du locuteur. Je mentionne cela parce qu'on me rétorquera qu'il y a des auteurs francophones africains qui ont pour langue maternelle le français et n'ont donc pas d'héritage linguistique de l'Afrique qui puisse influencer l'exécution normative du français dont ils se servent dans leurs textes.

Pour revenir donc à mon énoncé sur l'altérité, je poursuivrai en disant que dans le domaine culturel, où j'aimerais la transporter, la langue, en tant qu'élément majeur dans la cristallisation de la conscience collective, participe, effectivement de l'implémentation de ce concept. En réalité, dans un contexte de dualité de langues, dans lequel l'écrivain francophone est plongé, nous ne pouvons l'envisager, au moment où il prend sa plume, que comme sujet soumis à l'influence de l'altérité linguistique. Entre sa langue maternelle bantoue par exemple, langue de pensée et d'inspiration, et la langue d'écriture, le français, qu'il convoque dans la réalisation de son discours littéraire, il y a effectivement dialogisme.

Beaucoup de risques de retrouver les marques de la présence de la langue de pensée (*l'autre*) dans le discours littéraire en français (le *dit textuel*) sont certains. Je pose donc comme définition de l'altérité, à ce niveau, qu'elle est toute image du sujet composé qui rentre, certainement, de manière consciente ou pas, dans la réalisation du construit énonciatif. L'appartenance à la culture africaine, de manière globale, des écrivains francophones, au Maghreb ou au sud du Sahara par exemple, fait que la langue d'écriture dont il est question dans leurs textes, pose un problème réel de glottophagie. Elle est à l'intersection même du double paradigme pensée/écriture d'une part et, d'autre part, langue(s)/sujet. Comment donc l'analyse de la langue de nos littératures africaines est, à suffisance, traversée par ce dilemme, cette tension, ce choc de langues et de cultures ? Bien plus, comment la langue littéraire exploitée dans les œuvres africaines peut servir d'élément de base à l'émergence d'une littérature-monde, d'une sociolinguistique de l'énonciation littéraire, de la francophonie libérée du diktat du *centre*, d'une redéfinition des enjeux de l'autonomie du sujet ? Voilà autant de questions intéressantes, dira-t-on, qui méritent quand même un retour aux textes fondateurs où le phénomène de guerre de langues se vit avec

acuité. Pour ce faire, je prendrai comme écrivain cible à ma réflexion le romancier Mongo Beti. Son dernier roman intitulé *Branle-bas en noir et blanc* (2000) sera le corpus qui me servira d'ancrage à la problématique de ce travail sur la textualité des langues dans le contexte d'écriture littéraire en francophonie.

2. MONGO BETI : DE LA LANGUE DU TEXTE AUX LANGUES DU TEXTE

Mongo Beti¹³, dont l'aura au sein de l'élite intellectuelle africaine ne démerite pas, a marqué le tracé historique de la littérature noire. Dans une longue tradition d'écrivain, mais alors inédite longévité¹⁴, il enregistre une nouvelle, douze romans, trois essais au moins, près de quatre-vingts numéros d'articles satiriques publiés dans le cadre de sa revue *Peuples noirs, peuples africains* et des dizaines d'autres articles dans la presse écrite au Cameroun et dans le reste du monde. Cet arsenal culturel, intellectuel et idéologique est un vivier inépuisable que Mongo Beti a choisi de léguer à sa postérité afin que matière à réflexion soit faite sur le sort de son continent soumis à *l'habitude du malheur*, comme il aimait à le décrire lui-même de son vivant.

Ce qui est à reconnaître de cet auteur est qu'il est un classique et un militant acharné de la langue française. Agrégé de Lettres Classiques pendant 35 ans, il a servi de cadre au rayonnement et à la maîtrise des rouages du français toute sa vie pour que les jeunes générations d'élèves qu'il avait à charge, ne puissent souffrir de quelques médiocrités orthodoxiques quant à l'exercice fidèle de cette langue. C'est donc un homme rompu dans sa fonction de pédagogue et dans sa condition d'utilisateur averti du français qu'il est question de présenter ici. Il le dit si bien d'ailleurs dans une forme de métaphore fort judicieuse lorsqu'il compare la langue française à un véhicule dont on se devrait d'en faire une utilisation optimale dans toutes les fonctions qu'il/elle pourrait assurer.

¹³ C'est un écrivain camerounais (1932-2001), exilé en France pendant 32 ans du fait de ses positions politiques dérangeantes, pour son pays et aussi pour la classe dirigeante française d'alors. Sa langue maternelle s'appelle l'éwondo et domine pratiquement toute la région du centre du Cameroun.

¹⁴ Il compte 47 ans d'écriture fictionnelle depuis 1953 jusqu'en 2000.

Mongo Beti croit¹⁵ donc au français normatif et s'assure de l'honorer tel que les caprices liés à cette langue l'autorisent ou le soumettent. D'ailleurs, ses œuvres en général, et ses romans en particulier, témoignent de cette consistance de l'homme dans la dimension normative du français. S'il a fini par porter le nom d'écrivain classique, c'est bien pour deux raisons au moins : d'abord, il a toujours laissé apparaître dans ses textes les échos de sa culture gréco-latine au travers de grands penseurs de cette période sacrée des Humanités ainsi que des citations ou expressions consacrées à ladite époque ; mais aussi, il a fait essor d'un talent très précoce de bon orateur, de maître du langage dont la précision et la richesse du vocabulaire, où jalonne l'allégorie dans le profil narratif de ses textes, ont suffi pour le consacrer comme étant un poète¹⁶, tout simplement.

Pourtant, et c'est là que se concrétise la pertinence de l'adage selon lequel notre histoire nous suit toujours partout comme notre ombre, Mongo Beti, le classique d'hier, le militant engagé d'une écriture normée, va, au soir de sa carrière d'écrivain, régler la pointe de son stylo pour s'exercer dans une littérature de langue française exotique. Ce que lui-même appelle *l'africain* ou le français populaire ou les régionalismes périphériques au français central, va surgir comme une forme d'explosion des résistances culturelles et identitaires du peuple auquel Mongo Beti s'est toujours avoué être défenseur et auquel il s'est très

¹⁵ On est en 1953 lorsqu'il publie sa nouvelle *Sans haine et sans amour*. En 1954, il commet la sortie de son fameux roman *Ville cruelle* qui le révèle au monde comme écrivain et romancier de talent. Le contexte historique veut que nous soyons encore en pleine colonisation et qu'un certain nombre de préjugés persistent sur le crédit à accorder à l'intelligence noire capable d'écrire et de penser dans une langue française elle-même portée par des contraintes normatives constitutives. Il faut donc, comme le faisait déjà le mouvement de la négritude à ses débuts, donner la preuve qu'un Africain, même s'il est Camerounais comme Mongo Beti, peut composer un roman et manipuler, avec dextérité et rigueur, les exigences qu'imposent ces deux modes de pensée. L'idée était de rivaliser d'intelligence et de génie avec le colon d'alors. C'est peut-être là qu'il faudrait comprendre l'accrochage du romancier à la lettre française, au sacrifice de sa culture propre.

¹⁶ Je me remets à la dimension étymologique du mot dont le grec *poiein* renvoie aux mots tels que créer, fabriquer, inventer. Effectivement, on peut reconnaître à Mongo Beti ces caractéristiques dans le langage qu'il déploie dans ses romans car le sentiment qui se dégage toujours de leur lecture est que le tissu lexical qui les compose est si riche et varié qu'on ne cesse de sentir du mouvement et de l'évolution dans l'armature discursive. Loin d'être en face d'une histoire relatée, aux structures figées dans les techniques narratives, on a en réalité, une histoire polémique, en forme de discours ouvert sur une hiérarchisation de problèmes à régler. D'où le ton ouvert, dynamique et rivé vers l'aventure d'un langage explosif et militant de l'auteur.

souvent reconnu assimilé. Il est l'écrivain des causes dont la majorité souffre au quotidien. La langue d'écriture en français dont il se sert dans ce que j'appellerai ses « romans du retour » est une langue fortement agressée par l'altérité ambiante au Cameroun et que je nomme le *français du peuple*, le camfranglais¹⁷. Voilà *l'autre* inscrit dans *l'un*. Le sujet écrivain est désormais habillé et marqué par ce double dont il ne peut défaire l'incrustation dans la conscience, l'univers créateur, le langage. La langue française tropicalisée est désormais partie intégrante du système énonciatif de Mongo Beti. L'altérité linguistique ainsi nommée mérite qu'on lui reconnaisse son existence dans l'esthétique reconsidérée de l'auteur. On sait combien l'exigence de beauté langagière pure a été le crédo de Mongo Beti ; on sait combien il a été virulent à l'endroit de Kourouma dont l'ambition était de *malinkiser* le français dans ses œuvres ; on sait comment il a eu du mépris pour toute forme de médiocrité dans l'élaboration de l'œuvre artistique qu'il définissait comme un creuset d'efforts consentis pour mener l'art à son accomplissement. Alors, comment cette identité intransigeante sur les canons de beauté intégrale de la littérature en langue française a pu elle-même plonger dans la tentation de ce qui ne l'émerveillait/l'ébranlait pas ?

3. LA POLYPHONIE CULTURELLE DANS L'ÉCRITURE DU ROMANCIER

Je me propose, pour mener à bien cette analyse, de me référer à son dernier roman, *Branle-bas en noir et blanc* (2000)¹⁸, publié à Paris, chez Julliard, pour voir comment le langage, à l'intérieur de cet autre texte majeur de la production de l'écrivain, participe de la description de l'identité doublement linguistique de son auteur. Je rappelle donc que *l'autre* que je m'en vais étudier ici est le transfert de l'éwondo, sa langue naturelle, dans le *français* que prétend porter l'œuvre. Dans un roman où *l'autre* (tropicalisme du français) a pris le pouvoir sur *l'un* (français métropolitain), il nous donne à voir surgir une nouvelle forme d'écriture

¹⁷ Ce mot désigne une particularité langagière dont se sert la jeunesse camerounaise dans les villes et, maintenant de plus en plus, dans les villages. C'est un mélange de langues locales avec le français et l'anglais en même temps. C'est donc une langue composite dont il est question ici. De nombreuses recherches existent sur cette particularité langagière actuellement à l'Université de Yaoundé I.

¹⁸ Désormais indiqué *Branle-bas* dans les citations, suivi de la page.

en français. Ce que j'aimerais dire, c'est que ce roman nous donne à voir, au-delà de l'éternel problème de gestion scabreuse du pouvoir politique en Afrique, le parallèle effectué par l'écrivain sur le contact ou co-existence des langues en Afrique. Ainsi, d'une part entre la langue du colon et la multitude de langues locales du colonisé, il y a bien risque de crise locutionnelle où les questions d'interférences s'afficheront de manière quasi certaine ; d'autre part, *Branle-bas en noir et blanc* nous dessine l'état de coprésence qui en résulte et cela à travers l'usage que le locuteur lambda africain en fait quand il parle en français.

On sait que Mongo Beti avait l'éwondo comme langue maternelle et que la plupart des personnages qu'il décrit sont aussi originaires de cette aire linguistique. Quand bien même ils ne le seraient pas, par leur accent ou la syntaxe de leur propos, on le ressentirait aisément. Il est évident que la culture éwondo/beti fait partie du milieu d'échange des personnages et les marque identitairement de telle sorte que la langue maternelle qui leur est associée manifeste culturellement tout un mode de vie et de pensée, des us et coutumes de leur communauté d'origine qui n'ont aucun lien du tout avec la langue française qu'ils sont appelés à utiliser. Ainsi, pour traiter de cette question du *conflit*¹⁹ entre *l'autre* et *l'un* dans le langage mobilisé dans le roman, je m'intéresserai surtout au cas de dialectisation. En effet, pour Paul Zang Zang, dans le cas du Cameroun :

La dialectisation du français est un processus de différenciation linguistique qui tient du fait que le peuple camerounais s'approprie la langue française et en fait un instrument de communication linguistique adaptée à la satisfaction de ses besoins et conforme aux structures déjà établies par les langues locales. (1991 : 19)

Même si je ne partage pas tout à fait le contenu de cette définition qui fait du locuteur un sujet entièrement conscient de son activité de conversion de la langue française au moule de sa langue maternelle, il est intéressant ici de remarquer que Zang Zang porte l'accent sur le résultat de la différenciation qui apparaît entre les deux langues mises en contact. Leur frottement, très souvent inconscient, pour ma part, laisse transparaître dans le rendu qui en est fait un certain nombre d'écarts qu'accuse la langue d'arrivée (français) du fait de l'ombre de la langue

¹⁹ Le mot n'est pas à comprendre au sens premier. Je voudrais lui donner l'acception de *dualité* du fait que les langues, lorsqu'elles sont appelées à coexister, se livrent souvent à une véritable rivalité où la finalité est la hiérarchie entre les deux ou alors, au pire des cas, la disparition d'un des protagonistes.

du départ (éwondo) qui plane. Dès lors, on comprend mieux la sémantique déployée dans le mot *appropriation*²⁰ du français auquel fait allusion Zang Zang. Le locuteur Mongo Beti, avec ses personnages, ne va plus vers le français, pour en observer les règles, comme il le faisait auparavant ; c'est le locuteur qui attire le français vers lui. Il donne au français la coloration culturelle que lui insuffle son héritage culturel basique qui est l'éwondo. On aura ainsi affaire à un français métissé où le texte du roman va se proposer d'en profiler sa double origine linguistique. C'est d'ailleurs ici qu'intervient le problème *d'hétérogénéisation des langues dans l'écriture*. Je vois cette dernière comme un matériau composite où l'altérité langagière locale, en discussion, finalement, avec le français, investit/travestit le champ d'exécution de l'identité articulatoire. Je postule donc ici l'opérationnalisation de ce que j'appelle *l'écriture de la transgression* comme fille du double langagier chez l'écrivain francophone. Cette ambivalence se réalise sur le mode de l'écart sur les plans lexicaux, syntaxiques, sémantiques ou morphologiques tout simplement. D'ailleurs, Mendo Ze pense que ces écarts

naissent de l'influence de la langue maternelle sur le Français : soit que les personnes traduisent littéralement certaines tournures dialectales, soit enfin qu'elles commettent des incorrections difficiles à classer, ou parlent d'une manière typiquement africaine. Ce [...] qui joue, [c'est] l'interférence de deux habitudes linguistiques. (1982 : 67)

Le mot *inférence* est ici très poignant. Il permet de relever une terminologie chère à Bakhtine (1977), celle du dynamisme des interactants du langage. En réalité, l'altérité dont je constitue la langue maternelle comme tenancière, est effectivement dans un rapport de force avec le français au point que l'inférence subséquente est la désarticulation de son modèle structuro-signifiant essentiel par le locuteur éwondo au travers du roman de Mongo Beti.

4. ASPECTS INTERCULTURELS DE L'ÉCRITURE ROMANESQUE

²⁰ Jean-Pierre Cuq dit, à propos, que « l'appropriation du français par les populations autochtones est telle que la langue qui est employée se situe dans une dynamique d'autonomie et d'éloignement progressif de la norme » (1991 : 84).

L'examen de la dimension textuelle du roman donne à voir un certain nombre de refuges identitaires²¹ dans le mode d'expression des personnages. Ceux-ci présentent un discours tout à fait singulier de la langue française en proie à la présence dominante de la langue d'origine des différents énonciateurs. Je me propose, pour rendre compte de ces traits ou marqueurs culturels dans la composition énonciative en français, de ramener mon analyse à quelques sous-catégories importantes.

4.1. ASPECT MORPHOLOGIQUE

Voici comment s'opère donc ce que nous livre la réalité du roman *Branle-bas en noir et blanc* où la langue éwondo dialogue avec le français au travers de résonnances multiples. Sur le plan morphologique, on peut constater que les mots affichent une orthographe assez a-normale. Prenons le cas de cette réplique du Commissaire (personnage du roman) qui, s'adressant à Eddie (autre personnage du roman), s'énonce ainsi : « **Coma**²², tu lui as même fait quoi ? » (*Branle-bas*, 240) L'adverbe « comment », en français standard, est traduit par « coma » dans le texte. Évidemment, aucun lien formel ne se trouve assimilé entre ces deux graphies. Ce qui nous guide, en tant que lecteur et locuteur voisin à l'éwondo, c'est bien la prononciation particulière afférente à « coma ». En effet, le son [ã], prononcé de manière nasalisée 'an', n'apparaît pas dans le rendu prosodique du personnage du roman (le commissaire). En réalité, pour exprimer une forme de surprise, doublée d'indignation, le commissaire recourt à cet adverbe, qui n'a rien d'introducteur à une interrogation, mais sert à exprimer tout le sentiment qui excède l'esprit du personnage. Ce « coma » est donc un constituant lexical autonome en éwondo. Il gouverne, de par son sémantisme inhérent, le rendu par l'intonation en français. Il est donc à comprendre dans le contexte langagier où il est produit, c'est-à-dire l'éwondo, et non forcément dans celui scriptural où il est convoqué. L'éwondo est ici le support discursif créateur du *dit* en français.

²¹ Mendo Ze, pour caractériser ce que j'appelle « refuges identitaires », parlera de « français camerounilectal ». Voici la définition qu'il en donne : « Il faut entendre, par ce concept, l'ensemble des usages propres au locuteur du français dans le contexte camerounais. » (2009 : 243)

²² C'est moi qui souligne. Il en sera de même dans les exemples tirés de l'œuvre pour mettre en évidence le phénomène textuel explicite.

4.2. ASPECT SYNTAXIQUE

Sur le plan syntaxique, le français du roman est en réalité une adaptation du français à la structure phrastique et compositionnelle éwondo. Si l'on admet que la langue est, depuis Saussure, un système organisé de signes, alors on comprend qu'avec Gérard Moignet (1978 : 3) elle soit « un ensemble de signes linguistiques et règles de combinaisons de ces signes entre eux, qui constitue l'instrument de communication d'une communauté donnée ». Bien entendu, je voudrais concevoir ici ces signes comme étant, par exemple, les traces de la langue d'origine du locuteur éwondo qui s'exprime en français dans le roman de Mongo Beti.

Prenons ces deux exemples d'énoncés du texte pour les étudier sur le plan syntaxique : « Toi aussi, tu es même comment ? » (*Branle-bas*, 85) ; ou alors « toi aussi, tu écoutes ce que les Blancs disent maintenant ? » (*Branle-bas*, 104). L'appartenance des locuteurs de ces phrases à la langue éwondo, de manière spécifique, mais aussi bantoue²³ de façon générale, y résonne abondamment. En réalité, les locuteurs procèdent tout simplement à des calques structuraux inspirés de leurs langues d'origine pour reproduire, de manière tout à fait fidèle, la substance en français. Ainsi, je pourrai traduire, en éwondo, le premier énoncé de la façon qui suit : « wa fe, one bèn ya ? » ; et le second en ces termes : « wa fe, wa vogle idzom mintaguèn mia dzo etetëg nyò ? » Ces deux traductions sont littéralement effectuées et les règles combinatoires et relationnelles entre les éléments constitutifs des énoncés sont retrouvées/observées à l'identique en éwondo et en français. Il y a donc ici comme un circuit (in)conscient de replaquage²⁴ syntaxique. L'éwondo parle, et est présent, en français. Il résonne tellement en cette langue réceptrice qu'il se constitue comme un phénomène réel d'acclimatation langagière²⁵ où le français est soumis à une

²³ Ils partagent, avec le groupe beti, pratiquement la même structure syntaxique.

²⁴ Voici comment il fonctionne :

- Toi aussi, tu es même comment ?
wa fe, one bèn ya ?
 – toi aussi, tu écoutes ce que les Blancs disent maintenant ?
wa fe, wa vogle idzom mintaguèn miadzo etetëg nyò ?

²⁵ J'entends par là le fait que la langue éwondo impose au locuteur un mode combinatoire mal-approprié en français sous la forme du calque. D'ailleurs, Georges Mounin définit le calque comme étant « une forme d'emprunt d'une langue à une autre qui consiste à utiliser

transformation nouménique forte. Il s'en suit ainsi un phénomène connexe : celui de la contamination lexicale.

4.3. ASPECT LEXICAL

Il ressort que, sur le plan lexical, l'altérité langagière d'origine, l'éwondo, va diffuser, dans l'impact qu'elle assure sur la langue française d'arrivée, ses propres lexies. Il s'en suit une dimension fortement brassée de la langue française qui, pour ce qui est de sa charge lexicale, affiche désormais le vocabulaire éwondo dans sa constitution discursive francophone ; du moins en ce qui concerne le roman de Mongo Beti que j'étudie ici. Ce brassage n'est pas seulement celui des mots, mais aussi celui des cultures : les langues convoquées par le romancier permettent de mettre en parallèle, et sur un plan très polyphonique, la dimension culturelle dialogique qui ressort de l'éwondo et du français. Ce sont des langues qui fusionnent leurs modes d'expression et de pensée. Cet investissement de l'éwondo, aux côtés du français, les fait fonctionner comme de véritables homologues langagiers.

Prenons ces quelques occurrences pour témoigner de cet accès de *l'autre* dans *l'un* : « **Ékyé**, tu crois que c'est la même chose ? » (*Branle-bas*, 53)²⁶ ; ou bien « **Aka**, fais venir le whisky, mon frère, oublie même ça. » (*Branle-bas*, 240)²⁷ Dans ces deux exemples, qui représentent du reste deux types majeurs d'interjections en langue éwondo (**Ékyé**²⁸ et **Aka**²⁹), nous sommes bel et bien dans une optique de description du

non pas une unité lexicale de cette langue, mais un arrangement structurel, les unités linguistiques étant indigènes. » (1974 : 58) Je souligne que c'est ce phénomène qu'on appelle généralement la traduction littérale ou le mot-à-mot.

²⁶ Son équivalent en français pourrait être *oh !* ou *waoh !* Mais, ici, il a le sens de *dis donc !*

²⁷ Son équivalent en français pourrait être *bof !* ou *zut !*

²⁸ Cette interjection marque, généralement en éwondo, l'état d'une personne en proie à l'inopponement, l'insatisfaction et l'effarement face à une situation inattendue ou alors inopportune tout simplement. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre cette interjection de PTC, patron de presse dans le roman. En réalité, PTC estime que le métier de détective privée n'a de sens qu'en Europe ; il n'est pas pertinent en Afrique. Ainsi, lorsqu'il entend Eddie faire le lien d'inadaptation/inappropriation entre son projet de se constituer en détective privée et le fait que, dans un pays, la presse écrite cohabite avec un public fait de gens qui ne savent pas lire, **Ékyé** se trouve être le bon terme.

²⁹ Cette interjection marque généralement en éwondo un état d'agacement, d'exaspération ou de désapprobation de la part du locuteur face à son interlocuteur. C'est ce qui rejaillit de la réaction du Commissaire qui témoigne d'un besoin pour lui d'éluder l'ambition qu'a Eddie d'élucider les raisons justifiant la procédure d'expulsion d'un Français du nom de Georges Lamotte. **Aka** permet donc de passer l'éponge sur la question tout en dessinant le

mode psycho-affectif de l'identité du locuteur éwondo en français. Ainsi, les états d'âmes, les réactions et les sentiments des personnages du roman implémentent effectivement le décor linguistique originel pour marquer l'appartenance ethnique ou tribale des locuteurs représentés. Ce recours au vérisme langagier permet à Mongo Beti de laisser paraître l'authenticité et l'exactitude de ce que l'écoute du cadre ambiant qu'il explore, depuis son retour au Cameroun, lui donne à entendre. La voix alentour est reprise avec un maximum d'authenticité. La langue française du roman s'en trouve, en très grande partie, contaminée.

D'ailleurs, même les prénoms français sont assignés à révision culturolexicale. Il en est ainsi de Madeleine qui devient en éwondo Métallina dans cet énoncé : « Tu attends quoi pour tomber dans les bras de ta sœur **Métallina**, ouais ? » (*Branle-bas*, 85)³⁰ Il y a là, effectivement, une réappropriation du prénom dont la consonance originelle lui donne un caractère encore plus exotique, étranger et distant que le locuteur éwondo essaie de rapprocher de son cadre réel de réutilisation en lui donnant une graphie et une phonie plus à même de le rendre digeste dans sa langue. L'éwondo se charge ici de traduire ou de convertir Madeleine afin de lui donner une opérationnalité contextuelle plus consistante. L'éwondo ne fait pas que consommer la culture extérieure ; il la remoule à sa guise, la rhabille et l'imprègne de ses propres *desiderata*. L'identité jaillit, de cette manière, dans la langue d'accueil à travers l'empreinte laissée par la langue d'origine.

Il en va de même pour des mots tels que *banga*³¹, *zilingan*³² ou *sita*³³. Ces termes sont tirés de l'expression culturelle éwondo et

profil moral du Commissaire teinté par l'embarras dans lequel le plonge la question d'Eddie.

³⁰ Notons au passage que le mot *ouais*, à la fin de cet énoncé, et qui est d'ailleurs très utilisé dans l'ensemble du roman, est encore un marqueur d'interjection culturelle propre à la langue éwondo. En effet, il sert à manifester un sentiment de plainte de la part du locuteur face à une situation désagréable ou épouvantable.

³¹ « Un jour, je travaillais pour mon compte. Il y a le **banga**. Il y a tout. C'est le trafic, tout ce qui est interdit. » (*Branle-bas*, 302) Il faut comprendre dans *banga* l'appellation française de cannabis ou chanvre. C'est une plante très répandue dans la société beti et dont les éwondo ne dérogeaient pas à la tradition et à l'exercice par le passé. C'est donc cette image que le romancier ressuscite ici.

³² « Vous avez certainement entendu parler des **zilingan** » (*Branle-bas*, 223). Ce mot est omniprésent dans le roman et renvoie à l'idée de subversif. Dans la culture beti, en général, ce terme a toujours servi à désigner un individu ou un groupe d'individus caractérisé(s) par toute forme de résistance à l'autorité d'un chef ou d'une loi tout en intimidant les populations par des actes terroristes. C'est ainsi qu'ils sont craints et

préfigurent l'appartenance géotribale des différents locuteurs qui en font usage. La langue d'origine marque ainsi la langue d'utilisation au point qu'on est effectivement dans ce que j'ai postulé au début de mon propos : l'altérité forme la conscience locutionnaire de l'identité en situation de discours. Cette identité devient ainsi un complexe champ de résistance culturelle due à l'héritage linguistique que lui propose sa langue de pensée, qui est ici l'éwondo. Écrire, pour Mongo Beti, et parler, pour ses personnages, devient le lieu et l'occasion de faire/laisser entendre cette dualité ambiante et foncière au sein du langage mobilisé en français éwondoisé ou éwondo françaisé.

4.4. ASPECT PROSODIQUE

Pour terminer, sans achever, cet aperçu de l'interculturel dans le roman de Mongo Beti, je voudrais aborder le côté fortement intonational de l'éwondo dans le texte en français. En réalité, lorsqu'on lit l'ensemble du roman, on est tout au long rythmé par l'accent et l'intonation qu'aurait un locuteur éwondo qui s'exprimerait en français. La majorité des échanges entre personnages dessinent, en même temps que les formes de résistances du substrat, les aspects prosodiques du parler des jeunes générations camerounaises dans les villes. Pour s'en convaincre, il suffit d'entendre résonner ces deux dimensions ci-dessus décrites dans ces énoncés : « **Ouais**³⁴, c'est quoi ça ? » (*Branle-bas*, 51), « Qu'est-ce qui se passe là, mon frère ? **Vous vous disputez la femme** ?³⁵ » (*Branle-bas*, 51).

redoutés par l'ensemble du groupe social comme de véritables « hors-la-loi », qui peut être l'équivalent sémantique en français.

³³ « Quoi ? **Sita**, depuis quand tu fais la cuisine des Blancs ? », (*Branle-bas*, 85). Voilà un terme témoin de la coexistence contagieuse entre l'anglais et l'éwondo. En effet, le Cameroun, ayant été sous tutelle britannique, a vu les locuteurs emprunter à l'anglais son vocabulaire pour l'intégrer à la pratique de l'éwondo par exemple. Ainsi, *sita* vient de 'sister' en anglais et sert à désigner le frère ou la sœur, selon l'identité du locuteur au départ. Il est un élément de marquage de fratrie et de proximité affective. Cet emprunt vise donc, pour Marcel Cressot, à « nommer un objet ou une notion caractéristique de la culture du locuteur et dont il n'existe pas d'équivalent en français. » (1964 : 86)

³⁴ Ce terme marque ici l'exaspération du locuteur en éwondo. Et la question, telle qu'elle est posée, reprend avec exactitude, toute la syntaxe de l'éwondo.

³⁵ Cette question reprend ou traduit le modèle phrastique en éwondo qui est retrouvé dans la sémantique particulière du verbe « **disputer** la femme » que l'éwondo souligne avec sa correspondance suivante : « **a souñ** mininga ».

Et voici le clou de l'investissement de la nature de l'implication de l'intonation éwondo en français dans ce dialogue entre Eddie et Antoinette à la fin du roman :

- Dis-moi, Eddie, je fais quoi alors ?
- Tu restes là.
- Je quitte le Blanc là ?
- Oui.
- Je quitte la maison là ?
- Oui.
- Je quitte ça quand ?
- Tout de suite.
- Tout de suite là ?
- Tout de suite là. (*Branle-bas*, 350-351)

L'intonation dont il est question ici ne peut être ressentie que par un locuteur natif ou ayant fréquenté les éwondo dans leur manière de s'exprimer en français. C'est donc à l'oral que cet accent identitaire est ressenti, et non à l'écrit. Il est caractérisé par un ton montant et un peu prolongé sur le dernier mot des phrases émises par Antoinette. Il faut remarquer l'impropriété de l'adverbe *alors*, généralement utilisé dans le cadre d'une illustration, mais ici employé en lieu et place de *donc* qui serait attendu. En plus, elle recourt énormément au déictique *là* dans ses énoncés. Et c'est comme pour rentrer dans son système énonciatif particulier, pour se faire bien comprendre, qu'Eddie l'utilise dans sa dernière réplique. En effet, *là* est souvent utilisé pour désigner le cadre spatial et proxémique par rapport à la position du locuteur. C'est d'ailleurs ainsi qu'il est employé dans le début du dialogue entre les deux personnages. Mais, c'est à un tout autre investissement sémantique qu'il est soumis ensuite ; au point que *là* réfère plutôt à une volition de circonscrire le temps, mais aussi d'en accorder une forme d'insistance particulière. L'énoncé qui affiche cette réappropriation est « Tout de suite là ? ». *Là* ici veut dire *maintenant*. Une fois de plus, le substrat émerge pour « traduire certaines réalités que les locuteurs ont acquises par la pratique des langues locales » comme le relève Zang Zang (1991 : 328).

CONCLUSION

Il ressort donc de cette traversée en diagonale de la tempête du dialogisme qu'affiche l'écriture francophone dans le roman de Mongo Beti, que la langue française n'est que la postulation communicative de

l'écrivain. Le contenu expressif est fortement imbibé des traces de la culture d'appui qui est l'éwondo. Ainsi, Mongo Beti exprime sa langue et sa culture d'origine dans une écriture en français. Il ne fait rien d'autre que cela dans *Branle-bas en noir et blanc*. Il a choisi de ramener sa fonction d'écrivain à la dimension socioculturelle de son aire géo-identitaire afin que son roman témoigne de cette coloration fondamentale du parler, du dire et du penser éwondo. L'écriture du métissage est ce que ce romancier nous propose à lire ou à comprendre. C'est une écriture interculturelle où s'accomplit la mixité langagière et identitaire. Le texte romanesque qui s'élabore ici devient ainsi un véritable *tissu*³⁶ interculturel majeur qui (re)problématise l'acception à accorder au concept ambigu de Francophonie. Mongo Beti, au-delà de la simple résonance de l'éwondo dans son roman en français, témoigne bien de la continuité de sa mission de se positionner dans les débats qui lui étaient contemporains et où l'identité, dont il se voulait garant de l'intégrité, méritait le cachet d'authenticité. La textualité des langues (éwondo et français) dans le roman francophone que je viens d'étudier me pousse donc à laisser la parole à ces réflexions successives de Kourouma, de Gauvin et d'Ozele Owono :

Le français qu'on parle à Paris n'est pas le même que celui qu'on emploie en Afrique. (Kourouma, 2000 : 100)

L'écrivain francophone, qu'il serait plus juste de désigner sous le nom de francographe, sait au départ qu'il doit s'appuyer sur les dualités croisées, souvent antagonistes, et sur des lectorats qui ne font qu'amplifier l'ambiguïté de sa situation. Ses stratégies sont multiples : elles vont de l'intégration des mots étrangers à la création lexicale en passant par la traduction « en simultanée ». (Gauvin, 1997 : 13-14)

Dans un Cameroun essentiellement plurilingue, le statut de langue officielle dont se pare le français est nécessairement affecté par la prise en compte des langues nationales. Appelées par l'histoire à co-exister dans la solidarité et la complémentarité, la langue française et les langues africaines expérimentent concrètement le concept de partenariat linguistique. (Ozele Owono, 2003 : 112)

³⁶ Au sens plein de la métaphore.

Ouvrages cités

- ARMEL, Arlette. « Je suis toujours un opposant ». Entretien avec Mongo Beti. *Magazine littéraire*, n° 390, 2000. [s. p.].
- BAKHTINE, Mikhaïl (V. N. Voloshinov). *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Paris : Les Éditions de Minuit. Collection « Le sens commun ». 1977.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978.
- BAYON, Christian. *Sociolinguistique : société, langue et discours*. Paris : Nathan, 1996.
- BETI, Mongo, *Branle-bas en noir et blanc*. Paris : Julliard, 2000.
- CALVET, Louis-Jean. *Histoire du français en Afrique : Une langue en copropriété*. [s.l.] : L'Archipel, 2010.
- . *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Hachette, 2005.
- CRESSOT, Marcel et JAMES, Laurence. *Le Style et ses techniques*, Paris : PUF, 1964.
- CUQ, Jean-Pierre. *Le Français langue seconde*. Paris : Hachette, 1991.
- ELLENBOGEN, Alice. *Francophonie et indépendance culturelle. Des contradictions à résoudre*. Paris : L'Harmattan, 2006.
- GAUVIN, Lise. *L'Écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*. Paris : Éd. Karthala, 1997.
- KOM, Ambroise. *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française en Afrique au sud du Sahara*. Paris : L'Harmattan, 2003.
- MAURAI et al. *L'Avenir du français*. Paris : éditions des archives contemporaines, 2008.
- MENDO ZE, Gervais et al. *Inventaire des particularités lexicales du français au Cameroun*. Yaoundé : Presses Universitaires de Yaoundé, 1979.
- MENDO ZE, Gervais. *La Prose romanesque de Ferdinand Oyono*. Thèse de Doctorat d'État. Bordeaux, 1982.
- . *Insécurité linguistique et appropriation du français en contexte plurilingue*. Paris : L'Harmattan, 2009.

- MOIGNET, Gérard. *Grammaire syntaxique de la langue française*. Paris: Fernand Nathan, 1978.
- MOUNIN, Georges. *Dictionnaire de linguistique*. Paris : PUF, 1974.
- OZELE OWONO, Joseph. « Déviations langagières ou appropriation linguistique ? Le défi de la nouvelle norme africaine dan l'usage du français en Afrique ». *Langues et communication*, vol. II, n°3, 2003. 111-122.
- SIGNY, Pascal. *Identités de genre, identités de classe et insécurité linguistique*. Berne : Peter Lang, 2004.
- WARNIER, Jean-Pierre. *La Mondialisation de la culture*. Paris : La Découverte, 1999.
- ZANG ZANG, Paul. *Le Processus de dialectisation de français en Afrique : le cas du Cameroun*. Thèse de Doctorat 3^e Cycle. Yaoundé : CUSP, 1991.

Variation sur le discours féminin dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez* de Sony Labou Tansi

Marc Édouard Powell
University of Western Ontario

INTRODUCTION

Les Sept solitudes de Lorsa Lopez (1985)³⁷ de Sony Labou Tansi³⁸, est un des romans les plus influents de la littérature francophone en Afrique au sud du Sahara. Au vu et au su de toute la communauté de la Côte, Lorsa Lopez tue sa femme, Estina Benta, dans un accès de rage. Ainsi se profile l'intrigue de ce roman dont les formes et le style de la langue le font participer au renouveau esthétique de ce champ littéraire tel qu'entamé au tournant des années 1970. Pourquoi donc Lorsa Lopez tue-t-il son épouse ? Pour adultère. Bien que ce meurtre se soit produit sous les yeux de tout le monde, personne n'intervient et personne n'exprime de protestation ; personne, en somme, ne fait rien. Plus encore, c'est le retard de la police de Nsanga Norda, la nouvelle capitale³⁹, qui ne vient reconnaître ce crime qu'après un retard de 46 ans. Estina Bronzario, figure centrale du roman et figure de résistance qui lutte pour l'honneur de la personne, prend sur elle de proscrire le retour de l'injustice.

³⁷ Désormais indiqué *Solitudes* dans les extraits cités, suivi de la page.

³⁸ Né « Marcel Sony » à Kwanza en 1947 et mort à Brazzaville en 1995. Poète, romancier, dramaturge et professeur (d'anglais et de français), il a écrit une douzaine de pièces de théâtre et six romans.

³⁹ Dans le roman, il s'agit de deux capitales dans un seul pays : Valancia (l'ancienne) et Nsanga Norda (la nouvelle).

Publié pour la première fois en 1985, ce tour de force – dont la trame se fonde sur un événement authentique de la vie de l'auteur⁴⁰ – met en lumière l'opposition entre la pensée occidentale (et son échec dans une communauté postcoloniale), et le contre-discours que propose l'écrivain pour lui répondre en sa qualité d'idéologie totalisante. Il s'agit, dans la réflexion proposée ici, d'analyser les modalités de la résistance ainsi posée dans le roman par le biais du contre-discours idéologique qui informe sa pertinence discursive. Après une présentation sommaire des définitions de la « résistance », du « discours idéologique » et du « *contre*-discours idéologique » dans la perspective de la théorie postcoloniale, l'analyse portera sur la logique des « discours » mis en place par l'écrivain dans ce texte, qu'il s'agisse du discours *féministe* ou du discours *masculin*. C'est alors qu'il sera possible d'évaluer le *contre*-discours idéologique par lequel le texte répond au discours idéologique colonial, notamment à travers la parodie du discours féministe supplanté par un discours plutôt *féminin* institué en structure axiologique d'intelligibilité du roman.

RÉSISTANCE, DISCOURS IDÉOLOGIQUE ET *CONTRE*-DISCOURS IDÉOLOGIQUE

Pour *Le Grand corpus des dictionnaires de langue française*, l'acte de « résister » signifie « Faire tête. Empêcher que quelque chose ne s'exécute. S'opposer avec résolution ». Ainsi, dans la perspective postcoloniale, le sujet postcolonial résiste contre le pouvoir qui l'opprime; aussi, pour Homi K. Bhaba, la résistance :

is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or exclusion of the 'content' of another culture, as a difference once perceived. It is the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicate them [...]. (1994 : 110)

La résistance, ici, est donc le désaccord sur la version particulière de la réalité présentée par une idéologie donnée. En cela, elle devient une opposition, une contestation des mécanismes de l'idéologie. Pour sa part, si la culture, qui n'est pas synonyme d'idéologie, sert à former une identité, des qualités ou des caractères distinctifs d'un groupe ou de l'individu, cette identité est la résultante, pour l'individu, d'une

⁴⁰ La vue d'un corps entouré par une foule de gens, à proximité du lieu de travail de sa femme (l'hôpital de Brazzaville).

éducation qui lui permet de vivre dans son environnement. Autrement dit, l'acte de vivre inclut également la « gestion » de la réalité, la culture participant du « modelage » de cette « gestion ». Si l'idéologie vise elle aussi à « gérer » la réalité et sert de fondement au pouvoir et à ses structures, Ania Loomba en propose une définition qui fait réfléchir :

Ideology does not, as is often assumed, refer to political ideas alone. It includes all our 'mental frameworks', our beliefs, concepts, and ways of expressing our relationship to the world. It is one of the most complex and elusive terms in social thought, and the object of continuing debates. (2000 : 25)

À la différence de la culture qui s'inscrit dans le cadre du bien collectif comme finalité à partir de l'intégrité de l'individu, base de constitution du collectif, l'idéologie participe dès lors de la logique du pouvoir particulier, son acception d'usage, mais telle qu'elle cherche à investir le champ « naturel » de la culture. L'idéologie est donc un fait englobant qui concerne plus que des idées politiques. C'est en cela qu'elle constitue, comme l'indique T. Guilbert, « un discours qui *dissimule un sacré constitutif*, le pouvoir, et qui *se légitime* par l'énonciation *rationnelle* d'un *sacré montré* (la Source, le Vrai, la Rationalité, Dieu, la démocratie, la Nation, etc.) » ; et, pour T. Guilbert également, « La rationalité du discours idéologique est une rationalité apparente, une *rationalité interne* au discours » (2007 : 96). À cet effet, ajoutera T. Guilbert, le discours idéologique est un discours qui « se fonde par lui même et tente d'investir tous les domaines de la société » (2007 : 104) ; un discours qui, en somme, vise à constituer son propre topos. Dans le contexte colonial et postcolonial, le discours idéologique est, par son essence, un discours qui se veut *dominant* et dont le but est de *s'imposer* à un groupe ou à la société par le biais de la diffusion des idées sur lesquelles il repose. C'est dans ce sens que le discours idéologique n'accepte aucun autre discours susceptible de le contester.

Vu que le discours idéologique est un discours de domination, c'est-à-dire hégémonique, dans la mesure où il vise à s'imposer à un groupe ou à une société, le « *contre-discours idéologique* » constitue la façon dont le groupe ou la société, ou l'individu, lui répond, ou lui « résiste ». Dans *Discourse and Counter-Discourse : The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth Century*, Richard Terdiman rappelle notamment que : « a counter-discourse is counter-discourse because it presupposes the hegemony of its Other » (1985 : 185). Autrement dit, s'il existe une rupture entre le discours dominant et le

contre-discours, c'est parce que ce dernier se définit toujours en opposition au premier.

LE « DISCOURS IDÉOLOGIQUE » DANS *LES SEPT SOLITUDES DE LORSA LOPEZ*

C'est à travers les configurations d'un discours féministe « occidental » et d'un discours « masculin » qu'il est possible de circonscrire l'inscription du discours idéologique colonial dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*. Dans le roman, en effet, le discours idéologique colonial est mis en relation avec un discours féministe associé au monde occidental. Après l'assassinat d'Estina Benta par son mari, Estina Bronzario, encore appelée la « femme de bronze, la dure des dures » (*Solitudes*, 37), lutte tout au long du roman pour l'honneur de la personne. C'est dans ce but qu'elle regroupe autour d'elle d'autres femmes :

[...] Estina Bronzario appela dans sa chambre toutes celles qu'elle nommait son état-major : Fartamio Andra, Marthalla, Anna Maria, Nelanda, Sonia O. Almeida, Fartamio Andra do Nguélo Ndalo et moi. Une place était vide : celle d'Estina Benta. A la place vide, Estina Bronzario avait allumé un immense cierge rouge dont la flamme pourpre dansait une étrange immobilité. – Le temps d'Estina Benta est venu, dit-elle. (*Solitudes*, 38)

Bronzario et son entourage s'organisent afin de provoquer une révolution contre les hommes, une révolution qui au premier coup, semble féministe.

Si, dans *Politiques des sexes*, œuvre qui discute des diverses tendances du féminisme, Sylviane Agacinski définit le féminisme dans les termes de la « logique du *Deuxième sexe* », c'est-à-dire d'« une dénégation de l'identité sexuelle, reléguée dans l'ordre de la contingence, au profit d'un idéal d'identité universelle où la différence s'effacerait » (1998 : 59), Estina Bronzario veut que les différences entre les sexes s'effacent ; la révolution qu'elle induit à cet effet vise à mettre en valeur la position de la femme par rapport à l'homme. Elle imposera dès lors des lois radicales, à l'exemple de la grève « érotique » dans le roman :

Fartamio Andra fixa à treize lunes le temps pendant lequel toutes allaient se passer d'ouvrir leurs pagnes à un homme. Tant pis pour l'imbécile qui allait s'amuser à fouler aux pieds cette décision de la majorité : elle allait en attraper les menstruations continues ou le mal de Nsanga-Norda. Cette piaillerie fit sourire les hommes, mais sachant qu'Estina Bronzario

n'arrêterait pas d'être Estina Bronzario, il convenait de se préparer et de compter avec cette abstinence forcée. (*Solitudes*, 44)

Estina Bronzario impose donc une abstinence complète aux femmes, dans les termes du discours féministe qui dénonce l'image de la femme comme objet à la disposition sexuelle de l'homme. Elle prolonge cette grève après l'arrivée de Sarngata Nola, chef d'une troupe de théâtre qui compte cinquante-neuf belles et séduisantes danseuses, toutes avec qui Nola est cependant en relation matrimoniale. Bronzario exige naturellement du nouvel arrivant, son protagoniste en somme dans la lutte pour la dignité de la personne et de la femme en particulier, qu'il libère les femmes de sa troupe :

[...] tu as des femmes que tu trimbales partout comme du bien de consommation. Tu les emploies comme des ustensiles domestiques. A

Valancia nous n'avons jamais accepté une énormité pareille. (*Solitudes*, 65)

Plutôt que de les libérer, il met l'accent sur le libre arbitre qui caractérise leur démarche, comme l'indique la narratrice principale dans le roman : « [Il triple] le salaire de ses danseuses contre le port d'un tee-shirt d'un beau rose, sur lequel était imprimée cette honte : « J'appartiens à S. N. » (*Solitudes*, 66). Conformément à la logique antagonique du discours féministe dans sa variante « radicale », Bronzario décide d'intensifier la grève érotique et de subordonner sa cessation seulement à la libération des femmes de Sarngata Nola :

[...] la grève d'Estina Bronzario battait son plein. Les femmes avaient subordonné son arrêt, et ce de manière sans appel, à la libération des concubines de Sarngata Nola. « Ce bordel où l'on a perdu le loisir de fabriquer son gosse ! » Les hommes rageaient, piaillaient, piaulaient sans arrêt et allaient par files compactes à la messe du dimanche demander, tous cierges allumés, que Dieu eût pitié et qu'il rappelât en son saint paradis la punaise puante du nom d'Estina Bronzario. (*Solitudes*, 76-77)

Tout compte fait, cette grève, pour l'écrivain, est une manifestation du féminisme importé de l'Occident, et constitue de ce point de vue un discours idéologique ; elle échouera dans le même roman où l'écrivain institue la femme dans son agentivité, que ce soit dans la responsabilité narrative du récit ou dans le rôle central confié aux femmes dans le texte, à commencer par Estina Bronzario, pour l'infirmité de l'héritage du fait colonial dans l'espace mis en écriture. Il faut rappeler que le féminisme, aux lendemains des indépendances en Afrique, était en vogue, mais que les idées sur lesquelles repose ce féminisme sont essentiellement inspirées de la conception occidentale de l'individu. C'est ainsi que la problématique juridique du mariage, dans

la question du patronyme à adopter par l'un ou l'autre des « époux », constituera un autre exemple du discours féministe posé et infirmé dans le roman.

Dans sa grève, Estina Bronzario institue en effet que les femmes ne prennent plus le nom de leur mari lors du mariage, dans les termes présuppositionnels de l'égalité des sexes. L'écriture y répond par la déconstruction même du principe du patronyme pour l'un des personnages essentiels du roman, Estina Benta, dont le nom ne provient ni de son mariage, ni de son ascendance familiale :

En fait, Estina Benta n'était pas le vrai nom de la défunte. Elle l'avait gagné lors d'un concours de danse organisé à Nsanga-Norda par les autorités, parce que tout au long de sa prestation le chef des autorités n'avait cessé d'exclamer les bras au ciel : « Benta Estina », ce qui signifie chair de rêve ou chair de fête. Elle détestait ce nom que la populace avait dû lui clouer de toute force pour railler les autorités. Et comme le peuple ne sait pas oublier, le nom était resté [...] Mais personne ne se souvenait du nom de jeune fille de la défunte. Les uns pensaient qu'elle s'appelait Larmanta Fandra do Mboudi Nisa. D'autres lui donnaient le nom Larmantès Salvio. D'autres encore celui de Nersandio. Malgré la nausée qu'inspiraient ses origines, nous appelâmes la place du nom d'Estina Benta ». (*Solitudes*, 42-43)

Ici, dans la posture discursive privilégiée dans le roman, c'est toute la validité du principe de la nomination de l'individu dans les termes de la trivialisat[i]on de la dignité personnelle caractéristique de l'ordre colonial et de son héritage postcolonial représenté par le pouvoir politique antinomique de Nsanga Norda dans le roman, qui est mise en question. Ici, également pour l'écrivain, une autre décision d'Estina Bronzario dans les termes de sa grève féministe, constitue une impasse idéologique : le renversement des termes juridiques du mariage occidental. Pour la narratrice principale du récit : « L'autre décision prise par les femmes d'Estina Bronzario était non moins contraignante : Les femmes qui se marieraient à Valancia donneraient leur nom à leurs hommes ». (*Solitudes*, 44)

La troisième et dernière manifestation du discours colonial à relever dans le roman, est constituée du clin d'œil historique de l'écrivain sur les avatars de la colonisation en termes des cultures qui lui pré-existent dans l'espace de référence du roman. Ici, c'est dans l'inscription de P« Angola » dans la matérialité du texte que se manifeste ce clin d'œil. Tout au long du roman, se sent en effet cette présence forte de l'Angola, pays du sud-ouest de l'Afrique, ancienne colonie

portugaise et membre de la CPLP⁴¹. L'Angola et les deux Congo actuels, anciennes colonies française et belge et cadres de référence présuppositionnelle du roman, formaient le Royaume du Kongo avant l'histoire coloniale. Ce lien historique justifie ainsi les noms à consonance lusophone (portugaise) inscrits dans l'écriture de Sony Labou Tansi, comme en fait état Laté Lawson-Hellu dans son article, « Les frontières de Sony Labou Tansi, écrivain "Kongo" » (2003) :

En effet, nombre de toponymes (Nsanga-Norda, dans *Les Sept Solitudes de Lorsa Lopez*, Hondo-Norte, Valzara, dans *Les Yeux du Volcan*, ou Hondo-Noote, dans *Le Commencement des douleurs*, pour ne citer que ceux-là), de noms de personnages (Lopez, Estina Bronzario, Nertez Coma ou autre Andra Do Nguélo Ndalo, dans *Les Sept Solitudes*), etc., sont porteurs d'une consonance longtemps identifiée à l'espagnol, hispanophone donc. Cela a permis de conclure, entre autre, à la parenté entre l'écrivain et Gabriel Garcia Marquez. [Tchivela, 1988 : 30] Le rapprochement est possible ; il l'est davantage avec le portugais voisin, donnant ainsi une consonance lusophone aux toponymes et noms de personnages dans les romans de l'écrivain. [...] Par la consonance lusophone, notamment, s'entend aussi l'Angola voisin du Congo natal de l'écrivain. (2003 : 88)

De fait, un grand nombre de noms de personnages et de toponymes avec une telle consonance lusophone se présente dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*, tout comme dans les autres romans de l'écrivain. Pour Lawson-Hellu : « A la question donc du choix quasi obsessionnel de la consonance « angolo-portugaise » dans le plurilinguisme des textes sony labou tansiens, c'est par le biais historique qu'il faut répondre [...] » (2003 : 89). Un tel retour symbolique, dans le roman, à cet espace précolonial devenu une somme d'entités politiques distinctes du fait de la colonisation, constitue pour la pertinence discursive du roman, l'infirmité du discours colonial fondé sur le principe de la frontière-limite intangible. En cela se comprend aussi le contre-discours de l'écrivain, aux lendemains des indépendances sur le continent africain où l'on s'évertue à consolider les États-nations postcoloniaux issus du fait colonial.

L'infirmité de la question des frontières telle qu'elle apparaît ici, dans les termes de l'histoire coloniale, est à l'image de celle du discours féministe dont traite l'écrivain sous le mode de la parodie. La grève des femmes d'Estina Bronzario en a donné la mesure. C'est donc à l'encontre de ce discours colonial et de son fondement idéologique que se comprend l'alternative du discours « féminin » proposé par le texte en

⁴¹ Communauté des Pays de Langue Portugaise (CPLP).

conformité avec ce qu'il conviendrait d'appeler le retour aux fondements culturels précoloniaux de la société post-coloniale mise en scène dans le roman. C'est dans ce sens que prend toute sa rigueur l'association entre l'ascendance familiale d'Estina Bronzario, descendante de la « lignée des Fondateurs », et sa résistance contre l'arbitraire du pouvoir politique post-colonial dans le roman.

LES TERMES DU « CONTRE-DISOURS IDÉOLOGIQUE » DANS *LES SEPT SOLITUDES DE LORSA LOPEZ*

Dans *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*, la réponse au féminisme se trouve en effet dans la *faillite* de la grève, où les limites individuelles de cette grève, que ce soit pour les femmes ou pour les hommes, constituent les propres limites épistémiques du discours féministe, tel qu'envisagé dans le roman. C'est au nom du libre-arbitre de l'individu que l'écriture pose cette limite épistémique du discours idéologique. Ainsi de la « capitulation » ci-après d'Estina Bronzario :

– Je t'en prie Estina Bronzario, lève la grève. Je me fais vieux : il faut bien que je laisse un bouton sur cette foutue terre. Et comme ils vont te tuer, si tu ne lèves pas ta grève... – La grève est finie, murmura Estina Bronzario, et toute la Côte explosa dans un grand cri d'euphorie qu'on entendit à Nsanga-Norda [...]. Nous vîmes arriver de partout des hommes, bouteilles d'eau-de-fer à la main, qui se passaient la cuite pour fêter la fin de grève. Ils lançaient leurs tricornes en l'air, déchiraient leur étole, en confinaient les morceaux à la rose des vents, dansaient, buvaient à la même bouteille, faisaient exploser des pétards, se jetaient dans la Rouvière Verda tout vêtus et tout chaussés, se vautraient comme des porcs dans le sable et la boue. (*Solitudes*, 112)

Si la grève du sexe échoue, et si la « femme de bronze » la lève avant la libération des épouses de Sarngata Nola et avant l'arrivée de la police de Nsanga-Norda, ce n'est pas seulement parce que Sony Labou Tansi veut montrer que le modèle occidental peut échouer en Afrique, mais parce que c'est un modèle fondé autant sur la coercition – politique, légale ou symbolique – caractéristique du principe du pouvoir, que sur la valorisation du « masculin » au détriment de la femme, son discours « masculin » d'intelligibilité. La colonisation a visé à imposer un modèle de société qui ne tient pas compte du libre-arbitre de l'individu, et particulièrement de la femme. La question juridique du mariage et du patronyme en est un exemple, tout comme celle des frontières politiques qui outrepassent les réalités historiques sur le terrain. Dans la

problématique du statut de la femme, il en est de même dans sa prise en charge théorique par le discours féministe. L'alternative de l'écrivain remet ici la femme dans son agentivité de *femme*, de *mère* et d'*épouse*, comme en témoignent les voix narratives féminines ou l'importance des acteurs féminins d'envergure dans le roman. Si Estina Bronzario a dû abandonner l'expérience occidentale de la grève féministe, c'est par sa résistance au fait politique historique que se comprend par ailleurs tout l'intérêt sémiotique du roman, et si c'est sa petite-fille, universitaire de surcroît, qui fournit la voix narrative principale du roman, c'est dans les termes de ce discours « féminin » que se comprend le contre-discours de l'écrivain face à l'idéologie coloniale reconduite dans la post-colonie.

C'est dans ces mêmes termes que se comprend, enfin, le symbolisme du personnage énigmatique de Sarngata Nola dans le roman. De prime abord, ce « concubin » de cinquante-neuf femmes et ex-résident de Nsanga-Norda, ville antinomique de l'Honneur, semble être l'incarnation vivante du discours « masculin » totalisant, en même temps qu'il semble s'opposer à la figure résistante d'Estina Bronzario. À la fin du roman, cependant, c'est bien lui qui immortalise la lutte d'Estina Bronzario par la Citadelle qu'il fait construire à son intention et à sa mémoire, et qui porte le discours « féminin » de l'écrivain. Quand Bronzario lui demande de « libérer » ses femmes, il répond en effet qu'elles étaient déjà, et seront pour toujours, libres :

Arrêtez d'être conne, Estina Bronzario. Mes femmes sont libres : demandez-moi leur histoire avant de pisser sur ma gueule. J'ai toujours mis au monde ceux que même l'histoire aurait eu peur d'inventer. Tu connais Valtano. Tu connais Nsanga-Norda. Tu connais les Sept Solitudes, rue de Nesa. C'est là que je les ai arrachées à la vérole, à la disette et à la vend l'eau de sa poupe, j'ai horreur des femmes qui baisent pour le pognon... Je leur ai montré comment faire de sa poupe une cathédrale, un haut lieu sacré, le sommet du ciel et de la terre. Non, Estina Bronzario, le vagin n'est pas une boîte de Coca-Cola ni un morceau de viande hachée : c'est le chemin de la liberté des peuples, dans l'honneur et la dignité. Non, Estina Bronzario, le vagin n'est pas un essuie-flotte, ce n'est pas un chasse-mouches, ce n'est pas un alcool : c'est la volonté de Dieu en chair et en eau. Voilà ce que j'ai appris à mes femmes. Elles vendaient la pisse et la vérole ; c'étaient des purs-culs, des rien-que-culs, je les ai sorties de la foutaise de jupons, leur ai donné un cœur, une âme, un sens. Aujourd'hui et grâce à moi, elles savent que le sexe n'est pas un engin de panique, ni une balançoire, ni un lance-flotte, mais bien notre troisième œil. (*Solitudes*, 67-68)

POUR CONCLURE

Comment répondre au discours idéologique colonial, c'est-à-dire, par exemple, à son discours « masculin » qui nie à l'Autre toute identité ? Pour Sony Labou Tansi, il s'est agi de retourner à la valeur cardinale de l'individu et de son libre-arbitre, tant pour l'individu-femme que pour l'individu-homme. C'est ce respect de l'individu qui infirme les conditions du pouvoir dans ses diverses manifestations comme dans l'exemple du discours colonial.

Ouvrages cités

- AGACINSKI, Sylviane. *Politiques des sexes*. Paris : Seuil, 1998.
- BHABHA, Homi K.. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994.
- GUILBERT, Thierry. *Le discours idéologique ou La force de l'évidence*. Paris : Harmattan, 2007.
- LAWSON-HELLU, Laté. « Les frontières de Sony Labou Tansi, écrivain "Kongo" », dans Nathalie MARTINIÈRE et Sophie LE MÉNAHÈZE, *Écrire la frontière*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges, 2003. 71-92.
- GARNIER ÉDITEUR. *Le Grand Corpus des Dictionnaires de Langue Française*. www.classiques-garnier.com. Consulté le 17 décembre 2010.
- LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London : Routledge, 2000 (c1998).
- SONY, Labou Tansi. *Les Sept solitudes de Lorsa Lopez*. Paris : Seuil, 1985.
- TCHIVÉLA, Tchichellé. « Une parenté outre-atlantique ». *Notre Librairie*, n^{os} 92-93, 1988. 30-34.
- TERDIMAN, Richard, *Discourse and Counter-Discourse : The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth Century*. Ithaca : Cornell University Press, 1985.

Métissages intertextuels ou apologie de l'hybridité : *Le Lys et le flamboyant* d'Henri Lopes

Servilien Ukize
University of Western Ontario

« [C]e n'est pas pour défendre une théorie ou pour faire école que je m'intéresse au métissage. Vous constaterez d'ailleurs que je n'écris pas des romans métis. J'écris plutôt des romans où il y a des personnages métis ». C'est sur cette mise au point d'Henri Lopes, dans un entretien avec Boniface Mongo Mboussa (2005), que nous ouvrons notre réflexion sur *Le Lys et le flamboyant* (L, dans les citations), l'un des romans les plus représentatifs de cet auteur sur la problématique du métissage. Notre analyse de ce récit porte sur la notion d'intertextualité qui, naturellement, appelle celle d'interdiscursivité. Cette dernière s'entend au sens que lui confère Bakhtine (1987), comme ensemble des unités discursives (relevant de discours antérieurs d'un même genre, de discours contemporains d'autres genres, etc.) avec lesquelles un discours particulier entre en relation implicite ou explicite. En cela, l'interdiscours se rapproche de plus près de l'intertexte comme manifestation d'un texte dans un autre. Les deux concepts pourraient ainsi être présentés comme étant inséparables. Car, ils se rattachent tous deux à la notion de tissage, c'est-à-dire qu'à partir d'éléments préexistants se construit quelque chose de nouveau, de retravaillé. Dans son livre *L'intertextualité*, Sophie Rabau rappelle que les textes se comprennent les uns par les autres. Ainsi chaque nouveau texte qui s'intègre dans ce système le modifie, sans qu'il soit pour autant le résultat des textes antérieurs. C'est le métissage intertextuel ainsi convoqué. Et de cette écriture hybride, Henri Lopes, dans *Le Lys et le flamboyant*, invite aussi le lecteur à une autre réflexion sur la question d'identité métisse.

DE L'HYBRIDITÉ NARRATIVE À L'HYBRIDITÉ DU PERSONNAGE

Dans *Le Lys et le flamboyant*, le thème du métissage se manifeste d'emblée dans le titre même qui se veut ainsi métaphorique. L'auteur convoque deux mondes opposés à travers ces deux plantes issues des univers contrastés. En effet, si le lys et le flamboyant, respectivement symboles de la France et de l'Afrique, finissent par se croiser, ce n'est que par le destin de l'Histoire. Ainsi Lopes présente le résultat de cette rencontre par l'intermédiaire du personnage de Kolélé. Celle-ci incarne le rôle du métis par excellence. Pour elle, « [ê]tre métis [...], ce n'est pas une question de peau [...]. Le métissage c'est dans la tête. Les métis [...] ce sont tous les individus dotés d'une âme à deux ou plusieurs cultures » (L, 387).

Le cadre spatio-temporel du récit se situe, en grande partie, durant les années cinquante, à Kinshasa, à Brazzaville et à Bangui, trois villes qui constituent manifestement le passé édénique de l'auteur. Ce sont les souvenirs de la ville qu'il retrace en quelque sorte, à l'époque de la domination coloniale, où le Blanc civilisé, évolué, se montre encore à l'opposé du Noir primitif, « sauvage, indécrottable, réfractaire à la civilisation » (L, 252). On est encore loin du mariage des cultures, pourtant « très souhaitable du point de vue purement colonial et humain, puisqu'il semble réaliser dans une certaine mesure le rapprochement des races » (Sadji, 1988 : 111). Le Noir est encore considéré comme sans culture, et le Blanc est chargé de la seule « mission civilisatrice » en son honneur.

À y regarder de plus près, la question qui se pose, dans *Le Lys et le flamboyant*, est essentiellement celle de ses origines. Les personnages sont en quête de leur identité. Une notion qu'il faut cependant retenir au sens d'Aimé Césaire (2004 : 89), pour qui l'identité désigne « ce qui est fondamental, ce sur quoi tout le reste s'édifie et peut s'édifier : le noyau dur et irréductible ; ce qui donne à un homme, à une culture, à une civilisation sa tournure propre, son style et son irréductible singularité » ; bref, l'« affirmation de notre droit à la différence, sommation faite à tous d'une reconnaissance de ce droit et du respect de notre personnalité communautaire ». C'est peut-être le sens même de cette parole en exergue du roman à l'étude : « Je n'ai jamais su qui j'étais, et j'ai toujours su qui je n'étais pas » ; « Ainsi je fus semblable aux

autres sans aucune ressemblance, frère de chacun sans être d'aucune famille » (L, 5).

Ces deux citations, respectivement de Paul Valéry et de Fernando Pessoa, contribuent à définir le projet de l'auteur : « exprimer la difficulté d'être métis » (L, 404). C'est donc ici le débat sur le métissage qui est lancé. L'auteur parle, en effet, des métis en quête désespérée du bonheur, cherchant vainement à s'intégrer dans le milieu blanc. Bien que ces mots en épigraphe soient cités avec référence, on n'aurait pas tort de les attribuer à Kolélé, l'héroïne, vu son comportement et les différents visages qu'elle présente dans le roman. Kolélé est, en effet, un personnage hybride. Surtout de par ses noms multiples : tantôt Kolélé, tantôt Simone Fragonard, tantôt Monette, ou même Célimène Tarquin, Malémbé wa Lomata, pour n'en rester que là. Bref, elle change de noms selon que les circonstances l'y obligent. À ce propos, Lopes précise que « ces changements de noms montrent effectivement que c'est un personnage [...] qui est constamment prêt à évoluer, qui ne veut pas s'enfermer dans une seule identité » (Mongo Mboussa, 1997).

Kolélé est une métisse congolaise en lutte pour la libération du continent. Elle porte son regard sur toute l'Afrique coloniale et post-coloniale. Comme un héros du récit initiatique, elle sort de ce voyage, dont le but est la quête d'un point d'attache qu'elle ne trouvera qu'à sa mort, enrichie d'expériences nouvelles, qui profitent d'ailleurs au narrateur du récit, Victor-Augagneur Houang :

En fait, si, d'où elle se trouve maintenant, il arrive à Kolélé de m'entendre, elle aura pu constater que dans plus d'une circonstance je ne cesse d'exploiter ses idées, de la plagier sans vergogne, aussi bien à l'occasion de certaines discussions que dans mes films ou mes articles. J'espère qu'elle me pardonne de ne pas citer ma source, elle sait que chaque fois je pense à elle, chaque fois je lui rends hommage. (L, 387)

La technique de la mise en abyme, qui caractérise *Le Lys et le flamboyant*, convoque donc nombre de personnages métis accompagnés souvent de leurs doubles. En guise d'exemple, le prologue évoque le personnage d'Henri Lopes qui a déjà écrit le *Kolélé* sous le pseudonyme d'Achel, la transcription phonétique de ses initiales. Victor-Augagneur Houang, qui signe ce prologue, se substitue ainsi à Henri Lopes, prétendant rapporter une version réelle de l'histoire de Kolélé. À la lecture de ce prologue, on en sort presque convaincu comme quoi Victor-Augagneur Houang est le véritable auteur du *Lys et le Flamboyant*, qui « veu[t] faire entendre la voix de la véritable Kolélé » (L, 8). Et quand on en aborde l'épilogue, le peu de doute qui aurait pu

entourer le lecteur au sujet de l'auteur se dissipe complètement. Car, en effet, on assiste à un face à face conflictuel avec Victor Houang et l'éditeur de son roman : « Il y a maintenant plus de trois mois que j'ai envoyé mon manuscrit, aux Éditions du Seuil, à Paris. [...] L'éditeur souhaite que je donne un dénouement plus clair et logique à mon récit » (L, 429).

Houang va même plus loin pour parer à toute équivoque en parlant de sa rencontre, au sortir des Éditions du Seuil, avec Henri Lopes, qu'il avait croisé auparavant, se rendant dans une réunion à l'Unesco. Et comme pour couper court à toute suspicion, l'épilogue comme le prologue perçus comme « une ruse, ou une tentative d'occultation du vrai auteur » (Bokiba, 2002 : 232), sont signés : Victor-Augagneur Houang. Ce qui laisse entendre que le sujet parlant au « je », dans ces indications paratextuelles, est bien l'auteur du roman qui, ailleurs, se travestit en narrateur.

Tout le long du récit, le personnage du narrateur qu'est Victor Houang effectivement pose aussi problème au regard du lecteur. Il n'est donc pas aisé de saisir si tel parle en véritable narrateur, ou s'il s'exprime comme étant son double. Un système de dédoublement des personnages qui, d'ailleurs, traverse tout le récit. Témoin : cette réponse de Léon, le fils de Kolélé, au reproche de Houang qui lui fait remarquer qu'il est en train de jouer son ange gardien : « ton second prénom c'est bien Noël [...]. Victor-Augagneur, Noël, Houang. Eh bien, ce n'est pas un hasard si l'un s'appelle Noël et l'autre Léon. Nos parents ont fait deux prénoms différents avec les mêmes lettres. C'est que nous sommes des frères jumeaux » (L, 213). Ainsi, par un jeu d'anagramme, Léon = Noël ; donc, Victor-Augagneur Noël Houang et Léon font un seul et même personnage.

Plus loin apparaîtrait aussi un autre Lopes, cette fois-ci personnage secondaire du roman. D'où l'embarras du lecteur, une fois de plus, à délimiter la frontière entre le véritable Henri Lopes et son double dans *Le Lys et le flamboyant*, où l'histoire imaginée alterne avec l'histoire vécue. C'est « un autre jeu », confie l'auteur dans une interview ; « le désir de troubler, de perdre le lecteur avec deux autres réalités, celle de la fiction et celle de l'histoire » (Mongo Mboussa, 1997).

Plus que les seuls métis, *Le Lys et le flamboyant* interpelle tout un chacun. Et pour cause ! Ne sommes-nous pas tous des métis d'une manière ou d'une autre ? « Toute civilisation est née d'un métissage oublié, toute race est une variété de métissage qui s'ignore » (L, 135).

Autrement dit, notre vie est naturellement métisse. Ainsi Lopes invite à la grande célébration de ce métissage foisonnant des cultures, c'est-à-dire sans frontières politiques, sociales, économiques ou linguistiques. « [L]’universel, bien sûr, mais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité » (Césaire, 2004 : 92) : voilà ce qui doit être l’objet de quête de l’homme véritable du XXI^e siècle, à la croisée de plusieurs cultures, de plusieurs langues, bref face à un monde métis.

Ce métissage, dans *Le Lys et le flamboyant*, se manifeste aussi par le biais du langage utilisé. De ceci résulte le questionnement du lecteur sur l’écriture de ce roman. Des emprunts au lingala, des mots, des expressions du terroir, des néologismes inventés de toute pièce, un français donc « congolisé », sinon « africanisé », qui se dispute la place avec le français académique. Tout cela ne constitue cependant aucun obstacle à la bonne compréhension du récit. Par exemple, on organisa une semaine de *matanga* lors de la mort de Kolélé ; il n’était pas permis aux indigènes de fréquenter le quartier des *Mindélés* : il ne fallait donc pas s’exposer à des *matatas* insurmontables avec l’autorité coloniale ; les filles élevées chez les bonnes sœurs du couvent se distinguaient des *ndoumbas* des bars de Poto-Poto ; les *évolués* étaient soupçonnés d’être des *kommunistes* à la solde de Moscou ; etc. Donc, nul besoin pour le lecteur de recourir à la traduction ou de pousser loin son raisonnement, dans ces fragments de phrases que nous reconstituons, pour comprendre que le *matanga* est la période de deuil, que les *Mindélés* sont les Blancs, que les *matatas* sont des démêlés avec le pouvoir, que les *ndoumbas* sont des prostituées, ou que les *évolués/ kommunistes* sont des *intellectuels/communistes*.

Il s’agit d’un style propre à Lopes, qui prône un usage libéré de la langue française. C’est un écrivain à la recherche du renouvellement du français comme langue d’adoption, un renouveau de l’écriture africaine fondé sur le rapport de l’écrivain avec sa langue maternelle. Ce lien maternel passe, d’une part, par des emprunts aux langues locales comme le lingala, le kikongo et autres, dont l’auteur ne propose pas souvent d’ailleurs une traduction, visiblement pour ne pas trahir l’idée véhiculée par le terme convoqué : « Au lieu de « sale mulâtre », elle avait dit *mwana makangu*, une expression intraduisible et qui, mot à mot, signifie plutôt « enfant de maîtresse », ou de « favorite », quelque chose entre fils de père inconnu ou de putain » (L, 228).

D'autre part, ce lien passe par le procédé d'oralisation, dont se réclame Lopes : « Au fond je me considère toujours redevable de l'oralité. Et l'oralité, c'est le sens de la communication » (Aka-Evy, 1997). Cette démarche voulue par l'auteur qui cherche à s'en découdre avec le français académique, vise ainsi à bien traduire les réalités de l'univers socio-psychologique de la société africaine. L'auteur ne veut pas ainsi « manquer de naturel ». Il se garde de « sombrer dans la préciosité » en parlant le français de France ; il cherche donc à « naturaliser [son] âme » (L, 196).

HYBRIDITÉ GÉNÉRIQUE

Cette transgression, chère à Lopes comme écriture métissée, passe ainsi outre la loi du genre, qui soutient l'idée de l'espace générique clos. L'imbrication des genres que convoque l'auteur fait cependant du *Lys et le Flamboyant* un espace générique ouvert. L'auteur semble ainsi s'expliquer, dans ce récit même, sur ce parti pris : « les règles du roman dépendent de chaque auteur. On peut tout y mettre pourvu qu'une logique interne sous-tende l'ensemble de l'édifice » (L, 429). Faisant allusion à la définition courante du roman, il poursuit : « Et puis la frontière entre le réel et l'imagination, entre la vérité et l'erreur, ou le mensonge, est si ténue qu'on la franchit sans s'en rendre compte. Le romancier pense n'avoir puisé que dans ses rêves, quand il réinvente la vie ou prophétise le réel » (*Ibid.*).

Si, en effet, l'œuvre de Lopes se définit tout au départ comme un roman, de par la mention éditoriale, il n'en reste pas là. Des événements vraisemblables qui se succèdent dans le récit, font cependant penser à une chronique historique, dans le sens où le récit romanesque et l'Histoire ne s'embarrassent pas de cohabitation. À ce titre, Sylvain Bemba, dans un entretien avec Marie-Léontine Tsibinda (1988 : 101), stipule que « le roman et l'histoire sont de vieux amants qui s'aiment encore aujourd'hui comme au premier jour de leur idylle ». À noter surtout que, dans *Le Lys et le flamboyant*, les lieux et le cadre du récit demeurent entièrement historiques. Des événements aussi quelquefois véridiques. « Tout concourt à créer une atmosphère historique. Seule la liberté offerte par la fiction confère au roman une dimension de récits anecdotiques juxtaposés les uns aux autres sans la prétention du dire vrai spécifique au discours de l'histoire » (Semujanga, 2006 : 14). Ainsi voit-on Kolélé aux côtés des grands acteurs politiques africains de l'époque,

comme par exemple le Congolais Patrice Lumumba dont elle fut chef des services protocolaires, ou le Ghanéen Kwamé Nkrumah et le Guinéen Sékou Touré. Aussi rencontre-t-elle dans le maquis, au Congo-Kinshasa, « le commandant Tatu, qui n'était autre que Che Guevara » (L, 293). Il s'agit ici de l'époque bien connue, non seulement de l'Histoire mais aussi de la vie de cette « figure emblématique et romantique de la révolution cubaine » (*Ibid.*) qui, durant les années soixante, décida de dédier ses efforts à l'Afrique :

Après sa fameuse lettre d'adieu à Fidel Castro, il pensa un instant que de nouveaux Viêt-nam allaient fleurir en Afrique. Un Viêt-nam, dans la terminologie de l'époque, c'était une guérilla. D'où l'infiltration discrète du Che dans l'ancien Congo belge puis dans le Cabinda, à moins que ce ne fût selon une chronologie inverse. Ces aventures auraient été, semble-t-il, de courte durée. Découvrant une réalité qu'il n'attendait pas, le Che aurait porté sur les Africains des jugements sévères. Il les abandonna à leurs tribulations. Il préféra se consacrer à un monde qui lui était familier et dont il pouvait déchiffrer le sens. Kolélé le rencontra, eut plusieurs entretiens avec lui sur lesquels elle est demeurée d'une grande discrétion. (L, 294)

Kolélé chante aussi, en compagnie des stars de la musique de ce temps, au festival panafricain d'Alger en 1969. Une soirée à laquelle Lopes lui-même a d'ailleurs assisté, selon ses propres mots :

Il est évident que Kolélé est un personnage virtuel. Et, comme toute virtualité, elle est faite d'images de synthèse – la synthèse de plusieurs vies de personnages que j'ai connus ou dont j'ai entendu parler. Ce personnage virtuel entre par moments dans des points précis de l'histoire. Que ce soit en Chine, que ce soit en France ou en Algérie. Elle rencontre même quelquefois des personnages qui ont existé. C'est par exemple le cas au festival d'Alger au cours de cette soirée où l'on voit Archie Shepp, Nina Simone, Myriam Makéba en train de jouer. Cette soirée a véritablement existé. J'y ai assisté. Je l'ai reconstruite en y ajoutant le personnage de Kolélé. (Mongo Mboussa, 1997)

Le refus de cette dernière de se déployer en l'honneur de Bokassa, le dictateur de la République centrafricaine, à l'occasion de la fête d'Indépendance, ne fera pas cependant bon ménage avec l'autorité. Cet épisode du récit renvoie, en quelque sorte, à la période historique de la dictature sanguinaire de ce « boucher de Bangui qui avait fait massacrer des enfants et que l'on soupçonnait fortement d'anthropophagie » (L, 414). Ce que dénonce l'auteur via Kolélé, pour qui « il ne saurait être question [...] d'aller se produire devant un monstre, mixture de bouffon et de boucher. Plutôt mourir que de chanter pour cette pourriture ! »

(*Ibid.*). Il s'agit d'une attitude noble pour Kolélé, « infatigable et irréprochable combattante en faveur des droits de la femme et des masses déshéritées » (L, 426).

Combattante de la liberté, Kolélé ne manque non plus de dénoncer le régime tyrannique de celui qui fut le père d'Indépendance de la Guinée et qui, peu après, s'illustre par sa barbarie :

Lorsqu'elle évoquait ce souvenir, Kolélé était devenue critique à l'égard de celui qui élimina par la suite sans ciller tous ses collaborateurs les plus prestigieux et fit pendre tant de Guinéens, subitement présentés comme des agents en intelligence avec la CIA, le Troisième Bureau ou la PIDE portugaise. Pour expliquer comment tout un peuple avait pu se faire le complice de tant de violence, de tant de gâchis de vies humaines, elle ajoutait que l'homme était un séducteur. De femmes, sans doute, mais aussi des esprits les plus indépendants. (L, 355)

Le Lys et le flamboyant renvoie ici à cette période qui bascula toute l'histoire de l'un des tout premiers États indépendants de l'Afrique. Durant les années qui ont suivi l'indépendance de la Guinée, Sékou Touré a imposé au pays un régime de terreur, qui a poussé bien des Guinéens sur la route de l'exil, d'autres en prison, où les attendait la mort.

Au fait, le roman d'Henri Lopes se veut un clin d'œil à l'Histoire. D'où le choix du narrateur métis sino-congolais n'est pas non plus gratuit. Certes une allusion à la construction de la ligne ferroviaire Congo-Océan qui, à l'époque, fait venir bien des Chinois dans le pays. Et ce n'est pas le narrateur qui peut ici infirmer notre propos :

[...] l'histoire de ma famille [...] commence avec l'arrivée des Européens. Ils ont occupé le pays, mais sans eux je ne serai pas là. Même ma goutte de sang chinois, je la dois aux Européens [...]. Ne sont-ce pas eux qui transplantèrent mon père, Houang Yu Tien, dans ce pays ? (L, 24)

[...] Je situe son arrivée au Congo dans les années vingt, avec un contingent de Chinois débarqués à Mayoumba, ou à Matadi, pour la construction du chemin de fer Congo-Océan. (L, 88)

Aussi peut-on encore noter que le procédé d'oralisation, ci-haut évoqué, renvoie indirectement à la convocation de la tradition orale. Celle-ci contribue au mélange des genres, par l'incursion du conte et du théâtre dans le roman. Selon Justin Bisanswa, dans un ouvrage collectif sous la direction d'André-Patient Bokiba,

[...] la narrativité du roman ainsi que la dramaturgie théâtrale trouve place dans le texte qui absorbe, sans exclusive, des fragments de matériaux hétérogènes. L'hybridation répond à l'intention qu'a le romancier de cristalliser dans le genre romanesque les pratiques qu'il aurait voulu lui-

même aborder. Le roman est pour lui un surgenre ou un terrain transgénérique où s'éprouvent et se confrontent les pratiques du texte. (2002 : 173)

De toute évidence, des mots ou groupes de mots propres au récit folklorique articulent le récit dans *Le Lys et le flamboyant*, où des exemples sont légion pour marquer le lien entre le roman et la tradition orale. À noter aussi le recours au proverbe directement traduit de la langue locale, tout comme le théâtre, ou disons mieux les pratiques théâtrales. En effet, les passages des pages 230 à 233, où Lopes s'entretient avec Victor-Augagneur lors de leur rencontre inattendue au Babel à Paris, semblent mettre deux acteurs en scène, devant le public, qui miment et font souvenance de leur passé. Seule la disposition typographique du texte, aussi entrecoupé de commentaires de Houang comme des didascalies, peut en dire long à ce titre.

Toujours dans le même contexte du mélange des genres, la technique d'interview convoquée aux pages 399-404 contribue à rendre l'écriture lopésienne plus que métisse. Du roman au conte, on passe directement à un article de journal : « une interview de Kolélé, aujourd'hui introuvable » (L, 398), réalisée par Moussa Dieng pour la revue *Tam-Tam*. Une nouvelle occasion que s'offre l'auteur, dans cette « interview », pour émettre sa critique sur la période post-coloniale de l'Afrique :

Eh bien, l'Indépendance, cela a été pour nous un bouleversement du monde : ce jour-là, il a proprement basculé. L'Indépendance, c'est plus qu'un drapeau, plus qu'un hymne national, l'Indépendance suppose une restructuration de nos mentalités, de nos comportements, de nos propres valeurs. Je me demande même si certains d'entre nous n'ont pas été traumatisés par cette prise en main de notre sort. Le basculement du monde nous a donné le vertige. Physiologiquement, cela a été un choc. Certains en ont été si grisés qu'ils ont adopté des comportements de jouisseurs, d'autres ont été traumatisés et ont craint que le monde ne vacille sous leurs pieds. Non, je vous dis, nous n'avons pas bien étudié les conséquences de l'Indépendance dans la tête de M. Tout-le-Monde et, faute d'une réflexion sincère, nous n'avons pas encore compris ce qu'implique une véritable Indépendance. (L, 400)

On serait loin de se tromper si l'on s'accorde donc à dire que les propos ci-haut, prêtés à l'héroïne, traduisent le point de vue d'Henri Lopes en personne. Ce qu'il confirme d'ailleurs avec Boniface Mongo Mboussa (1997), qui lui demande s'il partage l'avis de Kolélé, pour qui l'Indépendance représente à ses yeux la véritable révolution que son pays ait connue : « Kolélé m'en a convaincu. À force de l'écouter, j'ai fini par

le croire, et je suis capable de vous défendre son point de vue qui est devenu le mien ».

L'INTERTEXTE À L'ŒUVRE

Outre le mélange des genres précédemment observé, il y a aussi lieu de constater, dans *Le Lys et le flamboyant*, le phénomène de mélange des textes par la pratique intertextuelle. Par exemple, dans ce passage où Houang reçoit de sa mère une mise en garde contre les jugements hâtifs : « Nul, lui disait-elle, n'est délibérément méchant. Placé dans des circonstances inhabituelles, personne ne sait comment il réagira. Le piéton change de caractère au volant d'un camion » (L, 89). Il s'agit ici, on le voit bien, d'un détournement de cette thèse philosophique de Jean-Jacques Rousseau, selon laquelle « l'homme est bon, c'est la société qui le corrompt ». Ce procédé d'allusion touche aussi les Saintes Écritures que visite l'auteur par voie de transformation ludique. Comme exemple, cette scène d'arrestation, à laquelle assistent Léon et Houang, d'un Noir qui ose lever la main sur un militaire français. Cet ancien combattant de l'armée coloniale française réagissait ainsi contre l'injustice et l'arrogance des Blancs :

Quand, quelques heures plus tard, convoqués par la radio sur la place d'armes, nous aperçûmes le rebelle, menottes aux mains, chaînes aux pieds, chicoté par les miliciens qui s'acharnaient sur lui comme sur une bête de somme, tantine Monette ferma les yeux. Ce fut d'abord à sa démarche que nous le reconnûmes. Dès que nous distinguâmes son visage, Léon et moi cessâmes de crier haro sur lui. La foule continuait à l'insulter, à lui jeter des pierres, à demander qu'on le lui livrât. (L, 190-191)

La dernière phrase de cet extrait n'est pas sans rappeler le récit biblique de la passion du Christ, tel que relaté dans le *Nouveau Testament*, en particulier dans les Synoptiques et l'Évangile selon Jean, ainsi que dans divers textes apocryphes. La suite du texte ne fait que renforcer notre observation :

Le sourire que ce [caporal-chef ancien combattant] avait adressé à Léon et moi, le jour de sa capture, m'a longtemps accompagné et les têtes du Christ couronnées d'épines que je voyais alors dans l'église de Bangui, dans les pages de mon missel, ou sur le crucifix au-dessus de mon lit, provoquaient en moi un sentiment de malaise. La peau du Christ de ces répliques était blanche mais son regard lançait les mêmes lueurs que celui du chauffeur traîné vers le supplice. (L, 193)

L'emprunt à la *Bible* se poursuit dans *Le Lys et le flamboyant* avec, cette fois-ci, l'allusion à l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, celui que le Dr Salluste qualifie de « premier communiste » (L, 210). Ainsi donc, cet accueil réservé à la caravane de Tomboka, qui sillonne le pays pour éveiller le peuple à la cause nationaliste :

Lorsqu'on atteignit le village natal de Tomboka, la ferveur atteignit son paroxysme. Deux kilomètres avant d'y parvenir, un barrage obligea la tête de la caravane à descendre des Land Rover. Des chefs coutumiers en habit d'apparat vinrent prêter hommage à l'enfant prodigue, l'un d'eux déposant dans sa main une motte de terre. On l'obligea à marcher sur des tapis de peaux de panthères et de léopards, on le coiffa d'un chapeau de raphia, on lui remit une canne et une queue de lion. [...] Deux géants aux mensurations de basketteurs s'agenouillèrent tandis que deux autres de même taille se placèrent derrière Tomboka, le soulevèrent du sol et le déposèrent sur les épaules des premiers. Une clameur s'éleva de la foule et débutèrent alors des danses exécutées par des guerriers grimés, la lance à la main, le bouclier à l'avant-bras. Ballet saccadé, où les pieds damaient le sol, faisaient trembler la terre et soulevaient de la poussière. [...] On hissa Tomboka sur un tipoye, un hamac en toile noué à deux perches posées sur les épaules de quatre porteurs. (L, 370-371)

Cette scène renvoie de façon presque directe à l'Évangile de Saint Marc ainsi rapportée :

Ils amenèrent à Jésus l'ânon, sur lequel ils jetèrent leurs vêtements, et Jésus s'assit dessus. Beaucoup de gens étendirent leurs vêtements sur le chemin, d'autres des branches qu'ils coupèrent dans les champs. Ceux qui précédaient et ceux qui suivaient criaient : Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du seigneur ! Béni soit le règne qui vient, le règne de David, notre père ! Hosanna dans les lieux très hauts ! Jésus entra à Jérusalem, dans le Temple. Quand il eut tout considéré, comme il était déjà tard, il s'en alla à Béthanie avec les douze. (Mc 11, 7-11)

Tomboka est ainsi accueilli en libérateur, en Messie, un envoyé de Dieu comme Jésus. Ainsi là où celui-ci est l'apôtre de Dieu, Tomboka est l'« apôtre des droits de l'homme et de la femme noirs » (L, 371). Il devient aussi « annonciateur du progrès » (*Ibid.*) lorsque Jésus est l'annonciateur de la bonne nouvelle. Au fait, c'est un Jésus incarné : « Les tam-tams battaient et la foule chantait les louanges de Tomboka, le sauveur, le rédempteur » (*Ibid.*).

À côté de cette jubilation de Tomboka avec son peuple, aussi cette intervention de Jeannot qui nous replonge dans l'univers biblique. Il réagit, en effet, aux propos de Monette, victime d'une agression raciste de la part d'un enfant du village :

Allons, ma chérie, on n'est pas en Alabama, ici. [...] Ce n'est pas l'Alabama, mais c'est non plus la Judée, mon chéri. [...] Ce n'est plus l'époque de Jésus, si tu préfères [...]. Quand quelqu'un me marche sur le pied dans une cohue, je veux bien lui dire : « Attention, vous me faites mal, vous écrasez mon pied », mais pas question de lui offrir mon autre pied. S'il continue, je lui lance mon poing dans la figure. [...] Si mon poing manque de force, je lui foudrai un bon coup de pied là où je pense, tiens. (L, 256)

L'allusion renvoie, on le voit bien, à la « Loi du Talion », qui apparaît en 1730 avant Jésus-Christ dans le *Code d'Hammourabi*, alors roi de Babylone. Cette loi consistant en la juste réciprocité du crime et de la peine est souvent symbolisée par l'expression « Œil pour œil, dent pour dent ». Cette formule revient plus d'une fois dans le *Pentateuque*. Et Jésus, dans le *Nouveau Testament*, reprend cette attitude et recommande de s'y opposer :

Vous avez appris qu'il a été dit : « œil pour œil et dent pour dent ». Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau. Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. À qui te demande, donne ; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos. (Mt 5, 38-4)

Il importe de bien remarquer que Jeannot ne s'oppose pas, du moins en apparence, au principe de tolérance que prêche Jésus. Seulement, il insiste sur le fait que les gens ne doivent pas croiser les bras devant les propos racistes de certaines gens « mal dégrossis et sans éducation » (L, 255). Pour lui, d'ailleurs, « le recours à de telles insultes constituait en fait un aveu de faiblesse et de sottise » (*Ibid.*).

Une autre allusion à la *Bible*, dans *Le Lys et le flamboyant*, c'est aussi cette exclamation de Kolélé : « Malheur à la ville dont le prince est un enfant ! » (L, 386). Néanmoins, comme le narrateur indique que la citation vient d'un auteur dont il n'a pas pu retenir le nom, il nous est légitime de penser directement au livre *La ville dont le prince est un enfant* de Henry de Montherlant. Il s'agit d'une pièce de théâtre en trois actes écrite en 1967. Ce titre renvoie aussi, c'est on ne peut plus clair, à un verset de l'*Ecclésiaste* qui rappelle l'homme à vivre conformément à la nature : « Malheur à toi, terre dont le roi est un enfant, et dont le Prince mange dès le matin. Heureuse est la terre dont le roi est de race illustre, et dont les princes mangent au temps convenable, pour se nourrir, et non pour se livrer à la débauche » (Ec, 10 : 16-17).

Une lecture attentive de l'extrait ci-dessous repris nous conduit aussi dans les débuts de la littérature africaine, où Henri Lopes, non sans humour, rend hommage à l'auteur du *Vieux Nègre et la médaille* :

Nous sommes dans les années cinquante. Dans son ensemble, la France d'alors, aux cas d'exception près, n'est pas raciste. Peu de Noirs habitent dans l'Hexagone. Ceux qui y ont séjourné quelques années auparavant pour en chasser les nazis reposent dans des cimetières ou, le devoir accompli et la Métropole libérée, les vieux nègres, avec et sans médaille, s'en sont retournés dans leurs cases aux colonies. (L, 308)

Ce roman de Ferdinand Oyono, *Le Vieux Nègre et la médaille*, auquel fait allusion l'auteur du *Lys et le Flamboyant*, est une satire violente contre le système colonial français en Afrique. Le discours sur les bavures coloniales que tient Ferdinand Oyono se rencontre fréquemment dans le récit de Lopes. Celui-ci s'insurge contre la vieille idéologie esclavagiste et coloniale, qui a longtemps prêché l'infériorité de l'homme Noir, pour justifier l'action coloniale. Ainsi ce propos d'un interlocuteur qui s'en prend violemment à André Gide, pour avoir dénoncé l'oppression coloniale en Afrique :

Quand je pense à ce Gide. [...] Songez que tout ce qu'il a retenu de son séjour ici, c'était que les nègres étaient des martyrs, et les colons des oppresseurs. Mais si, mais si...N'avez-vous pas lu son *Voyage au Congo* ? [...]Une honte, ce livre ! [...]Un Français qui a honte des Français, qui renie ses compatriotes, quand ceux-ci se sacrifient pour apporter la civilisation à des macaques, dans des conditions d'inconfort, mettant leur santé et leur vie chaque jour en péril. Au lieu de voir que sans nous ils en seraient encore à grimper aux arbres, à se massacrer et à se réduire en esclavage. (L, 124)

Nul doute que ces propos reposent sur la théorie raciste de Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*, où il établit qu'aucune civilisation réelle ne peut naître sans l'initiative d'un peuple de race blanche. Et le récit de poursuivre avec accumulation des clichés, préjugés et stéréotypes du même acabit : « À part les Antillais et les Dravidiens, qui ne sont pas de véritables Noirs, il est établi que le quotient intellectuel du nègre d'Afrique est inférieur à celui des Blancs » (L, 124). Ainsi se justifie la domination du Blanc sur le Noir, la suprématie de « la gent européenne, intelligente, travailleuse, compétente, propre, honnête, en un mot civilisée », face à « la masse des nègres qu'on traitait [...] des sauvages ou, tout bonnement, de macaques, paresseux, sales et repoussants » (L, 38).

Il est bien évident que de telles considérations suffisent, au monde occidental, pour se lancer dans la véritable conquête de

« désensauvagement » de l'homme Noir. Un projet qui entre en pleine exécution durant plusieurs siècles, et dont les victimes furent innombrables. Voici le récit que fait Salluste de l'esclavage colonial, et que nous rapporte Victor-Augagneur :

Il y avait longtemps, longtemps, longtemps, bien longtemps de cela, des hommes étaient venus d'Europe en galions, les cales bourrées de pacotille. Ils l'offraient aux chefs des côtes africaines qui, en échange, leur livraient des hommes, des femmes et des enfants qu'on enchaînait au fond des cales d'immenses voiliers. (L, 207)

Les captifs chantaient et leurs chants leur procuraient la force de supporter les fouets des négriers. Leur martyre était plus douloureux encore que la passion de Jésus-Christ. [...] Si nous avons survécu au plus grand des holocaustes, c'est grâce au chant. (L, 208)

Tout compte fait, *Le Lys et le flamboyant* se veut un prétexte pour Henri Lopes de faire le point sur l'aventure coloniale et tous ses maux. L'auteur mène son récit dans un style hybride, où s'accumulent des faits et des événements du passé, dont il faut honorer la mémoire. La spécificité de son écriture tient effectivement de ce principe : « l'écrivain doit chercher partout dans sa mémoire, mêlant de celle-ci à son imagination. Il doit même chercher dans les temps antérieurs, qu'il n'a pas vécu » (Mongo Mboussa, 1997). De ce point de vue, l'on se gardera de s'engouffrer dans le mimétisme aveugle. On doit « cesse[r] de suivre les sentiers battus, fussent-ils ouverts par les grands maîtres » (L, 404). D'où se justifie le choix de l'auteur pour une écriture qui allie conte, roman, journal ; un amalgame des langues locales et du français scolaire qui, bien sûr, fait le grand œuvre.

Ouvrages cités

- AKA-EVY, Jean-Luc. « Entretien avec Henri Lopes ». *Mots pluriels, mots pluriels.arts.uwa.edu.au/MP798jmvinterview1.html*. Consulté le 20 octobre 2010.
- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard, 1987.
- BOKIBA, André-Patient et Antoine YILA. *Henri Lopes. Une écriture d'enracinement et d'universalité*. Paris : L'Harmattan, 2002.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris : Présence Africaine, 2004 [c1955].
- MONGO MBOUSSA, Boniface. « Entretien de Boniface Mongo Mboussa avec Henri Lopes ». *Africultures*, 1^{er} novembre 1997. www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=195. Consulté le 20 novembre 2010.
- , « “Le métissage en Afrique est un sujet sensible”, entretien avec Henri Lopes ». *Africultures*, 20 mai 2005. www.africultures.com/index.asp?no=3738&menu=revue_affiche_article. Consulté le 20 novembre 2010.
- RABAU, Sophie. *L'intertextualité*. Paris : Flammarion, 2002.
- SADJI, Abdoulaye. *Nini, Mulâtresse du Sénégal*. Paris : Présence Africaine, 1988.
- SEMUIJANGA, Josias. « Des ruses du roman au sens de l'histoire dans l'œuvre de Kourouma ». *Études françaises*, n° 42, 2006. 11-30.
- TSIBINDA, Marie-Léontine. « “Les rêves portatifs de Sylvain Bemba”, entretien avec Sylvain Bemba ». *Notre Librairie*, n°s 92-93, 1988. 100-102.

Quelques réflexions sur le thème sémantique de l'absurde d'après *Le Buisson ardent* de F. Kafka

Christophe Cusimano
Université Masaryk de Brno

INTRODUCTION

Chose fabuleuse que le thème pour un linguiste sémanticien : que l'on souscrive à une tradition fixiste, plutôt sémasiologique, ou au contextualisme, empruntant une voie onomasiologique, le thème sémantique survit à sa méthode d'analyse et l'on ne sait dire s'il advient à son approche ou en provient : en effet, peu importe de savoir si le thème résulte de l'accumulation de propriétés sémiques déployées dans un texte à partir d'un lexème tel qu'"ennui" par exemple, démarche qui peut paraître artificielle, ou si c'est le déploiement de ces unités sémiques qui produit le thème, ce que semble penser F. Rastier lorsqu'il affirme qu'"un thème est un construit, non un donné" (1995 : 232) ; dans tous les cas, le thème est là, présent, et rappelle en quelque sorte les sémanticiens à l'unisson. Il n'en va pas de même, bien sûr, lorsqu'il convient d'en donner une définition. Comme le dit fort justement F. Rastier, « en linguistique, le thème pourrait se définir par diverses voies, selon qu'on privilégie le signe ou le texte, et dans le signe, le signifiant ou le signifié » (1995 : 224). Mais nous reviendrons peu sur ces questions, pour des raisons que nous exposerons plus loin.

Bref, en sémantique, les thèmes occupent une place prépondérante dans l'analyse textuelle. Nous limitant toutefois au signifié, nous allons dans un premier temps présenter une approche d'analyse thématique séduisante avant d'essayer de l'appliquer à un thème rétif à l'analyse. L'objectif est donc l'expérimentation.

LE THÈME COMME MOLÉCULE SÉMIQUE

Comme nous l'avons laissé entendre, l'essentiel dans cette section n'est pas vraiment pour nous d'explorer, dans un développement énumératif et théorique, tous les enjeux de l'analyse thématique. Tout d'abord, parce que cela a déjà été fait (Cf. Rastier, 1995), et ensuite parce que peu d'entre elles privilégient l'analyse sémique, méthode qui nous semble pourtant opérante dans ce cas.

Pour l'illustrer, prenons un extrait tiré de *Madame Bovary* de G. Flaubert. Selon R. Missire (2007), qui s'appuie ici sur les travaux de F. Rastier (1995 : 227), dans celui-ci le thème de l'ennui semble composé des sèmes /itératif/, /imperfectif/, /privation/ et /dysphorique/. De ce thème, nous pouvons observer deux manifestations, l'une synthétique, soit le terme lui-même évidemment, et l'autre discontinue. Voyons ceci en détails :

Après l'ennui [/itératif/, /imperfectif/, /privation/, /dysphorique/] de cette déception [/dysphorique/], son cœur de nouveau [/itératif/] resta [/imperfectif/] vide [/privation/, /dysphorique/], et alors la série [/itératif/] des mêmes [/itératif/] journées recommença [/itératif/]. Elles allaient donc maintenant se suivre [/itérative/] ainsi à la file [/itératif/, /imperfectif/], toujours [/imperfectif/] pareilles [/itératif/], innombrables [/itérative/], et n'apportant rien [/privation/] ! Les autres existences, si plates [/imperfectif/, /privative/, /dysphorique/] qu'elles fussent, avaient du moins la chance d'un événement.

En quelque sorte, le thème donne lieu à une explosion sémique. Le thème est d'abord annoncé (manifestation synthétique) puis en quelque sorte dispersé (manifestation discontinue). F. Rastier effectue alors les précisions suivantes :

Un thème, défini comme molécule sémique, peut recevoir des expressions diverses, par des unités qui vont du morphème au syntagme. Nous les nommerons, pour simplifier, lexicalisations. On peut distinguer des lexicalisations synthétiques qui manifestent au moins deux sèmes, et des lexicalisations analytiques, qui n'en manifestent qu'un.

Il y a dans cette proposition au moins deux choses à retenir. La première est que les thèmes semblent décomposables, sur la base du sens de la lexie en question. Les sèmes sont alors diffusés, et c'est une molécule sémique – soit un agencement de sèmes particulier – qui assure leur cohésion. De fait, cette molécule est représentée par la lexie elle-même : elle en est l'étiquette qui peut être convoquée et ainsi, libérer d'un seul trait son étendue sémique. Dans tous les cas, l'ensemble des sèmes doit être intégralement présent dans le texte. De plus comme

l'isotopie, le thème est susceptible de se matérialiser, de se lexicaliser dans des unités de taille variable.

Le second enseignement réside dans le fait que le thème, selon F. Rastier, est souvent constitué de sèmes spécifiques : cela signifie qu'un thème a de fortes chances d'animer du contenu sémantique, plutôt que de constituer un socle sémique. En d'autres termes, le thème devrait plus souvent être perçu comme le moteur sémantique d'un texte. On ne peut s'empêcher de noter à ce point que cette conception est donc tout à fait contraire à celle qui fait d'un thème, en lexicographie, un mot-vedette immobile.

En fait, les thèmes opèrent un double mouvement : si l'on ressent tel texte comme relevant d'un thème, ledit texte produit certes le thème mais aussi le subit ; en d'autres termes, un texte, en même temps qu'il met au jour le thème, prend à sa charge et invite à la fois les sèmes du mot-vedette et son histoire. Ainsi, comme nous l'avons dit en introduction, la sémantique se trouve en ce sens unifiée par le thème puisque partir du thème ou y venir ne fait que renforcer son existence. Si l'on prend l'extrait de Flaubert cité par R. Missire, on pourrait dire que l'ennui est autant un déploiement de sèmes qu'une mise en perspective d'une série de sèmes, un agencement dont, comme le dirait F. Rastier, « le mot ennui reste une dénomination commode » (1995 : 227).

L'ABSURDE DANS *LE BUISSON ARDENT* DE F. KAFKA

L'"absurde", qui constitue sans doute une étiquette tout aussi commode, peut-il effectuer ce double mouvement ? Peut-il *a priori* donner lieu à un déploiement de sèmes, ou encore, un certain nombre de sèmes peuvent-ils permettre d'inférer ce thème ? Cette question mérite réflexion.

Prenons la définition qu'en donne le TLFi pour saisir l'enjeu :

[En parlant d'une manifestation de l'activité humaine : parole, jugement, croyance, comportement, action] Qui est manifestement et immédiatement senti comme contraire à la raison, au sens commun ; parfois quasi-synonyme de *impossible* au sens de « qui ne peut ou ne devrait pas exister ».

Contrairement à l'ennui, l'absurde n'est donc pas un sentiment à propos de soi mais plutôt un regard porté sur une chose ; dans son emploi substantif, absurde signifie « ce qui peut être qualifié d'absurde » : la propriété d'une chose en d'autres termes. Au niveau sémique, le

problème est sérieux : il est en effet probable que dans la plupart des textes, l'on n'assiste pas à la même dispersion sémique par lexicalisations (plus ou moins riches) que dans le cas d'ennui. L'absurde pourrait bien n'être représenté que par les éléments qui suscitent le ressenti d'une impossibilité, d'une irréalité et peut-être pas par des lexicalisations. En ce sens, les manifestations de l'absurde ont toutes les chances d'être difficilement saisissables d'un point de vue sémique, et d'être au mieux afférentes.

Un court texte de F. Kafka tiré de *La Muraille de Chine*, un recueil posthume, va nous permettre d'éprouver partiellement ces hypothèses. Il s'agit d'un dialogue entre le héros, tombé malencontreusement dans un buisson, et le garde du jardin public où se trouve le buisson. Ce dialogue, destiné à trouver une issue à la situation, n'arrange rien et au fil des prises de parole, celle-ci se révèle toujours plus inextricable.

Le Buisson ardent

J'étais tombé dans un inextricable buisson. À grands cris, j'appelai le garde du jardin. Il accourut mais ne put m'atteindre.

– Comment avez-vous pu vous fourrer là-dedans ? cria-t-il. Revenez donc par le même chemin.

– Impossible, lui répondis-je, il n'y a pas de chemin. Je me promenais tranquillement perdu dans les pensées et tout à coup me voici là ! Comme si le buisson avait poussé autour de moi. Je n'en sors plus, je suis perdu !

– Enfant ! dit le garde. Vous commencez par prendre un chemin défendu, vous entrez dans ce terrible buisson et puis vous vous plaignez ... Vous n'êtes pourtant pas dans une forêt vierge ! C'est ici un jardin public. On vous en tirera.

– Un jardin public ! Mais cet affreux buisson n'est pas à sa place dans un jardin public ... et comment me tirer de là si personne ne peut y entrer ? Si l'on veut essayer, c'est tout de suite. Voici le soir, jamais je ne passerai la nuit dans cet endroit. Je suis déjà tout égratigné, j'ai perdu mon lorgnon ; impossible de le retrouver et, sans lorgnon, je suis presque aveugle !

– Tout cela, c'est très bien, dit le garde, mais il vous faut patienter un peu, il me faut d'abord chercher des ouvriers pour frayer un chemin et, auparavant il me faudra quérir la permission du Directeur. Alors, un peu de patience et de courage, je vous prie !

Ce texte met en évidence un fond sémantique composé de l'isotopie /espace vert/. Comme souvent chez F. Kafka, l'univers de l'autorité/ est aussi représenté.

UNITÉS SÉMANTIQUES	Isotopies génériques	
	/ESPACE VERT/	/AUTORITÉ/
'buisson' (x 4)	+	
'garde'		+
'jardin'	+	
'défendu'		+
'jardin public'	+	
'permission'		+
'Directeur'		+

Figure 1 : Tableau des isotopies génériques

Une lecture – un peu naïve, comme nous le verrons plus bas – s'appuierait sur ce socle pour construire l'absurde. En effet, parmi d'autres isotopies spécifiques, l'un des éléments frappants de ce texte est à la fois l'absence d'accès/ au buisson et l'absence d'issue/, ce qui est en soi déjà absurde. Le /danger/ complète la forme sémantique du texte.

UNITÉS SÉMANTIQUES	Isotopies spécifiques		
	/ABSENCE D'ACCÈS/	/ABSENCE D'ISSUE/	/DANGER/
'tombé'	+		
'ne put m'atteindre'	+		
'fourrer'	+		
'revenez		+	
'il n'y a pas de chemin'	+	+	
'je n'en sors plus'		+	
'rangées'		+	
'terrible'			+
'affreux'			+
'tirer de là'		+	
'personne ne peut y entrer'	+		
'égratigné'			+
'aveugle'			+
'frayer un chemin'	+	+	

Figure 2 : Tableau des isotopies spécifiques

Ainsi, le malchanceux promeneur se trouve prisonnier. Cette fois-ci, un buisson y suffit, alors qu'un buisson n'a pas, habituellement, vocation à faire office de prison. Mais la particularité est ici qu'il n'y a ni entrée ni sortie à ce buisson, ce que tout locuteur peut percevoir comme absurde. On pourrait donc dire que cette double absence est à considérer comme un premier indice, synthétiquement illustré par la phrase suivante : "Et comment me tirer de là si personne ne peut y entrer ?".

Le second indice qui tend à faire percevoir le texte comme absurde résulte d'une incompatibilité entre l'isotopie générique /espace vert/ et l'isotopie spécifique /danger/ : comment dans un espace vert, où tout est soigneusement encadré, un buisson pourrait-il être dangereux ? C'est d'ailleurs un des problèmes que pointe du doigt le héros malheureux : "Mais cet affreux buisson n'est pas à sa place dans un jardin public ..."

On peut donc dégager deux couches d'absurde ici : l'une consiste dans l'incompatibilité entre le fait qu'un individu se trouve pris au piège dans un buisson qui n'a ni entrée ni sortie ; l'autre serait le renforcement de la première par le fait que ce buisson dangereux prend place dans un jardin public.

Mais ce qu'il est plus important de noter encore, c'est que le thème de l'absurde ne se manifeste pas directement si l'on peut dire. On pourrait certes baliser le texte comme suit, ce que permettrait une autre lecture par laquelle on définirait, au niveau sémique, l'absurde comme la conjonction des sèmes, /irréel/ * /dysphorique/ * /négation/ ; de plus, chez F. Kafka, les situations s'enlisent et l'absurde répond toujours d'un aspect /duratif/.

J'étais tombé [/irréel/] dans un inextricable [/dysphorique/] buisson. À grands cris, j'appelai le garde du jardin. Il accourut mais ne put [/négation/] m'atteindre.

– Comment avez-vous pu vous fourrer [irréel] là-dedans ? cria-t-il. Revenez donc par le même chemin.

– Impossible [/négation/], lui répondis-je, il n'y a pas [/négation/] de chemin. Je me promenais tranquillement perdu dans les pensées et tout à coup me voici là ! Comme si [/irréel/] le buisson avait poussé autour de moi. Je n'en sors plus [/négation/], je suis perdu !

– Enfant ! dit le garde. Vous commencez par prendre un chemin défendu, vous entrez dans ce terrible buisson et puis vous vous plaignez ... Vous n'êtes pourtant pas dans une forêt vierge [/irréel/] ! C'est ici un jardin public. On vous en tirera.

– Un jardin public ! Mais cet affreux buisson n'est pas à sa place [/négation/] dans un jardin public ... et comment me tirer de là si

personne ne peut y entrer [/irréel/] ? Si l'on veut essayer, c'est tout de suite. Voici le soir, jamais je ne passerai [/duratif/] la nuit dans cet endroit. Je suis déjà tout égratigné [/dysphorique/], j'ai perdu mon lorgnon ; impossible de le retrouver et, sans lorgnon, je suis presque aveugle [/dysphorique/] !

– Tout cela, c'est très bien, dit le garde, mais il vous faut patienter [/duratif/] un peu, il me faut d'abord chercher des ouvriers pour frayer un chemin et, auparavant il me faudra quérir la permission du Directeur [/irréel/]. Alors, un peu de patience [/duratif/] et de courage, je vous prie !

Une telle conception, si elle semble tout à fait recevable dans le cas de l'«ennui», nous paraît moins satisfaisante ici : ces quatre sèmes semblent insuffisants pour bien cerner ce qu'est l'absurde, puisque ce thème fait appel au ressenti selon lequel ce qui nous est présenté est «contraire à la raison». Ainsi, c'est en dernier lieu par inférence depuis l'univers extralinguistique que l'on peut dire que la situation est absurde : l'on pose alors qu'il est impossible d'être retenu prisonnier dans un buisson, de surcroît, un buisson de jardin public.

On peut donc résumer ce qui vient d'être dit en posant que l'activité sémique, contrairement au thème de l'ennui, manifeste dans le cas de l'absurde seulement quelques indices d'interprétation. L'interprétation finale relève du «sens commun», comme le prédit le TLFi. C'est ce qui explique d'ailleurs les mouvements hésitants qu'opère le lecteur dans la lecture des textes de F. Kafka : certains éléments paraissent plus plausibles que d'autres et font osciller l'interprétation générale entre le difficilement crédible et l'absurde. Après tout, pour nombre d'entre nous, est-ce si peu plausible de se promener dans ses pensées et tomber dans un buisson ? Mais y rester prisonnier est une autre affaire.

Cette dernière remarque nous permet de poser, en somme, qu'un thème est aussi une conjecture, une hypothèse de lecture. La seule manière d'éliminer le fait surprenant qu'est assurément ce texte de Kafka est de le catégoriser. Dire que ce texte est absurde, c'est déjà un peu l'éloigner de soi pour en prendre la mesure. Si la conjecture se révélait fautive, par un soudain accès de réalisme et de plausibilité, le texte serait à relire. C'est ce genre de procédés qui sont mis en œuvre dans certaines plaisanteries où l'on découvre tout à la fin que l'hypothèse de lecture construite tout au long du texte était inadaptée à la chute.

D'ailleurs, une interprétation religieuse, prenant pour point d'ancrage 'ardent' du titre, réduirait l'absurde à un contresens. Quand on connaît l'importance du judaïsme dans la pensée de F. Kafka (malgré

son rejet de certains formalismes rituels), ce serait pour le moins justifié. De plus, les contes hassidiques sont à la fois un refuge pour lui et une source d'inspiration majeure. On sait encore qu'il se débattait avec le sentiment de n'être pas assez juif, comme en atteste sa correspondance avec son ami Max Brod. D'ailleurs, quand bien même aurait-il su se départir de cette culpabilité, la société pragoise de l'époque le lui aurait rappelé, « dans un pays où l'antisémitisme, au moins sous sa forme latente, était pour ainsi dire traditionnel », comme n'hésite pas à le dire M. Robert (1954 : XII) dans son introduction au *Journal de Kafka*.

Dans ce cadre, ce court texte fait nécessairement allusion à la scène de la révélation à Moïse, dans *Exode* (3, 1-12).

¹ Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian. Il mena le petit bétail au fond du désert et arriva à la montagne d'Élohim, Horeb.

² L'Ange de Iahvé lui apparut dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson, et Moïse regarda : voici que le buisson était embrasé par le feu, mais il n'était pas dévoré !

³ Moïse dit : « Je vais faire un détour et voir ce grand phénomène : pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas. »

⁴ Iahvé vit qu'il avait fait un détour pour voir et Élohim l'appela du milieu du buisson, il dit : « Moïse, Moïse », et celui-ci dit : « Me voici ! »

⁵ Il dit : « N'approche pas d'ici, enlève tes sandales de tes pieds car le lieu sur lequel tu te tiens debout est un sol de sainteté. »

⁶ Puis il dit : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ! » Moïse se voila la face, car il craignait de regarder vers Élohim.

⁷ Iahvé dit : « J'ai bien vu l'humiliation de mon peuple qui est en Égypte et j'ai entendu sa clameur en présence de ses exacteurs, car je connais ses douleurs.

⁸ Je suis donc descendu pour le libérer de la main de l'Égypte et pour le faire monter de ce pays vers un pays beau et large, vers un pays ruisselant de lait et de miel, vers l'endroit où se trouve le Cananéen, le Hittite, l'Amorrhéen, le Perizzien, le Hévéen et le Jébuséen.

⁹ Voici donc que maintenant la clameur des fils d'Israël est arrivée jusqu'à moi et j'ai vu également l'oppression dont les oppriment les Égyptiens.

¹⁰ A présent, va ! Je t'envoie vers Pharaon, fais sortir d'Égypte mon peuple, les fils d'Israël. »

¹¹ Moïse dit à Élohim : « Qui suis-je pour que j'aille vers Pharaon et pour que je fasse sortir d'Égypte les fils d'Israël ? »

¹² Il dit : « Je serai avec toi et voici pour toi le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu feras sortir le peuple d'Égypte, vous servirez l'Élohim sur cette montagne. »

En référence à la Bible, notre texte, nous l'avons dit, n'a plus rien d'absurde, puisque nombre d'éléments peuvent être perçus sous un angle métaphorique, établissant une série de correspondances. Le Directeur est alors à comprendre comme Yahvé, le prisonnier comme Kafka lui-même, (le garde comme sa conscience ?), le buisson comme le lieu de la révélation des Commandements, la nuit menaçant comme l'envers du feu. On aboutit ainsi à une interprétation qui fait de la culpabilité de Kafka l'élément central de la pièce qui se joue. D'une part, la Loi, représentée par la série de Commandements, est si étouffante que l'on ne peut s'en extraire. D'autre part, la nuit qui se profile ne laisse rien augurer de meilleur puisque il est probable que la sortie du buisson s'accompagne d'une perte de repères. Toute l'identité judaïque de Kafka, à la fois rejetée en partie et désirée, est mise en jeu. Les exigences dues à sa confession judaïque semblent trop lourdes à porter. Devoir (par confession) et pouvoir (humainement) s'opposent donc dans cette interprétation.

Ce qui est plus intéressant encore pour notre propos sémantique, comme nous l'avons posé plus haut, c'est que la seule lexie 'ardent' présente dans le titre amène à revisiter l'analyse sémique descriptive. Nous avons vu que celle-ci fourmille de contradictions : au premier chef, le fait d'être immobilisé dans un buisson et le fait que ce buisson se trouve dans un espace vert public. Si l'on admet à présent que les Commandements s'adressent à tous les Juifs, on comprend mieux que le buisson se trouve dans un jardin public. On n'a pas non plus de peine à croire que l'on ne sache ni comment y entrer, ni comment en sortir : la condition judaïque est perçue par Kafka comme un héritage sans issue autre que la culpabilité de s'y trouver impuissant, incapable. Enfin, l'aspect duratif de la situation n'a plus alors rien d'étonnant puisque c'est la problématique d'une vie entière.

La lexie 'ardent', en même temps qu'elle dissout l'absurde, signale une isotopie /religieux/ ; c'est une sorte de mise en garde envers le lecteur que l'on pourrait formuler ainsi : « certes le buisson ne brûle plus mais il s'agit bien du lieu de la révélation mosaïque ». De fait, les lexies indexées par les deux isotopies génériques posées en début d'analyse deviennent partie prenante d'une seule et même isotopie /religieux/. Les sèmes génériques /espace vert/ et /autorité/ glissent vers une interprétation judaïque. Les isotopies spécifiques semblent devoir être conservées mais complètement revues à la lumière du nouveau fond sémantique auquel elles s'appliquent. En effet, comme nous l'avons dit,

l'absence d'accès/, l'absence d'issue/ et le /danger/ sont désormais à rapporter au judaïsme, impliquant l'impossibilité pour Kafka d'être un aussi bon Juif qu'il le voudrait, et par là-même, sa culpabilité.

CONCLUSION

En conclusion, disons qu'ici l'absurde est une *couche de lecture*, une interprétation, plus qu'un thème convaincant. Il est d'ailleurs promis à ne rester qu'une couche de lecture puisqu'une des conditions de base de toute communication est que le locuteur produise une suite d'énoncés sensés. Une lecture plus fine suffit donc à desserrer cet étau sur le texte. Certaines manifestations de l'absurde, à l'inverse, ont toutes les chances d'être plus stables : ainsi, l'absence de .../ que nous avons isolé pourrait vraisemblablement être constitutif de nombreux textes dits absurdes. Car, l'impossibilité, qui voisine de près avec l'idée d'absence est un trait définitoire de l'absurdité.

Comme on le voit, les thèmes sémantiques, ces formes macrosémantiques stabilisées, concentrent une part importante de l'activité interprétative que cette étude a permis de mettre brièvement en relief. Les thèmes emplissent les textes et lui fournissent sa force linéaire mystérieuse et son zèle insolite, son impulsion discrète, pourtant essentielle.

Ouvrages cités

- CHOLLIER, C.. *Littérature et sémantique des textes*. Texto !, 2005, www.revue-texto.net/index.php?id=630.
- DE SAUSSURE, F.. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, 1916.
- DELEUZE, G. & F.GUATTARI. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Minuit, 1996.
- GILLI, Y. *À propos du texte littéraire et de F. Kafka: théories et pratique*. TALC, Presses-Universitaires de Franche-Comté, 1985.
- , *Étude sémiologique du roman de F. Kafka « Amerika » : problèmes de méthodologie*. Thèse d'État, ANRT, 1984.
- HERMSDORF, K.. *Wetbild und roman*. Berlin : Rutten & Loening, 1966.
- MAHMOUDIAN, M.. *Le contexte en sémantique*. Louvain-la-Neuve : Peeters, 1997.
- MONTANDON, A.. « La répétition chez Kafka ». *La répétition linguistique générale*, Association des publications de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Blaise-Pascal, 1994.
- MOSER-VERREY, M.. « Amerika ou le corps du disparu ». *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 5, n° 2. Association canadienne de traductologie, 1992.
- RASTIER, F.. *Sémantique interprétative*. Paris : P.U.F, 1987.
- , *Sens et textualité*. Paris : Hachette, 1989.
- SUDAKA-BÉNAZÉRAF, J.. *Le regard de Franz Kafka, Dessins d'un écrivain*. Paris : Maisonneuve & Larose, 2001.

Les Modalités théoriques

Autour de la question du plurilinguisme littéraire

Isabelle Simoes Marques
Université de Coimbra (Portugal)

Nous nous proposons de problématiser la notion de plurilinguisme littéraire à travers une perspective narratologique et énonciative. Nous considérons l'appréhension du plurilinguisme comme un phénomène liant les langues au roman.

Nous abordons tout d'abord dans notre étude les questions liées à la langue et à l'interlangue, ensuite nous nous penchons sur des notions inhérentes : le dialogisme et la polyphonie. Nous problématisons ensuite la question du plurilinguisme littéraire à travers différentes perspectives (notamment celles de Bakhtine, Todorov, Maingueneau et Gauvin) ainsi que d'autres notions apparentées comme l'hétérolinguisme, la diglossie littéraire et textuelle et finalement l'hétéroglossie contrastive. Ensuite, nous nous questionnons sur les enjeux linguistiques et textuels de la présence de langues étrangères dans les romans francophones, en abordant les questions liées au métissage, à l'hybridisme et à l'altérité. Nous nous penchons en outre sur les dialogues et les discours plurilingues afin de saisir leurs fonctionnalités et de comprendre les questions qu'ils soulèvent.

Chaque écrivain est obligé de faire sa langue, comme chaque violoniste est obligé de faire son « son ». (Proust, 1936 : 92-94)

À travers cette citation de Marcel Proust, nous constatons que la langue – loin d'être offerte à l'écrivain – est un matériau en perpétuelle construction et parfaitement malléable.

1. LANGUE ET INTERLANGUE

Comme l'indique Gauvin (2001) toute langue d'écriture est une construction à l'intérieur de la langue commune. En effet, l'écrivain se

voit confronté à réinventer la langue, à créer sa propre langue d'écriture selon sa relation avec le public ou l'image du ou des destinataire(s) et il existe une « surconscience linguistique » de l'écrivain qui est amené à penser la langue. Écrire devient, de cette façon, un véritable acte de langage car le choix de telle ou telle langue d'écriture est révélateur d'un « procès littéraire » qui dévoile ainsi le statut d'une littérature donnée. La langue littéraire est donc construite à partir de la langue commune et elle y participe foncièrement en contribuant à son statut (Voir Maingueneau, 2004).

Le code linguistique est véritablement le matériau de l'écrivain et Combe (1995) affirme que chaque langue véhicule une « vision du monde » propre à chaque culture, le fait de changer de langue entraîne à voir et à penser le monde de façon différente. Deleuze considère que l'écrivain est toujours un étranger dans la langue où il s'exprime à l'instar de l'affirmation de Derrida (1996 : 15) : « Je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne ». Pour Kristeva (1997), les écrivains sont nécessairement des constructeurs de langues et, comme le souligne Maingueneau, dans tout procédé créatif, l'écrivain est contraint « d'élire la langue qu'investit son œuvre, une langue qui, de toute façon ne peut pas être *sa* langue » (2004 : 139) ; et le linguiste ajoute, à propos des contraintes des codes collectifs (langues et genres) : « Il [l'écrivain] se voit imposer, quand il veut produire de la littérature, une langue et des codes collectifs appropriés à des genres de textes appropriés » (2004 : 140). C'est ce que l'auteur classe « d'interlangue », qui est, selon lui, le dialogue permanent entre différentes langues et usages. Pour l'auteur, l'écrivain s'approprie donc la langue qu'il utilise selon le genre de texte et de thématique.

À travers ce bref aperçu théorique, nous comprenons que l'écrivain peut répartir ses langues selon sa propre économie ; l'altérité linguistique est donc un geste à la fois littéraire et politique. Nous voyons bien que l'écriture est un espace de tension et de rencontre où l'écrivain trouve sa propre langue. Selon Meschonnic (1999 : 117), la littérature est la réalisation maximale de l'oralité, elle l'est chaque fois qu'elle s'accomplit comme une subjectivation maximale du discours. Ceci crée donc du continu entre l'oralité et l'écriture, inséparable du dialogisme inhérent au texte littéraire, tel que Bakhtine a pu le définir à partir de l'hétéroglossie propre au roman moderne, comme nous allons le voir à présent.

2. ENTRE DIALOGISME ET POLYPHONIE

Ces deux notions, apparentées, sont inhérentes et fondamentales pour appréhender la plurivocalité du genre romanesque, plurivocalité que l'on retrouve dans la notion même de plurilinguisme. Selon Prieur (1999), les linguistes ont adopté un point de vue monolingue en négligeant la diversité linguistique et les réalités plurilingues. Le texte littéraire est très rarement uniforme au niveau de la langue et Moura (1999) considère que le monolinguisme, notamment en France, est un mythe puisque l'œuvre intègre nécessairement différentes strates. Pour Bakhtine, l'énoncé n'est jamais « pur » mais, au contraire, hétérogène, composite et il est le produit d'un alliage de voix. En d'autres termes, le propre de l'énoncé n'est pas d'être monologique, c'est-à-dire monolithique et homogène puisqu'il a autant de transformations que de contextes dans lesquels il surgit. Le terme « monologue », dans son acception habituelle (non-bakhtinienne), est tout aussi trompeur que celui de « dialogue » et ne désigne en vérité que la forme ou l'habillage d'un tel discours qui, selon les caractéristiques qu'il revêt (monologue théâtral, monologue intérieur, etc...), est foncièrement hétérogène et dialogique, comme n'importe quel autre énoncé complexe.

Kristeva nous rappelle que les formalistes russes insistaient sur le caractère dialogique de la communication linguistique et considéraient que le monologue, comme « forme embryonnaire » de la langue commune, était postérieur au dialogue. Bakhtine a fait sienne l'idée de la suprématie du dialogisme dans le mot socialisé qu'est l'énoncé. Ainsi, il n'exclut pas l'existence du discours à tendance monologique, c'est-à-dire de discours dont l'ambition est de faire autorité en ignorant la voix d'autrui (ou en la réprimant). Il semble cependant crédibiliser l'idée que le monologisme serait une espèce de masque discursif cachant ou niant un dialogisme préexistant et inhérent à toute parole (Voir Todorov, 1991). Le monologisme serait donc une question de dissimulation ou de répression (consciente ou non). Prétendre être le « dernier mot » revient à nier la nature sociale du « mot », à le figer en s'instituant comme unique propriétaire, ce qui est impossible car le mot circule et se modifie.

3. LE PLURILINGUISME DANS LE ROMAN

3.1. SELON LA PERSPECTIVE BAKHTINIENNE

Parmi les genres littéraires, le degré de polyphonie varie. Le genre poétique est celui qui, comme l'écrit Bakhtine, sans jamais échapper complètement au dialogisme immanent du discours, tend le plus vers le monologisme (1978 : 117). Le genre romanesque, en revanche, se caractérise par son hétérogénéité et son caractère hybride.

Pour expliquer la nature hybride et polyphonique du roman, Bakhtine en retrace les origines. Selon lui, le roman serait tributaire de « trois racines principales : l'épopée, la rhétorique, le carnaval » (1970, 154). Sans revenir en détail sur ces trois racines, nous pouvons tout de même rappeler que, pour cet auteur, le récit épique est fortement monologique, car c'est un genre canonique « complètement achevé et même figé, presque sclérosé ». L'épopée est donc un genre noble qui idéalise un passé lointain et qui a recours à un style « officiel », figé par « la légende nationale » qui en est la source d'inspiration et maintient une uniformité langagière monologique. En ce qui concerne le roman, Bakhtine le qualifie de genre inachevé, de « genre en devenir » et dont les trois particularités fondamentales sont les suivantes :

1° Son style tridimensionnel, relaté à la conscience plurilingue qui se réalise en lui. 2° La transformation radicale des coordonnées temporelles des représentations littéraires dans le roman. 3° Une nouvelle zone de structuration des représentations littéraires dans le roman : une zone de contact maximum avec le présent (la contemporanéité) dans son aspect inachevé. (1978 : 448)

Bakhtine s'attache à montrer que « ces trois particularités sont organiquement liées » en suggérant notamment que le plurilinguisme va de pair avec un pluristylisme, dans un contexte de représentation littéraire non-distanciée de la personnalité humaine. Plurilinguisme et pluristylisme confèrent au roman sa nature hybride, laquelle, selon Bakhtine, serait redevable aux genres dits « carnavalesques ».

Dessingué (2006) note que le polylinguisme sert à dissimuler l'intention de l'auteur derrière l'utilisation par le personnage de divers registres de langage (celui de la prière, du chant, du dialogue quotidien, de la paperasserie administrative, etc.).

Le plurilinguisme, quant à lui, est proche du polylinguisme, mais il concerne plus particulièrement la manière personnelle qu'a le personnage de s'exprimer, c'est pour cette raison que Bakhtine le fait souvent suivre de l'adjectif « social ». Le langage dans ce cas est une manifestation d'une position sociale et non pas d'un contexte particulier, d'où la distance qui peut intervenir entre le langage de l'auteur et celui

de ses personnages (1978 : 119). Le principe dialogique voit son accomplissement dans le roman plus apte, selon l'auteur, à rendre compte des forces décentralisantes du langage.

Le plurilinguisme bakhtinien est donc complexe et concerne aussi bien l'hétéroglossie ou diversité des langues, l'hétérophonie ou diversité des voix et l'hétérologie ou diversité des registres sociaux et des niveaux de langue, comme l'affirme Todorov :

Pour désigner cette diversité irréductible des styles discursifs, Bakhtine introduit un néologisme, *raznorechie*, que je traduis (littéralement à l'aide d'une racine grecque) par hétérologie, terme qui vient s'insérer entre deux autres néologismes parallèles, *raznojazychie*, hétéroglossie ou diversité des langues, et *raznogolosie*, hétérophonie ou diversité des voix (individuelles). (1981 : 89)

Bakhtine (1978) précise que le roman pris comme un tout est un « phénomène pluristylistique, plurilingual, plurivocal », que le style du roman est un « assemblage de styles » et que le langage du roman est un système de « langues ». L'auteur souligne que le plurilinguisme fait son entrée dans le roman à travers des unités compositionnelles de base qui sont notamment les discours des narrateurs fictifs, les paroles des personnages et les genres intercalaires.

3.2. PLURILINGUISME INTERNE ET EXTERNE

La distinction entre plurilinguisme interne et externe, élaborée notamment par Maingueneau, oppose les différentes « langues » qui peuvent être présentes dans les œuvres romanesques.

Cette gestion de l'interlangue, on peut l'envisager sous sa face de *plurilinguisme externe*, c'est-à-dire dans sa relation des œuvres aux « autres » langues, ou sous sa face de *plurilinguisme interne*, dans leur relation à la diversité d'une même langue. Distinction qui au demeurant, n'a qu'une validité limitée, dès lors qu'en dernière instance ce sont les œuvres qui décident où passe la frontière entre l'intérieur et l'extérieur de « leur » langue. (2004 : 140-141)

Le plurilinguisme interne concerne donc la diversité interne d'une même langue. L'auteur précise que cette variété peut être soit d'ordre dialectal, soit rapportée à des zones de communication (médicale, juridique...), soit rapportée à des niveaux de langue. Il fait référence à l'œuvre exemplaire de Rabelais qui est – pour reprendre les termes de Bakhtine – un lieu de confrontation des « parlures » d'une langue.

Le plurilinguisme externe, concerne, quant à lui, la présence d'une ou plusieurs langues étrangères dans une œuvre. L'écrivain, comme

nous l'avons vu précédemment, peut répartir les différentes langues dans son œuvre selon sa propre économie et leur présence peuvent signifier une intentionnalité littéraire et/ou politique. Un grand nombre d'écrivains francophones ont eu recours aux langues étrangères dans leurs œuvres et celles-ci ont participé, non seulement d'un bilinguisme littéraire, mais aussi d'une altérité linguistique, délimitant ainsi la frontière ténue entre l'intérieur et l'extérieur.

Dans notre propos, nous avons recours à la notion de plurilinguisme pour désigner, dans notre cas précis, le plurilinguisme externe. Nous considérons le terme de plurilinguisme dans son acception la plus large et dans sa dimension interlinguale et intervocale.

Cependant, d'autres auteurs ont développé des notions apparentées que nous allons présenter brièvement dans ce qui suit.

3.3. AUTRES NOTIONS

La complexité des phénomènes de contact des langues à l'écrit, et en particulier dans l'œuvre littéraire, se reflète dans la multiplicité des concepts forgés pour les décrire. Sans se superposer complètement, certains concepts se recoupent et/ou se complètent et les nuances sont parfois ténues.

3.3.1. L'HÉTÉROLINGUISME

Rainier Grutman a développé la notion d'*hétérolinguisme*, qu'il définit de la façon suivante :

La présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale. (1997 : 37)

Cette notion représente, de façon générale, la textualisation du contact des langues, partant des cultures et des visions du monde. En proposant ce terme inédit et hybride, l'auteur insiste sur l'optique nouvelle à partir de laquelle il veut explorer une problématique, depuis longtemps étudiée, qui concerne le bilinguisme littéraire et la représentation mimétique des langages. Comme l'indique Simon (1998), l'auteur a ainsi ouvert le champ aux problématiques culturelles et montre comment l'utilisation d'une diversité de langues dans le texte littéraire est révélatrice d'enjeux majeurs.

3.3.2. LA DIGLOSSIE LITTÉRAIRE ET TEXTUELLE

Un autre concept, qui concerne plus particulièrement les écrivains en situation de bilinguisme social, est celui de la diglossie où les écrivains peuvent hiérarchiser les langues dans leurs œuvres littéraires. Cette mise en texte peut prendre deux formes. La première, appelée « diglossie littéraire », notion développée par Mackey (1976), correspond à la « répartition fonctionnelle des langues écrites ». La seconde forme de textualisation de la diglossie est appelée « diglossie textuelle », comme nous la présente Grutman :

Elle se manifeste à l'intérieur d'un texte en français, qui devient une sorte de palimpseste portant les traces d'une écriture première, dans la langue de l'auteur : calques créant un effet de polyphonie, intercalation de genres oraux, travail sur le signifiant sont quelques-unes des formes que prend l'inscription littéraire de la (ou des) langue(s) dominée(s). (2005 : 61)

Ces deux notions montrent bien les stratégies adoptées par les écrivains pour faire apparaître, au sein même de leur écriture, les tensions produites par la situation sociolinguistique dans laquelle s'inscrit leur création. Les écrivains prennent la diglossie comme support pour la construction d'une esthétique d'écriture. Ainsi, Grutman souligne justement que la diglossie littéraire « est devenue une dynamique d'écriture visant à dédramatiser les conflits linguistiques ».

3.3.3. L'HÉTÉROGLOSSIE CONTRASTIVE

La notion d'hétéroglossie contrastive, développée par Ludwig et Poulet, deux auteurs liés à la créolité, suggère que l'œuvre romanesque bilingue est proche du processus linguistique de l'alternance de langues (« code-switching ») :

Le code-switching littéraire peut être défini comme hétéroglossie contrastive : la fonction du code-switching littéraire est normalement celle d'introduire un contraste qui fait ressortir un personnage, une réaction particulière, un certain cadre situationnel, susceptible de créer un ancrage référentiel authentique par rapport au texte global. Du fait de la fonction contrastive, cette forme de non-homogénéité du texte littéraire laisse intacts les systèmes linguistiques ou registres en question, ce qui est propre du *code-switching*. (2002 : 176)

Cette approche fait surgir une préoccupation portant à la fois sur la perception des œuvres et sur les prises en compte que la configuration complexe des œuvres et des espaces étudiés exige. Elle souligne en outre le lien entre littérature et linguistique, ce qui nous semble fondamental.

Comme nous le voyons, la notion de plurilinguisme est vaste et comprend des acceptions et des précisions distinctes qui ont été apportées par différents auteurs.

Notre propos vise à problématiser les notions les plus établies pour rendre compte de la textualisation du contact des langues dans les œuvres littéraires et, plus précisément, romanesques. Nous avons vu ainsi que la notion de « plurilinguisme littéraire » peut recouper différentes réalités selon les perspectives.

4. L'ÉCRITURE « AUTRE »

Les auteurs qui vivent entre différentes cultures développent nécessairement une sensibilité particulière concernant l'Autre et produisent une littérature profondément liée au brassage des cultures. Le métissage concerne, en effet, les différentes représentations de l'interaction avec l'Autre (l'Étranger, l'Indigène, l'Immigré, l'Exilé) et le mélange culturel est ainsi compris dans ses dimensions idéologiques, métaphoriques et pragmatiques. Notons que Bhabha a considérablement élargi la problématique du métissage et a permis aux études postcoloniales de rejoindre les préoccupations du postmodernisme, c'est-à-dire les questions identitaires, les appartenances plurielles, les diasporas, les nationalismes et les déplacements transnationaux.

Kristeva rapproche le sentiment d'étrangeté du migrant à celui de l'écrivain, car, pour elle, l'écrivain vit un « exil intérieur » et doit s'approprier sa langue d'écriture. Huston précise que le phénomène de l'expatriation donne une conscience exacerbée du langage qui est propice à l'écriture.

Il est certain que le XX^e siècle correspond à une « extraterritorialité » de l'écrivain, où la littérature contemporaine est signée par un exil réel ou psychique (Voir Steiner, 2003), ce qui permet à Ricoeur de rapprocher la langue maternelle de la langue étrangère :

L'ambition de déprovincialiser la langue maternelle, invitée à se penser comme une langue parmi d'autres et, à la limite, à se percevoir elle-même comme étrangère. (2004 : 17)

L'écriture pour les écrivains permet à la fois de prendre conscience que leur langue maternelle n'est pas unique, mais aussi qu'elle fait partie d'une multitude de langues. Ceci participe de la conscience de l'universalité du langage, mais aussi de la littérature. L'écriture permet ainsi de donner un visage à l'Autre et à ce qui est différent. L'idée de la

différence – opposée à celle d'unité – est comprise dans le plurilinguisme et elle est sans doute l'une des traces énonciatives les plus importantes.

Nous pouvons donc nous demander comment l'hybride est représenté dans la littérature et comment elle devient elle-même un facteur de mélange, voire même un véritable support métissé (Voir Turgeon, 2002). Nous nous intéressons ici à la spécificité du métissage littéraire à l'intérieur du métissage culturel. Le mélange des cultures se produit ainsi à travers une confrontation linguistique qui affecte la langue française : les auteurs peuvent intégrer dans leur texte des éléments linguistiques hétérogènes, comme c'est le cas notamment d'auteurs liés à la littérature beure comme Begag, Smail ou Charef.

La notion de métissage, qui regroupe différents domaines et réalités, tant sur le plan de la culture que celui de la linguistique, rejoint le concept d'hybridisme, développé notamment par Bakhtine. L'auteur a recours à cette notion pour désigner l'un des concepts clés de sa théorie sur le langage romanesque. L'auteur ne conçoit pas la littérature comme un système unitaire et homogène. L'hétéroglossie, ou la coexistence, dans une société donnée et à un moment donné, d'une multiplicité de dialectes sociaux et professionnels, de styles et de genres littéraires, de rhétoriques, constitue la réalité et la vie du langage. Les autorités politiques et/ou culturelles tentent d'imposer une langue commune uniforme sans jamais y parvenir. Le roman est par excellence le lieu d'une polyphonie qui explore l'hétéroglossie ambiante. En effet, tout roman crée un dialogue entre différents dialectes, en les intégrant selon une conception artistique. L'énoncé hybride est donc un processus d'articulation de différents discours par lesquels le romancier peut créer la polyphonie au sein du texte, apparemment unitaire de son roman. L'énoncé hybride selon Bakhtine est donc lié à une théorie générale du roman qui relève, non seulement de la stylistique, mais aussi de l'analyse du discours (question des voix et des points de vue). L'utilisation très répandue de la terminologie de l'auteur correspond au dépassement du formalisme et à une différenciation entre l'étude linguistique des textes et l'analyse translinguistique qui peut comprendre le texte dans la dimension sociale qui lui est inhérente. L'hybridisme, comme nous l'entendons, ne correspond pas seulement à la notion de mélange de genres, mais aussi à cet échange intertextuel et interdiscursif intentionnel à l'intérieur d'un roman qui fait que toute œuvre est polyphonique et dialogique. Ces notions sont fortement liées à celle du plurilinguisme, étant donné qu'il permet la plurivocalité. Les principaux

enjeux de la littérature contemporaine sont sans doute liés à la problématique de l'énonciation et nous considérons que le plurilinguisme est une forme moderne et particulière de polyphonie. Les romans constituent des œuvres polyphoniques où plusieurs voix narratives sont alternées. Ce mélange polyphonique des styles et des formes naît du plurilinguisme.

5. TEXTUALISATION DU PLURILINGUISME LITTÉRAIRE

Le plurilinguisme littéraire, ou plus précisément l'énonciation en langue étrangère, correspond à un mot, une locution ou un passage entier qui appartiennent à une autre langue et qui sont introduits dans le roman. La langue étrangère est un élément textuel parmi d'autres pour signifier le rapport que nous établissons entre identité et altérité dans les domaines de l'aliénation qui concerne notamment l'exil. La langue étrangère peut donc faire partie d'un stratagème, d'une façon de se singulariser ou de se démarquer culturellement ou peut servir à créer des effets littéraires poétiques, soit de dépaysement, soit de désémantisation. Si ces expressions ne sont pas traduites, c'est que les auteurs visent un effet d'énonciation ou que la mention s'impose lorsque, par exemple, il n'y a pas d'équivalent du terme étranger.

Les romans peuvent, ainsi, révéler leur nature complexe plurivoque par l'alternance plus ou moins régulière de séquences narratives ou descriptives et dialoguées. Nous savons que les romans sont des systèmes littéraires avec des options stylistiques pour équilibrer les séquences et présenter différents points de vue. Ceci est particulièrement vrai dans la diégèse. En effet, il est important de souligner la particularité de la langue romanesque par rapport à l'oral et l'encadrement de la langue étrangère, c'est-à-dire le signalement qui accompagne son emploi, qui peut aller de l'encadrement zéro (sans aucune distinction dans le texte) à l'italique, aux guillemets, aux notes de bas de page et au glossaire, permettant ainsi aux écrivains de projeter l'Autre en eux.

De fait, le travail d'adaptation de la (des) langue(s) étrangère(s) passe par des transformations plus ou moins sensibles : simple adaptation ou système paratextuel d'explications et de notes. Mimésis et diégésis sont de cette façon privilégiées par les auteurs qui peuvent intégrer, non seulement emprunts et expressions étrangères, mais aussi citations d'œuvres littéraires étrangères. Le mélange des langues, des

discours et des textes provoque un effet d'étrangeté à travers la polyphonie des voix. Cette fusion contribue ainsi à l'hétérogénéité énonciative des romans. De cette façon, le mot étranger peut servir d'ouverture à une autre culture, à un autre pays et représente une fenêtre sur le monde. Nous pouvons affirmer que les emprunts permettent également d'imprimer des tonalités étrangères aux textes.

5.1. PLURILINGUISME ET DIALOGUES

Il est intéressant de comprendre ce que les dialogues peuvent apporter aux romans. En effet, ce n'est pas la même chose de faire parler un personnage romanesque dans une langue étrangère ou dans la langue nationale, comme l'indique François Rosset :

Les personnages de roman n'étant pas des personnes, leur questionnement porte moins sur eux-mêmes que sur l'univers romanesque qui les abrite. Quand un personnage s'interroge, c'est le roman en tant qu'espace de la représentation qui est désigné. C'est pourquoi le thème de la langue étrangère se réfère moins à lui-même qu'à la construction de la trame, au statut du réel et à celui de la langue en soi, au sens de la fable et aux enjeux les plus graves de l'édification de la fiction. (1992 : 69)

Nous sommes de l'avis que les discours directs bilingues participent du réalisme formel des romans et permettent d'isoler et de mettre à distance les personnages des narrateurs. Les changements de langue s'opèrent le plus souvent lorsqu'il y a changement de locuteur au cours du dialogue. Le discours direct est le type de discours que Genette considère comme étant le plus mimétique. En effet, ce discours est celui qui a le moins de distance, car le narrateur cède (de façon feinte) la parole aux personnages et il est la forme fondamentale du roman. Il donne l'illusion de l'objectivité et permet de relayer l'information en toute neutralité. C'est apparemment la forme la plus littérale de la reproduction de la parole d'autrui. C'est aussi l'inclusion d'une énonciation (discours citant) dans une autre énonciation (discours cité). Les deux discours (citant et cité) restent autonomes. Chacun des deux systèmes conserve ses embrayeurs (ou déictiques), ses modalités, ses marques temporelles et personnelles.

Le discours direct est ainsi marqué par son hétérogénéité et son mimétisme. Il dissocie très nettement le discours cité et le discours citant et chacun de ces énoncés renvoie à une situation d'énonciation particulière. Le discours direct n'est pas la reproduction exacte du discours cité. C'est le sujet de l'énonciation, le locuteur premier, qui

traduit ces paroles et qui peut les interpréter. Les paroles du discours cité peuvent donc entrer dans la stratégie des personnages. La prise de distance entre discours cité et discours citant est une mise en scène, une présentation qui peut induire une subjectivité difficilement repérable. Ce type de dialogue permet en outre aux narrateurs de se mettre à distance des dires des différents personnages et ainsi de s'en désolidariser.

Hamon (1977) définit le personnage comme une construction mentale que le lecteur opère à partir d'un ensemble de signifiants dispersés dans le texte. L'auteur souligne que le personnage résulte de la combinaison de trois choses : des informations exprimées dans le texte, des déductions opérées à partir de données romanesques, et finalement d'un jugement de valeur que le texte invite à émettre. C'est ainsi que le personnage devient une illusion ontologique où il cesse d'être une catégorie vide et où le roman va peu à peu lui prêter des attributs et lui donner corps. Le personnage est ainsi construit par un ensemble de marques qui peuvent être directes ou indirectes et qui vont définir son identité et sa personnalité. Le statut du personnage dans l'économie du roman est défini selon trois critères : la nature des informations, le rôle du personnage dans la gestion de l'information narrative et la position du personnage dans le système des personnages.

Le personnage est donc bien une catégorie fondamentale de la narration et il est celui autour duquel la narration tourne et par lequel l'économie du roman est gérée. Pour Hamon (1983), le personnage est une unité diffuse en signification, construite de façon progressive par la narration. Le personnage est donc le support des redondances et des transformations sémantiques de la narration, il est constitué par la somme des informations offertes sur ce qu'il est et sur ce qu'il fait.

De cette façon s'ébauche la pluri-discursivité qui tend à faire de la narration un cadre de convergence et de polémique de différents discours, sans néanmoins que le narrateur ait besoin de résoudre les tensions que les personnages peuvent mettre en scène. C'est dans cette voie que la narration s'inscrit dans l'Histoire offrant ainsi la possibilité, comme l'indique Ricœur (1983), de fusion de deux horizons : celui du texte et celui du lecteur et donc de l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur.

5.2. PLURILINGUISME ET DISCOURS

Le discours bilingue, présent dans le plurilinguisme littéraire, constitue un terrain idéal pour questionner les approches de l'identité et du contexte dans l'analyse des pratiques langagières – puisque l'une des fonctions classiquement attribuée au bilinguisme est de le rattacher à une appartenance à un groupe ou à une culture. Cette affirmation apparemment évidente est en fait susceptible d'interprétations très diverses, selon que l'on adopte différentes visions de l'identité. Nous sommes de l'avis que l'identité comprend une certaine variabilité et mobilité. Nous ne nous situons donc pas au niveau de la structuration de l'interaction – en tant que lieu – où l'identité est élaborée de façon pertinente par rapport aux contingences et aux finalités locales de la parole et de l'action en train de se faire (voir Mondada, 2007). Les locuteurs proclament, revendiquent ou changent leur identité, en s'associant ou en se distanciant de groupes de référence, identifiés à travers des matériaux linguistiques particuliers à travers des choix linguistiques (choix du lexique, de la grammaire, de la prononciation...), comme l'affirment Le Page et Tabouret-Keller :

Linguistic behaviour as a set of acts of identity in which people reveal both their personal identity and their search for social roles. (1985 : 14)

Ceci invite à observer les orientations des autres participants vers ces réseaux de pertinences, ainsi que leur acceptation ou refus, affiliation ou désaffiliation, alignement ou désalignement par rapport aux positionnements convenus dans des tours de parole auxquels les locuteurs offrent des réponses et des enchaînements. C'est ce que Day (1994) qualifie de processus d'ethnification (« ascribing identity predicates ») accomplis dans les énoncés et où l'interlocuteur peut résister ou diverger. De même, en réparant l'usage d'une forme linguistique ou le recours à une langue plutôt qu'une autre, un locuteur peut évaluer la compétence ou non de son partenaire et ainsi réadapter la langue qui sera utilisée dans l'échange verbal (Voir Cashman, 2005 ; Mondada, 2000). C'est ainsi que les recherches sur le parler bilingue contribuent à repenser l'articulation entre langage et identité, indissociables à nos yeux.

En outre, l'analyse du discours des personnages migrants ou étrangers met en lumière le mode de création des écrivains cherchant à recréer leur adaptation linguistique et culturelle à leur société d'accueil. Ces discours directs sont, dans notre opinion, une mise en dialogue du

métissage linguistique et culturel de ces personnages, recréant leur expérience de désappropriation et du renoncement, à travers leur migration. En effet, l'expérience de la perte (du pays et de la langue) permet à ces auteurs de faire ressentir ces personnages comme vivant à la marge, non seulement de la société, mais aussi de la langue et d'exprimer de cette façon la tension qui existe entre eux-mêmes et l'Autre. Nous pouvons rapprocher cette expérience de la perte avec celle, apparemment contradictoire, du multiple. Si nous considérons la définition de Deleuze concernant le multiple, nous pouvons la mettre en relation avec le plurilinguisme :

Le multiple ce n'est pas ce qui est fait de beaucoup de parties, c'est ce que l'on plie de différentes manières. (1988 : 5)

Ce que l'auteur affirme, c'est que le multiple peut être réalisé de différentes façons. Il est vrai que, en ce qui concerne le plurilinguisme, il ne s'agit pas, comme on pourrait le penser, d'une parole « en trop » mais bien de différentes options offertes aux personnages pour s'exprimer (que ce soit les emprunts, l'alternance ou le mélange de langues). C'est ce que les auteurs des romans francophones qui mettent en scène des personnages étrangers savent capter et recréer, donnant voix à un discours métissé, souvent socialement dévalorisé.

Pour conclure, les frontières entre langue, littérature et sociolinguistique sont fines. En effet, il est difficile d'associer directement la langue à l'identité, car ces concepts sont assez ambigus et complexes. Nous pouvons ainsi nous questionner sur le statut de ce parler bilingue dans la langue et la littérature francophones.

Nous pouvons nous interroger sur l'intentionnalité de ces écrivains qui incorporent discours bilingue, emprunts et interférences dans leur roman et nous savons qu'il existe une échelle du plurilinguisme. En effet, il peut y avoir la reproduction d'une situation sociale, l'effet de couleur locale (ou, si l'on veut, il existe une certaine folklorisation connotative), le sens dénotatif qui peut ne pas être perçu et finalement il peut y avoir un usage proche de la désémantisation de la langue française avec des effets littéraires particuliers, ce qui participe d'une recherche de l'expressivité des langues étrangères.

Chaque locuteur est nécessairement renvoyé par sa pratique linguistique à une origine à la fois géographique, sociale et ethnique. Ainsi, le plurilinguisme littéraire nous permet de nous interroger sur la vision que les auteurs ont du monde et sur le regard qu'ils portent sur leurs personnages et par voie de conséquence sur eux-mêmes.

Ouvrages cités

- AUERBACH, Eric. *Mimésis*. Paris : Gallimard, 1968
- BAKHTINE, Mikhaïl. *La poétique de Dostoïevski*. Paris : Éditions du Seuil, 1970.
- . *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978.
- BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture, une théorie postcoloniale*. Paris : Payot, 2007 [1^{ère} éd. en anglais 1994].
- CASHMAN, Holly. « Identities at play : language preference and group membership in bilingual talk in interaction ». *Journal of Pragmatics*, vol. 37, n° 3, 2005. 301-315.
- COMBE, Dominique. *Poétiques francophones*. Paris : Hachette, 1995.
- DAY, Dennis. « Tang's dilemma and other problems : Ethnification processes at some multicultural workplaces ». *Pragmatics*, vol. 4, n° 3, 1994. 315-336.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli, Leibniz et le Baroque*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Galilée, 1996.
- DESSINGUÉ, Alexandre, « Polyphonisme, de Bakhtine à Ricœur ». www.fabula.org/atelier.php?Polyphonisme%2C_de_Bakhtine_%26agrave%3B_Ricoeur, 3 février 2006
- DOEHLER, Simona. *La notion de contact de langues en didactique*. Paris : ENS, Éditions-Didier Érudition, 2000.
- GAUVIN, Lise. *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Montréal : Les Presses Universitaires de Montréal, 1999.
- . « L'imaginaire des langues : du carnavalesque au baroque ». *Littérature*, n° 121, 2001. 101-116.
- GRUTMAN, Rainier. *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*. Montréal : Fides/Céтуq, 1997.
- . « Diglossie littéraire », dans Michel BENAMINIO et Lise GAUVIN, *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*. Limoges : Presses Universitaires de Limoges (PULIM), 2005. [s.p.].
- HAMON, Philippe. « Pour un statut sémiologique du personnage ». *Poétique du récit*. Paris : Éditions du Seuil, 1977. 115-180.

- . *Le Personnel du roman. Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Émile Zola*. Genève : Droz, 1983.
- KRISTEVA, Julia. « L'autre langue ou traduire le sensible ». *Textuel*, n° 32, 1997. 157-170.
- LUDWIG, Ralph, POULLET, Hector. « Langues en contact et hétéroglossie littéraire : l'écriture de la créolité », dans Robert DION, *Écrire en langue étrangère, interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*. Québec : Éditions Nota Bene, 2002. 155-183.
- MACKEY, William. « Langue, dialecte et diglossie littéraire », dans Henri CIORAN et Alain RICARD, *Diglossie et littérature*. Talence : Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1976. 19-50.
- MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*. Paris : Éditions Verdier, 1999.
- LE PAGE, Robert, TABOURET-KELLER, Andrée. *Acts of Identity : Creole-based approaches to language and ethnicity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Le discours littéraire, Paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin, 2004.
- MONDADA, Lorenza. « La compétence de catégorisation : procédés situés de catégorisation des ressources linguistiques », dans Pierre MARTINEZ et Simona PEKAREK DOEHLER, *La notion de contact de langues en didactique*. Paris : ENS, Éditions-Didier Érudition, 2000. 81-102.
- . « Le code-switching comme ressource pour l'organisation de la parole-en-interaction ». *Journal of language contact – THEMA*, n° 1, 2007. 168-197.
- MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF, 1999.
- PRIEUR, Jean-Marie. *Traverses*, 0, Montpellier : Université Paul Valéry, 1999.
- PROUST, Marcel. « Lettre à Mme Strauss, 6 novembre 1908 ». *Correspondance générale*. Paris : Plon, Tome VI, 1936. 92-94.
- RICŒUR, Paul. *Temps et récit*. Paris : Éditions du Seuil, Tome I, 1983.
- RICŒUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris : Bayard, 2004.
- ROSSET, François. « L'apprentissage des langues dans le roman français ». *Poétique*, n° 89, 1992. 59-70.

- SIMON, Sherry. « Des langues qui résonnent ». *Voix et Images*, vol. 23, n° 3, 1998. 590-592.
- STEINER, Georges. *Extraterritorialité, Essai sur la littérature et la révolution du langage*. Paris : Hachette Littératures, 2003.
- TODOROV, Tzvetan. *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, suivi de *Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.
- TURGEON, Laurent. *Regards croisés sur le métissage*. Québec : CELAT - Université de Laval, 2002.

La textualisation des langues et la résistance chez Félix Couchoro

Laté Lawson-Hellu
University of Western Ontario

INTRODUCTION

La présente réflexion s'inscrit dans le cadre d'un projet de recherche⁴² qui vise à étudier les valeurs d'usage esthétiques et discursives, identitaires, si l'on veut, de l'hétérogénéité linguistique dans l'œuvre littéraire de l'écrivain Félix Couchoro, un des tout premiers écrivains du champ littéraire francophone en Afrique au sud du Sahara. Félix Couchoro (1900-1968), écrivain de nationalité togolaise et d'origine dahoméenne, actuel Bénin, est en effet un écrivain important mais très peu connu du champ littéraire africain d'expression française ou francophone. Si son œuvre littéraire compte une vingtaine de romans, des essais politiques, des nouvelles et des scénarios de films⁴³, tous produits entre les années 1920 et les années 1960, son premier roman, *L'Esclave*, publié dès 1929, paraît juste après ceux d'Amadou Mapaté Diagne, en 1920, *Les trois volontés de Malic*, et de Bakary Diallo, *Force Bonté*, en 1926, lesquels sont considérés comme les premiers textes du champ littéraire francophone africain. Contrairement à ces précurseurs, toutefois, et à leurs successeurs immédiats, Félix Couchoro aura été le seul à poursuivre sa carrière littéraire jusqu'au-delà des indépendances africaines. Contrairement, également, à la plupart des écrivains de la génération coloniale à laquelle il peut être associé, sa production littéraire se sera systématiquement maintenue en marge des grands courants esthétiques et discursifs de la littérature africaine

⁴² L'étude s'inscrit notamment dans le projet de recherche financé par le C.R.S.H. « Langue(s) et écriture chez Félix Couchoro (1900-1968) », à l'Université Western Ontario.

⁴³ Voir à cet effet l'édition en trois volumes des *Œuvres complètes* de l'écrivain (Couchoro, 2005, 2006a et 2006b).

contemporaine. Or, étudier la problématique de la langue – ou des langues – dans l'œuvre romanesque de l'auteur, revient à percevoir cette problématique comme une partie intégrante de la « résistance » anti-colonialiste de l'écrivain dans son œuvre. La présentation du parcours personnel de l'écrivain, des modalités d'inscription de cette résistance dans son œuvre, la présentation des paradigmes retenus pour l'étude ici, de même que l'analyse de la textualisation des langues dans l'un des romans de l'écrivain, permettront de situer dans la perspective de la résistance anti-colonialiste de l'écrivain, la question de la langue dans son œuvre.

1. LE PARCOURS RÉSISTANT DE L'ÉCRIVAIN

Dans l'un de ses essais politiques, *Les Dix plaies d'Afrique* (Couchoro, 2006)⁴⁴, Félix Couchoro revient en effet sur la question de l'alphabétisation des masses populaires dans la nouvelle réalité de l'État africain issu du processus de décolonisation, et insiste sur la nécessité de cette alphabétisation dans les langues locales, devant l'inadéquation des programmes d'éducation nationaux maintenus dans l'ancienne langue coloniale. Nous le citons :

Supposons que le taux d'analphabètes qui afflige les peuples d'Afrique puisse être réduit à 50%, que sur dix personnes, cinq sachent lire et écrire en une langue locale, la plus répandue sur le territoire national. Cela arriverait-il dans 20 ans d'ici ?⁴⁵ Dieu seul le sait. Faisons un saut dans cet heureux avenir, au cours duquel un électeur pourrait lire sur son journal, en la langue locale, la déclaration d'action politique, la profession de foi des candidats à la députation ; le paysan de la brousse africaine pourrait lire les affiches de propagande en sa langue, sur le placard de la place du village. (*DPA-OCII*, 101)

Une telle posture, qui peut se passer de commentaires, n'est pas à dissocier de ce qu'il inscrivait déjà dans la préface de son premier roman, *L'Esclave* (Couchoro, 2005)⁴⁶, où il s'agissait, pour lui, de rappeler durant cette période coloniale de publication du roman, la pertinence et la validité des langues locales, alors appelées langues indigènes, face aux conditions particulières du discours colonial :

⁴⁴ Les citations de cet ouvrage seront désormais suivies, entre parenthèses, d'un renvoi aux pages précédé du sigle *DPA-OCII*.

⁴⁵ La rédaction de l'essai date de 1966.

⁴⁶ Les citations de cet ouvrage seront désormais suivies, entre parenthèses, d'un renvoi aux pages précédé du sigle *ESC-OCI*.

Nous avons essayé de rendre dans la langue étrangère cultivée, les paroles et les idées de notre héros. Que le lecteur ne s'étonne pas outre mesure !

Dans nos pays, nous avons notre éducation, des formes courtoises de langue, une culture d'esprit, un code de convenances, des usages, des cérémonies où l'emphase ne le cède en rien au désir d'être poli et de plaire. Dans nos idiomes, nous avons le langage terre à terre, le style de bonne compagnie et le ton sublime. Notre cœur est capable de sentiments nobles ; notre esprit s'irradie en pensées élevées. (*ESC-OCI*, 23)

Tout cela pour indiquer la position anticolonialiste de l'écrivain telle qu'elle se retrouve effectivement dans son parcours personnel et ne correspond naturellement pas aux conclusions de la critique sur son écriture. Concernant Félix Couchoro, Guy Ossito Midiohouan rappellera en effet dans *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française* (1986), le militantisme de l'écrivain au sein des mouvements nationalistes pré-indépendances du Togo, lequel militantisme lui vaudra la persécution de l'administration coloniale française et l'exil politique :

Il est vrai que dans les années 50, Couchoro prit part au mouvement de décolonisation en luttant aux côtés des nationalistes du Comité de l'Unité Togolaise (C.U.T.), parti de Sylvanus Olympio ; qu'il fit partie de l'équipe de rédaction des journaux nationalistes et qu'il dut, pour fuir la répression, se retirer au Ghana de 1952 à 1959 avant de devenir rédacteur au Service de l'Information à Lomé (Togo). (1986 : 71)

2. LA POSTURE RÉSISTANTE DE SON ŒUVRE LITTÉRAIRE

Sur le terrain, et sur le plan local, l'écrivain aura poursuivi une double carrière littéraire et journalistique en faisant paraître ses romans et en animant ou en dirigeant des journaux qui visaient, en gros, la défense et illustration d'une spécificité nationale, au Dahomey d'abord, puis au Togo, face à la situation coloniale et à ses discours. Dans l'histoire du roman-feuilleton, rappelle Marc Angenot, le genre a pris sa forme plus connue aujourd'hui dans la première moitié du XIX^e siècle, et a servi, généralement, d'appui aux options politiques ou idéologiques défendues dans les journaux ou médias qui l'intègrent.

Le roman feuilleton est né dans *la Presse* d'Émile de Girardin et concurrentement dans *Le Siècle* de Dutacq en 1836. [...] En 1889, cette « invention déplorable » comme la qualifiaient les moralistes de la Monarchie de Juillet, a conquis toute la presse. [...]

Le choix du feuilleton-roman est également déterminé par l'orientation politique. (1989 : 550-552)

Dans le cas de Félix Couchoro, il ne s'est pas agi de souscrire aux options idéologiques proprement dites du quotidien national togolais, *Togo-Presse*, qui insère ses œuvres dans la liste de ses « romans-feuilletons » après les indépendances, mais de répondre au vœu initial de la presse de proposer au public togolais des œuvres participant à la construction de l'identité nationale.⁴⁷

Pour Alain Ricard, en effet, la pratique du feuilleton chez Félix Couchoro vise à l'authentification de l'écriture, c'est-à-dire à l'affirmation de son ancrage socio-culturel, son indication d'une orientation, ne serait-ce qu'à partir des feuilletons, vers le peuple guinéen du Togo :

Il [Félix Couchoro] se retrouve donc seul écrivain édité au Togo, et surtout, ayant un public local. Ce public le ramène au sein de la communauté linguistique, et il se prête à ce retour par le mouvement d'authentification. Sur le « marché du sens » [...] l'écriture n'est pas le moyen d'acquérir du prestige comme naguère ; elle est aujourd'hui le moyen de délivrer un message. Mais ce message ne sera reçu que s'il offre des garanties d'authenticité [...], que s'il émane d'une autorité acceptée dans la communauté linguistique, et aujourd'hui politique, le Sud-Togo. [...] Il s'agit d'une reconquête lente, parfois maladroite, mais à notre sens systématique, du signifiant pour, en quelque sorte, le « naturaliser » togolais. (1987 : 116)

Le feuilleton sert ainsi de moyen d'ancrage de l'écriture, pour Félix Couchoro, dans cette communauté linguistique évoquée dans la citation, laquelle est constituée du public lecteur de ce quotidien national dans lequel paraissent les feuilletons, public dont l'écrivain adopte autant le style d'écriture que les principes de valeurs ou d'éthique dont il émaillera ses textes. Il s'agit également, pour l'écrivain, d'établir un rapport effectif avec ce lectorat local auquel il s'adresse, comme le souligne ailleurs Alain Ricard, dans son article, « Félix Couchoro : Pioneer of Popular Writing in West Africa ? » :

Couchoro proclaims himself to be the novelist of an area, of a 'region' : the Mono region. Thus as early as 1929 the novel is associated with none of the colonial entities, but has a point of view that can only be called 'nationalist' from an African perspective, or 'regionalist' from a French colonial perspective. Couchoro advocates the unity – especially the

⁴⁷ Voir l'éditorial du numéro inaugural de la presse ; *Togo-Presse*, du 26 avril 1962. Le feuilleton tiré de *L'Esclave* de Félix Couchoro sera le premier titre dans la série des romans-feuilletons publiés par *Togo-Presse*.

economic unity – of the area along the Volta River. Beyond artificial divisions, expressed by tax differences, Couchoro defends the unity of the people of the river area. It is not a coincidence that the boundaries of his novelistic universe coincide with the limits of the Eweland promoted by the nationalist party. (2002 : 68)

3. LA QUESTION DE LA LANGUE DANS LE DISCOURS CRITIQUE SUR LE FAIT LITTÉRAIRE FRANCOPHONE

Dans le discours critique sur le fait littéraire francophone, la question de la langue s'est posée davantage en termes unitaires qu'en fonction de sa pluralité constitutive. Alpha Ousmane Barry soulève ici la question dans l'exemple plus particulier du fait littéraire francophone africain :

Dans la mesure où le contexte d'énonciation est inscrit dans une tradition autochtone, que l'œuvre prolonge, celle-ci imprime une orientation stylistique à l'écriture avec des harmoniques de voix marquées par le double sceau de trois cultures. La régularité des traits stylistique et poétique peut s'observer en promenant alternativement le regard d'une littérature à l'autre, c'est-à-dire que la singulière aventure de l'écriture francophone la situe, d'une part, au carrefour de la culture du genre romanesque européen et de celle de [la] littérature africaine et, d'autre part, de l'oral et de l'écrit. Tel un *passport culturel*, la richesse de la production romanesque africaine est certainement liée à la cohabitation dans le champ culturel de langues qui se mêlent au français dans le creuset de l'écriture, selon le style propre à chaque écrivain. (2007 : 22-23)

C'est en termes unitaires également que se comprend le paradigme de la diglossie généralement appliquée au fait littéraire francophone. Pour Michel Beniamino, il s'agit d'un paradigme qui porte les traces du discours centralisateur du colonialisme d'antan et qui met l'accent sur la conformité ou non à la norme perçue comme garante de la pureté de la langue du colonisateur.

En situation créolophone, le schéma diglossique réduit les situations concrètes à une dichotomie qui s'exprime dans l'opposition entre une « langue économique » (le français) et une « langue de cœur » (le créole), perspective qui aboutit au désir de voir le français jouer le seul rôle d'une « grande langue de communication internationale ». (1999 : 224)⁴⁸

Pour Michel Beniamino, encore, il importe de dissocier le paradigme de cette perception idéologique pour le rendre opératoire, éventuellement,

⁴⁸ Référence faite ici à la situation en Réunion (voir Beniamino et Baggioni, 1993 ; Beniamino, 1996).

dans le cadre de l'étude du bilinguisme et de ses incidences dans la production et la signification du texte littéraire, francophone, europhone ou autre.

Aujourd'hui, de nouveaux paradigmes permettent de dépasser de telles insuffisances, et de mettre en avant la composante sociale, culturelle et polyphonique du fait linguistique dans les textes littéraires. Les paradigmes de l'hétérolinguisme et de la transposition hétérolinguistique dérivés des travaux sur le dialogisme bakhtinien, participent de cette redéfinition des cadres épistémiques du discours critique sur la question de la langue, non seulement dans le texte littéraire en général, mais aussi dans le texte francophone, plus particulièrement.

4. LE PARADIGME DE L'HÉTÉROLINGUISME

Le paradigme de l'hétérolinguisme a été proposé par Rainier Grutman, puis intégré au sein des paradigmes de la théorie postcoloniale ; il définit et permet d'étudier notamment l'inscription *in praesentia* de l'hétérogénéité linguistique dans le texte littéraire. Dans sa pertinence heuristique et herméneutique, l'hétérolinguisme en tant que paradigme, permet en effet de décrire, suivant la définition minimale qu'en propose Rainier Grutman, « la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale » (1997 : 37). Il s'agit d'un paradigme qui permet d'envisager à la fois l'hétérogénéité des langues et langages dans le texte, et l'intentionnalité discursive qui préside à leur mise en texte. Pour Jean-Marc Moura, en effet, qui souligne la systématisation du fait hétérolinguistique chez les écrivains francophones et *postcoloniaux*⁴⁹, ces derniers deviennent de véritables « *passeurs de langue* » dont la création maintient la tension générique née du fait colonial entre les langues ataviques de l'individu écrivain (1999 : 78).

D'un point de vue méthodologique, l'hétérolinguisme participe à la constitution du texte sous deux modes principaux repérables à même la *matérialité* du texte : soit par *emprunt* et intégration dans le texte,

⁴⁹ Pour Jean-Marc Moura, en conclusion à sa présentation des travaux de Rainier Grutman sur l'hétérolinguisme dans le roman québécois du XIX^e siècle : « Loin d'être propre au XIX^e siècle canadien, l'hétérolinguisme investit l'ensemble des textes postcoloniaux dont il est l'une des marques les plus caractéristiques » (1999 : 78).

d'éléments linguistiques hétérogènes (sonores, graphiques, grammaticaux, lexicaux, syntaxiques ou même sémantiques ou connotatifs) par rapport à la langue principale ; soit par *insertion*, toujours par rapport à la langue principale, de termes étrangers accompagnés ou non de glose métaénonciative. Dans l'un ou l'autre de ces deux cas, on parlera respectivement de *pérégrinisme* et de *xénisme*⁵⁰. Cependant, quelles qu'aient pu être les conclusions, hier normatives, aujourd'hui, discursives, tirées sur de tels procédés⁵¹, il demeure qu'ils matérialisent à un premier degré, que nous dirons « visible », l'hétérogénéité linguistique et langagière constitutive du texte. La *transposition hétérolinguistique* constitue la manifestation « non-visible » de cette hétérogénéité, mais une manifestation des moins identifiées dans les textes :

Tout porte à croire en effet que lorsqu'il s'agit de rendre compte du dialogue des langues constitutif, à la rigueur, du texte littéraire francophone, l'accent est davantage porté sur les « langues de l'écrivain », tendant ainsi à inscrire indistinctement dans le processus aussi bien la langue d'écriture que la langue des univers représentés, y compris celles parlées par les personnages, ou supposées comme tel par l'écriture. (Lawson-Hellu, 2004 : 97)

5. LE PARADIGME DU TRANSPOLINGUISME

À la différence de l'hétérolinguisme, la transposition hétérolinguistique, ou transpolinguisme désormais, définit donc et permet d'étudier l'inscription plutôt *in absentia* de l'hétérogénéité linguistique dans le texte littéraire (Lawson-Hellu, 2004 : 96-97). Par transpolinguisme, il s'agira dès lors de désigner ce *processus particulier d'expression in absentia du contenu énonciatif d'une langue d'origine, langue-source, dans une langue d'arrivée, langue-cible*, processus accompagné des marques énonciatives, explicites ou implicites, permettant de reconstituer l'identité (socio-)linguistique du contenu énonciatif *in absentia*. Dans son fonctionnement, le transpolinguisme

⁵⁰ Sur ces deux modes de fonctionnement de l'hétérolinguisme, voir L. Lawson-Hellu, 2003.

⁵¹ De telles modalités de l'hétérogénéité linguistique dans le texte, particulièrement dans le texte francophone, ont pendant longtemps été accompagnées effectivement de l'impression de faute et traitée comme telles dans leur prise en charge critique. (Voir L. Lawson-Hellu, 2003 : 318)

procède ainsi par biais et ne révèle l'inscription de l'hétérogène linguistique et langagier dans le texte que par détour :

Dans les situations de contacts de langues, et donc de cultures, supposées par les écritures francophones où il s'agit, pour les écrivains, de maintenir des « spécificités » identitaires d'origine dans la langue d'écriture, langue d'adoption pour la plupart, la *transposition* semble suffisamment indiquée [...] pour la description des « invariants » linguistiques et culturels maintenus dans le passage d'une langue à l'autre [...]. (Lawson-Hellu, 2004 : 97)

En cela, et d'un point de vue méthodologique, le transpolinguisme procède de deux modalités principales : l'une, de *mention*, et l'autre, de *présupposition*. Si par la première, l'hétérogénéité inscrite dans le texte se révèle par des indications textuelles explicites de l'énonciation, dans la seconde, elle n'apparaît plus que par un travail de déduction, à partir notamment de la conjonction que l'analyse ou le lecteur est à même d'établir entre l'identité référentielle des énonciateurs (personnages ou narrateurs) et leurs contextes d'énonciation respectifs.

6. L'EXEMPLE DE *DRAME D'AMOUR À ANEHO*

Pour les besoins de la réflexion, nous retiendrons l'un des romans de Félix Couchoro publié en 1950, *Drame d'amour à Anecho* (Couchoro, 2005). Dans le roman, deux jeunes gens, Mercy Latré et Stanley Kuanvi, veulent se marier, mais tous deux font partie, par leurs familles respectives, de deux clans politiques rivaux. De péripéties en péripéties, toutefois, l'amour des deux jeunes gens finit par triompher des clivages politiques. Le panorama plurilinguistique du texte, tel qu'il rend compte de cette histoire, se répartit entre la langue principale du récit, le français, et les langues autres, présentées sous les divers modes de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme.

6.1. LES ÉLÉMENTS INSCRITS DANS LA LANGUE PRINCIPALE

Au nombre des éléments inscrits dans la langue principale dans le roman, on retrouve les propos de l'énonciateur-auteur, de l'énonciateur narrateur principal, de personnages énonciateurs et de l'énonciateur lecteur-référentiel. Pour l'énonciateur-auteur, il s'agit des propos relevant de la conduite générale du récit, comme la préface du roman signée par l'auteur. Pour l'énonciateur-narrateur principal, il s'agit

également des propos relevant de la conduite générale du récit, notamment l'évolution du récit et ses repères chronotopiques ou spatio-temporels, les descriptions, les portraits, les données biographiques sur les personnages, l'évocation d'aspects socio-culturels du collectif référentiel du récit, les divers commentaires normatifs ou évaluatifs sur les personnages et les aspects du récit ou de l'histoire racontée, avec association parfois du lecteur à ces commentaires. Pour les personnages énonciateurs, il s'agit de propos professionnels et de propos ordinaires ou du quotidien social. Ici, les personnages relèvent du milieu administratif colonial (juge, corps de police ou commis d'administration), dans leur interaction avec les personnages locaux ; ils relèvent également du milieu commercial professionnel, dans cette période coloniale de référence du texte, de même qu'ils relèvent des pratiques sociales officielles dans la même période référentielle. Pour ce dernier cas, il s'agit des lettres de faire-part envoyées aux notables du pays ainsi qu'aux familles des deux fiancés, à l'occasion du mariage des deux personnages protagonistes à la fin du roman. Ils relèvent aussi du processus narratif lui-même, comme des récits secondaires de personnages narrateurs internes sont également donnés dans cette langue principale. Pour l'énonciateur lecteur référentiel, il s'agit de propos prêtés par l'énonciateur-auteur à ses lecteurs, en association à la production du roman (notamment la correspondance que lui ont adressée les lecteurs), ou en relation avec le symbolisme discursif et historique du roman.

6.2. LES ÉLÉMENTS INSCRITS EN HÉTÉROLINGUISME

Au nombre des éléments inscrits en hétérolinguisme dans le roman, se distinguent ceux inscrits sous la modalité du pérégrinisme et ceux inscrits sous celle du xénisme. Sous la modalité du pérégrinisme, on retrouve essentiellement les expressions locales reprises par le narrateur principal, et qui ressortissent du français régionalisé dans le texte. Sous la modalité du xénisme, dont les expressions sont plus nombreuses, se retrouvent des formules narratives ou des éléments spécifiques repris par le narrateur principal, ainsi que des propos de personnages énonciateurs. Les langues de cette modalité, souvent identifiées par le recours à l'italique ou aux guillemets, sont des variations du français (littéraire, soutenu ou familier), ou des langues locales de l'espace référentiel de l'écriture, notamment le guin (ou

mina), oral et écrit, utilisé également dans la correspondance des personnages, et l'ewe, de même que des langues étrangères à cet espace, telles que l'anglais et le latin liturgique.

6.3. LES ÉLÉMENTS INSCRITS EN TRANSPOLINGUISME

Au nombre des éléments inscrits en transpolinguisme dans le roman, se distinguent ceux inscrits sous la modalité de la mention et ceux inscrits sous celle de la présupposition. Sous la modalité de la mention, moins fréquente, on retrouve uniquement les propos des personnages, en variante soutenue du Guin et en anglais. Sous la modalité de la présupposition, majoritaire par contre dans le roman, se retrouvent diverses catégories de propos dont la pertinence se comprend dans l'intelligibilité d'ensemble du récit. Il s'agit de propos de rituel religieux ou social, de propos de convivialité sociale et inter-familiale, de propos affectifs ou amoureux, de propos d'antagonisme interindividuel, de propos de philosophie sociale, de propos prêtés à l'anonymat de la rumeur, de propos ordinaires ou du quotidien social, de propos didactiques ou de sentence, de propos juridiques ou de mise en demeure légale, de propos de tractation commerciale, de propos de convivialité inter-culturelle ou inter-ethnique, et de monologues intérieurs ou prononcés ou de réflexions personnelles de personnages. C'est ici que se révèle la pertinence socio-discursive ou identitaire de la mise en texte des langues dans le roman, puisqu'il s'agit des propos des personnages constitutifs de l'histoire dans le roman, c'est-à-dire de l'ensemble du roman, hormis et bien au-delà du travail de « coordination » en français du narrateur principal. Les langues utilisées pour ces éléments sont le guin (ou mina), en majorité, langue de l'espace socio-culturel référentiel mis en texte, y compris dans ses variantes sociales, familière ou soutenue, le yorouba, langue d'origine étrangère mais identitairement associé au même espace socio-culturel référentiel, et l'anglais, historiquement associé à cet espace socio-culturel. C'est en guin également que s'inscrit la majorité des récits confiés aux personnages narrateurs internes, donc des récits secondaires qui participent au processus narratif dans le roman.

7. LA PERTINENCE DISCURSIVE DE LA MISE EN TEXTE DES LANGUES

Pour la pertinence discursive de la mise en texte des langues dans le roman, on retiendra d'une part, le rapport aux contextes référentiels du texte, de l'autre, le rapport à la question de la résistance anti-colonialiste chez l'écrivain, les deux rapports étant liés du point de vue de l'intentionnalité de l'écrivain.

Dans le rapport aux contextes référentiels du texte, il s'agit d'abord de la configuration guin-ewe que met en écriture et valorise l'écrivain, dans sa signification historique pour l'espace national togolais colonial et post-colonial que convoque l'ensemble de l'œuvre romanesque de Félix Couchoro, et dont l'analyse ci-après de C. Toulabor donne la mesure :

Par ailleurs, Lomé est situé en plein pays évé. Cette ethnie regroupe, plus ou moins directement d'un point de vue linguistique, de 45 à 50 % de la population togolaise⁵². Le poids de Lomé, son caractère multi-ethnique, le « mercantilisme » précoce et dynamique des Evé et leur importance numérique imposent, *de facto*, aux éléments non-évé la pratique de cette langue, du moins dans sa forme diluée qui est le mina, considéré comme la langue du citoyen « évolué ». Par le biais du mina, l'évé tend à devenir la langue nationale la plus pratiquée. (1983 : 59)

Il s'agit ensuite de la configuration europhone que met en écriture l'écrivain, dans la perspective également de la mise en valeur de l'espace culturel guin-ewe. L'inscription, notamment, de l'anglais dans le roman, porte en effet les traces du contexte référentiel du texte, mais des traces liées à l'histoire coloniale de ce contexte référentiel. Si le français constitue la langue officielle de la période coloniale de rédaction du roman, l'évocation de l'anglais dans le roman, renvoie effectivement à l'histoire pré-coloniale du pays Guin-Ewe, c'est-à-dire telle qu'elle précède le fait colonial français, et telle qu'elle informe pour une grande part le nationalisme ewe puis togolais ayant mené à l'indépendance du Togo au milieu du XX^e siècle. C'est dans ce sens aussi que se comprend le rapport de la mise en texte des langues dans l'écriture de Félix Couchoro, avec la résistance anti-colonialiste de l'écrivain.

Dans le rapport à la résistance chez l'écrivain, en effet, c'est-à-dire la question proprement « postcoloniale » de son écriture, il s'agit de la « conscience linguistique » dont témoigne l'œuvre, de la revalorisation

⁵² Années 1980.

de l'espace identitaire péjoré par le fait colonial, et de la hiérarchisation linguistique subséquente de cet espace identitaire. Comme il l'indiquait déjà dans la préface de *L'Esclave*, Félix Couchoro témoigne effectivement d'une « conscience linguistique » postcoloniale, lorsqu'il s'agit du rapport de son écriture à la question des langues de l'espace identitaire de référence, comme le souligne Bernard Mouralis :

[...] l'exemple de Couchoro (1900-1968) est intéressant. Ce dernier qui, à la différence de la plupart des écrivains francophones n'est jamais allé en Europe [Ricard, 1987 : 12] a appris le français au petit séminaire et l'a toujours utilisé, dans son activité professionnelle comme dans sa pratique d'écrivain, en ayant « conscience du caractère second de l'écriture française » [Ricard, *Ibidem.*] car, parallèlement, il pratiquait parfaitement l'ewe et le yoruba. Or, justement, tout son effort d'écrivain a consisté à concevoir une pratique du français qui dépasse ce « caractère second » et se traduise par une langue qui éveille un écho familier pour des lecteurs qui lisaient et écrivaient l'ewe. [...] Celui-ci [l'écrivain] cherchait en somme à mettre au point une écriture, au sens que Barthes donne à ce terme lorsqu'il le met en perspective avec les notions de *langue* et de *style*. Mais il y avait une part d'utopie dans ce projet dans la mesure où, tout en réussissant à « togoliser avec inventivité et astuce le français, [Couchoro]⁵³ ne pouvait, sur le terrain de la créativité populaire, supplanter l'ewe, langue de la capitale » [Ricard, 1991 : 22]. (1997 : 60-61)

Malgré l'abandon de son statut prédominant dans l'espace Guin de la période pré-coloniale, la langue guin inscrite dans *Drame d'amour à Anecho* maintient tout de même symboliquement ce statut jusque dans l'espace national togolais post-colonial, comme le rappelle pour sa part Ayayi T. Apedo-Amah :

Le Genyi a disparu avec la colonisation mais le peuple guin demeure et son influence dans la nouvelle entité pluriethnique que représente le Togo est sans commune mesure avec son poids démographique : sa langue, le guingbe ou mina est la langue véhiculaire du Togo. Son poids politique n'a pas échappé au premier gouvernement du Togo indépendant « qui a conféré en 1961 à chacun des dynastes [les Lawson et Quam Dessou dont la rivalité perdure] le titre de « chef traditionnel de la ville d'Anecho ». (1997 : 14)

Enfin, et de manière plus générale, comme l'indique aussi l'exemple de *Drame d'amour à Anecho*, les langues « nationales » occupent une place prépondérante dans les romans de Félix Couchoro par rapport au français de l'écriture, contrairement à l'importance que donne au français, sur le terrain, son statut de langue officielle. Pour Issa Takassi, en effet :

⁵³ Dans l'article.

La coexistence entre le français et les langues nationales constitue, à notre avis, le phénomène qui caractérise le mieux la situation sociolinguistique du Togo.

En tant que langue officielle, langue d'accès à l'écrit et langue d'ouverture sur le monde moderne, le français joue un rôle irremplaçable dans la vie nationale. Du fait qu'il est acquis à l'école, il reste inaccessible à une large frange de la population, celle qui justement est la plus active.

Malgré leur multiplicité et leur oralité, malgré le fait qu'elles appartiennent à des familles linguistiques très diverses, les langues nationales, pour leur part, essaient d'accéder à l'écrit, de se moderniser afin de jouer un rôle dans l'enseignement, l'alphabétisation ou les mass media conformément à la politique de promotion des langues nationales décidée par le gouvernement, afin d'apporter, aux côtés du français, leur contribution au développement harmonieux du pays. (1997 : 25)

CONCLUSION

Pour conclure, on l'aura remarqué, l'intérêt méthodologique des deux paradigmes retenus pour l'analyse, l'hétérolinguisme et le transpolinguisme, laisse envisager les conditions du fonctionnement plurilinguistique du texte littéraire en dépassant le simple catalogage des langues *présentes* ou *inscrites* dans les textes ; c'est à une véritable herméneutique du texte qu'ils participent et dont les extensions touchent aux fondements esthétiques, sémiotiques et institutionnels du texte littéraire. Ils permettent ainsi de générer un *état des lieux* interne (socio-)linguistique du texte, d'y déterminer les degrés de présence ou de la langue principale, ou des langues hétérogènes, ou des deux, en fournissant à l'analyse, des données quantifiables tant sur le plurilinguisme lui-même que sur son émergence, sa spécificité et ses variations d'un champ, littéraire ou non, à l'autre, que celui-ci soit considéré d'un point de vue historique, diachronique, esthétique, institutionnel, national ou non. Ils permettent en outre d'étudier dans les textes, à partir de la distribution des langues, des « langages », la répartition équivalente des *discours* pris en charge ainsi que leur pertinence sémiotique, de sorte qu'à la question d'usage du « *Qui parle quelle(s) langue(s) dans le texte et comment ?* », il devient désormais possible d'adjoindre celle du « *Quel(s) discours produit(s) par qui, des narrateurs aux personnages, dans quelle(s) langue(s) et pourquoi ?* ».

Ouvrages cités

- ANGENOT, Marc. 1889. *Un état du Discours Social*. Longueuil : Le Préambule, 1989.
- APEDO-AMAH, Ayayi Togoata, « Nicoué Lodjou GAYIBOR, *Le Genyi : un royaume oublié de la côte de Guinée au temp de la traite des Noirs*, Lomé, Paris : Éditions Haho, Karthala, 1990, 321p. ». *Notre Librairie*, n° 131, juillet-septembre, 1997. 13-14.
- BARRY, Alpha Ousmane. « Pour une sémiotique trans-culturelle de l'écriture littéraire francophone d'Afrique ». *Synergies Afrique Centrale et de l'Ouest*, n° 2. Dossier « Appropriation de la langue française dans les littératures francophones de l'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de l'Océan indien », 2007. 22-23.
- BENIAMINO, Michel et Daniel BAGGIONI. « Le français, langue réunionnaise ». *Le français dans l'espace francophone*. Paris : Honoré Champion, 1993. 151-172
- . *Le français de la Réunion. Inventaire des particularités lexicales*. Paris : Edicef/Aupelf, 1996.
- COUCHORO, Félix. *L'Esclave. Togo-Presse*. Lomé : ÉditoGo. Du 27 avril au 30 septembre 1962.
- . *Œuvres complètes, Tome 1. Romans*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London, Ontario : Mestengo Press, 2005.
- . *Œuvres complètes, Tome 2. Romans et récits*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London, Ontario : Mestengo Press, 2006a.
- . *Œuvres complètes, Tome 3. Inédits*. Textes réunis et présentés par Laté Lawson-Hellu, en collaboration avec Simon Amegbleame, Alain Ricard et János Riesz. London, Ontario : Mestengo Press, 2006b.
- . *L'Esclave [1929]. Œuvres complètes, Tome 1*. London, Ontario : Mestengo Press, 2005. 19-149. [1^e édition : Paris : Éditions de la

- Dépêche Africaine. 1929. 2^e édition : Lomé / Paris : Akpagnon / ACCT. 1983. Réédition : Lomé : Éditions Akpagnon. 1998].
- , *Drame d'amour à Anecho* [1950]. *Cœuvres complètes, Tome 1*. London, Ontario : Mestengo Press, 2005. 233-324. [1^e édition : Ouidah, Imprimerie de Mme P. d'Almeidah, 1950].
- DIAGNE, Ahmadou Mapaté. *Les Trois volontés de Malic*. Paris : Larose, 1920.
- DIALLO, Bakary. *Force-Bonté*. Paris : Rieder et Cie, 1926.
- LAWSON-HELLU, Laté. « Hétérolinguisme et roman d'Afrique francophone subsaharienne ». *Revue de l'Université de Moncton*, vol. XXXIV, n^{os} 1-2, 2003. 311-336.
- , « Norme, éthique sociale et hétérolinguisme dans les écritures africaines ». *Semen, Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 18, nouvelle série, 2004. 95-104.
- MIDIOHOUAN, Guy Ossito. *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*. Paris : L'Harmattan, 1986.
- MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : P.U.F., 1999.
- MOURALIS, Bernard. « Littérature et développement au Togo. Éléments de réflexion ». *Notre Librairie*, n^o 131, juillet-septembre, 1997. 56-64.
- NGALASSO-MWATHA, Musanji. « De *Les Soleils des indépendances* à *En attendant le vote des bêtes sauvages* : quelles évolutions de la langue chez Ahmadou Kourouma ? », dans Pape Samba DIOP, *Littératures francophones : langues et styles*, Paris : L'harmattan, 2001. 13-47.
- RICARD, Alain. *Naissance du roman africain, Félix Couchoro (1900-1968)*. Paris : Présence Africaine, 1987.
- , « Génération Eyadema : littérature populaire et littérature d'élite », dans János RIESZ et Alain RICARD. *Le champ littéraire togolais*. Bayreuth : Bayreuth African Studies, n^o 23, 1991. 21-28.
- , « Félix Couchoro : Pioneer of Popular Writing in West Africa ? », dans Stephanie NEWELL. *Readings in African Popular Fiction*. Bloomington & Indianapolis : Indiana University Press / Oxford, James Currey, The International African Institute, 2002. 67-70.
- TAKASSI, Issa. « Aperçu sociolinguistique ». *Notre Librairie*, n^o 131, juillet-septembre, 1997. 20-25.
- Togo-Press*. « Éditorial ». Lomé : Éditogo. 26 avril 1962.

TOULABOR, C.-M. « Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo ». *Politique Africaine*, n° 3, 1983. 55-71.

La voix « non-visible » du truchement. Étude de l'hétérolinguisme dans le texte romanesque d'Amin Maalouf

Fida Dakroub
University of Windsor

LE PLURILINGUISME

La marque la plus manifeste de l'originalité de l'écriture romanesque d'Amin Maalouf réside dans la manière ingénieuse dont cet auteur construit, dans ses romans, des réseaux discursifs différents de ceux qu'on trouve généralement dans les écritures francophones du *Mashreq*. En effet, c'est l'organisation polyphonique de la narration qui est à la base de la multiplicité identitaire, de la diversité des perspectives et de la pluralité des récits. Ici s'ajoutent au narrateur principal, tantôt implicite, tantôt explicite, d'autres narrateurs. Ainsi, les voix multiples instaurent une orchestration polyphonique.

L'analyse nous mène à situer l'origine de ce discours polyphonique non pas dans l'imitation des modèles du roman francophone, mais dans la présence d'un fond langagier et culturel primaire, voire le substrat linguistique de l'Orient musulman (l'arabe, le persan, le turc), et de l'Orient chrétien (l'arménien, le grec et le syriaque) qui, agissant au niveau de l'énonciation, détermine la forme de l'énoncé. C'est cette multiplicité discursive qui met le texte littéraire francophone à l'écart par rapport au discours normatif français du Centre. En conséquence, il nous apparaît essentiel de développer des modalités d'analyse pour cerner les enjeux du phénomène plurilinguistique dans la littérature francophone. Pourtant, il reste toujours à considérer la hiérarchie des langues dans un texte littéraire, car la distribution de ces langues procède d'une stricte hiérarchisation.

D'abord, nous pouvons diviser les langues du roman selon le niveau social de leur usage, pour arriver au concept introduit et appliqué

par Henri Gobard, la « tétraglossie » (1976). Gobard considère, par exemple, que pour chaque aire culturelle donnée, il faut distinguer quatre types de langages qui sont : le langage « vernaculaire », le langage « véhiculaire », le langage « référentaire » et le langage « mythique ». Chaque langage remplit une fonction précise selon le contexte de la situation de communication.

Pour Gobard, en effet, le langage « vernaculaire » est un langage « local, parlé spontanément, moins fait pour communiquer que pour *communier* et qui, seul, peut-être considéré comme langue maternelle » (1976 : 23). Le langage « véhiculaire », lui, est tout langage « national ou régional, appris par nécessité, destiné aux *communications* à l'échelle des villes » (1976 : 24). Ici, la fonction de « communion » n'est plus une priorité. Il s'agit plutôt d'une fonction de « communication ». Si le langage « véhiculaire » est celui qui est utilisé davantage dans les villes, on retrouve le langage « référentaire » dans les modes d'expression de culture et de littérature, que ce soit à l'oral ou à l'écrit (1976 : 34). Le langage « mythique » renvoie, pour sa part, comme l'indique son nom, au « sacré » et au « religieux ».

Il faut dire également que le plurilinguisme dépasse les revendications linguistiques pour arriver aux revendications culturelles et identitaires. S'il marque une prise en compte nécessaire de l'altérité, c'est en cela aussi qu'il s'affirme « comme principe dialogique (...) contre la dictature de l'Un » (Simon, 1994 : 28). Rainier Grutman (1993) parle de la diversité des styles sociaux, des langues naturelles et des voix individuelles. Ainsi se pose la contradiction entre l'unilinguisme et le plurilinguisme dans un texte littéraire. D'une part, le texte littéraire doit réclamer son appartenance à une langue dominante, et réclamer aussi un lecteur déterminé à qui s'adresse le texte : un lecteur francophone, anglophone, arabophone, etc. D'autre part, le texte romanesque ne peut être que plurilingue, et représente d'une façon ou d'une autre, une pluralité de langues. Ces langues vont s'y présenter implicitement ou explicitement. C'est ce que Rainier Grutman appelle la tendance « à mentionner des langues sans les citer » (1997 : 38). Dans ce sens, les paradigmes de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme permettent de repenser l'appartenance linguistique et culturelle des personnages, et de déterminer l'inscription de leurs « paroles » dans un discours socio-historique précis. C'est ainsi que nous arrivons, comme proposé ici, à repenser l'appartenance linguistique et culturelle des personnages maaloufiens. Les langues que parlent ces personnages sont

Parabe, le persan, le syriaque, l'hébreu, le grec et le turc. En plus, ces langues peuvent être classées selon des niveaux langagiers différents. C'est dire qu'au niveau de l'appartenance linguistique et culturelle du texte romanesque maaloufien, le discours identitaire dépasse, au niveau diachronique, le substrat linguistique de l'Orient musulman, c'est-à-dire l'arabe, le persan et le turc, pour arriver au substrat préislamique, c'est-à-dire l'Orient chrétien et byzantin. Ici, le substrat linguistique de cet Orient chrétien est constitué du syriaque, de l'araméen, de l'arménien, de l'hébreu, du grec, langues parlées en Syrie byzantine avant la Conquête arabe au VII^e siècle. Dans *Le Périple de Baldassare*⁵⁴, par exemple, le nom propre féminin *Marta* est un mot d'origine syriaque qui veut dire *dame* (Issa, 2002 : 16) ; il porte aussi une connotation, celle de féminité, perceptible par toute personne qui parle l'une ou l'autre des langues sémitiques⁵⁵. Dans le même roman et au niveau du langage « mythique », nous trouvons l'arabe classique. Au niveau du langage « véhiculaire », nous trouvons le dialecte arabo-syriaque, le persan dialectal d'Ispahan, et le turc dialectal d'Istanbul (Constantinople) et d'Izmir (Smyrne). Au niveau « référentiaire », on signalera la présence de l'arabe, du turc et du persan littéraires, et, au niveau « vernaculaire », celle de plusieurs dialectes locaux, de jargons, d'interlangue, de créolisation, comme le dialecte « vernaculaire » de Gibelet, également présent dans *Le Périple de Baldassare*, ou celui de la Montagne, présent dans *Le Rocher de Tanios*⁵⁶, autrement dit, le parler vernaculaire libanais. Ce parler constitue « une synthèse » linguistique, un processus de créolisation continu. Aussi, l'usage du parler libanais dans *Le Périple de Baldassare*, ou comme dans *Le Rocher de Tanios*, révèle ses origines syriaques et araméennes. Dans *Le Rocher de Tanios*, l'usage des mots d'origine syriaque est bien marqué, avec, entre autres, des mots comme *khouriyyé* (50), *mar* (50), *ataba* (56), *bouna* (58), *kfaryabda* (79). Dans *Les Jardins de lumière*⁵⁷, autre roman de l'écrivain, ce sont des mots d'origine araméenne comme *mar* (42), *Malchos* (49), « *Mârame barekh !* » (54), *Baal* (115) ou *ayar* (130), qui permettent d'accéder aux substrats linguistiques antiques, comme l'araméen et l'assyrien.

⁵⁴ Désormais *Périple* dans les citations, suivi de la page.

⁵⁵ Ce mot s'identifie par le *a* final (*alef al itlaq*) qui marque le féminin des mots d'origine syriaque (Issa, 14).

⁵⁶ Désormais *Rocher* dans les citations, suivi de la page.

⁵⁷ Désormais *Jardins* dans les citations, suivi de la page.

Dans le roman d'Amin Maalouf, c'est donc tout l'« Orient » qui semble parler, l'Orient musulman comme l'Orient chrétien byzantin et sassanide, soit horizontalement, à travers ses régions géographiques, de la ville de Grenade, en Andalousie musulmane, au *Maghreb* (*Léon l'Africain*⁵⁸), ou de Samarkand, en Asie centrale, au *Mashreq* (*Samarcande*), ou soit verticalement, à travers ses époques historiques, de la ville de Ctésiphon du III^e siècle (*Les Jardins de lumière*) jusqu'au Beyrouth du XX^e siècle (*Les Échelles du Levant*⁵⁹).

L'HÉTÉROLINGUISME

Du point de vue méthodologique, une question principale se pose : comment, en effet, faire ressortir, dans un roman d'Amin Maalouf, ces langues orientales qui sont mentionnées sans être citées ? Ici, nous prenons en compte que le plurilinguisme « est présent à titre métaphorique, mais se trouve effacé en tant que matérialité » (Leclerc, 2004 : 18). Grutman (1997) introduit le terme de l'« hétérolinguisme » qui permet de répondre à la question ainsi posée quant aux langues non citées, mais aussi quant à la présence du plurilinguisme comme métaphore dont la matérialité est effacée dans le texte. Selon Grutman, le roman surtout « met en œuvre une extrême diversité de langages [et] son histoire peut traverser plusieurs couches sociales, plusieurs régions allophones voire plusieurs moments de l'Histoire... » (1993 : 55). Pour Lawson-Hellu (2003), le concept d'hétérolinguisme apparaît également plus riche sémiotiquement que ceux de diglossie et de bilinguisme utilisés généralement dans des études sur le plurilinguisme dans les textes littéraires francophones. Selon lui, l'hétérolinguisme « permet non seulement d'identifier le dialogue des langues dans le texte, mais surtout de relever, par le biais de l'intentionnalité de l'écrivain, le potentiel discursif voire stratégique de ce dialogue » (2003 : 311). Ici, c'est le « jeu de pouvoir », ou les « rapports de force », dans la nomenclature de Bourdieu, qu'il révèle et permet d'étudier à partir des langues inscrites dans le texte, à l'exemple du texte littéraire francophone. Pour sa mise en opérativité dans l'analyse littéraire, l'hétérolinguisme procédera dès lors par le *pérégrinisme* et par le *xénisme* :

En effet, le pérégrinisme s'insère dans un texte comme un élément étranger, sans toujours être suivi d'une traduction ou d'une note

⁵⁸ Désormais *Léon* dans les citations, suivi de la page.

⁵⁹ Désormais *Échelles* dans les citations, suivi de la page.

métalinguistique. Au contraire, le xénisme indique la présence d'un élément étranger dans une langue quelconque, suivi ou non d'une explication métalinguistique. Ainsi, le xénisme sera plutôt « une insertion d'origine étrangère souvent accompagnée – sinon toujours – d'une glose qui annule l'impression de faute ». (Lawson-Hellu, 2003 : 318)

Et cela, à travers une variation typographique, une glose métalinguistique ou une incorporation directe. Lawson-Hellu (2003) montre que le dialogue entre le français, comme langue d'écriture, et les langues maternelles des écrivains francophones, se concrétise, dans le texte, par les modalités de *l'emprunt* et de *l'intégration*. Selon lui, la *transposition* en constituerait une autre modalité, la *transposition* qui est déjà en usage dans le domaine de la traduction : « c'est-à-dire le processus d'expression du contenu énonciatif d'une langue d'origine, langue-source, dans une langue d'arrivée, langue-cible » (Lawson-Hellu, 2004 : 96). En effet, la *transposition* maintient dans le fait hétérolinguistique l'identité et la culture inscrites dans le texte francophone par-delà sa langue « visible » d'expression :

La *transposition* met davantage l'accent sur le maintien de l'identité (forme et contenu) de la réalité traduite, de sa langue ou domaine source à sa langue ou domaine cible. (Lawson-Hellu, 2004 : 97)

Dans ses modalités, le pérégrinisme et le xénisme, l'hétérolinguisme est *visible* par nature. Ce qui le distingue de la *transposition*, c'est la *non-visibilité* de cette dernière, comme en donne l'exemple le texte francophone. Ici, se pose une autre question : si les éléments de la transposition linguistique, ou du transpolinguisme, sont d'une nature non-visible, comment l'analyse peut-elle en rendre compte ? Lawson-Hellu propose les deux opérations de la *mention* et de la *présupposition*, en mettant la pertinence du paradigme de la *transposition* dans la distinction qu'elle permet d'établir, au niveau de l'analyse, entre la langue du narrateur et celles des personnages, par exemple. Pour les modalités d'appréhension de la transposition, le type *mention* semble être identifiable immédiatement, tandis que le type *présupposition* exige une analyse plus profonde de l'énoncé, et une interprétation de cet énoncé basée sur les données culturelles, sociales et biographiques des narrateurs et des personnages du roman.

LANGUE DU NARRATEUR, LANGUE(S) DES PERSONNAGES

Du point de vue méthodologique, donc, il s'agit d'identifier la langue du narrateur initial de celles des personnages de la fiction. Dans le cas du texte francophone, où les langues des personnages semblent d'office distinctes de celle, française, du narrateur – d'où le caractère « francophone » de la fiction –, il s'agit d'un narrateur initial bilingue et francophone qui « rapporte » les « faits » de paroles des autres personnages en les « transposant » ou en les traduisant dans sa langue de narrateur, le français. Pour leur part, les personnages du roman seront supposés parler leur(s) propre(s) langue(s). Dans les romans d'Amin Maalouf, les langues des personnages sont différentes, naturellement, de celle du narrateur initial qui parle également les langues des personnages. Par exemple, dans *Léon l'Africain*, le narrateur initial, Hassan al-Wazzan, se présente et confirme son identité, notamment son prénom et son patronyme, en commençant son énoncé par le pronom personnel *moi* et en le suivant par un « autre » *moi*, comme pour nous signaler son appartenance identitaire à deux cultures différentes :

Moi, Hassan fils de Mohamed le peseur, moi, Jean-Léon de Médicis, circoncis de la main d'un barbier et baptisé de la main d'un pape, on me nomme aujourd'hui l'Africain, mais d'Afrique ne suis, ni d'Europe, ni d'Arabie. (*Léon*, 11)

Hassan al-Wazzan parle plusieurs langues. Le Cardinal Guicciardini lui dit :

J'ai fait état de ta présence avec moi ainsi que de ta connaissance du turc. Sa Majesté [François 1^{er}] m'a demandé si tu pouvais faire office de truchement. (*Léon*, 337)

Dans *Samarcande*, autre roman d'A. Maalouf, le narrateur initial est un jeune journaliste américain d'origine française, sa mère étant française, fille de Charles-Hubert de Luçay ; il est aussi bilingue :

J'ai déjà mentionné mon nom, Benjamin O. Lesage. Malgré la consonance française, héritage d'un aïeul huguenot émigré au siècle de Louis XIV, je suis citoyen américain, natif d'Annapolis, dans le Maryland, sur la baie de Chesapeake, modeste bras de l'Atlantique. Mes rapports avec la France ne se limitent pourtant pas à cette lointaine ascendance, mon père s'est appliqué à les renouveler. (*Samarcande*, 199)

Dans le cas de Baldassare Embriaco, narrateur initial dans *Le Périple de Baldassare*, il s'agit d'un Génois d'Orient et négociant en curiosités. Il joue le rôle d'un médium entre l'Orient et l'Occident, d'où vient sa

connaissance de plusieurs langues orientales et européennes ainsi que du français :

Mon nom est Baldassare, c'est moi qui ai pris la succession [...] Ma famille vient de Gênes, mais il y a très longtemps qu'elle est installée au Levant... (*Périples*, 13-14)

Dans l'exemple suivant, Baldassare participe à une messe « *de l'ambassade du roi de France* », et utilise le français pour communiquer avec les gens à l'église :

Pour moi le réveil s'appelle Constantinople. Dès demain, dimanche, je me présenterai dans mes habits d'apparat à l'ambassade du roi de France, ou plus exactement à l'église de l'ambassade, à la recherche du chevalier de Marmontel. (*Périples*, 116-18)

Nous pouvons aussi mentionner *Les Échelles du Levant*, où figurent deux narrateurs initiaux : l'un est anonyme, l'autre est connu, Ossyane. Ces deux narrateurs sont bilingues et francophones :

Cette histoire ne m'appartient pas, elle raconte la vie d'un autre. Avec ses propres mots, que j'ai seulement agencés quand ils m'ont paru manquer de clarté ou de cohérence. Avec ses propres vérités, qui valent ce que valent toutes les vérités. (*Échelles*, 9)

Quant à l'exemple de Mani dans *Les Jardins de lumière*, le narrateur ne participe pas aux événements de l'histoire. Ici, les langues des personnages sont, en premier lieu, l'araméen, l'assyrien et le syriaque, puis l'ancien persan, l'ancien grec, le latin, l'hébreu. Autrement dit, tout le substrat linguistique de l'Orient chrétien et de l'Orient mage :

Il parlait avec force gesticulations, dans le dialecte araméen du pays, mais dûment émaillé de mots grecs, surtout pour les termes militaires. (*Jardins*, 66)

En ce qui concerne *Le Rocher de Tanios*, enfin, nous trouvons plusieurs récits et rapports sur la disparition énigmatique de Tanios-kishk en 1840. Le narrateur initial « transpose », en les traduisant en français, les différents récits sur cette disparition; il indique notamment dans son récit que le manuscrit du moine, dont il transpose le contenu, est écrit en arabe :

... alors il accumule les emprunts aux auteurs du passé et aux notables de son temps, en vers de préférence, ces vers arabes de l'âge de la Décadence, empesés d'images convenues et de sentiments froids. (*Rocher*, 12)

Dans l'énoncé ci-après, le narrateur initial indique par exemple qu'il avait traduit et transposé en français un récit arabe :

Hésitant encore à m'engager dans une lecture qui menaçait d'être rebutante, je feuilletais le monstre du bout des doigts, du bout des yeux,

quand devant moi se détachèrent ces lignes – je les ai aussitôt recopiées, et plus tard traduites et ponctuées. (*Rocher*, 13)

Ces différents exemples permettent ainsi d'établir un point de départ confirmant la présence de différentes langues dans le texte romanesque d'Amin Maalouf. Les modalités du transpolinguisme vont permettre de compléter la mise au jour de l'hétérogénéisation linguistique dans ce texte, telle qu'elle s'exprime par le biais des langues conférées aux personnages.

LE TRANSPOLINGUISME DANS LES ROMANS D'AMIN MAALOUF

La modalité de la transposition permet en effet d'identifier également les langues que parlent les personnages dans les romans d'Amin Maalouf. Elle caractérise notamment les romans suivants : *Le Pèriple de Baldassare*, *Léon l'Africain* et *Le Rocher de Tanios*. Prenons l'exemple de *Léon l'Africain* :

Elle avait prononcé ces mots en arabe, mais avec cet accent circassien que tous les Cairotes reconnaissent sans peine, puisqu'il est celui des sultans et des officiers mamelouks. (*Léon*, 244)

Ici, la transposition linguistique est chargée d'un contenu culturel et identitaire. Il s'agit des mots-clés qui portent des charges identitaires. Ces mots sont : *arabe*, *circassien*, *Cairotes*, *sultans* et *mamelouks*. Ces cinq mots résument toute une mémoire historique ; ils énoncent l'histoire de l'Égypte à une époque précise. Les Mamelouks ne sont en effet plus les maîtres du pays, et en 1517, l'Égypte devient une province ottomane (Pareja, 1964 : 141). Prenons un autre exemple tiré des *Jardins de lumière* :

Nobles visiteurs, seriez-vous les seuls hommes dans cette ville à ignorer que nos souverains, les princes kushan, viennent d'être défaits par l'armée perse et qu'ils se sont retirés au-delà des cinq fleuves ?

Il parlait un araméen fort approximatif, coiffant la plupart des syllabes de l'accent erroné, comme tant de croyants qui se font un devoir d'apprendre la langue liturgique mais n'ont guère l'occasion d'en user dans les échanges quotidiens. (*Jardins*, 154)

L'énoncé « Nobles visiteurs... » aurait ainsi été produit en araméen, avec l'accent des locuteurs non natifs, ainsi qu'avec des alternances codiques en araméen et en grec. Ces informations linguistiques sont indiquées dans l'énoncé du narrateur initial. Ce dernier aura dès lors « transposé » en français l'énoncé « Nobles visiteurs... » initialement

produit en araméen. Ici, comme dans l'exemple tiré de *Léon l'Africain*, il s'agit d'une transposition linguistique de type *mention*, puisque le narrateur l'indique dans le passage « Il parlait un araméen fort approximatif... ». Il en est ainsi des extraits ci-après tirés du *Périples de Baldassare* :

Je lui traduisis la question dans l'arabe parlé à Gibelet et elle répondit avec empressement, sur un ton quasiment suppliant : « Sans mon mari ! » (*Périples*, 476) ;

[...] un dignitaire turc arriva en grand équipage. Sans mettre pied à terre, il envoya un de ses gens me quérir [...] Quand je me présentai, il me salua en arabe du haut de sa monture harnachée et je lui retournai son salut (*Périples*, 167) ;

À l'exception des formules consacrées que tout musulman connaît, l'homme parle l'arabe avec difficulté. Nous pûmes néanmoins nous présenter l'un à l'autre, et nous pourrions, je crois, à l'occasion, avoir une conversation. Il me dit qu'il s'appelle [sic] Ali Esfahani... (*Périples*, 344)

L'ensemble de ces exemples mettent en lumière la modalité de transposition de type *mention* par laquelle s'inscrit l'hétérogénéisation linguistique à travers les faits de paroles des énonciateurs personnages chez l'écrivain. Une telle modalité ne demande pas beaucoup d'interprétation et d'analyse étant donné qu'en cette circonstance le narrateur précise les langues dans lesquelles se construisent les énoncés des personnages. La transposition de type *présupposition* exige par contre un travail d'analyse et d'interprétation des données biographiques fournies sur les personnages du roman, comme en témoigne l'exemple suivant tiré du *Périples de Baldassare* :

Puis Domenico lui demanda, d'un ton très paternel :

« Dites-nous, Marta. Est-ce que vous souhaitez retourner sur la rive avec votre mari, ou bien venir avec nous ? »

En traduisant, j'ai dit « revenir avec moi ». Mais elle répondit clairement, avec un geste de sa main pointée, qu'elle voulait repartir pour Katarraktis. (*Périples*, 478)

Ici, l'indication du rôle de Baldassare comme interprète aux côtés de Domenico et de Marta permet de déduire le contexte d'énonciation. Le capitaine Domenico parle l'italien et Marta parle un dialecte vernaculaire arabo-syriaque. Baldassare joue le rôle d'interprète. L'énoncé « Dites-nous, Marta. Est-ce que vous souhaitez... » rend ainsi visible son appartenance à deux contextes culturels : l'italien dialectal de Gênes, car c'est Domenico le génois qui parle, et l'arabo-syriaque de Gibelet. Selon les occurrences hétérolinguistiques du roman, Marta ne parle que le dialecte de Gibelet, qui serait distinct du français du narrateur ou du

texte. Aussi, les données sur l'appartenance sociale de Marta nous aident à interpréter ses énoncés. Il n'est que de constater les données socioculturelles fournies par le texte sur Marta :

À l'origine de tout ce tumulte, une femme, Marta, que l'on appelle ici, avec un léger clin d'œil, « la veuve ». Elle avait épousé, il y a quelques années, un individu que tout le monde savait être un voyou ; issu, d'ailleurs, d'une famille de voyous, tous escrocs, charpardeurs, maraudeurs, détrousseurs, naufrageurs, tous sans exception, grands et petits, aussi loin que remontent les souvenirs ! Et la belle Marta, qui était alors une fille délurée, espiègle, indomptable, malicieuse mais pas du tout mauvaise graine, s'était éprise de l'un d'eux – un dénommé Sayyaf. (*Périple*, 39)

Ces données biographiques aident à « présupposer » que le dialogue ci-dessus se déroule en dialecte arabo-syriaque vernaculaire de Gibelet. L'interprétation des données biographiques aide également à distinguer le français de la narration, de la langue de Marta. Nous lisons ainsi, dans *Le Rocher de Tanios* :

... le vieux Gébrayel – puisse-t-il vivre et garder sa tête claire au-delà de cent ans – m'a fait lire un soir, soulignant chaque mot de son index noueux :

Pour tous les autres, tu es l'absent, mais je suis l'amî qui sait.

À leur insu tu as couru sur le chemin du père meurtrier, vers la côte.

Elle t'attend, la fille au trésor, dans son île ; et ses cheveux ont toujours la couleur du soleil d'occident. (*Rocher*, 278)

Dans ce dernier passage, nous pouvons donc présupposer que l'énoncé « Pour tous les autres... » a été produit en arabe, puis transposé en français par le narrateur, le passage lu par Gébrayel étant pris du manuscrit arabe de Nader et traduit par le narrateur sous le titre de « la Sagesse du muletier », tel qu'indiqué dans le roman :

Nader ne devait plus jamais remettre les pieds au village [...] Sa part de secret, il l'avait consignée sur un cahier qu'un jour, dans les années vingt de ce siècle, un enseignant de l'American University of Beirut allait retrouver, par chance, dans le fouillis d'un grenier. Annoté et publié, avec une traduction anglaise, sous le titre *Wisdom on muleback* (que j'ai librement transformé en « la Sagesse du muletier »)... (*Rocher*, 277)

Les données présentées ici confirment que le manuscrit a été effectivement écrit en arabe. D'un point de vue général, nous ne pouvons en effet appliquer la modalité de la *présupposition* sans un relevé substantiel des données biographiques pour chacun des personnages du roman, telles qu'elles sont fournies par le texte, et en concordance avec les données extra-textuelles, sociales ou historiques, de référence de l'écriture.

LA VOIX « NON-VISIBLE » DU TRUCHEMENT

C'est la nécessité de mise en relation entre le texte et son référent socio-historique, culturel, ou sociolinguistique dans l'analyse du plurilinguisme littéraire, qui permet de circonscrire la pertinence discursive de la textualisation des langues, quant à l'intentionnalité de l'écrivain. Les exemples ci-après en donnent la mesure dans l'œuvre d'Amin Maalouf. Le premier est tiré du *Périple de Baldassare* :

Laissez-le-moi, hajj Idriss, je vais le montrer à quelques clients qui pourraient être intéressés. (*Périple*, 25)

Dans cet énoncé, le pérégrinisme passe presque inaperçu. Il ne se met ni en italique ni entre guillemets. Lorsqu'Idriss vient au magasin de Baldassare pour lui proposer un livre à vendre, Baldassare s'adresse à lui en un langage « vernaculaire », celui de Gibelet. En arabe, le mot « hajj » veut dire « pèlerin ». Dans un autre passage, lorsque Baldassare rencontre le cheikh Abdel Basset et lui parle d'Idriss, nous lisons :

J'étais ainsi, grisé mais encore incrédule, lorsqu'un passant m'interpella :
« Baldassare efendi ! » (*Périple*, 27)

L'énoncé est mis ici au discours direct. Nous trouvons un verbe introductif « interpeller », une réplique et des guillemets. L'énoncé second du « passant » est mis entre guillemets et transmis dans la langue du personnage et non dans celle du narrateur. Le mot « efendi » d'origine turque fut introduit en dialecte arabe « vernaculaire » levantin syro-libanais et en dialecte égyptien, et il est toujours en usage dans les pays arabes. En turc, il se dit « efendim », c'est-à-dire « Monsieur » (Halbout, 1992 : 495). On trouve aussi le mot *khwéja* introduit dans *Le Rocher de Tanios*, où il figure comme élément xénitique. Ce même mot se retrouve dans *Samarcande* comme élément pérégrinistique. Ici, il n'est pas suivi d'une glose métalinguistique, comme il en est le cas dans *Le Rocher de Tanios*. Dans *Samarcande*, le cadî Abou-Taher s'adressa en effet à Omar avec son titre *Khwajé*.

À voix haute, il poursuit :

Puis-je espérer qu'en dépit de tout ce qu'il a enduré, *khwajé* Omar ne gardera pas un trop mauvais souvenir de Samarcande ? (*Samarcande*, 31)

Dans cas-ci, l'énoncé second est transmis aussi au discours direct. Nous avons un verbe introductif « poursuivre » et une réplique. Nous trouvons là une différence phonétique dans la prononciation du mot *khwéja* (*Le Rocher de Tanios*) qui devient *khwajé* (*Samarcande*), parce que dans le premier, c'est la variante phonétique du mot turcoperstan *khwajé*,

telle qu'elle est utilisée par les villageois libanais du Mont Liban. Dans le dialecte local de la ville de Beyrouth (la capitale), ce mot se prononce *khawaja* (D'Alverny, 1963 : 1). Dans *Le Rocher de Tanios*, le premier *a* subit donc une omission, créant la rencontre d'une consonne *kh* et *w*, qui se prononce parfois comme *v*, et le deuxième *a* s'est transformé en *é*. Aussi, l'accent tonique s'est déplacé vers le début du mot et non pas vers sa fin, tel qu'il est le cas avec la variante persane. C'est ce qu'on appelle en grammaire du dialecte libanais, *al-imâlah* (D'Alverny, 1963). Le mot arabe *hajj* (masculin singulier) ou *hajjé* (féminin singulier) s'insert dans *Le Rocher de Tanios* comme xénisme, et dans *Le Périple de Baldassare*, comme pérégrinisme :

Que dis-tu, *hajjé* ?

On l'appelait ainsi parce que, dans sa jeunesse, elle était partie en pèlerinage à Bethléem, voir la Sainte-Crèche. (*Rocher*, 34)

Selon Bakhtine, tout énoncé « contient les mots d'autrui cachés ou semi-cachés, d'un degré d'altérité plus ou moins grand » (1984 : 301). Dans la vie réelle, l'échange verbal, ou le genre de discours *premier*, se construit par les énoncés de deux locuteurs ou plus. Pour que l'échange verbal se poursuive, les énoncés doivent avoir des *frontières* qui se déterminent par l'alternance *des sujets parlants*. Dans le roman, qui appartient au genre de discours *second*, les frontières prennent la forme d'une *réplique*. Nous distinguons en effet dans un roman, deux discours : le discours narratif et le discours rapporté. Les *énoncés* des personnages se présentent sous l'un des styles suivants : discours direct, discours direct libre, discours indirect et discours indirect libre. Tout énoncé comporte un commencement absolu et une fin absolue : « avant son début, il y a les énoncés des autres, après sa fin, il y a les énoncés-réponses des autres » (Bakhtine, 1984 : 277). En partant de ce fait, il s'agit de voir ici comment le xénisme et le pérégrinisme créent, dans les limites de l'énoncé même du personnage, des frontières entre deux autres énoncés, celui du personnage et celui du narrateur. Dans le genre de discours *premier*, le rapport qui s'instaure entre les répliques du dialogue est impossible entre les unités de langue « que ce soit dans le système de la langue (sur l'axe vertical), ou à l'intérieur de l'énoncé (sur l'axe horizontal) » (Bakhtine, 1984 : 278). Cependant ce qui semble impossible dans le genre de discours *premier* peut se réaliser dans le genre de discours *second*, et surtout dans le roman.

De fait, à une étape première, l'étude des éléments xénitiques et pérégrinitiques exige l'identification de deux niveaux de discours selon la

terminologie bakhtinienne : le discours narratif et le discours rapporté. Le discours rapporté est conçu par le locuteur comme l'énonciation d'un *autre* (Bakhtine, 1977 : 166). Ici, nous avons un discours dans le discours, une énonciation dans l'énonciation ; un discours rapporté, celui des personnages, dans un discours narratif, celui du narrateur. À une seconde étape, l'analyse part du fait que les mots et épithètes entre guillemets constituent « une arène où viennent s'affronter et lutter deux mises en relief, deux points de vue, deux discours » (Bakhtine, 1977 : 188). Il s'agit du discours de l'auteur narrateur et de celui du héros. Cette appartenance simultanée à deux discours orientés différemment dans leur expression, Bakhtine la considère un fait de langue ou une « interférence de discours » (Bakhtine, 1977 : 189).

Nous prenons le discours rapporté comme élément d'analyse, et il s'y dévoile deux énoncés différents : 1) l'*énoncé* tel que transmis dans la *langue* du narrateur, et 2) l'*énoncé* tel que transmis dans la *langue* du personnage lui-même. Le pérégrinisme indique une représentation verbale, une transmission « honnête » des paroles du personnage, de son discours rapporté sous sa forme directe ou indirecte libre. Cependant, même dans le discours direct, l'énoncé de l'autre ne se trouve pas tout à fait libre de la dominance du discours du narrateur. Dans l'énoncé-type suivant, « « Boumeh ! Ne vas-tu pas cesser de torturer notre oncle ? », nous pouvons présupposer qu'il y a deux énoncés différents. Il ne s'agit pas vraiment de l'énoncé de l'autre tel que produit par lui-même, mais plutôt de : 1) l'*énoncé* de l'autre tel que produit par lui-même dans sa propre langue, et de 2) son *énoncé*, tel que « traduit » et « transmis » par le narrateur et dans sa langue. En plus, cet énoncé rapporté au discours direct se trouve de nouveau soumis à l'autorité du discours du narrateur, qui s'impose au niveau du discours rapporté, cette fois-ci sous la forme d'une glose métalinguistique. Cette glose sert à confirmer que le texte, malgré la présence des éléments étrangers, appartient toujours à la langue du narrateur, qui est ici le français.

La traduction exige un traducteur qui traduit et transmet les énoncés des personnages en français. Ici, nous supposons qu'à travers le travail de l'écrivain, c'est le narrateur qui « traduit » les énoncés des personnages dans sa propre langue, comme c'est lui qui *narre* et *rapporte*. Même si le discours rapporté se démarque du discours narratif, il reste que c'est le narrateur qui rapporte les énoncés des personnages, soit au discours direct, soit aux discours indirect et indirect libre. Dans ce sens, chaque énoncé doit comprendre aussi, à côté de la voix du

personnage celle du narrateur qui joue, dans l'énoncé rapporté, le rôle d'un *truchement*. Si cette voix passe souvent inaperçue dans un énoncé, c'est-à-dire presque « non-visible », c'est parce qu'elle adhère à la voix du personnage. Il en est ainsi du mot *khwajé* mis en italique dans *Le Rocher de Tanios* et qui indique la présence de deux niveaux différents : 1) l'énoncé du personnage, transmis dans la langue du *narrateur* ; et 2) une « trace » de ce même énoncé tel que produit dans la langue du *personnage* et non pas dans celle du narrateur. Cette « trace » pérégrinitique ou xénitique joue le rôle d'un indice dans l'énoncé du personnage. Elle n'indique pas seulement la présence des langues étrangères dans le texte, à l'exemple du texte francophone ici, mais aussi la présence d'une autre *voix* dans la *voix*, d'un *énoncé* dans l'*énoncé*. C'est-à-dire que le xénisme et le pérégrinisme, en tant que *traces*, rendent la voix du *truchement* « visible », parce qu'ils créent une sorte de désharmonisation, d'incohérence au niveau de l'énonciation et de sa prise en charge linguistique ou langagière. Cette désharmonisation même rend la voix du *truchement* « visible ». Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de l'énoncé du personnage, mais aussi de celui du *narrateur-truchement*, parce que c'est lui qui « traduit » et « transmet » l'énoncé du personnage.

Le principe des deux énoncés ci-dessus évoqué implique la présence de *frontières* qui séparent différents énoncés et établissent l'alternance des sujets parlants. Cela est vrai vu de l'extérieur des énoncés et des répliques. Il l'est également en prenant l'*énoncé* comme unité d'étude, mais vu de l'*intérieur*, c'est-à-dire par rapport à d'autres énoncés dans un contexte d'échange verbal. L'analyse doit partir ici, non pas de la première particularité de l'énoncé qu'est *l'alternance des sujets parlants* (Bakhtine, 1984 : 282), mais de la deuxième particularité, c'est-à-dire de *l'achèvement* qui « est un peu l'alternance des sujets parlants vue de l'intérieur » (Bakhtine, 1984 : 282). Avec le xénisme, ce n'est pas seulement le discours *dans* le discours ou bien l'énoncé *dans* l'énoncé, mais plutôt un discours *sur* le discours et un énoncé *sur* l'énoncé. Nous en prendrons l'exemple dans *Le Périple de Baldassare*, avec l'énoncé rapporté au discours direct :

En poussant le portillon de sa mesure, je vis, assise sur le seuil, une femme du voisinage, le front dans les mains. Je lui demandai, par politesse, avant d'entrer, si hajj Idriss était là. Elle releva la tête et me dit seulement :
« Twaffa. » Il est mort ! (*Périple*, 34)

Il s'agit du verbe *twaffā*, en dialecte arabo-syriaque, conjugué à la troisième personne du singulier au passé. Le discours rapporté est mis, dans cet exemple, à la forme du discours direct, comme il s'agit d'un verbe introductif « dire », d'une réplique et de guillemets. Nous pouvons découper l'énoncé suivant « 'Twaffā.' Il est mort ! » en deux énoncés séparés l'un de l'autre : « twaffā » et « il est mort », sans nuire au discours rapporté. Le narrateur pourrait reconstruire l'énoncé selon les diverses modalités de l'hétérogénéisation linguistique :

1) La voix du *narrateur-truchement* demeure « non-visible » :

Mention : Elle releva la tête et me dit seulement, en arabe :

« Il est mort ».

Présupposition : Elle releva la tête et me dit seulement :

« Il est mort ».

2) La voix du *narrateur-truchement* se rend « visible » :

Xénisme : Elle releva la tête et me dit seulement :

« Twaffā ». Il est mort.

L'intonation qui démarque le discours d'autrui (signalé par les guillemets « Twaffā ») fonctionne comme une transposition à l'intérieur de l'énoncé, une sorte d'alternance des sujets parlants, un *achèvement*, comme il s'agit d'une perspective intérieure. Le xénisme, ici, sert à établir des frontières séparant deux énoncés *dans* l'énoncé. Ici, également, nous pouvons détecter la voix « non-visible » du *narrateur-truchement* insérée dans le discours rapporté comme une glose métalinguistique accolée à la voix du personnage. De cette façon, le discours d'autrui possède une expression double « la propre, c'est-à-dire celle d'autrui, et celle de l'énoncé qui l'abrite » (Bakhtine, 1984 : 301). La voix du *narrateur-truchement* s'insère ainsi dans l'énoncé en tant que glose métalinguistique qui « explique » le sens des mots étrangers, qui adhère à celle du personnage et qui « interprète » ses paroles. Parfois, l'usage du mot étranger se fait dans le discours rapporté du personnage et au style du discours direct. Ce dernier permet à l'énoncé du personnage de se distinguer de celui du narrateur. La voix du *narrateur-truchement* se détache de celle du personnage à ce moment, et se fait visible sous la forme d'une glose métalinguistique qui « explique » les paroles du personnage, mais sans y adhérer. Dans ce cas, la glose métalinguistique se trouve hors de l'énoncé ; elle le suit, comme l'indique l'exemple ci-après tiré du *Périples de Baldassarre* :

« Boumeh ! Ne vas-tu pas cesser de torturer notre oncle ? »

« Boumeh », « hibou », « oiseau de malheur », c'est ainsi que le cadet surnomme son frère depuis l'enfance... (*Périple*, 23-24)

Ici, le narrateur utilise le mot *hibou* (*boumeh* en dialecte arabo-syriaque). La glose métalinguistique se détache de l'énoncé et le suit. Cependant, même dans cet énoncé, il est possible d'identifier la voix « non-visible » du *narrateur-truchement*, la présupposition voulant notamment que l'énoncé « Boumeh ! Ne vas-tu pas cesser de torturer notre oncle ? » ait été produit en arabo-syriaque par le personnage, comme il garde toujours une *trace* de cette langue, mais traduit et transmis, plus tard, en français par le *truchement*, où la voix « non-visible » se rend « visible » dans l'énoncé grâce au xénisme. Il en est ainsi, pour clore la démonstration, du paragraphe ci-après du *Périple de Baldassare*, où le narrateur utilise l'arabe classique dans son rôle de langage « mythique » :

Depuis l'aube de l'islam, les savants débattent autour d'un verset du Coran, qui revient par trois fois dans des termes similaires, et qui souffre diverses interprétations. Esfahani le cita en égrenant soigneusement les syllabes : « *fā sabbih bismi rabbika-l-azīm* » ; ce qui pourrait être traduit dans notre langue par : « Glorifie le nom de ton Seigneur, le très-grand. (*Périple*, 355)

Le verset coranique intégré en arabe classique dans le paragraphe constitue un xénisme, comme il est mis entre guillemets et suivi d'une traduction française par le narrateur initial. L'usage des éléments étrangers se fait dans le discours rapporté et dans la langue du personnage, et la glose métalinguistique le suit. Ici, la voix du *truchement* se détache de celle du personnage.

D'un point de vue général, dans un énoncé, le narrateur et le personnage s'expriment conjointement. Autrement dit, dans les limites d'une seule et même construction énonciative, on entend résonner les accents de deux voix différentes. Du point de vue strictement narratif, il peut s'agir du discours du personnage, mais en distinguant la langue du narrateur de celle du personnage, la réalité se présente d'une façon différente. La voix « non-visible » du narrateur devient « visible » dans l'énoncé du personnage, dans l'acception ultime qu'une telle mise en scène énonciative et (hétéro-)linguistique renvoie au travail de l'écrivain dans sa pertinence sémiotique et discursive. Dans *Le Rocher de Tanios*, Maalouf utilise un grand nombre d'expressions locales libanaises, de proverbes, de dictons ; il insère des mots du langage vernaculaire montagnard (dialecte arabo-syriaque) et même des mots empruntés au turc et au persan qui furent adoptés par le langage vernaculaire.

Cependant, ces éléments étrangers ne passent pas dans le discours narratif sans l'autorisation du *narrateur-truchement*, qui peut les fait suivre par une glose métalinguistique ou non :

Khwéja Gérios n'aura pas le temps d'en prendre, il faut qu'il parte à l'instant pour revenir avant la nuit.

C'est ainsi qu'il l'appelaît quand il avait envie de lui faire plaisir, *khwéja*, un vieux mot turcopersan qui désignait dans la Montagne ceux qui, dotés d'instruction et de fortune, ne travaillaient plus la terre de leurs mains. (*Rocher*, 38)

Ainsi, si l'élément étranger *khwéja* est inscrit, ici, en italique et suivi d'une glose métalinguistique, dans un autre roman, *Samarcande* notamment, il le sera comme pérégrinisme. Il en va de même pour le mot arabe *Jord* :

Et il avait cru trouver la parade idéale : le marier à la fille d'un chef féodal bien plus puissant que lui, le seigneur du grand Jord... (*Rocher*, 24)

Le narrateur ne donne pas d'explication à ce mot arabe qui reste figuré comme élément étranger dans le texte jusqu'à plus tard dans le texte, à la page soixante-quatre, où le narrateur le fait suivre par une glose métalinguistique :

Le village se mit à bruire d'anecdotes féroces sur celui que, par une légère torsion de mot, on s'était mis à nommer non plus le seigneur du *Jord* – qui veut dire « les hauteurs arides » – mais le seigneur des *jrads* – qui veut dire « sauterelles ». (*Rocher*, 64)

Il ressort de tout cela que les diverses modalités de l'hétérogénéisation linguistique inscrite dans les romans laissent envisager un positionnement normatif, ou axiologique, de l'énonciation autour des faits de langues « rapportés » des espaces extra-textuels de référence de l'écriture et intégrés à la pertinence sémiotique d'ensemble de l'écriture. Dans le cas de l'œuvre romanesque d'Amin Maalouf, c'est l'ensemble du « pan-Orient », de l'Europe andalouse à l'Extrême-Orient de la Chine, tel que le met en écriture son œuvre, qui est convoqué et assujetti à la « relecture » que l'écrivain propose de son histoire effective comme de son histoire « discursive ».

Ouvrages cités

- BAKHTIN, M. M.. *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard, 1984.
- . *Le marxisme et la philosophie du langage*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977.
- CORM, Georges. *Liban : les guerres de l'Europe et de l'Orient 1840-1992*. Paris : Gallimard, 1992.
- D'ALVERNAY, André. *Petite introduction au parler libanais*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1963.
- GAUVIN, Lise. *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- GOBARD, Henri. *L'aliénation linguistique : analyse tétraglossique*. Paris : Flammarion, 1976.
- GRUTMAN, Rainier. *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*. Montréal : Fides-CETUQ, 1997.
- . *Formes et fonctions de l'hétérolinguisme dans la littérature québécoise entre 1837 et 1899*. Ph.D. Université de Montréal, 1993.
- HALBOUT, Dominique et Gonen GUZEY. *Le turc sans peine*. 2^{ième} éd. Paris : Assimil, 1992.
- ISSA, Elia. *Glossaire des mots syriaques dans le dialecte libanais*. Beyrouth : Librairie du Liban Publishers, 2002.
- LAWSON-HELLU, Laté. « Hétérolinguisme et roman d'Afrique francophone subsaharienne ». *Revue de l'Université de Moncton*, vol. XXXIV, n^{os} 1-2, 2003. 311-336.
- . « Norme, éthique sociale et hétérolinguisme dans les écritures africaines ». *Semen, Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 18, nouvelle série, 2004. 95-104.
- . « Textualité et transposition hétérolinguistique dans le roman francophone : pour une théorie générale du plurilinguisme littéraire. » *La traversée dans de roman francophone*. Université de Laval, Québec, juin, 2005.
- LECLERC, Catherine. *Des langues en partage ? Cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine*. PhD, Université Concordia, Montréal, 2004.

- LY, Amadou. « Le pérégrinisme comme stratégie textuelle d'appropriation de la langue d'écriture », dans Lise GAUVIN, *Les langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Montréal : Presses universitaires de Montréal, 1999. 87-100.
- MAALOUF, Amin. *Le Périple de Baldassare*. Paris : Le livre de poche, 2003.
- , *Le Rocher de Tanios*. Paris : Le livre de poche, 1996.
- , *Léon l'Africain*. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1986.
- , *Les Échelles du Levant*. Paris : Le livre de poche, 2002.
- , *Les Jardins de Lumière*. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1991.
- , *Samarcande*. Paris : Éditions Jean-Claude Lattès, 1988.
- PAREJA, F. M. *Islamologie*. Beyrouth : Imprimerie catholique, 1964.
- SIMON, S.. *Le Trafic des langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise*. Montréal : Boréal, 1994.

La Pertinence sémiotique

Le plurilinguisme dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane

Ndeye Bâ

University of Western Ontario

La problématique de l'écriture et des langues est un sujet d'envergure dans les études francophones, particulièrement celles africaines. Pour une discipline qui s'est définie depuis sa naissance comme un exercice de contestation et d'affirmation culturelle, la question linguistique, notamment l'usage du français, se trouve au cœur d'une contradiction de taille. Comment la littérature francophone peut-elle vraiment revendiquer une certaine diversité, une certaine différence et authenticité au même moment où elle fait allégeance à une « langue étrangère », une langue qui, historiquement, s'est toujours investie d'une mission assimilatrice et civilisatrice ?

Pendant qu'une certaine partie de la critique littéraire voit en l'usage de la langue française une continuation de la domination linguistique en vigueur du temps de la colonisation, une autre frange revendique cette dernière comme étant la leur. Le présent article propose une lecture des œuvres francophones qui va au-delà du choix de la langue d'écriture ; une étude qui utilise le plurilinguisme comme approche méthodologique pour revisiter cet engagement des auteurs francophones au niveau même de la langue. Avec *L'Aventure ambiguë*⁶⁰ comme exemple, nous allons montrer comment, au-delà du français apparent, les auteurs francophones – Cheikh Hamidou Kane en particulier – font circuler, en fonds sonore, autant de langues et niveaux de langue différents qui tous participent à témoigner d'une certaine hétérogénéité et d'une plus grande complexité de leurs œuvres. De concert avec Umberto Eco qui soutenait qu'« un texte veut que quelqu'un l'aide à fonctionner », cette analyse, à travers les paradigmes

⁶⁰ Désormais *Aventure* dans les citations, suivi de la page.

de l'hétérolinguisme et du transpolinguisme, propose une autre façon de lire, une technique de lecture qui sied particulièrement à l'étude des textes postcoloniaux, ceux francophones en particulier.

L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane constitue sans nul doute l'un des romans les plus étudiés de la littérature francophone d'Afrique subsaharienne. Paru en 1961, le roman relate la vie d'un jeune Diallobé, Samba Diallo, ainsi que son aventure spirituelle, de son passage au Foyer Ardent de Maître Thierno à la grande capitale parisienne pour y poursuivre des études de philosophie et de droit. Traditionnellement, la critique sur ce roman de Kane s'est focalisée sur la qualité supérieure du français employé et également sur la thématique de la rencontre de civilisations. Peu de revues font état du caractère plurilingue de la langue d'écriture utilisée par Kane. Cet article propose ainsi une lecture de *L'Aventure ambiguë* sous un angle peu étudié par la critique actuelle. En démontrant comment le récit de Kane est un composé de langues et de styles littéraires différents, cette étude non seulement remet en cause le caractère monolingue prêté à ce roman, mais également renforce la validité des espaces, langues et traditions littéraires autres que ceux associés au français, sa langue d'écriture, en principe. Il s'agira donc, dans un premier temps, d'identifier ces autres langues dans l'arrière-plan de la langue d'écriture que constitue le français, et dans un second, d'étudier la pertinence de leur mise en texte. À travers la théorie du plurilinguisme, plus précisément des paradigmes de l'hétérolinguisme de Rainier Grutman (1997) et du transpolinguisme de Laté Lawson-Hellu (2004), cette étude réinterroge le caractère élitiste de la prose de Kane sur lequel la plupart des critiques s'est penchée jusqu'à présent. De même, en faisant ressortir la présence et la pertinence d'autres langues telles que l'arabe, le peulh et le wolof, nous montrerons comment la validité du savoir indigène et local se traduit aussi par un emploi des langages auxquels ces différents parlers sont associés.

Dans le roman francophone, la langue fonctionne bien plus que comme un simple moyen d'écriture ; très souvent, elle est le lieu d'appropriation et d'investissement de différentes identités culturelles. Écrire ainsi devient un acte empreint de symbole pour l'écrivain francophone, en particulier celui d'Afrique qui, fort de ce que Lise Gauvin appelle la « surconscience linguistique » (1997), se trouve dans un état où il doit en permanence « penser la langue ». *L'Aventure ambiguë* et son auteur, Cheikh Hamidou Kane, n'y échappent pas.

SINGULARITÉ DE LA LITTÉRATURE FRANCOPHONE

Pour la plupart des pays francophones d'Afrique, l'indépendance politique ne fut pas synonyme d'indépendance linguistique. Le français, la langue de l'ancien colonisateur, continue en effet d'y jouir d'un degré certain de monopole, principalement dans les grandes sphères de la vie intellectuelle. En effet, malgré la multiplicité des différentes langues parlées sur le continent⁶¹, le français a pourtant été retenu comme seule langue officielle dans la majeure partie des pays francophones. C'est ainsi qu'en littérature par exemple, il constitue la langue d'écriture par excellence. Dès lors, la question qui se pose est de savoir comment les écrivains prennent en charge une telle cohabitation entre le français, leur langue d'écriture, et les autres langues de leur environnement, lesquelles renvoient à autant d'univers différents et importants que ceux auxquels le français fait allusion.

La pertinence de cette dernière question trouve tout son sens dans la situation de diglossie qui, depuis l'avènement de la colonisation, a informé les relations hégémoniques entre le français et les langues vernaculaires. Dans ce qui semble, à beaucoup d'égards, comme une logique de continuité de la politique linguistique du colonisateur, le français continue à être vu comme la seule langue adaptée et capable de servir la littérature. Ce rapport inégal entre les différentes langues en présence dans l'univers à la fois personnel et romanesque de l'écrivain pousse la réflexion critique à revoir les textes produits dans ce contexte hégémonique de la francophonie.

En effet, en 1880, l'année où Onésime Reclus a pour la première fois prononcé le mot francophone, Jules Ferry, alors ministre de l'éducation, promulguait le français comme seule et unique langue en usage dans le système éducatif de l'empire colonial français. Au Sénégal, le décret bannissant l'usage des langues nationales fut signé en Mai 1924 ; il stipulait que « Le français [était] seul en usage dans les écoles. [qu'] Il [était] interdit aux maîtres de se servir avec leurs élèves des idiomes du pays » (Gauvin et Larouche, 1995 : 55). Par cette législation, la politique coloniale française réaffirmait, si besoin en était encore, la place primordiale qu'occupe la langue dans la mission civilisatrice qu'elle s'était assignée. Pour la France en effet, la

⁶¹ Selon *L'Ethnologue* (2010), le nombre de langues parlées en Afrique est estimé à environ 2011. Au Sénégal, en particulier, 39 langues y seraient en usage.

colonisation était bien plus qu'un simple projet d'expansion territoriale, c'était aussi et surtout un projet de civilisation des indigènes et la langue française était au centre de cette entreprise.

Au vu de ce bref rappel historique, l'on comprend mieux la pertinence et la validité des analyses qui s'attèlent à décrypter les textes francophones, des écrits dans lesquels les auteurs ont choisi de s'exprimer en français malgré des relations assez ambiguës et souvent conflictuelles avec cette langue.

La prise en charge de la question linguistique dans la littérature francophone est un sujet qui est de plus en plus en actualité ; les questions d'identité et de représentations sont, à n'en plus douter, des problématiques de plus en plus importantes. De plus en plus, également, ces langues autres, différentes du français mais présentes dans les environnements des écrivains, sont prises en charge dans les productions littéraires. Le concept du plurilinguisme, défini comme la capacité d'un individu à parler plusieurs langues ou la présence de plusieurs langues (ou niveaux de langue) dans un texte, est à la fois une priorité et un objectif stratégique du roman francophone africain. Du fait, notamment, de la relation étroite qui existe entre la langue et la culture, ce concept de plurilinguisme devient un instrument essentiel pour toute réflexion critique qui aspire à étudier les mécanismes par lesquels les auteurs francophones – et plus généralement ceux postcoloniaux – font face et prennent en charge cette situation singulière qui exigent qu'ils écrivent en français en même temps qu'ils revendiquent la pluralité linguistique et culturelle dont ils sont dépositaires. Il s'agit, dans notre cas ici, d'aborder la manière dont Cheikh Hamidou Kane re-présente cette hétérogénéité, en présence d'abord chez lui, chez son narrateur ensuite, et chez ses différents personnages.

Dans le Sénégal de Cheikh Hamidou Kane, en effet, plusieurs langues locales cohabitent en permanence avec le français, seule langue officielle des institutions, dont l'éducation et la littérature. Cette proximité de diverses langues dont les usages varient selon les contextes⁶² pousse à poser, entre autres, les questions suivantes : quelle langue les écrivains doivent-ils utiliser pour communiquer de façon efficiente avec leur peuple ? Que faire des différentes langues parlées par les paires de ces écrivains ? Quelle est la langue qui pourrait assurer à ces

⁶² Pour plus de détails, voir l'article de Charles Ferguson (1959) sur la diglossie.

auteurs une reconnaissance internationale ? Comment cette cohabitation entre la langue officielle et les langues vernaculaires est-elle re-présentée dans la fiction ?

Au vu des plus récentes productions provenant de la littérature africaine, l'on note que du fait de ce contexte de la francophonie qui fait du français la langue foncière de la narration, l'alternative qu'ont posée ces écrivains pour prendre en charge la diversité linguistique de leurs environnements immédiats est de faire circuler en fond sonore, par-delà la visibilité de la langue principale qu'est le français, autant de langues hétérogènes apposées aux identités sociales et culturelles des personnages. C'est ainsi que le public est désormais familier avec les « malinkismes » d'Ahmadou Kouroumah ou les « tropicalités » de Sony Labou Tansi. Si ces deux auteurs prennent en charge de façon visible le dialogue des langues dans leurs écrits, il n'en demeure pas moins que d'autres, tel Cheikh Hamidou Kane, derrière une apparente uniformité linguistique, représentent de façon moins évidente, cette fois-ci, les langues de leurs divers environnements ou de leur imaginaire en dehors du français. Nous voudrions, dans une première démarche, décrypter les différentes langues en présence dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, pour pouvoir mettre ensuite en questionnement cet usage du « français » par trop souvent qualifié d'élitiste chez l'écrivain.

FONDATION THÉORIQUE : LE PLURILINGUISME ET SES PARADIGMES DE L'HÉTÉROLINGUISME ET DU TRANSPOLINGUISME.

Théorisant la notion de plurilinguisme, Mikhaïl Bakhtine soutient qu'en tout homme cohabitent plusieurs langues, ceci, que la personne en soit consciente ou non. Cette pluralité de voix, de langues ou de niveaux de langues expliquerait les différentes façons dont un individu parle au gré des sujets abordés ou des milieux dans lesquels il se trouve. Lise Gauvin, dans *Les Langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle* (1999), complète cette hypothèse de Bakhtine en soutenant que les langues telles que comprises dans le vocable plurilingue signifient aussi bien les langues étrangères, les niveaux de langues, que la cohabitation des langues et niveaux de langues. Et étant entendu que chaque langue renvoie à un univers culturel et idéologique bien spécifique, l'on peut raisonnablement déduire qu'ainsi défini, le plurilinguisme littéraire traduirait alors une pluralité d'opinions, de

visions du monde, ou d'idéologies ; et les paradigmes proposés pour le déchiffrer sont celui de l'hétérolinguisme et celui du transpolinguisme présentés ici.

Pour ce qui est de l'hétérolinguisme, c'est Rainier Grutman qui, dans *Des langues qui résonnent, l'hétérolinguisme au 19^e siècle québécois* (1997), en a jeté les bases tel qu'il figure au cœur de la réflexion théorique actuelle. En phase avec Bakhtine et reconnaissant la quasi impossibilité du monolinguisme pur dans le texte littéraire, Grutman définit ainsi l'hétérolinguisme comme « la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale » (1997 : 37). L'hétérolinguisme serait donc le procédé par lequel le texte rend compte, de façon visible, de la rencontre et du jeu des langues en son sein. Ce paradigme de l'hétérolinguisme, complété par celui du transpolinguisme théorisé par Laté Lawson-Hellu (2004), forment le mode opératoire qui nous permettra de rendre compte du plurilinguisme dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane.

La transposition linguistique ou plus simplement le transpolinguisme se pose en complément de l'hétérolinguisme en ce sens qu'il permet de déchiffrer les manifestations non visibles du plurilinguisme dans le texte littéraire. Ce dernier paradigme permet de rendre compte des langues autres rendues « invisibles » dans *L'Aventure ambiguë* du fait de l'effet de miroir de la langue d'écriture, le français. Dans notre propos, le plurilinguisme constitue donc à la fois un paradigme herméneutique et un objet d'étude. Il renseigne non seulement sur les conditions d'inscription des langues, mais il pose également une problématique de grande envergure dans la littérature francophone, celle entre langue, pouvoir et littérature.

Cet intérêt accordé aux écrits francophones n'est toutefois pas un phénomène nouveau. Depuis les premières œuvres produites en français par des intellectuels des anciennes colonies, la critique littéraire s'est beaucoup appesantie sur les caractéristiques intrinsèques de ce nouveau champ littéraire. Très souvent malheureusement, l'oralité fut proposée comme l'élément par définition qui informerait sur la différence entre la littérature francophone (et postcoloniale, au sens large aujourd'hui) et celle occidentale française⁶³. Ceci dit, bien que cette étude admette la

⁶³ En effet, chez beaucoup de critiques « africanistes », de Mohamadou Kane à Janheinz Jahn en passant par Eileen Julien, la recherche s'est beaucoup intéressée à l'identification

contribution de la culture orale comme un élément important des littératures europhones, celles francophones en particulier, l'on conviendra, de concert avec Josias Semujunga, que, « le roman africain [...] n'a rien d'original qui ne soit ce que l'art du roman prévoit : le phagocytage de tous les genres littéraires au-delà des frontières nationales et internationales » (1999 : 22). Pour Semujunga, en effet :

Dès lors que les critiques établissent des critères africaines ou européennes du roman, aussi parfaits par leur originalité que par leur beauté mais sans tenir compte des œuvres, ils dénie aux écrivains le droit d'écrire librement. Ce faisant, ils refusent l'héritage culturel complexe du romancier moderne alors que le thème de la différence – ici l'africanité et l'euroanéité – est par excellence un thème girouette. Celui-ci ne recèle, en effet, aucune vérité en lui-même en littérature puisqu'il tourne au gré des idéologies et témoigne de l'ambivalence de certaines valeurs susceptibles d'être invoquées à partir d'attitudes très opposées. (1999 : 22)

En accord avec Semujunga, et pour éviter toute lecture simpliste qui serait basée sur une opposition facile entre oral et écrit, cette analyse sera particulièrement attentive, entre autre, aux contextes historiques et culturels qui ont présidé à la naissance de la littérature europhone africaine, cadre dont participe l'écriture francophone africaine. Naturellement alors, l'oralité sera reconnue comme une composante essentielle dans cette analyse, mais contrairement à la plupart des approches sur la littérature francophone d'Afrique, elle n'en constituera pas le seul élément déterminant.

LE CONTEXTE ÉNONCIATIF : NOTES SUR L'ÉCRIVAIN ET SUR LE ROMAN

Cheikh Hamidou Kane est né en 1928 à Matam, au Sénégal. Tout comme son personnage principal, Samba Diallo, Kane a passé son enfance dans un environnement où les valeurs traditionnelles et la religion musulmane étaient de rigueur. Kane fut d'abord envoyé à l'école coranique où il apprit les préceptes de l'islam. À l'âge de dix ans, Kane rejoint l'école française. À la fin de son cycle primaire, il part pour Dakar avant de s'envoler pour Paris pour y poursuivre des études en philosophie et en droit. De retour sur son sol natal, Kane a eu à occuper

des critères qui serviraient à établir l'« africanité » de la littérature francophone produite en Afrique et, par la suite, dans l'écriture postcoloniale en Afrique.

plusieurs fonctions importantes dans la vie administrative et politique d'un Sénégal nouvellement indépendant.

Bien que l'auteur d'un roman à succès récompensé par le « Grand prix littéraire d'Afrique noire », Kane ne se considère pour autant que comme un écrivain à temps partiel. Lors d'une interview avec Lise Gauvin, il déclarait : « Je ne suis écrivain qu'à titre accessoire » (1997 : 139). Si cette déclaration de Kane constitue peut-être une indication des raisons pour lesquelles son œuvre n'est pas des plus extensives, l'on retiendra également que sa réputation ne se mesure pas au nombre de ses ouvrages publiés. En tout et pour tout, Kane n'est l'auteur que de deux romans, *L'Aventure ambiguë* et *Les gardiens du temple* (1995) ; toutefois, il a connu la célébrité immédiatement après la parution de son premier roman.

L'Aventure ambiguë est le récit d'un jeune homme de la terre des Diallobés qui se rend à la capitale française pour y apprendre « comment lier le bois au bois » (*Aventure*, 57). Ce fut l'un des premiers romans, écrit par un intellectuel noir, à aborder la rencontre entre les valeurs islamiques traditionnelles africaines et les valeurs introduites par la colonisation. Comment (ré)concilier la connaissance et le savoir local souvent basés sur la foi, avec un mode de pensée cartésien ? telle est la principale question que l'auteur y pose.

Malgré les similarités entre la vie de Samba Diallo et celle de Kane, *L'Aventure ambiguë* n'en est pas pour autant un roman autobiographique⁶⁴. Aussi bien Kane que son personnage principal sont issus de famille aristocratique où la culture islamique et la tradition orale pèsent dans la destinée collective. Chez Samba Diallo et les siens, face à l'irruption du fait colonial européen dans cette destinée collective, l'on se demande si ce que l'on gagne dans l'adhésion au fait colonial vaut la perte de ce que l'on a déjà ? En d'autres termes, se demandent les Diallobés, doivent-ils se battre pour la survie et le maintien de leurs traditions ou embrasser l'école française avec les différents modes de connaissance qu'elle introduit ? S'il est vrai que Maître Thierno et Samba Diallo symbolisent cette méfiance par rapport à l'école française, La Grande Royale, tante de Samba Diallo, elle, fait preuve d'une lecture plus complexe et moins simpliste de cette rencontre culturelle. Fort de

⁶⁴ Dans une entrevue avec Janet Patricia Little (2000), Kane a cependant reconnu les fortes similarités qui existent entre son parcours personnel et celui de son personnage. Toutefois, il n'est jamais allé jusqu'à parler de roman autobiographique comme le soutiennent certains critiques littéraires.

sa sagesse de matriarche des Diallobés, elle pose le rapport de pouvoir inhérent à cette « rencontre » de cultures, ainsi que son fonctionnement idéologique par le biais de l'école. D'où la mission stratégique qu'elle confie à son neveu qu'elle accepte d'envoyer à l'école française pour comprendre comment l'on peut vaincre sans avoir raison, autrement dit, le principe par lequel elle subsume l'introduction du fait colonial dans son espace culturel. Voilà autant de questions auxquelles Cheikh Hamidou Kane, à travers ses personnages, tente de trouver des réponses dans une prose sur laquelle la critique continue de s'appesantir encore aujourd'hui. L'aventure de Samba Diallo, à beaucoup d'égards, est une allégorie de celle de la population sénégalaise au lendemain des indépendances. À ce titre, le roman procure une vitrine sur la psychologie de l'esprit d'un colonisé qui essaie de réconcilier des voix discordantes en son propre sein. Quand Samba Diallo déclare :

Je ne suis pas un Diallobé distinct, [. . .], face à un occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre, et ce qu'il faut que je lui laisse en contre partie. Je suis dans les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux. (*Aventure*, 164)

Kane se fait l'écho du dilemme intérieur que vivait et continue de vivre la plupart des intellectuels francophones pris entre un instinct de protection de leur culture et les conditions hégémoniques de l'héritage colonial.

LE PLURILINGUISME DANS *L'AVENTURE AMBIGUË*

Dans *L'Aventure ambiguë*, l'école coranique et l'école française semblent être mises en opposition l'une par rapport à l'autre. Cette présence de deux systèmes éducatifs constitue en soi un argument de taille qui réfuterait une vision monolingue du récit. De fait, bien avant l'arrivée des Français et de leur langue du temps de la colonisation, l'arabe fut la première langue codifiée à être introduite dans le pays, et cela, dès le moyen âge européen. Avec la langue arabe, fut aussi introduite l'Islam, une religion que la grande majorité de la population sénégalaise allait adopter. Cependant, contrairement au français, au peulh ou au wolof, l'arabe est une langue qui n'est pas souvent utilisée à des fins communicationnelles.

Aussi bien chez les Diallobés, dans le roman, qu'au Sénégal référentiel, au sens large, le nombre de pratiquants de la religion musulmane ne s'est cependant pas traduit par un grand usage de la

langue arabe. Bien souvent l'arabe au Sénégal est une langue utilisée à des fins strictement religieuses, et seule une infime partie de la population l'emploie comme moyen de communication. Chez les Diallobés, dans le roman, Samba Diallo et ses pairs apprennent à réciter les versets du coran sans nécessairement avoir accès aux messages qui y sont contenus. En effet, évoquant la raison pour laquelle Samba Diallo fut sévèrement puni au début du récit, le narrateur fait allusion à « Cette phrase qu'il ne comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyr » (*Aventure*, 14). Cette information, par-delà son contenu, met en présence une langue que Samba Diallo est capable de parler mais qui toutefois lui reste inintelligible. Très souvent en effet, chez les Diallobés et au Sénégal référentiel, les préceptes de l'islam ne sont pas enseignés dans la langue originelle du Coran mais plutôt à travers les langues locales. Quand Maître Thierno s'adressa à La Grande Royale en vue de lui expliquer pourquoi il tient à faire de Samba Diallo un érudit de l'islam, son discours, au-delà de l'information destinée à la matriarche, révélait une seconde information de taille pour le propos ici : « Ce fut un chef, votre père, qui me montra, à moi qui traduit le Livre, comme il faut mourir. Je voulais transmettre ce bienfait à son petit-fils » (*Aventure*, 37-38). Dans ce passage, la simple mention de la traduction du Coran indique la présence de langue(s) autre(s) que l'arabe ou le français dans le texte. Vu que le Coran est un livre originellement écrit en arabe, l'on peut présupposer que sa « traduction » chez les Diallobés irait d'une langue de départ, qui est l'arabe, à une langue d'arrivée qui, bien qu'elle ne soit pas mentionnée, peut raisonnablement être considérée comme la langue que les Diallobés utilisent à des fins de communication : le peulh. Le savoir islamique ici ne repose pas nécessairement sur la pratique de sa langue d'écriture qui est l'arabe. Dans une plus large mesure, l'islam ainsi que ses enseignements chez Kane, tout comme dans l'univers de ses personnages, sont d'abord filtrés au travers des langues vernaculaires avant d'être conviés aux masses.

Malgré le fait que la majeure partie de la population ne comprenne pas l'arabe ou ne soit pas capable de s'y exprimer, les allusions à cette langue sont toutefois très récurrentes dans le roman. Des prières à la Nuit du Coran en passant par des emprunts directs, l'arabe se présente dans *L'Aventure ambiguë* comme une langue hermétique, mais cependant familière. En bons musulmans, les Diallobés font leurs prières sur une base régulière et c'est la langue arabe qui est toujours

utilisée à cette fin. Et témoigne la mention du mot « chahada » (*Aventure*, 181), qui est emprunté directement de l'arabe et utilisé pour indiquer la profession de foi chez les musulmans.

Ces limites de la langue arabe sont toutefois mises en relation avec les possibilités de la langue française. Dans *L'Aventure ambiguë*, la langue française ouvre, pour la plupart des personnages, les portes d'un monde où le savoir devient une relation tout à fait personnelle sans besoin d'intermédiaire. En effet, dans le roman, le français est très souvent la langue utilisée pour les conversations d'ordre personnel et sur des sujets qui peuvent aller de la métaphysique à la philosophie en passant par le discours historique ou encore le discours politique. Quand le Chevalier et Paul Lacroix se rencontrent pour parler de l'absolu, du néant, de la fin du monde ou encore de résurrection (*Aventure*, 89-90), la langue présumée de leur conversation est bien le français car étant le seul médium que les deux personnages ont en commun. De la même façon, quand Samba Diallo et Lucienne ont une discussion sur Dieu et sur la liberté (*Aventure*, 151), là également leur conversation est tenue en français, celui-ci étant la seule langue commune entre les deux personnages. Les usagers du français dans le roman sont ainsi capables non seulement de parler la langue mais également de comprendre les messages exprimés dans cette dernière et de tenir des conversations aussi abstraites que soutenues. Que ce soit le narrateur utilisant un jargon historique (*Aventure*, 59) ou Samba Diallo et son père parlant de Dieu et du travail (*Aventure*, 112) ou même Lucienne parlant de politique (*Aventure*, 151), le français est présenté comme une langue avec des qualités supérieures d'introspection et de partage pour tous les utilisateurs qui la maîtriseraient. Il en va de même de l'usage présuppositionnel du peulh par exemple entre le Maître et les membres de la famille royale des Diallobés. La même vocation communicationnelle prêtée au peulh s'étend également au reste des Diallobés inscrits dans le roman, comme peut en témoigner la consultation populaire entre la Grande Royale et les Diallobés sur la pertinence de l'option coloniale nouvellement introduite.

Les relations de Samba Diallo à la langue arabe, à la langue française, ou à ses autres langues « locales », rappellent si besoin en était les rapports que Kane lui-même entretient avec de telles langues. Dans *L'Écrivain francophone à la croisée des langues* (1997), une série d'interviews menées par Lise Gauvin, Kane relève par exemple les

uniques possibilités que lui offre la langue française pour sa pratique d'écrivain :

[...] Je pouvais, sans être en présence de quelqu'un, comprendre ce qu'il pense, ce qu'il veut me dire, rien qu'en lisant ce qu'il a écrit. Cela a été une fascination. Il faut essayer de vous mettre à la place de quelqu'un qui appartient à une civilisation de l'oralité. Pour lui, il n'y avait jusque là, comme seul moyen de communication, que le langage oral ou, en tout cas, les sons et la percussion : seulement ce qu'on pouvait entendre. Cette communication pas l'écriture, c'était quelque chose d'assez extraordinaire. (1997 : 148)

Ainsi, dans *L'Aventure ambiguë*, la description que fait Kane de la rencontre des cultures est sous-tendue par de fortes allusions linguistiques. En représentant l'islam comme un phénomène culturel en constante mutation dans la société francophone, Kane a réussi cependant à éviter une opposition trop simpliste et souvent fallacieuse qui voudrait que le français symbolise une langue et une culture foncièrement modernes alors que l'arabe serait le synonyme d'un hermétisme total et d'une foi aveugle. En présentant son protagoniste principal, Samba Diallo ainsi que d'autres personnages importants, tels La Grande Royale, Maître Thierno ou le Chevalier, comme des musulmans à la foi très solide mais également comme des gens intellectuellement curieux, Kane démontre en somme que ce n'est pas la langue qu'une personne parle qui fait d'elle une personne cultivée ou non. En incorporant toutes les différentes influences (religieuse, intellectuelle, culturelle, sociale...) qui font le tempérament de ses personnages, Kane fait ressortir dans son œuvre le degré d'hétérogénéité qui participe de la pertinence discursive de sa fiction.

Ouvrages cités

- ECO, Umberto. *Lector in Fabula*. Paris : Seuil, 1979.
- Ethnologue*. « Les langues selon les continents ». 3 mai 2010. Dernière mise à jour, 16 Février 2011. www.tlfg.ulaval.ca/axl/langues/ldiv_continent.htm.
- FERGUSON, Charles. « Diglossia ». *Word*, n° 15, 1959. 325-340.
- GAUVIN, Lise et Michelle LAROCHE. « *L'Aventure ambiguë* : de la parole romanesque au film rythmique ». *Études françaises*, vol. 33, n° 1, 1995. 85-93.
- GAUVIN, Lise. *L'Écrivain francophone à la croisée des langues*. Paris : Khartala, 1997.
- . *Les Langues du roman : du plurilinguisme comme stratégie textuelle*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- GRUTMAN, Rainier. *Des langues qui résonnent, Phérolinguisme au 19^e siècle québécois*. Montréal : Fides-CETUQ, 1997.
- KANE, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Paris : Julliard, 1961.
- . *Les Gardiens du Temple*. Paris : Stock, 1995.
- LAWSON-HELLU, Laté. « Hétérolinguisme et romans d'Afrique subsaharienne ». *La Revue de l'Université de Moncton*, vol 34, n^{os} 1-2, 2003. 311-336.
- . « Norme, éthique sociale et hétérolinguisme dans les écritures africaines ». *Semen, Revue de sémiolinguistique des textes et discours*, n° 18, nouvelle série, 2004. 95-104.
- LITTLE, Janet Patricia. « Autofiction and Cheikh Hamidou Kane's *L'Aventure Ambiguë* ». *Research in African Literatures*, vol. 31, n°2, 2000. 71-90.
- MICHELMAN, Fredric. « French and British Colonial Language Policies : A Comparative View of Their Impact on African Literature ». *Research in African Literatures*, vol. 26, no 4, 1995. 216-225.
- SEMUNGA, Josias. *Dynamique des genres dans le roman africain*. Paris : L'Harmattan, 1999.

L'oralité dans *La Mère du printemps* de Driss Chraïbi

Wafae Karzazi

Sultan Qaboos University (Oman)

INTRODUCTION

La Mère du printemps (1982)⁶⁵ – le titre est la traduction littérale du nom d'un fleuve marocain, l'Oum-er-Bia – constitue le deuxième volet de la trilogie dite berbère de Chraïbi⁶⁶, trilogie qui marque, au début des années quatre-vingts, un renouvellement dans l'inspiration de l'auteur et célèbre, à travers l'image d'un peuple berbère idéalisé, la résistance à toute forme d'oppression politique ou idéologique. Le roman relate l'invasion et la conquête du Maghreb extrême à la fin du septième siècle par le général arabe Oqba Ibn Nafi et les compromis auxquels durent se plier les Berbères, habitants originels de la contrée, pour sauvegarder une identité menacée par la politique assimilationniste de l'envahisseur.

Réflexion sur les Berbères, l'Islam et l'Histoire, le récit, composé de trois parties, couvre deux époques distinctes, matérialisées par deux dates butoirs : l'an 681 qui a vu les cavaliers d'Allah déferler sur le Maghreb, soumettre et convertir les tribus berbères et annexer leurs terres ; l'année 1982 où, par un « pur matin d'août » (*MP*, 15), un descendant de ces mêmes Berbères, Raho, de la tribu des Ait Yafelman, réfugiée dans les hauts-plateaux arides du sud marocain, entreprend une méditation politico-religieuse, qui est une sorte de bilan désabusé de treize siècles de domination arabe.

⁶⁵ Toutes les références à *La Mère du printemps* seront désormais indiquées entre parenthèses par le sigle *MP*, suivi du numéro de page.

⁶⁶ Trilogie constituée par *Une enquête au pays* (1981), *La mère du printemps* (1982) et *Naissance à l'aube* (1986).

C'est à travers la mémoire de ce personnage, vieux montagnard symbolisant la sagesse et l'expérience, que se construit le récit de l'invasion et de l'islamisation de l'Afrique du Nord. Remontant le cours du temps vers les origines de la tribu, Raho, « assis face à l'Histoire » (*MP*, 41), « l'esprit instantanément libéré, débarrassé comme à volonté des os et des arêtes du XXème siècle » (*MP*, 20), évoque la légende du passé, telle qu'« elle était parvenue jusqu'à lui, oralement, par miettes » (*MP*, 15), projetant le lecteur dans les années précédant immédiatement la conquête, dans la région d'Azemmour, dans le sud-ouest du Maroc, à l'embouchure de l'Oum-er-Bia, berceau originel de la tribu. C'est ainsi que le récit, échappant à toute objectivité en dépit de coordonnées historiques réelles et précises, élabore une rêverie de l'Histoire qui est une récupération et une mythification d'un temps fondamental.

Télescopant les époques et enjambant les siècles, Chraïbi, ouvrant une voie qui n'avait encore jamais été véritablement explorée, interroge et scrute le passé, puise dans la mémoire séculaire d'une minorité marginalisée, à la recherche de l'authenticité et de l'identité première dont les Berbères, dépeints comme « les dépositaires de l'âme du peuple antique » (*MP*, 39), sont peut-être encore les seuls détenteurs. Cette quête s'accompagne de la glorification, à travers la recreation nostalgique et le questionnement du patrimoine idéologique arabo-islamique, d'un Islam austère et pur, celui des origines, né « du désert et de la nudité » (dédicace), égalitaire et tolérant, en contradiction totale avec les altérations, les déchirements, les violences générés par l'Histoire.

L'écrivain nous invite à lire, pour reprendre les propos de Jeanne Fouet, « de la littérature qui parle d'histoire, sur le mode de la légende, c'est à dire du traitement oral de l'Histoire » (199 : 58). La parole, exhumant le mythe, sublime sur le mode lyrique, les valeurs communautaires mais surtout l'étroite symbiose de la nature et de l'homme, caractérisée par une communion charnelle particulièrement privilégiée avec la terre-mère, « divinité des divinités » (*MP*, 59), la lumière, élément primordial et le fleuve nourricier, espace symbolique de l'histoire des Ait Yafelman, « les Fils de l'eau ».

Le texte est révélateur d'une esthétique scripturale singulière dans le sens où l'oralité, en tant que restitution d'un langage réel, imprègne fortement le champ discursif. La présence de l'oral dans la langue littéraire constitue, selon Roland Barthes, « pour l'écrivain, l'acte littéraire le plus humain » et marque « la réconciliation du verbe de l'écrivain et du verbe des hommes » (1970 : 60). Il s'agira par

conséquent d'examiner le fonctionnement et les différents sens et manifestations que recouvre pour Chraïbi la notion d'oralité.

LA PROBLÉMATIQUE DE LA LANGUE

On ne saurait parler d'oralité sans évoquer la problématique du bilinguisme – en tant que situation affectant l'écriture littéraire – dans le contexte socio-historique et culturel qui est celui de l'auteur. Les changements, induits par la colonisation, ont profondément transformé les modes de représentation du monde du Maghrébin obligé de redéfinir son identité par rapport à un Occident fascinant mais également aliénant. Cette dialectique du Même et de l'Autre a fondamentalement influé sur l'écriture de l'écrivain maghrébin dont l'œuvre, élaborée dans la culpabilité, le déchirement et les tiraillements (plus ou moins avoués), nés de la conscience aiguë de la dépossession et de l'acculturation, traduit le rapport conflictuel à la langue française, perçue comme la langue du dominant. La conscience de l'aliénation explique l'engagement de l'écrivain, conduit à réhabiliter un patrimoine culturel qui s'est toujours exprimé, dans des tournures spécifiques, autonomes, orales, collectives, incorporées à la vie quotidienne.

À l'instar de nombreux auteurs francophones, Chraïbi s'est trouvé confronté au problème de la langue et de la légitimité de l'utilisation du français comme outil apte à dire et signifier la réalité maghrébine. Dès son premier roman, *Le passé simple* (1954), il s'attelle à déconstruire la langue française pour élaborer un style d'écriture qui s'inspire de deux registres linguistiques étroitement mêlés et qui, habité par les mots et l'imaginaire de la culture originelle, se veut profondément enraciné dans la terre natale. L'écrivain est, à ce titre, représentatif d'une littérature marocaine qui, déclare Laâbi, a sans cesse « œuvré en vue de modeler cet instrument et de le retremper dans le creuset de la mémoire, de la sensibilité et de la culture marocaine et arabe. En cela elle a réellement accompli la tâche de destruction / reconstruction, désarticulation / remembrement, c'est-à-dire, la tâche de création dans la langue » (1985 : 138-139).

Ainsi, loin d'être un simple outil de transmission, la langue véhicule, au niveau du discours, des présupposés idéologiques ainsi qu'une réalité culturelle multiple. L'oralité constitue, dans ce cas, le support véhiculaire privilégié. Les derniers romans de Chraïbi sont, sur ce plan-là, très expressifs dans la mesure où l'écrivain adopte un style

fortement imprégné d'oralité et où, à l'évidence, pour paraphraser Gontard, « la langue "maternelle" est à l'œuvre dans la langue étrangère » (1981 : 8).

Analyser l'oralité dans *La Mère du printemps*, c'est considérer l'interaction produite entre la langue d'écriture, la langue maternelle et les représentations symboliques dont elle est porteuse et qui sont liées à un champ culturel, à un système de valeurs et de codes, bref à une tradition orale spécifiquement maghrébine, et repérer ainsi les significations nouvelles résultant de ce croisement. À ce propos, Jean Ricardou, observant le travail de l'écrivain, explique que :

Produire, c'est mettre en œuvre une matière. S'agissant du texte, cette matière est principalement le langage, entendu, non plus comme moyen d'expression, mais bien comme matière signifiante. Comme la matière ainsi travaillée est signifiante, le procès qui l'organise selon certaines règles permet que des sens se trouvent produits. D'une part, éventuellement tel sens qui correspond à tel sens institué (ce qui se pensait insuffisant comme expression, représentation). D'autre part, éventuellement des sens tout autres : il s'agit alors d'une production de sens (venus de sens imprévus qui résulte de l'organisation spécifique de la matière signifiante). (1978 : 16)

Au Maghreb, l'hétérogénéité des discours est un fait social avéré. À la langue arabe classique et officielle s'ajoutent les langues dites orales, utilisées dans le vécu quotidien, qui sont l'arabe dialectal et le berbère avec ses diverses variantes. Le roman de Chraïbi met en relief, de façon remarquable, cette polyphonie. L'écrivain crée, en effet, une écriture propre à signifier une réalité linguistique. Il échafaude une parole originale et savoureuse collant parfaitement à la réalité décrite grâce à l'usage de procédés propres à la poésie de l'oralité comme la multiplication des instances narratives, le croisement des genres (l'épopée, le mythe, la légende, le chant, la poésie), le mélange des codes linguistiques et culturels, la fréquence et l'alternance du monologue intérieur, du commentaire, de la description, de la méditation, de la réminiscence, de la rêverie et surtout de la réflexion, à partir de la mémoire et de la référence à l'Histoire, sur l'authenticité, l'attachement indéfectible à la terre et à l'Islam et le refus de soumission à l'invasisseur, à ses représentants et au pouvoir central. L'écrivain, entremêlant réalité et fiction, discours et narration, registre oral et écrit, inscrit dans le texte la cadence, les accents et les modulations d'une parole plurielle, vivante et mobile.

ORALITÉ, DISCOURS ET NARRATION

Pierre Van Den Heuvel estime à juste titre que « le discours est dans tout récit » (1985 : 27) et que :

Dans le discours textuel, l'écriture est vue comme une parole, comme une praxis semblable à celle de l'oralité, comme une activité qui laisse dans le texte des traces qui réfèrent à l'énonciation, à une situation de communication donnée qu'on cherche à reconstruire afin de mieux dégager l'intention du texte. (1985 : 33)

Corroborant cette affirmation, *La Mère du printemps* atteste de la présence de l'oralité tant dans les actes d'énonciation (dialogues, monologues) qu'au niveau de la narration. En effet, le texte, dans son ensemble, témoigne d'une métamorphose du mot écrit en parole qui s'accomplit par tout un travail sur la matérialité de la langue – typographie, ponctuation, distorsions syntaxiques, calques lexicaux, ... – qui confirme la prééminence d'une parole spontanée, libérée de ses entraves, se déployant pour s'imposer dans l'espace de l'écriture. Cette stratégie est particulièrement significative de la détermination de l'auteur à instaurer une communication instantanée et directe avec le lecteur.

Le récit étant principalement de niveau extradiégétique et de relation hétérodiégétique, la prise de parole est assumée pour l'essentiel par un narrateur omniscient et omniprésent, distinct du personnage, mais à l'évidence très proche de l'auteur, et qui intervient très souvent dans la relation pour prendre parti ou pour dénigrer. Ainsi, dans la première partie du roman, la pensée de Raho est, à plusieurs reprises, supplantée par la voix du narrateur qui fait siens les doutes et les craintes exprimés par le personnage. Cette intrusion est parfaitement perceptible et signalée par l'emploi du pronom personnel *on*, des interrogations, des interjections. Se présentant comme témoin et partie prenante des faits, le narrateur domine le récit, guide le lecteur mais le déroute également lorsqu'il s'efface de nouveau subitement pour laisser place au point de vue tout à fait subjectif du personnage dont les réflexions, les souvenirs, les impressions et les commentaires, livrés sous forme de monologues, sont rapportés dans le style indirect libre. Comme l'exprime Benveniste, « l'acte individuel d'appropriation de la langue introduit celui qui parle dans sa parole » (1974 : 82). Insensiblement, les propos du narrateur deviennent ceux du personnage. Les deux instances se confondent au point qu'il devient difficile de les distinguer. Cette pratique, qui consiste

à associer dans une même connivence narrative les voix du personnage et du narrateur, n'est pas sans évoquer le conteur de la tradition orale.

Ceci est encore plus manifeste dans le dernier chapitre qui met en scène un narrateur intra-homodiegétique, l'imam Filani, qui ne sera identifié comme étant Azwaw – personnage principal du roman – qu'à la fin. Le personnage prend en charge le récit pour résumer les trente années qui se sont écoulées depuis la prise de sa ville par Oqba, l'objectif étant incontestablement de restituer, pour paraphraser Genette, « le discours immédiatement émancipé de tout patronage narratif » (1979 : 193).

La valorisation de la parole revêt, dans le roman, une dimension théâtrale. Le texte se déroule en effet comme une pièce en trois actes, organisée autour de trois personnages dont les actes, propos et pensées occupent le devant de la scène. À l'expression silencieuse de Raho répondent les voix autoritaires d'Azwaw (tapageuse, véhémence et passionnée) et d'Oqba (fervente et exaltée), édifiant la scène où va se jouer la tragédie du pouvoir et de la parole.

Cette dimension dramatique s'élabore à travers diverses situations d'énonciation, structurées autour de révoltes, de défis, d'antagonismes, qui concourent à incruster dans la trame de l'intrigue une parole multiple et hétérogène qui entend exprimer la tragédie de l'Histoire. Le texte devient alors champ de confrontation de différents dires. En effet, au sein du roman, se heurtent et s'opposent deux discours idéologiques contraires qui contribuent à instaurer une tension de et pour la parole : le discours des dominants et celui des dominés.

Cette opposition est parfaitement mise en relief dans la première partie du texte, qui est notamment axée sur les rapports problématiques qu'entretiennent les Ait Yafelman avec un pouvoir central absolu, situation qui permet à l'auteur de poursuivre l'entreprise engagée dans *Une enquête au pays*, c'est-à-dire dénoncer l'oppression étatique tout en informant sur la coexistence au Maroc de deux cultures antagoniques : celle du groupe dominant qui a pleinement assimilé les modèles imposés par l'ancienne puissance colonisatrice et dont le comportement reflète l'ambivalence, le malaise et les contradictions caractéristiques des sociétés maghrébines, et celle du groupe dominé qui, face à une modernité qui bouleverse les vieilles structures, se replie sur lui-même en revendiquant sa spécificité et son attachement aux traditions antiques tout en se sachant condamné :

c'était comme si, tous de par le monde, tous se tenaient par la main pour mettre à genoux les minorités qui avaient pu, vaille que vaille, échouer jusqu'en cette fin du XX^e siècle : les maîtres de l'argent, les maîtres des matières premières, les maîtres des armes, ceux de la loi, de la cruauté, de la bêtise, les maîtres de la mort... les uns avaient transmis aux autres leurs techniques d'assimilation, la science elle-même (ce joyau de l'Occident) se mettait au service de la répression. Face aux assauts sans salamales ni sommations qui n'allaient pas tarder à remplacer les semblants de dialogue, combien de saisons les Ait Yafelman et leurs frères pourraient-ils tenir encore ? Et par quels moyens à inventer ? (MP, 42)

Exploitant les multiples ressources de l'oralité, de façon à rendre au langage tout son pouvoir de suggestion, Chraïbi, par l'entremise de Raho, démontre que la modernité a créé une civilisation de l'écriture marquée par le besoin maladif de tout régenter, transcrire, cataloguer, qui a paradoxalement entraîné l'oubli de la mémoire collective et le mépris des pratiques et des règles de conduite ancestrales qui maintenaient le lien entre le passé et le présent, l'individu et le groupe. Le recensement des membres de la tribu, l'établissement de cartes d'identité individuelles entrepris par les agents de l'État, sont ainsi qualifiés de « tracasseries stériles » (MP, 24) et de « scribouillages de la civilisation » (MP, 26) par des villageois qui, pénétrés de la conscience de ne former qu'une entité indistincte, se révèlent rétifs aux ordres des fonctionnaires : « On ne pouvait pas les séparer, même sur du papier du gouvernement, même fallacieusement, en paroles comme vous dites – c'est ça, jetez-nous des pierres ! » (MP, 31)

Adoptant le rythme, les inflexions et les variations de l'oralité, Chraïbi inscrit, dans le langage littéraire et pour le plus grand plaisir du lecteur, une parole directe et spontanée :

Tous et toutes disaient d'une seule voix : Aha ! Ce qui signifiait un « oui » franc et massif. Oui, ils comprenaient les ordres de Nor'Maître et du gouvernement. C'était pour leur bien. Sûrement. Aha ! Oui ! Ils hochaient la tête afin de souligner que les paroles officielles avaient pénétré dans leurs cerveaux de Berbères. Et ils secouaient la tête comme une pendule, énergiquement, disaient sur le même ton poli : « Oho ! non ! » Non, rien du tout, ils ne comprenaient pas ces ordres-là ni le bien qui en découlerait. Oho ! non ! que non ! Si c'est un bien comme tu dis, Untel, garde-le pour toi. Eux, ils avaient le nécessaire, ils étaient heureux comme ils étaient, sans cartes ni papiers. C'est très simple, tu vois, ô Monsieur ? (MP, 31-32)

Le recours à l'oralité permet de prêter voix à une minorité plus attachée à ses croyances païennes en une Nature protectrice,

mystérieuse, puissante et éternelle, qu'au discours institué d'un État venu lui imposer, dans la violence, ses lois et ses interdits :

Certainement, oh ! Certainement. Il y avait l'État. Même si on ne voulait le connaître à aucun prix, lui vous connaissait très bien. Il se chargeait de vous rappeler ses ordres avec force. On lui disait : « Monsieur Léta, avionne avec tes pets et laisse-nous âner notre vie. Toi toujours là-haut et nous toujours en bas, c'est la vie ! » Il était là, venant d'en haut, d'en bas, cernant le village de tous côtés – et pourquoi donc ? (*MP*, 23)

La critique et le parti pris de l'auteur sont manifestes. Il est indéniable que le locuteur utilise la voix des personnages afin de véhiculer par leur entremise ses propres certitudes. Chraïbi n'a pas manqué d'ailleurs, lors d'une entrevue pour la revue *CELFAN*, d'exprimer sa vision des choses : « Je n'ai jamais douté du fait suivant : c'est (...) qu'un être humain n'a pas besoin d'État, il n'a même pas besoin de société (...) Je ne connais pas l'État quel qu'il soit » (Dubois, 1986 : 21-22).

Le discours subversif imputé aux Ait Yafelman vise en fait à mettre l'accent sur la parole comme enjeu de rapports de force et de dépendance et à mettre à l'épreuve la vision hégémonique du discours nationaliste marocain fondé sur l'affirmation d'une identité univoque et d'une unité historico-culturelle, car il n'y a pas de conscience nationale chez les personnages, mais une mentalité tribale qui rend caduque l'idée même de nation ou d'identité nationale : « Mais jamais aucun Berbère d'aucune tribu n'avait troqué sa peau contre celle de l'étranger. N'avait abandonné, renié la tradition millénaire pour faire siens l'ordre et les valeurs de l'opresseur » (*MP*, 59).

La musique joue également un rôle essentiel dans la dramatisation de certaines scènes. Elle accompagne les moments importants. Ainsi Oqba, le général mystique, s'appêtant à investir Azemmour pour y répandre la Parole de Dieu, confie à son barde la tâche de signifier, en jouant du luth, instrument noble par excellence, la solennité de l'évènement. Chraïbi, exploitant les ressources de la voix, du geste et de l'imaginaire pour célébrer et magnifier l'islam sincère et authentique des origines, restitue la puissance magique, l'intensité émotionnelle, les sensations frémissantes que suscite le jeu de l'homme :

[II] n'était plus que musique. Des doigts de chair et d'os devenus soudain, par la grâce de la musique, des traits de feu transformant les cordes en gerbes de lumière sonore. (...). Personne n'eût su dire ce qu'il jouait, lui-même n'en avait nulle connaissance, sinon qu'il essayait de traduire Dieu,

les hommes et la terre que le Créateur leur avait donnée comme un berceau. (*MP*, 186)

Pour Azwaw le Berbère, par contre, qui a décidé d'accueillir pacifiquement les conquérants et de se convertir avec toute sa tribu à l'Islam, la musique et le chant sont liés à un rituel, celui de la transmission et de la sauvegarde de la mémoire collective. Les Ait Yafelman, en dépit de leur nouvelle conversion, se sont en effet juré de demeurer fidèles à la mémoire de leur peuple en préservant et en perpétuant la langue, la culture et les croyances originelles. C'est ce serment, fondé sur le culte de la mémoire ancienne, qui leur donne force, courage et ténacité. Grâce à la voix du chanter de la tribu et gardien de la mémoire, Oumawch l'amdiaw, est réinvesti un passé disparu :

Ma mère me l'a raconté voilà longtemps, très longtemps. Et ma grand-mère l'avait raconté à ma mère. Et ainsi de génération en génération en remontant le temps. Et ainsi notre mémoire ne s'est pas perdue. Je vais vous dire la véritable histoire : celle de la Terre. Et je vous dirai ensuite comment s'est légendée l'Histoire des hommes qui a pris tant de place depuis, faite de bruits et de vents, et qui peu à peu a remplacé l'Histoire de la Mère nourricière, jusqu'à l'effacer comme un vêtement décoloré. Allez, chante, ma musique, chante !... (*MP*, 92)

Indissociable du sacré, le chant du vieil aède aveugle raconte le lien cosmogonique de l'homme et de l'univers ressuscitant en Azwaw la nostalgie de la voix maternelle qui, elle aussi, savait dire le Temps primordial et la richesse du patrimoine tribal.

LES MARQUES DE L'ORALITÉ

Le roman atteste du fait que l'écrit implique et inclut l'oral. Plusieurs procédés sont ainsi mis en place dès le départ pour accrocher le lecteur : – la date, qui constitue une mise en scène, un rituel d'entrée qui, tout en marquant le temps, dramatise, amplifie et rend vivante la parole rapportée, entraînant le lecteur hors du temps et de l'espace où il se trouve ; – l'introduction de Raho dont la parole se substitue souvent à celle du narrateur ; – l'utilisation de mots et d'expressions familières ou exotiques qui souligne de façon évidente le décalage entre l'écrit et l'oral ; – l'usage d'une ironie à visée dénonciatrice.

Les indices de l'oralité sont facilement identifiables dans la mesure où Chraïbi va user de multiples stratégies pour créer une langue irriguée par une authentique sensibilité arabe : calques de tournures orales

populaires, mots arabes transcrits en français, déformation de mots étrangers, références coraniques, usage du style indirect libre, du présent et du passé composé, jeux sur le rythme des phrases et les sonorités, tous éléments destinés à exprimer le sel et la richesse d'une culture car comme l'explique fort bien Senghor : « La parole parlée, le verbe, est l'expression par excellence de la force vitale, de l'être dans sa plénitude. Chez l'existant, la parole est le souffle animé et animant de l'orant » (1964 : 209).

Les personnages étant supposés s'exprimer en arabe ou en berbère, les calques (tournures de phrases traduites littéralement de l'arabe) émaillent le texte : « Patiente avec ton âme » (*MP*, 36) ; « Tu peux rentrer ta langue à l'abri de tes dents » (*MP*, 135). Ce procédé participe à l'originalité d'une « écriture prête à surprendre le lecteur dans ses habitudes en le mettant face à de provocantes étrangetés, éveillant en lui le sens de l'énigme » (1985 : 126), comme l'exprime Meddeb.

Nous relevons également la récurrence de mots du terroir – référant à des noms propres (*Afariq, Misr, Falstine, Jourjir, ...*) comme à des noms communs (*ferrouj, doum, hajja, amana, ...*) – signifiant une réalité spécifiquement marocaine et qui constituent autant de marques identitaires jalonnant l'écriture, révélatrices d'une affirmation identitaire qui passe par une revalorisation du langage usuel. L'usage de ces mots, qui s'insèrent naturellement dans la trame de la phrase française, peut s'expliquer par la recherche du terme le plus précis qui soit. Difficiles à traduire, ils sont le plus souvent expliqués par des notes figurant en bas de page, adressées essentiellement au lectorat français, et dont l'intitulé témoigne d'une forte implication de l'auteur. Celui-ci, par ses nombreuses interventions, inscrit dans le texte une subjectivité qui, perturbant la lecture, fait déborder le texte hors de ses marges, confirmant le talent de conteur de Chraïbi. D'ailleurs, comme le souligne Fouet, « l'écrivain maghrébin de langue française n'est-il pas avant tout un écrivain méditerranéen, pour lequel le livre vient prolonger et suppléer la pratique de la longue palabre ? » (1999 : 161).

Parmi les éléments significatifs de l'oralité, notons l'emploi de mots désignant des produits ou concepts en usage en France, et qui sont altérés, déformés phonétiquement par une prononciation défectueuse, représentative du parler populaire marocain, et dont la restitution écrite se fait en italiques : *Zéropéens, frankaoui, lamirik, tilifoun*. Cette pratique, réservée à l'Épilogue, dont les événements se situent au XX^e siècle, obéit d'abord à une logique parodique, dans la mesure où Chraïbi impute la

disparition des valeurs morales et spirituelles et la déshumanisation des individus à l'industrialisation et au matérialisme effréné des sociétés modernes importé de l'Occident. Chargés de connotations négatives, ces emprunts sont une allusion directe à l'aliénation du Maghrébin et indiquent une distanciation de l'auteur vis à vis du produit occidental. Ils expriment également le désir de subvertir la langue en y introduisant des mots étrangers qui remettent sérieusement en question son intégrité. Enfin, ils sont les indices visibles du plurilinguisme, vu qu'ils renvoient à un double champ sémantique, affirmation d'un Maghreb pluriel.

Les références à la religion (traductions de versets coraniques et de hadiths) sont, de même, omniprésentes et souvent transcrites en italiques lorsqu'elles ne sont pas directement introduites dans le récit, sans signe distinctif, telle cette phrase : « Et partout, par flots, les hommes entraient dans la religion de Dieu » (*MP*, 147). Nous en relevons deux emplois différents. Le roman, retraçant l'histoire de la conquête arabe sous l'égide du pieux Oqba Ibn Nafi, un registre religieux récurrent accompagne le récit, qui est un hymne à l'Islam, l'objectif étant de glorifier l'Islam pur des origines qui, édifié dans la rigueur morale, l'ascétisme et la simplicité doctrinale, exalte l'unicité et la toute puissance de Dieu, prêche le mépris total des richesses et prône une discipline communautaire rigoureuse :

Et lui, Oqba, entendait faire triompher l'Islam, c'est-à-dire la vie. Il ne voulait rien conquérir de ce monde qui n'était qu'apparence face à la Réalité, pas un pouce de terre, pas la moindre once d'or, pas même ce qu'on appelait la gloire. Si une guerre était sainte, il était sûr que c'était la sienne. (*MP*, 154)

L'oralité met en valeur la quête mystique, qui est aussi une quête d'absolu et de complétude, à dimension sacrée et glorieuse, d'Oqba pour qui la conquête est d'abord religieuse avant d'être militaire : « Oqba ne faisait qu'ouvrir le chemin, sabrant les ténèbres. (...) Sa guerre était celle de la foi » (*MP*, 148) et « sa conquête était celle des âmes » (*MP*, 157). Elle est faite au nom de la Parole révélée : « Oui ! Certes oui ! Par l'âme et celui qui l'a équilibrée, c'était comme si Oqba avait connu avec le Prophète, la gigantesque émotion, la commotion éclatante à l'écoute de la Parole divine » (*MP*, 145). Les versets qui émaillent le discours du personnage révèlent son haut degré de spiritualité et son souci de perfection dans la propagation d'un Islam dont le caractère messianique universel et permanent est souligné à plusieurs reprises :

Par ceux qui sont envoyés vague après vague souffler la tempête, par ceux qui se déploient et se séparent et lancent le rappel, oui, ce qui vous est promis va venir ! Il viendra quand s'effaceront les étoiles, quand se fendra le ciel, quand se pulvériseront les montagnes, quand l'heure sera signifiée aux messagers. A quand le jour d'échéance ? (MP, 147)

La richesse de l'oralité est renforcée par un ton épique, un style lyrique, envoûtant, emphatique et dithyrambique qui est un chant à la gloire de Dieu et de la guerre sainte. L'alternance de phrases longues et courtes, rythmées aux cris d'*Allah Akbar*, recrée la chevauchée fantastique des cavaliers d'Oqba, « la musique effrénée des martèlements entre ciel et terre » (MP, 147), le chant des jets d'eau « jaillissant en notes de cithares dans les vasques des ablutions » (MP, 155), la ferveur éblouissante du Verbe « qui dérouillait la prison du cerveau, passait outre pour descendre vers les sources de l'émotion » (MP, 156), le déferlement puissant des vagues de l'océan « chargées d'Islam » et qui « toutes avaient la même voix, répétaient le même mot : paix, paix, paix... » (MP, 183).

La lecture de l'Épilogue, par contre, révèle une déconstruction de la parole coranique par la subversion du sens du discours religieux au niveau du signifiant, pratique qui déforme et altère le texte sacré. Raho, au lieu de louer Dieu, s'écrie : « Louange à Lamirik ! (...). Louange à ses fils infidèles tant qu'ils sont » (MP, 19). Chraïbi, dans une intention parodique évidente, s'approprie la parole divine pour la désacraliser. Ainsi, alors que le Coran dit : « Et, quand il ne subsistera plus rien, il restera la Face Sublime de Dieu ! » (MP, 149), Raho, se prosternant devant la terre-mère, pêchant par la parole sacrilège, déclare : « Et quand il ne subsistera plus aucun os, aucune dent de mon peuple, toi, tu subsisteras. Toi, ma terre. Personne ne te vaincra. Personne ne te fera mourir » (MP, 43).

Le fait intervient dans des situations de crise et illustre l'inquiétude et le scepticisme du personnage (par ailleurs pénétré de religiosité), confronté en ce XX^e siècle à la misère économique et à la détérioration des vertus ancestrales qui structuraient les communautés archaïques perçues comme des sociétés modèles. Raho, « fataliste et démuné » (MP, 17), s'interroge :

L'Islam n'était-il donc que la religion des résignés, des opprimés et autres laissés pour compte ? Mais non ! Oh, que non ! Il y avait des musulmans qui se portaient bien, bedonnants de panse et de puissance, avec le bonheur en plus. Comment faisaient-ils pour ne manquer de rien, ni sur terre, ni au ciel ? Ils avaient même des avions pour être plus proche du

Seigneur. Quelle était leur combine ? « C'est simple, se dit Raho, très simple. Et s'il y avait deux Islams, celui des privilégiés et l'autre. (MP, 17) Les propos du personnage mettent l'accent sur les avatars d'un Islam aux idéaux bradés : « Comment les hommes lui ont-ils donné un tout autre sens ? » (MP, 210). Le roman est riche en interrogations sur l'Islam contemporain et sur la trahison de l'Islam originel dont Chraïbi se plaint depuis *Le Passé simple*. C'est la dénaturation par l'homme de l'Islam, redevenu « l'étranger qu'il a commencé par être » (dédicace), qui conduit l'auteur, déclare Fouet, à élaborer une « représentation de l'Histoire comme processus de dégradation » (1999 : 254).

CONCLUSION

Inaugurant une perspective véritablement nouvelle, Chraïbi, avec *La Mère du printemps*, ouvre l'espace fictionnel à un grand moment de l'histoire du Maroc. Le roman, reflétant une vision tout à fait particulière de l'histoire de la conquête arabe du Maghreb, allie la référence historique à la création poétique, recréant et immortalisant de ce fait une séquence historique méconnue, enrichie et transformée par une technique littéraire et esthétique parfaitement maîtrisée, fondée sur l'oralité, c'est à dire sur l'inscription dans le texte, comme patrimoine éminemment précieux, d'une tradition orale, d'un art du conte, marqué par la puissance et la magie du verbe.

Le roman puise son dynamisme dans la restitution d'une parole démultipliée, plurielle et hétérogène dont le lecteur perçoit l'énergie et la vitalité. L'écriture est ainsi habitée, galvanisée par une parole pléthorique qui nous fait douter du bien-fondé et de cette assertion de Senghor affirmant : « L'écriture appauvrit le réel. Elle le cristallise en catégories rigides ; elle le fixe quand le propre du réel est d'être vivant, fluide et sans contours » (1964 : 238) et des allégations de Genette disant : « le "passage" de l'oral à l'écrit neutralise presque irrémédiablement les particularités de l'élocution » (1983 : 34).

Ouvrages cités

- BARTHES, Roland. *Le Degré zéro de l'écriture*. Paris : Éditions Gonthier, 1970.
- BENCHAMA, Lahcen. *L'Œuvre de Driss Chraïbi*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard, 1974.
- CHRAÏBI, Driss. *Le Passé simple*. Paris : Denoël, 1954.
- . *Une enquête au pays*. Paris : Le Seuil, 1981.
- . *La Mère du printemps*. Paris : Le Seuil, 1982.
- . *Naissance à l'aube*. Paris : Le Seuil, 1986.
- DUBOIS, Lionel. « Interview de Driss Chraïbi ». *Revue CELFAN*, vol. 5, n° 2, 1986. 20-26.
- FOUET, Jeanne. *Driss Chraïbi en marges*. Paris : L'Harmattan, 1999.
- GENETTE, Gérard. *Figures II*. Paris : Le Seuil, 1979.
- . *Nouveau discours du récit*. Paris : Le Seuil, 1983.
- GONTARD, Marc. *Violence du texte. La littérature marocaine de langue française*. Paris : L'Harmattan, 1981.
- LAÂBI, Abdellatif. *La Brûlure des interrogations : entretiens*. Paris : L'Harmattan, 1985.
- MEDDEB, Abdelwahab. « Le palimpseste du bilingue. Ibn 'Arabi et Dante », dans Jalil BENNANI et al.. *Du bilinguisme*. Paris : Denoël, 1985. 125-144.
- RICARDOU, Jean. *Nouveaux problèmes du roman*. Paris : Le Seuil, 1978.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Liberté I*. Paris : Le Seuil, 1964.
- VAN DEN HEUVEL, Pierre. *Parole, mot, silence : pour une poétique de l'énonciation*. Paris : J. Corti, 1985.

La textualisation de la langue chez Mehdi Charef, Farid Bodjellal et Tony Gatlif : l'ironie postcoloniale

Ramona Mielusel
University of Toronto

INTRODUCTION

Dans le présent article, nous allons explorer le côté esthétique de la langue utilisée dans les récits beurs et ses niveaux d'interprétation pour parler du développement d'une nouvelle forme d'ironie ou de moquerie, entendue comme technique artistique qui ressort entre les lignes en vue de déjouer le regard ex-colonial⁶⁷. La moquerie et le comique de situation tels qu'ils apparaissent dans les textes de Mehdi Charef, Farid Boudjellal et Tony Gatlif, nous démontrent que les trois auteurs réussissent à subvertir la langue française de l'intérieur, en déconstruisant le discours traditionnel. Leur langage est fortement politisé. Pourtant, le fait qu'ils emploient ce langage pour ironiser les idées intégrationnistes françaises ne signifie pas que les textes soient de la propagande. Au contraire, Charef, Boudjellal et Gatlif prennent la parole, non pas pour dénoncer les normes françaises, mais pour montrer l'importance des changements d'ordre culturel survenus dans la société suite au développement des médias et à la migration depuis les années 80 jusqu'aujourd'hui. Ils donnent une image cohérente de la mondialisation et du pluralisme culturel en recourant à de nouveaux moyens discursifs, tels que le changement de voix narrative, le double langage, la moquerie et le comique de situation.

⁶⁷ Quand nous faisons référence au regard ex-colonial, nous nous rapportons aux relations politico-sociales et culturelles inégales entre les immigrés venus en France des pays du Maghreb et les Français des années 80 et d'aujourd'hui, qui sont les « héritiers » de l'histoire coloniale entre la France et l'Algérie, la Tunisie et le Maroc.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES SUR L'IRONIE

Afin d'arriver à la théorisation du terme d'ironie dans le contexte postcolonial, signalons les caractéristiques de la définition générale. Étymologiquement, le mot vient du grec *eironeia* qui signifie « ignorance feinte ». Cette étymologie fait référence à la ruse et à l'énonciation pour exprimer l'opposé de ce qui est dit. Définir l'ironie devient ainsi une tâche difficile au niveau sémantique, car chaque langue et chaque époque perçoivent un sens différent dans les mots exprimés. Dans une définition simplifiée, nous pourrions dire que l'ironie signifie le contraire de ce qu'elle exprime en réalité⁶⁸. L'ironie suggère donc un renversement du sens premier, visible. Si elle met en lumière telle chose, elle veut en dire une autre : « praising in order to blame and blaming in order to praise » (Muecke, 1982 : 29).

À ce niveau, nous rencontrons un autre problème relié à l'ironie : sa perception en tant qu'ironie. Car, en fait, l'ironie ne devient ironie qu'au moment où le lecteur la perçoit comme telle en fonction, bien sûr, également, de l'intention de l'auteur. La linguiste Catherine Kerbrat-Orecchioni, dans « Problèmes de l'ironie » (1976), parle de l'importance contextuelle d'une certaine époque afin de percevoir l'ironie dans un texte ou dans une performance linguistique. Elle soutient que la compétence linguistique du lecteur ou du récepteur est très importante pour établir le même réseau conceptuel, mais, en même temps, l'interprétation d'un texte en tant qu'ironique est fortement liée au contexte culturel et idéologique dans lequel cette ironie a été émise :

⁶⁸ L'ironie est une forme d'humour qui consiste, au sens strict, à dire le contraire de ce que l'on pense, tout en montrant bien qu'on n'est pas d'accord avec ce que l'on dit. Si quelqu'un dit « Quelle belle journée !... » alors qu'il pleut à verse, il fait de l'ironie. Le contexte a évidemment son importance. Plus généralement, ce mot est utilisé pour désigner différentes formes de moquerie. Au sens figuré, le mot peut également désigner une moquerie mesquine que l'on attribue au mauvais sort et qui se manifeste par un contraste entre une réalité cruelle et ce que l'on pouvait attendre (l'ironie du sort). Le registre ironique fait appel à l'ironie. On y trouve un effet de décalage laissant penser que celui qui s'exprime, dit le contraire de ce qu'il veut faire comprendre en réalité. Par exemple, il pourra donner de l'importance à ce qui ne devrait pas en avoir et vice versa. Ce registre est souvent utilisé dans les textes polémiques et dénonciateurs (en cela, il permet la critique) ; il recourt aux antiphrases, aux exagérations inattendues (éventuellement hyperboles), ou au contraire, aux atténuations étonnantes (euphémismes) et déconcertantes. Voir le Lexique des termes littéraires, www.lettres.org/lexique/ (2010).

« L'interprétation de l'ironie implique, à part la compétence linguistique, la compétence culturelle et idéologique du public qui reçoit cette ironie » (1976 : 30).

Ainsi, l'ironie dans les textes que nous analyserons n'est pas chose évidente. Elle ne se produit qu'au moment où le public est capable de déchiffrer le premier niveau littéral du texte et quand l'auteur réussit à le faire participer à l'interprétation de l'œuvre en tant qu'ironique. Le mérite des écrivains et des cinéastes beurs dans ces circonstances est d'avoir assez de talent pour préparer le lecteur à une lecture plus approfondie de sa production artistique et de transformer le lecteur en son complice dans l'acte énonciatif de l'ironie. Le paradoxe de l'ironie postcoloniale consiste, par conséquent, en ce que ce texte ne soit pas ironique en soi, mais qu'il faille connaître le contexte culturel et le vécu de l'auteur pour pouvoir en interpréter les nuances ironiques qui ne sont pas perceptibles au moyen d'une lecture non avisée.

Dans les pages qui suivent, nous allons voir ce rapport entre les trois auteurs et la façon dont la perception active du public visé s'enchaîne. Les textes et les films de Charef, Gatlif et Boudjellal sont élaborés selon plusieurs niveaux d'interprétation. Ces derniers, s'ils sont bien explorés dans l'interprétation spécialisée, offrent une clé de lecture de l'ironie ou de la moquerie postcoloniale telle que définie par Bhabha. Ils sont perçus différemment par diverses formes de publics. Ce qui est fascinant dans les œuvres de Charef, de Gatlif et de Boudjellal, ce sont les éléments stylistiques divers que ces œuvres emploient pour attirer l'intérêt de publics variés, très hétérogènes : le public français, celui d'origine maghrébine, et le public francophone qui n'est pas nécessairement lié à l'histoire franco-algérienne ou à la réalité sociale et culturelle de la France des années 1980 à nos jours.

NOUVELLE THÉORISATION DE L'IRONIE

Trois perspectives similaires sur l'ironie, bien que vues sous des angles différents (Hutcheon s'intéresse à la littérature anglaise et nord-américaine, Bhabha théorise la moquerie dans le contexte postcolonial anglais, et Delvaux applique ses concepts à l'ironie dans les textes beurs de la francophonie), confortent notre point de vue sur les niveaux d'interprétation ironique et sur leur impact dans le cinéma et les œuvres

de Charef, Gatlif et Boudjellal⁶⁹. À notre avis, les textes analysés, dans leur ensemble, sont construits sur une pluralité interprétative à l'aide de l'utilisation de la plurivocité du signe linguistique et de la contextualisation de l'énoncé. Les écritures de Boudjellal, Charef et Gatlif sont postcoloniales et, polysémie oblige, elles entraînent une ambiguïté du discours. Elles donnent naissance à une ironie subtile ou à la moquerie dans le sens de « compromis ironique » (« ironic compromise ») (Bhabha, 2004 : 86). En même temps, l'ironie représente « le signe d'une double articulation » (« the sign of a double articulation ») (Bhabha, 2004 : 86).

Dans son livre *The Irony's Edge. The Theory and the Politics of Irony* (1995), Linda Hutcheon mentionne une dimension affective de l'ironie. Elle l'appelle « irony's edge ». Pour elle, l'ironie est un phénomène fort politisé qui implique des rapports de pouvoir basés sur une communication constante entre les auteurs et leur public. La pratique discursive et sa compréhension sont inter-reliées dans le sens où elles dépendent à la fois de l'auteur et de ses perceptions du contexte, mais également de la réception du public. Pour Linda Hutcheon, le rôle du lecteur est même plus important que celui de l'auteur, car c'est à lui de décider si l'intention de l'auteur est ironique ou pas.

Par ailleurs, Hutcheon suggère qu'afin de définir l'ironie, il faut la percevoir selon deux optiques différentes : celle de l'interprète et celle de l'ironiste. Ainsi, pour le lecteur, l'ironie représente un acte d'interprétation et de recherche de l'intentionnalité du message, ce qui se trouve derrière ce qui est déjà exprimé : « [Irony is] an interpretative and intentional move : it is the making of inferring of meaning in addition to and different from what is stated, together with an attitude toward both the said and the unsaid. » (Hutcheon, 1995 : 11). Du point de vue de l'ironiste, l'ironie constitue un acte de transmission intentionnelle du message ironique tel quel, mais aussi des outils d'évaluation qui rendent ce discours ironique : « [Irony is] the intentional transmission of both information and evaluative attitude other than what is explicitly presented » (Hutcheon, 1995 : 11).

Outre le rapport de pouvoir produit par l'utilisation de l'ironie dans les textes littéraires, Linda Hutcheon insiste également sur

⁶⁹ L'utilisation d'idées similaires sur l'ironie dans les écritures postcoloniales de trois théoriciens provenant de milieux sociopolitiques différents, semble établir une base commune, à notre avis, sur la perception de l'ironie comme élément artistique d'ambiguïté et d'ambivalence du discours postcolonial.

l'intention ironique de l'auteur qui veut transmettre un certain message à divers lectorats. La théoricienne nomme cette intention « *oppositional rhetoric* ». Elle insiste sur le fait que l'ironie comporte à la fois une dimension sémantique et évaluative ; les deux mènent à une vision entre le dit et le non-dit : « Irony “happens” [...] It happens in the space between (and including) the said and the unsaid, it needs both to happen » (1995 : 12).

Qu'est-ce qui provoque donc cette ironie dans l'écriture postcoloniale ? D'après Linda Hutcheon, l'ironie provient de l'angoisse existentielle, de la haine et de la violence, qui opèrent comme une réponse à quelque chose qui a fortement influencé la vie de l'auteur. En nous appuyant sur cette idée de Hutcheon, et si nous considérons les œuvres de Charef, Gatlif et Boudjellal de ce point de vue, nous pouvons dès lors comprendre la nécessité, pour les auteurs, d'utiliser le concept d'ironie dans leurs textes pour parler des événements marquants de leur existence et pour pouvoir, par la suite, les transposer en langage artistique. Hutcheon affirme aussi que le discours ironique aide les écrivains minoritaires, comme, par exemple, les représentants de la littérature féministe, de la littérature migrante, de la littérature *queer*, etc., à se déplacer de la périphérie vers le centre. Ils réussissent à faire cela à travers la déconstruction de la langue et la subversion de cette dernière de l'intérieur, à l'exemple de celle du système normatif français chez les trois auteurs. En effet, à travers le langage artistique, ils parviennent, à se « politiser en se dépolitisant » (Hutcheon, 1995 : 17). Ce que nous voulons dire par là, c'est qu'ils transmettent leurs messages fortement politisés en tant que langage ironique dans leurs œuvres. Ils démantèlent de cette façon les stéréotypes de la marginalité et de la vie dans la banlieue, tout en remettant en question la politique nationaliste française et en proposant une autre facette de la mondialisation et du multiculturalisme. C'est, en effet, le pouvoir que les écrivains postcoloniaux détiennent comme outil dans leur processus ironique et artistique : le pouvoir de revanche par la parole et l'écriture.

De fait, les créations artistiques de Charef, Gatlif et Boudjellal font preuve d'une excellente maîtrise de la langue française, allant même jusqu'à l'hypercorrection, ce qui leur permet d'entamer un nouveau discours fortement informé par la moquerie. C'est à cette moquerie que nous allons nous intéresser à présent, et l'illustrer à travers l'analyse textuelle des différents niveaux d'interprétation posés dans les œuvres. La moquerie, dans le contexte postcolonial francophone, et plus

particulièrement dans les productions de Charef, Boudjellal et Gatlif, semble ainsi une manière adéquate de parler de choses qui ont marqué l'histoire française et l'histoire de l'immigration des années 1960-1970 jusqu'à présent.

L'IRONIE POSTCOLONIALE OU LE DISCOURS ARTISTIQUE AMBIVALENT

Selon Katryn Lay-Chenchabi, dans son article « Breaking the Silence : Beur Writers Impose Their Voice » (2006), c'est à travers la langue que l'écrivain postcolonial francophone renverse la tradition européenne du discours romanesque. La langue est toujours un moyen d'expression de ce qui n'est pas dit directement, mais inter-dit ou parfois sous-entendu. La maîtrise de la langue « de l'Autre », le français, offre à Charef, Boudjellal ou Gatlif la possibilité de « jouer » avec la pluralité ou avec l'ambiguïté de l'expression romanesque⁷⁰. Martine Delvaux parle, elle, dans son article « L'Ironie du sort : le tiers espace de la littérature beure » (1995), d'une ambivalence discursive qui représente un mouvement d'éloignement et de rapprochement, d'appartenance et de désappartenance dans l'acte interprétatif. Ce procédé discursif est intentionnellement créé par Charef, Boudjellal et Gatlif en utilisant l'ironie, au sens donc de Delvaux (1995), ou *la moquerie*, au sens que lui donne Homi Bhabha (2004)⁷¹. Dans l'acception de ce dernier, la notion de *moquerie* est vue en tant que tactique qui sert à déjouer le regard du colonisateur pour le diriger sur le colonisé. L'écrivain colonisé décentre ce regard pour le recentrer sur l'Autre. Par conséquent, cette tactique du discours rend ce regard stéréotypé. De cette façon, le colonisé devient d'une certaine manière le personnage dominant, celui qui détient le pouvoir sur le colonisateur. Ainsi ce dernier se voit représenté à l'écrit

⁷⁰ Il faut préciser, à ce point-ci, que pour les écrivains beurs, le français n'est pas une langue d'emprunt, mais plutôt la langue d'expression courante, ce qui la rend presque au niveau d'une langue maternelle.

⁷¹ Par *moquerie* nous faisons notamment référence au terme *mimicry* de Bhabha ; il en existe plusieurs traductions en français, à l'exemple de *mimésis* ou de *mimétisme*. Quand nous pensons à *mimésis*, le sens grec donné par Aristote, celui d'imitation de la réalité, nous vient en tête. Il en est de même pour le sens du mot *mimétisme*, qui fait allusion à une stratégie adaptative d'imitation. Pourtant, face au sens que Bhabha donne à ce terme, nous trouvons que la meilleure traduction qui ne mène pas à beaucoup de confusion quant à son interprétation est le mot *moquerie*.

par celui qu'il avait jusqu'alors dominé, représentation faite avec l'intention de se faire accepter par l'Autre.

I want to turn to this process by which the look of surveillance returns as the displacing gaze of the disciplined, where the observer becomes the observed and "partial" representation rearticulates the whole notion of *identity* and alienates it from its essence. (Bhabha, 2004 : 89)

Bien que Bhabha fasse référence dans ses essais à la position du colonisé dans l'Empire anglais, c'est-à-dire dans un autre contexte socio-politique et culturel, nous trouvons cependant des ressemblances idéologiques avec la problématique identitaire prise en charge par la littérature beur en France. Il est bien évident que les contextes politiques et sociaux sont différents. Pourtant le regard ex-colonial que nous avons mentionné précédemment persiste encore dans les relations socio-politiques et culturelles du contexte français⁷².

Les auteurs beurs n'ont pas vécu la colonisation et ne parlent pas du milieu colonial. L'univers de leurs œuvres est constitué par la société française contemporaine des 1980 à nos jours. Pourtant, à notre avis, la littérature beur constitue un pont entre la littérature issue des colonies (la littérature maghrébine) et la littérature contemporaine d'origine migrante. Les écrivains franco-maghrébins constituent ainsi un lien entre la première génération d'immigration venue du Maghreb et représentée par leurs parents, et la deuxième (voire troisième) génération d'immigrés en France, qui sont toujours perçus comme étant différents par les « Français de souche ».

Ce que les écrivains franco-maghrébins essaient d'accomplir à travers l'ironie postcoloniale dans leurs textes est un renversement de ce regard de l'Autre dont Bhabha parlait (dans notre cas, du regard du « Français de souche » par rapport au Beur), pour attirer l'attention sur ce rapport de forces inégal, confinant parfois à l'absurde. La représentation textuelle de ce rapport de forces qui implique l'ex-colonisateur français et l'ex-colonisé maghrébin, ainsi que les autres exilés, constitue en somme la déstabilisation d'une image trompeuse qui repose sur des rapports de pouvoir préétablis et qui sera transformée à travers le récit à l'aide des différents niveaux interprétatifs prévus dans les textes. Dans ce « tissage » textuel qu'est l'écriture postcoloniale, le

⁷² Dans les textes théoriques récents évoquent une « fracture coloniale » qui ressort toujours dans les rapports entre la première et la deuxième génération d'immigration et les Français de souche. Voir à cet effet Pascal Blanchard *et al.*, dans *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage postcolonial* (2005).

personnage du Français est caricaturé pour nous inciter à rire. En même temps, le personnage marginal ou l'exilé est ironisé par le narrateur, ou bien, ce dernier se substitue au personnage en reprenant sa voix et s'auto-ironise. Le narrateur met ainsi en valeur son rôle dans une société multiculturelle, celle que la France est devenue depuis les années 1980.

En expliquant le concept d'ironie, Delvaux décrit la dualité d'un tel moyen d'expression linguistique dans les textes beurs :

L'ironie, qui dit toujours autre chose que ce à quoi le lecteur / auditeur s'attend, joue double jeu : elle joue le jeu de l'ambivalence en tant que symptôme d'une désappartenance. A la fois « mention » et « usage », l'ironie accepte et rejette, prend à son compte et renvoie à l'autre, les énoncés du discours hégémonique. (1995 : 683)

Ainsi, d'après Delvaux, l'ironie constitue un double jeu, celui d'un discours linéaire, canonique, qui raconte une histoire vraisemblable en faisant mention d'un certain langage, et celui d'un renversement du discours hégémonique. Ce renversement du discours se fait d'une façon très subtile à travers l'ambivalence du langage dans les répliques des personnages ou parfois même dans la voix du narrateur dans les textes.

Par exemple Bergston, un des personnages dans *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed*⁷³ de Charef, réagit immédiatement quand un voisin demande au groupe d'amis de parler plus bas ou d'aller ailleurs pour ne pas déranger le sommeil des habitants de l'immeuble. Il réplique : « Ben, quoi, on n'a plus le droit de causer dans cette putain de cité ? » (*Le Thé*, 28). Les mots de Bergston peuvent s'interpréter comme une réaction violente envers le voisin et comme un comportement insolent envers les personnes plus âgées (les banlieusards sont perçus dans les médias de l'époque comme étant violents dans leurs actions et dans leur langage). Pourtant, d'un autre côté, la réplique fait référence à la peur qui règne dans la cité et à la situation périphérique de ces jeunes gens qui se trouvent privés de leur droit à la réplique, au travail, à une vie meilleure. Même leurs familles ne les soutiennent pas toujours. Mais un autre événement plus violent survient pour couper court à leur bonne humeur et pour rendre la scène ambiguë. Un des voisins en état d'ébriété avant même l'heure du dîner jette sa bouteille vide par la fenêtre pour les disperser et leur faire arrêter la musique. En décollant l'étiquette de la bouteille et après des efforts pour la déchiffrer, ils trouvent le « coupable ». La personne qui a fait cela s'avère être le père d'un des jeunes Français du groupe. En guise de revanche, ils

⁷³ Désormais *Le Thé* dans les citations, suivi de la page.

s'empresment de retrouver sa voiture pour la faire brûler. Cette scène renforce un stéréotype important sur les banlieusards : le fait d'être des vandales. En fait, l'auteur souligne l'aspect que la violence provient d'abord des Français qui habitent en banlieue, qui incitent à une réaction violente de la part des jeunes de la cité. Cette réaction violente devient graduellement un moyen d'expression à travers lequel ces jeunes essaient de se rendre visibles. La scène susmentionnée révèle le fait que, ce qui est perçu dans les médias en tant qu'un conflit culturel, n'est autre chose que le résultat d'un fossé entre des générations.

Pareillement, Pat, dans le même roman, répète la réplique « Sont cons les jeunes, maintenant » (*Le Thé*, 41), ou parfois il affirme « Si on ne peut plus rigoler maintenant, avec les jeunes!... Pffff... » (*Le Thé*, 41). Le texte est parsemé de ces répliques, lesquelles agissent comme un *leitmotiv* dans le récit, pour montrer la désolation et le désespoir des jeunes qui vivent dans la banlieue, mais aussi pour se moquer de la perception que les gens de l'extérieur ont des banlieusards. Dans d'autres contextes, les mots des personnages sont repris par l'auteur comme une continuation de leurs répliques à l'aide du discours indirect libre. Par exemple, la phrase de Pat dans *Le Thé au Harem...*, « Sont cons les jeunes maintenant », revient plusieurs fois dans le texte et si ce n'est pas lui qui la répète, c'est soit son meilleur ami, ou bien encore, elle apparaît dans la voix du narrateur :

– T'es con, des fois, tu sais! dit Madjid à Pat.

– Oh! Répond Pat, en levant les bras au ciel, si on ne peut plus rigoler maintenant, avec les jeunes!... Pffff...

Ça c'est sa phrase favorite. Des fois il rajoute : « Sont cons les jeunes maintenant! » (*Le Thé*, 41)

Madjid se gratte la tête :

– Bon, ben, d'accord... Hein, Pat, sont cons les jeunes maintenant, savent plus rigoler, pas comme dans le temps. (*Le Thé*, 118)

Pat lâche prise.

« Même les vieux savent plus rigoler... Où va-t-on! » soupire-t-il. Et il lève les bras au ciel. (*Le Thé*, 119)

Ce procédé induit une ambiguïté du message qui renverse la situation dans le récit et transforme ces individus en détenteurs du pouvoir sur la majorité et non pas l'inverse. Chacun dit cela à propos de l'autre ce qui annule la cible et brouille les barrières linguistiques en rendant la phrase plurivoque. L'auteur la met dans un contexte drôle mais, en fait, par sa réapparition à certains moments du récit elle attire l'attention sur la fatalité du destin de ces gens.

LES CINQ NIVEAUX INTERPRÉTATIFS DE L'IRONIE POSTCOLONIALE

Comment manœuvrer cette langue qui donne aux Beurs le pouvoir d'établir plusieurs niveaux discursifs ? Par quels moyens Charef, Gatlif ou Boudjellal réussissent-ils à faire « parler » leurs personnages tantôt au public français, tantôt à leurs confrères maghrébins de France et d'ailleurs ? Comme tout écrivain et cinéaste postcolonial, ils ont inventé certaines « tactiques de résistance » (Ashcroft) qui leur permettent de subvertir le langage en leur faveur pour détruire les stéréotypes généralement associés à la population maghrébine en France. Ainsi, ils tentent de représenter les intérêts d'une certaine communauté à laquelle ils appartiennent.

Pour parler des tactiques de résistance utilisées par Charef dans son œuvre – et elles peuvent très bien s'appliquer à Boudjellal et à Gatlif – Martine Delvaux emploie l'expression de Ross Chambers, « oppositional narratives » (récits opposés) (Chambers 1991), qui suit l'idée de Bill Ashcroft, « metaphor of reversal » (métaphore de renversement). Ce procédé narratif se mue parfois en une tactique de « résistance » de l'écrivain ou du cinéaste maghrébin face au discours central français. Ils se servent des caractéristiques du pouvoir de la langue, le français (langue de l'ex-colonisateur), pour le subvertir afin de répondre à leurs propres intérêts : parler de la situation des Beurs dans les banlieues et montrer l'indifférence et le racisme des habitants du pays d'accueil.

Nous pouvons distinguer dans le roman *Le thé au Harem d'Archibald* de Charef et dans la bande dessinée *Petit Polio* de Boudjellal, ainsi que dans les films de Gatlif, *Je suis né d'une cigogne* (1999) et *Exils* (2004), au moins cinq niveaux d'expression artistique polyvalente où transparaît l'ironie. Celle-ci doit être comprise comme étant la subversion du langage expliquée auparavant, à l'aide d'une contextualisation nécessaire et d'une intention précise.

Au premier plan, nous pouvons mentionner les calques de l'arabe, qui sont représentatifs pour situer l'écriture beure au carrefour des cultures française et arabe. L'usage fréquent de mots arabes adaptés au langage parlé dans les quartiers parisiens montre la dualité culturelle des auteurs transmise à leurs personnages. L'emploi de mots qui ne sont pas saisis par toutes les couches sociales crée une ambiguïté du message

produit. Afin de comprendre le sens ironique de ces expressions, il est nécessaire de trouver, puis de « déchiffrer le code », de percer le premier niveau des mots, le niveau littéral pour en découvrir les significations cachées. Par exemple, à des moments choisis, Charef introduit des mots arabes tels que *chorba*, *baïk*, *khól*, *rassoul*, *souak*. Parfois ces mots sont définis ou traduits, d'autres fois l'auteur considère qu'ils sont déjà courants dans la langue française et qu'il n'est pas besoin de les expliquer davantage. Boudjellal connaît également très bien les mots spécifiques du Sud de la France comme *la cade* et *le pastaga*, qui apparaissent à la fin du premier tome. Cependant, son texte est parsemé, çà et là, de mots de traditions arabes.

Au deuxième plan, se trouve la facilité de « jongler » avec les divers registres langagiers : du ton grave et sérieux du narrateur à la moquerie et au langage « bigarré » des jeunes de la cité. Ce jeu narratif permet aux auteurs de « semer » l'équivoque afin de mieux mener leur critique de la société actuelle, présentant la situation marginale des étrangers ou des « hors-norme » en France. Cette incertitude entre le sérieux et la moquerie remet toujours en cause la « morale » que le texte / le film développe. D'où l'ouverture de la perspective à la fin de leurs œuvres, offrant au récepteur une grande liberté d'interprétation. En fonction de ses intérêts, de son milieu et de sa formation, ce dernier peut lire entre les lignes la moquerie du message en interprétant autre chose que ce qui est écrit ou dit. Par exemple, dans le film *Je suis né...* de Gatlif, les mots d'un des personnages principaux, Otto, renversent le ton comique dans lequel la scène avait commencé. Ils ont trouvé sur la route une cigogne blessée et ils sont allés chez le premier médecin dans la ville la plus proche. Les personnages veulent à tout prix la sauver. Quand ils effrayent le docteur avec un pistolet et qu'ils lui demandent de guérir la cigogne, le suspens augmente. La scène pourrait à tout moment mal tourner pour les deux parties. En attendant que le médecin panse l'aile de l'oiseau, Otto trouve un atlas botanique et lit la définition de la cigogne : « Oiseau migrateur qui amène les enfants de l'autre côté de la Méditerranée »⁷⁴. Après avoir réfléchi un peu, il ajoute : « Alors, si je comprends bien elle apporte les enfants africains et nord-africains »⁷⁵. La référence à l'immigration maghrébine en France est claire, en même temps qu'elle renvoie à la situation de la deuxième génération, celle des enfants des immigrés. Le ton change constamment, comme nous

⁷⁴ Tony Gatlif. Transcription du film *Je suis né d'une cigogne* (1999). Nous transcrivons.

⁷⁵ Tony Gatlif. Transcription du film *Je suis né d'une cigogne* (1999). Nous transcrivons.

pouvons le remarquer, pour permettre au spectateur de lire le message plus ou moins caché entre les lignes et de tirer ses propres conclusions.

Au troisième plan, l'ambiguïté et l'ambivalence des mots utilisés dans certains paragraphes laissent libre cours à plusieurs interprétations de la phrase en fonction du regard du lecteur. Le choix de certains mots dans des contextes spécifiques produit une interprétation à plusieurs niveaux. D'abord, il y a le sens propre du mot, son sens primaire. Mais au deuxième niveau, en tenant aussi compte de la situation décrite dans une certaine scène, le même mot ou la même expression peuvent renverser le sens de la phrase ou de la scène. Un exemple de cette ambiguïté dans les répliques se retrouve dans les mots que Pat aime parfois prononcer dans l'œuvre de Charef, notamment dans la célèbre phrase : « Si on ne peut plus rigoler avec les jeunes aujourd'hui... ». Cette phrase n'est jamais poursuivie, jamais expliquée nulle part dans le texte, donc elle est intentionnellement laissée ouverte au gré de l'interprétation⁷⁶.

Au quatrième plan, le langage exprimant la violence dans les mots contient toujours un sens voilé qui le rend parfois ironique, mais qui montre aussi la mentalité collective des Français de souche par rapport aux Maghrébins habitant dans les *cités* ou par rapport aux autres « marginaux ». Ce ne sont pas seulement les Français qui sont dépeints comme des êtres enragés qui menacent les jeunes de banlieue ou même leurs femmes quand ils ont bu un peu trop. Les jeunes banlieusards (ou les « marginaux ») emploient dans leur langage courant des mots du registre scatologique ou de l'argot de banlieue. Pour les Français, la violence du langage est ironisée par l'auteur afin de montrer la dérision qui ressort de leurs mots, de mettre en lumière leur manque de flexibilité dans la communication avec l'autre. Pour les jeunes « révoltés », le langage argotique devient, d'une certaine façon, une justification de leur situation incertaine. La violence du langage argotique chez les banlieusards devient une preuve de leur situation précaire dans les *cités* et une tentative de se rendre visibles. Ils sont différents, mais à la fin cette différence est déconstruite pour défaire les stéréotypes qui leur sont imposés. Par exemple, Madjid dit à sa mère : « fais pas chier la bougnoule », et dans la rue, avec ses amis, nous

⁷⁶ L'ouverture de la phrase établit une certaine complicité entre l'auteur et le lecteur, qui comprend du contexte la fin que le narrateur veut donner à la phrase. Ainsi, cela permet à la personne qui lit le texte de participer activement à la création de l'ironie et au renversement des stéréotypes.

pouvons trouver beaucoup de jargons du genre : « con », « connard », « avoir la gale » (être contagieux), « se faire lourder » (se faire chasser), « frimer » (être arrogant), « être des brèles » (être nuls, des manquérien), « balancer les vanes » (s'en aller). Ce sont des mots d'argot qui sont considérés comme vulgaires, mais qui, en même temps, étant prononcés par les banlieusards, rapprochent le spectateur / lecteur du texte et des réalités sociales de ces jeunes.

En dernier lieu, le silence qui ressort de certaines répliques des personnages et les phrases laissées en suspens transmettent parfois aux différents lecteurs ou spectateurs des messages profonds et ne doivent pas être considérés seulement en surface. Aussi le non-dit exprime-t-il davantage que le contenu manifeste. Ce procédé stylistique produit un effet comique, tout en laissant entrevoir une amertume inexprimée par les mots. Dans beaucoup de situations dans le livre et dans le film de Charef, Pat et Madjid communiquent à travers le regard. Ils ne se disent rien, mais leur silence est lourd de sens. Quand ils veulent faire leurs petites escapades en ville et commettre des actes de délinquance, il existe toujours un sous-entendu entre eux et une coordination parfaite. Quand Madjid drague un homosexuel dans la rue à Paris, il ne se produit aucun échange de mots entre lui et l'homme qui le suit dans la forêt. Pat les attend derrière un arbre. Le comique de la scène est constitué par la simplicité des gestes et par la facilité avec laquelle l'homosexuel tombe dans le piège et se fait voler son argent. Parfois le silence est aussi très lourd de signification comme à la fin du film de Charef où Madjid se fait arrêter par la police et où Pat, par esprit de solidarité avec son ami, sort de sa cachette et se rend de son plein gré. Ou bien, quand, à la fin d'*Exils*, Naïma et Zano s'en vont main dans la main en dehors du cadre qui montre le cimetière catholique d'Alger où nous avons assisté à la présentation de l'histoire du grand-père de Zano, un instituteur qui avait lutté pour l'indépendance de l'Algérie.

À ces cinq niveaux d'expression de ce qu'on pourrait appeler l'ironie postcoloniale, au sens de la moquerie théorisée par Bhabha et du comique de situations, nous devons ajouter des éléments narratifs et descriptifs qui amènent un surplus d'ordre subversif aux moyens artistiques des œuvres de Gatlif, Charef et Boudjellal. Les bandes dessinées de Boudjellal et les films de Gatlif et Charef emploient l'image et les couleurs pour ajouter davantage de moquerie à leurs discours. Il n'y a pas que les mots qui peuvent créer une ambiguïté ou une ambivalence dans l'acte interprétatif. L'image apporte une information

supplémentaire, elle complète le texte. Dans son livre *Introduction à l'analyse de l'image*, Martine Joly décrit l'image en tant que : « quelque chose qui, bien que ne renvoyant pas toujours au visible, emprunte certains traits au visuel, et en tout état de cause, dépend de la production d'un sujet imaginaire ou concret, l'image passe par la personne qui la produit ou la reconnaît » (Joly, 1993 : 8).

L'image ne peut pas exister hors de sa réception, de son interprétation en tant que message visuel. Elle fait appel à la mémoire. Elle est reliée à l'image mentale qu'elle évoque dans notre conscience. Elle dépend aussi du contexte culturel qui l'a produite et du bagage culturel de la personne qui l'interprète, d'où une pluralité interprétative. Pourtant, il est important de mentionner qu'elle constitue aussi un moyen de communication, elle établit une complicité entre le récepteur et l'auteur. Martine Joly conclut que l'importance de l'image dans un texte est de relier le textuel au visuel afin de mieux conceptualiser le sujet en ajoutant des informations supplémentaires. L'image offre également une information extradiégétique complexe par rapport au texte. Pour Joly, l'image cinématographique représente une réécriture du texte, un prolongement de l'image textuelle, de l'imaginaire dans le sensoriel et dans l'auditif.

Pour Boudjellal, les représentations dans les bandes dessinées montrent l'ambiguïté du message autant que les paroles utilisées. Chaque personnage est dessiné avec des traits spécifiques, comme dans les caricatures qui attirent l'attention sur des éléments descriptifs très pointus. Par exemple les Maghrébins sont dépeints comme ayant le visage basané, les yeux foncés et les cheveux noirs tandis que les Français sont blonds aux yeux bleus et maigres. La mère de Mahmoud a les cheveux longs, noirs et bouclés, et les femmes françaises ont les cheveux blonds. La grand-mère de Mahmoud est dessinée comme une vieille femme portant une écharpe sur la tête, costarde et assez traditionaliste dans ses mœurs.

Dans le cas de Gatlif, les angles des prises de vue, le comportement des personnages, leurs gestes, leur façon de s'habiller contribuent à l'interprétation ironique de certaines scènes et moments-clés de la narration. Par exemple, Naïma porte des bas colorés, une jupe et des tennis. Elle est non conformiste. Ses kleenex imprimés arborent le visage de Che Guevara. Quand elle arrive à Alger, sa tenue n'est pas tout à fait appropriée à la norme sociale dans une ville forte de ses convictions musulmanes. La preuve en est qu'elle est brusquement

arrêtée dans la rue et apostrophée par une croyante. Dans la scène qui suit, on retrouve Naïma à l'autre extrême, couverte de la tête aux pieds, vêtue d'une burqa noire et portant une écharpe rouge sur la tête. Son comportement et sa liberté de bouger changent d'une scène à l'autre, ce que l'auteur indique au moyen d'une coupure. Sa réaction devient comique (elle se « cache » dans un cimetière où elle se débarrasse immédiatement de sa burqa et de l'écharpe), mais en même temps nous pouvons sentir la fine ironie de l'auteur qui représente une critique de la fermeture de la société algérienne par rapport au monde occidental. En invoquant la religion musulmane en Algérie, certaines croyantes imposent même aux femmes étrangères de se voiler comme nous avons pu le remarquer dans la scène du film de Gatlif. Ce « déguisement » imposé à Naïma la rend incapable de courir et elle a l'impression d'être prisonnière de son propre corps.

CONCLUSION

Suite à la théorisation des différents niveaux d'interprétation d'où ressort l'ironie postcoloniale (vue en tant que déstabilisation du système de pensée dominant), et après l'analyse de ces éléments dans les textes et les films de nos trois auteurs, nous pouvons conclure que la langue revêt une importance capitale dans l'écriture postcoloniale, qu'elle soit littéraire ou filmique. À travers la langue française, langue du dominant, les représentants de l'écriture décentrée et du cinéma accentué tels que les trois auteurs de notre article créent un nouveau discours. Ce dernier, par sa force suggestive, repousse les frontières de la tradition française par l'innovation et l'apport de nouveaux éléments culturels. Il se place également entre le national et le transnational, à la frontière des genres littéraires et artistiques. Au moyen de cette forme artistique, les représentants de la deuxième génération d'immigration maghrébine en France réussissent à se (re)situer dans la tradition d'un nouveau discours politique et culturel et même à redéfinir cette tradition française qui doit dorénavant s'adapter aux changements imposés par le développement du phénomène transnational.

Ouvrages cités

- BHABHA, Homi. *The Location of culture*. New York : Routledge, 2004.
- BLANCHARD, Pascal, BANCEL, Nicolas et Sandrine LEMAIRE. *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage postcolonial*. Paris : La Découverte, 2005.
- BOUDJELLAL, Farid. *Petit Polio*. Toulon : Éditions du Soleil, Tome 1, 1999.
- CHAMBERS, Ross. *Room for maneuver : reading (the) oppositional (in) narrative*. Chicago : University of Chicago Press, 1991.
- CHAREF, Mehdi. *Le Thé au harem d'Archi Ahmed*. Paris : Éditions Mercure de France, 1983.
- . *Le Thé au Harem d'Archimède*. France, 1986. Film.
- DELVAUX, Martine. « L'ironie du sort : le tiers espace de la littérature beure ». *The French Review*, vol. 68, n° 4, Mars 1995. 681-693.
- GATLIF, Tony. *Exils*. France. Production cinématographique, 2004.
- . *Je suis né d'une cigogne*. France. Production cinématographique, 1999.
- GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- HUTCHEON, Linda. *The Irony's edge : the theory and politics of irony*. London : Routledge, 1994, rééd. 1995.
- JOLY, Martine. *L'Image et son interprétation*. Paris : Éditions Armand Colin, 1993.
- KERBAT-ORECCHIONI, Catherine. « Problèmes de l'ironie ». *Linguistique et sémiologie*, vol. II. Travaux du Centre de recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon, 1976.
- LARONDE, Michel. *Autour du roman beur. Immigration et identité*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- . *L'écriture décentrée. La langue de l'Autre dans le roman contemporain*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- LAY-CHENCHABI, Kathryn. « Breaking the silence : Beur writers impose their voice ». *Contemporary French and Francophone Studies*. vol. 10, n° 1, January 2006. 97-104.
- LEXIQUE DES TERMES LITTÉRAIRES. www.lettres.org/lexique/. Consulté le 10 mars 2010.

MUECKE, D. C.. *Irony and the Ironic*. London and New York : Methuen, 1982.

NAFICY, Hamid. *An accented cinema : exilic and diasporic filmmaking*. Princeton : Princeton University Press, 2001.

La textualisation des langues et l'écriture féminine. L'exemple de *Jette ton pain* (1979) d'Alice Rivaz

Hélène Barthelmes
Université de Haute-Alsace

Alice Rivaz⁷⁷, auteure suisse de langue française, connut sa véritable consécration littéraire avec la publication de *Jette ton pain* (1979)⁷⁸ ; et, bien qu'elle apparaisse encore aujourd'hui comme peu connue hors des frontières de son pays, son œuvre est pourtant vaste et riche. Quatorze ans avant la publication de ce roman, elle mentionnera dans ses carnets (*Traces de vie*) que la première version fut écrite « presque d'un jet, sans souci de style et de composition » (1983 : 7 octobre 1965) ; par la suite, elle le reconnaîtra comme le plus autobiographique de ses écrits. De ce fait, nous avons choisi de consacrer la présente étude à cette œuvre.

Le roman est constitué de deux parties, dont l'amorce est similaire : la narratrice rédige son journal par « une nuit de décembre [...] réveillée [apparemment] sans cause » (*Jette*, 11, 183). Ce diptyque, dont les réflexions sont distantes d'un an, met en scène Christine Grave – âgée respectivement de cinquante-six et de cinquante-sept ans – faisant rétrospectivement un bilan de sa vie passée et un portrait de ses aspirations. Le roman se focalise avant tout sur la relation mère / fille : après le décès de son mari, Madame Grave viendra s'installer chez Christine. Cette dernière ne parviendra pas à se défendre des intrusions

⁷⁷ De son vrai nom, Alice Golay (1901- 1998). Son pseudonyme est le nom d'un village vaudois. Elle a été une écrivaine très active dans de nombreux domaines littéraires (romans, nouvelles, articles journalistiques...), dans lesquels la réflexion sur la condition féminine constitue un des fils conducteurs. Elle obtiendra par deux fois le Prix Schiller, en 1942 et en 1969, pour l'ensemble de son œuvre, ainsi que le Grand Prix Ramuz pour *Ce Nom qui n'est pas le mien* (1980).

⁷⁸ Désormais *Jette* dans les citations, suivi de la page.

et des abus maternels, pas plus qu'elle ne sera capable d'annoncer le diagnostic médical qui signera pour sa mère une condamnation à mort. L'attachement d'Alice Rivaz à décrire les personnages féminins est une caractéristique essentielle de son œuvre. Claire-Lise Tondeur rappelle au sujet de la littérature suisse de langue française :

Comme fréquemment chez les auteurs romands, on découvre un univers désespéré et désespérant de femmes soumises qui étouffent sous le carcan des habitudes familiales et des codes sociaux car elles ont intériorisé leur prison. Il s'agit là d'un phénomène typiquement romand, un avatar de ce que Jean Vuilleumier nomme le « complexe d'Amiel » qui mène un être écorché à vif par la vie à se retirer constamment dans sa coquille, et à devenir prisonnier de lui-même, de son impuissance, et à « ajourner de vivre ». (Tondeur, 1998 : 156)

Féministe avant l'heure, Alice Rivaz a très tôt l'intuition d'une « langue au féminin⁷⁹ » ; elle rédige dès 1945 *Un Peuple immense et neuf* dans lequel elle s'attache à la catégorisation des écritures masculine et féminine. De même que l'entrelacement des langues vivantes dans une œuvre caractérise une écriture et son auteur, le dialogisme peut prendre d'autres visages. Le texte, et de fait la langue dans laquelle il est écrit, sont le lieu privilégié de l'individuation et de l'identité. Dans une perspective féministe constructiviste⁸⁰, c'est cette notion de langue en tant que processus identitaire qui a retenu notre attention. Cette dernière n'est en effet qu'un des langages possibles ; en ce sens, elle est avant tout une pratique culturelle qui se fait à la fois le reflet et le moteur de nos visions du Monde.

Ainsi, les mécanismes de textualisation laissent transparaître les processus identitaires genrés dans l'écriture même. Pour Carolynne Burke (1978 : 844), l'écriture représente pour les femmes « the place to begin : a prise de conscience [capture of consciousness] must be followed by a prise de la parole [capture of speech] »⁸¹. *Jette ton pain* nous offre à cet égard un champ d'investigation particulièrement

⁷⁹ En 1980 seront réunis dans *Ce Nom qui n'est pas le mien* une série d'articles ayant trait à l'écriture et à la condition féminine. Citons, entre autres, *Écriture féminine et écriture masculine* écrit dans les années 1970.

⁸⁰ Les *Gender studies*, apparus aux États-Unis dans les années 1970, envisagent l'identité comme la résultante d'une construction sociale qui n'est pas liée au sexe anatomique – qui n'est qu'une donnée biologique. On parle dès lors de la notion de *Genre* et non plus de *Sexe*.

⁸¹ Cet extrait a été traduit comme suit par Ting Fang Yang dans *Du Silence au vol : Essai sur les écrits des femmes* (2007) : « le lieu même du changement, là où s'offre la possibilité d'une transformation des structures sociales et culturelles ».

intéressant : Alice Rivaz met en place une écriture au féminin, distincte de l'écriture masculine qu'elle qualifie d'« une forme d'esprit et d'intelligence purement cérébrale, privée de chair et de sang, vide de toute substance humaine » (1980 : 58).

C'est sur cet aspect que nous avons choisi de nous arrêter : la textualisation nous paraît désigner, bien sûr, les langues vivantes, mais qu'en est-il des langues – au sens où les *Gender studies* l'entendent – masculine et féminine ?

1. LA POLYPHONIE ET L'INTER-LOCUTION

Le premier aspect qui frappe le lecteur découvrant *Jette ton pain* est la polyphonie des voix narratives... polyphonie qui confine parfois à la cacophonie. En effet, le récit est ponctué par des changements impromptus et soudains de narrateurs. Le roman est rédigé majoritairement à la troisième personne, ce qui appelle généralement une focalisation externe ou absolue. Le récit-cadre est effectivement assuré par un narrateur (une narratrice ?) *a priori* omniscient, mais surtout subjectif ! Le lecteur est amené à suivre les pérégrinations d'un narrateur qui semble suivre le fil de ses pensées, sans chercher à unifier ni spatialement ni temporellement le récit. Dès lors, l'écriture de *Jette ton pain* se rapproche singulièrement d'une écriture autobiographique à la première personne. De plus, l'auteure suisse n'utilise pas d'une narratologie unique dans ce roman, elle joue des différentes diégèses et de leurs niveaux, les démultipliant et les enchâssant. Le lecteur assiste à de nombreux glissements vers la focalisation interne, le récit-cadre laissant la place à de nouvelles instances narratives. Les voix, qui se relaient et s'entremêlent, apportent une profondeur et un relief particulièrement humain à l'histoire, chacune conférant un nouveau niveau au récit. Cet « esthétique du fragment » se fait sur la base de l'alliance d'une narration principale subjective et de monologues intérieurs.

On peut dénombrer au moins quatre narrateurs différents, dont les voix sont intriquées les unes dans les autres : le narrateur principal homodiégétique qui utilise paradoxalement le *elle*, la mère qui utilise le *je* dans le discours rapporté, la voix de Christine et une *voix-off* qui commente le récit et interpelle les personnages. Chaque « fragment » étant constitutif de l'unité de l'œuvre et offrant un prisme complémentaire aux autres, la langue d'Alice Rivaz se fractionne, et

paraît se faire violence pour se détacher du patriarcat. De plus, ces voix s'enchaînent, se coupent la parole ; la narration à la troisième personne est interrompue par des diégèses différentes :

(Dès le moment où elle avait cessé de l'aimer parce que, avoue-le donc, tu étais tombée amoureuse d'un autre, oui, mais ne m'avait-il pas trop déçue ?) [...] Ne s'apercevait-elle pas de sa mine épouvantable dont leurs amis communs s'avaient effrayés ? (*Jette*, 113)

Les marques typographiques, telles que les guillemets, les parenthèses ou encore les tirets, permettent de marquer visuellement le(s) changement(s) de narration. Dans cet extrait, le passage du *elle* au *je* en passant par le *tu* se fait de manière abrupte, balayant ainsi les règles classiques – masculines – du roman, et ce à l'intérieur-même d'une incise. Notons que les voix ne s'identifient pas : les paroles des protagonistes sont, au contraire des règles canoniques, glissées dans le texte sans qu'il ne s'établisse un dialogue entre elles :

Non, puisque même à l'âge de cinquante-six ans tu ne sais même pas si tu crois ou si tu ne crois pas en Dieu, si ta vie a un sens ou non, et si oui, quel sens ? Est-ce vrai ? Oui, c'est vrai, je l'avoue. Elle l'avoue. Alors, pourquoi cette conviction s'est-elle gravée sur sa matière grise [...] (*Jette*, 66)

Ce pseudo-dialogue semble mettre en scène un tribunal dans lequel la conscience se fait instructeur à charge du *Moi* : le *Féminin* se fragmente pour parvenir à se saisir.

1.1. L'ORALITE

La voix de l'auteure ne se fait entendre que tardivement dans le texte, Alice Rivaz interpelle son lecteur en écrivant : « laissons-la à ce travail » (*Jette*, 230). Néanmoins, sa voix semble omniprésente dans l'œuvre. En effet, la voix qui prend en charge le récit-cadre fait preuve d'une intériorité manifeste, rattachée à la mémoire et à l'affect... ce qui nous amène à penser que le narrateur est en fait une narratrice.

Jette ton pain semble être traversé par de nombreuses tonalités, phénomène qui renforce encore l'impression d'intrication des voix narratives. Le récit-cadre est écrit dans un style littéraire qui contraste avec l'oralité des personnages – et de la *voix-off*. L'absence de marques typographiques semble être compensée par ces repères linguistiques :

[...] le bahut qui contient ce qu'elle croit parfois (comment, parfois ? n'est-ce pas *toujours* qu'il faudrait dire ?) ce que, si abusivement, elle

prétend être son trésor, sa raison d'exister, plus précisément d'exister encore.⁸² (*Jette*, 13)

L'effet est encore renforcé par l'utilisation des italiques, qui retranscrivent l'intonation du discours parlé. Julia Kristeva définit le style oral comme une « modalité hétérogène au sens », n'appartenant donc pas au champ symbolique : la stylisation de la langue orale dans le texte renvoie directement à une rupture avec le langage social surmoïque.

1.2. LES VOIX DES PERSONNAGES

L'amour filial est le thème principal de l'œuvre. La critique Małgorzata Szymańska (2007 : 119) parle de « l'amour vertical » en opposition au sentiment amoureux. Du fait de ce *topos*, Mme Grave tient une place prépondérante : sa voix ponctue le récit. Cette présence massive de la voix maternelle fait ressentir très vite que les deux *imagos* parentaux ne sont pas représentés de la même manière. Le père, bien que présent au niveau thématique, n'a pas la parole ; seule la voix de la mère est présente narrativement. Hélène Cixous développe dans *La Jeune née* (1975) l'importance du langage – chant – maternel dans les écritures féminines, car ce dernier est antérieur à l'acquisition de la langue et sous-tendrait donc les écrits des femmes grâce à un rapport moins sublimé à la mère.

Alice Rivaz quant-à elle transcrit la voix de la mère dans le texte-même : le lecteur assiste à une intrusion du *Féminin-maternel* dans le moindre fait quotidien. Au niveau typographique, Madame Grave intervient dans le récit sous la forme de citations mises entre parenthèses et introduites par des guillemets :

Mais cette fois, ne pas donner l'alarme (« Je serai toujours ta mère, c'est moi qui commande, c'est moi qui ai le droit de te surveiller et pas le contraire... »), s'extraire du lit [...] (« Tais-toi, je n'en suis pas là, dans quelques jours je pourrai de nouveau marcher comme avant ») Christine ne pourra dormir que d'un œil [...] (*Jette*, 92, 93)

À l'instar d'Hélène Cixous, Alice Rivaz déstructure la syntaxe traditionnelle pour conférer un sens nouveau à la langue. La voix de la mère hante le récit-cadre, ce qui pose d'emblée la question du rapport mère / fille dans la construction de l'identité féminine. D'un point de vue psychanalytique, ce lien est sous-tendu par le fait que la fille soit un

⁸² L'auteure souligne.

double de la mère tout en devant s'en distinguer. On retrouve ces problématiques de similitude dans *Jette ton pain* :

[...] aujourd'hui elle craint moins qu'autrefois la naissance en elle de la vieille femme qui l'attend avec patience au bout du chemin, porte le même nom qu'elle, excipe de la même date de naissance et finira par se confondre avec elle, devenir la chair de sa chair, et dont rien ne pourra plus la différencier au regard d'autrui. (*Jette*, 79)

Le *Je* référant à Christine, personnage qui est au cœur-même du récit, reste marginal : sa voix ne se fait que très rarement entendre... à peine répond-elle aux allégations et aux critiques de sa conscience. Néanmoins, c'est la fille qui produit la voix de la mère : il y a appropriation par elle de la parole maternelle. La mère n'intervient que par l'effet de la mémoire, elle n'accède pas à la parole dans le récit : la fille engendre donc la mère.

1.3. LA VOIX-OFF

Une *Voix-off*, acerbe et réaliste, rythme, elle aussi, la narration à la troisième personne. Cette voix s'adresse directement à Christine, en se livrant à des digressions et des commentaires intempestifs :

C'est ce qui explique la présence dans son bahut placé sous la glace que lui avait offerte Puyeran autrefois, la présence dans ce bahut de ce qui importe tant pour elle, de ce qui importe – à ce qu'elle prétend, et peut-être à ce qu'elle croit – plus que tout au monde,

(Oui, plus que tout, Christine, avoue, plus que la santé de ta mère, encore que ta manière d'agir pourrait faire croire le contraire, mais n'est-ce pas bien dans les habitudes de faire fi de tes propres besoins pour mieux te conformer à ce que les autres attendent de toi ?)

Et se présente jusqu'ici sous la forme de papiers, de cahiers, de carnets remplis d'ébauches, de brouillons, de fragments de livres destinés à être achevés plus tard. (*Jette*, 118)

Sorte de conscience, cette *voix-off* ne renvoie pas à un personnage physique : elle est la transcription d'une voix intérieure. Véritable *Surmoi* censeur, elle pousse Christine dans ses retranchements et cherche à lui faire avouer la réalité – souvent douloureuse – de ses choix : plus encore que des monologues intérieurs, ce sont de véritables monologues narrativisés empreints d'une grande violence. Christine s'adresse à elle-même dans un processus de dédoublement narratif, qui vise à créer une distance et un recul salutaire. Il nous semble que cette *voix-off* est avant tout celle de l'auteure, qui interrompt sa propre narration en portant un regard objectif et distancié sur l'histoire, contrairement à celle prenant

en charge le récit-cadre. Ce dédoublement narratif constitue une esthétique spécifiquement féminine, développée par Luce Irigaray dans *Sexes et genres à travers les langues* (1990). La linguiste insiste sur la nécessité d'un dialogue dans lequel un *Je-féminin* répond à un autre *Je-féminin* – et non à un *Je-masculin*.

Il en résulte un manque de passage tu-elle-je pour les femmes, une perte d'identité sexuelle dans le rapport à soi et à son genre, notamment généalogique [...] C'est la transition entre tu-elle-tu qui manque dans le langage. Cela correspond à l'économie syntaxique des discours analysés et aux conclusions sur notre ordre linguistique où s'effacent le *tu* maternel et le *je* féminin. (Irigaray, 1990 : 459)

Par ailleurs, outre le fait que les incursions sont destinées à l'attention du lecteur, elles le prennent directement à parti. Cet effet de style se retrouve aussi, et de manière plus diffuse, dans les commentaires des faits et gestes de Christine. Cette narratrice « dévoile » les motivations et les intentions du personnage, ainsi que les tenants et les aboutissants de ses actions.

Il n'est pas jusqu'à l'étrange et combien cocasse similitude entre les initiales des trois hommes qu'elle a aimés [...]. Ne laissent-ils pas apparaître une alternance de deux motifs indéfiniment repris et développés ? Présence et absence d'un homme aimé ? Qui se douterait, à les lire sans être prévenu, qu'il s'agit d'hommes différents selon les dates ? (*Jette*, 57)

À la manière d'une critique littéraire, cette voix revient sur l'écriture de Christine, la commente et l'analyse. Les questions, posées en rafales, n'attendent cependant pas de réponses de la part de la protagoniste.

1.4. UN SILENCE ASSOURDISSANT

Néanmoins, ces deux parties du journal mettent en scène le silence. D'un point de vue thématique, Christine ne parvient pas à prendre la parole pour expliquer à sa mère que cette dernière est gravement malade. Alice Rivaz organise une polyphonie qui a pour thème, paradoxalement, l'absence de parole, car ces dernières sont « mortelles » (*Jette*, 46). Christine finira par avouer à sa mère la nécessité d'une maison de retraite, avant de s'enfermer dans le mutisme :

Mais Christine garde le silence et Mme Grave pénètre en enfer. [...] Non, Christine ne desserre pas les lèvres, elle laisse sa mère pénétrer de plus en plus profondément en enfer. [...] Cette fois encore, Christine reste muette. Et pourquoi ? Parce que si Mme Grave pénètre en enfer, elle-même croit sortir du sien. (*Jette*, 282, 283)

Christine ne comblera pas ce silence des mots qui aideraient sa mère, le silence devient une arme de défense, extrêmement violente et destructrice. Ces non-dits accélèrent le déclin maternel, mais aussi la délivrance de Christine. On les retrouve aussi au niveau narratif :

« Tu ne vas pas garder toutes ces vieilleries... Voyons, Maman, il faut les jeter... ça ne peut plus servir à rien... – Les jeter ? Tu n’y penses pas... Je m’y remettrai dès que je pourrai de nouveau tenir une aiguille... Cela ne saurait tarder... Je ne vais pas rester encore longtemps dans cet état... Rappelle-toi, Christine, je me suis toujours tirée de mes mauvais pas... Dès que je pourrai tenir une aiguille, je m’y remettrai... *cela me fera tellement plaisir !...* »⁸³ (*Jette*, 74)

Cet extrait ne retranscrit que la moitié du dialogue, alternant les réponses de Christine et de Mme Grave, tout en omettant le plus souvent les questions ! Cette mise en scène invite à combler cette absence : l’auteure laisse à son lecteur le soin de remplir ce vide avec son propre imaginaire. Lynne Pearce (1994 : 7) précise ce mécanisme dont la « signification dépend de la présence d’un autre qui nous retourne la parole : c’est un contrat ... reposant sur la notion de réponse possible ». Ainsi, le dialogue s’établit non plus entre les personnages, mais bien entre l’auteure et son lecteur. Le silence – le vide – fait partie intégrante de cette esthétique du fragment.

Par ailleurs, notons qu’un seul dialogue est retranscrit dans le texte au style direct et à l’aide des repères typographiques qui lui sont propres :

- De toute façon Stéphane ne sera jamais pour moi autre chose qu’un bon camarade...
- Qu’est-ce que tu en sais... ?
- Parce que je suis déjà engagée secrètement...
- Engagée secrètement ? Qu’est ce que tu me racontes... Engagée... Avec qui ?
- Avec Raoul Puyeran... (*Jette*, 209)

Mais, cette unique mise en scène du dialogue a essentiellement pour but de dénoncer l’impossibilité de la communication. Plus que le contenu verbal de cet échange, c’est la démultiplication des points de suspension qui montre l’absence d’échanges réels tant les non-dits sont écrasants.

Ainsi, Alice Rivaz enchevêtre étroitement plusieurs narrations, plusieurs trames, plusieurs langues. En marquant une telle rupture avec la langue traditionnelle, l’auteure se livre à une quête de l’identité littéraire féminine.

⁸³ L’auteure souligne.

2. À LA RECHERCHE DU GENRE !

En langue française, les mots *texte* et *tissu* ont une étymologie commune : le verbe *tessere* et l'adjectif *textus* en latin. Le glissement sémantique confond les deux notions dans des expressions du type : « trame du texte »... Le corps féminin, et plus spécifiquement la peau (qui est le « tissu organique »), deviennent le tissu dans / sur lequel s'inscrit l'histoire personnelle. Ainsi se crée un pont entre les notions de *Corps* et de *Littérature*, que l'on retrouve dans le concept homophonique de *Genre*, qui désigne aussi bien « la construction sociale des sexes » que « les catégories d'analyse textuelle ».

2.1. LE GENRE LITTÉRAIRE

La critique littéraire conçoit le genre comme une « catégorie utile d'analyse » ; dès lors, le jeu sur les genres devient porteur de sens. Mêler différents genres littéraires, troubler les grilles d'analyse, revient à donner une nouvelle dimension au texte. Bien entendu, *Jette ton pain* est avant tout un roman ; néanmoins, l'entremêlement des voix narratives tend à induire un questionnement quant au genre littéraire de l'œuvre. Le roman devient dès lors difficile à catégoriser : le jeu sur les focalisations brouille les pistes. Tout d'abord, Alice Rivaz use de la mise en page pour développer l'aspect poétique du texte. Cette mise à contribution de la typographie lui permet de créer une nouvelle dimension au texte :

[...] elle pourrait alors user au maximum de quelques années

De totale liberté

De parfaite solitude

Dans la pleine intégrité de ses dons [...] (*Jette*, 63)

En brisant le rythme de la narration – et de la lecture – par une disposition poétique dans un texte en prose, Alice Rivaz attire l'attention de son lecteur sur des éléments précis, et connote ces passages. De plus, la quatrième de couverture ne parle pas du « roman d'Alice Rivaz », mais de sa « méditation ». Cette œuvre se place à mi-chemin entre une psychanalyse et un journal intime. La narratrice principale prend la parole par le biais du journal, qui n'est initialement écrit que pour soi. La mise en exergue de la deuxième partie insiste sur le genre du « journal intime », ne laissant aucun doute sur la nature de

ce texte. Cependant, les carnets bleus sont justement au cœur de la narration ; il y a donc mise en relief du procédé cathartique.

2.2. L'INTERTEXTUALITÉ

Dans une telle optique d'intrication des voix et des genres littéraires, l'intertextualité tient bien évidemment une place prépondérante. Le roman débute et s'achève sur le texte de *L'Éclésiaste* (11 : 1 – « Jette ton pain sur la face des eaux, car avec le temps tu le retrouveras ». Traduction de Louis Segond) : le titre de l'œuvre est une allusion manifeste à la Bible, et la dernière phrase reprend l'idée principale.

Car, après moisson finie, blé vanné et engrangé, vient le moment de moudre le grain, puis de pétrir et de cuire son pain, quitte à jeter ce pain « sur la face des eaux », selon la parole de la Bible si belle et si énigmatique. (*Jette*, 372)

Les références bibliques sont nombreuses dans le texte, elles l'émaillent tout en le rythmant : « (*Le salaire du péché c'est la mort*, dit la Bible) » (*Jette*, 120) : « (*Ce que je demande avant tout à Dieu*, a écrit Edmond de Goncourt à la date du 3 octobre 1875, *c'est de mourir dans ma maison, dans ma chambre. La pensée de la mort chez les autres m'est horrible* – vœu poignant qui ne devait pas être exaucé) » (*Jette*, 346). Par ailleurs, de nombreux renvois vers des auteurs, des compositeurs, et des œuvres artistiques majeures se retrouvent au fil des pages : « Certains personnages de Tchekhov » (*Jette*, 77), « Comme dans une peinture de Chagall » (*Jette*, 84), « Les *Lieder* de Schumann » (*Jette*, 87), « *Le penseur* de Rodin » (*Jette*, 125), « Les Diderot et les Montaigne, les Montesquieu et les Anatole France, les Léon Bloy et les Rémy de Gourmont ». (*Jette*, 252)

Ces nombreuses références connotent Christine en renvoyant à des « identités secondaires », à des prismes faisant partie intégrante de l'unité. Ainsi, les Arts deviennent le moyen par excellence de l'expression de *Soi*. Ces renvois incessants semblent être une forme d'exégèse, de commentaire perpétuel d'un texte initial qu'il faudrait sans cesse sonder. Pourtant, l'intertextualité – présence d'autres voix d'auteurs dans une même œuvre – apparaît aussi comme problématique :

[...] elle espère écrire un roman, des romans, et cela en dépit de l'existence de milliers de romans déjà écrits par d'autres et qui contiennent à peu près tout ce qu'elle voudrait mettre dans les siens. (*Jette*, 67)

Cette réflexion traverse l'œuvre et pose la question de la création, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement. Les références aux Arts dans *Jette ton pain* sont donc nombreuses. « Les cahiers de musique » (*Jette*, 82) font écho aux « petits carnets bleus » : la transcription de soi en une langue, que cette dernière soit musicale, picturale ou linguistique, permet de figer l'identité en une sorte d'« arrêt sur image ».

2.3. LA TEMPORALITÉ

Les personnages de ce roman sont mus par les seules dérivations de la mémoire : la quête identitaire de Christine a lieu dans un cadre exigu et confiné (deux nuits dans une unique pièce). Cette claustration du récit-cadre contraste vivement avec les mouvements incessants des diégèses et des jeux narratifs qui altèrent la temporalité du roman. Alice Rivaz élève d'ailleurs la notion proustienne de temps au rang de véritable personnage / allégorie ; ce qui tend à être prouvé par l'usage de la majuscule dans les différentes occurrences du « Temps ». Ce *topos* prend un sens nouveau après la mort de Mme Grave ; la notion de « temps qui passe » scande le texte et devient un *leitmotiv* entêtant. La mort oblige Christine à réfléchir sur le temps et à questionner ce qu'a été sa vie ; c'est seulement après avoir accepté ce regard sur elle-même qu'elle pourra écrire : « Et peut-être cette sorte de temps d'arrêt était-il nécessaire pour qu'elle se mît enfin à écrire [...] » (*Jette*, 352).

L'écriture d'Alice Rivaz semble paradoxalement répondre aux règles qui sous-tendent l'écriture patriarcale, où le *Féminin* est soumis à un temps cyclique et à un espace clos, mais la mémoire permet aux personnages de s'extraire de ce temps figé. On retrouve ici une caractéristique des littératures postmodernes, où la narration se place en dehors des préceptes temporaux. Dans cet *imbroglio* de voix et de genres se pose la question de l'identité. La pluralité étant au cœur de l'écriture de *Jette ton pain*, la textualité de cette œuvre recèle dans son cœur-même les notions d'altérité et de mouvement.

2.4. L'IDENTITÉ PLURIELLE

Il semble que la notion d'*Identité* sous-tend le roman : identité narrative, identité de Christine, mais aussi identité féminine. Avant d'être elle-même, Christine est avant tout une fille, une employée, une femme sans enfant (et donc, incomplète)... l'identité personnelle

apparaît comme noyée au milieu de différents prismes. Bien entendu, l'éducation reçue joue un rôle prépondérant dans la construction identitaire. Les parents – la société – façonnent l'enfant selon les attentes qu'ils ont de lui. Christine a « failli à ses devoirs filiaux », bien qu'elle ait abandonné progressivement toutes ses volontés propres :

Ah ! tu ressembles à ton père, tout le monde le dit, c'est indéniable alors même que tu n'as suivi aucun de ses avis, réalisé aucun des espoirs qu'il avait mis en toi, et comme lui tu ne peux jamais te résoudre à faire quelque chose qui t'ennuie sans y être contrainte par une absolue Nécessité. (*Jette*, 54)

Ainsi, Christine s'inscrit dans sa lignée familiale, même si pléthore de reproches lui sont adressés. Pourtant, l'accès au *Je* se fait tardivement, il aura fallu à Christine attendre la mort de sa mère pour accéder à l'affirmation de son identité personnelle : elle ne pourra se mettre en mots qu'au moment où toute contrainte aura disparu – la censure maternelle n'ayant plus voix au chapitre, Christine peut enfin se réaliser elle-même. Néanmoins, la littérature est un *topos* présent dans l'ensemble du roman, même si « la quête du *Je* » paraît vaine avant le décès de Mme Grave. La mention récurrente des « petits carnets bleus » (*Jette*, 47) fait apparaître l'écriture comme le lieu privilégié de la quête de l'identité : permettant un retour sur soi, elle offre aussi la possibilité d'explorer des « possibles ».

[...] il lui arrive de les relire, non pour juger de leur éventuelle valeur « littéraire » – car ils ne valent rien ces carnets – mais plutôt pour prendre à distance d'années sa température de l'époque, juger du chemin parcouru, des progrès possibles, non certains, dans sa conduite, sa propre discipline, la maîtrise d'elle-même, et la recherche de cet équilibre intérieur qui lui a manqué jusqu'ici. (*Jette*, 56)

Ainsi, « *Je* est une autre » : l'identité est d'autant plus insaisissable qu'elle est mouvante. Christine se définit entre protention et rétention, le temps seul étant garant de la pérennité de l'être. Les « Carnets bleus » sont les instantanés et les projections du *Moi*, ils permettent de figer le Temps grâce à la langue. Le philosophe allemand Martin Heidegger stipulait à ce propos dans *Brief über der Humanismus* : « Die Sprache ist das Haus des Seins » (1946 : 5), c'est-à-dire, « la langue est la demeure de l'être ».

Dans l'optique d'une « langue au féminin », Hélène Cixous exprime la même notion de lien étroit entre langue, corps et identité. Selon elle, le corps est présent dans l'œuvre littéraire écrite de la main d'une femme : « un corps textuel féminin se reconnaîtra au fait que c'est

toujours sans fin [...] C'est sans bout, ça ne se termine pas, c'est d'ailleurs ce qui rend le texte féminin si difficile à lire, souvent » (Cixous, 1976 : 18). Pour elle, il s'agit de se réapproprier le langage par le biais de la déstructuration de la langue. Alice Rivaz use d'un procédé similaire : elle trouble les normes et les conventions littéraires pour s'approprier le texte. Delphine Naudier explicite la visée polémique et subversive de cette démarche identitaire :

Cette traduction littéraire des revendications féministes est érigée au rang de thématique esthétique subversive. Cette focalisation sur le corps comme territoire littéraire singulier va être théorisée. La transposition littéraire de cette revendication politique s'effectue en définissant une « écriture du corps » emblématique d'une spécificité féminine. La théorisation d'une esthétique du corps en écriture tend à affirmer la tentative d'autonomisation des femmes à l'égard des canons définis par les hommes. (Naudier, 2001 : 64)

Il s'agit donc de se dire, de se (ré)inventer pour être à même « d'accoucher » de soi. Luce Irigaray dans le *Spéculum de l'autre femme* a démontré que l'expérience corporelle féminine induit un « être-au-monde » spécifique dans les perceptions du temps et de l'espace. De même, Hélène Cixous (1975 : 167) distingue elle aussi le vécu féminin de la corporéité masculine, car les femmes seraient, du fait de la maternité, enclines à « une subjectivité se divisant sans regret », parfois jusqu'à l'antagonisme. En parallèle, Luce Irigaray insiste dans *Sexes et parentés* (1987) sur l'importance du *Nom* en tant qu'identité : une fille porte d'abord le nom de son père – le nom qui est donné à l'ensemble de la famille – puis de son mari (Ce n'est que depuis 1986 qu'une femme peut apposer son nom de famille à celui de son époux). Les lignées sont avant tout masculines, et les femmes ne conservent pas leur identité lors du changement de « propriétaire ». L'inconstance du nom est évoquée avec beaucoup d'humour dans *Jette ton pain* par le biais de la religion :

Dès lors, pourquoi ne pas se faire une raison, pourquoi s'accrocher encore à cette idée, en faire le centre de sa vie, à laquelle elle rapporte tout ce qui lui arrive, comme certains ordonnent leur existence en fonction d'un être aimé (dont le nom peut changer plusieurs fois au cours d'une existence, comme cela lui est arrivé), de devoirs stricts à accomplir, de vertus à acquérir, d'une religion (qui elle aussi peut changer de nom), de Dieu (qui, Lui seul, ne change pas de nom), de l'attente de la Grâce (elle non plus ne change pas de nom, mais peut-être de contenu), en fonction, de même, d'un idéal social ou politique, d'une action à entreprendre qui

« sera utile aux autres et leur fera du bien », comme disaient ses parents avec tant de conviction ? (*Jette*, 167)

Ce refus d'une identité unique et figée marque l'écriture de cette œuvre. Le personnage de Christine est pluriel : dans la tension qui s'établit entre rétention (du passé) et protention (du futur), son identité est fluctuante. Comment ne pas penser au philosophe Parménide qui démontrait qu'« on ne se baigne jamais deux fois dans la même eau » ?

3. ÉCRITURE FÉMININE OU FÉMINISTE ?

Cette pluralité de voix narratives et de genres littéraires amène à une nouvelle esthétique d'écriture. En ne privilégiant pas les codes traditionnels romanesques, l'auteure suisse efface les frontières et les critères d'analyse. Dès lors se crée une homogénéisation de la langue – féminine – d'expression. Alice Rivaz use d'une écriture qui accentue l'unicité d'un *soi-féminin*, et qui de fait, se différencie de l'écriture masculine patriarcale : cette prise de position vise à inclure et à unifier le *Féminin*. On retrouve ici la notion de *Différance* développée par Jacques Derrida puis par Hélène Cixous : il s'agit de percevoir l'*Autre* dans sa différence, et non plus de réduire les distinctions à un seul genre – dans le cas qui nous intéresse : *Masculin* et *non-Masculin*, les femmes étant perçues comme entité « non-masculines », inférieures ou au contraire, sublimées.

L'écriture d'Alice Rivaz ne se veut pas agressive ; au contraire des féministes de cette époque qui visaient à investir le champ littéraire masculin, l'auteure s'approprie un espace laissé libre, celui de l'intime et du sensuel, et y développe une écriture nouvelle. Dès la mise en exergue de l'œuvre, Alice Rivaz met en avant un *topos* typiquement féminin en citant le critique irlandais George Russel :

... Nous n'en devons pas moins user de mots, ne serait-ce que pour être guidés vers ce point au-dedans de nous où l'univers entier fait converger sa lumière sur un seul et unique centre de feu ardent.

George William Russel,
Le chant et ses Fontaines. (*Jette*, 9) ⁸⁴

Comme nous l'avons déjà évoqué, l'étroite relation entre *Corps* et *langue / langage* est au centre des questionnements des *Gender studies* et des

⁸⁴ L'auteure souligne. Cette citation d'écrivain George William Russel (1867-1935) provient du recueil intitulé *Song and its Fountains* (1932). Signant ses écrits sous le pseudonyme *Æ*, *Aeon*, l'auteur retrace dans ses poèmes des voyages intérieurs mystiques.

Women studies. Il n'est pas question ici d'une perspective essentialiste, mais bien d'une vue féministe différentialiste : la quête d'une expression qui soit propre aux femmes. Il ne s'agit pas de renverser « l'ordre établi » ou d'entrer dans une compétition intersexuée, mais bien de développer une identité à part, qui soit reconnue et considérée comme égale. La critique Małgorzata Szymańska synthétise les enjeux du féminisme différentialiste, rappelant que :

C'est en premier lieu un féminisme que nous pourrions appeler « intimiste », qui ne manifeste pas, qui n'élève pas non plus le ton mais qui va néanmoins au fond des choses. C'est aussi un féminisme « différentialiste » ou, selon les paroles de Marcel Raymond que rappelle dans son article Valéry Cossy, celui de la « dissemblance ». (Cossy, 2002 : 84). Son postulat majeur n'est pas celui de permettre aux femmes de faire concurrence aux hommes dans tous les domaines de la vie sociale et de les évaluer dans tous leurs droits. Il s'agit avant tout de faire reconnaître et de faire accepter, au lieu de la dévaloriser, la différence qui existe entre les hommes et les femmes, d'y voir quelque chose de normal et de positif, de faire reconnaître la spécificité féminine, entre autres en littérature. (Szymańska, 2007 : 116)

L'écriture et la littérature sont par ailleurs au cœur de ce roman ; Christine rêve d'écrire et de se réaliser dans cette activité, mais il lui faudra attendre l'âge de cinquante-sept ans pour franchir ce pas. Cette vision n'est pas sans rappeler les propos de Virginia Woolf dans – pour ne citer que son essai – *Une Chambre à soi* : le fait d'écrire reste, pour les femmes, une transgression de l'ordre patriarcal. Cette vision culpabilisée de l'écriture est probablement encore renforcée par la nationalité d'Alice Rivaz. Pour les auteurs suisses romands « [...] l'acte d'écrire est souvent lié à la notion de faute. Le temps consacré à la création est dérobé au temps que la société exige que l'on consacre à s'occuper de son prochain. » (2002 : 117), comme le précise Yasuko Shoda-Fujizane. Faute d'autant plus grave que l'auteur est une femme :

Car oui, a-t-elle été assez découragée et principalement par l'homme dont elle a longtemps prisé et placé très haut la culture et les jugements esthétiques, Puyeran, certes, très entier et tranchant dans ses opinions et ses goûts, n'admettait que le génie d'un Shakespeare, d'un Goethe, d'un Marcel Proust. (*Jette*, 67)

Seuls des hommes font partie de cette petite liste d'écrivains majeurs de la littérature européenne ! Par ailleurs, Puyeran restera muet après avoir lu son manuscrit, fuyant la demande de Christine. Le silence de ce professeur de Lettres à lui seul symbolise la mésestime dont sont entourés les écrits féminins. Le portrait que dresse Alice Rivaz de

Puyeran tend à montrer une certaine condescendance envers l'écriture non-masculine : « En somme, une sorte de beau mufle, imbu d'une supériorité prétendue qu'il ne jugeait pas opportun de développer au menu fretin appelé à écrire sous sa dictée » (*Jette*, 109).

L'acte créateur se réduirait à la procréation dans le cas du *Féminin*, le *Masculin* conservant le pouvoir de création artistique. Cette division sexuée de l'acte créateur se retrouve dans l'allusion à l'étymologie du mot « texte » : la mère s'attache à la conception d'un *patchwork* (fragments de tissus) et Christine se cache pour « coudre » ses différents écrits (fragments de textes), ses moments de vie. Le fait-même de se cacher rappelle le premier pré-requis de Woolf qui consiste en un lieu dédié à l'écriture :

Christine se sent baigner non dans un espace quelconque limité par quatre parois, un plancher et un plafond, mais dans une substance qu'elle-même y aurait secrétée jour après jour, année après année. Elle y macère comme dans une sorte de résidu de ce qu'elle a vécu, de ce qu'elle est peu à peu devenue au cours de la plus longue période de son existence. C'est à la fois un prolongement d'elle-même, et un réceptacle de sa propre personnalité [...] (*Jette*, 48)

Pourtant, cet espace intime sera insuffisant pour lui permettre d'écrire. La pression parentale l'a amenée à renoncer progressivement à la musique, à la peinture, à la poésie... le dernier bastion, celui de la littérature romanesque, est défendu par le secret dont elle l'entoure. Néanmoins, la littérature féminine reste marginale et souvent décriée ; seules les productions masculines sont perçues comme importantes et dignes d'intérêt. Pour une femme, ce ne sont – au mieux – que des occupations, et non un travail à part entière... comme le souligne Alice Rivaz dans le discours parental :

[...] – Tu comprends parfaitement ce que je veux dire... tes parents sont prêts à faire tous les sacrifices pour que tu fasses des études sérieuses... non, mademoiselle veut étudier le piano, la musique... avoue que... » Oui, c'est vrai, ç'avait été une écharde qu'elle avait plantée dans leur chair. » Non, hélas, notre fille n'a pas voulu faire des études universitaires alors que nous l'aurions tant souhaité... elle n'avait que le piano en tête, et quand ce n'était pas le piano, alors c'était la poésie et même la peinture... Toujours des choses qui ne permettent pas de gagner sa vie décemment. Des activités plaisantes, des arts d'agrément... (*Jette*, 160)

Les revendications identitaires d'Alice Rivaz passent par des espaces d'expression de *Soi*, qui échappent au contrôle social. Loin d'entrer dans une dialectique violente, elle (re)découvre les modes d'expression et (re)définit l'identité féminine.

CONCLUSION

L'écriture d'Alice Rivaz fait montre d'une esthétique romanesque dans laquelle les personnages sont au centre-même de l'œuvre, au-delà de l'histoire racontée, des événements ou de l'intrigue. L'auteure dépeint avec beaucoup de finesse les vies individuelles, les affects et les pensées intérieures. Son approche intimiste du temps et des êtres lui a valu d'être mise en parallèle par la critique avec des auteurs majeurs, tels que Marcel Proust, Monique Saint-Hélier ou encore Katherine Mansfield. L'auteure suisse développe dès 1945 une écriture dans laquelle les femmes auraient leur propre langue :

C'est dans la langue masculine, selon les schémas, le moule de l'intellectualité masculine qu'elles ont appris à lire et à écrire. Le dressage est si bien accompli, le mimétisme si parfait, que nous ne nous en apercevons même pas. (Rivaz, 1998 : 65)

La notion de « langue féminine » est le *punctum* de son écriture. Les femmes n'ont pas leur propre langue, elles adoptent la langue masculine patriarcale, ce qui les empêche, de fait, de se dire et surtout de se saisir. Monique Wittig (1969 : 162) dira à ce propos la fameuse phrase : « le langage que tu parles est fait de mots qui te tuent ». Ainsi, la textualisation des différentes langues qui traversent *Jette ton pain* vise à en créer une nouvelle, qui serait celle-là même de l'auteure. On rejoint ici les théories bakhtiniennes dans lesquelles le critique russe démontre que le mouvement de fragmentation d'une œuvre littéraire permet paradoxalement son unification. Ginette Michaud précise dans son article « Bakhtine lecteur de Bakhtine » :

Ainsi, paradoxalement, une poétique ruinée – une poétique de la ruine (du fragmentaire, des restes, de l'inachèvement) – peut devenir, contre toute attente, le signe d'une nouvelle forme de totalité, le lieu d'émergence et de formation d'une totalisation plus subtile et complexe dans ses effets. Il y aurait lieu, en tout cas, d'examiner comment ce double mouvement de fragmentation / totalisation travaille de près (au corps, pourrait-on dire) le concept bakhtinien. (1984 : 142)

Ce morcellement unificateur se retrouve dans les « Carnets bleus » de Christine : fragments de pensées, de vécu, d'identités... chaque parcelle de son être ayant été consignée avec soin. Sous une cacophonie et un désordre apparents apparaît en filigrane l'identité même du personnage principal, car elle est à la croisée de ces différents éléments. En 1974, cette volonté d'une langue féminine avait déjà été développée par Annie

Leclerc dans *Les Nouvelles littéraires*. Son article « Paroles de femme » démontre que, au-delà d'un espace d'expression, c'est bien le mode d'expression qui est l'enjeu d'une identité au féminin :

Ils ont dit que la Vérité n'avait pas de sexe. Ils ont dit que l'art, la science, la philosophie étaient des vérités pour tous. (...) Non, non, je ne demande pas l'accès à la Vérité, sachant trop combien c'est un puissant mensonge que les hommes détiennent là. Je ne demande que la parole. Vous me la donnez d'accord, mais ce n'est pas celle-là que je veux. C'est la mienne que je veux (...) Car il ne me suffit pas de parler de moi pour trouver une parole qui soit mienne. Littérature de femme : littérature féminine, bien féminine, d'une exquise sensibilité féminine. (...) Un homme parle au nom des hommes. Une femme, au nom des femmes. (Leclerc, 1974 : 11-12)

La textualisation apparaît donc comme une esthétique permettant aux femmes de s'inscrire dans le texte littéraire.

Ouvrages cités

- BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théories du roman*. Paris : Gallimard, 1978 [E.O. 1975].
- BURKE, Carolyn.. « Report from Paris : Women's writing and the women's movement ». *Signs*, n 3, 1978. 843-855
- CIXOUS, Hélène. « Textes de l'imprévisible : Grâce à la différance ». *Les Nouvelles Littéraires*, n° 54, 1976. 18-19
- CIXOUS, Hélène et Catherine CLÉMENT. *La Jeune née*. Paris : UGE, 1975.
- FORNEROD, Françoise et Doris JAKUBEC. *Autour d'Alice Rivaz*. Lausanne : Études de Lettres, 2002.
- LECLERC, Annie. *Parole de femme*. Paris : Babel, 2001.
- IRIGARAY, Luce. *Sexes et parentés*. Paris : Éditions de minuit, 1987.
- . *Sexes et genre à travers les langues*. Paris : Grasset & Fasquelles, 1990.
- KRISTEVA, Julia. « Le sujet en procès ». *L'Identité*, séminaire interdisciplinaire, 1974-1975. Paris : Grasset, 1977.
- MICHAUD, Ginette. « Bakhtine lecteur de Bakhtine ». *Études françaises*, n° 20, 1984. 137-151.
- NAUDIER, Delphine. « L'Écriture-femme, une innovation emblématique ». *Sociétés contemporaines*, n° 44, 2001. 57-73.
- RIVAZ, Alice. *Jette ton pain*. Vevey : Éditions de l'Aire, 1979.
- . « Écriture féminine et écriture masculine ». *Ce Nom qui n'est pas le mien*. Vevey : Bertil Galland, 1980.
- . *Traces de vie, carnets (1939-1972)*. Vevey : Bertil Galland, 1983.
- SZYMAŃSKA, Małgorzata. « Alice Rivaz ou de l'accession des femmes à l'écriture ». *Synergie*, n° 4, 2007. 115-122
- TONDEUR, Claire-Lise. « Recherche identitaire, relation mère/fille, écriture et libération : *Jette ton pain* d'Alice Rivaz ». *Cincinnati Romance Review*, n° 17, 1998. 155-162
- WITTIG, Monique. *Les Guerrillères*, Paris : Editions de Minuit, 1969.
- WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own* [trad. de Clara Malraux, *Une Chambre à soi*]. Paris : 10-18, 2002 [1929].

Hybride et monstrueuse textualisation des langues dans *Solibo Magnifique* de Patrick Chamoiseau

Fanny Mahy

University of Western Ontario
Université Lille 3 Charles de Gaulle

L'intrigue de *Solibo magnifique* (1988)⁸⁵ prend place au carnaval de Fort de France dans une époque chahutée par les effets à long terme de la colonisation française. La Martinique a été officiellement marquée du sceau colonial en 1946, date à laquelle elle fut désormais considérée comme département d'Outre-mer. Les festivités carnavalesques tourneront court, en effet, alors qu'en plein exercice d'éloquence, le conteur dénommé Solibo Magnifique s'effondre subitement devant l'assistance, qui ne s'en inquiète pas outre mesure au départ, puis s'affole devant le masque de la mort inscrit sur la face du conteur. La joie, la fête et la communion laissent place à l'angoisse, la tristesse, la révolte et la sombre atmosphère d'un incident qui semble un fait divers mais qui révélera les difficultés d'une société tiraillée entre ses traditionnels valeurs, modes de vie et de pensée, désormais confrontés de plein fouet à ceux de la culture dominatrice. Patrick Chamoiseau développera un discours postcolonial à partir de ce fait divers qui se transforme par la suite en une enquête policière menée par les personnages de Bouaffesse et d'Évariste Pilon. Autostrangulation dite « égorgette de la parole » pour les uns, crime pour les autres, la division de la société est marquée du sang de Solibo.

Solibo magnifique connaît encore aujourd'hui un succès critique prospère, il a donné lieu à de récentes et riches études portant notamment sur la dimension du merveilleux, le style de l'écart et de l'amplification, les pratiques du détour, le métissage, l'identité, la

⁸⁵ Désormais *Solibo* dans les citations, suivi de la page.

culture, ou encore les problématiques de l'inscription de l'oral dans l'écrit, de l'altérité, de la réflexivité, de la mémoire et de la création langagière. Le roman a été analysé du point de vue de l'hybridité à travers le concept du métissage, mais à notre connaissance, il ne l'a pas été dans la perspective voisine de la monstruosité, plus précisément du « dire-monstre », qui en interroge les modalités d'écriture. Nous nous proposons dès lors d'analyser l'hybridité et la monstruosité des langues agencées dans le texte en recourant essentiellement à deux études générales issues des collectifs *Le Monstre humain* et *Le Dire-monstre* ainsi qu'à quelques articles ponctuels portant sur *Solibo magnifique*. Selon nous, cette analyse devrait permettre de mieux révéler une société-monstre et ses acteurs, à bien des égards. Pour Marie-Hélène Larochelle, « étudier le « dire-monstre » enrichit la démarche sociocritique en dévoilant un versant souvent laissé dans l'obscurité » (2009 : 7). *Solibo magnifique* repose essentiellement sur la problématique des langues con-textualisées, le créole, le français et – pour reprendre Kundera – la langue « chamoisée » (N'Zengou-Tayo, 1996 : 155). C'est à travers l'analyse de l'hybridité textuelle – entre tradition orale et marquage de paroles –, des dialogues interrogeant l'identité et l'altérité, ainsi que de la langue comme expression de la violence et de l'excès, que nous devrions mieux cerner de quoi est faite l'hybridité du texte et, parallèlement, la nature de la monstruosité sociale à l'œuvre dans le roman.

HYBRIDITÉ TEXTUELLE, TRADITION ORALE ET MARQUAGE DE PAROLE

L'hybridité des langues à l'œuvre dans *Solibo magnifique* – français, créole – implique l'hybridité des modes d'expression – écrit, oral. Ce métissage, à première vue charmant, singulier et exotique, ne révèle pourtant pas une écriture de pure harmonie, mais un lieu de tensions que l'écrivain ressent et s'efforce d'exprimer.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que la diglossie est un drame linguistique pour Chamoiseau, écrivain fasciné par le mode de l'oralité et par le conte, genre au lexique et à la syntaxe caractéristiques. L'oralité aime à amplifier le « dire » et le « comment-dire », elle use fréquemment d'hyperboles, de comparaisons frappantes, elle joue des sonorités et des répétitions, et dans la fête qu'elle engage avec les sons et les mots, elle se

fait à la fois chantante, dansante et pétillante. L'ouverture du discours de Solibo magnifique en donne la mesure :

Messieurs et dames si je dis bonsoir c'est parce qu'il ne fait pas jour et si je dis pas bonne nuit c'est auquel-que la nuit sera blanche ce soir comme un cochon-planche dans son mauvais samedi et plus blanche même qu'un béké sans soleil sous son parapluie de promenade au mitan d'une pièce-cannes é krii ? é krria ! répond l'assemblée d'une seule voix. (*Solibo*, 233)

François Lagarde trouve dans l'œuvre de Chamoiseau « une mélancolie de la Parole, du retour au pays natal et de la mère » (2001 : 159). L'hybridité d'une langue qui n'est ni du créole ni du français mais un métissage des deux, s'est vue reléguée comme vulgaire « langue-banane » par les lecteurs français, rigoureux et normatifs, mais aussi par les lecteurs créolophones qui n'apprécient pas davantage ce qu'ils perçoivent comme une indécision entre deux langues connues (Dumontet parle à cet égard de « français-banane » ; 2000 : 164). Ce mépris de l'entre-deux langues est manifeste quand le brigadier-chef, Bouaffesse, décide de mener l'enquête de la mort de Solibo ; il interroge les témoins et précise : « pas de *charabia* de nègre noir mais du français mathématique » (*Solibo*, 105).

Rappelons également que le rapport au temps est tout à fait dissemblable dans les langues française et créole, Chamoiseau parlant d'une « temporalité chaotique » qui permet d'envisager un pot-pourri de sons et de mots fusant en tous sens ; il ajoute que pour en avoir une idée, « il faudrait écouter un concert de tambour. [...] L'idée du rythme est une idée fondamentale pour comprendre le processus de créolisation » (Peterson, 1993-1994 : 46). Les traducteurs de textes créoles doivent nécessairement en tenir compte. L'un d'eux définit ainsi le créole comme étant :

[...] un mélange de langues romanes – mais aussi de hollandais et d'anglais – avec la langue des indigènes originaires d'Afrique, d'Asie et d'Amérique. En particulier dans les Antilles, chaque terme est adapté au rythme de la prononciation de l'Afrique de l'Ouest, par des raccourcissements, souvent aussi par l'élimination des voyelles. (Dumontet, 2000 : 160)

L'écriture de Chamoiseau se définit essentiellement par le créole qui l'habite comme langue et esprit, or, le créole se définit par le rythme, celui de la langue, et celui de l'interaction du conteur et de son public. Selon Euridice Figueiredo, « le récit oral tire sa force de l'interaction entre le conteur et l'auditoire : le premier ajoute toujours une note personnelle et le public réagit pour l'encourager à poursuivre »

(1993 : 32). On comprend dès lors pourquoi au moment où Solibo s'écrie « patat'sa » et s'écroule, l'assemblée s'écrie à l'unisson « patat'si » ; elle n'y voit qu'un effet de mise en scène, surprise qui appuie les propos du conteur. On sait que « patat'si » signifie « patate douce » et désigne le sexe féminin (Perret 1994 : 834), mais le sens contextuel reste mystérieux et peut donner lieu à diverses interprétations. Peut-être la mort du conteur, symbole de la mort de l'oralité, termine-t-elle une boucle métaphysique, culturelle et langagière. Le conteur est né du sexe de la femme qui lui a transmis sa langue native, le créole, dès lors, le désir d'un retour à la parole, au conte, aux sources et à la tradition permettent d'envisager la mort comme un désir de renaissance. D'autre part, Solibo est chantre de la parole en communion avec les sens ; la mort de la parole est aussi la mort de toute une sensualité qui se manifeste – dans son degré le plus élevé – dans la sexualité.

Le métissage du français et du créole est certes le plus apparent, mais il semble que le créole constitue déjà en soi une source de métissage complexe et importante ; la plurivocité lexicale présente une forme d'hybridité qui seconde l'hybridité originelle des langues qui ont inspiré et composé le créole. L'usage du créole implique aussi une hybridité temporelle, constituée des temps de l'avant et de l'après colonisation. L'écrivain se situe dès lors dans une sorte d'entre-deux temps empreint de mélancolie et de nostalgie. Le métissage se manifeste également dans la fête des mots et des sons, conjugués aux modalités de l'excès. Enfin, l'hybridité se déploie dans l'interaction que la pratique du créole suppose. Il ne s'agit pas d'une parole de soi à soi par le texte, mais d'une parole de soi à l'autre, qui se nourrit de la richesse du croisement et de l'interaction d'âmes, de corps et d'énergies en mouvement.

Chamoiseau est nostalgique de la culture et de la langue créoles, inextricablement liées. Pourtant, il ne rejette pas le français et le mode de l'écrit, en dépit de toutes les difficultés qu'ils impliquent. L'écrivain est séduit par l'écrit qui reste, qui dure, qui laisse une trace palpable. Avec le conteur, la parole s'envole et se transmet tant bien que mal de génération en génération. Avec l'écrit, la parole est marquée, elle ne sera pas déformée mais accessible à la postérité dans sa forme authentique. Cette attraction pour l'écrit se conjugue avec un sentiment de trahison de l'oral. Lagarde explique que « la difficulté diglossique est doublée d'une peine plus grande encore, celle du passage de l'oral à l'écrit, vécu comme une perte, une dette, un travail de mort. L'écriture et le signe trahissent » (2001 : 159). Pour corroborer ce travail de mort, ajoutons

que selon Carol (2005 : 9), la honte, l'effroi ou le dégoût que peut provoquer le monstre humain « poussent à le tuer » symboliquement ou physiquement. De même, l'effroi ou le dégoût devant la monstrueuse langue française – en ce qu'elle s'impose et « rompt avec l'ordre du monde établi » – Carol (2005 : 7) poussent à la détruire et la supprimer. Ce crime à l'encontre du français venge la mort de Solibo. La langue française est telle une langue monstre qui poursuit l'esclave échappé, mais l'écrivain choisit de la contrer, non frontalement, mais par le détour du travail d'écriture, qui met en relation – conflictuelles – deux langues qui jamais, ne se fondront en une seule.

Chamoiseau va rompre avec les limites de l'écrit et de la langue française en s'adonnant à l'oraliture, genre hybride qui entremêle l'oralité et la littérature. Chamoiseau use d'une langue hybride parce qu'il ne peut faire autrement. Opprimé dans sa créolité, soumis dans l'usage du français, il est un écrivain « maudit », un écrivain « monstre », du seul fait qu'il renvoie au « Cham de la Bible, celui qui avait la peau noire », comme disait Solibo (*Solibo*, 57). En effet, l'épisode biblique appelé « la malédiction de Cham », rapporte que Noé, enivré par le vin, se retrouve nu dans sa tente. Son fils, Cham, le rapporte à ses deux frères qui détournent la tête pour ne pas voir la nudité de leur père. Quand Noé reprend ses esprits et apprend la conduite de Cham, il maudit Canaan – le fils de Cham –, et souhaite qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères. Or, selon certaines traditions, « les races monstrueuses descendraient de Caïn, de Cham ou des filles d'Ève » (Carol, 2005 : 12). La situation d'esclavage biblique renvoie à la situation historique d'esclavage de l'homme noir, et en l'occurrence, à sa position d'opprimé par la colonisation.

Face à la position du maudit et du dominé, l'écrivain tente d'écrire, de faire entendre sa parole, non sans difficultés, sur lesquelles s'interroge Chamoiseau :

Comment écrire alors que ton imaginaire s'abreuve, du matin jusqu'aux rêves, à des images, des pensées, des valeurs qui ne sont pas les tiennes ? Comment écrire quand ce que tu es végètes en dehors des élans qui déterminent ta vie ? Comment écrire, dominé ? (Guérin, 2009 : 47)

L'écriture de Chamoiseau va exprimer une certaine « surconscience linguistique », pour reprendre le terme de Lise Gauvin, qui se manifeste essentiellement par la réflexivité à l'œuvre (Satyre, 2009 : 88). Chamoiseau opte pour une voix narrative, alternant entre la position de narrateur à la première personne et celle de personnage à la troisième personne. Ce statut narratif hybride lui permet d'exprimer les difficultés

de l'écrivain à choisir une langue qui ne soit ni créole ni français ni créole francisé ni français créolisé, mais une langue qui reflète la réalité linguistique de son milieu. Le récit n'est pas seulement l'écriture d'une aventure mais aussi l'aventure d'une écriture mise en question, qui s'interroge sur le frottement des deux langues et de leurs modalités spécifiques. Ainsi, Chamoiseau écrivain fait-il dire à Solibo, s'adressant à Chamoiseau personnage : « Je parlais, mais toi tu écris en annonçant que tu viens de la parole. Tu me donnes la main par-dessus la distance. C'est bien, mais tu touches la distance... » (*Solibo*, 53).

Chamoiseau veut donc préserver le souvenir du passé dans lequel s'inscrit le récit parce que, comme l'a énoncé Glissant, la mémoire collective est indispensable à la confiance en l'avenir. Les générations à venir doivent connaître l'Histoire et les histoires de leur peuple, comme on peut le constater dans *Solibo magnifique*. Pour dire la monstrueuse et riche association de deux langues sur un même territoire – l'une originelle, l'autre imposée –, ainsi que la cohabitation de deux cultures, Chamoiseau mêle le créole – langue dont nous avons déjà mesuré le caractère hybride – au français, ce qui amplifie considérablement les croisements entre langues et cultures, tels que suggérés par l'oraliture. Chamoiseau dévoile quelques uns de ses principes d'écriture à ses traducteurs, insistant tout d'abord sur l'importance du créole : « dans l'usage du français, j'essaie de ne pas oublier ma langue créole, mon imaginaire créole, ma conception créole du monde » (Guérin, 2009 : 61). Le deuxième point concerne l'usage du français :

Je me promène sur la totalité de la langue française, de son origine à aujourd'hui, tout est bon et tout est mis au service de l'effet littéraire : mots anciens, mots nouveaux, mots savants, mots techniques, mots argotiques, hypercorrection, formulation approximative... C'est la fête du langage ! (*Idem*)

Il ajoute qu'il souhaite faire perdre à la langue sa certitude et son académisme formel. Enfin, « je sacrifie tout à la musique » conclue-t-il (*Idem*). Son usage festif de la langue a en outre donné lieu à des rapprochements d'ordre stylistique entre son écriture et celle de Rabelais.

L'oraliture est donc un genre hybride à bien des égards ; d'abord, c'est le recours de l'écrivain Cham, maudit, dominé, colonisé, essayant de dire la culture créole sans passer par le « français-monstre » du colonisateur qui la trahit nécessairement. Ainsi, l'oraliture s'efforce de conjuguer la richesse, la complexité et le rythme de la langue créole à la langue française, système de signes qui traduit le monde d'une façon

radicalement différente. Cette écriture cherche à faire disparaître les rapports de force, à dire, non à travers la langue du dominateur, mais à travers la sienne propre, fruit d'un travail de recomposition d'ordre narratif, structurel et lexical, qui impliquent des difficultés d'écriture reflétées dans les réflexions métalinguistiques. L'oraliture exprime aussi l'hybridité du temps, de l'Histoire, elle met en relation la culture collective originelle qui appartient désormais au passé, avec la mosaïque d'une culture traditionnelle juxtaposée à celle de l'oppresseur. L'oraliture est la modalité de la mémoire ; elle lutte contre l'oubli de ce qui a composé une culture particulière, avec ses traditions – contes, légendes, dictons, proverbes – et ses modes de vie, de pensée, sa façon de ressentir et de faire la fête.

LANGUES, IDENTITÉ ET VIOLENCE, UN TEXTE DE L'EXCÈS

Les difficultés de dialogue sont manifestes entre les deux langues en contact dans le sens où elles correspondent à deux cultures et à deux modes différents d'envisager la vie et le monde. L'hybridité engendrée par l'association de langues est la plus manifeste, mais au sein même de cette hybridité, des composantes sociales cherchent à se dissocier les unes des autres, parfois de manière radicale, violente, voire monstrueuse, et elles obligent à un traitement de différenciation les unes des autres.

Au sein de la société – en l'occurrence martiniquaise –, la monstruosité est une différence, un écart trop important par rapport à sa norme (Larochelle, 2009 : 7). À Fort de France, il n'y a plus une norme sociale mais des normes sociales, ce qui implique pour les personnages respectant la norme d'une certaine communauté d'être hors-normes pour la communauté adjacente et adverse. Il est entendu que tout ce qui est différent et hors-norme ne peut être systématiquement qualifié de monstrueux ; mais un écart qui devient excessif le permet. Cet écart débouche alors sur une impasse et des difficultés croissantes qui se manifestent dans la violence, et dont l'apogée est le crime. Selon nous, le dialogue des langues à l'œuvre dans *Solibo magnifique* est vain car chacun des groupes sociaux en contact conçoit l'altérité comme un monstre dont il a peur et qu'il rejette, sans doute pour se sentir plus uni et plus soudé aux siens et à son identité constitutive, mais aussi pour se protéger des dangers d'une altérité qui

contribue nécessairement, néanmoins partiellement, à la construction de l'image identitaire de soi. Autrement dit, le jugement qu'une société porte sur elle-même n'est pas étranger à celui que les autres sociétés portent sur elle.

Entre une identité et une altérité douloureuses, nous assistons dans *Solibo magnifique* à de formidables dialogues de sourds débouchant sur une violence qui concrétise la peur du hors-normes et du différent. Chamoiseau écrit l'Histoire sous la forme d'histoires pour mieux exprimer ces luttes dialogiques. Selon lui, « identité et culture doivent être envisagés sous des modalités dialogiques qui relèvent du métissage » Peterson (1993-1994 : 44). C'est en effet dans l'analyse des dialogues entre les deux cultures – ou dans les défauts et l'absence même de dialogue – que se manifestent le mieux les caractéristiques des deux sociétés. Chacune est étrangère à l'autre et s'étonne ou se révolte des particularités de l'altérité.

Ainsi, quand Doudou-Ménar se rend compte que Solibo est en train de mourir – elle court alerter la police avec toute la spontanéité qui caractérise son tempérament, et celui de son peuple en général. Mais Justin Philibon n'apprécie pas cette entrée en matière trop vive et émotive, il répond :

[...] c'est pas comme ça Mââme, vous êtes ici chez la police et pas au marché-poissons, y'a l'officialité, y'a le règlement, y'a le code de principe pénal et un tas de machins comme ça, tu comprends s'il vous plaît ? ... – Solibo va mourir, je te dis ! crachait l'Énorme en levant les yeux au ciel, insensible aux beautés procédurières. (*Solibo*, 50)

Doudou-Ménar va se révolter et manifester une grande violence dans ses propos et ses actions car d'une part, elle ne se sentira pas respectée dans son identité menacée par une altérité du mépris et du pouvoir, d'autre part, parce qu'elle s'indigne de voir son appel au secours frapper le mur sans jamais atteindre Philibon. Ce dernier est incapable de répondre à l'urgence de la situation, comme si le fait que cet appel provienne de la société dominée impliquait de ne pas le prendre au sérieux. Parallèlement, Doudou-Ménar n'est pas en mesure de recevoir les paroles de Philibon concernant l'officialité. Pourquoi s'embarrasser de procédures administratives et officielles qui ne sont pour elle que grattage de papier et perte de temps, alors qu'un homme est sur le point de perdre la vie ? Doudou-Ménar apparaît comme un monstre sauvage et primitif à Philibon qui apparaît à son tour comme un monstre procédurier et insensible à Doudou-Ménar. Il ne s'agit donc pas seulement dans *Solibo magnifique* d'un métissage de langues mais de

toute évidence, d'un choc de cultures qui rend plus opaques encore les langues des uns pour les autres.

Le français et le créole s'avèrent des langues du dire-monstre dont les discours diffèrent selon la perspective de la société d'où elles proviennent. Comme l'a explicité Marie-Hélène Larochelle dans ses propos généraux sur le concept, grâce au « dire-monstre, qui « interroge le moment où la langue devient le véhicule des émotions les plus intenses et les plus irrationnelles », « celui que la société marginalise en le repoussant hors de ses limites aura ici voix au chapitre » (2009 : 5).

Selon nous, le dire-monstre des partisans de la postcolonialité est fondé sur leur observation et leur imaginaire. Pour Anne Carol, « face à ce monstre toujours en dehors (des limites, du quotidien, du monde), l'homme tente de retrouver une rationalité, un sens » (2005 : 12). Cette recherche de rationalité du descendant du colonisateur est fortement marquée dans le texte qui s'ouvre sur un procès verbal qui se veut objectif, rationnel, précis et scientifique. Pilon est le premier à examiner le corps de Solibo. Les témoins sont pressés autour de lui, curieux : « Leurs yeux d'écoliers attentifs nous prouvent que chaque mouvement de Pilon autour de Solibo relève d'une science exacte » (*Solibo*, 127). Les procédures du peuple de Solibo sont envisagées comme des rites qui ne reposent sur rien ou si peu, tel l'occultisme. Chamoiseau personnage est conscient du regard qui est porté sur sa culture : « ils traquaient nos mœurs carnavalesques pour leur album de souvenirs » (*Solibo*, 65).

Chamoiseau narrateur permet de saisir le dire-monstre du descendant de colonisé, à la fois dans la parole du peuple dominé pour lequel il prend parti, et à la fois dans le discours direct de l'opresseur, en l'occurrence Bouaffesse, qui s'adresse à Congo comme suit :

Un vieux nègre qui sort de je ne sais où et qui vient se mettre devant moi pour parler de respect ! Dieu seigneur ! je respecte tout, moi : Jésus-Christ, le Pape, la République mère-patrie, la Sécurité sociale, Air France, la Banque Nationale de Paris, et même le crédit martiniquais, je respecte la Loi, la Philosophie, la Paix dans le monde, l'O.N.U., de Gaulle, la 604 et même la Deux-Chevaux, je respecte Schoelcher, Félix Eboué, Jeanne d'Arc, les coulis, j'aime pas les Haïtiens mais je les respecte ! Toi, tu es un chien sans maître, où est ton respect ? ! Tu sors de ton bois pour empoisonner sur la Savane un brave bougre qui ne t'a rien fait, et tu viens me parler de respect ? ! (*Solibo*, 161).

Le « dire-monstre » est manifeste dans la comparaison de Congo avec un chien sans maître, dont la sauvagerie – et tout l'imaginaire auquel elle donne lieu – est renforcée par le terme péjoratif « vieux

nègre », et par les mots « bois » et « savane ». Le « dire-monstre » est aussi un dire plein de préjugés qui enferme l'autre dans un état particulier – ici de criminel – qui ne repose en réalité que sur des élucubrations aux apparences rationnelles, et pour le moins, aussi éloignées de la vérité que ne le sont les pratiques occultes méprisées. Le procédé de liste participe de cette monstruosité, de cette violence et de cet excès. Chaque élément supplémentaire que Bouafesse dit respecter crée l'effet de coups de fouet verbaux à l'adresse de Congo, et parallèlement, semble donner une certaine force à Bouafesse qui précisément, par l'abjection et le dire-monstre de l'autre, renforce son identité d'homme civilisé de culture officielle française à laquelle il est fier d'être assimilé.

À ce dire-monstre du collaborateur se juxtapose le dire-monstre de l'ancien colonisé. Celui-ci ne repose pas tant sur l'observation et l'imaginaire, mais riposte à la violence qui lui est faite. Bien sûr, ce dire-monstre est double, il est celui des personnages dominés, mais il est aussi celui de Chamoiseau personnage, narrateur et auteur, qui prend nécessairement le parti de sa culture, de sa langue et de Solibo. Chamoiseau va contrer le discours-monstre des exécuteurs de la culture française au moyen de plusieurs procédés. Ainsi, la représentation que Bouafesse se fait de Solibo vivant, conjuguée à sa vision de Solibo mort, est-elle tout à fait dégradante :

Bouafesse, se retournant, observa le cadavre, et revit un nègre gonflé, un nègre de rien comme on en rencontre derrière les marchés, pas même assez grand pour jouer au basket, avec des pattes trop fines pour semer du football ou fumer dans les cent mètres. Et puis il était mort sans classe, gueule ouverte, yeux même pareils, à dire un coupeur de cannes touché par la bête-longue. Il revint à Congo, apprêtant stylo et calepin : Tu dis Solibo, mais ça c'est pas un nom, c'est une nègrerie, son nom exact, c'est quoi ? (*Solibo*, 102).

Pour contrer cette représentation éloquente de bêtise et de clichés sur l'homme noir, Chamoiseau va donner la parole à chacun des témoins de la mort de Solibo. L'ensemble des témoignages constitue une mosaïque qui rend toute la magnificence et la dignité au personnage Solibo. La parole donnée au peuple est un hommage polyphonique s'inscrivant à l'encontre de la représentation du discours dominant dégradant.

Pour défendre sa communauté contre une représentation-monstre, mais aussi pour convaincre que la monstruosité provient paradoxalement de ceux qui considèrent en avoir le moins – parce que

protégés par la civilisation et l'officialité –, Chamoiseau aura recours à différentes analogies qui ravalent les dominants au rang de bêtes. Ainsi, « Bouaffesse rugit » comme une bête fauve (*Solibo*, 154), il est rapproché de Dracula (*Solibo*, 175), d'une « z'oie » quand il marche et observe avec suspicion (*Solibo*, 85). Le chef de la patrouille a « l'œil sauvage » (*Solibo*, 158), Philibon est « à ainsi dire un papillon barré par la lumière ! » pour son manque de réaction (*Solibo*, 49). « Quel chien ! » s'exclame Philibon à propos de Bouaffesse qui utilise son bureau de travail pour des ébats sexuels (*Solibo*, 66). Quand Congo aperçoit le car de la police, « me la hopo, voici la police ! dit-il avec le ton que l'on emploie pour signaler les chiens » (*Solibo*, 83). Aussitôt, « les quatre hommes de loi nous encerclent lentement, avec des mines de guêpes rouges » (*Solibo*, 84), raconte Chamoiseau. L'écrivain explore ainsi les possibilités esthétiques du rapprochement, les analogies, et aussi les contrastes puisque tout repose sur une dualité fondatrice. L'humanité des civilisés n'est pas si loin de l'animalité, « humanimalité » hybride qui tâtonne dans les sillons de la monstruosité. Nous ne sommes pas tout à fait, mais pas loin du « tout bon » et du « tout méchant » (Carol, 2005 : 17), et la monstruosité des oppresseurs semble avoir été fabriquée dans un but didactique et politique. La figure du monstre permet de « symboliser, enseigner, convaincre » Carol (2005 : 18), grâce à la dimension choquante qui renforce le message.

Le contraste entre les deux groupes en contact est efficace pour dépeindre la monstruosité d'une société en pleine mutation. La violence résulte des failles des institutions qui ne parviennent pas à s'accorder. Il y aura par exemple un sérieux problème de communication entre la police et les secours médicaux. La police est sur les lieux du crime et s'efforce de préserver les indices qui devraient aider à découvrir l'assassin de Solibo quand surgit le véhicule des pompiers roulant à grande vitesse sur les indices à préserver... la confrontation entre les deux services sera sauvage et violente.

Les failles et les manifestations violentes ne se répercutent pas seulement sur la société dominante, mais aussi sur la société dominée qui fera notamment l'objet de calomnie de la part de la police. Ici, point de présomption d'innocence, présomption de culpabilité pour tous. Selon Bouaffesse, il s'agit d'un assassinat organisé collectivement qui nécessite l'usage de pratiques violentes pour obtenir les aveux nécessaires à résoudre le cas. Bouaffesse est si persuadé que Solibo est mort par empoisonnement qu'il n'attend pas les résultats de l'expertise

pour considérer sérieusement la piste. Par le matraquage verbal conjugué aux violences physiques, il conduira l'un des témoins au suicide et blessera mortellement Doudou-Ménar.

La monstrosité repose essentiellement sur l'injustice, mais aussi sur la vanité et la fausseté des « institutionnalisés » mis en scène par Chamoiseau. Leur monstrosité morale atteint le paroxysme lorsqu'elle entraîne la mort d'innocents, d'autant plus qu'elle n'est pas assumée. Quand les bourreaux doivent rendre compte de leurs agissements, ils exposent les faits sur papier d'une façon apparemment objective, mais en vérité outrancièrement mensongère. La manipulation est de mise, et la presse joue un rôle essentiel pour relayer les informations et les images que la société-monstre juge avantageuses. Ainsi, « seul un reporter du journal France-Antilles fut admis dans le cercle, photographiant le brigadier-chef et ses zouaves en pose avantageuse devant le cadavre, puis le car d'où s'élevaient des prières et des pleurs » (*Solibo*, 113). Plusieurs passages ayant trait à la presse donnent à comprendre que les partisans du phénomène historique de la colonisation française ne tendent pas tant à tirer la société autrefois colonisée vers le haut qu'à en donner l'illusion au monde en se flattant par la même occasion d'en être l'un des acteurs aujourd'hui toujours actif, et dont la presse relaie l'efficacité, voire l'héroïsme.

Le dire-monstre de l'ancien colonisé se manifeste essentiellement en réponse au discours de l'autre qui tend à le dénuier de son humanité par des oppressions, des manques de respect et des violences répétées. L'agresseur est perçu comme un homme dont la violence et les pratiques permettent des rapprochements peu flatteurs avec divers animaux. Pour parer au discours dominant univoque, Chamoiseau donne la parole aux quatorze témoins restés sur les lieux du soit-disant crime et leurs voix constituent progressivement une mosaïque qui rend un puissant hommage polyphonique à *Solibo*. D'autre part, Chamoiseau décrit dans son ensemble la société-monstre du sympathisant de la culture française puisque ses dysfonctionnements et ses échecs sont grossiers et ridicules, ses supposés principes moraux bafoués et sa puérole envie de gloire – via la presse – mise au jour.

Par l'analyse de l'hybridité textuelle, des dialogues qui interrogent l'identité, l'altérité et les rapports de l'un à l'autre – ceux du sympathisant et du détracteur du phénomène historique de la colonisation –, ainsi que les langues comme transmetteurs de la violence, nous avons voulu démontrer que *Solibo magnifique* est un texte qui

comporte un métissage de langues, illustrant le choc des cultures, un métissage de pratiques de vie et de pensée dont les modalités, par rapport à la norme de la société adverse, sont l'excès, manifeste dans l'écriture même du récit. L'hybridité, essentiellement à l'œuvre dans les pratiques d'écriture, voisine avec la monstruosité, un concept plus fort et plus violent qui permet de mieux dire les effets pervers d'une société désormais divisée et meurtrie, en proie à la nostalgie du temps de l'avant colonisation, le temps du créole, de la joie, de la vie, des contes et des traditions. Le « dire-monstre » permet de dire les émotions intenses qui ne relèvent pas toujours du rationnel, mais de l'imaginaire pour les uns, de la blessure narcissique qui conduit à un processus d'autodéfense pour les autres. Dans *Solibo magnifique*, le discours-monstre dominant devient discours-monstre dominé car Chamoiseau prend le parti des opprimés dont il fait partie et se charge dès lors de mettre au jour toute la monstruosité et l'abjection de la société gaulloise qui se fait – sous couvert de distribuer la bonne parole, la dignité et l'éducation – plus bête qu'humaine... Pour qui pleurer ? ...

Ouvrages cités

- CAROL, Anne. « Avant-propos ». *Le « monstre » humain, imaginaire et société*. Publications de l'Université de Provence, 2005. 5-18.
- CHAMOISEAU, Patrick. *Solibo Magnifique*. Paris : Gallimard, 1988.
- DUMONTET, Danielle. « Possibilités et limites des transferts culturels : le cas des romans *La Reine soleil levée* de Gérard Étienne et *Texaco* de Patrick Chamoiseau ». *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 13, n° 2, 2000. 149-178.
- FIGUEIREDO, Euridice. « La réécriture de l'Histoire dans les romans de Patrick Chamoiseau et Silviano Santiago ». *Études littéraires*, vol. 25, n° 3, 1993. 27-38.
- GUÉRIN, Geneviève. *De Solibo magnifique à Biblique des derniers gestes. Esquisse d'une poétique chamoisienne*. Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en études littéraires pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A), 2009. 1-118.
- LAGARDE, François. « Chamoiseau : l'écriture merveilleuse ». *Études françaises*, vol. 37, n° 2, 2001. 159-179.
- LAROCHELLE, Marie-Hélène. « Liminaire. *Le dire-monstre* ». *Tangence*, n° 91, 2009. 5-10.
- N'ZENGOU-TAYO, Marie-José. « Littérature et diglossie : créer une langue métisse ou la « chamoisification » du français dans *Texaco* de Patrick Chamoiseau ». *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 9, n° 1, 1996. 155-176.
- NDIAYE, Christiane. « De la pratique des détours chez Sembène, Chamoiseau et Ben Jelloun ». *Tangence*, n° 49, 1995. 63-77.
- PERRET, Delphine. « La Parole du conteur créole : *Solibo magnifique* de Patrick Chamoiseau ». *The French Review*, vol. 67, n° 5, 1994. 824-839.
- PETERSON, Michel. « Patrick Chamoiseau : l'imaginaire de la diversité ». *Nuit blanche, le magazine du livre*, n° 54, 1993-1994. 44-47.
- SATYRE, Joubert. « La littérature antillaise : une littérature de l'Amérique ». *Québec français*, n° 154, 2009. 86-89.

Appel d'articles

Prochain numéro des *Cahiers du GRELCEF* N° 3 Mai 2012

Thème : « Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes »

Avec le XX^e siècle, et surtout depuis les années 1980, la production littéraire au féminin connaît un remarquable essor dans divers pays de la Francophonie, y compris ceux de l'Océan Indien et des Caraïbes. Le dossier proposé ici vise à mettre en relation certains écrits de femmes (par exemple Ananda Devi, Natacha Appanah, Shenaz Patel, Marie-Thérèse Humbert, Lindsay Collen, Michèle Rakotoson, Monique Agénor, Gisèle Pineau, Maryse Condé, Julienne Salvat, Suzanne Dracius, Nicole Cage-Florentiny, Fabienne Kanor, Paulette Pujol Oriol, Geneviève Gaillard-Vanté) représentatifs de cette période de production littéraire aux Antilles francophones et aux îles de l'Océan Indien. Les contributions sollicitées aborderont les questions suivantes, entre autres : Peut-on considérer que les écrits de femmes des îles présentent des particularités communes ? Quelles en seraient les préoccupations thématiques ou les tendances esthétiques ? Quels en seraient les apports ? Bien des approches sont possibles, parmi lesquelles :

- La prise en compte de l'Histoire, de la mémoire ou du lien social ;
- Le récit de filiation ;
- Les questions d'identité, de généalogie, d'ancestralité et d'héritage ;
- La diaspora, l'exil, la migration ;
- La créolité, la négritude, la coolitude ;
- L'hétérolinguisme, les négociations sociolinguistiques.

Les articles proposés, d'une longueur de 4000 à 7000 mots et accompagnés des coordonnées et affiliation institutionnelle (s'il y a lieu) des auteur.e.s, ainsi que d'une notice bio-bibliographique d'environ 100 mots, doivent parvenir à l'adresse électronique suivante **au plus tard le 15 février 2012** : cgrelcef@uwo.ca. Les articles proposés doivent suivre également le protocole de rédaction des *Cahiers du GRELCEF* (www.uwo.ca/french/grelcef/cahiers_protocol.html). Tous les articles reçus feront l'objet d'une évaluation anonyme par un comité de lecture.

Les Cahiers du GRELCEF

ISSN 1918-9370

Rédacteur en chef

Laté LAWSON-HELLU

Comité de rédaction

Rohini BANNERJEE, Mariana IONESCU, Laté LAWSON-HELLU, Karin SCHWERDTNER, Jeff TENNANT

Comité scientifique

Alain GOLDSCHLÄGER, Mustapha HAMIL, Mariana IONESCU, Laté LAWSON-HELLU, Anne-Marie MIRAGLIA, Pascal MUNYANKESHA, Marilyn RANDALL, Karin SCHWERDTNER, Elena Brandusa STEICIUC

Ont participé à ce numéro :

Ndeye BÂ, Hélène BARTHELMES, Christophe CUSIMANO, Fida DAKROUB, Babacar FAYE, Wafae KARZAZI, Laté LAWSON-HELLU, Fanny MAHY, Ramona MIELUSEL, Pascal MUNYANKESHA, Claude Éric OWONO ZAMBO, Marc Édouard POWELL, Isabelle SIMOES MARQUES, Servilien UKIZE

Groupe de recherche et d'études sur les littératures
et cultures de l'espace francophone
(G.R.E.L.C.E.F.)

Département d'études françaises
The University of Western Ontario
London (Ontario), CANADA N6A 3K7

Tél : 519-661-2111, poste 85716

Fax : 519-661-3470

Courriel : grelcef@uwo.ca

Web : www.uwo.ca/french/grelcef